MARIA GERALDA DE ALMEIDA
CARLOS EDUARDO SANTOS MAIA
LUANA NUNES MARTINS DE LIMA
(ORGANIZADORES)

ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES DE FESTAS POPULARES

Manifestações do Catolicismo

ISBN: 978-85-8083-125-2

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro (IESA/LABOTER/UFG)
Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida (IESA/LABOTER/UFG)
Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia (DEGEO/NuGea/UFJF)
Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva (UEG/IESA/UFG)
Prof. Dr. João Guilherme Curado (UEG)
Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia (UnUCSEH/TECCER/UEG)
Profa. Dra. Lea Freitas Perez (UFMG)
Prof. Dr. Xosé Santos (Universidade de Santiago de Compostela - Espanha)
Profa. Dra. Maria Tereza Arcila Estrada (INER/UDEA)
Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro (UNEB)
Prof. Dr. Fadel David Antonio Tuma Filho (UNESP)
Profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas (UFS)
Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva (UNIR)
Profa. Dra. Amélia Regina Batista Nogueira (UFAM)
Profa. Dra. Liliana López-Levi (UNAM – México)
Doutoranda Rosiane Dias Mota (IESA/LABOTER/UFG)

CATALOGAÇÃO NA FONTE

SIMPÓSIO INTERNACIONAL E NACIONAL SOBRE ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES DE FESTAS POPULARES, 1.; 2., GOIÂNIA, GO, 2013.

Anais do I Simpósio Internacional e II Nacional Sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares / LABOTER, IESA, UFG, 3 a 7 de setembro de 2013 – Goiânia: LABOTER/FUNAPE, 2014.

il.

Tema: Manifestações do Catolicismo
ISBN: 978-85-8083-125-2

1. Festas populares – simpósio. 2. Espacialidades e temporalidades. 3. Catolicismo – manifestações. I. LABOTER. II. Título: Anais do I Simpósio Internacional e II Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares.

CDU: 911:061.3

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECÁRIA ANDRÉA PEREIRA DOS SANTOS – CRB-1 / 1873

ISBN: 978-85-8083-125-2

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	**06**
COMUNICAÇÕES LIVRES	
BANDA DE COURO: ELEMENTO INTEGRANTE DA PAISAGEM SONORA EM PIRENÓPOLIS	**08**
HABITUS E RELIGIOSIDADE NO SERTÃO GOIANO: REFLEXÕES SOBRE A FESTA DE SÃO SEBASTIÃO NO POVOADO DE POUSO ALTO – GO	**23**
O LIRISMO DA CENTENÁRIA MATRIZ DE TRINDADE – TERRITÓRIO DA ROMARIA E DA FÉ NO BRASIL CENTRAL	**39**
CATOLICISMO CAMPONÊS NA COMUNIDADE RURAL PEDRA LISA (QUIRINÓPOLIS/GOIÁS)	**85**
POTENCIALIDADES DO TURISMO RELIGIOSO NAS FESTAS CATÓLICAS DO ESTADO DE SERGIPE	**106**
FESTA DE SÃO JORGE: PATRIMÔNIO CULTURAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO	**133**
CICLO FESTIVO DE COSME E DAMIÃO: RELIGIOSIDADE NUMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO NORTE DE MINAS GERAIS	**157**
O SEGREDO E O REVELADO NA FESTA DO DIVINO	**172**
ESPACIALIDADES FESTIVAS, MANIFESTAÇÕES DE CUNHO SAGRADO E MIXAGENS INTERCULTURAIS NO SUDESTE BRASILEIRO: A FESTA DO ROSÁRIO EM BETIM (MG) NUMA PERSPECTIVA ETNOGEOGRÁFICA E SOCIOCULTURAL	**189**
A "CAÇADA DA RAINHA", UM OLHAR SOBRE A MANIFESTAÇÃO NOS MUNICÍPIOS DE COLINAS DO SUL, CAVALCANTE E MONTE ALEGRE DE GOIÁS	**205**
A IMPORTÂNCIA DOS ESPAÇOS URBANOS SAGRADOS PARA O TURISMO RELIGIOSO MUNICIPAL: O FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO EM CARACARAÍ, RORAIMA	**219**
IMAGEM, DIVULGAÇÃO E CONSUMO DOS FESTEJOS DO CICLO JUNINO EM SERGIPE-BRASIL	**259**
FOLIAS ÀS MARGENS DO RIO DO PEIXE	**277**
AS REZADEIRAS DE GOIÁS: CONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA	**296**
CARNAVAL DE CONGO E MÁSCARAS: CONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DE UM RITUAL	**307**
VIVA SÃO JOSÉ... VIVA! DO LOUVOR AO SANTO PADROEIRO À HIEROFANIA	**328**
PAISAGENS SIMBÓLICAS: CATOLICISMO POPULAR E O MITO DAS "BANDEIRAS VERDES" NA ROMARIA R DO BONFIM EM	**347**

ISBN: 978-85-8083-125-2

ARAGUACEMA, TOCANTINS

O ESPAÇO SAGRADO DE TRINDADE-GO	**366**
MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS NA COMUNIDADE CRUZEIRO DOS MARTÍRIOS, CATALÃO (GO)	**380**
O CATOLICISMO POPULAR E AS FESTAS RELIGIOSAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS KALUNGA: SINGULARIDADES DE UM ESPAÇO CAMPONÊS	**399**
VER E VIVER A FESTA: O TRABALHO DE CAMPO NA FESTA DE SANTOS REIS (MARTINÉSIA, MINAS GERAIS, 2010)	**420**
OS TERRITÓRIOS DA FESTA DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO	**450**
A FESTA DO BOI-À-SERRA E A PRODUÇÃO DE UMA IDENTIDADE TERRITORIAL EM SANTO ANTÔNIO DO LEVERGER/MT	**464**
RELIGIOSIDADE POPULAR: A DANÇA FESTEJA O RITO!	**480**
AS ORIGENS DA FESTA E DA FÉ - HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DOS MITOS DO CONGADO	**512**
O ESPAÇO SAGRADO DA COMUNIDADE KALUNGA DO VÃO DE ALMAS: CONVERGÊNCIA DE PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS	**528**
CAMINHANDO PRA TERRA SANTA: PERCEPÇÕES SOBRE MEMÓRIA E FÉ NA ROMARIA DO DIVINO PAI ETERNO	**548**
OS REFLEXOS DAS PEREGINAÇÔES DA FESTA DE NOSSA SENHORA APARECIDA NA CIDADE DE PETROLINA DE GOIÁS: VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS COM O SAGRADO	**572**
ENCENAÇÃO DA PAIXÃO DE CRISTO EM MUCAJAÍ, RORAIMA: AS DEMANDAS POR UM PLANEJAMENTO DO ESPAÇO URBANO	**593**
VALORES CULTURAIS NUMA VIA DE MÃO DUPLA: O CASO DA FESTA DE NOSSA SENHORA AUXILIO DOS CRISTÃOS, EM VITÓRIA DO XINGU-PA	**614**
UM OLHAR SOBRE A DEMANDA TURÍSTICA DAS FESTAS RELIGIOSAS DE DIAMANTINA/MG À LUZ DO TURISMO CULTURAL	**629**
A PAISAGEM DAS FESTAS DO CICLO JUNINO NO ESTADO DE SERGIPE: O CASO DE ESTÂNCIA	**657**
DIMENSÃO DO TURISMO NAS FESTAS EM SERGIPE: UM ESTUDO PAUTADO NOS CICLOS JUNINO E NATALINO DO ESTADO	**672**
OS VETORES DOS LUGARES SIMBÓLICOS DAS FESTAS GOIANAS: FESTA DO MUQUÉM EM NIQUELÂNDIA E FESTAS DE FOLIAS DE REIS EM GOIANIA	**692**
SACRALIDADE KALUNGA: FESTEJOS DE NOSSA SENHORA DA ABADIA NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA EM CAVALCANTE-GO	**709**

ISBN: 978-85-8083-125-2

O TERNO DOS TEMEROSOS: A FOLIA EM LOUVOR AOS SANTOS REIS NO SERTÃO DO SÃO FRANCISCO	**724**
ASPECTOS ETNICO - CULTURAIS DO GRUPO DE CONGOS DA COMUNIDADE AÇUDE NO MUNICIPIO DE SANTA ROSA-TO	**752**
FESTA DE NOSSA SENHORA DA PENHA EM GUARINOS – 1950-2013	**765**
FOLIAS DE REIS EM RIO VERDE-GO, ENTRE O RITO E O MILAGRE	**780**
EXPOSIÇÕES FOTOGRÁFICAS	
O GIRO DA CAPELINHA	**794**
O SHOW DAS QUADRILHAS PROFISSIONAIS NO II ARRAIÁ DO CERRADO – 2013	**795**
SIGNOS Y SIMBOLOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	**806**
PARTICULARIDADES DA FESTA DO DIVINO PAI ETERNO – TRINDADE, GOIÁS, 2013	**816**
UM ATO DE FÉ: A CAMINHADA DA LUZ DE JACOBINA-BA	**827**
A REPRESENTAÇÃO DA COMIDA NAS FOLIAS DE REIS EM ANÁPOLIS-GO	**829**
FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO – PIRENÓPOLIS/2013	**838**
MESAS REDONDAS	
TEMPO E ESPAÇO NA CONGADA EM GOIÂNIA: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS	**846**
O CONGADO É UMA FESTA: PERSONAGENS, HISTÓRIAS E MEMÓRIAS	**858**
DIFERENTES DIMENSÕES DO SAGRADO NO TERRITÓRIO BAIANO: ENTRE A EXCEPCIONALIDADE LOCALIZADA DOS SANTUÁRIOS E A IRRUPÇÃO NOS ESPAÇOS DE CIRCULARIDADE COTIDIANA	**885**
MEGAEVENTOS, RELIGIÃO E AGENDIAMENTOS HÍBRIDOS. O CÍRIO DE NAZARÉ E SEUS FLUXOS DEVOÇÃO	**902**
FUNÇÃO E NORMATIZAÇÃO DAS FESTAS PAULISTANAS DO PERÍODO COLONIAL À PRIMEIRA REPÚBLICA	**925**
ACREANIDADE E INVENÇÃO DE TRADIÇÕES: A "SANTA DOS SERINGUEIROS"	**942**
LAS NUEVAS DIRECTRICES DE LA POLÍTICA CULTURAL PARA EL TURISMO DE GALICA: EL CAMINHO DE SANTIAGO	**953**
PAISAGEM CATÓLICA EM SERGIPE: INTERFACES DA FÉ	**973**
COMISSÃO RESPONSÁVEL	**996**
PROGRAMAÇÃO	**998**

ISBN: 978-85-8083-125-2

APRESENTAÇÃO

Este volume resulta das apresentações orais e mesas redonda que aconteceram durante o *I Simpósio Internacional e II Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares -Manifestações do Catolicismo*, no período de 3 a 7 de setembro de 2013. Após a primeira edição, em 2011, na Cidade de Juiz de Fora, promovido pelo Departamento de Geociências da UFJF, com apoio da CAPES e da FAPEMIG, o Simpósio Sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares torna-se um evento internacional, sem deixar de ter sequência, porém, a sua edição nacional.

Naquele primeiro evento, focaram-se o carnaval e as manifestações carnavalescas, englobando pesquisadores de diversos ramos científicos (antropólogos, sociólogos, historiadores e geógrafos) e das artes (artes plásticas e música), além da comunidade juiz-forana envolvida diretamente com o carnaval da sua cidade. O caráter trans e interdisciplinar contribuiu bastante para que as discussões fossem inovadoras, apresentando-se diversos olhares das potencialidades turísticas do nosso carnaval, sua diversidade cultural, historicidade e geograficidade. O clima acalorado das mesas redondas, comunicações livres, diálogos, exposições e debates entre os participantes fizeram-nos apostar na continuidade do Simpósio que, em sua I edição internacional e II nacional realizada no IESA/UFG, esteve sob a responsabilidade do Programa de Pós Graduação em Geografia e do LABOTER, em parceria com o NuGea/UFJF e a UEG.

Para esta edição, a comissão organizadora escolheu como núcleo central as manifestações do catolicismo, mantendo-se a dinâmica de conferências, mesas redondas, comunicações livres, debates e diálogos com fazedores de festas. A novidade nesta edição ficou por conta das exposições de fotos digitalizadas, bem como da mostra de filmes de curta metragem.

A escolha das "manifestações do catolicismo" decorre da grande expressão que as festas desta vertente religiosa, especialmente em sua versão de "catolicismo popular", entendendo-se a palavra popular num sentido *lato*, assumem em diferentes países, regiões, lugares, momentos históricos e formações culturais; traduzindo crenças e rituais, textos e contextos, memórias e histórias, políticas e ideologias. Podemos nos perguntar, então, por que razões ainda hoje, na pós modernidade, tantas festas florescem e permanecem no catolicismo? O que dizer das romarias, procissões, folias e quermesses? Que representações, interesses e performances perpassam as celebrações de padroeiros, a Semana Santa, o Corpus Christi, o Natal, as homenagens às diferentes imagens de Nossa Senhora, do Espírito Santo ou do Divino Pai Eterno, entre outros? A tradição de estudos destas festas fundada na oposição entre sagrado e profano ainda se faz coerente?

Estas e outras perguntas foram orientações potenciais, mas não exclusivas, para trabalhos agrupados nos eixos temáticos: Práticas festivas e políticas da cultura; Espaços e tempos de rituais e performances; e Memória e patrimônio.

Durante o evento aconteceram conferências, mesas-redondas, comunicações orais nos eixos temáticos e nas sessões de exposição fotográfica e filmes de curta metragem, além de exposições de fotos. Ainda foi realizado o "*II Fórum sobre a Dimensão territorial das festas populares e aproximações com o turismo em Goiás*", que faz parte do projeto "*A dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudos comparativos do patrimônio imaterial nos estados de Goiás, Ceará e Sergipe*". Este projeto foi financiado pela CAPES-MINC, Programa Pró-Cultura, do Programa de Apoio ao Ensino e à Pesquisa Cientifica em Cultural (Edital nº7/2008). A realização do Fórum foi uma atividade proposta no projeto para apresentar os resultados da pesquisa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Entre os países, tiveram representantes do Brasil, da França, da Espanha, do México e da Colômbia e no total foram 125 participantes inscritos.

Para a realização deste evento foi imprescindível o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa de Goiás (FAPEG), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do Pró-Cultura, projeto Capes/edital nº7/2008, da Pos-Graduação em Geografia da UFG, aos quais agradecemos, pois foi por meio dos apoios concedidos que nos foi dada a condição de palestrantes convidados, assim como desta publicação.

Esse livro contém uma seleção das apresentações nas mesas redondas e das comunicações que foram especialmente recomendadas pelos pareceristas para esta modalidade de apresentação. As demais apresentações feitas no evento estão recomendadas para Anais digital e publicação em periódicos.

A Comissão Organizadora do *I Simpósio Internacional e II Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares* pensa, assim, ter contribuído com o aprofundamento das questões ligadas às manifestações festivas, fortalecido a Geografia Cultural e demais ciências sociais.

ISBN: 978-85-8083-125-2

BANDA DE COURO: ELEMENTO INTEGRANTE DA PAISAGEM SONORA EM PIRENÓPOLIS

BAND OF "COURO": INTEGRANT ELEMENT OF THE SOUND LANDSCAPE IN PIRENÓPOLIS

BANDA DE "COURO": UN ELEMENTO INTEGRAL DEL PAISAJE SONORO EN PIRENÓPOLIS

Aline Santana Lôbo
Universidade Estadual de Goiás – UnUCSEH Anápolis. E-mail: alinesantanalobo@gmail.com;

Ronypeterson Morais Miranda
Universidade Estadual de Goiás – UnUCSEH Anápolis. E-mail: ronyrpn92@gmail.com

Resumo

A Banda de Couro que se faz presente nos festejos do Divino Espírito Santo em Pirenópolis – Goiás, originária das festas de negros, perpetua até os dias atuais, compondo a paisagem sonora da cidade. Este estudo objetiva expor o interesse pela pluralidade das práticas do catolicismo popular através da compreensão, bem como pelas representações da musicalidade presente nos cortejos que ocorrem na Festa do Divino. Quando esta Banda passa pelas ruas as pessoas despertam para a festa. A atmosfera musical singular executada cria o sentimento de pertencimento e se perpetuam na atualidade por apresentarem sonoridades que concedem familiaridades na paisagem do lugar.

Palavra chave: Pirenópolis. Memória. Paisagem Sonora. Banda de Couro.

Abstract

The Band of "Couro" makes itself present in the Holy Divine Spirit celebration in Pirenópolis- Goiás, originated from the slaves festivities, perpetuates until nowdays, drawing the soundscape of the city. This study aims expose the interest for the plurality of popular catholicism pratices through comprehension, as well as the musicality representations presente in the processions that take place in the Holy Divine Festival. When this band passes through the streets people arouse to the celebration. The singular musical atmosphere executed criates the sentiment of belonging and perpetuates itself nowdays for presenting sonority that grant familiarities in the landscape of the place.

Keyword: Pirenópolis. Memory. Soundscape. Banda de Couro.

Resumen

ISBN: 978-85-8083-125-2

La banda de "Couro" está presente en la celebración del Espíritu Santo en Pirenópolis-Goiás, partes originales de los negros, perpetuado hasta la actualidad, haciendo el paisaje sonoro de la ciudad. Este estudio pretende exponer el interés por la pluralidad de las prácticas católicas a través de la comprensión, así como por las representaciones de la musicalidad en los desfiles que se producen en la fiesta del Divino. Cuando esta banda pasa por las calles la gente despierta para la fiesta. El ambiente musical ejecutado crea la sensación de pertenencia y se perpetúa hoy para presentar sonidos que otorgan la familiaridad en el paisaje del lugar.

Palabras clave: Pirenópolis. Memoria. Paisajes Sonoros. Banda de Couro.

INTRODUÇÃO: A CONSTRUÇÃO DE UMA PAISAGEM

Pirenópolis, batizada inicialmente como Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte, localiza-se no sopé da Serra dos Pireneus, interior de Goiás. Surgiu no período da atividade aurífera em meados do século XVIII, onde o companheiro de Bueno, Manoel Rodrigues Tomar encontrara uma nova jazida para ser explorada. Logo, o povoado desenvolveu-se não só economicamente, como também suas práticas culturais e religiosas, claramente vistas nos festejos e manifestações populares e cultos aos santos.

Tratando-se de um cunho histórico é de conhecimento que muitos núcleos populacionais se desenvolveram a partir da exploração do ouro na Capitania de Goiás. Segundo Gomes e Teixeira Neto, Vila Boa, Santa Cruz e Meia Ponte surgiram "ao longo dos córregos e ribeirões, nos fundos dos vales ou nas encostas dos morros" (1993, p. 67).

Segundo Palacin (1994), Meia ponte era

> mais cêntrica [sic.], com melhor clima, no ponto de confluência dos grandes caminhos – São Paulo, Minas, Rio de Janeiro, Bahia – Meia Ponte torna-se logo rival de Santa'Anna. Quando em 1737 o conde Sarzedas vem a Goiás para erigir a primeira vila, são muitos os que pensam que deve ser Meia Ponte e não Sant'Anna a sede do novo município (1994, p. 26).

Saint-Hilaire (1975) mesmo presenciando Meia Ponte quase um século depois de sua descoberta, ainda discorre quanto às caraterísticas topográficas do então arraial, que segundo ele, foi construído numa pequena planície rodeada de montanhas e coberta por árvores de pequeno porte. Estendendo-se ao longo da margem esquerda do Rio das Almas, por uma encosta suave, e defronte ao prolongamento dos montes Pireneus (p.36).

O período de mineração foi próspero tanto para o arraial de Meia Ponte, quanto para

ISBN: 978-85-8083-125-2

outros núcleos populacionais goianos, quando, no apogeu da atividade aurífera que durou cerca de meio século, várias foram as edificações voltadas a administração pública e templos religiosos construídos em função da exploração desse metal, sendo que em terras Meiapontenses cinco das mais vistosas igrejas são datadas desse período. Seguindo os costumes da época, logo construiu uma igreja Matriz em homenagem a padroeira local.

O Arraial de Meia Ponte, até meados do século XVIII, contava com cinco igrejas. A Matriz, tendo como filiais: a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, erigida entre 1743 e 1757 pela irmandade de mesmo nome; a Igreja de Nossa Senhora do Monte do Carmo, sem data precisa de construção, mas foi à terceira a ser edificada; a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, construída entre os anos de 1750 e 1754; e a Capela de Nossa Senhora da Boa Morte da Lapa, erigida pela extinta Irmandade de Nossa Senhora da Lapa dos Pretos Livres e fundada em 1760 (CURADO; LÔBO, 2011, p. 83).

O povoado chegou a abrigar cerca de 12,16% de toda a população goiana, que na época contava com a extensão territorial que hoje pertence ao estado do Tocantins (PALACIN; MORAES, 1994, p. 34). Mas todo o burburinho gerado pela mineração nas encostas dos rios e ribeirões goianos teve seu fim devido à escassez do ouro em Goiás, refletindo de forma direta no cotidiano dos moradores que se adaptaram às mudanças, desenvolvendo outros meios econômicos.

Durante o auge da mineração, Meia Ponte já contava com cinco igrejas, estas usadas como cenários de encontros sociais e festivos, pois as mesmas concebem a ideia de um "espaço sagrado" ou "centro do mundo", reforçando assim, o sentimento de pertencimento com o lugar. Segundo Eliade, "todo microcosmo, toda região habitada, tem o que poderíamos chamar de um 'Centro', ou seja, um lugar sagrado por excelência" (1991, p.35).

Para Curado; Lôbo "as festas além de expressar a cultura, são acontecimentos estruturalmente relevantes e tradicionais, dotados de significados e valores que definem comportamentos e constituem a história do lugar" (2011, p. 87). Assim, a festa do Divino Espírito Santo tornou-se uma manifestação do catolicismo,

> aquela festa cristã que foi introduzida, na segunda metade do século XVIII, a serem precedentes informações que nos foram prestadas por pessoas cuja existência datada dos primórdios do século XIX [...] a despeito de perseverantes e cuidadosas indagações, notícias exatas, anteriores ao ano de 1819, dessa festa popular, para qual ocorrem prosélitos de todos os pontos do município e das povoações vizinhas (JAYME, 1971, p. 610).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Os escravos envolvidos com a mineração do ouro no Rio das Almas construíram a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e ali criaram e executaram suas práticas religiosas, festivas e musicais. Mello e Souza (2002) discorrem sobre a questão da figura de rei nos festejos dos negros, sendo esta uma prática anterior à vinda dos escravos ao Brasil, para a autora

> as cortes festivas, antes de serem adotadas na América portuguesa, já existiam em Portugal, associadas às corporações de ofícios, quando essas realizavam danças específicas nas festas de rua, geralmente como parte de comemorações de datas que marcavam a vida de corte e a política. Momentos de teatralização do poder real, as festas envolviam grupos e situações diversas, que iam das procissões solenes nas quais o rei e a corte desfilavam o seu luxo e pompa diante dos súditos, as danças de ruas, jogos guerreiros, dramatizações de embates entre mouros e cristãos e outras dimensões populares. Nessas, as corporações de ofícios costumava apresentar danças e desfiles nos quais se destacava a figura de um rei (2002, p. 215).

A Banda de Couro pertence à cultura local desde o século XVIII quando os negros forros numa conjugação de manifestações da cultura africana com as liturgias e crenças do catolicismo, conforme observou Silva:

> As festas de Nossa senhora do Rosário nasceram sob a influência da igreja. No entanto, ao circular entre os negros, a devoção do Rosário foi reelaborada, com o acréscimo de elementos da cultura africana. Assim, ao se organizar em irmandades religiosas, os negros produziram um catolicismo alternativo, em relação às determinações eclesiásticas, do qual a própria elite local participou (SILVA, 2001, p. 44).

Reduzidos os trabalhos da mineração, a Abolição, a miséria e o pouco número de negros na cidade fizeram com que as irmandades dos pretos perdessem sua vitalidade, o que se agravou ainda mais com a implantação da romanização da Igreja Católica em Pirenópolis a partir da década de 1920 (SILVA, 2001). Isso culminou num maior controle da Igreja sobre as formas de exercício da fé e as festas de negros ficaram restritas a alguns grupos que as mantinham dentro de padrões tradicionais de sociabilidade e religiosidade.

Diversas confrarias religiosas, dentre elas a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e a de São Benedito, pertencentes aos negros escravos e forros, praticavam festas do catolicismo, onde o Reinado e o Juizado eram formas de expressão da cultura negra local, advinda da presença de escravos na cidade durante a edificação de Meia Ponte nos anos auríferos e em seguida, durante o período ruralista.

> quase sempre, quando um artista devoto do catolicismo popular fala do

ISBN: 978-85-8083-125-2

> que cria e faz, no culto da festa de seu santo, diz que tudo aquilo deve ser vivido e realizado entre as pessoas presente, alternando ou misturando a oração [...] o canto, o gesto cerimonial e a dança (BRANDÃO, 2004, p. 26).

A incorporação das festas de negros por mestiços deu-se por eles se identificarem como pertencentes a um mesmo segmento social, pobres, despossuídos de bens e à margem da participação social e política conforme concluiu Brandão (2004). Os festejos do reinado, como eram nominados pela população, perderam ainda mais o seu vigor na década de 1940 com a demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, transferindo sua concentração para a Matriz de Nossa Senhora do Rosário, a igreja dos brancos.

Apesar das transformações experimentadas pelas festas de pretos Pirenópolis, de acordo com as pesquisas realizadas por Lôbo (2006), e consequentemente suas manifestações musicais com a redução do seu espaço de realização e representatividade estas nunca deixaram de acontecer, estiveram sempre presentes integrando o imaginário e a cultura do lugar. Constituiu-se, assim, um meio permeado pela tradição, onde novas identidades e representações foram recriadas, congregando símbolos diferentes e decodificados pelos diversos grupos sociais envolvidos.

OS SONS DA/NA FESTA

No município de Pirenópolis, acontece anualmente a Festa do Divino Espírito Santo, uma manifestação do catolicismo popular que, foi registrada como patrimônio cultural e imaterial no ano 2010 (IPHAN, 2010).

A extensão da festa e de seus vários eventos que em muitas vezes acontecem simultaneamente, possui um extenso cronograma, que tem seu ápice no domingo de Pentecostes. Desta forma, torna-se objeto de pesquisa a festa-patrimônio e suas peculiaridades, rituais e sons nela presentes, assim como a relação existente entre a perpetuação da cultura através memória coletiva dos moradores.

Buscou-se na música executada pela Banda de Couro durante momentos diversos, conhecer os símbolos festivos existentes nos festejos do Divino em Pirenópolis.

> a música fala ao mesmo tempo ao horizonte da sociedade e ao vértice subjetivo de cada um, sem se deixar reduzir às outras linguagens. Esse limiar está fora e dentro da história. A música ensaia e antecipa aquelas

ISBN: 978-85-8083-125-2

> transformações que estão se dando, que vão se dar, ou que deveriam se dar, na sociedade (WISNIK, 1989, p.13)

Os sons executados pela Banda de Couro de Pirenópolis, numa visão ampliada, não só dão forma ao lugar, mas de maneira combinada e associada constroem um conteúdo indenitário. Esculpem na cidade um sentimento de pertencimento em que os ancestrais, seus feitos e suas festas tornaram-se os emblemas da sociedade.

A Banda de Couro é popularmente conhecida como zabumba. Durante os nove dias da festa, ao alvorecer, às quatro horas da manhã, crianças e adolescentes, rompem o silêncio da madrugada, saem pelas ruas tocando as caixas artesanais de madeira forrada com o couro de animais.

No final das novenas, quando toca o hino do Divino, soltam fogos e roqueiras[1], os componentes da Banda começam a tocar os tambores na porta da igreja da Matriz, acompanhados por um instrumento melódico como: flauta, saxofone, acordeom e saem pelas ruas da cidade acompanhadas por pessoas que estavam na igreja.

> A Banda de Couro é composta de zabumba, rufadeira e vários instrumentos de percussão da família do tambor, construídos de madeira, cobertos com couro de bezerro (o que dá origem ao seu nome). E amarrados com solas de uma forma muito rudimentar (MENDONÇA, 1981).

A Banda de Couro também participa dos Reinados e Juizados de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito que acontecem na segunda e terça feira depois do Domingo de Pentecoste no período matutino. Logo ao amanhecer, perto das sete horas da manhã, o som das caixas conclamam a população a acompanhar o cortejo dos reis, rainha, juiz e juíza pelas ruas da cidade para levá-los à missa e no final da mesma retornar de volta para a casa dos respectivos personagens, afim de, confraternizar aos sons da música, licores e doces.

[1] A Roqueira ou tiro de toco, tem confecção artesanal, prende um cano de metal num pedaço de madeira, soca pólvora e põe fogo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 1 – Caixas de Couro

FONTE: Acervo Particular. 2013.

Pelas ruas executam músicas Os toques produzidos pelos sons das caixas sugerem a seguinte letra, que é mentalmente cantada por quem conhece:

Vamo, vamo, vamo comê doce. Vamo, vamo, vamo comê doce.

As músicas entoadas pelos instrumentos de solo não são cantadas em voz alta, no entanto a letra é bastante conhecida e transmitida nas suas variedades, transcrevemos aqui as mais comuns, algumas delas encontradas na Revista Folclórica (PINA FILHO, 1973, p. 73, Nº 3):

Pica-pau lá no sertão (Bis) Não é como o daqui não (Bis) O de lá bica no pau (Bis)
O daqui no coração (Bis)

Vem cá, Bitu, vem cá, Bitu Vem cá, vem cá, vem cá
Não vou lá, não vou lá, não vou lá Tenho medo de apanhar

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mariquinha muchacha Mariquinha muchacha
Que é que está fazendo, Mariquinha?
Tô cumeno bulacha (Tô bebeno cachaça) (Tô plantano batata)
(Eu tô torrando café/ Torra bem torradinho, Mariquinha (Bis)/ Refrão/ Bolinho de fubá/ Pra pô na mesa, Mariquinha/ Pra Sinhá toma).
(Penteando o meu cabelo (bis), pra ficar bem penteadinho, Mariquinha) Assim continua até citar toda toilette

A participação da Banda de Couro estende-se, ainda de vários outros momentos festivos, tais como: levantamento dos mastros de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, no domingo anterior a Pentecoste; levantamento do mastro do Divino Espírito Santo na noite do sábado dedicado ao Divino; participa da abertura no campo das cavalhadas e nas cavalhadas mirins que acontecem nos bairros da cidade depois da festa maior.

Uma única caixa de couro exerce sua função de acordar os cavaleiros para os ensaios que antecedem as cavalhadas chamando-os no meio da madrugada

"Vamo pro campo cavaleiro Vamo pro campo cavaleiro....

O som da caixa de couro dá ritmo ao trotar dos cavalos, durante as carreiras no espetáculo das cavalhadas no dia da apresentação e relaciona os ritmos do trabalho aos ritmos sonoros que segundo Halbwahs (2004), remete ao ritmo musical, sendo, portanto, uma construção social.

Os sons das caixas de couro talvez tenham inspiração no compasso da vida dos negros submetidos ao trabalho forçado, as batidas são fortes e repetitivas como as atividades cotidianas dos escravos. Os tambores imitam os sons da natureza e esta por sua vez está cheia de ritmos "talvez os homens das cavernas tenham tido a ideia de imitar os ritmos da natureza inventando assim os instrumentos de percussão" (COELHO, 2006, p. 10).

A Banda de Couro introduziu novidades, recriando repertórios que não fazem referência alguma à sua origem ou à sua função como elemento definidor de uma festa de preto. Tocar as caixas, numa perspectiva fisiológica, era representar um cotidiano marcado pelo trabalho pesado e atrair pessoas. Mas sua sonoridade, numa dimensão psicológica,

ISBN: 978-85-8083-125-2

traduz a alegria de festejar homenageando os santos de devoção e negociando os valores que serão transmitidos para as gerações.

O ritmo de vida foi alterado e as relações resultaram na agregação e na troca de favores, mas as caixas continuaram fazendo a percussão e dando o ritmo do compasso do trabalho, amenizado por um instrumento melódico que faz o solo de músicas simples e inocentes que trazem alegria e emocionam.

> Lugar não é apenas onde algo está situado; o próprio lugar incorpora significado, que depende da história pessoal que uma pessoa traz para ele. É através dessas interações pessoas-lugar que desenvolvemos uma profunda associação psicológica com um lugar específico, seja ele lar, rua, cidade, zona rural, estado, região ou nação (CARNEY, 2007, p.128).

Os elementos para a leitura acerca dos valores atribuídos a um lugar tem na música aspectos que oferecem estudos históricos e geográficos constitutivos da paisagem sonora. George Carney (2007) refere-se à música como influencia de imagens e atitudes das pessoas dos lugares em que vivem. Assim, as músicas tradicionais e/ou regionais apresentam-se ao estudo geográfico como importante material à interpretação dos lugares.

Pensar no lugar festivo, em seu espaço de atuação e nos sons produzidos pela Banda de Couro é compreender que Pirenópolis tem sua identidade sonora marcada por seu contexto histórico e sócio-espacial e que é considerada, um dos marcos da tradição reconhecida e mantida pela comunidade local, é uma entidade em que tudo é compartilhado e celebrado (CANCLINI, 2003) concebendo-se como um lugar específico com prática e conteúdo emocional, integrando e definindo o sentimento de pertencimento à cultura pirenopolina.

O lugar é, pois, o centro das ações e das intenções onde realizamos nossos eventos mais significativos (RELPH, 1980). Isso tem uma função integradora, servindo para definir o sentimento de pertencimento da comunidade e para a perpetuação desse fenômeno festivo. A banda constitui um lugar a partir do envolvimento e da compreensão das experiências vividas pelos participantes com os locais de realização do festejo, transformando este em entidades distintas, já que as experiências humanas nele vivenciada são repletas de significações próprias. Com efeito, a Banda de Couro, sendo definida a partir de um dispositivo espacial e visto como um lugar (TUAN, 1980), impõe-se como marco para referir-se à tradição reconhecida e mantida pela comunidade local.

Segundo Augé “vivemos num mundo que ainda não aprendemos a olhar. Temos que reaprender a pensar o espaço” (1994, p. 38). Temos também que aprender a ouvir o espaço e

ISBN: 978-85-8083-125-2

a festa é um momento que nos propicia esta vivência e este aprendizado. A execução das músicas tradicionais da festa do Divino e dentre elas as tocadas pela Banda de Couro produzem a euforia e a efervescência de um povo que no dizer de Schafer (2009) ouve e decide os sons que o estimula ao exigir a presença da música, pois, esta atua no seu prazer, proporcionando experiências emotivas e dando-lhe compreensão à vida.

A música pode transmitir imagens do lugar, e também pode servir como fonte primária para compreender a natureza e a identidade dos lugares, desta forma, no contexto da análise musical deve-se haver uma preocupação tanto para o lugar simbólico da música na vida social, bem como para os simbolismos empregados na música.

Os sons da festa ocorrem em um tempo e espaço específicos. O som delimita o espaço da festa, modificando a paisagem, agregando valor e promovendo novos comportamentos ou atitudes. Nas batidas de um compasso simples – binário marcados pela zabumba, com seus sons fontes e fracos, é assim que os rituais coletivos que suspendem a realidade cotidiana e a transformam momentaneamente. Os fortes viram fracos e os fracos fortes, segunde DaMatta

> trata-se de um momento em que se pode deixar de viver a vida como um fardo e castigo. É no fundo a oportunidade de fazer tudo ao contrário: viver e ter uma experiência do mundo como excesso – mas como excesso de prazer, de riqueza (ou de "luxo"), de alegria e de riso; de prazer (2004, p 38).

E na simplicidade das melodias infantis os partícipes ao acompanharem a Banda redefinem papeis sociais, os poderosos tornam-se humildes e os humildes poderosos. Durante os instantes do ritual, o mundo familiar é alterado para, ao seu final, tudo voltar ao que era antes, com mais força e resignação.

> Numa reflexão prévia, poderíamos constatar, quanto a relação entre rito e música, uma certa sobreposição; em outras palavras, no nível histórico comparado podemos afirmar que a música sempre funcionou como 'recheio' do âmbito ritual, e, a seu modo, foi um 'sinal' de extrema importância para estabelecer o tempo e até o espaço da celebração do rito (TERRIN, 2004, p. 269).

Em Pirenópolis, ao realizarem-se ano após ano, os festejos ligados ao ritual do reinado e este acompanhado pela Banda de Couro, reproduzem continuamente as memórias de acontecimentos ou em momentos passados, por isso estes festejos com sua sonoridade

ISBN: 978-85-8083-125-2

singular, mesmo estando aglutinados à Festa do Divino Espírito Santo, são ainda uma festa de negros. Portanto, "a 'integridade' da tradição não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do 'trabalho' contínuo de interpretação que é

realizado para identificar os laços que ligam o presente ao passado" (GIDDENS, 1997, p. 82).

Ao considerarmos os ritmos e as melodias tocadas pela Banda de couro, podemos desvelar todo um universo social construído pelo imaginário coletivo da sociedade, nos auxiliando na compreensão de quem somos no contexto de nossa contemporaneidade e do passado recente de que fomos partícipes. Ao ouvir os sons da banda este pode despertar nos ouvintes as mais diferentes sensações. Reconhecemos que a musicalidade presente na festa pode provocar uma ressurgência[1] no pirenopolino.

Paisagem Sonora: o som que veio para ficar

Todo som tem origem e está relacionado de forma direta ou indireta a um determinado lugar; assim, a paisagem sonora é responsável por conceder identidade ao lugar. A audição evoca memórias e imagens, as mais profundas e reforça valores existentes em cada indivíduo.

Murray Schafer definiu como paisagem sonora qualquer evento acústico que compõe um determinado ambiente. Dentro dessa perspectiva, "o termo pode referir-se a ambientes reais ou a construções abstratas, como composições musicais e montagens de fitas, em particular quando consideradas como um ambiente" (1991, p. 366).

Os sons encontrados em ambientes culturais possuem uma dimensão sonora reconhecida. A sonoridade encontrada nos festejos do Divino, em particular, entoadas pelos tambores das caixas de couro soa repetitivamente através de gerações, ecoando na memória coletiva cujo passado não é preservado, mas reconstruído coletivamente com base no presente.

A tradição musical é complexa e plural. Segundo Almeida (2008) A paisagem é produto da apropriação e transformação do meio ambiente pelo homem. Esta possui significados simbólicos. A vida musical desde séculos passados, das ruas, senzalas e

[1] Ação ou efeito de ressurgir; reaparição ao ar livre, sob a forma de grande nascente, de um lençol de água subterrâneo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

bairros populares era intensa, embora tenha deixado poucos registros impressos ou escritos. Seu legado é basicamente oral e preservado através das canções folclóricas, festas populares e danças dramáticas.

Schafer (1991 e 2009) compreende que a música molda o tempo de modo particular e imprime na alma humana uma experiência concreta de suas qualidades rítmicas essenciais.

Figura 2 – A Banda de Couro

FONTE: Acervo particular, 2013.

Portanto, a música, entendida como um organismo vivo (PETRAGLIA, 2010), produzida pela Banda de Couro é um som que perpetua em seus múltiplos aspectos e inter-relações. Na performática produção da sua sonoridade o tom, o tempo, o fluxo sonoro e os silêncios produzidos fluem e atuam não só na emoção, mas no ser no mundo de quem vivencia a cultura. A atmosfera musical singular executada cria o sentimento de pertencimento e se perpetuam na atualidade por apresentarem sonoridades que concedem familiaridades na paisagem do lugar.

Desta forma, para os morados, quando se escuta os sons e repertórios festivos

ISBN: 978-85-8083-125-2

produzidos pela Banda de Couro durante a festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, desperta-se a vontade de comemorar, num acontecimento coletivo, transformando a rotina local onde os sons presentes compõem a paisagem sonora onde a festa acontece.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Diversidades paisagística e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo.** In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa B. **Geografia e cultura:** os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Editora Vieira, 2008.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares:** introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. Maria Lúcia Pereira. Campinas-SP:Papirus, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues**. O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978, 163p.

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

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. Trad. Heloisa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4ª ed., São Paulo:EDUSP, 2003.

CARNEY, G. O. Música e lugar. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.).
Literatura, música e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007. COELHO, Raquel. **Música**.

São Paulo: Formato Editorial, 2006.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.**
5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. 163 p.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso.**
Trad. Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós tradicional.In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. **Modernização Reflexiva**: política, tradição e estética na oedem social moderna. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997.

GOMES, Horieste; TEIXEIRA NETO, Antônio. **Geografia Goiás – Tocantins**. Goiânia: UFG, 1993.

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Dossiê IPHAN:** Festa do

ISBN: 978-85-8083-125-2

Divino Espírito Santo, Pirenópolis-GO. Brasília, 2010.

JAYME, Jarbas. **Esboço Histórico de Pirenópolis**. Goiânia: UFG, 1971, 2 vol.

LÔBO, Tereza Caroline. **A singularidade de um lugar festivo**: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis. Goiânia, IESA/UFG. 2006. (Dissertação de Mestrado)

MENDONÇA, Belkiss Spencière Carneiro de. **A música em Goiás**. 2. ed. Goiânia: Ed. UFG, 1981.

PALACIN, Luís. **O século do ouro em Goiás 1722-1822**: estrutura e conjuntura numa capitania de Minas. 4ª ed. Goiânia: UCG, 1994.

PALACÍN, Luís; MORAES, M. A. **Sant'Anna. História de Goiás.** 6. ed. Goiânia: UCG, 1994.

PETRAGLIA, Marcelo Silveira. **A música e sua relação com o ser humano.** Botucatu:OuvirAtivo, 2010.

PINA FILHO, Braz Wilson Pompeu de. **Memória musical de Goiânia**. Goiânia: Kelps, 2002.

RELPH, Edward. **Place and Placelessness**. London:Pion, 1980.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à provincial de Goiás.** Trad. Régis Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1975.

SILVA, Mônica Martins da. **A festa do Divino:** romanização, patrimônio & tradição em Pirenópolis (1890-1988). Goiânia: AGEPEL, 2001.

SCHAFER, R. Murray. **Educação Sonora:** 100 exercícios de escuta e criação de sons. Trad. Marisa Trench de Oliveira Fonterrada. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2009.

_____. **Ouvido Pensante**. Trad. Marisa Trench de Oliveira Fonterrada. São Paulo: Edunesp, 1991.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito.** Antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004.

TORRES, Marcos Alberto. Da paisagem sonora à produção musical: contribuições geográficas para o estudo da paisagem. In: **Revista Geografar**. Curitiba, v. 5, n. 1, p. 46-60, jan./jun. 2010.

TUAN, Yi-Fu**. Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Trad. Lívia de Oliveira. São Paulo, Difel, 1980.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido.** Uma outra história das músicas. São Paulo:

ISBN: 978-85-8083-125-2

Companhia das Letras, 2004.

ISBN: 978-85-8083-125-2

HABITUS E RELIGIOSIDADE NO SERTÃO GOIANO: REFLEXÕES SOBRE A FESTA DE SÃO SEBASTIÃO NO POVOADO DE POUSO ALTO - GO

HABITUS AND RELIGIOSITY IN THE HINTERLAND OF GOIÁS: REFLECTIONS ABOUT THE SÃO SEBASTIÃO PARTY IN THE THORP OF POUSO ALTO - GO

HABITUS Y RELIGIOSIDAD EN LA RURALIDAD GOIANA: REFLEXIONES SOBRE LA FIESTA DE SAN SEBASTIÁN EN EL POBLADO DE POUSO ALTO-GO.

Ana Carolina de Oliveira Marques
Universidade Federal do Tocantins - carol.geografia@hotmail.com

Rusvênia Luiza Batista Rodrigues da Silva
Universidade Federal de Goiás - rusvenia@gmail.com

Resumo

Este trabalho deriva de parte da discussão feita na dissertação de mestrado intitulada "Espaço e *habitus* no sertão goiano: o povoado de Pouso Alto - GO" e tem como objetivo principal apresentar a investigação de um *habitus* − o sertanejo − a partir da observação e vivência da festa de São Sebastião no povoado estudado. Neste artigo apresenta-se uma breve descrição da festa como *habitus* rural, destacando os elementos que auxiliaram na compreensão das disposições incorporadas nos esquemas de pensamento e ação de sujeitos, moradores do povoado, adentro de um espaço maior: o sertão goiano. Além da observação e da metodologia aplicada utilizou-se de instrumentos de fotografia e filmagem, recursos importantes para auxiliar na compreensão da festa como expressão da ruralidade e como espetacularização, simultaneamente. Perceberam-se contradições características de um lugar e sujeitos que vivem a globalização da forma mais sutil, embora de maneira profunda. Constatou-se que a convivência de tempos e espaços distintos mantem inúmeros recursos simbólicos na festa, porém, há predominância da territorialidade camponesa.
PALAVRAS-CHAVE: Festa de São Sebastião, Sertão Goiano, *Habitus*.

Abstract

This work results from part of the dissertation entitled "Space and *habitus* in the hinterland of Goiás: the thorp of Pouso Alto – GO/Brazil" and has as main objective to present the investigation of a *habitus* – of the country person - from observation and experiences of São Sebastião Party in the thorp studied. This article presents a brief description of the party as rural habitus, highlighting the elements that helped in understanding the provisions incorporated in the schemes of thought and action of people,villagers, inside a larger space: the hinterland of Goiás. Besides observation, the methodology used tools of photography and filming, those are important resources to assist in the understanding of the party as an expression of rurality and as spectacle, simultaneously.Were perceived contradictions typical of a place and people who live the globalization in a subtle way although in a profound manner.The results found the coexistence of different times and places maintains numerous symbolic resources in party however, there is a predominance of

ISBN: 978-85-8083-125-2

territoriality peasant.
KEYWORDS: São Sebastião Party, Hinterland of Goiás, *Habitus*.

Resumen

Este trabajo deriva de una parte de la disertación del magíster titulada "Espacio y *habitus* en la ruralidad goiana: el poblado de Pouso alto-GO" y tiene como objetivo principal presentar la investigación de un *habitus*- rural- a partir de la observación y vivencia de la fiesta de San Sebastián en el poblado estudiado. Este artículo trae una breve descripción de la fiesta como *habitus* rural, destacando los elementos que ayudaron en la comprensión de las disposiciones incorporadas en los esquemas del pensamiento y acción de sujetos, habitantes del poblado, dentro de un espacio más grande: la ruralidad goiana. Además de la observación en la metodología aplicada se utilizó como instrumento la fotografía y la filmación, recursos importantes para ayudar en la comprensión de la fiesta como expresión de la ruralidad y como espectáculo, al mismo tiempo. Se percibieron contradicciones características de un lugar y pueblo que vive la globalización de forma más sutil, aunque profunda. Se constató que la convivencia de tiempos y espacios distintos mantiene numerosos recursos simbólicos en la fiesta, sin embargo, se evidenció la predominancia de las territorialidades campesinas.
PALABRAS-CLAVES: Fiesta de San Sebástian, Ruralidad goiana, *Habitus*.

INTRODUÇÃO

Este artigo é oriundo de uma das discussões realizadas na pesquisa de mestrado (2011-2013), cuja dissertação teve como título: “Espaço e *habitus* no sertão goiano: o povoado de Pouso Alto - GO”. O campo de estudo dessa pesquisa é um lugar em meio a contradições de diversas ordens (rural/urbano, tradicional/moderno, novo/velho), e carrega no seu “isolamento” espacial indícios de processos globais que atravessam o lugar. Localizado na fronteira entre três unidades da federação, Goiás, Tocantins e Bahia, o distrito de Pouso Alto – como é classificado oficialmente – identifica-se como um lugar que vive a globalização da forma mais sutil − porém profunda – no modo como se apresenta e que, do mesmo modo, responde as suas variáveis por elementos de referências tradicionais, camponesas, organizando a cotidianidade dos sujeitos moradores. Cientes dessas singularidades, optamos por método(s) que possibilitasse(m) uma análise temporal, multiescalar e dialética que abrangesse um processo de desnaturalização de olhares sobre lugares como esse. Nessa tentativa, aproximações entre a Geografia e as teorias sociológicas foram feitas mediadas por categorias de análise como espaço e *habitus*.

Assim como a festa de São Sebastião, outros eventos/objetos constituíram ao decorrer da pesquisa laboratórios de investigação daquele espaço onde se encontram

ISBN: 978-85-8083-125-2

fortes semelhanças com a cultura sertaneja do oeste da Bahia. Os bailes noturnos, as técnicas de produção de alimentos, a cultura alimentar propriamente dita, a organização do cotidiano e o modo de viver e constituir o lugar. A análise do sertão goiano, partiu dos pressupostos do método praxiológico presente na obra de Pierre Bourdieu, foi realizada levando em consideração uma miscelânea de dimensões da vida social, relacionando aspectos econômicos, educacionais, políticos, relacionados ao trabalho e também, religiosos.

Juntamente com a produção material, a religião, a língua, a música são pontos que estabelecem uma relação dialética com a estrutura social, contidos nos movimentos de mediação, condição e reflexo envolvidos na trama da vida. O viés simbólico é, portanto, fundamental na matriz que orienta as escolhas do sujeito, a formatação dos "universos" possíveis.

Pretendeu-se com a metodologia utilizada na pesquisa, contribuir para a valorização na geografia do olhar crítico/político para o "sensível", assim como favorecer um diálogo desta ciência com outros subcampos do conhecimento, como a sociologia. Objetivou-se ainda enriquecer a base teórica sobre regiões "esquecidas" em discursos e políticas oficiais, como o é o Nordeste Goiano, e a importância cultural desses sujeitos para a inteligibilidade da identidade goiana. Afinal, o Nordeste, embora geograficamente afastado de grandes centros políticos e demográficos demonstra compor o chamado desenvolvimento desigual e combinado, ou seja, geograficamente, o distrito de Pouso Alto apresenta contradições que refletem ora a tendência preservacionista da história camponesa que o compõe, ora a apropriação do capital vista até mesmo nos lugares mais íntimos, como a casa sertaneja.

O texto está estruturado em três partes. Num primeiro momento, fez-se uma breve apresentação do distrito de Pouso e sua situação fronteiriça. Logo depois foram expostas as categorias de análise que orientaram a investigação da Festa de São Sebastião como lugar de manifestações de *habitus* e relações sociais. Por fim, fez-se a efetiva descrição e análise da festa, seguidas pelas considerações finais.

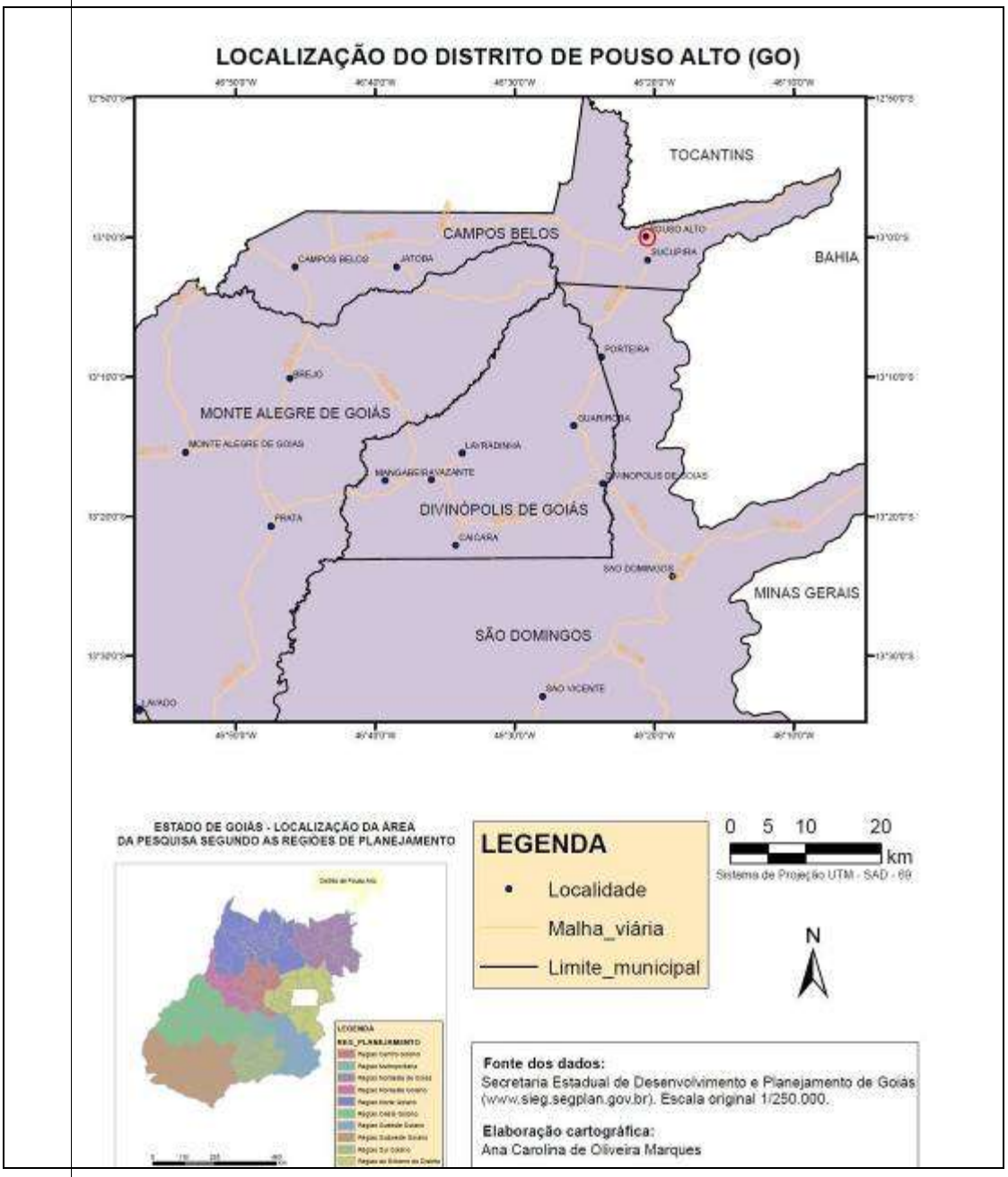
POUSO ALTO E SUA SITUAÇÃO FRONTEIRIÇA

Três palavras, dentre outras, expressam a história do povoado de Pouso Alto: fronteira, migração e sobrevivência. Nesta tríade se encontra indissociável a relação do

ISBN: 978-85-8083-125-2

homem, o sertanejo, com o meio, o Sertão. A localização do povoado (ilustrada no mapa 1) informa a situação fronteiriça embora outros elementos marquem o lugar para além de uma dimensão geodésica, mas espacial, interferindo também nas temporalidades que ali dividem a cena.

Mapa 1 – Localização do Distrito de Pouso Alto – GO



A figura mostra que o distrito está no extremo Nordeste Goiano situando-se próximo às divisas dos estados de Goiás, Tocantins e Bahia, territórios que ao longo

ISBN: 978-85-8083-125-2

da história estabeleceram inúmeras relações de troca de mercadorias, pessoas e culturas. O povoado se enquadra num grupo de núcleos populacionais nascidos do intenso êxodo rural do século XX, resultado de medidas "desenvolvimentistas" aplicadas ao interior brasileiro. (MARQUES, 2013). O desenho curvado do rio que corta o distrito, dividindo Goiás e Tocantins, faz menção aos rearranjos que a região sofrera ao longo dos tempos, escritos pelos deslocamentos de sujeitos migrantes. O caráter assimétrico do povoado é também visto em lei de sua criação:

> Começam na cabeceira do Rio Mosquito, junto à Serra Geral e à Chapada Ocidental da Bahia, nas divisas com o Estado do Tocantins [...] seguem pelo Rio Mosquito a jusante, contornando todas as suas curvas [...]. (GOIÁS - Lei nº 586/95 de 22 de novembro de 1995).

Referimos ao Nordeste goiano como território sertanejo por alguns motivos. Primeiro porque esse espaço estabelece uma relação com o sertão nordestino, em especial com o Estado da Bahia, determinante nas práticas espaciais dos pouso-altenses. Por outro lado, apesar de cientes da ampla discussão acerca da região como categoria de análise geográfica, recorremos à divisão considerada no planejamento estatal para evidenciar e incitar reflexões sobre a participação do Estado no processo de produção desse espaço.

Nas últimas décadas, o sertão goiano — porção do território goiano circunscrito à divisa com a Bahia, seguindo a definição presente em Darcy Ribeiro (2010) — apresentou inúmeras contradições e foi alvo de discursos estereotipados, inclusive pela ciência. Ora como região isolada, excluída do progresso estadual por motivos ligado à sua natureza física, ora conforme a teoria do desenvolvimento desigual e combinado, exposta por Novack (2008), resultado de processos socioeconômicos naturalizados na lógica capitalista.

Apesar de considerável população urbana[1], ao percorrer a região percebe-se a presença dos hábitos rurais. Entretanto, para fazer tais considerações, foi preciso avançar além da análise da forma, da dimensão visível das paisagens. Desse modo, fez- se necessário a investigação por meio de categorias que possibilitassem a leitura das entrelinhas, dos significados.

ESPAÇO E *HABITUS*

[1] Segundo o censo demográfico de 2010, organizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no Nordeste Goiano estão 20 dos 246 municípios do Estado, tendo cada um destes um índice populacional inferior a 10.000 habitantes.

ISBN: 978-85-8083-125-2

É preciso que se esclareça, *a priori*, que as categorias de análise são os instrumentos que auxiliarão o olhar do pesquisador para a realidade estudada. As categorias representam, portanto, ferramentas mediadoras entre a teoria e a prática e é através delas que o pesquisador consegue alcançar um nível de teorização dos fenômenos que garantirá validade a suas pesquisas. Santos confirma a importância das categorias quando trata dos elementos preponderantes de uma disciplina:

> A identificação do objeto será de pouca significação se não formos capazes de definir-lhe as categorias fundamentais. Sem nenhuma dúvida, as categorias sob um ângulo puramente nominal mudam de significação com a história mas, elas também constituem uma base permanente e, por isso mesmo, um guia permanente para a teorização. (1990, p. 116-117).

Sobre espaço geográfico, Santos respalda que este "[...] deve ser considerado como um conjunto de relações realizadas através de funções e de formas que se apresentam como testemunho de uma história escrita por processos do passado e do presente". (SANTOS, 1990, p. 122). Na concepção do autor, o espaço influencia diretamente na distribuição dos recursos, na circulação de pessoas, na oferta de serviços, na valorização de lugares ou regiões. Assim, ele não pode ser entendido como simples reflexo da sociedade ou produto de suas relações, mas como um espaço autônomo, ativo, numa perspectiva semelhante à que predomina nas teorias bourdieunianas.

Bourdieu (2009), por sua vez, expõe sobre uma das suas principais categorias: *habitus*. O autor, para falar de *habitus*, deixa claro a relação existente entre sujeito e espaço, transparece uma noção de espaço (denominado meio) que desempenha papel fundamental na vida dos sujeitos, que por sua vez, também influenciam na produção e reprodução desse espaço como natureza incorporada. Por meio dessa categoria, ao longo de sua obra, o sociólogo desenvolveu um pressuposto básico para a análise das questões sociais: entender a realidade pelo movimento dialético entre objetividade e subjetividade. Assim, definiu *habitus* como:

> [...] sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los [...]. (BOURDIEU, 2009, p. 87).

No estudo da sociedade, o autor baseia-se não somente numa divisão de classes por

ISBN: 978-85-8083-125-2

critérios econômicos, mas nos processos histórico-espaciais que aproximam ou fragmentam grupos e sujeitos, destacam instituições e agentes. As relações de dominação que alimentam a hierarquia social são entendidas, sobretudo, a partir das estratégias sutis materializadas no cotidiano. Essas estratégias englobam desde

conversas de boteco, práticas religiosas até mesmo a seleção de objetos na composição interna da casa. O conhecimento integrado da realidade, que relaciona os esquemas de pensamentos e ações dos sujeitos às condições materiais do espaço compõe a teoria praxiológica, esmiuçada por Setton:

> [...] a teoria praxiológica, ao fugir dos determinismos das práticas, pressupõe uma relação *dialética* entre sujeito e sociedade, uma relação de mão dupla entre *habitus* individual e a estrutura de um *campo*, socialmente determinado. Segundo esse ponto de vista, as ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais não derivam de cálculos ou planejamentos, são antes produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura. (2002, p. 64).

O sistema de disposições que acompanha cada um durante a sua vida é, nesse sentido, fruto das experiências sociais e responsável por elas. Diferente da razão no pensamento cartesiano, algo dado por Deus, a subjetividade é entendida como uma matriz de significados oriunda da relação do sujeito com o mundo exterior. As representações são nesse sentido definidoras de futuras ações e reações, orientadas tanto por determinantes históricos como pela liberdade individual admitida a cada sujeito.

Trabalhar a formação de um *habitus* remete às circunstâncias espaciais que aproximam sujeitos e assim as condições de vida dos sertanejos são pontos cardeais no intuito de entendê-los em suas particularidades, seus valores, seus costumes. A ideia de sertão distante, presente nos livros de literatura, em páginas antológicas, remetemo-nos a imagens de seca, vazio, abandono, espaço aberto como os vários sertões literários: Sertão de José de Alencar. Sertão de Afonso Arinos. Sertão de Euclides da Cunha. Sertão de Graciliano Ramos. Sertão de Rachel de Queiroz. Sertão de Guimarães Rosa. Sertão infinito em significados.

Na abordagem proposta percebe-se influências de uma relação sujeito-espaço. Cada grupo elege um conjunto de elementos de acordo com as possibilidades que o meio ambiente oferece e nem sempre esse universo de possibilidades é consciente.

Logo, os gostos respondem a um

ISBN: 978-85-8083-125-2

> [...] sistema de classificação constituído pelos condicionamentos associados a uma condição situada em determinada posição no espaço das condições diferentes — rege as relações com o capital objetivado, com este mundo de objetos hierarquizados e hierarquizantes que contribuem para defini-lo, permitindo-lhe sua realização ao especificar-se. (BOURDIEU, 2007, p. 216).

Não é voluntariamente que o sertanejo em seus hábitos alimentares priorize elementos como o buriti, o babaçu, o pequi, e nem rituais como as festas de folias e as montarias. Tais elementos compõem o universo possível de sujeitos nas condições objetivas que o sertão oferece. Diante dessa teia de determinações, delineiam-se os estilo de vida, detalhados a seguir por um seguidor do pensamento bourdieuniano:

> O mais importante das diferenças na ordem do estilo de vida e, mais ainda, da "estilização da vida", reside nas variações da distância com o mundo — suas pressões materiais e suas urgências temporais — distância que depende, ao mesmo tempo, da urgência objetiva da situação no momento considerado e da disposição para tomar suas distâncias em relação a essa situação. (ORTIZ, 1983, p. 84).

A aproximação do sertanejo com o meio natural ocorreu, sobretudo, pela escassez de recursos financeiros. A necessidade prática o tornou um leitor da natureza, possuidor de um olhar holístico para os fenômenos naturais. Para esse sujeito, o canto do pássaro, a posição do sol, as nuvens fugidias, a correição de formiga, o revoo de saúvas e a direção dos ventos são instantaneamente relacionados à chuva e à prosperidade das plantações, ao calor, às possibilidades de trabalho, assim como o tempo da lua constitui-se no cronômetro da lavoura.

Apesar de autêntico, o sertão não está fora do movimento global e das relações de dominação favorecidas por grandes organizações. Talvez não sejam encontradas visivelmente as marcas institucionais na espacialidade sertaneja tradicional, mas há ícones e símbolos que informam a legitimação de pessoas, classes ou instituições históricas, como a igreja, que por sua vez, respondem por interesses em nível mundial.

De acordo com Bourdieu (2009), uma instituição só se realiza plenamente quando anexada à história dos indivíduos e na sua corporeidade. Seja na *héxis* corporal, nos pensamentos ou nos valores. Nessa linha de raciocínio, percebe-se que a Igreja controlou por muito tempo os meios de produção e de organização da vida rural. Em contrapartida, as práticas religiosas percebidas no sertão goiano não se vinculam exclusivamente à experiência clerical, senão também ao catolicismo rústico/popular.

Nos tempos modernos, as escolas aparecem ainda como propagadoras de conhecimentos e valores sociais, instituição que ganha força no campo, principalmente a

ISBN: 978-85-8083-125-2

partir da formação dos patrimônios rurais. Junto à educação das gerações mais jovens, ela não exclui o papel da herança familiar que, no campo, dá sentido à vida mais do que na cidade. Assim, por intermédio de experiências vinculadas a processos educacionais e espiritualidades populares, o sertanejo construiu uma forma particular de aquisição de conhecimento e valores, aproximando as instituições construtoras do *habitus* primário camponês: a família e a igreja.

O estudo da festa de São Sebastião responde então, ao intuito de explorar o que de fato a religiosidade expressa de uma formação rústica no povoado, um *habitus* sertanejo, e as questões relacionadas ao momento de consolidação de espacialidades/temporalidades hegemônicas.

RELAÇÕES TEMPO/ESPAÇO NA FESTA DE SÃO SEBASTIÃO

Referindo-se às questões religiosas no sertão, Ribeiro (2010, p. 320) relata que o "[...] sertanejo arcaico caracteriza-se por sua religiosidade singela tendente ao messianismo fanático, por seu carrancismo de hábitos [...], por sua predisposição ao sacrifício e à violência". O autor diz ainda que o cangaço e o fanatismo religioso, protagonizado por Antônio Conselheiro, são provas vivas de tais disposições. Vê-se que aí, a violência e a religião se encontram. O relato da festa de São Sebastião demontra que elementos aparentemente antagônicos podem estar mais próximos do que se acredita, como a uniformização dos festeiros e a autenticidade de inúmeros elementos de rusticidade e fé ao longo da festa.

No dia 20 de janeiro de 2012, às oito horas, deu-se início à missa em louvor ao padroeiro do distrito de Pouso Alto: São Sebastião. Entraram os festeiros, todos uniformizados, carregando a imagem do Santo. Prosseguiu-se a celebração reproduzindo cânticos comuns da religião católica. O padre à época tinha vindo de Campos Belos, cidade sede do município, especialmente para ministrar a missa e as atividades festivas pós-missa. A preparação começou antes do evento, com preparativos nas casas que receberão a autoridade religiosa e/ou serão sedes de rezas domésticas. Naquele momento houve uma divisão de atividades por gênero, nitidamente observável. Às mulheres couberam os afazeres domésticos, como a preparação dos alimentos e a decoração das casas. Aos homens realizaram os serviços que demandam maior força física, como a coleta de lenha e frutos nos arredores do povoado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A celebração em si também possui uma organização prévia, com discriminação das funções de cada sujeito, administrativas e religiosas. Os principais personagens oficialmente definidos foram os festeiros e o mastreiro. Os primeiros se encarregam de elementos como uniformes, decoração da Igreja, organização do roteiro etc. Já o mastreiro, encarregou-se de levar a imagem do Santo até o altar e hastear o mastro. Espera-se ainda da parte dele uma contribuição financeira de maior vulto para a parte da festa que ocorre após à missa. A fotografia a seguir ilustra o momento exato da entrada da comissão organizadora do evento (festeiros) e o representante central (mastreiro), onde se percebe a presença de uniformes em verde e vermelho.

Fotografia 1: Início da Missa de São Sebastião, janeiro de 2012.

Fotografia 1: Momento inicial da Missa em louvor a São Sebastião, quando da entrada da Imagem do Santo trazida pelo mastreiro, acompanhado pelos festeiros. **Fonte**: Acervo da autora. Trabalho de campo, janeiro 2012.

O vestuário dos participantes da missa é complexo, desde, botinas, chapéus e outros apetrechos, remontam à prática tropeira, contrapondo com os uniformes e as vestimentas que comunicam com o universo urbano. Isto não é, porém, suficiente para afirmar que essa festividade perdeu as características de um evento rural. Os eventos sucessores à missa informam o quanto estão presentes os costumes antigos e a rusticidade, pois há enorme fartura, leilões e modos de vivenciar os momentos da festa que vinculam tanto ao passado quando expressam a maneira novos processos de transformação da vida dos

ISBN: 978-85-8083-125-2

moradores do/no povoado.

Nos momentos finais da missa foi feito a escolha do novo mastreiro. Para um estranho, esta parece uma ocasião de muita ansiedade, curiosidade e medo. Há a agregação de capital simbólico no ato da escolha, pois subentende-se que o mastreiro seja uma figura aceita pela comunidade e que tenha efetivamente condições financeiras para assumir a festa no próximo ano. Visualiza-se aí também uma relação de poder, na qual as famílias mais conhecidas sentem-se orgulhosas em possuir um representante de uma das festas mais importantes do povoando.

O medo mistura-se ao sentimento de orgulho mencionado, pois se espera que a cada ano a festa supere a qualidade da anterior, em quesitos de organização e recursos. A fotografia a seguir, mostra o ritual da escolha do próximo mastreiro:

Fotografia 2: Escolha do Mastreiro da Festa de São Sebastião de 2013, janeiro de 2012.

Fotografia 2: Escolha do Mastreiro da Festa de São Sebastião de 2013, janeiro de 2012.
Fonte: Acervo da autora. Trabalho de campo, janeiro 2012.

Neste ano em especial (2012) o sujeito eleito a mastreiro foi o irmão da proprietária da pousada na qual a equipe da pesquisa se hospedara. Pudemos então, presenciar a expectativa notável nas expressões dos familiares, pegos, aparentemente pela surpresa da escolha. A candidatura de apenas um sujeito deixou brechas para uma possível ordem popular que ali se efetivava. Essa expectativa estimulada pelos moradores era ainda uma

ISBN: 978-85-8083-125-2

estratégia de fortalecimento da festa, já que tradicionalmente, o momento da escolha do mastreiro foi ansiosamente aguardado. Ali se via a reprodução do capital social de uma família do lugar a partir da eleição de um de seus membros.

Eleito o mastreiro, o padre encerra a celebração e dá-se início às procissões. Os festeiros e demais fiéis, portando a imagem de São Sebastião, visitam casa por casa em busca da "esmola", que é a contribuição da comunidade para as despesas da matriz. Os sentimentos de dever e gratidão aparecem como manifestação do poder que a igreja como instituição representa nessas comunidades, assim como os significados que a ela são atribuídos: lugar de caridade, encontro, comunhão, fortalecimento conjunto, transmissão de valores. Percebe-se nessas ações o resgate de uma identidade comum, mesmo quando a preocupação com a honra sobressai diante do coletivo.

Após a peregrinação, acontecem as rezas domésticas. As famílias que se dispuserem, organizam um momento de oração, no qual ladainhas são cantadas e bastante comida é servida. A aliança entre igreja e comunidade, dois elementos marcantes da cultura sertaneja, aparecem entrelaçados: a religiosidade e a fartura.

A preparação da casa para as rezas é também um momento de ansiedade. Acompanhamos Dona Gemi[1] no cumprimento de sua promessa: dar seguimento à tradição de seus pais, na qual era regra a organização de uma reza doméstica nos festejos de São Sebastião. A herança familiar também é alvo de um resgate constante, na intenção de manter um nome, uma memória.

Desde bem cedo, os esforços se voltam para a confecção do oratório, decoração do espaço interno da casa e dos alimentos que serão oferecidos à comunidade. Chegada a hora, primeiro canta-se as ladainhas. Separam-se todas as pessoas presentes em grupos que alternam os versos, como se alguns perguntassem e outros respondessem. A hegemonia feminina é visível nesse ritual.

[1] Historiadora, filha de Dona Josina, uma das primeiras moradoras do povoado de Pouso Alto.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 3: Reza doméstica, Pouso Alto, 2012.

Fotografia 3: Cântico da ladainha em reza doméstica no final da tarde do dia 20 de janeiro. **Fonte**: Acervo da autora. Trabalho de campo, janeiro 2012.

As gravações de voz realizadas nessa ocasião permitiram identificar, mesmo que com algumas discrepâncias, a letra dos cânticos proferidos. Na língua latina, este é um momento no qual a relevância da educação popular se faz marcante, já que as extensas preces coletivas não são, senão na prática e no âmbito familiar, ensinadas.

Apesar da pouca luminosidade, pela fotografia 3 nota-se a reunião de pessoas em volta do oratório, que abriga imagens, velas, folhas e flores. Também é perceptível a presença de mulheres de diferentes faixas etárias, comprovando não só a predominância feminina na transmissão do capital religioso na sociedade sertaneja, mas a força que essa tradição tem nesses lugares, mesmo sendo desconhecida para muitos da cidade.

Após as rezas domésticas, já no final da tarde, há uma concentração frente à Igreja, onde acontecerá o leilão de gado. A honra e o prestígio aparecem novamente nesse evento. Durante o leilão, codinomes dos quais são esperados os maiores “lanços” são falados em voz alta, reforçando constantemente a importância socioeconômica de sujeitos ou classe social.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 4: Leilão de gado nos festejos de São Sebastião, 2012.

Fotografia 4: Leilão de gado nos festejos de São Sebastião, em frente à Matriz.
Fonte: Acervo da autora. Trabalho de campo, janeiro 2012.

Em suma, na festa de São Sebastião foi possível observar a reprodução de alguns princípios camponeses, como o trabalho coletivo, a fartura, a religiosidade, a honra e o medo. Mesmo com a entrada massiva de elementos da "modernidade", visíveis na reconfiguração dos eventos (uso dos uniformes, som automotivo no pós-festa etc.), a ruralidade aparece nos cenários principais e em práticas como o cântico das ladainhas em rezas domésticas. Nesta direção, analisando o carnaval em São Paulo, Linhares (2011, p. 71) disse que "a rigor a energia residual do atrito entre temporalidades diversas pode depositar a ênfase da festa tanto num sentido conservador quanto num sentido de transformação da vida social". Há assim, elementos que parecem contraditórios, mas que merecem mais atenção quanto às suas confluências, levando-nos a refletir sobre as possíveis transformações nas relações sociais no campo, que nem sempre, representam o empobrecimento da territorialidade camponesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A festa de São Sebastião realizada no povoado de Pouso Alto expressa os elementos próprios da vida social da comunidade não deixando de demonstrar, por tal fato, as contradições próprias da realização atual do capitalismo. Embora seja uma realização

ISBN: 978-85-8083-125-2

tradicional rural, elementos como as relações de poder locais adentram o espaço da festa que, perde parte da espontaneidade e se espetaculariza ao mesmo tempo redesenha ritualísticas expressivas do mundo rural sertanejo. Os festeiros são diversos: em parte, envolvidos com o adormecer da festa, os preparativos e ordem de rituais, colocam-se simultaneamente como sujeitos contemporâneos atravessados por relações de produção e de poder que inferem, diretamente na representação da festa.

No entanto é no momento da fartura, algo que aparece como face saudosa do mundo rural tradicional, que o homem degusta o seu mundo, sente o seu gosto: ora, mesmo com as mudanças da festa as permanências do cardápio e da prática elucidativa da fartura denotam a força do modo de vida camponês. Se o comer não se separa do trabalho nas sociedades rurais e se, o encontro do homem com o mundo é mediado pelo trabalho, a festa sublinha todos os acontecimentos do mundo rural: expõe um *habitus* e uma práxis cotidiana.

Embora saturada a festa de São Sebastião guarde no seu núcleo interior uma centralidade vida: pode ser descrita, por um eixo teórico, como meramente residual. Pode ser analisada como contraposição a lógica do moderno. Porém, deve ser pensada como espaço de coexistência de temporalidades diversas, expressão mais adequada do mundo, lugar de encontro de representações de mundos, contradição ou, simplesmente, realidade.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. A dinâmica dos *camp*os. In: **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo/Porto Alegre: Edusp/Zouk, 2007. p. 212-240.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Trad.: Maria Ferreira; revisão da tradução, Odaci Luiz Corandini. Petrópolis: Vozes, 2009.

ESTADO DE GOIÁS. **Câmara Municipal de Campos Belos**. Lei nº 586/95 de 22 de novembro de 1995.

LINHARES, Rodrigo. **Da festa da representação à representação da festa**: apontamentos da transformação do tempo espaço carnavalesco. São Paulo, 2007. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista.

MARQUES, Ana C. O. **Espaço e *Habitus* no Sertão Goiano**: o povoado de Pouso Alto. Goiânia, 2013, 120 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) do Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás.

NOVACK, G. O. **Desenvolvimento desigual e combinado na história**. São Paulo: Sundermann, 2008 (Coleção 10, n.13).

ISBN: 978-85-8083-125-2

ORTIZ, Renato. **Pierre Bourdieu**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 9 reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova** – da crítica à Geografia à Geografia Crítica. 3. ed. 1 reimpressão. São Paulo: Ed. Hucitec, 1990.

SETTON, Maria das G. J. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *In*: **Revista Brasileira de Educação**, mai./jun./jul./ago 2002. n. 20, p. 60-70.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O LIRISMO DA CENTENÁRIA MATRIZ DE TRINDADE – TERRITÓRIO DA ROMARIA E DA FÉ NO BRASIL CENTRAL

Bento Alves Araújo Jayme Fleury Curado
Universidade Federal de Goiás bentofleury@hotmail.com

Resumo

O presente artigo discute o papel histórico exercido pela Igreja do Divino Pai Eterno de Trindade no seu centenário de fundação. Ícone católico goiano, o referido templo representa o território do sagrado em nosso Estado, haja vista que, para ele, convergem todos os católicos do Centro Oeste e de todo o território brasileiro, constituindo-se numa romaria sertaneja e cabocla sui generes, com os modelos representativos da festa caipira: cavaleiros, carreiros, tropeiros, carros de bois, barracas de festas, procissões e penitências. No Espaço trindadense, as marcas de territorialização da fé em manifestações dignas de nota. Num rastreamento histórico o presente trabalho articula a paisagem pretérita e do presente em torno da centenária Igreja, coração católico do centro do Brasil, além de sua importância no território goiano, como representante do deslocamento do povo sertanejo e caboclo de outrora em virtude daquase bissecular Romaria do Brasil Central.

Palavras-chave: Matriz do Pai Eterno. Centenário. História. Território da fé. Tradição. Festa.

Abstract

This article discusses the historical role played by the Church of the divine eternal father of Trinity in its centenary of Foundation. Catholic icon Ganesan, the temple represents the territory of the sacred in our State, given that, for him, converge all Catholics in the Midwest and throughout the Brazilian territory, being in a country and regional sui generes pilgrimage, with the models representative of the Hillbilly party: Knights, Rocky paths, cattle, oxen, tents for parties, processions and penances. In Trinidadian territorial markings of faith in notable events. A historic trace this paper articulates the past and present landscape around the century-old Church, Catholic heart of the Centre of Brazil, in addition to its importance in metallurgy, as a representative of the displacement of the people backcountry and caboclo of yore under daquase bissecular Pilgrimage of Central Brazil.

Keywords: Array of the eternal father. Centennial. Story. Territory of the faith. Tradition. Party.

Resumè

Résumé Cet article examine le rôle historique joué par l'église du divin Père Éternel de Trinité dans son centième anniversaire de fondation. Icône catholique Gaspari, le temple représente le territoire du sacré dans notre état, étant donné que, pour lui, convergent tous les catholiques dans le Midwest et dans l'ensemble du territoire brésilien, se trouvant dans un état et le pèlerinage régional sui generes, avec les modèles représentatifs du parti Hillbilly : chevaliers, chemins rocailleuses, bétail, bœufs, tentes pour les parties,

ISBN: 978-85-8083-125-2

processions et pénitences. Marquage territorial trinidadien de foi dans les événements notables. Tracer un historique, ce papier s'articule en outre le paysage passé et présent autour de l'église centenaire, cœur catholique du Centre du Brésil, à son importance dans la métallurgie, en tant que représentant le déplacement de l'arrière-pays de personnes et de caboclo d'antan sous daquase bissecular pèlerinage du Brésil Central. Mots clés : Tableau

Mots clés : Tableau du Père Éternel. Centennial. Histoire. Territoire de la foi. Tradition. Parti.

Introdução

Sob a égide da Geografia, o lugar tem especial referência. Nele se concentram forças contrastantes, imagens, ícones representativos de ua época. Assim é a Igreja do Divino Pai Eterno de Trindade, que um dia foi apenas uma bucólica capela perdida no sertão de Goiás. Igrejinha bucólica do coração do Brasil, do coração dos brasileiros. Levantada do barro goiano, no Barro Preto da Santíssima Trindade de Goyaz. Igreja lírica e carregada de essências, trescalando infinitas emoções que o tempo não apaga. No sentimento do Pai estão abrigadas as dores e inquietações de gerações numa centenária caminhada. Nela, vemos que "somos povo de Deus caminhando.

Esse caminhar do povo abriu diferentes rotas geográficas no sertão de Goiás em tempos de outrora.

Seguimos na marcha interminável das gerações que pisaram o cansaço desse chão. Num terço imaginário evocamos a imagem da igrejinha brejeira, nascida da fé do culto doméstico, de gente de pé no chão ou de botina ringideira, de gente de mãos calosas e almas de sol. Romaria sertaneja e cabocla do coração do Brasil, romaria da gente da terra, da roça, da poeira de todos os caminhos, como incenso vermelho elevado a Deus.

Igreja do Divino Pai Eterno de Trindade! Ícone maior da fé no Brasil Central, no Brasil inteiro, na religiosidade que integra todos os homens num elo com Deus. Levantada em distante era, 1912, nasceste para agasalhar tantas súplicas, tantas dores, alegrias, dissabores, mágoas que o tempo sepultou para a eternidade. Casamentos, batizados, crismas, missas de corpo presente. Infinitas manifestações do homem a Deus e das bênçãos derramadas do berço ao túmulo, ali aconteceram nesses cem anos!

Igrejinha de barro e de madeira lavrada, de duras aroeiras retiradas em santa lua que te levantaram em dias distantes para se tornar símbolo de eterno encantamento! Casa do Pai Eterno, casa dos trindadenses, abrigo dos romeiros, das andorinhas vagabundas e passeadeiras, das rolinhas fogo-pagô no telhado e nas torres, vigilantes de todos os momentos; andorinhas donas do tempo, pousando e modificando o relógio da torre.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Igreja romanesca, de assoalho resistente e lagos portais e janelas descomunais, abertas ao infinito. Que exemplo bonito lega ao futuro, nas inquietações de gerações vindouras. Quanto sentimento ali abriga, no ofertório das vidas a serviço de Deus.

No homem, reside a perquirição. Em Deus está a conformação. Na imagem de suas torres, de suas janelas, de seu telhado, o sentido exato da vida. Vida que deve se consagrar a Deus, que nada é sem a presença do Pai. Meca sertaneja e cabocla do coração do Brasil, amparo dos oprimidos!

Pés e almas cansadas te buscam, te encontram. Orientam-se pela bússola da fé. Gente castigada pelas injustiças do mundo, gente em paz, gente que agradece; gente que padece. Em cada prece elevada a Deus, um sentido do existir.

Igrejinha que é razão de viver, de sonhar, presente no imaginário e no coração de tanta gente. Por tantos lugares do mundo a centenária ermida está centrada no coração daqueles que esperam em Deus! Imagem do Pai nesse mundo de contradições e desacertos; és, igrejinha, um relicário querido dos tempos de Goyaz!

Igreja de terra socada e de adobe, em paredões que agasalham gerações. Em cada canto do velho templo, chora uma saudade. Na paisagem pretérita, marcada pela existência da própria igreja com sua construção barroca, evoca os tempos do passado, o tempo esquecido que a própria paisagem retém na memória coletiva e também individual. É a Geografia inexistente no aspecto físico, mas presente no limite entre a lembrança e a recordação.

E a velha igreja centenária enche-se de luz e de paz. Comunicam-se em sentidos e significados os tantos seres que ela abriga. A igreja se enche para mais uma celebração. A vida em suas instâncias tantas, em tantas dimensões do ontem e do hoje, é celebrada.

Pelos meandros da Geografia poética, ou geopoética, como se define, será possível compreender a vastidão do sentido ideológico da igreja do Divino Pai Eterno de Trindade, no âmbito da Geografia e da História do Estado de Goiás. A mesma se constitui em ícone no mapeamento religioso que engendrou uma compreensão de espaço e território nas terras do Anhanguera.

Justamente essa fé, nascida na Igreja centenária é que ainda consegue manter viva a identidade trindadense, mesmo estando a cidade de Trindade na região metropolitana da Grande Goiãnia, o processo de conturbação, assim como tantas outras como Aparecida de Goiânia, Bela Vista de Goiás, Guapó, Goianira e Bonfinópolis. O território da fé se destaca como um ideário de pertencimento.

ISBN: 978-85-8083-125-2

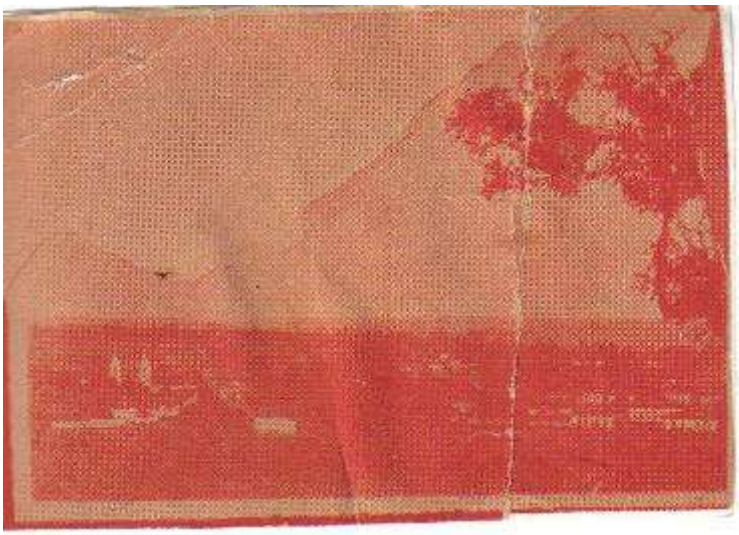
Assim, este artigo, de forma lírica e poética, busca evocar o passado da centenária Matriz do Divino Pai Eterno de Trindade como símbolo de todo um povo, no território marcado pela fé e pela devoção em cem anos de existência no coração do Brasil.

È inegável se destacar, também, que o território é marcado basicamente pelo poder, tal fato desde os estudos de Maquiavel, de Ratzel, Foucault e tantos outros que buscaram compreender a realidade do homem em determinado espaço e como os territórios são marcados decisivamente pelo poder e pela conquista.

Igrejinha bucólica do coração do Brasil e dos brasileiros

O Arraial de Barro Preto da Santíssima Trindade de Goyaz, poético recanto dos sertões goianos, era, em 1912, já um distrito de Campininha das Flores, hoje bairro de Goiânia. As datas emblemáticas de sua origem são desconhecidas, já que se baseiam em informações orais. No contexto geográfico e político, pertencia à Campininha das Flores que também era jurisdicionada á Cidade de Goyaz, antiga capital do Estado.

Mesmo como um simples distrito, Trindade já se configurava como território específico, já que, segundo Santos e Silveira (2002), o mesmo é visto como unidade em suas várias diversidades, com fluidez abalizada pela aceleração, ou seja, mesmo como Distrito, Barro Preto da Santíssima Trindade de Goyaz já tinha uma especificidade que era a própria Romaria, que o distinguia dos demais dentro do território goiano.



Barro Preto em 1911, com as torres da Igreja ainda em construção, vista da Cruz das almas.

Dois anos antes, 1910, o padre Antão Jorge Heckembleikner aumentou o número de missas e solenidades na igreja do Barro Preto. Solicitou ajuda para reconstrução do

ISBN: 978-85-8083-125-2

Santuário e o início das obras foi em 1911, ficando pronta em 1912, quando foi rezada missa solene que teve por cantora Maria Augusta de Mello.

Padre Antão Jorge, o construtor da Matriz de Trindade.

Padre Antão Jorge, Redentorista alemão, teve participação decisiva na história trindadense ao levar adiante, a partir de 1910, os trabalhos de reconstrução da Matriz de Trindade, na época, já pequena para o número sempre crescente de fiéis. Foi ele quem comandou os trabalhos, a organização dos acervos territoriais da igreja naquela época, principalmente com a venda de terrenos que não eram utilizados.

Esses alemães modificaram a estrutura histórica e geográfica do sertão de Goiás quando trouxeram a cultura do velho mundo. Foram eles os criadores de um território específico, já que o mesmo, na visão de Santos e Silveira (2002) tem uma história una e diversa ao mesmo tempo e depende de uma evolução global.

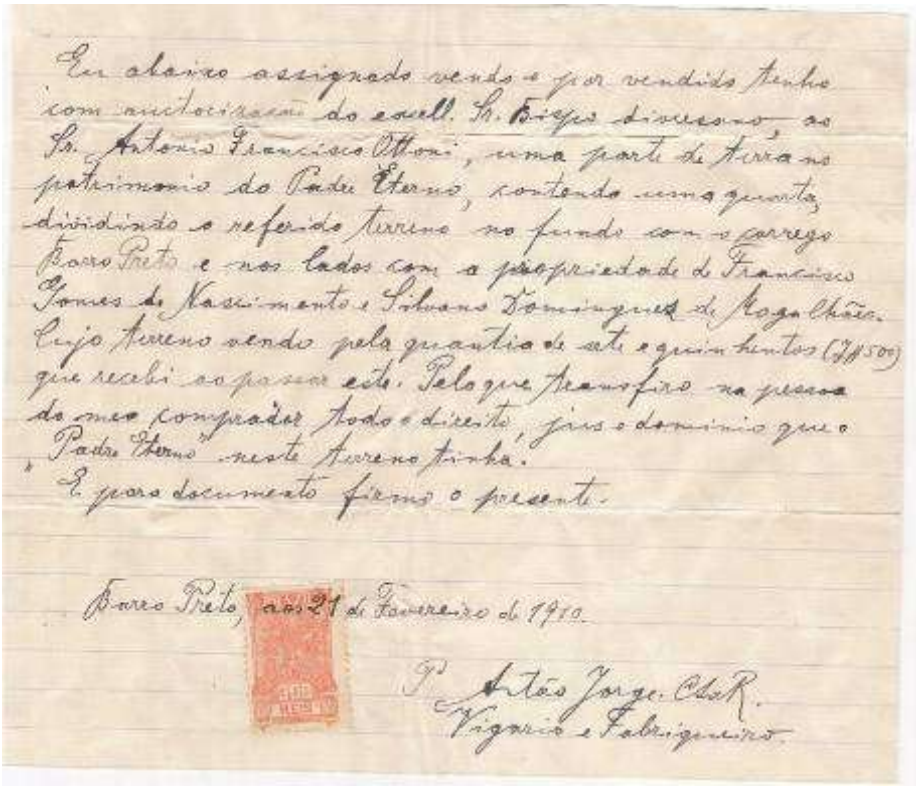
Nesses documentos se comprovam as lutas do padre Antão Jorge para angariar fundos para a construção da Igreja Matriz como se vê até os dias atuais, nossa jóia barroca maior. Padre Antão Jorge, um nome que fica na história.

Abaixo aparecem os recibos em que o padre Antão Jorge vendeu os terrenos sagrados do Divino Padre Eterno que foram doados outrora, no século XIX por Ana Rosa e Constantino, para angariar dinheiro para a construção da antiga matriz.

Assim o padre reconfigurou o espaço trindadense, retirando do domínio da igreja, boa parte dos terrenos que, na parte sul, chegavam ao Ribeirão Fazendinha. Nesse aspecto, criou-se uma Situação Geográfica, que segundo Silveira (1996) amplia o ideário de sítio, passando a envolver as características do meio local de implantação de uma cidade, no caso específico, Trindade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A Situação Geográfica, nesse sentido e conforme estabelece Maria Laura Silveira, cria eventos e permite uma localização material e relacional, ao criarem uma continuidade e uma coerência espacial.

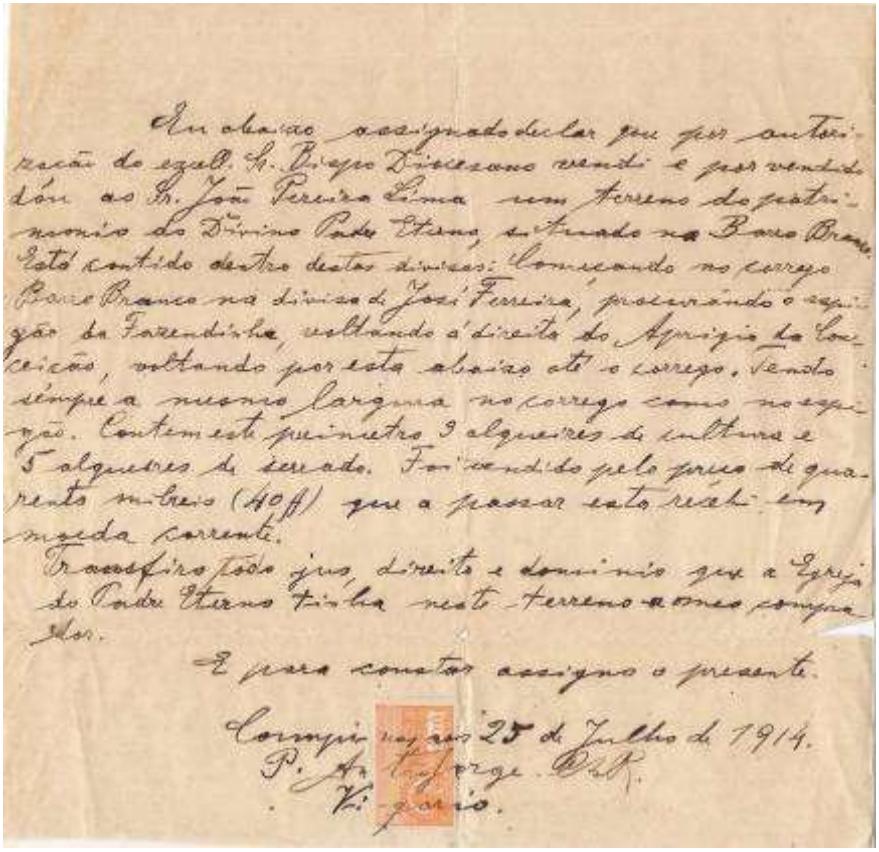


Eu abaixo assignado vendo e por vendido tenho com auctorisação do excell. Sr. Bispo diocesano, ao Sr. Antonio Francisco Ottoni, uma parte de terra no patrimonio do Padre Eterno, contendo uma quarta, dividindo o referido terreno no fundo com o corrego Poço Preto e nos lados com a propriedade de Francisco Gomes do Nascimento e Silvano Dominguez de Magalhães. Cujo terreno vendo pela quantia de sete e quinhentos (7$500) que recebi ao passar este. Pelo que transfiro na pessoa do meo comprador todo o direito, jus e dominio que o Padre Eterno neste terreno tinha.
E para documento firmo o presente.

Poço Preto, aos 21 de Janeiro de 1910.

P. Antão Jorge Cl. R.
Vigario e Fabriqueiro.

ISBN: 978-85-8083-125-2



Abaixo assignado declara que por autorisação do exmo. Sr. Bispo Diocezano vendi e por vendido dou ao Sr. João Pereira Lima um terreno do patrimonio do Divino Padre Eterno, situado na Barra Branca, está contido dentro destas divisas: Começando no corrego Barra Branca na divisa de José Ferreira, procurando o espigão da Fazendinha, voltando á direita do Apripio da Lourenção, voltando por esta abaixo até o corrego, sendo sempre a mesma largura no corrego como no espigão. Contem este pedaço 3 alqueires de cultura e 5 alqueires de serrado. Foi vendido pelo preço de quarenta milreis (40$) que a pagar esta réal em moeda corrente.

Transfiro todo jus, direito e dominio que a Igreja do Padre Eterno tinha neste terreno a meu comprador.

E para constar assigno o presente.

Corumbá, aos 25 de Julho de 1914.
P. Antonio Jorge. C.S.R.
Vigario.

Após sua inauguração, houve crecente ampliação de eventos como no ano seguinte, 1913, a introdução de uso de fogos de artifício durante os festejos da Romaria, o que deixava estupefatos os romeiros do interior que não conheciam essas modernidades de então. Com o início da Primeira Guerra Mundial e o sentimento antigermânico, foi nomeado o padre brasileiro Francisco Braz Alves para Vigário, para se evitar empecilhos ou contendas.

As guerras encetadas do outro lado do mundo foram impecílio à configuração de um território religioso em pleno sertão de Goiás, este é um fato interessante à luz da Geografia.

Em 15 de janeiro de 1913 foi fundada em Trindade a "Congregação da Doutrina Cristã", que prestou grandes serviços à causa religiosa e assistencial no Distrito. Também nesse mesmo ano foi registrada, pela primeira vez, a festa em louvor a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, "a madona dos Redentoristas", com grande participação popular.

No ano de 1915 teve início as solenidades da Semana Santa. Bellarmina Magalhães Ottoni, Martinha Cavalcanti e Floripes Borges de Carvalho foram as primeiras a organizarem os eventos dessa piedosa devoção, quando se comprou na Casa Sucena de São Paulo, as imagens de Senhor Morto e Nossa Senhora das Dores para a procissão do Encontro e Procissão do Senhor Morto.

Enriquecendo o cenário, a Matriz ganhou iluminação com gás acetileno que era

ISBN: 978-85-8083-125-2

conhecido como "luz-luar", retirando-se as antigas candeias de azeite, lamparinas e velas de sebo que empesteavam o ambiente. Nesse mesmo ano, o Apostolado da Oração tem início com a inscrição de 361 associados.

Apostolado da oração da matriz de Trindade, presidido por Donária Gusmão.

No ano de 1918 foi realizada pela primeira vez a festa do Sagrado Coração de Jesus em Trindade, que teve vida efêmera. Nesse mesmo ano, segundo relatos, os Redentoristas criaram uma Banda de Música para Trindade que também não foi adiante. O meio e as problemáticas políticas tornava adversa qualquer tentativa de progresso.

O mundo político tacanho do distrito de Trindade, assim como do resto do País era avesso ao florescer de novidades que poderiam empanar o brilho dos coronéis e de seus feudos. Geograficamente se percebe que tais fatos aconteceram em todo o interior do Brasil, conforme destaca Maia (2010) que destaca a dicotomia entre os territórios autoritários assumidos pelo poder e os libertários, assumidos pelo coletivismo, solidariedade e igualdade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Bellarmina Magalhães Ottoni, Tarsila Pitaluga e Lúcio Batista Arantes.

1920 foi um ano de muitas realizações para Barro Preto, com a emancipação política em 16 de julho, passando a denominar-se Trindade; a iluminação elétrica da igreja com um gerador próprio, mais tarde contratado da Usina de Gabriel Alves de Carvalho, pioneira da cidade; a publicação e distribuição da *Polyantheia Redentorista*, sem dados históricos; a instalação de um telefone na Igreja, o primeiro da cidade, que se ocmunicava com o Seminário em Campinas.

A mudança desse cenário político com a emancipação trouxe alguns poucos benefícios para a nova cidade, onde tudo ainda girava em torno do território da fé. Trindade existia em função da igreja e de seu poder que, segundo Raffestan (1993) é este o elemento central do discurso geográfico.

Sobre esse fato, o escritor Antonio José de Moura em seu livro *Sete léguas de paraíso* satiriza a ignorância dos roceiros que criam que os padres, naquele aparelho esquisito, falavam com o céu. (MOURA, 1996).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Largo da matriz com o coreto de alvenaria, construído nos anos de 1920.

Em Trindade, por volta de 1920, para organização e acomodação do número crescente de ex-votos, foi criada na Matriz a "Sala dos Milagres", graças à organização do Padre Antão Jorge. Esta é, até hoje, No Santuário Basílica, um diferente museu de antiguidades, depositária de relíquias e objetos dos mais variados estilos: cadeiras de roda, amuletos, estátuas, peças, roupas, uniformes militares, flores artificiais, quadros, figuras moldadas em ceras, tranças, gessos, troféus, fotografia, partes de animais empalhados, e outras representações do milagre do Divino Pai Eterno.

No dia 02 de janeiro de 1921, segundo os registros de Campinas, chegou a Trindade, enviado pelo Padre João Baptista, o irmão André, que fez a pintura do Santuário de Trindade, segundo a planta de F. Max Schmalz, residente em Gars Am Inn, na Baviera. O relógio de torre da Igreja de Trindade foi instalado pelo irmão André, encomendado na "Casa Manderbach" de Munique, Baviera, loja de fama mundial. A encomenda chegou a Trindade no ano de 1921.

Neste mesmo ano a Igreja recebeu novos bancos. A pintura, com a via-sacra viria a ser novamente reformada em 1951; pintura feita pelo artista plástico Sebastião Prattes de Oliveira. Somente em 1992 a via-sacra seria novamente repintada e acrescida de novos motivos, pelo artista plástico João Pereira, hoje retiradas.

Desde essa época já havia disputa de poder entre Igreja e administração pública trindadense no sentido da gestão dos bens advindos da Romaria. Nesse caso, ao que retratou Raffestin (1993) foi o poder como um conjunto de relações sociais é que balizam as relações no seio de uma determinada comunidade, nesse caso específico a Trindade

ISBN: 978-85-8083-125-2

administrativa e a Trindade romaria.

Em junho de 1922 foi feita uma concessão especial com a permissão de Roma para que os Redentoristas pudessem usar batina branca em virtude do excessivo clima tropical, fato que somente se concretizou, devido restrições, na década de 1950.

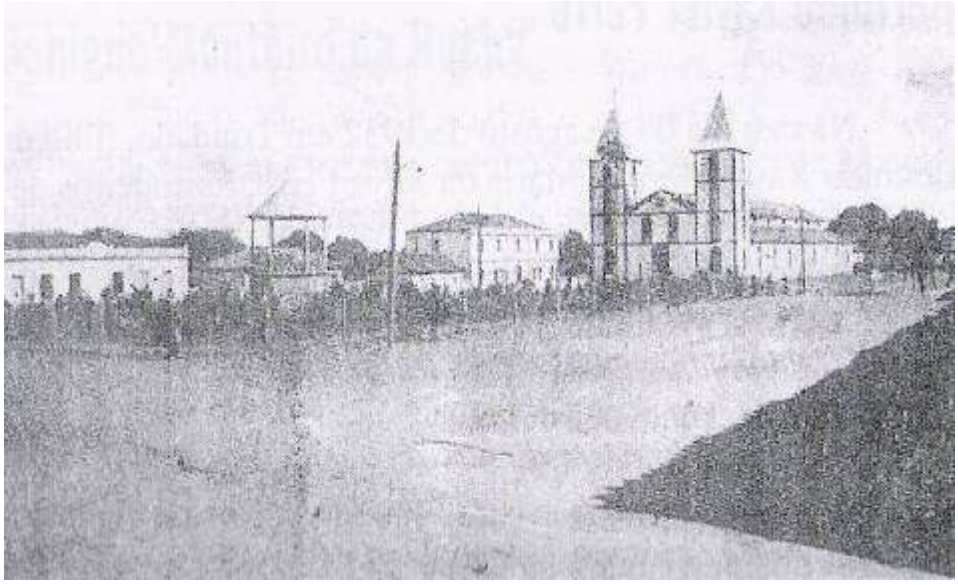
A Conferência de São Francisco de Paulo foi fundada em Trindade por ocasião da pregação de missões populares em 26 de fevereiro de 1922, em que havia vinte confrades que atendiam a doze famílias, segundo o jornal *Sanctuário de Trindade*, de 30 de dezembro de 1922. Sua primeira festa foi registrada no dia 30 de junho de 1922. A conferência desapareceu por uns tempos e foi restaurada em 1936.

Em 1928 foi criada a Paróquia independente de Trindade, segundo o livro de Tombo de Campinas, página 23, n° 05, mas pela carência de sacerdotes, o fato somente se consolidou 20 anos depois, em 1948, com construção do convento, sendo o padre Arthur Bonatti o primeiro superior e vigário da Paróquia de Trindade, subordinada diretamente ao então vice-provincialado de Aparecida, no Estado de São Paulo.

Em 1923, Dom Emanoel Gomes de Oliveira assumiu como Bispo de Goiás e modificou o teor do contrato com os Redentoristas no ano seguinte, em 05 de dezembro de 1924 em que os mesmos passaram à condição de assalariados e com subordinação administrativa à mitra diocesana.

Ainda no ano de 1923 foi registrada pela primeira vez em Trindade a festa de São Geraldo Magella com grande concorrência de fiéis. Também, em 18 de outubro de 1923 foi instalada a Associação das Filhas de Maria que muito fez pela área assistencial da cidade. Nesse mesmo ano, também, foi feita uma das primeiras projeções cinematográficas no Largo da Matriz, ao ar livre, o que se tomou sucesso absoluto.

ISBN: 978-85-8083-125-2



Vista do Largo da matriz em 1929

Em 27 de Maio de 1947 foi instalado um serviço de autofalantes na Praça da Matriz de Trindade com amplificadora e emissora local, serviços requeridos pelo Padre Pelágio Sauter, desde então começaram os anúncios fúnebres até hoje existentes.

Em 19 de fevereiro de 1946 foi o Pe. Alexandre Miné transferido para Trindade a fim de providenciar o início da construção do Santuário Novo do Divino Pai Eterno no outeiro da Cruz das Almas, cuja pedra fundamental foi lançada em 1943.

Projeto do que seria o Santuário de Trindade

ISBN: 978-85-8083-125-2

Desde o lançamento de sua Pedra Fundamental em 1943, a modificação do seu projeto inicial, os primeiros alicerces, as primeiras paredes, o telhado, a remodelação externa foram gastos mais de meio século. Somente a partir dos anos de 1980 que o Santuário passou a ser visto em sua grandeza

Até o ano de 1948, a imagem do Divino Pai Eterno não havia saído de Trindade. Porém, para a realização do "Congresso Eucarístico de Goiânia", que aconteceu de 03 a 06 de junho de 1948, o povo realizou uma memorável solenidade, levando a imagem do Pai Eterno numa grande procissão de Trindade para Goiânia onde foi festivamente recebida com manifestações de fé e hinos, sendo que o hino do Congresso Eucarístico daquele ano foi composto pelo dedicado professor José Lopes Rodrigues.

A imagem do Divino saiu de Trindade novamente no ano de 1966 para peregrinações pelo interior goiano e em 1992 quando foi restaurada na Cidade de Goiás por uma descendente de Veiga Valle.

No ano de 1950, teve início em Trindade as apresentações e exibições do "Cine Santo Afonso" dos Padres Redentoristas que funcionou até o ano de 1953 com caráter didático e de cunho cívico/religioso. Já em 16 de janeiro de 1955 foi benzido oficialmente o pavilhão de Trindade, confeccionado por iniciativa do Padre João Cardoso de Souza.

A festividade inicial de São João foi oficialmente iniciada em Trindade no ano de 1955 e em 29 de novembro de 1956 apareceu o programa "A Voz do Santuário" na pioneira Rádio Clube de Goiânia, que tinha caráter religioso e eclesiástico, cessando suas apresentações em 1957. Somente em 1963, com a inauguração da "Rádio Difusora de Goiânia" é que foram intensificados os programas religiosos em Goiás, que ocorrem até os dias atuais.

Em 13 de Novembro de 1957 Dom Fernando Gomes dos Santos veio a Trindade para o estudo do problema da construção do Santuário Novo do Divino Pai Eterno, nomeando o Engenheiro Dr. Marinoni para dirigir a construção. Foi somente em 1961 que o Padre Renato Posseti passou a dirigir pessoalmente a obra.

Em 30 de julho de 1960 foi fundada em Trindade a "Associação Paroquial Amparo Materno-Infantil" que prestou grandes serviços à comunidade trindadense. Nesse mesmo ano, em 01 de março, foram aprovados os estatutos da "Associação Luiza de Marillac de Trindade" outra entidade religiosa de serviço comunitário.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Largo da igreja com a fonte luminosa nos anos de 1960 e 1970

Nos eventos religiosos, no tocante às missas, procissões e encontros sempre houve participação da comunidade. Assim, irmanados pelo espírito cristão, dedicaram seus dias para que a Igreja Matriz de Trindade tivesse mais brilho e mais receptividade. Dentre estes, destacam-se:

- **Zeladores:** Nicomede, Getúlio, Ernesto, Ana Geralda, Adélia, Adelino, Irmão Zé.
- **Floristas dos andores:** Joana Borges Guedes, Altanir Pinheiro (Izinha), Marina e Lourdes de Oliveira.
- **Presépios –** Laudelino Carlos Pereira, Flaviano Carlos Pereira, João Pereira dos Santos, Geraldo Silva.
- **Leiloeiros:** Geminiano Alves de Mello, Getúlio Figueiredo.
- **Fogueteiros:** Chico Borges, Joaquim Fogueteiro, Zé Fogueteiro, Chico Garça.
- **Pipoqueiros –** Adeliro pipoqueiro, Jerônimo Pipoqueiro

ISBN: 978-85-8083-125-2

JK na matriz de Trindade: "Presidente Bossa Nova" aos pés do Pai Eterno

JK em Trindade, na igreja matriz, tendo a seu lado o então interventor José Feliciano Ferreira.

O grande líder político do século XX no Brasil foi incontestavelmente JK o construtor de Brasília que realizou o feito histórico da mudança da capital para o planalto brasileiro, sonhado desde o inicio da República, ainda no século XX.

Esse homem admirável esteve na década de 1960 realizando campanha eleitoral em Trindade, cumprindo promessa feita ao Divino Pai Eterno. Na época em que visitou Trindade, acompanhado do governador José Feliciano Ferreira, do prefeito José Pinto Magalhães e de lideranças como Abrão Manoel da Costa, Jonas Pires de Campos, Vespasiano Odorico Vieira e Sizenando da Silva Campos, ele rezou aos pés da imagem dentro da Matriz.

Sua visita, como era de se esperar, causou rebuliço em toda cidade. Eleito senador, Juscelino é perseguido pela Ditadura militar até sua trágica morte em 22 de agosto de 1976, num acidente na Via Dutra.

Os que cantaram para Deus: vozes e emoções ao compasso da música sacra

O registro pioneiro sobre a música trindadense partiu de Oscar Leal em seu precioso documentário *Viagens ás terras goyanas*, em 1890. Nele, indignado, narra que na Igreja,

ISBN: 978-85-8083-125-2

como instrumento musical, estava um realejo, prova máxima de pobreza, pois nas outras cidades, havia órgãos, harmônios, cítaras, pianos e Trindade, um vilarejo simples, mas sempre cheio de gente, havia dentro da igreja, um profano realejo!

O pioneiro da música no Arraial do Barro Preto da Santíssima Trindade de Goyaz foi José Ferreira de Araújo (Mestre Zé do Ó), mineiro, antigo músico da "Banda Euterpe" de Pirenópolis (criada em 1868 pelo Maestro Silvino Odorico de Siqueira e seus filhos) veio residir no Barro Preto a partir de 1895 quando, em 1900, criou sua agremiação musical para atendimento das festividades de Barro Preto e Campininha das Flores, principalmente as religiosas.

Sua "Banda" sobreviveu por longos anos, sendo que registra o saudoso historiador Braz Wilson Pompêo de Pina Filho, que em 1933, na primeira missa de Goiânia essa referida banda executou o Hino Nacional Brasileiro na fundação da então mais jovem capital brasileira, nascida em plena Campinas, inóspito cerrado.

Destaque, também, devemos conferir aos músicos Joaquim Santana Marques, da Cidade de Goiás e Baltazar de Freitas, de Jaraguá, que, com suas bandas, foram os primeiros a alegrarem os festejos da Romaria do Divino Pai Eterno, nos anos 1910 e 1920 do século passado. Já nos anos 1930, com os chamados *"Jazz-bands"* merece destaque a atuação em Trindade de Edilberto Santana e Max Mellazo (de Santana das Antas, hoje Anápolis), nos bailes despreocupados de então.

Outro pioneiro da música em Trindade foi o abnegado Padre Pelágio Sauter que ministrava aulas de harmônios aos jovens da época, formando dezenas de cantoras líricas como Isaura e Ozana Braz, Natalina Neves, Maria Augusta Gonçalves e Elza de Freitas.

Nos anos 1930 em Trindade, surgiu a Banda do Mestre Araújo, sob a coordenação do Maestro José Ferreira de Araújo, da Banda de Música da Polícia Militar do Estado de Goyaz, que ministrava aula de música para seus alunos, formando gerações seguidas de bons músicos trindadenses.

Mestre Araújo era ainda responsável pelas famosas retretas do velho coreto do Largo da Matriz, das dolentes músicas que alegravam o *footing* dos namorados e os sonhos acalentados que se perderam no tempo ante o inexorável nunca mais. Todos vivenciados à sombra do ícone maior, a Matriz.

O primeiro piano de Trindade pertenceu a Davina Nascimento Vasconcelos, que era Professora no Grupo Escolar João Pessoa. O segundo pertenceu a Cecília dos Santos Almeida, também professora do referido Grupo Escolar.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Maria Augusta da Cruz, grande pioneira de nossa educação. Cópia de fotografia do acervo familiar.

Maria Augusta da Cruz foi a primeria cantora da igreja do Divino Pai Eterno de Trindade em 1912; aquela que cantou na missa de inauguração. Professora, catequista, esposa e mãe devotada, ela nasceu na Cidade de Goiás em 03 de maio de 1888 e faleceu em Trindade em 08 de agosto de 1989, aos 101 anos de idade. Iniciou seu trabalho educacional no ano de 1917 em sala de aula doada pelos Padres Redentoristas. Lecionou por mais de 30 anos e fez todo o censo escolar do Barro Preto e região nos idos de 1917, o primeiro no gênero, viajando a cavalo léguas e léguas de distância.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Maria Aurora da Conceição Arantes (1898-1926) professora em Trindade ao lado de seu filho Lúcio Batista Arantes (1918- 2009) que, mais tarde, foi Desembargador e primeiro juiz de direito de Brasília.

Maria Aurora da Conceição Arantes foi outra devotada cantora da Igreja do Divino Pai Eterno de Trindade a partir de 1917. Ela nasceu em 1898 e faleceu em 1926, de complicações de parto. Foi mãe do desembargador Lúcio Batista Arantes (1918- 2010) e do teatrólogo Otavinho Arantes (1922-1991). De voz suave e elegante, traduzia a beleza ao criador nas missas de domingo. Foi também professora do Grupo Escolar João Pessoa de Trindade.

Izaura e Ozana Silva, filhas do famoso e reconhecido Coronel João Braz, residentes no Beco dos Aflitos, famosas modistas e moças de fino trato, foram também cantoras da Igreja do Divino Pai Eterno, nos anos de 1920, seguidas de Ereny Fonseca de Araújo (1913- 1996) que foi a verônica nas memoráveis missas durante os eventos da semana santa em Trindade dos anos de 1930.

Mais tarde, esta mocinha, que era agente dos Correios e Telégrafos da cidade, tornou-se professora, escritora e pianista e se casou com Almir Turisco de Araújo, que ocupou além de outros, o governo do Estado. Eram auxiliares do coro da

ISBN: 978-85-8083-125-2

igreja as admiráveis professoras Davina Nascimento Vasconcelos, Dalva Damar de Oliveira Moura, Laurinda Seixo de Britto de Oliveira Moura, Cecília dos Santos Almeida, Ubaldina dos Santos Almeida, Ana Gonçalves Cordeiro (Neném Cordeiro), Nenzica do Dito Pureza, Luís Martins Costa, Joanita Castro Costa, Antonia do Chico Borges, Alexandrina Batista Ribeiro.

Ereny Fonseca de Araújo, verônica das missas da Semana Santa em Trindade.

A partir dos anos de 1940, passou a assumir os cânticos da igreja a senhora Petrina Lima das Neves (1913-2000), que residia no Largo da matriz, casada com o comerciante Tertuliano das Neves. Mesmo ocupada com os afazeres domésticos e a criação dos cinco filhos, dedicou tempo à igreja do Divino Pai Eterno com seu arrojo e dinamismo, auxiliando na beleza dos ofícios religiosos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Petrina Lima das Neves (1913-2000) cantora da Igreja Matriz

Outro nome inesquecível foi Elza de Freitas (1931-1995) formada em música e canto pela Universidade Federal de Goiás. Ela foi, por décadas, o ícone da música trindadense, cantando em cerimônias e em casamentos na Matriz de Trindade. Pesquisadora, professora de piano, professora estadual, dedicou seu tempo à cultura e à arte. Publicou artigos na *Revista do Instituto de Artes da UFG* e no disco *Música do Povo de Goiás*, editado em 1979, pelo governo Ary Valadão, em que pesquisou sobre a "Encomendação das almas em Trindade". Era membro da Academia Trindadense de Letras.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Elza de Freitas nos doces tempos de sua juventude, quando viria a ser a maior expressão da música lírica de nossa cidade.

Em plena era dos festivais surgiu em Trindade o FEPCANTRI (Festival Popular da Canção Trindadense) sob a coordenação de Luiz Carlos Ribeiro, Juvenal Mâncio de Mello, Célio Gabriel de Carvalho, Célio Gomes da Silva, Pedro Alves de Morais e José de Carvalho que, anteriormente, em 1970, fizeram realizar um festival semelhante para a mostragem dos talentos musicais de Trindade.

Em 1976 surgiu o FIT (Festival de Intérpretes Trindadenses) no antigo Clube Social de Trindade criado pelos então jovens Adevair e Alair de Paula que durou vários anos. Nas animações e festas cívicas e religiosas foram famosas as bandas Os Bárbaros, Os diagonais, Embalo sete, que foram sucesso e embalaram sonhos de gerações seguidas.

Merece destaque a atuação de cantores como Francisco de Assis, Roberto Junior, Onofre, Valdemar Barbosa, Jair Borges de Mendonça e principalmente Walter José (Waltinho) que se imortalizou com seu excepcional sucesso "Romaria", que lançou num *long-play* com capa de Omar Souto e direção técnica de Dejary de Britto. Essa música é quase um hino que nos remete à lembrança do romeiro eterno da Trindade.

Também o Padre João Cardoso de Souza merece destaque especial em razão de ser o autor do Hino de Trindade e devotado à causa musical. Ele nasceu em Anicuns em 1918 e

ISBN: 978-85-8083-125-2

faleceu em Brasília em 1968. Foi vigário de Trindade e um dos mais valorosos pioneiros de nossa educação. Escreveu diversos artigos para a *Revista da Arquidiocese de Goiânia* e foi homenageado como nome da Biblioteca Municipal de Trindade, nome de rua e Patrono da Academia Trindadense de Letras.

Hino de Trindade

Salve Trindade, terra querida! Rincão do saudoso Constantino
Do peregrino, piedosa ermida, Onde suplica o favor divino.

Adoremos a santa Trindade:
O mistério de Deus uno e trino,
Que batizou a nossa cidade Imprimindo-lhe santo destino.

Tua origem simples e singela, Não tens fatos escritos na história
Nasceste de uma humilde capela: Eis a página de tua glória!

Barro Preto eras tu chamada:
Cor de teu chão, senha de humildade.
Porém a medalha abençoada Transformou-te em notável cidade.

Na capela tosca de Ana Rosa, Quando lá longe o sol se escondia,
Ajuntava-se a gente piedosa
Pra rezar o terço de Maria.

Escreveu o probo Manuel Pio Que o povo mais e mais afluía
Ele mesmo com seus olhos viu Milagres em plena luz do dia.

A imagem das divinas figuras,
Coroando a virgem mãe de Deus, Não cessa de atrair criaturas
Pelas bênçãos e graças do céu.

Romeiros de longínquas paragens E vós que habitais este recanto!
Se credes nas celestes mensagens, Escutai “este lugar é santo”.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O Jornal *Santuário de Trindade*: Páginas evocativas na imortalidade da fé

Jornal *Santuário de Trindade*, nome que imortalizou a antiga matriz.

O início da imprensa em Trindade aconteceu na década de 1920 quando começou a circular em 0l de julho de l922 o jornal *Sanctuário de Trindade*, de caráter quinzenal e religioso e que tinha por redatores os Padres Redentoristas do Santuário de Campinas.

Esse jornal tinha temática exclusivamente católica e se destinava a divulgar os acontecimentos religiosos de Trindade e Campinas. Esse veículo de comunicação circulou até l930 e mais de setenta anos depois voltou a circular.

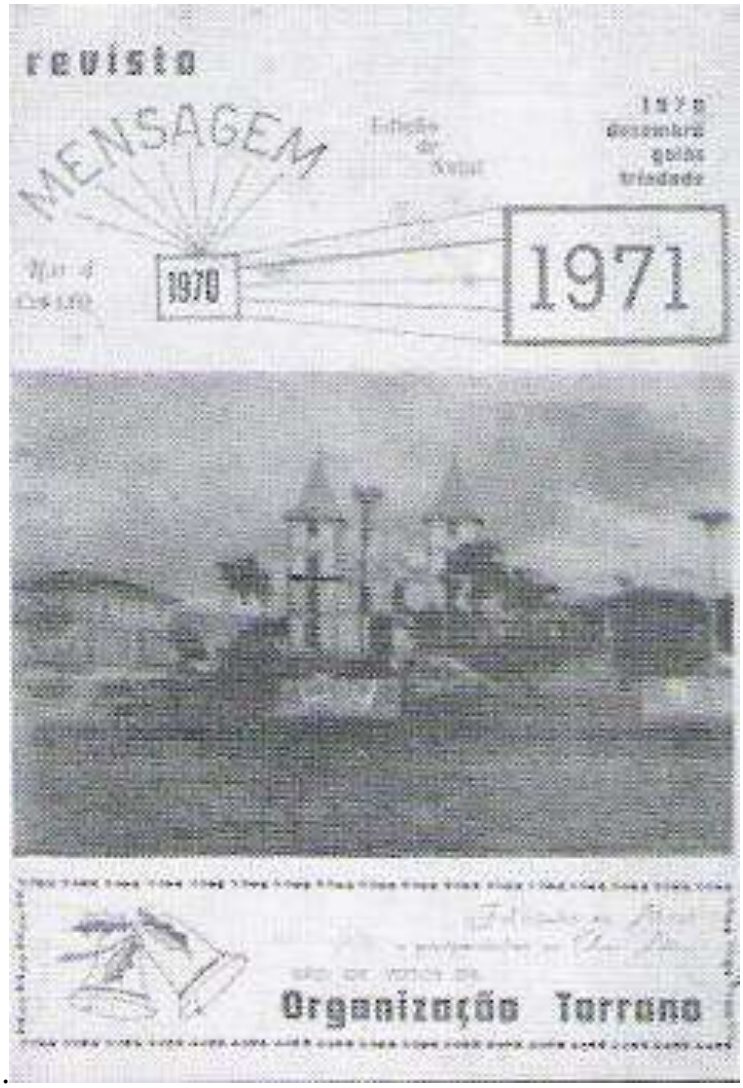
Somente em 1956 apareceu outro jornal de temática religiosa. Foi *Folha Paroquial Santuário de Trindade*, que circulou de agosto de l956 a dezembro de l958, dirigido pelos Padres Redentoristas de Trindade, em especial o Padre João Cardoso de Souza, grande pesquisador do passado.

Nesse mesmo ano passou a circular o pequeno jornal *A Clarinada*, boletim mensal da "Biblioteca *Veritati"* do Ginásio Divino Pai Eterno, dirigido pelo Padre João Cardoso de Souza e tinha exclusiva temática social e cultural dos membros do "Clube dos Estudantes Trindadenses" que marcou época em nossa cidade.

No final da década de 1960 passou a circular em Trindade o importante jornal *Tribuna de Trindade* que tinha a direção preciosa de Olavo Gonçalves do Nascimento, redigido pelo Dr. Claud Wagner Gonçalves Dias e Arleno Mendanha; possuía uma circulação importante e marcou seu tempo, juntamente com a importante *Revista Mensagem*, tão preciosa em nosso meio e que era esperada ansiosamente pela população pela beleza de sua composição e pelo arrojo de seus pioneiros. As capas da revista em

ISBN: 978-85-8083-125-2

grande maioria ostentavam a hoje centenária Matriz de Trindade, como na edição de 1971.



A capa da *Revista Mensagem*, edição de 1971.

O jornal *Vida Nova* surgiu em Trindade no ano de l976 e trazia exclusiva temática religiosa. Já nos primórdios da década de 1980 surgiu em Trindade o jornal *Integração Jovem* e circulou de l98l a l982, como parte divulgadora da "Comunidade domingo Jovem", sendo redigido por Juracy Marques da Silva e com ilustração de Dario Alves da Silva.

Há 20 anos, em l985, surgiu em Trindade o jornal *Folha de Trindade* e que circulou até l986. Era dirigido por Paulo José da Silva e tinha por colaboradores Leila Nascimento, Padre Silvério Negri, professora Laiz Alves da Costa e Cristina Aparecida Costa.

Os sineiros da antiga matriz: no plangente toque, o chamado da fé.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Apesar de não ser uma profissão, os sineiros sempre tiveram esmero na atuação marcante na Igreja Matriz de Trindade. O sino, fixado numa das torres, tem o som dolente e evocativo e seus sineiros também sabiam dele extrair conotações diferentes a cada tipo de evento religioso: batia diferente para missa, enterro; nesse, com variantes: enterro de anjinho ou moça virgem e enterro de gente pecadora!

Os sineiros da Matriz de Trindade nos seus tempos primitivos foram Josino Lopes de Barros e seus filhos Hermínio Lopes de Barros e Emiliano Lopes de Barros, além do Irmão Plácido, Getúlio José de Figueredo, Nicomede, Irmão Valdir, Irmão Zé, Adelino e Ernesto.

Os retratistas e lambe-lambes na porta da matriz: "Olha o passarinho!"

Os retratistas de Trindade ocupam um lugar especial no folclore de nossa terra. Até mesmo nos nomes, nos apelidos, revelam a popularidade dos mesmos: Beijo, Zé do Beijo, Bastião Xaxado, João da Máquina, Domingos da Diolinda, Negrinho fotógrafo e muitos outros que passaram e ainda passam por nossa história.

Assim, Hélio Batista Bastos retratista da porta da igreja do Divino de Trindade foi lembrado porque na sua humildade, é pessoa reconhecida, querida e admirada por muita gente e até já faz parte do folclore de nossa cidade, sempre visto nas ruas da cidade com sua bicicleta, nos pequenos serviços para amigos, nos fundos do casarão do bêco do Tem Tem, na busca dos remédios caseiros, no atendimento às amigas da Rua Padres Redentoristas na sua gentileza permanente e na maneira sábia de viver, sabendo ser tudo e nada, porque o mundo é isso o que levamos.

Sua história é curiosa. Nasceu em Goiânia em 12 de janeiro de 1937, filho do lar mais numeroso de Trindade, quem sabe de Goiás, pois seus pais tiveram do mesmo leito, 24 rebentos!

Desse feito notável, sua família, em 1940, desfilou para o Presidente Getúlio Vargas como uma das curiosidades de Goiás, pois não é comum uma mulher ter 24 partos normais!

Era seu pai, João Batista Bastos, policial militar e conseguiu o feito de equilibrar as finanças de uma família numerosa com honestidade. Sua mãe, Edwiges Romana era do Maranhão e mesmo com tantos partos teve vida longa, haja vista que gravidez não é doença, ao contrário, saúde e vigor.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Em 1953, Hélio iniciou seus serviços como retratista com o Zé do Beijo e só mais tarde conseguiu comprar sua maquininha lambe – lambe do "Gordo" mascate. Assim, passou a trabalhar na porta da igreja do Divino Pai Eterno com grande freguesia.

Sua máquina é da marca Jardim, com flash e pano preto, tendo lente, tanque, depósito de papel e filme e prensa manual. O seu trabalho não consistia apenas de ficar na porta da igreja, mas também fazer trabalho em fazendas, em festas de desobrigas e em campanhas políticas, sendo que ganhou muito dinheiro na eleição de Henrique Nery da Silva.

Com o tempo e sua modernidade, com o aparecimento de diversos tipos de máquinas fotográficas os retratistas foram ficando sem serviço, razão pela qual a lambe

– lambe foi colocada de lado.

Mas, ela registra uma fase bonita de nossa história, daquele encanto dos romeiros pela igreja de Trindade e pela fé ingênua que o tempo ainda não suplantou, mesmo que em cada nova visita seja um novo flash.

Na histórica matriz de Trindade nasce o teatro importante de nossa terra

Otavinho Arantes (Trindade, 1922 Brasília 1991) Baluarte do teatro em Goiás, ilustre filho de Trindade conhecido nacionalmente.

Barro Preto, vila chantada nas campinas goianas, longe e barrada do contato com a então capital, Goyaz, pela altaneira Serra Dourada, teve um tardio desenvolvimento das

ISBN: 978-85-8083-125-2

atividades teatrais. Segundo o historiador português Oscar Leal em seu livro *Viagens às Terras Goyanas*, escrito em 1890, havia sempre representações no Largo da Matriz do Divino Pai Eterno da Santíssima Trindade do Barro Preto, relatando até mesmo um autentico "Can-Can", forma precária, porem pioneira e arrojada de cultura.

Otavinho Arantes, maior nome do teatro em Goiás, nascido em 1922 em Trindade, iniciou sua vocação pelo incentivo do abnegado Padre Pelágio que, nos anos de 1930, deu ênfase a esta arte no ambiente sagrado da Matriz de Trindade. O seu "Grêmio Teatral" apresentava peças como "Cala a Boca Etelvina" e "Progresso Feminino" em critica ao crescente movimento feminista encetado no Rio de Janeiro por Berta Maria Júlia Lutz, pioneira das mulheres dos anos 20 e 30 e Mietta Santiago, primeira eleitora do País, no longínquo ano de 1927 e também em Goiás pelo movimento de Benedita Chaves Villa Real, primeira eleitora goiana.

Esse grêmio funcionou por duas gerações, sendo que dentre os seus discípulos teve Ediberto Marcolino Vieira, Natalina Neves, Ana Braga, Roldão de oliveira, Ozana Braz, dentre outros.

Entre os alunos do "Ginásio Divino Pai Eterno" fundado por Padre Vilela nos anos 1950, no grêmio ali existente, há relatos de encenações de peças de teatro, pois o referido prédio, modernamente construído, era dotado de palco e imenso salão para assistentes. Era um luxo para seu tempo, sendo que possuía mesmo um piano e grande movimentação cultural.

Na década de 1980, com apoio do Padre Angelo Licatti o Grupo Desencanto de Teatro, hoje reconhecido nacionalmente e com seu jubileu de prata, teve abrigo no Santuário Novo de Trindade e ali expandiu seu trabalho, sendo o seu ponto máximo a encenação da via sacra na Rodovia dos Romeiros.

O cinema no ontem como no hoje: traços da presença marcante da igreja

Os pioneiros do cinema ou de apresentações do gênero em Trindade foram os Padres Redentoristas, com seus filmes de cunho religioso. Sebastião Aranha foi o primeiro a exibir filmes "profanos", trazidos em viagens cansativas, nos mulambentos burros, no seu dom artístico mambembe, mas sempre atuante. A ele se seguiu o conhecido Chico Garça.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cine teatro Mara de Trindade, hoje adquirido pela Paróquia

A primeira experiência cinematográfica de Trindade foi com o cinema mudo de Chico Garça que tinha também um circo de cavalinhos no Beco dos Aflitos e foi pioneiro nesse gênero. Suas fitas eram muito velhas e arrebentavam a cada hora, motivo de graça para a meninada de Trindade dos anos 1920.

Segundo relatos dos jornais da época, nos anos 1930 existia o "Cine Pai Eterno" da Firma Vaz & Cia, com exibição regular de filmes famosos, que eram o deleite dos moradores da cidade, além da Sorveteria Linde, também sucesso de publico do pós-cinema, onde se deliciavam com os "gelados", pois nesse tempo, nem em sonho alguém em Trindade possua uma geladeira!

Outro pioneiro do gênero foi José Henrique da Rocha (Zé Feio) que foi administrador do "Cine Cometa" na Rua do Comercio que foi encanto para muita gente, sendo seu negócio, no velho casarão apelidado de "Cine do Zé-Feio" que marcou época em Trindade pelos filmes que apresentava, inclusive em vez primeira, o lendário ... *E o vento levou.*

No ano de 1955 o conhecido fazendeiro João Alves de Carvalho e sua esposa Edna Eva Alves adquiriram as antigas e sombranceiras residências de Alfredinho Taxista (um dos pioneiros do Carro de Praça de Trindade) e a Pensão da Dona Nega e, no local dessas, construíram o prédio que seria doravante, destinado a abrigar o novo cinema que se denominaria "Cine Teatro Mara" em homenagem à primogênita do casal.

O "Cine Teatro Mara" foi solenemente inaugurado em 21 de Abril de 1956 com a exibição do filme "A Viúva Alegre", da Metro. De inicio, o cinema constava de sessões semanais e cinco sessões dominicais, completamente lotadas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Dentre muitos espetáculos de cunho cultural exibidos no Cine Teatro Mara destacamos a participação do apresentador Morais César que exibiu a dupla "Brazão e Marinheiro", Otavinho Arantes que apresentou a peça "O Auto da Compadecida" de Ariano Suassuna, João Bênnio que apresentou" As Mãos de Eurídice" de Pedro Bloch. Também houve apresentação do famoso comediante "Zé-Trindade" e apresentações de festividades escolares e culturais, coordenadas por Geraldo do Carmo.

O primeiro seriado apresentado no Cine Teatro Mara foi "Batalha contra o medo" e "Falcão da Floresta" e o primeiro "Vesperal" foi "Ousadia" com Burt Lancaster, filme colorido, da Metro.

Em 07 de fevereiro de 1961 o Cine Teatro Mara foi adquirido pelo fazendeiro Pedro Batista Sobrinho e sua esposa Gercina Alves Sobrinho, ficando responsável pela administração o jovem Arlindo Batista da Silva. O primeiro filme exibido na nova administração foi da Warner Bross, cujo ator principal contracenava com Diane Forster.

O cinema passou por uma fase de decadência. Foi novamente aberto na década de 1990, mas não superou o vídeo e a concorrência com Goiânia. Atualmente pertence à Paróquia de Trindade.

Os Padres Redentoristas organizam a primeira Biblioteca de Trindade

.

Em Trindade, a partir de 1896, com a chegada dos Padres Redentoristas foi organizada uma pequena biblioteca sacra. Em 1936, o então Grupo Escolar João Pessoa possuía uma pequena biblioteca, organizada pelas professoras Nila Chaves Roriz de Almeida, Davina Nascimento Vasconcelos e Ana Maria de Oliveira.

Na década de 1950 surge no Ginásio Pai Eterno a "Biblioteca *Veritati"* organizada pelo "Clube dos Estudantes Trindadenses" que promoveu inúmeras atividades culturais relacionadas à literatura e artes plásticas, antecipada pela Biblioteca Pública Municipal Pe. João Cardoso de Souza em 1974 e até hoje em pleno funcionamento no prédio histórico intitulado "Castelinho" no Beco dos Aflitos. Teve sede na Praça da Prefeitura, Largo da Matriz e no prédio histórico denominado "Sobradinho".

Esta biblioteca homenageia o ilustre padre João Cardoso de Souza pelo seu trabalho intelectual em favor de Trindade e sua cultura voltada para a história e para a música.

Instrução e cultura como legado dos Redentoristas da velha matriz

ISBN: 978-85-8083-125-2

Desde os tempos iniciais em que foi construída a Matriz de Trindade, a partir de 1912, diversas foram as atuações dos Redentoristas no campo da instrução e do profissionalismo, principalmente da mulher. Pelo Decreto Estadual nº 306 de 05 de Março de 1947 foi transferida a Escola Normal São José de Corumbaíba para Trindade. Dentre os diretores dessa Escola teve destaque o padre Aristides Menezes Pedro, que conseguiu o seu reconhecimento pelo decreto de nº 031 de 01 de Julho de 1959.

Em 20 de Junho de 1954 foi fundada a Escola Doméstica São Geraldo de Trindade, de corte e costura, mantida pela Paróquia (onde eram professoras abnegadas Idália Pereira Pires "Irmã Helena" e Joana Borges Guedes "Janoca" que ministravam aulas gratuitas de corte e modelagem).

Nesse mesmo período foi criado o "Lar Infantil São Clemente" e a "Escola Paroquial Santo Afonso" no Largo da Matriz, na antiga residência de Ana Maria de Oliveira (Dona Sinhá), onde também foi um clube. A junção de todas essas Escolas deu o embrião do Ginásio Divino Pai Eterno, idealizado pelo Padre Gabriel Maria Vilela, que teve colaborações para a fundação do auspicioso estabelecimento de ensino da conceituada educadora Nilda Campos e de Maria de Lourdes Oliveira Barros que foi a primeira professora do referido Ginásio.

Nesse estabelecimento destacamos o abnegado trabalho do Padre João Cardoso de Souza, das Irmãs de Caridade e dos Diretores, como o Professor, como o Professor Aldair Nery dos Santos. Em 25 de janeiro de 1976 o colégio (antigo Ginásio) Pai Eterno passou à Municipalidade e mais tarde foi doado para a Secretaria de Educação do Estado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Nas manifestações do povo, o folclore da antiga matriz de Trindade

Palhaços de folia no povoado do Ribeirão.

Toda cidade antiga que se preza tem os seus tipos populares gravados nas histórias das ruas. Trindade, cidade quase bicentenária, também os possuiu. Nas suas vielas, alguns becos e ruas empoeiradas do passado, essas figuras lendárias fizeram parte do folclore local, ainda mais quando se ligados à religião, mais instigantes e curiosos se tornam.

Como ponto de convergência e coração geográfico da pequena cidade, era a Matriz do Divino Pai Eterno o local onde afluíam esses tipos populares, marcados por sofrimentos e muitas vezes privações.

Famoso foi o lendário "Sacristão Tem-Tem", alcunha de Josino Lopes de Barros, do qual correm diversas histórias; o fotógrafo Beijo na sua máquina antiga diante da Matriz permanece para sempre, o Chiquinho da Jardineira com a sua velha furreca fazendo o transporte de gente para Goiânia e Campinas, também marcou tempo, o caminhão de mudanças "Dengoso" do José Firmino, todo enfatiotado, transportando a gente pobre de outrora merece registro permanente, o Chico Garça com seu Circo de Cavalinhos no Beco

ISBN: 978-85-8083-125-2

dos Aflitos também jamais foi esquecido, o Nicomede, ajudante dos Padres, o Zé Bodoque, com sua figura sempre pedindo, implorando dinheiro nas missas do Padre Marques, provocando sua ira.

Casos recontados foram do boi que arrebentou a corda no sábado da Romaria e, furioso, entrou desembestado no Beco dos Aflitos, apinhado de gente, indo sair no Largo Novo sem machucar ninguém, outra, do folclore do Beco, que um romeiro teve, ali, ataque cardíaco fulminante no sábado da festa, mas o coitado só foi cair na segunda-feira quando o movimento esvaziou.

Outro também do romeiro que todo ano vinha de Pirenópolis para cumprir o seu voto, porém no último pouso no ribeirão Fazendinha, gostava de tomar o banho quando o primeiro galo anunciava a madrugada.

Foi, mas deu tudo errado, com o frio do mês de julho antigamente que era rigoroso, ele virou um picolé duro ali dentro do ribeirão, só depois de um chá quente de funcho é que voltou ao normal. Ficou tido e havido por "romeiro-picolé". Outro fator importantíssimo dentro de nosso folclore foram as folias de reis do senhor Tonicão (Antonio Cândido Rosa), de saudosa memória e o catira do Nego Forte (Gorgônio Alves Forte) e as apresentações da fiandeiras de Trindade.

A escritora Maria Augusta Callado de Salloma Rodrigues fez importantes estudos sobre o folclore na romaria de Trindade, inclusive das antigas congadas, hoje desaparecidas e publicou na *Revista da Comissão Goiana de Folclore* nos anos de 1980.

Todas essas manifestações são marcas indeléveis da inteligência e sagacidade da gente tridnadense.

Matriz de Trindade lembrada em prosa e verso: Páginas de fé e inspiração divina

Trindade foi e continua sendo uma terra de muitos talentos literários, notadamente na poesia. A temática religiosa, notadamente referente à velha matriz e ao significado de sua fé e romaria tem sido uma constante. Arleno Mendanha (1941-1987) foi o maior poeta trindadense de todos os tempos, além de professor e funcionário municipal. Seu poema intitulado "Trindade" é antológico:

Beco dos Aflitos Milhares de pés,
Cansados aflitos,

ISBN: 978-85-8083-125-2

Atrofiados bonitos,
Circulando aflitos. Beco dos aflitos:
Mascates com seus variados Biscates...
Olhaí, meu! É um barato! Jeans a mil!
Sensacional descoberta: A pomada para a cura
Do câncer... leva uma, vai, Leva mil!
Beco dos aflitos Caminho da loucura Da procura e da cura...
Dos amores e desamores De perdas e ganhos Insônias e sonhos... Beco dos aflitos:
É uma rua

De tudo e de todos,

Por onde os sonhos trafegam Ganhando o mundo... Trindade:
Do Pai Eterno De Constantino De eu sempre Eterno menino... Trindade: Santíssima Trindade.

Outro nome de expressão foi Helon Gomide (1924-1981), professor, intelectual e conferencista, deixou obra inédita importante. É de sua verve o trecho:

Todos os dias
eu canto os Vossos louvores.
Com a Vossa Cruz ante meus olhos, recito palavras de amor e humildade.
Nem por isso tranqüiliza-se meu coração dolorido.
Só a Vossa presença paternal pode me encher os sentidos e a sede de amar.
À noite, sozinho, recebo os Vossos fluidos divinos e sonho com a Vossa casa
e com Vosso paraíso.
Meu Deus, como são felizes nos meus irmãos santificados!
Nada pode com quem pede pouco porque a sua fortaleza está em ser fraco. Todos o ajudam, todos o amparam, todos o socorrem.
No fim, com a soma das pequenas forças que lhe emprestam ele se ergue, ombro a ombro com os mais fortes...
O humilde que conta com o apoio de Deus, dos anjos e dos santos,
está acima de qualquer potestade terrena!

Ana Braga, nascida em Peixe (TO) em 1923, passou sua infância em Trindade. Mais tarde foi Procuradora de Justiça, escritora e pioneira na Câmara Municipal de Goiânia e na Assembleia Legislativa do Estado. È de sua autoria o verso evocando a paz noturna da Trindade de antanho:

Relembrando
O largo do coreto,
O cruzeiro à porta da matriz,
Os sinos bimbalhando, bimbalhando, Ora nos despertando,

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ora nos adormecendo. Nas ruas, no largo, Pouco movimento
Ou nenhum.

Aquela vidinha morna, Sem pressa,
Nas mesmices diárias, Se consumindo.
Todo mundo se conhecia E se cumprimentava
Sorrindo.

De repente aquela morosidade se assustava Com o ronco barulhento
Do único automóvel Existente na cidade. Era o Ford do Bembem, Empoeirado, Sacolejando,
Pelas ruas estreitas, Alegrando a meninada.
Poluição? Competição? corrupção? Não se usavam palavras tais.
Tudo era puro

A natureza, a amizade, O amor!
Um bucolismo romântico Descia sobre as tardes. Moças e rapazes se flertando,
No vai-e-vem do jardim florido, E no coreto de madeira trabalhada A velha banda do Mestre Araújo Arrancava os sons
Da marchinha envenenada: "Veneno, veneno é o nome de você Por que ora porque pequeno
É todo frasco de veneno!

E o batom que você traz na boca

É uma coisa louca, é uma coisa louca" Se havia plenilúnio,
Os sons continuavam Até alta madrugada. O salão de modinha Era a porta da rua,
As cadeiras ali esparramadas pelas calçadas! Havia moças como Santinha e Natália, Famosas pelo luxo, pela beleza
E por serem evoluídas demais! Eram diferentes.
Não eram "pra frente"

Tal expressão não se usava.
E os moços desconhecidos da vizinhança Todos de camisa branca, chapéu e gravata, Ali faziam roda.
Ao violão, um deles tocava, Acompanhando,
A moda de Nelson Gonçalves,

Os que cantavam

"meu violão em seresta Nas noites de luar... Vivo cantando pra lua A canção que foi tua Meu querido bem..."
E lá se ia a vida noturna de Trindade, Calma, sem arruaças, sem violência... A cidade e sua gente dormiam
Sob aquela paz e aquele silêncio, Que hoje enchem
De mil sons nossas saudades!

Pedro Alves de Morais (Pedrão) nasceu em 1950 e faleceu em 2004. Foi funcionário público Estadual e vereador em Trindade. Era um promotor cultural e que apreciava as raízes históricas da cidade. De seu legado extinto e desconhecido, deixou os versos abaixo:

Um homem amassou o barro e tirou dele a vida.
Era um oleiro

que fez da terra a moradia.

A mão santificada desse homem tirou do barro a imagem santa da Santíssima Trindade.
Hoje, ele é símbolo de nossa cidade perpetuando romaria e bondade...
Trindade santa, Trindade luz no símbolo da sua cruz
reluz a cada um uma mensagem que traz de Deus uma verdade. Trindade santa, Trindade fé serás sempre como tu és
minha cidade e meu lugar meu viver e meu morrer será assim, até o fim... Como fez Constantino,
Também construí o meu destino.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Sonia Maria Ferreira é um nome impar na poesia goiana. Talento polivalente e irrequieto tem iluminado nosso cenário cultural com seu inconteste talento. Pioneira da Academia Trindadense de Letras desde a primeira hora, foi e continua sendo sua grande entusiasta, por isso sua Sócia Honorífica. Tem a honra de ser filha do "Romeiro perpétuo de Trindade", folclorista Joaquim Luiz Ferreira e da artesã Leolina Gonzaga.

Professora, poeta, declamadora, articulista cultural, pesquisadora, esta grande artista, goiana de Orizona, se faz sempre lembrada por tudo que sempre fez e vem fazendo pela arte de Goiás. De sua verve, o verso dedicado à Trindade:

Sou devota do Divino. Conto prosa. Faço versos. Canto hino.
Nu estrada, sou procissão. Sou neta de um carro de boi,
rasgando caminho, levantando poeira, incenso púrpura à
Santíssima Trindade.

Sou filha de um caminhão de lona, integrando os Gonzaga, os Castro, os Cunha, os Vargas,
os Ferreira – calos nas mãos, almas de sol,
saudação bucólica ao Pai e à fraternidade,
num piquenique à beira do Ribeirão das Caldas.
Sou menina indefesa, agasalhando sonhos,
em paletó de flanela e pé-de-moleque,
que aquecem e adocicam romanas.
Sou flor alimentada pela chuva dos "vivas",
nuvens, flocos de anjos, mensageiros suaves da fé. Sou penitente, carregando a chama da crença
no peito, nos horizontes e nas mãos.
Sou peregrina, contemplando o calvário
de Cristo e dos homens, e de Ornar Souto,
na Rodovia dos Romeiros, beijando cada cena da
via-sacra do amor.

Sou o verde de Campo Formoso e a argila de Barro Preto, descobrindo Deus na verdade
e no brilho dos olhos do povo. Sou capelinha brejeira
- mãos postas

sobre a Bíblia da criação. Sou devota do Divino. Conto prosa. Faço versos. Canto hino.
Na estrada, sou procissão

Venerando de Freitas Borges (1907-2004) primeiro prefeito de Goiânia, deixou o seu nome gravado no livro da história. Nascido de uma família simples em Anápolis, conseguiu estudo graças ao auxilio dos Padres Redentoristas, com os quais passou a trabalhar ainda menino. Depois estudou em São Paulo, tornou-se contador, trabalhou no Lyceu, foi o primeiro prefeito de Goiânia, Deputado Estadual e pioneiro de Escola de Comércio. De seu ofício de escritor deixou os livros *Dobras do tempo e samburá*. Desse seu último livro, extraímos uma crônica em que o ilustre professor relata uma viagem a cavalo que fez de Campinas a Trindade numa noite de tempestade em 1919.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Catequistas: Na história da matriz de Trindade, o testemunho de quem ensinou o amor de Deus às diversas gerações.

Muitas, em diferentes épocas, foram as chamadas para o trabalho evangelizador da Matriz de Trindade nas aulas de catequese e preparação para o crisma. Desde as mais antigas pode-se destacar Maria da Cruz, que além de professora, cantora, era também catequista, além de Ana Maria de Oliveira (Dona Sinhá), que foi diretora do Grupo Escolar João Pessoa e grande intelectual. Viúva, com filhos menores, ela devotou sua existência ao ensino e à religião.

Dona Sinhá e os alunos do Grupo Escolar João Pessoa

ISBN: 978-85-8083-125-2

Otavinho e Elza Arantes na primeira comunhão com Dona Sinhá em 1929.

Outro nome extraordinário foi Joana Borges Guedes (Janoca Guedes – 1912-1999) que, além de modista afamada, membro do Apostolado de Oração, foi também catequista, preparando centenas de crianças para a primeira comunhão. No seu exemplo seguem os nomes admiráveis de Iraci Borges, Maria Angélica Braga (Mariquinha), Dêse Silva Lima Batista, Natalina Neves, Nenen Cordeiro, Dona Divina, Anália Carlos Pereira, Alexandrina Batista Ribeiro, as irmãs Lima (Benedita, Edir e Maria de Lima), Edna Ferreira Neves, Maria Benta do Carmo Queiroz, Riquilda Alves Carvello, Maria Madalena Pires de campos (Quita), Laudelina Toledo de Lima, Laura Teles Coelho, Maria Margarida Pinto da Cuha, Maria da Conceição Azevedo (Sinhazinha), Messias Bittes Leão Leite, Nilda da Silva Campos, Nilta Marques Faria, Odetina Goulart Rattes Pinto, Savitri de Oliveira Pinto (Ninita), Luzia Coelho Alves, e tantas outras que, em diferentes épocas, escreveram páginas de amor e de luz.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Joana Borges Guedes, uma pioneira entre tantas

Mariquinha Braga ao lado de Sanina Hermano: duas mulheres iluminadas.

Carro de boi nos caminhos da fé: poeira vermelha como incenso elevado a Deus

Há uma visão moderna na Geografia em todo o mundo na questão da pluralidade cultural na abordagem de temas liados à própria Geografia como a percepção do meio, resistêncais locais, cotidiano, lugar, significados e planos de memória, conforme Amorim Filho (2007)

Nesse caso específico insere-se o Carro de boi, transporte pesado, rústico, lento. Seu nostálgico cantar já foi inspiração para poetas, para cantores de alma apaixonada, para

ISBN: 978-85-8083-125-2

os saudosistas dos tempos idos, modinheiros das noites estreladas, na distante época em que este meio de transporte sustentou a economia agrária do país.

Carro de boi, fazenda Barro Branco, do Arraial do Barro Preto da Santíssima Trindade de Goyaz. Óleo sobre tela de Lizenor Lizete Meireles Lewergger.

Na história dos transportes no Brasil, o carro de boi ocupa um espaço todo especial, principalmente na região das Minas Gerais e nas minas de Goiás e de Mato Grosso, no sertão do Brasil Central, distante dos centros mais adiantados do país.

Nas grandes cidades do século XIX como a capital, Rio de Janeiro, ou mesmo São Paulo e Ouro Preto, o transporte mais usual eram as famosas liteiras, as ca- deirinhas, ou mesmo os famosos coches puxados por cavalos, transportes estes, das famílias mais abastadas.

Nas obras históricas de Rosarita Fleury (*Sombras em marcha e Elos da mesma corrente*) encontramos citações referentes aos transportes da antiga capital de Goiás no século XIX, assim como nos escritos dos jornais da época que davam ênfase ao uso das literais pelas moças das famílias tradicionais, sendo estas carregadas por escravos nas acidentadas e tortuosas ruas da Cidade de Goiás, atravessando os poéticos becos e as pontes de Vila Boa, como descreveu Cora Coralina.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Desfile de carro de cabritinhos com a primeira Rainha dos Carreiros, Elisa de Lewergger.

Era esse o ambiente social da Província de Goiás no século XIX. Com uma população mais centrada na zona rural, as poucas cidades constituíam-se de pequenos aglomerados, tendo supremacia apenas Vila Boa, Meia Ponte, Santa Cruz e Traíras, as outras ficavam isoladas no alto sertão, atingidas apenas pelos rústicos transportes da época; dentre estes, o carro de boi, que foi utilizado em larga escala como transporte de mercadorias da zona rural para mercado da Cidade de Goiás (então único da Província) onde eram comercializados e destinados ao abastecimento da antiga Capital.

As tropas de burros também exerceram decisivo papel de difusão cultural e transfusão de notícias, mas, responsável pelo intercambio mais pesado era mesmo o carro de boi que, naquelas eras, chegou a transportar pianos de Araguary, ponto final da Estada de Ferro, até a Capital, em viagens que eram verdadeiras epopeias e duravam meses em custosas travessias de vales, serras e rios.

No tocante à participação do carro de boi na Romaria do Divino Pai Eterno do Arraial do Barro Preto da Santíssima Trindade de Goyaz, não existe fonte exata de seu início, pois, ao certo, não existe mesmo data certeira do início da Romaria.

Geograficamente a festa representa o deslocamento espacial de boa parte da população rural de outrora no sentido de comemoração religiosa e compras para todo o ano, daí ocorrem as manifestações e a multiplicidade de fenômenos que caracterizam a Geografia cultural, na visão de Amorim Filho (1997)

Sabe-se que esta fomentou em meio à gente simples do sertão goiano, utilizadores do carro de boi para suas diversas atividades, certamente, as de viagens

ISBN: 978-85-8083-125-2

como a que se destinava aos festejos religiosos e profanos da Romaria. Com muita perspicácia escreveu Wilson Cavalcanti Nogueira sobre o Carro de boi relatando a importância histórica desse transporte em seu magistral livro *Mestre carreiro.*

Sobre a participação dele na Romaria do Divino, encontramos em escritos de Augusta de Faro Fleury Curado, Edmundo Pinheiro de Abreu e José Xavier de Almeida informações valiosas e descritivas da Trindade de antanho, assim como nas memórias do grande goiano Licardino de Oliveira Ney, primeiro e único prefeito de Campininha das Flores.

Também aparece o carro de boi em extensa literatura telúrica de Goiás nas produções magistrais de Bernardo Élis Fleury de Campos Curado, Carmo Bernardes, Bariane Ortêncio, Hugo de Carvalho Ramos, João Accyolli, Pedro Gomes, além de muitos outros.

Tornou-se tradição, então, a presença do carro de boi na Romaria do Divino Pai Eterno, resgatando nossas legítimas tradições e mesmo depois do aparecimento do automóvel nas plagas goianas a partir de 1918, a Romaria do Divino continuou a única a ter, ainda, o legado do carro de boi nas ruas de sua cidade num período em que já imperava a transformação impulsionada pelo progresso.

Foi no final dos anos de 1980 que Benígno José Monteiro (Didi) e Pedro Alves de Moraes (Pedrão), iniciaram a Romaria dos carros de boi na gestão do então prefeito municipal Roberto Monteiro de Lima. A eles, Trindade muito deve nesse sentido.

Irmanados pelo espírito cristão os carreiros continuam mantendo acesa a chama da fé e da tradição, enfrentando toda sorte de intempéries, dificuldades, cruzam os sertões dos goyazes, buscando a luz bendita que irradia do Divino Pai Eterno, protetor da gente sertaneja.

Trindade, *locus* da romaria cabocla, Meca sertaneja do coração do Brasil. Assim, à luz da Geografia Cultural, há um tratamento com sentido humano às coisas e aos acontecimentos de valor real e simbólico no âmbito da sociedade em todos os tempos.

Romaria dos pobres, dos peregrinos e dos indigentes: Mendigos da porta da Igreja Matriz de Trindade

Eles são históricos, vêm dos tempos imemoriais. De onde surgiram?

ISBN: 978-85-8083-125-2

Todo ano, a mais de 150 anos, a cidade de Trindade e enche deles pelas ruas, vielas, becos, avenidas e principalmente na porta da Matriz, local onde os romeiros se aglomeram e onde há ganho mais fácil, por meio da piedade dos fiéis.

So o entendimento da Geografia Cultural é necessário uma humanização na abordagem dos fenômenos pois por detrás de todos os fatos está a criatura humana, conforme Chaveiro (2012)

Muitos são doentes, hansenianos, com enfermidades graves e expostas à poeira e ao tempo, na proliferação de pessoas, feridas mostradas em várias partes do corpo. Desde os mais antigos escritos sobre a Romaria de Trindade os penitentes são descritos, são analisados e discutidos, mas sempre permanecem também.

No ordenamento urbano, conforme Corrêa (1989), o espaço mostra em suas variantes, muitas formas de apropriação ou expropriação do poder em todas as suas possibilidades. Espaços segregados para a dor e a exclusão também sempre existiram desde os primórdios da história humana.

O padre Pelágio Sauter já fazia desde os anos de 1920 a distribuição de esmolas aos mendigos, nesse mister auxiliado por Avelino de Almeida e Silva, comerciante. A aglomeração exagerada na porta da igreja sempre causou problemas diversos.

Somente no final da década de 1970, no governo de Ary Valadão foi criado o Centro de Apoio ao romeiro, no Bairro Santuário, onde hoje se encontra o Corpo de Bombeiros. Muitos, porém, não gostavam do local e novamente estavam na porta da igreja. Também havia muitos cegos com suas sanfonas, cantando. Hoje não são muito usuais. Há muitos hoje que são usuários de entorpecentes, principalmente o crack.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mendigos na lateral da matriz em 1913

Mendigos e hansenianos no largo, vistos por Lázaro Lucas Borges (Lucas alfaiate)

CONCLUSÃO

As manifestações de fé vivenciadas na histórica e secular Matriz do Divino Pai Eterno de Trindade constituem uma histórica singela, evocativa e singular dentro da história

ISBN: 978-85-8083-125-2

goiana e brasileira. São homens e mulheres, na esteira do tempo, tocados pelo amor do Pai, na busca do conforto para os males do corpo e do espírito, confiantes na significação da imagem abençoada.

Abordou-se à luz da Geografia humana a questão do espaço e do território no papel exercido pela antiga matriz de Trindade na sociedade goiana nos tempos de outrora, conforme destaca Menezes (1996), no aspecto da morfologia do surgimento das cidades no interor do Brasil e Linch (1997), na questão na questão da imagem das cidades.

Enfrentando as intempéries do tempo e do meio, saem de suas casas, num ritual sagrado de fé, de carro de boi, de caminhão, a pé, de ônibus, em carros luxuosos, em automóveis simples, a cavalo, nos paus de arara, de bicicleta, para louvar ao Pai Eterno da Trindade. Cumprem um sacrifício pelo amor e pela devoção.

Com uma fé viva e cheia de esperança, revivem o amor do Pai, esperam as graças do céu e reconstroem nas barracas nos quintais os exemplos de suas vidas. Irmanados pela oração, consagram suas vidas ao criador, na esperança do mistério que nos evoca a Santíssima Trindade.

E se entregam a Deus, nas suas orações, nos seus rituais, nas suas crenças. Deixam o exemplo de humildade e de busca que norteia toda a atmosfera de luz e de prece que paira sobre Trindade. Na Romaria cabocla do coração do Brasil, uma lição de amor permanece: daquele que, indo embora, despede-se do Pai Eterno, com o pensamento em voltar na outra Romaria para celebrar a alegria de viver.

Igreja Matriz do Divino Pai Eterno de Trindade, ícone maior de todos os goianos, esperança e símbolo de paz dos que esperam em Deus. Ela se configura na paisagem trindadense como um ícone que marca o território distinto da fé, com seus jogos elocucionais e de poder.

Com o presente artigo se buscou investigar pelos relatos dos fieis, dos romeiros, a partir de documentação de fonte primária, a vetusta história de um templo emblemático na história goiana, território da fé em meio às manifestações de uma romaria sertaneja e cabocla no Brasil Central.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Anais da Província de Goiás**. Goiânia: Ed. Ipiranga, 1979.

AMORIM FILHO, Osvaldo B. **A pluralidade da Geografia e a necessidade das**

ISBN: 978-85-8083-125-2

abordagens culturais. In: Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007. ARANTES, Lucio & CURADO, Bento Fleury. **Beco dos Aflitos**. Brasília: Ed. Thesaurus, 2001.

_____. Do Barro Preto ao Planalto Central: Caminhos e Lembranças. Brasília: Ed. Thesaurus, 2008

ARTIAGA, Zoroastro. **História de Goiás**. Goiania: Ed. DEC, 1959.

BERTRAN, Paulo. **Notícia Geral da Capitania de Goiás.** Goiânia: Ed. UCG/UFG, 1996.

BORGES, Pedro Célio Alves. **Goiás, sociedade e Estado**. Goiânia: Ed. Cânone, 2004

BRASIL, Antonio Americano do. **Pela História de Goiás**. Goiânia: Ed. UFG, 1980.

_____. Súmula da História de Goiás. Goiânia: Ed. Unigraf, 1982.

CARVALHO, Antonio Alves de & CURADO, Bento Alves Araújo Jayme Fleury. **Saga de um povo de fé no coração do Brasil.** Goiânia: Ed. Redentorista, 2004. CHAVEIRO, Eguimar Felício. **Interrografias.** Texto produzido ao Grupo de Estudos Dona Alzira. IESA-UFG, 2012.
_____. Goiânia, uma metrópole em travessia. São Paulo: USP, 2001.

CASTRO, Gerson de Castro. **Goiânia, a metrópole do Oeste**. Goiânia: Ed. Líder, 1985.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Trajetórias Geográficas**. Riode Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CURADO, Bento Alves Araújo Jayme Fleury. **Ser (tão) Goiano**. Goiânia: Ed. Kelps, 1998.

CURADO, Sebastião Fleury. **Memórias históricas**. Goiânia: Ed. DEC, 1956

FRANÇA, Basileu Toledo. **Cavalo de Rodas.** Goiânia: Ed. Oriente, 1974.

FREITAS, Lena Castelo Branco Ferreira de. **Goiás – história e cultura**. Goiânia: Ed. Deescubra, 2004.

HILAIRE, Auguste de Saint-. **Viagem à Província de Goiás**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1975.

JACOB, Amir Salomão. **A santíssima Trindade do Barro Preto.** Goiânia: PUC-Go, 2010.

LIMA, José Júlio Guimarães. **Goiaz – terra e alma.** Brasília: Ed. Horizonte, 1983. LINCH,K. **A imagem da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MAIA, Lucas. **O conceito de território e fetichismo do poder**. In: *Revista Eletrônica*

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ateliê Geográfico. UFG. IESA. ISBN 1982-1956, 2011.

MATTOS, Joaquim Francisco de. **Os caminhos de Goiás**. São Paulo: Ed. Safady, 1980.

MENEZES, U.T.B. **Morfologia das cidades brasileiras:** Introdução ao estudo da icnografia urbana. São Paulo: Revista USP, 1996.

MOURA, Antonio José de. **Sete léguas de paraíso.** São Paulo: Ed. Global, 1996. NEY, Licardino do Oliveira. **Um lutador**. Goiânia: Ed. Olímpica, 1975.

NOGUEIRA, Wilson Cavalcanti. **Mestre Carreiro**. Goiânia: Ed. Líder, 1981.

POHL, João Emanuel. **Viagem ao interior do Brasil**. Rio de Janeiro: INL, 1951. SANTOS, Milton. **Espaço e método.** São Paulo: Nobel, 1985.

_____. **A natureza do espaço:** técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1999.

SILVEIRA, Maria Laura. **Uma situação geográfica:** Do método à metodologia. In: Revista Território, Ano IV, Nº 6, jan/jun. 1999.

ISBN: 978-85-8083-125-2

CATOLICISMO CAMPONÊS NA COMUNIDADE RURAL PEDRA LISA (QUIRINÓPOLIS/GOIÁS)

CATHOLICISM PEASANT IN RURAL COMMUNITY FLAT STONE (QUIRINÓPOLIS/GOIÁS)

CATOLICISMO CAMPESINO EN LA COMUNIDAD RURAL DE PIEDRA PLANA (QUIRINÓPOLIS/GOIÁS)

Edevaldo Aparecido Souza
Doutor pelo Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia (IGUFU/MG).
Professor do Curso de Geografia da Universidade Estadual Goiás (UEG)
http://lattes.cnpq.br/5454426936516958
ediueg@gmail.com

Rosselvelt José Santos
Professor, Doutor do Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia (IGUFU/MG).
Lattes: http://lattes.cnpq.br/ 4677146792872129.
E-mail: rosselvelt@ufu.br

Jean Carlos Vieira Santos
Doutor pelo Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia (IGUFU/MG). Foi Bolsista CAPES-PDEE/Universidade do Algarve (Portugal). Professor do Curso de Geografia da Universidade Estadual Goiás (UEG) Lattes: http://lattes.cnpq.br/7542926208646393.
E-mail: svcjean@yahoo.com.br

Resumo

No município de Quirinópolis (Goiás), especialmente na Universidade Estadual de Goiás (UEG/Quirinópolis), grande parte das investigações e estudos sobre os povos católicos centram-se na História, deixando hoje lacunas acerca dessas discussões na Geografia. Neste sentido, o presente trabalho propõe uma reflexão sobre o catolicismo na Comunidade Pedra Lisa, buscando compreender seu comportamento sociocultural e organizacional, que utilizam os lugares e territórios rurais como espaço de fé e vida. É fato que a religião sempre exerceu um papel fundante na vida das comunidades camponesas. Os camponeses católicos têm uma ligação direta com o sagrado, no sentido de estender todos os aspectos da vida na devoção a algum santo. Nas Comunidades Camponesas em Quirinópolis, os encontros de cunho religioso acontecem semanalmente em casas diferentes, marcando um ritual que de tão importante se revela como acordo tácito e que se renova sempre ao final de cada reza, mostrando nesse debate que a religião funciona como forma de estruturação da pessoa e tem o papel de sustentar grupos e classes. Sobre os aspectos metodológicos, estes compreendem duas fases: pesquisa documental (levantamento das referências) e trabalho de campo.

Palavras Chave: Fé Católica; Santos Padroeiros; Devoção; Orações.

Abstract

ISBN: 978-85-8083-125-2

In the municipality of Quirinopolis (Goiás), especially at the State University of Goiás (UEG / Quirinopolis), much of the research and studies about the Catholic people focus on history, leaving gaps about these discussions today in Geography. In this sense, this paper proposes a reflection on the Catholic community Lisa Stone, seeking to understand their behavior and socio-cultural organization, using the places and rural areas as a place of faith and life. It is true that religion has always played a fundamental role in the lives of rural communities. The Catholic peasants have a direct connection with the sacred, to extend all aspects of life in devotion to a saint. In Peasant Communities in Quirinopolis, meetings with religious overtones happen weekly in different homes, marking a ritual that's so important is revealed as tacit agreement that renews always at the end of each prayer. Showing this debate that religion functions as a way of structuring the person's role is to support groups and classes. Methodological aspects, these comprise two phases: desk research (survey references) and field work.

Keywords: Catholic Faith; Patron Saints; Devotion; Prayers.

Resumen

En el municipio de Quirinópolis (Goiás), especialmente en la Universidad Estatal de Goiás (UEG/Quirinópolis), grande parte de las investigaciones y estudios sobre los pueblos católicos se centran en la Historia, dejando hoy huecos acerca de esas discusiones en la geografía. En este sentido la presente investigación propone una reflexión sobre el catolicismo en la Comunidad “Pedra Lisa”, buscando comprender su comportamiento sociocultural y organizacional, que utilizan los locales y territorios rurales como espacio de fe y vida. Es fato que la religión siempre ejerció un papel fundamental en la vida de las comunidades campesinas. Los campesinos católicos tienen una ligación directa con lo sacro, en el sentido de extender todos los aspectos de la vida en la devoción a algún santo. En las comunidades campesinas de Quirinópolis, los encuentros de carácter religioso ocurren semanalmente en casas distintas, marcando un ritual que de tan importante se revela como un acuerdo tácito y que se renueva siempre al final de cada oración, mostrando en ese debate que la religión funciona como forma de estructuración de la persona y tiene el papel de sostener grupos y clases. Sobre los aspectos metodológicos, estos comprenden dos fases: búsqueda documental (levantamiento de las referencias) y trabajo de campo.

Palabras Llave: Fe Católica, Santos Patronos, Devoción, Oraciones.

Introdução

No município de Quirinópolis (Goiás), especialmente na Universidade Estadual de Goiás (UEG/Quirinópolis), grande parte das investigações e estudos sobre os povos católicos centram-se na História, deixando hoje lacunas acerca dessas discussões na Geografia. Neste sentido, o presente trabalho propõe uma reflexão sobre o catolicismo comunidade Pedra Lisa, buscando compreender seu comportamento sociocultural e

ISBN: 978-85-8083-125-2

organizacional, que utilizam os lugares e territórios rurais como espaço de fé e vida.

Dessa forma, vale ressaltar um breve entendimento dos conceitos "Comunidade, Povos Tradicionais e Tradição", buscando perceber seus enredos permeados pela complexa reflexão teórica. De acordo com Coriolano *et al* (2009, p.39) no mundo antigo destacavam-se formações de pequenos grupos sociais que viviam estreitos laços de dependência e amizade, chamados comunidades. Era a vida em comunidade que contribuía para a pessoa encontrar respostas necessárias aos problemas individuais e coletivos, como a ajuda do grupo.

Pereira destaca (2005, p.11) em seu estudo que comunidade na sua especificidade geográfica é um lugar de estratégias de mobilização, de solidariedade social e de sociabilidade própria no espaço que a delimita, mas que essa extravasa através de uma sociedade local interativa e presente, cujas representações se materializam nas diversas expressões do lugar. Neste viés, entende-se que comunidade vem da palavra comum e significa que a terra e os recursos existentes nos lugares podem ser usufruídos por todos, de acordo com as necessidades de cada um. Neste contexto, o presente trabalho entende a comunidade como um:

> [...] grupo social residente em um pequeno espaço geográfico, cuja integração de pessoas entre si e dessas com o lugar cria identidade muito forte que tantos os habitantes como o lugar são identificados como comunidades. (CORIOLANO *ET AL*, 2009, p.45).

Nessas condições é possível compreender a reminiscência, que de acordo com Bordest (2005, p. 67) é uma particularidade em que impera um tipo de lógica, de organização social e de modo de vida, e valorizando a tradição mantêm-se acontecimentos que marcaram épocas e que subsistem à modernidade. Pla (2006, p.59) defende que nessas comunidades tradicionais não se pode ignorar suas diversidades, principalmente no que tange "[...] la subsistencia […] los valores históricos y sociales, y por ende espirituales […]".

Sobre os aspectos metodológicos, estes compreendem duas fases: pesquisa documental (levantamento das referências) e trabalho de campo. Entre os autores que aparecem nas referências e suas relevantes contribuições, estão: Souza (2013), Gusfield (1967), Passos (2013), Brandão (2007), Santos (2010), Pla (2006), Bordest (2005), Coriolano (2009) e Pereira (2005). Pode-se dizer que eles abordam importantes conceitos, mas que estes não serão esgotados nesta discussão.

Por meio do trabalho de campo, elaboramos exercícios de alteridade e reflexões a respeito da situação vivenciada. Pois nesse caso procedemos como pesquisadores que

ISBN: 978-85-8083-125-2

percebem o outro em várias situações, possibilitando entre outros aspectos registrarmos as compreensões dos sujeitos sociais sobre diferentes situações. Nossas presenças nos lugares foi também uma "oportunidade de melhorar a percepção e compreensão das diversas manifestações que ocorrem no espaço (SANTOS, 2010, p. 30)". A presença dos pesquisadores, na Comunidade Pedra Lisa, permitiu também a obtenção das imagens fotográficas, contribuindo com as construções deste artigo.

As manifestações religiosas na comunidade camponesa de Pedra Lisa

É fato que a religião sempre exerceu um papel fundante na vida das comunidades camponesas. Os camponeses católicos têm uma ligação direta com o sagrado, no sentido de estender grande parte dos aspectos da vida na devoção a algum santo. Nesse sentido, de acordo com Gusfield (1967), o catolicismo e o protestantismo são religiões cristãs e cada uma possui lógicas diferenciadas e, até mesmo na igreja católica, as distintas ordens monásticas expressam uma catolicidade com diversidade de valores. Se analisarmos as lógicas oficiais das religiões, há uma diversificação de valores morais e éticos dessas com as praticadas entre camponeses de confissões opostas.

Para Gusfield, a diversidade religiosa fornece princípios que legitimam um vasto conjunto de formas alternativas de comportamentos e contribui para a formação moral dos camponeses: "nem o comportamento da religião popular, nem os ensinamentos das escrituras são desprovidos de bases morais para as motivações materialistas ou para busca disciplinada e racional da riqueza" (GUSFIELD, 1967, p. 354).

Para Passos (2013), o catolicismo popular brasileiro é constituído por três vertentes pastorais: a tradicional, a reformada e a renovada. A primeira vertente, o catolicismo tradicional surgiu com a chegada dos portugueses, ou seja, a fé católica era de importação lusitana, que ao longo dos séculos, foi se formando o catolicismo popular. Para esse autor, "a fé do povo se manifestava através das devoções aos santos, das procissões, das orações de invocações e perdão, dos milagres" (PASSOS, 2013, p. 2). São manifestações religiosas que tinham lideranças leigas, predominando os aspectos devocionais aos santos e protetores.

> Na trama ordenada de símbolos, gestos e representações, o catolicismo vai-se entrecruzando com a vida. Dor, alegria, esperança, problemas, anseios, festas, novenas e santos vão compondo o cenário do dia-a-dia. Tais elementos orientam os diversos trajetos e as aspirações humanas. Impulsionado(a) pela mistério da

ISBN: 978-85-8083-125-2

> vida, o homem / a mulher do povo busca sua força na esperança de que "Deus sabe o que faz" e "Deus vai nos ajudar". Essa imagem de Deus deve ser lembrada, celebrada e cantada (PASSOS, 2013, p. 2).

No Estado de Goiás, de acordo com Gomes Junior e Duarte (2013), o catolicismo oficial se estabeleceu na forma da representação de poder do Estado Português, a partir da forte hierarquia sacerdotal, do discurso lógico, coerente e global, da sacramentalização dos ritos religiosos como os cultos, e da implementação das doutrinas e as leis da Igreja, ou seja, o principal objetivo era conduzir a população através de seus dogmas.

> [...] em Goiás e também em diferentes localidades do Brasil teve a manifestação de dois tipos de Catolicismo popular: o rural e o urbano. O primeiro caracterizado por oratórios dentro das casas e capelas na região, com grandes festas anuais dentro das quais aconteciam umas misturas de reza, feira, música e dança dentro da capela. Já, o segundo, o urbano, organizado por irmandades, que construíam suas igrejas e se dividiam em diferentes e específicos grupos sociais (GOMES JUNIOR E DUARTE, 2013, p. 2).

Evidencia Santos que as identidades dos camponeses decorrem de suas reações aos efeitos da reocupação dos Cerrados, a partir da religiosidade. “O religioso faz emergir, entre os grupos sociais, uma clara demonstração de identidade territorial”. Este se constitui em “uma forma de neutralizar o sentimento de inferioridade, incerteza e estranhamento perante a redefinição dos valores e práticas sociais que se instalam em nome do desenvolvimento tecnológico e econômico do cerrado” (SANTOS, 2008a, p. 121).

As mudanças nas práticas sociais de uma comunidade camponesa, por intermédio da introdução da lógica capitalista, também influencia nas formas de expressão da religiosidade. No entanto, a religião funciona como forma de estruturação da pessoa e tem o papel de sustentar grupos e classes. As pessoas buscam-na, para justificar o que ocorre em suas vidas, como as angústias e as alegrias, a miséria e as oportunidades de bem-estar, dentre outras.

Segundo Souza (2013), os camponeses, participam das missas, celebradas por um padre ou diácono na própria comunidade camponesa, ou seja, no seu lugar, normalmente uma vez por mês, assumem as obrigações de católicos de procurar os “santos sacramentos”, sobretudo, o casamento e o batizado dos filhos, assim como a participação de eventos religiosos maiores da paróquia, realizados na cidade. “Na comunidade, eles mesmos assumem a organização e o comando das atividades. Há quem “tire” as rezas de terço e novenas, há as pessoas que batizam seus filhos na fogueira, e os que organizam as rezas na Folia de Santos Reis” (SOUZA, 2013, p. 288).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Essas atividades reforçam os compromissos éticos e morais que os camponeses devotos de algum santo devem ter. Expressa Woortmann (1990) que os camponeses constroem sua ética camponesa, por isso, a certeza de que as territorialidades não estão baseadas apenas nos vínculos econômicos e materiais, mas também em outras atividades desses sujeitos constitutivas de uma ordem ética e moral própria e específica.

Há momentos em que as duas instâncias religiosas se vinculam, a organização da igreja oficial e a lógica da religiosidade popular. Brandão (2007, p. 254-255) pontua que, quando se fala em religião popular, fala-se, com mais frequência, de religiões de mediação. "Ali é o lugar em que, mesmo quando a massa de fiéis é demograficamente subalterna, a mesa é ou tende a ser *erudita* ou, pelo menos, reprodutora dos valores de um comando *erudito* e colonialista à distância". Explica o autor que os mediadores podem ser lideranças constituídas e aceitas pelo comando da igreja, ou serviços e devoções prestados por agentes sem títulos de ordem na frente do nome e com apelido no lugar de ambos.

Os dirigentes da religião popular são pessoas do próprio lugar, que, normalmente, são respeitados por todos, por ser uma pessoa séria com seus compromissos, pelo conhecimento que tem, pela dedicação que dispensa ao serviço e por ser um elo com a cúpula da igreja. No caso das missas mensais da Comunidade

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 01: Missa mensal - Comunidade Pedra Lisa. Na ausência do Padre, um diácono celebra a missa. Fonte: SOUZA, 2013

No município de Quirinópolis, uma das formas de rezas populares, mesmo as organizadas pela igreja oficial, são expressas em forma de festas. Para Silva e Silva (2010), em Quirinópolis, uma das festas que têm se destacado muito é a festa da padroeira da cidade, que tem origem remonta, "mais especificamente à segunda metade do século XIX, quando alguns devotos veneravam a imagem de Nossa Senhora D'Abadia em uma pequena e rústica capela às margens do Córrego Capelinha (afluente do Rio das Pedras)". Para as autoras, como valorização dos hábitos, é fundamental "o sentimento de pertencer a alguma coisa e, principalmente, a preservação de valores e tradições" (SILVA e SILVA, 2010, p, 205).

Santos (2007, p. 105), escreve que a imagem da Nossa Senhora d'Abadia chegou ao Brasil com os portugueses: "no Brasil, a devoção à Senhora da Abadia foi introduzida na Bahia. 'Desde 1718 a Senhora d'Abadia é padroeira de Jandaíra, diocese de Alagoinha [...]'. A difusão desse culto deu-se através de Muquém".

As festas em devoção à Nossa Senhora D'Abadia, em Quirinópolis, ocorrem, além do dia 15 de agosto, dia de comemoração à Santa, também nos dias próximos que o precedem ou o sucedem, com momentos de devoção e louvor, incluindo missas,

ISBN: 978-85-8083-125-2

novenas e quermesse. Dessas atividades, a população rural engrossa a urbana nas manifestações da religiosidade e festividades, no qual as famílias da Comunidade Pedra Lisa sempre se fazem presentes.

Durante as celebrações da Santa Padroeira e outros Santos Católicos na área urbana de Quirinópolis ocorrem carreatas, cavalgadas, leilões de prendas doadas pela comunidade, missas tradicionais e sertanejas, novenas, quermesses, almoços envolvendo as comunidades urbanas e rurais, benção de automóveis, passeios ciclísticos, alvoradas com banda musical, cavalgada inspirada na padroeira (o), procissões, *shows* e leilões de animais e prendas. Esses festejos Católicos são mais visitados pelos sujeitos do lugar e contam com maior envolvimento dessas comunidades.

Nos municípios da microrregião de Quirinópolis, podem ser destacadas as festas de Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Abadia, São João Batista, São Sebastião, São Simão, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora Imaculada Conceição e Nossa Senhora de Lourdes. Essas festividades fazem parte da religiosidade popular rural e urbana do interior do Estado de Goiás.

De acordo com Santos, a expressão popular não é referência à subalternidade, mas compreende aquilo que não é oficial, ou seja, que não pertence às elites que detém a gestão do Catolicismo. Afirma o autor, que o Catolicismo tradicional também foi uma importação de Portugal. “Nada mais foi do que um transplante das instituições católicas portuguesas para o Brasil, de ritos, cultos e até mesmo santos do povo [...]” (SANTOS, 2007, p. 112). Desse modo, a religiosidade popular está muito centrada em movimento e ação em torno dos santos. O vínculo com os santos não existe apenas “durante os festejos; no dia-a-dia, os devotos fazem suas preces e promessas aos padroeiros [...], à Nossa Senhora d’Abadia, à Santos Reis e outros (SANTOS, 2007, p. 112).

De acordo com Souza (2013), nas Comunidades Camponesas em Quirinópolis, os encontros de cunho religioso acontecem semanalmente em casas diferentes (Fotografia 02), compondo um ritual que “de tão importante se revela como acordo tácito e que se renova sempre ao final de cada reza. As famílias, ao participarem deste ritual, tomam parte em bom número de membros, embora o número maior de participantes seja constituído por membros da mesma família” (SOUZA, 2013, p. 290).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 02: Dois momentos de encontros na Comunidade Pedra Lisa: encontro em Família para reflexão bíblica e rezas do terço; encontro para reflexões da Campanha da Fraternidade.
Fonte: SOUZA, 2013

Segundo o autor, no período da quaresma de 2011, marcado pela Campanha da Fraternidade, o tema discutido foi a degradação ambiental, sobretudo a questão do aquecimento global, com o tema "Fraternidade e Vida no Planeta", tendo como lema, "A criação geme em dores de parto". Embora nem todos tenham o costume de debates questões polêmicas nesses encontros de reflexão religiosa, sempre há aqueles que emitem opinião e se posicionam.

A preocupação dos camponeses com o ambiente denota que o aquecimento global, tema dessa Campanha da Fraternidade, também tem abrangência local. Movimenta a subjetividade das pessoas, havendo, inclusive, manifestações que expressam preocupações a respeito dos efeitos sobre a vida no lugar. Sem dúvida, uma temática muito próxima da Ciência Geográfica. Como não poderia deixar de ser, a posição dos camponeses gerou debates com argumentações que apontavam para contradições, principalmente no que se refere à introdução das grandes lavouras de cana-de-açúcar na região e suas implicações na vida das pessoas.

Nos momentos de eventos mais marcantes do catolicismo, como as Novenas de Natal e o período da quaresma (Fotografia 03) e a páscoa, por exemplo, o encontro religioso ultrapassa os seus objetivos. Fissuras são abertas e espaços são criados para serem usados, também como momentos de debates, socialização de ideias e concepções de mundo. Contudo, aparentemente, os encontros religiosos são marcados pela reza do terço.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 03: Procissão da Via Sacra realizada em abril de 2011. Essa manifestação religiosa reinicia o seu ciclo na reza do terço e no jantar.
Fonte: SOUZA, 2013

Souza (2013) revela que nesses encontros nas casas, é costume o consumo de café. A garrafa térmica é usada para manter a bebida aquecida. Assim, antes mesmo de iniciar os rituais religiosos, os convidados degustam o café, enquanto conversam a respeito dos acontecimentos que cercam o cotidiano. Como de costume, ao chegar a casa onde se realiza o terço, os membros das famílias, após os cumprimentos se organizam para reproduzir uma cena com papéis demarcados, dando início a um diálogo a cerca do cotidiano, assim como retomam as conversas ao término das rezas.

Com o encerramento da reza, a família anfitriã segue o costume de oferecer um jantar reforçado (Fotografia 04), ou ao menos um lanche com quitandas e doces. Nesses encontros, revela-se também uma rede social familiar constituída, predominantemente, por irmãos, primos, tios, dentre outros parentes[1]. Sendo um encontro que reúne pessoas e costume, o grupo social vai revelando as suas tradições e nos encontros motivados pela religiosidade agem renovando a sociabilidade camponesa e reforçando os seus vínculos territoriais.

[1] O parentesco é forte nas comunidades camponesas de Quirinópolis, sobretudo nas sub-regiões Pedra Lisa, Guarirovas e Salgado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 04: Jantar servido após um dos encontros em família para reza do terço. É costume os donos da casa servirem uma refeição ou um lanche.
Fonte: SOUZA, 2013

Na Comunidade Pedra Lisa, ao final do encontro, incorporada à essa forma de celebração local, a cachaça, produzida na própria comunidade, por um dos proprietários participante das rezas, está servida. Todos se alimentam da fartura camponesa oferecida na janta, e alguns degustam a cachaça ou o refrigerante, como parte da descontração. Na condição de pertencentes ao lugar, eles prosseguem nas conversas. São pessoas devotas da Santa e na roda de prosa vão opinando a respeito de vários temas e se referenciando no cotidiano.

Como são produtores de leite e de algumas lavouras agrícolas para economia de consumo familiar, esses encontros também servem para estabelecerem seus acordos e negociações necessárias para estender essa sociabilidade também à produção. Aos poucos, a aproximação dos gêneros começa a acontecer, fato que se explica pelo horário de ir embora, para o repouso merecido.

A religiosidade camponesa, mesmo clivada/afetada pela modernidade, motiva reuniões. No convívio com a modernidade, com as influências que vem do mercado e do espaço, há, sem dúvida, mutações em uma série de hábitos e costumes dos homens e mulheres do lugar Pedra Lisa.

O encontro/desencontro do tradicional com o moderno, no que diz respeito às atividades produtivas, mas também dos equipamentos de consumo doméstico, promove tensões entre os saberes e fazeres desses sujeitos, que vão incorporando novos hábitos e novos conhecimentos, vindos de outros lugares. Fetichizados nas mercadorias

ISBN: 978-85-8083-125-2

industriais despertam desejos, interesses, seduções; criando uma dimensão simbólica que vai ultrapassando aquilo que lhes caracterizam na origem, ou seja, facilitar a vida cotidiana.

O modo de vida camponesa vai se revelando complexo, rico e denso na vida doméstica, no lazer e na capacidade de coexistência entre o divino e o profano. Se já são raros os encontros de mutirões, ou traição[1], visando à ajuda recíproca na produção e na vida, há a ressignificação dos encontros religiosos. Na carência de tempo, as costumeiras visitas aos vizinhos[2] vão se entrelaçado às práticas do religioso e, nelas, os camponeses vão fazendo com que a vida produtiva, criativa, reativa não se separe do religioso. No lugar, nas suas especificidades, o camponês redefine o tempo pelos usos; na prática vai reinventado espaços, inclusive no religioso para refletir sobre a vida em suas várias dimensões.

Santos (2008b, p. 57) reforça essa ideia, ao defender que os "modos de vida não se encontram isolados das influências do mercado, das velocidades do mundo moderno, das dessacralizações, mas apresentam suas particularidades em relação às racionalidades, religiosidades, às celebrações das suas 'conquistas' no cerrado". Por não estar isolado, torna-se passível de transformações. De acordo com Santos:

> Esses homens são metamorfoseados pelas imposições sociais advindas do processo de produção e reprodução capitalista, mas essas imposições têm seus limites, seus contornos, não são totais, no sentido de que não chegam a perpassar todos os momentos da vida, embora exista tal tendência. Os produtores, em grande medida, carregam sentimentos religiosos, modos de encarar e resolver problemas que vêm do passado. Mesmo que a transformação tecnológica os tenha ligado aos grandes mercados, não os distanciou, por completo, de alguns costumes, hábitos, da gratidão e da moral religiosa camponesa (SANTOS, 2008b, p. 58)

Woortmann (1990) apresenta a ética e moral camponesa, colocando em destaque a família como um dos pontos centrais da sua análise. Isso significa, prossegue o autor, que não centra sua análise "na produção de bens materiais pela família, mas com a produção cultural da família enquanto valor. Compreende que a transformação nas relações da campesinidade está também relacionada à economia de mercado e à proletarização". No entanto reafirma: "[...] o que me interessa, como já disse, são valores, isto é, subjetividades, mais dos que relações sociais

[1] É a mesma prática do mutirão, entretanto, o ajudado não é avisado, é pego de surpresa.
[2] Isso não quer dizer que não ocorrem mais as visitas, apenas que nem todos ainda têm esse costume, ou tempo para essa prática social.

ISBN: 978-85-8083-125-2

objetivas" (WOORTMANN, 1990, p. 13), reforçando o papel fundamental da religiosidade.

Nas relações camponesas, esses valores apontados por Woortmann saltam à vista. Há, sim, uma grande preocupação com o fator econômico, e isso é fundamental para cumprir com as obrigações financeiras, mas também é muito valorado o religioso, o festivo e outros aspectos da cultura, e esses valores se transformam em práticas fundamentadas na experiência. Como em geral indicam saídas para os impasses da vida, sugerem em seus conteúdos um conjunto de estratégias usadas para manterem-se no lugar, recriando os seus projetos de vida.

Para Brandão (2007), a questão moral e ética, repassada pela religião, ainda é sinal de que esses sujeitos prezam as suas tradições, ainda que ressignificadas. O resto da vida de fé,

> [...] fica mesmo dentro do que se faz no "bairro" da roça [...] que aprendeu com os mais velhos as regras e os costumes da religião. [...] aprendeu, assim, a não esquecer o mapa sagrado, com nome, posição e ordem dos seres, segundo as relações entre ela própria e Deus, segundo suas especialidades e os momentos em que devem ser convocados "em defesa do cristão" (BRANDÃO, 2007, p. 259).

A ética e a moral camponesa, no lugar Pedra Lisa como deve ser em outros lugares é uma construção que se especifica na "honestidade". Os membros da comunidade camponesa, tidos como honestos são considerados como alguém em quem se pode contar. Além desse aspecto é necessário considerar a reciprocidade na troca de serviços, nos favores, nas ajudas materiais e imateriais entre as pessoas.

Nesse sentido as práticas religiosas têm sido uma das mais vitalizadoras dos costumes e dos vínculos com o lugar. A presença da instituição Igreja Católica indica algumas centralidades no território camponês, bem como algumas das formas com que os camponeses tecem seus vínculos territoriais. Segundo Brandão (2007, p. 269), na condição de "permanecer no interior do sistema católico popular e recorrer, com frequência, aos serviços religiosos comunitários e, à distância, aos do padre".

As territorialidades também podem ser percebidas nas práticas religiosas que ocorrem para além da "Casa de Deus". No lugar e nas comunidades vizinhas ainda encontram-se benzedeiras. Estas em geral são mulheres e benzem de quebrante, mordida de cobra, cobreiro, hemorragia, dores em geral.

Especificamente na Pedra Lisa, há uma particularidade nessa prática. As pessoas que ainda benzem os fazem apenas no âmbito familiar e, uma delas benze apenas animais e crianças. Sobre o repasse desse ofício, esclarece uma delas que, por motivo de idade

ISBN: 978-85-8083-125-2

avançada, deve-se ensinar outras pessoas os ofícios da "benzeção", entretanto, só pode repassar os conhecimentos à duas pessoas, do contrário, a bênção fica fraca[1].

Na prática da "benzeção", encontramos duas questões importantes. Uma delas está no âmbito da fé, de que algo superior, tendo os santos como intermediários, sempre estará protegendo as pessoas contra as adversidades da vida. A outra está na preocupação da continuidade desse dom que, quando o benzedor(a) está velho(a), deve ser repassado a outra pessoa mais jovem. Essa sociabilização do saber e da intimidade com o sagrado, baseia-se em mistérios. No lugar para evitar que a benção se torne fraca, os seus praticantes apresentam critérios, os quais são estabelecidos, justificados e aceitos, pois os camponeses ao interpretarem o ato de benzer como parte do sagrado, reforçam a ideia de que poucas pessoas são as escolhidas para praticá-las. Evidencia-se também que enquanto tiverem seus escolhidos, as gerações futuras não ficaram desprotegidas da divindade.

As festas no Catolicismo Camponês

As festas são outras formas de expressão religiosa no catolicismo popular. São eventos presentes, e são momentos de que, praticamente, todas as famílias participam. Tem festas de aniversário, festas de São João e batizados na fogueira (Fotografia 05), mas são os pagodes e a Folia de Reis as mais tradicionais. Segundo Santos *et al* (2005, p. 101), os entrelaçamentos entre as pessoas que participam das festividades religiosas deriva não somente de suas identidades, nutridas pelos lugares, mas, também dos novos interesses e necessidades sociais.

[1] O fato de ensinar a apenas duas pessoas, pode ter explicação na lógica camponesa, para que não se multipliquem tantos curandeiros e benzedores dentro de uma mesma comunidade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 05: Duas festas realizadas na Comunidade Pedra Lisa, uma profana, a festa de aniversário de debutante (15 anos); e uma religiosa, com batizado na fogueira da Festa de São João.
Fonte: SOUZA, 2013

As festas, em seus ritos e rituais mesclados de religiosidade e devoção, os camponeses promovem rezas e novenas, manifestando sentimentos comunitários. Para Guedes (2007), "as festas religiosas assim como qualquer outro ato religioso que teve origem no passado tem sua continuidade e tradição graças ao rito, pois existe uma estreita ligação entre religião, ao garantir a continuidade e imortalidade de uma crença, que é um ato de fé".

Na Comunidade Pedra Lisa, as festas de Santos Reis, como outras, são realizadas na venda do Zé Major. As Folias de Santos Reis também assumem, em Pedra Lisa, suas especificidades no Município de Quirinópolis, tendo várias delas espalhadas no espaço rural (Fotografia 06). Moraes *et al.* (2010) descrevem as festas das décadas de 1950/60, destacando, dentre elas, os famosos pagodes.

Trata-se de uma tradição nas fazendas, que, antigamente, funcionava como uma forma de reconhecer a importância dos encontros entre vizinhos, e as festas de Santos Reis eram comemoradas, como nos dias de hoje, na passagem dos dias cinco para seis do mês de janeiro. O jantar era preparado para cerca de 300 pessoas. "Todos saboreavam carne de vaca cheia, almôndega, arroz branco, feijão caldeado, mandioca e os doces eram de leite, queijo, mamão, cidra e também estavam presentes o biscoito de pagode, a brevidade, a broa de doce, o bolo de cará e outras variedades" (MORAES *et al.*, 2010, p. 225).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fotografia 06: Folia de Reis em Quirinópolis, uma de décadas anterior à 1970, e outra em 1990, realizando o giro dos foliões. Essas duas fotos indicam a tradição da Folia de Reis no município.
FONTE: SOUZA, 2103

Dentro das multidimensionalidades territoriais, as festas tornaram-se uma instituição camponesa importante para a convivialidade e sociabilidade, pois, pelas múltiplas temporalidades, nelas também vão ocorrendo mutações. Permite às famílias o encontro para compartilhar a alegria, a oração, a devoção e também as expectativas da vida futura. São diversos tipos de troca que podem ser processados enquanto celebram a chegada de Santos Reis, enquanto se fartam do alimento coletivo, enquanto dançam e socializam a cerveja e a conversa.

Para Saquet (2011, p. 61), "há múltiplas temporalidades em cada território, seja ele efetivado em nível de bairro, de rua, de 'comunidade' rural, de cidade, de município etc., todas relacionadas num movimento mais amplo e geral que é transmultiescalar e transterritorial". Isso evidencia que, num mesmo território, a percepção e vivência que um sujeito tem com o tempo não é a mesma para outras pessoas, assim como as suas práticas sociais são resultados de um hibridismo de tempos.

A festa representa práticas sociais e culturais implantadas em outros tempos, pelos pais e avós dos que, hoje, as assumem. Entretanto outros elementos foram incorporados ao evento e, ao longo dos anos, os camponeses foram se ajustando as situações, determinadas ou disponibilizadas no contextos das mutações territoriais, decorrentes de processos sociais e espacial. Convém comentar que a festa dá possibilidade de criar e reinventar a sociabilidade do homem simples e permite-nos perceber as relações de vizinhanças, compadrio, que se ressignificam com parte

ISBN: 978-85-8083-125-2

importante da vitalidade camponesa.

As especificidades da festa, das rezas, dos jogos, dos mutirões, tanto para produção, como para preparação de alimentos (fazer pamonha ou abater e preparar porcos), são estratégias e vitalidades que eles mantêm no território camponês, para continuarem existindo, assim como para viabilizar os rearranjos produtivos.

Nogueira considera a Festa de Folia de Reis uma expressão política da localidade, por isso, é reconhecida como expressão popular (tradicional) ante as diversas permanências e transformações diante da modernidade. Afirma, ainda, que, "embora a Paróquia de Quirinópolis seja denominada de Nossa Senhora D'Abadia a devoção ao Santo Reis é tida como uma das mais importantes junto ao povo da localidade" (NOGUEIRA, 2011, p.28). Em depoimento, um folião assim expressou: "eu tenho muita fé com os magos do oriente, porque inclusive eu já recebi muitos milagres de Santos Reis, [...] eu comecei a andar [com a Folia de Reis], eu tinha 12 anos, eu tocava um cavaquinho. Hoje eu tô com [...] 56 anos e pra mim eu me sinto muito honrado por ser um folião[1]".

Diante disso, é evidente que uma das formas de religiosidade que têm função estruturadora em Pedra Lisa é o catolicismo popular. Existem práticas religiosas que dialogam, mas que se apresentam como dominante e outras como dominadas. A prática dominante refere-se à oficial, tida como verdadeira e inquestionável e as dominadas são as rezas e festas religiosas populares.

Entretanto, um dado curioso, em Pedra Lisa, é que há apenas duas religiões presentes, a católica, representando a maioria, e a espírita, embora os espíritas não a considerem como uma religião e sim uma doutrina[2]. Não havia nenhuma família evangélica nesse lugar, entre os anos de 2010 e 2012, período da pesquisa de campo.

Pela lógica da igreja católica oficial[3], é inadmissível a convivência religiosa de doutrinas diferentes. No entanto, o que se observa, na prática da religiosidade popular de Pedra Lisa, sobretudo nos encontros de famílias (o terço, as novenas e as companhas da fraternidade), é a participação de alguns membros espíritas nesses encontros, rezando junto

[1] Entrevista dia 25 de dezembro de 2011, pelo autor, na Comunidade Pedra Lisa.

[2] Como não tem sacerdotes, dogmas e rituais, não é uma religião, entretanto, tem consequências ético-morais.

[3] Ou religião dominante, como cita Brandão (2007), intermediada nas comunidades camponesas por agentes e trocas de serviços. No caso de Pedra Lisa, os diáconos são os agentes que realizam os serviços de batizados e casamentos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

com os católicos, assim como os católicos iam tomar passes, entendidos por eles como benzeção, quando o médium da comunidade ainda era vivo. São lógicas populares e locais, que extrapolam as lógicas da igreja católica, instituídas em escala global.

Embora médium, falecido em maio de 2011, todos recorriam a ele como benzedor, essa que é uma expressão da religião católica. Ele não se importava com essa terminologia, é a crença deles, dizia ele, segundo uma entrevistada também espírita. Isso corrobora para compreendermos que os problemas dogmáticos estão nas ordens institucionais, na religiosidade popular camponesa, católicos e espíritas vivenciam as mesmas práticas com terminologias diferentes.

Considerações Finais

O Catolicismo Popular ainda está muito presente nas comunidades camponesas da Microrregião Quirinópolis. O estudo das práticas religiosas constitui-se em fator importante para a defesa da cultura e permanência camponesa no campo. Nessas comunidades há um sentimento de pertencimento ao lugar, por parte das famílias, que consiste em "cultivar" muitas das práticas sociais de outrora, fazendo uma ligação entre o patrimônio histórico transmitido dos pais e as novas necessidades de produção e consumo, trazidas pela sociedade moderna.

Essas práticas sociais são percebidas como especificidades das comunidades, e são usadas naquilo que lhes favorecem, indicando importantes desdobramentos na existência camponesa local. As práticas religiosas têm sido uma das mais vitalizadoras dos costumes e dos vínculos com o lugar. A religiosidade praticada pelo camponês é entendida e incorporada pelo grupo como proteção e bênçãos para a vida e para os que decorrem dela, como a família, vizinhos e compadres. As rezas e as festas são as maiores expressões das devoções ao sagrado e aos santos. Ligada ao sagrado, a festa é outra prática social marcante nas comunidades e indicam também as especificidades e atribuições políticas dos camponeses.

As rezas são momentos de encontro das famílias para anunciar sua devoção por intermédio das orações e das reflexões bíblicas, mas também é o lugar para expressar as sociabilidades entre as pessoas. As festas religiosas são compromissos duradouros que se renovam entre as famílias e eventos que propiciam ver e analisar as redes sociais e os vínculos territoriais que derivam das relações entre devotos e os santos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

São destaques na Microrregião Quirinópolis, as festas de Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Abadia, São João Batista, São Sebastião, São Simão, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora Imaculada Conceição e Nossa Senhora de Lourdes. Os santos tornaram-se padroeiros dos camponeses a partir da sua estreita ligação com o modo de vida dos devotos. Como são sujeitos sociais que se realizam a partir de diferentes lógicas sociais, na relação com os padroeiros tanto cobram quanto esperam suas bênçãos, principalmente para as famílias, para as criações, plantações, trabalho, compromissos financeiros. Sem duvida, a vida comunitária é possível a partir dos vínculos territoriais referenciados na ética e na moral camponesa.

A religiosidade relativa e relacional revela ainda um camponês que se encontra diante das articulações advindas das novas condições socioespaciais postas pelas imposições tecnológicas, do estado e do mercado. Suas práticas socioprodutivas baseadas na produção de comida, na sustentação familiar, na doação das sobras para se fazer as festas de padroeiros indica que a devoção aos santos também é uma forma de mediar tensões. Tanto fora como dentro da igreja esse sujeito age (re)inventando práticas sociais, as quais se tornam tradições, criando condições de existirem em um lugar cada vez mais cercado pelos modernos latifúndios canavieiros.

Referências

BORDEST, S. M. L. **Patrimônio Ambiental de Chapada dos Guimarães (MT):** olhares e possibilidades turísticos culturais. Cuiabá (MT): Editora da Universidade Federal do Mato Grosso, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: EDUFU, 2007.

CORIOLANO, L. N. M. T. ET AL. **Arranjos Produtivos Locais do Turismo Comunitário:** atores e cenários em mudanças. Fortaleza (CE): Editora da Universidade Estadual do Ceará, 2009.

GOMES JUNIOR, Alaor de Abreu e DUARTE, Teresinha Maria. **O catolicismo popular brasileiro: uma discussão bibliográfica.** Disponível em: <http://www.catalao.ufg.br/historia/arquivosSimposios/historia/VIISIMPOSIO/comunicacoes/Alaor%20%20de%20Abreu/alaor_de_abreu.pdf>. Acesso dia 07/06/2013.

GUEDES, Luiza Maria. A Folia do Divino e identidade cultural: o caso da comunidade de Jaraguá em Goiânia. *In*: LEMOS, Carolina Teles (Org.). **Religiosidade popular.** Goiânia: Deescubra, 2007.

GUSFIELD, Joseph R. **Tradition and modernity**: Misplaced Polarities en the study of

ISBN: 978-85-8083-125-2

social change. (Tradução: Edevaldo Aparecido Souza) *In*: American Journal of Sociology, V. 72, Issue 4, Jan, 1967, pp. 351-162. Disponível em: <http://web.mnstate.edu/robertsb/380/tradandmodernity.pdf>, 1967. Acesso em 07/10/2011.

MORAES *et al.* O Homem que montou no diabo. *In:* URZEDO, Maria da Felicidade Alves (Org.). **Quirinópolis**: mãos e olhares diferentes, 1832-2010. Goiânia: Kelps, 2010, p. 225- 228.

NOGUEIRA, Wanderleia Silva. **A festa de Folia de Reis em Quirinópolis: lugar de memória 1918-2010**. 115 f. (Dissertação de Mestrado). Goiânia: PUC, 2011.

PASSOS, Mauro. **A mística do catolicismo popular – a tradição e o sagrado.** Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/198/137. Acesso dia 07/06/3013.

PEREIRA, A. V. **BORDEIRA:** espaço simbólico, expressões festivas e processos da construção das identidades. Faro (Portugal): Tipografia União, Folha de Domingo Ltda, 2005.

PLA, J. **LA CERÂMICA POPULAR PARAGUAYA**. Asunción (Paraguay): Editora da Universidade Católica de Nuestra Señora de La Asunción, 2006.

SANTOS, J. C. V. **Políticas de Regionalização e Criação de Destinos Turísticos entre o Lago de São Simão e a Lagoa Santa no Baixo Paranaíba Goiano**. Tese de Doutoramento em Geografia. Universidade Federal de Uberlândia (UFU) - Instituto de Geografia. Uberlândia (MG), 2010.

SANTOS, Rosselvelt J. *et al.* Simbolismos, Religiosidade, Técnicas Produtivas e Costumes Regionais. In: SANTOS, R. J. & ALVES, K. B. **Registro do Patrimônio Cultural e Edificado das Áreas Diretamente Afetadas, de Entorno e Influência das Usinas Hidrelétricas de Capim Branco I e II. Uberlândia (MG):** Composer, 2005. 152 P. P. 87-99.

SANTOS, José Zica dos. Catolicismo popular: uma manifestação do dom. *In*: LEMOS, Carolina Teles (Org.). **Religiosidade popular.** Goiânia: Deescubra, 2007.

SANTOS, Rosselvelt José. (Re) Ocupação do cerrado: novas gentes, outras identidades. *In*: ALMEIDA, Maria Geralda , CHAVEIRO, Eguimar Felício, BRAGA, Helaine Costa. **Geografia e cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Editora Vieira, 2008a, p. 98-136.

SANTOS, Rosselvelt José. **Gaúchos e mineiros do Cerrado**: metamorfoses das diferentes temporalidades e lógicas sociais. Uberlândia: EDUFU, 2008b.

SAQUET, Marcos A. **Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades**: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São Paulo: Outras Expressçoes, 2011.

SILVA, Andréia Cristina da e SILVA, Sônia Aparecida da. Hábitos, costumes e linguagens. *In:* URZEDO, Maria da Felicidade Alves (Org.). **Quirinópolis**: mãos e olhares diferentes, 1832-2010. Goiânia: Kelps, 2010, p. 205-209.

ISBN: 978-85-8083-125-2

SOUZA, Edevaldo Aparecido. **O território e as estratégias de permanência camponesa da Comunidade Pedra Lisa no processo de expansão das lavouras de cana-de-açúcar em Quirinópolis/GO.** Tese de Doutoramento em Geografia. Universidade Federal de Uberlândia (UFU) - Instituto de Geografia. Uberlândia (MG), 2013.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral. *In*: **Anuário Antropológico**. 87. Editora Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1990.

ISBN: 978-85-8083-125-2

POTENCIALIDADES DO TURISMO RELIGIOSO NAS FESTAS CATÓLICAS DO ESTADO DE SERGIPE

CAPABILITIES OF RELIGIOUS TOURISM AT THE RELIGIOUS FESTIVALS IN THE SERGIPE STATES

POTENCIAL DE TURISMO RELIGIOSO LAS FIESTAS CATÓLICAS EL ESTADO DE SERGIPE

Eliéte Furtado Cecílio e Silva
Licenciada em Geografia, graduanda em Turismo
Universidade Federal de Sergipe
Membro do grupo de pesquisa Sociedade e Cultura
eliete.furtado@gmail.com

Maria Augusta Mundim Vargas
Doutora em Geografia, professora colaboradora do NPGEO/UFS Líder-membro do grupo de pesquisa Sociedade e Cultura – NPGEO/UFS
amundim@infonet.com

Resumo

O texto apresenta as principais festas religiosas do Estado de Sergipe e as potencialidades que se descortinam para o planejamento do turismo religioso. Para tal, mostra as especificidades do turismo religioso em que pese as motivações dos deslocamentos e as tipologias de roteiros que podem ser utilizadas no planejamento. Em seguida, apresenta uma descrição das principais festas religiosas ocorrentes em Sergipe: Bom Jesus dos Navegantes, Senhor dos Passos, São José, Nossa Senhora Aparecida, Divina Pastora e Nossa Senhora Imaculada Conceição, por serem aquelas que congregam maior número de fiéis. Estas festas foram selecionadas a partir de estudos realizados em Sergipe e possibilitaram refletir sobre o turismo religioso. Observou-se uma clara demonstração da espontaneidade das festas religiosas estudadas e do potencial ainda absorvido.

Palavras-chave: Turismo religioso, festas, catolicismo, ritos religiosos.

Abstract

The text presents the main religious festivals of Sergipe State and capabilities that are revealed for the planning of religious tourism. To achieve this, it is showed the peculiarities of religious tourism in spite of the motivations of the moving and the types of scripts that can be used in planning it. Then, it is presented a description of the main religious festivals occurring in Sergipe: Bom Jesus dos Navegantes, Senhor dos Passos, São José, Nossa Senhora Aparecida, Divina Pastora and Nossa Senhora Imaculada Conceição, These festivals were selected from studies in Sergipe and allowed to reflect on religious tourism. There was a clear demonstration of the spontaneity of religious festivals and studied the potential still absorbed.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Keywords: religious tourism, parties, Catholicism, religious rites.

Resumen

El artículo presenta las principales fiestas religiosas del Estado de Sergipe y capacidades que se revelan en la planificación del turismo religioso. En este sentido, se analizan las características específicas de turismo religioso, en particular las motivaciones de los desplazamientos y los tipos de secuencias de comandos que se pueden utilizar en la planificación. A continuación se presenta una descripción de las principales fiestas religiosas que ocurren en Sergipe: Bom Jesus dos Navegantes, Senhor dos Passos, San José, Nuestra Señora Aparecida, Divina Pastora y Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, porque ellos son los que reúnen el mayor número de creyentes, Estos festivales fueron seleccionados a partir de estudios en Sergipe y permitieron reflexionar sobre el turismo religioso. Hubo una clara demostración de la espontaneidad de las fiestas religiosas y estudió el potencial todavía absorbida.
Palabras clave: El turismo religioso, fiestas, el catolicismo, los ritos religiosos.

INTRODUÇÃO

As festas religiosas conformam paisagens, cenários e liturgias que integram rituais sagrados e *sacroprofanos* incorporados na tradição católica de grande parte do povo brasileiro. E, diferenciando-se no espaço, ocorrem em distintos locais: cidades, comunidades urbanas e rurais, áreas rurais, templos pequenos e grandes, praças, ruas, escolas, casas de família, etc., se distinguindo pela ordem dos ritos, duração dos festejos, mas todos marcados pelas rezas, cantos, reflexões, louvores, adorações e danças. Estes rituais festivos renovam a fé e a vida da comunidade. Dentre os rituais, as procissões e peregrinações sobressaem-se, é o momento do fiel demonstrar sua devoção sua fé, repetindo o caminho de Jesus na *via crucis*.

Deste modo, nessa pesquisa pretende-se apresentar as principais festas religiosas no Estado de Sergipe e observar as potencialidades que se descortinam para o turismo religioso. Em pesquisa realizada sobre a festa da padroeira de Aracaju, Nossa Senhora Imaculada Conceição (2012)[1], sugerimos que fosse trabalhado um roteiro turístico como aquele existente em São Paulo, o conhecido "caminhos da fé", inspirado em tantos outros. Em Sergipe ocorrem festas religiosas grandiosas que não são reconhecidas pelas agências e pelo poder público como eventos turísticos, mas que são merecedoras de nossas atenções.

[1] Em ocasião da Bolsa do PIIC (Programa Institucional de Iniciação Científica).

ISBN: 978-85-8083-125-2

A seleção das festas deu-se pelo levantamento realizado pelo projeto "A dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe", que se realizou no período de 2010 a 2012, financiado pelo Edital Pro Cultura nº 8 Capes/Minc. A partir das informações levantadas nas pesquisas em jornais (1999-2019), nos sites de prefeituras (2005-2011) e no trabalho de campo (2010-2012 em 48 dos 75 municípios do Estado), selecionamos para exposição neste artigo as seguintes festas religiosas: Bom Jesus dos Navegantes, Senhor dos Passos, São José, Nossa Senhora Aparecida, Divina Pastora e Nossa Senhora Imaculada Conceição por serem aquelas que congregam maior número de fiéis.

O texto está estruturado em duas partes e finda com as considerações finais. Na primeira abordamos os conceitos e definições de turismo religioso e apresentamos as festas religiosas ocorrentes em Sergipe de forma a justificar nossa seleção. Na segunda parte apresentamos as festas selecionadas, mostrando a importância das mesmas em que pese o fluxo de fiéis e suas singularidades. Finalizamos o texto tecendo considerações sobre as possibilidades de existência de um roteiro de festa religiosa que se repete pela tradição, mas que permanece invisível à luz do turismo religioso.

BALIZANDO O TURISMO RELIGIOSO E AS FESTAS EM SERGIPE

Dentre os autores que se debruçam nos estudos sobre o turismo, Andrade (2002), Steil (2003), Dias (2003) e Cruz (2001), mostram-se basilares para nossa compreensão. Andrade (2002), observa o turismo como um:

> Fenômeno recente como objeto de estudos e, embora antigo como fato socioeconômico e político-cultural são raros e deficientes os estudos a respeito da sistemática de sua filosofia e de sua aplicação às diferentes realidades. Os poucos estudos em profundidade destinam-se apenas á análise e a sistematização de aspectos econômicos, cambiais e legais. (ANDRADE, 2002, p. 32).

O autor coloca o turismo na complexa produção científica, evidência os tipos de análise estudadas, apresenta a importância da escola de Berlim para os avanços registrados sobre os fundamentos do turismo. Ele destaca a abordagem de Bormann (1931) que aponta o turismo como: "O conjunto de viagens que tem por objetivo o prazer ou motivos comerciais, profissionais ou outros análogos, durante os quais é temporária sua

ISBN: 978-85-8083-125-2

ausência da residência habitual.", (ANDRADE, 2002, p. 35).

Cruz (2001), destaca dentre as definições do turismo aquela da Organização Mundial de Turismo – OMT, por tratar-se de um organismo oficial a autora reproduz:

> O Turismo é uma modalidade de deslocamento espacial, que envolve a utilização de algum meio de transporte e ao menor uma pernoite no destino: esse deslocamento pode ser motivado pelas mais diversas razões, como lazer, negócios, congressos, saúde e outros motivos, desde que não correspondam a formas de remuneração direta. (CRUZ, 2001, p. 4).

Dentre conceitos e definições, alguns desses autores se posicionam, sobre as interfaces do turismo com vários setores tais como: econômico, social, ambiental e cultural. Neste sentido Andrade (2002, p. 37) assevera que:

> O turismo não é uma técnica nem ciência com autonomia e independência, pois faz uso permanente de princípios, recursos e conclusões de ciência e técnicas, dos mais variados ramos da atividade humana, desde os hábitos comuns de determinada sociedade até a medicina computadorizada.

Percebemos que o turismo não é uma disciplina autônoma devido à diversidade de abordagens que lhe é imposta. E, nesse contexto, buscamos o conceito de turista através da Organização das Nações Unidas (ONU), exposta por Andrade (2002);

> Toda pessoa, sem distinção de raça, sexo, língua e religião, que ingresse no território de um Estado contratante diverso daquele em que tem residência habitual e nele permaneça pelo prazo mínio de 24 horas e máximo de seis meses, no transcorrer de um período de 12 meses, com finalidades de turismo, recreio, esporte, saúde, motivos familiares, estudos, peregrinações religiosas ou negócios, mas sem propósito de imigração. (ANDRADE, 2002, p. 42)

Com esta definição fica claro os critérios para ser um turista, pois é universal e respeita o conjunto de todas as práticas. Ela foi construída em 1954 na Conferência sobre Facilidades Alfandegárias para o turismo. Quanto ao turismo religioso não há dúvidas com relação à motivação do deslocamento, ele se dá motivado pela fé.

Para a EMBRATUR- Empresa Brasileira de Turismo:

ISBN: 978-85-8083-125-2

> O turismo religioso configura-se pelas atividades turísticas decorrentes da busca espiritual e da pratica religiosa em espaços e eventos relacionados ás religiões institucionalizadas. Está relacionado ás religiões institucionalizadas tais como as de origem oriental, afro brasileiras, espíritas, protestantes, católica, compostas de doutrinas, hierarquias, estruturas, templos, rituais e sacerdócio. A busca espiritual e a prática religiosa, nesse caso, caracterizam se pelo deslocamento a locais e para participação em festas e comemorações religiosas, apresentações artística de caráter religioso, encontros e celebrações relacionados á evangelização de fiéis, visitação e espaços e edificações religiosas (igrejas templos, santuários, terreiros e a realização de itinerários e percursos de cunho religioso e outros). (BRASIL, 2008, p. 19).

Observamos que o turismo religioso está em plena expansão e tem chamado a atenção de estudiosos, despertando os olhares para este segmento, se configurando como uma das práticas mais antigas, pois há registro de deslocamentos para cultos e ritos desde os primeiros relatos escritos. Conforme nos mostra Chistoffoli (2004):

> Durante muito tempo as celebrações religiosas estiveram submetidas ao Turismo cultural sendo interpretadas, muitas vezes de forma carnavalescas, como manifestações folclóricas. É recente a independência do turismo religioso, sendo atualmente uma categoria aceita por pesquisadores, igreja católica e por agentes do mercado turístico e não apenas uma simples ramificação do turismo cultural. O turismo religioso difere dos demais segmentos de mercado porque tem como motivação principal a fé e é grande a sua relação com a religiosidade popular. (CHISTOFFOLI, 2004, p. 143).

Dias (2003), complementa que o turismo religioso:

> É aquele empreendido por pessoas que se deslocam por motivações religiosas e/ou para participação em eventos de caráter religioso. Compreendem romarias, peregrinações e visitação e espaços, festas, espetáculos e atividades religiosas. Como toda atividade turística de modo geral, exige uma abordagem interdisciplinar, que contemple seus aspectos econômicos, sociais, espaciais e culturas envolvidos. (DIAS, 2003, p. 17)

O perfil dos turistas se modifica de acordo com as motivações da viagem que se realiza. No aspecto econômico o turista insere-se como consumidor dos serviços, dos artesanatos, dos artigos religiosos dentre outros. No aspecto social o turista pode usufruir da ambiência de congraçamentos e encontros proporcionados pelas festas.

Dentre as atividades religiosas que está ganhando força e recebendo maior atenção do turismo religioso é a peregrinação. Sobre ela, Lopes (2006) destaca que:

ISBN: 978-85-8083-125-2

> A peregrinação a lugares sagrados é uma das mais antigas formas de viajar. Na Grécia Antiga já ocorriam manifestações do que podemos denominar de turismo religioso, com peregrinações para regiões como Delfos,[...] Durante a Idade Média cresceram as viagens por motivações religiosa, peregrinações a lugares santos como Roma, Jerusalém e Santiago de Compostela. Em outras partes do mundo ocorriam peregrinações a lugares santos promovidos por hindus, budistas, mulçumanos e outras crenças. (LOPES, 2006, p. 18.)

Essa prática antiga se mantém como instrumento de fé de várias religiões arrastando multidões para lugares sagrados que se transformam nas datas especiais. Com relação à religião católica, Aragão (2011, p. 44) elaborou um quadro comparativo de algumas festas e cidades-santuários no Brasil como: *i)* A festa de Nossa Senhora de Nazaré comemorada no mês de outubro em Belém/ PA com média de visitantes de dois milhões e trezentas mil pessoas no ano de 2011. *ii)* A romaria a Padre Cícero no período de fevereiro, julho, setembro e novembro, move para Juazeiro do Norte/CE dois milhões de pessoas em registro feito no ano de 2010. *iii)* Nossa Senhora Aparecida no mês de outubro na cidade de Aparecida/SP, recebe em torno de dez milhões anualmente, segundo registros de 2010. Ainda conforme Aragão (2011, p. 44.), outro santuário que vem se destacando muito é o do Divino Pai Eterno em Goiás que recebe milhões de devotos, crescendo a cada ano.

Reforçando o papel importante que esses locais têm, já se esboçam no Brasil roteiros de peregrinação tal qual o referenciado 'Caminhos da fé' para Aparecida (SP). A esse respeito Tavares (2002), expõe que os roteiros:

> São itinerários de visitação organizados nos quais se encontram as informações detalhadas de uma programação de atividades turísticas, mediante um planejamento prévio. Os roteiros turísticos existem em qualquer parte onde o turismo seja praticado, independentemente do tamanho da área que se pretende explorar, seja em pequenas localidades ou em grandes cidades. Podem ser realizados em diferentes ambientes, como em áreas urbanas ou rurais, nos âmbitos regionais, nacionais, internacionais ou entre diferentes espaços. Os roteiros não se resumem a uma visita a determinados atrativos, mas representam uma importante ferramenta para a leitura da realidade existente e da situação sociocultural vigente na localidade. (TAVARES, 2002, p. 29-30).

Esse mesmo autor nos mostra a importância dos roteiros em todos os lugares e situações, posicionando-os como instrumentos valiosos nas atividades turísticas para o planejamento e atrações a serem propostas. Em se tratando de planejamento e diversidades culturais, são muitas as sugestões de roteiros que, segundo Silva (2010, p. 31), podem ser classificados de acordo com: *i)* Local de elaboração (emissivo ou receptivo); *ii)*

ISBN: 978-85-8083-125-2

Agente organizador; *iii)* Organizados ou espontâneos; *iv)* Comercializados ou não.

Os **roteiros emissivos:** são elaborados por operadoras, agências ou publicações do pólo emissor, atendem às expectativas individuais ou gerais dos turistas e utiliza-se de atrativos importantes como força suficiente para motivar as viagens. Já os **roteiros receptivos,** são aqueles elaborados por operadoras ou agências do pólo receptor. São pensados em relação à adaptação entre as expectativas gerais ou individuais dos turistas e às possibilidades da oferta existente.

No que diz respeito ao agente organizador, o autor expõe a distinção entre os roteiros **organizados e espontâneos**, sendo os primeiros oriundos de órgãos públicos ou empresas privadas, com clareza em relação ao agente organizador e, o segundo, quando a iniciativa parte do próprio consumidor, individualmente ou em grupo. Quanto aos **comercializados,** estes têm uma programação mais rígida, são roteiros operacionais, são feitos com motivações genéricas a um público eclético. Em contraponto, os roteiros **não comercializados** tem a liberdade de escolha individual, com maior flexibilidade no momento de elaboração.

Ainda de acordo com Silva (2010, p. 31), os roteiros turísticos podem ainda serem classificados como: *i)* **imateriais:** roteiros gastronômicos, roteiros de cultura popular, entre outros; *ii)* **materiais:** roteiros monumentais, arquitetônicos, históricos, entre outros; *iii)* **temáticos:** seu conceito é determinado pelos temas em que são baseados São disseminados territorialmente, podendo ser inter-regionais, regionais, locais e situados em áreas urbanas ou rurais. O quadro 01 demonstra as diversas tipologias de atividades que podem ser praticadas em roteiros turísticos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Forfait	Roteiro elaborado de acordo com as expectativas e interesse do consumidor final, considerando as motivações, tempo disponível para permanência, número de pessoas, focos de interesse, qualidade desejada de serviços, disponibilidade de gastos, etc.
Excursão (1)	Roteiros elaborados pela agência ou operadora de turismo de acordo com as expectativas médias dos consumidores. São organizados para grupos que se conhecem desde o início da viagem. Incluem mais de três dias e no mínimo duas localidades visitadas.
Excursão (2)	Passeios curtos de ida e volta no mesmo dia, com a permanência média de um dia ou menos para uma única localidade, o roteiro é efetuado em ônibus fretados para grupos que possuam contato entre si: amigos, grupos de escolas, empresas, etc.
Pacotes	São roteiros de organização similar às excursões, mas menos complexos. A programação não permite alteração e assim, reduz o custo do produto final e torna o pacote mais acessível ao consumo. São direcionados a grupos que não se conhecem e que visam permanecer por mais tempo em uma localidade. Geralmente realizados em cidades que possuem forte atratividade.
City tour	São roteiros menores que visam mostrar a cidade e seus atrativos diferenciais. São chamados de visita à cidade ou *sightseeing*. Facilita a localização do turista no espaço urbano e estimula o aumento de sua permanência na cidade. Representa uma solução para localidades complexas, com componentes desarticulados.
City tour básico	São roteiros que incluem a visita aos principais atrativos turísticos da cidade. É direcionado a todos os tipos de turistas. São facilitadoes para aqueles que tem dificuldade com a língua local e também proporciona segurança.
City tour panorâmico	São roteiros efetuados em veículos motorizados, que não prevêem paradas para visitas. Fornecem informações gerais sobre o contexto histórico social e cultural do local
City tour monumental	São roteiros que percorrem os atrativos mais expressivos de uma cidade com paradas para visitação interna na maioria deles. Permite ao turista ter uma visão geral dos atrativos , os quais, posteriormente, poderão ser visitados pelo turista.
City tour motivacional	São *tours* direcionados para o público com interesses específicos e não para o público em geral. Os atrativos são selecionados e os roteiros podem ser históricos, culturais, de compras, etc.
By nights	São *city tours* efetuados à noite. Nesse tipo de passeio os turistas têm uma visão noturna da cidade com segurança e conforto. Incluem principais monumentos e terminam com paradas predeterminadas em restaurantes, casas noturnas, casas de *show* ou teatro.

Quadro 01: Tipologia dos roteiros turísticos.
Fonte: Adaptado de SILVA (2010, p. 31).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Outro aspecto a ser considerado diz respeito à participação das pessoas nas festas religiosas, se visitante ou se organizadores. Ao considerar o deslocamento e, portanto, a presença na festa como participação, Aragão (2011) reúne conceitos de algumas categorias:

CATEGORIA	CARACTERISTICA
Romeiro	Viaja aos santuários e festas sagradas, quase sempre em grupo esperando alguma forma de recompensa.
Devoto	Viaja aos santuários e festas sagradas do seu santo/padroeiro de devoção.
Peregrino	Viaja na maioria das vezes sozinho, aos santuários e festas sagradas, da sua própria religião.
Promesseiro	Viaja aos santuários e festas sagradas para pedir que uma graça se realize em sua vida: seja material, de cura física ou espiritual.
Penitente	Viaja aos santuários ou festas sagradas espontaneamente ou por indicação de líderes religiosos para redimir-se de suas culpas, expiação dos seus pecados, entrega de ex-voto e para cumprir o pagamento de uma promessa.
Turista Cultural Religioso	Viaja aos santuários ou festas sagradas pelo prazer de viajar, por enriquecimento cultural, curiosidade e observação.

Quadro 02: Categorias de pessoas que se deslocam aos lugares e festas católicas. Fonte: ARAGÃO, Ivan, Rêgo. (2011, p. 48).

Essas categorias são observadas nas festas religiosas ocorrentes em Sergipe que, segundo o Censo do IBGE (2010) apresentam um elevado percentual de católicos, posicionando-se em quarto lugar no país, com 79,96% do total de sua população declarada católica. Esse dado se materializa quando verificamos que, em pesquisas anteriores foram levantadas por Vargas e Neves (2009) a ocorrência de 3.100 festas durante o ano em Sergipe e, segundo Bonjardim (2012), deste total 1498 são de padroeiros ou festas populares associadas aos festejos de santos em seus dias de reverência ou, aos ciclos religiosos, tais como natalino, quaresmal e junino. Embora Sergipe seja o menor estado da federação e tenha apenas 75 municípios, os santos são bastante festejados como mostra a Figura 01.

ISBN: 978-85-8083-125-2

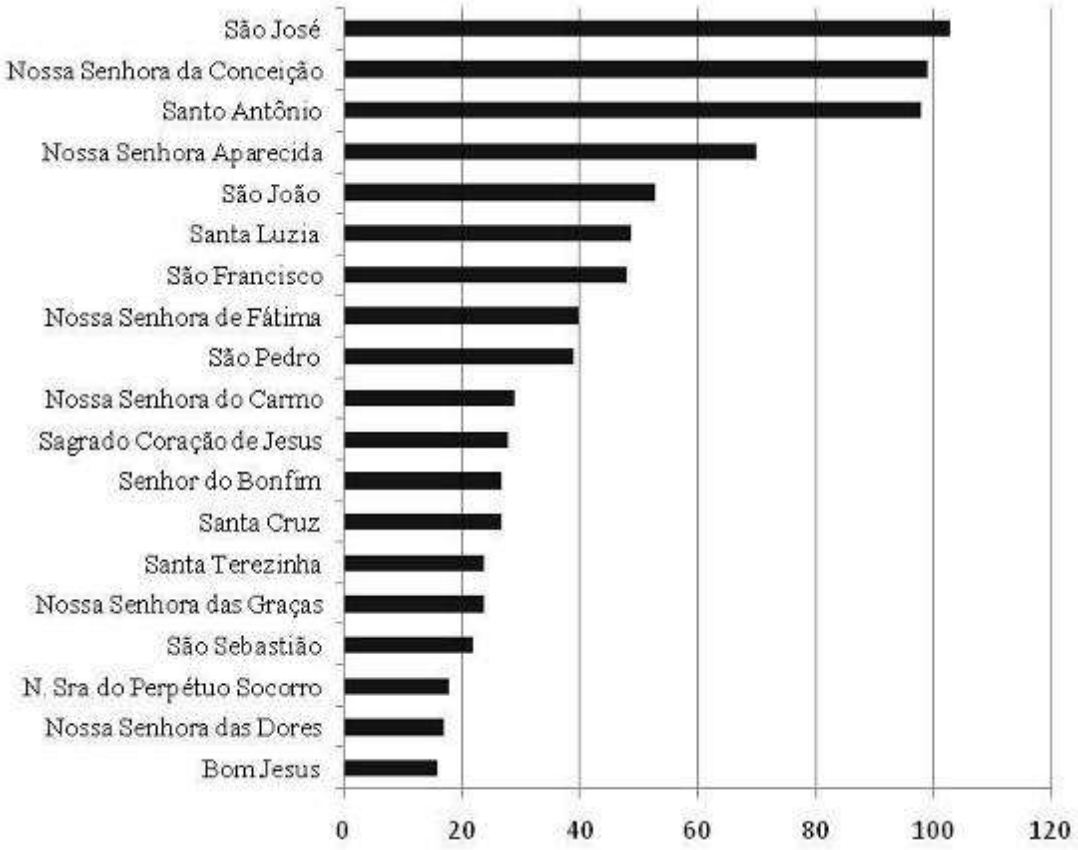


Figura 01: Padroeiros e festas mais populares do Estado de Sergipe. Elaboração: BONJARDIM, Solimar G. M. (2012).
Fonte: BONJARDIM, Et. al. (2012).

Dentre as festas elencadas na figura 01, selecionamos São José, Nossa Senhora Imaculada Conceição, Nossa Senhora Aparecida e Bom Jesus dos Navegantes para análise. Estas são padroeiros de muitas paróquias do Estado e, por esta razão, seus festejos mobilizam milhares de devotos nos rituais católicos, sobretudo as procissões, e outros tantos nas comemorações profanas e sacroprofanas que ocorrem no entorno da festa católica. Bom Jesus dos Navegantes foi escolhida pela sua representatividade junto aos habitantes do Rio São Francisco[2].

As outras festas selecionadas justificam-se pela ocorrência de peregrinações nas datas de reverência à Nossa Senhora Divina Pastora e ao Senhor dos Passos que igualmente, mobilizam milhares de fiéis.

[2] Bom Jesus dos Navegantes em termos de festa popular mobiliza grande contingente populacional. Todavia, no levantamento de Bonjardim (2012) ele pouco aparece por não estar relacionado a uma Igreja. Bom Jesus dos Navegantes é co-padroeiro de muitas Igrejas ribeirinhas e voltado para o culto popular.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FIÉIS E PEREGRINOS NAS FESTAS RELIGIOSAS

As festas são apresentadas a seguir, respeitando a ordem cronológica das datas posto que a religiosidade não é aferida pelo maior ou menor fluxo de fieis. Este dado aqui é considerado importante para propormos um roteiro turístico no contexto do turismo religioso.

Bom Jesus dos Navegantes

A Festa de Bom Jesus dos Navegantes é uma das principais referências em algumas cidades do Estado de Sergipe. Em Aracaju é festejado em duas paróquias, Santo Antônio é a mais antiga e também no bairro Atalaia velha no qual o padroeiro é Bom Jesus dos navegantes. A tradição da festa é uma homenagem dos pescadores e das pessoas que trabalham no mar ao Bom Jesus e, portanto uma invocação aceita pela igreja. Ele é homenageado em quase todos os municípios ribeirinhos do rio São Francisco e em muitas localidades estuarinas próximas ao litoral sergipano.

A participação popular e as barquetas são os traços mais marcantes dos festejos que ocorrem, em sua maioria no dia 01 de janeiro. Nesta data o público comparece aos milhares nos percursos em terras, nas canoas e nas margens dos rios por onde o andor percorre. A imagem e trazida alguns dias antes para a Catedral de onde inicia a procissão, os marinheiros carregam o andor até a margem do rio Sergipe onde é colocado no barco e depois conduzido pelas ruas até a colina do bairro Santo Antônio, conforme a foto 01 a seguir.

Por questões de segurança, há alguns anos, os cortejos da paróquia de Santo Antonio em Aracaju são acompanhados por embarcações da Marinha. Os devotos aguardam o retorno da embarcação até o momento da procissão em terra.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 01: Festa do Bom Jesus dos Navegantes em Aracaju. Autor: CORRÊA, Isabella. 01 Jan. 2012.

No bairro Atalaia Velha onde se situa a paróquia com o nome de Bom Jesus dos Navegantes, criada pela fé de pescadores locais, os festejos são intensos com novenas, e missas. Todavia, a procissão marítima não mais ocorre devido ao assoreamento da barra do Rio diante da igreja, onde se situa um pequeno porto que por décadas servia aos pescadores em suas lidas e também na fé. Há alguns anos a procissão se realiza somente por terra e, desde 2012, a imagem de Bom Jesus foi substituída pela de Cristo Rei.

Como abordado por Corrêa (2013, p. 100) "a tradição transmitiu por gerações a devoção e seu sentido constituindo uma identidade religiosa pela perspectiva de continuidade no tempo. Portanto, a procissão revela o marco da história da Atalaia, forma pela qual o homem religioso/memorioso é representado na festa,".

Senhor dos Passos

A festa do Senhor dos Passos acontece na cidade de São Cristóvão localizada à 26 km da capital Aracaju no segundo final de semana após o carnaval, no início da quaresma quando para a Igreja Católica é tempo de oração, penitência e caridade.

O ponto culminante da festa é a procissão do encontro, (foto 02), quando a imagem de Senhor dos Passos se encontra com a imagem de sua mãe com a denominação de Nossa Senhora das Dores. É o momento do cumprimento da promessa

ISBN: 978-85-8083-125-2

que foi profetizado por Simeão, quando Maria apresenta o menino Jesus no templo e Simeão profetiza dizendo: "Este menino será queda e soerguimento de muitos, quanto a ti (Maria) uma espada lhe atravessará a alma, e assim serão revelados os pensamentos de muitos corações" (STORNIOLO e BALANCIN, 1990, p.1310), retirado do livro de Lucas, Capítulo 2, versículo 35. Essa é a primeira dor que os devotos atribuem a Nossa Senhora das Dores, são sete no total.

Foto 02: Procissão do Encontro na Praça São Francisco em São Cristóvão. Fonte: Márcio Garcez (2006) apud Aragão (2012).

Após o momento do encontro das imagens procede-se a homília do encontro proferida pelo arcebispo, quando os féis jogam as túnicas que estão vestidos por penitencia nas imagens e disputam comprimidos uns aos outros para tocar a cruz. Neste momento "Verônica" sobe ao púlpito e canta seu lamento, para em seguida posicionar- se entre as imagens para início do próximo cortejo. Esse passa por várias ruas e paradas com a multidão entoando cânticos até completarem os setes passos e retornarem para a igreja do Carmo Menor onde é realizado o recolhimento das imagens e a missa campal de encerramento.

A festa ao Senhor dos Passos ocorre com esses rituais desde o início do século XX, observando-se que muitos dos rituais ainda sobrevivem ao tempo. Como nos relata Aragão (2012, p. 15), "O que envolve a memória da Festa do Senhor dos Passos é significativo, na medida em que a partir dela, irão se perpetuar mitos, tradições, práticas

ISBN: 978-85-8083-125-2

e ritos que formatam e dá identidade à celebração em São Cristóvão". Por isso a festa é umas das referências do povo Sergipano que valoriza e socializa esses momentos com uma sacralidade muito grande.

São José

A comemoração a São José começou no Egito e só mais tarde passou para o Ocidente, onde alcança atualmente forte popularidade. Ainda em 1870, o papa Pio IX o proclamou como "Patrono da Igreja Universal", sendo então, homenageado no dia 19 de março.

São José era um homem simples mesmo sendo da linhagem do rei Davi, era carpinteiro e conhecido como um homem justo. São José é o pai terreno de Jesus, responsável pelo sustento da família, sempre pronto para proteger o menino e fazer as vontades de Deus. Por isso é o protetor da família e, também, associado à plantação e a colheita. Daí ser conhecido pelos agricultores como o santo que traz chuva, diz-se que se chover no dia de São José a colheita será farta. Por isso a maioria de suas comemorações ocorrerem em áreas de tradição rural, com destaque em Sergipe, no povoado São José e no município de Pedrinhas (MATOS, 2012).

Em Sergipe evidenciamos que São José é o santo mais comemorado no Estado, contando com cento e dez festas catalogadas. Contudo, no Estado existem poucas paróquias com evocação a este santo. Das festas catalogadas somente cinco são de paróquias, sendo: Pedrinhas da Diocese de Estância, Malhador, Pinhão e Aracaju (Paróquia do Bairro São José) da Arquidiocese de Aracaju e uma em Porto da Folha, pertencente à diocese de Propriá. As demais são capelas dedicadas à São José, com maior ocorrência na área rural. As pessoas têm muito zelo pelos festejos. Cada dia um grupo promove a novena e nas procissões, o andor é muito enfeitado.

Em Pedrinhas,

> A festa do Padroeiro São José é o evento mais importante e é festejada há cerca de 80 anos. A festa é realizada anualmente no dia 19 de março e nesse dia a cidade de Pedrinhas tem sua paisagem completamente modificada. Centenas de pessoas se deslocam dos povoados do município e de municípios vizinhos para participar dos festejos que incluem missas, almoço festivo e a procissão que é o ponto alto da festa. Uma das principais características da Festa de São José é sua evocação aos valores familiares e seu caráter de agradecimento. (MATOS, 2012, p. 03)

ISBN: 978-85-8083-125-2

Na sede de Pinhão é também comemorado com novenas, procissões, ladainhas penitências, carreatas, shows, hasteamento de bandeira. O padroeiro recebeu uma estátua na praça principal da cidade, defronte a igreja, cuja manutenção é feita com zelo, (foto 03).

Foto 03: Andor na procissão na festa de São José - Pinhão
Fonte: http://www.teobaldobispo.compfesta-de-sao-jose.html.jpg

Em Campo do Brito o local dos festejos situa-se em um morro e aí o ritual de penitência destaca-se dentre os demais. O site oficial mostra que a programação é extensa com caminhadas, celebração de via sacra, missa, ação educativa, distribuição de material informativo sobre o projeto de reflorestamento da Serra dos Montes, oficinas de reciclagem, exibição de filmes sobre impactos causados pela ação do homem[3]. Dos relatos obtidos sobre esta festa Santos[4], informa que a Serra dos Montes é um lugar "ermo quase inóspito" e passa por duas situações no decorrer do ano. É demarcado pela lentidão do tempo e pela rotina dos habitantes das cidades vizinhas, pois serve como meio abastecedor de lenha. Na festa de São José transforma-se em universo simbólico ao São José dos Montes. A capela de São Jose é construída no ponto mais elevado, e assemelha-se a uma ermida solitária no alto da Serra, voltada para a cidade como se

[3] http://www.campodobrito.se.gov.br/noticia-18.html
[4] http://www.campodobrito.se.gov.br

ISBN: 978-85-8083-125-2

estivesse protegendo-a. A história da construção da capela está relacionada com a morte trágica de uma criança nas proximidades. Desde então a capelinha tem sido um ponto de encontros de romeiros, que no dia de São José atrai muita gente da própria cidade de Campo de Brito e de seus arredores.

Nossa Senhora Aparecida

A santa padroeira do Brasil, em Sergipe, no dia 12 de outubro tem muitas festas. Em Aracaju, todo ano acontece no bairro Bugio, com um grande público, a festa de Nossa Senhora Aparecida, que atrai milhares de fiéis. Já é uma festa tradicional com 29 anos de existência (2012) e cresce a cada ano o número de participantes. O ritmo de celebração é o mesmo das demais festas católicas de padroeiros com novenários, organização pelos grupos e pastorais que também dividem a responsabilidade da programação diurna e noturna, tais como orações, acolhimento de fiéis e caminhadas.

O ápice da festa acontece no último dia quando são realizadas 04 missas pela manhã e, á tarde acontece a peregrinação que sai do Bairro Siqueira Campos da Paróquia Nossa Senhora de Lourdes para a paróquia de nossa Senhora Aparecida no bairro Bugio, (foto 04).

Foto 04: Peregrinação do Bairro Siqueira Campos - Paróquia Nossa Senhora de Lourdes para o Santuário de Nossa Senhora Aparecida no Bairro Bugio.
Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=SejBcAoShX0

ISBN: 978-85-8083-125-2

O momento de maior participação é a procissão que reúnem muitíssimos fiéis. Muitos se vestem de branco, (foto 05), pagam promessas descalças ou ajoelhadas, carregam imagens terços e velas; alguns pais cobrem seus filhos com uma manta semelhante á de Nossa Senhora Aparecida. Após a missa campal ocorrem shows com bandas religiosas.

Foto 05: Festa de Nossa Senhora Aparecida no Bairro Bugio, 2012 Fonte: http://www.webradiomaeaparecida-bugio.com/album.php?id=41

No município de Nossa Senhora Aparecida, a primeira edição da Romaria de Nossa Senhora Aparecida-Sergipe ocorreu em 12 de outubro de 2004, organizada pelo Padre Jadilson Andrade, quando o papa João Paulo II decretou que todas as paróquias e santuários dedicados à Nossa Senhora Aparecida seriam lugares para indulgências plenárias, por ocasião dos 150 anos da coroação da imagem de Nossa Senhora, Padroeira do Brasil[5]. A concentração dos romeiros é no Povoado Queimadas pertencente ao município vizinho de Ribeirópolis, situado as margens da rodovia estadual SE-175, onde se celebra a missa de envio dos romeiros. Após a celebração, como demonstração de fé, os romeiros enfrentaram um percurso de 6,5 km até a cidade
de Nossa Senhora Aparecida-SE, (foto 06). Em 2004 a peregrinação reuniu em torno de 100 mil fieis e o contingente se mantém desde então.

[5] http://itnet.com.br/materia-19113

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 06: Peregrinação à padroeira Nossa Senhora Aparecida em Sergipe Fonte: http://itnet.com.br/materia-19113
Foto: Ademarcos Dantas, 2012.

Vale acrescentar que, a presença de pessoas com roupas brancas, pés descalços, são algumas das marcas de fé dos romeiros, como uma forma de pagar as glórias recebidas pela padroeira do Brasil. Com cânticos, orações e devoção, os peregrinos superam as barreiras em uma grande caminhada de fé católica. Após a romaria, acontece, na praça de eventos, a missa solene e em seguida a procissão que conduz o andor até a igreja, encerrando os rituais com Benção solene de Jesus no Ss. Sacramento.

Divina Pastora

A festa e peregrinação em homenagem à Divina Pastora são esperadas durante todo o ano quando, no segundo domingo de novembro milhares de fiéis que seguem em peregrinação para a cidade de mesmo nome. Os caminhos sinuosos proporcionam muitas reflexões durante a caminhada que é longa, árdua, cansativa, mas com uma paisagem maravilhosa entre vales e montes, (foto 07).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 07: Caminho feito pelos peregrinos a igreja da Divina Pastora Fonte:http://digasergipe.bk2.com.br/noticia/1020/comecaram-as-festividades-da- peregrinacao-de-divina-pastora

Divina Pastora deixa a tranquilidade e passa ser uma casa de todos que ali chegam para confirmar e manifestar sua fé na Nossa Senhora da Divina Pastora congregando em seu templo um público de fiéis cada vez mais assíduos.

A primeira imagem de Nossa Senhora Divina Pastora foi esculpida na Espanha em 1705 e, já em 1709 foi aprovada pelas autoridades eclesiástica, a devoção a ela (OLIVEIRA, 2012). Assim, Divina Pastora atravessou as fronteiras espanholas, se espalhando principalmente pela América Latina e, consequentemente pelo Brasil. A devoção à Nossa Senhora Divina Pastora foi bem aceita pelos devotos de Sergipe e, embora em Divina Pastora não tenha nenhum registro de sua aparição, as promessas, e testemunhos de milagres cresceram ao ponto de sua peregrinação atrair, anualmente, milhares de fiéis.

A peregrinação começou em Divina Pastora com o Padre Luciano sendo seu idealizador, juntamente com a JUC um grupo de universitários em 1958.

> A JUC (Juventude Universitária Católica) era um dos grupos da Ação Católica, que buscava evangelizar os estudantes mantendo-os voltados para a doutrina cristã e afastados das práticas políticas. Em 1958, a diocese de Natal, Rio Grande do Norte, cria alguns projetos com o objetivo de resolver alguns problemas sociais. Assim a igreja católica passa a organizar programas de rádios voltados para a educação e evangelização de jovens e adultos e essa ideia logo se espalhou por

ISBN: 978-85-8083-125-2

> todo o país. Esse era exatamente o cenário em que surgiu a peregrinação A Divina Pastora, que se baseava na crença em uma santa e em um hábito religioso trazido da Europa pelo Padre Luciano Cabral Duarte que algum tempo depois, tornou-se arcebispo de Aracaju. (OLIVEIRA, 2012, p. 11).

O idealizador chegou a Sergipe com anseios de abrir novos caminhos, e apresentou novas propostas como a peregrinação. Durante todos esses anos a peregrinação passou por vários momentos, de muita devoção milagres, caminhadas e entre 1959 a 1961, houve uma interrupção atribuída por alguns autores a ausência do Padre Luciano. Quando retorna é nomeado bispo auxiliar e depois arcebispo retomando assim a peregrinação que até os dias de hoje tem um grande envolvimento de devotos e amigos da Divina Pastora. A peregrinação realiza-se hoje tanto por universitários, como também pelo público em geral, da própria cidade e de cidades vizinhas, constituindo-se em um dos maiores eventos católicos do Estado.

Nossa Senhora Imaculada Conceição

Para entender melhor o fato de como surgiu a devoção mariana é necessário saber suas origens e a simbologia que está presente em suas celebrações. Esse entendimento nos ajudará a compreender o porquê dessa fé sobreviver até os dias atuais e além-fronteiras. Os jesuítas e Carmelitas tiveram grande influencia nessa devoção que se estendeu, por todo Sergipe.

> A devoção a Maria começou com o próprio cristianismo. Observemos os fatos. Entremos na pequena Casa de Nazaré, a casa das nossas origens e das nossas primeiras memórias. Eis o que encontramos: o Anjo Gabriel mandado por Deus aparece a Maria e diz-lhe: Salve, ó cheia de graça, o Senhor está contigo! (Lc1, 28). Com estas palavras que vêm do Céu começa a devoção mariana. Quem pode negar a evidência deste fato? (COMASTRI, 2012, p. 2).

É evidente que no Brasil a propagação da fé pelos cultos e celebrações à Nossa Senhora Imaculada Conceição foi significativo e perpetuado até hoje, nas diversas regiões brasileiras. Nunes (2004) relata a penetração do culto a Nossa Senhora Imaculada Conceição em Sergipe:

ISBN: 978-85-8083-125-2

> Desde o Século XVIII que se celebra Nossa Senhora da Conceição em Sergipe tanto em devoções particulares, como a denominação de engenhos e propriedades- [...] em denominação de freguesias e paróquia, como as de Itabaianinha, Arauá, Porto da Folha, Riachuelo, Aracaju entre outras. (NUNES, 2004, p. 17).

Em Sergipe a festa da Imaculada tem grande força, começando pela capital Aracaju e adentrando interiores. Ela é celebrada com muita devoção no dia 08 de dezembro, com grande participação das famílias. Em todas as paróquias que é padroeira, promovem-se com uma extensa programação com as novenas, carreatas, ofícios, ministério de música diversos, grupos e pastorais na organização, missa campal, e procissão onde se reúne muitos fiéis.

Em Aracaju, a imagem da procissão é ornada com flores, rosas, lírios, palmas de diversas cores e conduzida por um carro, (foto 08). A procissão tem um percurso longo passando pelas ruas Itaporanga, Lagarto, Barão de Maruim, Ivo do Prado, Praça Fausto Cardoso, Praça Olimpio Campos e Praça da Catedral. As pessoas se organizam, algumas nas filas da procissão outras seguindo o andor em grupos, outras assistindo de suas casas e mesmo as pessoas idosas demonstram uma força e vitalidade impressionantes.

Foto 08: Festa de N.S. Conceição
Autor: CORRÊA, Isabel I. Corrêa. 08 Dez 2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A praça fica bastante movimentada nestes dias, sobretudo nos momentos dos rituais. Ali já existem há anos barracas fixas de artesanatos. Os vendedores que trabalham na Praça da Matriz são organizados e cadastrados pela prefeitura, e tem livre escolha para trabalhar durante a festa. Essas pessoas já têm lugar fixo, vendem comidas e refrigerantes. No dia da festa o espaço usado é modificado. Para que a procissão possa passar há um recuo nas proximidades da catedral para que o fluxo de pessoas se movimente.

A festa consiste em um grande encontro, momento que agrega diversos grupos religiosos sócioeconomicamente distintos. Com efeito, os grupos pastorais da Igreja Católica dedicam-se em todas as fases de organização, do planejamento à realização dos cultos e recepção dos fiéis. A festa consagrada a Nossa Senhora Imaculada Conceição constitui uma celebração que atrai, agrega e confirma a tradição dos fiéis. Além de evidenciar os pedidos e preces alcançadas, e o pagamento de promessa.

Foto 09: Festa de N.S. Conceição (OXUM). Autor: CORRÊA, Isabella Corrêa, 08 Dez. 2011.

É importante destacar que, dentro da festa religiosa, acontece também a manifestação afro-brasileiras que realiza, tradicionalmente, o ritual sincrético de lavagem das escadas do templo católico, parte dos festejos a Oxum, rainha das águas na umbanda, (foto 09). Os seguidores de Oxum com seus rituais musicais fazem da praça um espaço

ISBN: 978-85-8083-125-2

diferente, com colorido imponente. Ao som do tambor acontece a concentração na praça da matriz, aguardando o cortejo que vem da colina de Santo Antônio, com seus seguidores caminhando ao som do trio elétrico. As roupas são especiais para a ocasião, muito coloridas e enfeitadas trazendo o andor de Iemanjá. Lavam as escadarias de uma forma simbólica e permanecem entoando cânticos por algumas horas. Depois seguem para a praia, onde acontece o encontro de vários terreiros e oferendas no mar.

Essa manifestação dá nova forma a praça. Os festejos desse dia transbordam em movimentos de apreciação pelos que acompanham pelos que ali passam e por aqueles que acreditam estar homenageando Nossa Senhora de diferentes formas. Outra mudança ocorre horas antes da procissão pela tarde quando milhares de pessoas, fiéis, assistentes, curiosos, comerciantes e turistas "vestem" o templo, a praça e todo o percurso da procissão. Padre Dácio nos relatou que a procissão "foi acompanhada por 03 carros de som, com orações e cantos e foi transmitida pela radio Cultura". Após a procissão o andor é colocado na igreja e os fiéis desfazem toda a ornamentação levando as flores para casa, uns para guardar outros fazem chá: são rituais que fazem parte da fé popular. Após a procissão, Dom José Palmeira Lessa, Arcebispo de Aracaju, celebrou a terceira missa do dia sendo esta campal e a mais concorrida de todas. O ritual é antecedido pela adoração do Santíssimo Sacramento. Assim, já observou-se os espaços da praça completamente preenchidos.

A exposição das seis festas selecionadas ressalta a espacialização das festas religiosas no Estado de Sergipe ocorrentes em vários municípios e todas com participação significativa de fiéis, que á luz das tipologias tratadas pelos estudiosos do turismo são "turistas religiosos". Embora motivados pela fé, eles consomem serviços e são consumidores no deslocamento e na estadia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O turista religioso deve ser observado e tratado como ator de uma de escolha prazerosa, como pessoas que reforçam a identidade de seu povo, como pessoas formadoras de opinião, que por meio de sua religiosidade honram compromissos com sua fé, fazendo de seu deslocamento um instrumento de formação e contribuição para os bens culturais, conjuntamente com o patrimônio público e cultural de seu país.

Nesse sentido, entendemos que o planejamento do turismo religioso perpassa as

ISBN: 978-85-8083-125-2

escalas institucionais e de agencias em todos os níveis, global, nacional, regional e local. Os roteiros devem acontecer de acordo com as potencialidades de cada local e é com esse propósito que apresentamos tais festas religiosas ocorrentes em Sergipe como merecedoras de planos de ação e de atividades turísticas assim como de integrarem o conjunto maior de atividades do turismo cultural que contemplaria os aspectos materiais, imateriais e temáticos.

Apresentamos as festas religiosas que ocorrem em vários municípios de Sergipe durante todo o ano e que atraem milhares de fiéis em peregrinações e em procissões. As peregrinações ao Senhor do Passos, Nossa Senhora Aparecida e Divina Pastora encerram percursos já definidos, mas que ainda carecem de atenção quanto a infraestrutura de alimentação, transporte de retorno e alojamento. A festa a São José, seguida das comemorações a Nossa Senhora Imaculada Conceição tem uma espacialização ampla em Sergipe, porém guardam tradição de milhares de participantes em alguns locais, como demonstrado. O fato é que, minimamente, essas tradições religiosas deveriam estar expostas em calendários das festas do Estado.

É evidente que as festas católicas dos 1498 padroeiros identificados por Bonjardim (2012) estão inseridas nos calendários das paróquias e encerram muitas delas, independentemente do quantitativo do público, o evento mais importante do lugar em que ocorre. O que chamamos a atenção diz respeito ao tratamento e o volume significativo de turistas que as agências recebem. Em Sergipe, a ênfase no planejamento turístico permanece para as festas populares do ciclo junino, sem a observância (ou interesse) da movimentação e do fluxo de pessoas que se deslocam para as festas religiosas em quase todos os meses do ano.

Por outro lado, o fiel, seja ele peregrino, devoto, penitente, promesseiro ou romeiro pode ampliar sua estada nas festas com a curiosidade em outros aspectos da realidade local ou regional, incorporando-se ao turismo cultural. Pela grandiosidade das festas religiosas de Sergipe percebemos que não existem políticas públicas e tampouco iniciativas de agencias voltadas para o turismo religioso. Na verdade, em Sergipe, como em outras partes do Brasil, os órgãos de turismo ignoram o expressivo número de pessoas que podem ser incluídas nesse segmento. Acreditamos que o turismo religioso não deve ser visto apenas como mais um segmento com um perfil traçado, mas planejado como um produto que pode ser posto, com qualidade, para o consumo, sem abrir mão de outras motivações que já são oferecidas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

REFERENCIAS

ABUMANSSUR, E. S. (org). **Turismo religioso:** Ensaios antropológicos sobre religião e turismo. São Paulo: Papirus, 2003.

AMARAL, R. de C. **Festa à Brasileira:** significados do festejar, no país que "não é sério". 1998, 382 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1998.

ANDRADE, J. V. **Fundamentos e Dimensões**. 8ª Ed. Editora Atica. São Paulo. 2002.

ARAGÃO, I. R. "**Vinde, Todas as Pessoas, e Vede a Minha Dor":** A Festa/Procissão ao Nosso Senhor dos Passos como Atrativo Potencial Turístico em São Cristóvão – Sergipe - Brasil. 2012, 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas). Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Ilhéus, 2012.

As grandes festas religiosas de Sergipe. Disponível em: http://sergipeculturaearte.blogspot.com.br/2013/02/as-grandes-festas-religiosas-de-sergipe.html. Acessado em 21 de junho de 2013.

BONJARDIM, S. G. M.; SOUZA, A. F. G.; DOURADO, A. M. Espacialização e Fé nas Festas de São José. **Anais...** Seminário sobre Alimentos e Manifestações Culturais Tradicionais, I, UFS, São Cristóvão, 2012.

BORMANN, A. **Die LehreVomFremdenverkehr**. Berlim, 1931.

CARVALHO, Y. M. **A Arte de Fazer a Vida Melhor.** Narrativas dos que fazem a festa da Achiropita. 1999, 122 f. Tese (doutorado em planejamento e políticas em saúde) - Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp, Campinas, 1999.

CHRISTOFFOLI, A. R. **Turismo e Religiosidade no Brasil:** um estudo dos discursos da produção acadêmica brasileira. 2007, 139 f. Tese (doutorado em Turismo e Hotelaria) – Programa de Pós-Graduação em Turismo e Hotelaria, Universidade do Vale do Itajaí, Balneário Comburiu, 2007.

COMASTRI. Disponível em: http://www.cliturgica.org/portal/artigo.php?id=638. Acessado em:12 Jun. 2012.

CORREA, Izabella Cristina Chagas Correa. **Natureza e sagrado na memória da festa de Bom Jesus dos Navegantes**. 2013. Dissertação (mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Núcleo de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2013.

CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. **Introdução a Geografia do Turismo**. São Paulo: Roca, 2001.

DIAS, R. **Planejamento do turismo:** política e desenvolvimento do turismo no Brasil. São Paulo: Atlas, 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

DIAS. R.; SILVEIRA, E. J. S. da (Org.). **Turismo religioso; ensaios e reflexões**. São Paulo: Alínea, 2003.

DICIONÁRIO DE TURISMO DE MONTANER, ANTIACH E ARCARONS. Dicionário de Turismo de Montaner, Antiach e Arcarons. México: Trilhas, 1998.

DURONT, A. Du sacré. Paris: Gallimard, 1987. In: ABUMANSSUR, E. S. (org). **Turismo religioso:** Ensaios antropológicos sobre religião e turismo. São Paulo: Papirus, 2003.

EMBRATUR, **Turismo religioso:** roteiros da fé católica no Brasil. Brasília: [s\e], 2000.

Festa de São José em Campo do Brito. Disponível em: http://www.google.com.br/imgres?imgurl=http://www.galerafest.com/wp-content/uploads/2013/03/procissao-de-sao-jose-em-campo-do-brito. Acessado em: 26 Jun. 2013.

Festa de São José em Pinhão. Disponível em: http://www.teobaldobispo.compfesta- de-sao-jose.html.jpg. Acessado em: 21 Jun. 2013.

Festa de Sergipe. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sejbcaoshxo. Acessado em: 21 Jun. 2013.

HOGGART, R. **As utilizações da cultura:** aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos. Lisboa: Presença, 1992.

LIMA, R. S. **Atitudes e Percepções na Construção de Territórios Identitários:** O Bairro Bugio em Aracaju SE. 2011. Dissertação (mestrado em Geografia) - Núcleo de Pós Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2011.

LOPES, D. S. X. de. Trindade : **"A capital da fé" Turismo Religioso em Trindade - GO**. 2006. Monografia em Turismo - Centro de Excelência em Turismo, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

NOVAES, M. H. Turismo religioso. In: ANSARAH, M. G. dos R (ORG). **Turismo:** segmentação de mercado. São Paulo: Futura, 1999.

NUNES, V. M. M.. **Imaculada Conceição, padroeira de Aracaju**. CINFORM, Aracaju, 06 dez. 2004.

OLIVEIRA, C. D. M. de. **Turismo religioso**. São Paulo: Aleph, 2004.

OLIVEIRA, C. D. M. Turismo religioso no Brasil: construindo um investimento sociocultural. In: TRIGO, L. G. G. **Análises regionais e globais do turismo brasileiro**. São Paulo: Roca, 2005.

OLIVEIRA, I. C. F. **Os Passos da fé**; **um olhar etnográfico sobre a peregrinação a Divina Pastora**. 2012, 103 f. Dissertação (mestrado em Antropologia) – Núcleo de pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2012

ISBN: 978-85-8083-125-2

Romaria de Nossa Senhora Aparecida. Disponível em: http://itnet.com.br/materia-19113. Acessado em: 21 Jun. 2013.

SANTOS, A.L.S. M. **Celebração e Memória na Festa de São Jose dos Montes**. www.campodobrito.se.gov.br/.../047c68beac75044817dbfd1a98e6c63a acessado em 28/06/2013. Acessado em: 21 Jun. 2013.

SILVA, Y. F.; CHISTOFFOLI, A.R.; BRITO, H. C. **Deslocamento religioso e turismo religioso:** concepções antrópologica sobre peregrinação, romaria e caminhada religiosa. 2004. 60 f. Relatório Técnico Científico. Universidade Vale do Itajaí, Balneário Camboriú, 2004.

STORNIOLO, I. & BALANCIN, E. (Trad.) **Bíblia Sagrada**. Sociedade Bíblica Católica Internacional. Ed: Paulinas, São Paulo. Brasil, 1990.

TAVARES, Adriana de Menezes. ***City tour***. São Paulo: Aleph, 2002.

VARGAS, M. A. M.; NEVES, P. S. da C. **Inventario cultural dos territórios sergipanos**. Seplan/UFS:Aracaju, 2009.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FESTA DE SÃO JORGE: PATRIMÔNIO CULTURAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

FEAST OF SAINT GEORGE: CULTURAL HERITAGE OF RIO DE JANEIRO

FÊTE DE SAINT GEORGE: PATRIMOINE CULTUREL DE RIO DE JANEIRO

Elizete Modesto de Souza Marinho Lopes
Licenciada em Turismo e Pós-graduanda em Hotelaria pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
BR 465 Km7 Seropédica/RJ
liz_modesto@hotmail.com

Isabela de Fátima Fogaça
Doutora em Geografia pela UNESP/ Rio Claro/SP, Mestre em Turismo e Hotelaria pela UNIVALI/SC e Bacharel em Turismo pela UEPG/PR.
Professora Adjunta na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Av. Governador Roberto Silveira, s/n, Centro, Nova Iguaçu/RJ isafog@hotmail.com

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar a representatividade da Festa de São Jorge na constituição do Patrimônio Cultural da Cidade do Rio de Janeiro. Para sua realização optamos por uma pesquisa exploratória de cunho qualitativo, assim foi necessário utilizarmos da pesquisa bibliográfica e do trabalho de campo. Como resultado, nos foi possível verificar que a festa de São Jorge foi introduzida em nosso país pelos portugueses, através da utilização da imagem do santo nas festas de Corpus Christi e evoluiu ao longo dos anos, não só com a participação dos católicos, mas também com a participação efetiva de outros grupos como os adeptos da umbanda e do candomblé, que durante a festa fazem seus preceitos e realizam seus rituais fazendo do espaço uma grande manifestação de sincretismo religioso. Dessa forma, podemos afirmar que São Jorge, mesmo não sendo o padroeiro oficial do município do Rio de Janeiro, conquistou, extraoficialmente, esse título e, hoje, ocupa um lugar de destaque, de modo geral, nos corações do povo carioca.

Palavras-chave: São Jorge, Festa, Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro, Devoção.

Abstract

The present work aims analyze the representativeness of the Feast of St. George in the constitution of the Cultural Heritage of the City of Rio de Janeiro. For its realization we opted for an exploratory research of a qualitative, so it was necessary we use the literature and fieldwork. As a result, we have verified that the feast of Saint George was introduced in Brazil by the Portuguese through the use of the image of the holy feasts of Corpus Christi and evolved over the years, not only with the participation of Catholics, but also with the effective participation of other groups such as the followers of Umbanda and Candomblé, that during the party make its precepts and perform their rituals making space

ISBN: 978-85-8083-125-2

a great manifestation of religious syncretism. Thus, we can say that St. Georg, despite not being the official patron of the city of Rio de Janeiro, won, unofficially, this title, and today occupies a prominent place, in general, in the hearts of the people of Rio.

Keywords: St. George, Feast, Cultural Heritage of Rio de Janeiro, Devotion.

Résumé

Le présent travail vise examiner la représentativité de la fête de Saint-Georges dans la constitution du patrimoine culturel de la ville de Rio de Janeiro. Pour sa réalisation nous avons opté pour une recherche exploratoire qualitative, il était donc nécessaire que nous utilisons la littérature et sur le terrain. En conséquence, il a été vérifié que la fête de Saint-Georges a été introduit au Brésil par les Portugais, grâce à l'utilisation de l'image des fêtes saintes de Corpus Christi et a évolué au fil des ans, non seulement avec la participation des catholiques, mais aussi avec la participation effective des autres groupes, comme les adeptes de l'Umbanda et le Candomblé, que pendant la fête faire ses préceptes et effectuent leurs rituels faisant de l'espace une grande manifestation de syncrétisme religieux. Ainsi, nous pouvons dire que Saint-George, bien que n'étant pas le patron officiel de la ville de Rio de Janeiro, a remporté, officieusement, ce titre, et occupe aujourd'hui une place de choix, en général, dans les cœurs des habitants de Rio.

Mots-clé: St. George, Fête, Patrimoine Culturel de Rio de Janeiro, Devotion.

INTRODUÇÃO

Não existem registros precisos a respeito da vida de São Jorge. O que se pode, entretanto, afirmar diante de sua devoção é que o “Cavaleiro dos Templários”, como é tratado por seus devotos, povoando o imaginário de seus seguidores, cruzou fronteiras, rompeu obstáculos, e hoje ocupa um lugar de destaque, sendo um dos santos mais festejados não só no Rio de Janeiro, mas em todo o Brasil e no mundo.

Segundo Greco (2006), o culto litúrgico a São Jorge é bastante antigo e, por si só, atesta a sua existência e martírio, visto seu sepulcro já ser meta de peregrinações desde o século VII. São Jorge foi denominado pela igreja do Oriente o “Grande Mártir”, e deu nome a diversas cidades; foi proclamado padroeiro da Geórgia, da Inglaterra, da Alemanha, de Portugal, da cidade de Aragão, na Espanha e Gênova e Veneza, na Itália, entre outras (GRECO, 2006).

Do Oriente o culto teria se alastrado para o Ocidente, atingindo o auge na Idade Média, tida como ocasião propícia para a sua difusão, através das Cruzadas, quando o santo foi constituído seu padroeiro, o que proporcionou a difusão da imagem como um santo que desfiava o tirano e vencia os tormentos (GRECO, 2006).

No município do Rio de Janeiro, apesar do santo não ser o seu padroeiro

ISBN: 978-85-8083-125-2

oficial, o dia 23 de abril constitui-se feriado municipal e as comemorações se estendem por toda a cidade, desde a zona oeste até o centro da cidade onde é realizada uma das maiores festas do Brasil em sua homenagem. Segundo Marques e Morais (2011, p.1),

> São Jorge sempre despertou nos mais variados povos da Antiguidade, e ainda hoje, o fascínio de uma divindade que mesclava a força, a energia criativa, à proteção do guerreiro, daquele que traz consigo o poder da terra e dos veios ferrosos. O ferro, enquanto matéria prima imprescindível para a confecção das armas que manteriam determinada sociedade em condições de lutar pela sua sobrevivência, associou-se a vários outros símbolos que culminaram por forjar o famoso 'Santo Guerreiro' O povo brasileiro, muito associado ao Santo em questão, possui a mestiçagem de ancestrais que de alguma forma estiveram em contato com o vasto simbolismo que São Jorge nos ensina: a força da terra, com suas matas e grutas em pedra; a guerra e o cavaleiro; o ferro e a forja no fogo; um alfabeto mágico; o dragão e os veios energéticos que marcam os terrenos das sociedades.

Assim, diante do pressuposto de que as festividades do santo são referência à sociedade carioca, este trabalho tem como objetivo geral analisar a Festa de São Jorge na composição do Patrimônio Cultural do município do Rio de Janeiro.

Como objetivos específicos, buscamos caracterizar as referências historiográficas e folclóricas da origem e evolução da Festa de São Jorge no Rio de Janeiro, especificamente no centro da cidade do Rio de Janeiro; identificar os grupos sociais que ao longo da história compuseram as festividades e suas principais manifestações; e as formas de inserção da festa como patrimônio cultural do município.

Essa pesquisa se justifica, pois contribui com o estudo do patrimônio cultural do Rio de Janeiro e com a apropriação turística do mesmo. Além disso, percebe-se o crescimento que a festa vem alcançando, bem como sua representatividade no que diz respeito à identidade do carioca. A cada ano, surgem mais e mais devotos que, em reverência ao "Santo Guerreiro", colorem a Rua da Alfândega e arredores, segundo a tradição, vestidos de vermelho e branco, em uma grande manifestação de fé e religiosidade.

Diante de tão expressiva manifestação popular, acredita-se ser relevante compreender melhor qual a representatividade da Festa de São Jorge à constituição do Patrimônio Cultural do município do Rio de Janeiro.

Assim, essa pesquisa se caracterizou como uma pesquisa exploratória de caráter qualitativo, na qual foi priorizada a pesquisa bibliográfica e documental. Nesse sentido, foram realizadas pesquisas em teses, dissertações, trabalhos de conclusão de curso, artigos de revistas cientificas disponíveis, principalmente, em meio digital, livros, ensaios

ISBN: 978-85-8083-125-2

fotográficos e legislação que tratavam do tema. Também foram realizados trabalhos de campo, como visitas à Igreja de São Jorge no centro do Rio de Janeiro, participação das missas que se realizam todo dia 23 de cada mês, ao Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) e ao Museu do Folclore Edson Carneiro, sob reponsabilidade do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN).

Por ocasião dos trabalhos de campo, foram realizadas entrevistas livres junto à coordenação do Museu do Folclore, na pessoa da senhora Elizabeth Bittencourt, e junto ao irmão jubilado, senhor Jorge de Aguiar, um dos mais antigos membros atuantes da Confraria dos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, principal entidade responsável pela organização dos festejos em louvou a São Jorge, no dia 23 de abril.

Referências Historiográficas e Folclóricas da Origem e Evolução da Festa de São Jorge no Rio de Janeiro

As Sagas de Jorge

Segundo Santos (2004), existem três versões distintas sobre a vida de São Jorge. Na mais antiga das versões, que tem como base os escritos gregos, ele teria vivido no período do imperador persa, Graciano, que teria sido confrontado por São Jorge devido à adoração de ídolos pagãos. Dessa feita, o santo teria sofrido perseguições e torturas até morrer degolado sem, entretanto, negar a crença na fé cristã**.**

Na segunda versão, São Jorge teria nascido em uma família nobre da Capadócia, na atual Turquia, no ano de 916. Teria ficado órfão de pai, que era guerreiro, ainda criança, tornando-se, mais tarde, a exemplo do pai, soldado do Império Romano, vindo a conquistar glórias pela sua brilhante atuação em conflito com o imperador Diocleciano (SANTOS, 2004).

Nessa segunda versão a autora afirma que São Jorge teria então passado por uma série de suplícios atribuindo as suas vitórias ao Deus cristão e sendo por isso tomado por feiticeiro (SANTOS, 2004). A autora, ainda cita que a sua morte, aos 23 anos de idade, teria ocorrido no dia 23 de abril do ano 303, decapitado e que a segunda versão apresentada é a propagada pela Igreja Católica Apostólica Romana.

A terceira e última versão apresentada pela historiadora, representa uma reaproximação com elementos fantásticos e místicos, tendo sido documentada no século XIII pelo então arcebispo de Gênova, Varazze (1236-1298), em sua compilação de histórias

ISBN: 978-85-8083-125-2

de santos (SANTOS, 2004).

O arcebispo cita que a cidade de Silca, província da Líbia, era aterrorizada por um dragão que vivia em um lago próximo dali e, que para aplacar sua fúria, eram-lhe oferecidas ovelhas ao sacrifício. Com a escassez das ovelhas, passaram então a oferecer pessoas que eram escolhidas através de um sorteio, nenhum habitante estava excluído). Em certa ocasião, a única filha do rei, foi a sorteada para ser a próxima pessoa a ser sacrificada. Então, São Jorge surge e evocando a Deus, faz o sinal da cruz, fere a fera com sua lança que é domado e levado para o interior das muralhas da cidade. Nas muralhas, São Jorge teria dito aos habitantes: "Nada temam, o Senhor me enviou para que eu os libertasse das desgraças causadas por este dragão. Creiam em Cristo e recebam o batismo, que eu matarei o dragão". Naquele dia, 20 mil homens teriam sido batizados e o guerreiro teria matado o dragão com sua espada, libertando a cidade e convertendo-os ao cristianismo (SANTOS, 2004).

Santos (2004) ainda cita que, em algumas versões, como a que existe na Inglaterra, após ter matado o dragão o santo teria se casado com a princesa e teriam tido muitos filhos. Em outra versão, teria abdicado do casamento e seguido o seu destino de lutas pelo mundo.

A autora ressalta que, de certa forma, os elementos que existem nessa terceira versão são semelhantes aos encontrados nos romances de cavalarias e nos contos de fadas, quando se recompõe através da simbologia e temática da luta do bem contra o mal e do triunfo do amor e da justiça (SANTOS, 2004). Ela afirma que aos elementos apresentados por essas versões somam-se vários outros e ainda várias outras maneiras de combiná-los.

Greco (2006) apresenta uma nova versão sobre a historicidade do santo. Em sua versão, segundo a lenda, Diocleciano teria sido o iniciador da mais sangrenta perseguição contra os cristãos, tendo Jorge como seu maior adversário.

Ainda segundo o autor, o martírio do santo teria ocorrido de forma diferente. São Jorge teria sido preso, jogado na prisão com uma grande pedra ao peito, enterrado em cal virgem até o pescoço, obrigado a andar em brasa, e depois sim, teria sido decapitado.

Segundo Carneiro (2011), São Jorge também teria nascido na Capadócia, na Turquia, mas teria se mudado para Palestina ainda jovem. Ingressou no exército do Imperador Deocleciano e, por ter se destacado, foi elevado a conde e depois a tribuno militar, cargos muito cobiçados na época.

Com a intensificação das perseguições aos cristãos e por não negar a sua fé,

ISBN: 978-85-8083-125-2

Jorge foi perseguido pelo próprio Diocleciano e submetido a diversas provas, suportando lanças de soldados, resistindo ao calor da fornalha da cal, suportando o peso de uma pedra imensa e sobrevivido às poções de feitiçaria encomendadas pelo imperador (CARNEIRO, 2011).

Jorge a tudo teria resistido e ainda conseguira a façanha de converter o feiticeiro, contratado por Diocleciano, bem como a própria esposa do imperador que mandou então degolar o já então ex-soldado em 23 de abril de 303 (CARNEIRO, 2011).

Ainda segundo Carneiro (2011) nas religiões afro-brasileiras, mas precisamente no Rio de Janeiro, São Jorge é sincretizado ao orixá "Ogum" que segundo a tradição é um orixá guerreiro do Reino de Ifé. O mesmo era filho de Odudua, rei da cidade de Ifé que se tornou Onirê, e, em decorrência de sucessivas vitórias, proporcionou prosperidade ao seu reino, bem como conquistou grande prestígio diante do seu pai.

Com tanto prestígio, Ogum teria sido vítima de inveja e de traição, tendo sido inclusive desprezado por aqueles que tanto o amavam (CARNEIRO, 2011).

Assim, como podemos então observar, inúmeras são as versões sobre a origem do "santo guerreiro", mas sua devoção é manifestada independente dos registros sobre sua origem.

Devoção e Festa em louvor a São Jorge: Origens, introdução no Rio de Janeiro e Evolução.

De acordo com Bartholo (1991), o culto português a São Jorge remonta o período da fundação do reino de Portugal, decorrido no século XII. Entretanto, a autora considera a batalha de Aljubarrota como fator decisivo para que São Jorge passasse a ser cultuado com padroeiro de Portugal, uma vez que o mesmo foi considerado intercessor das tropas portuguesas na vitória contra o "dragão castelhano" e, dessa forma, evitou a união entre as duas coroas: Portugal e Espanha. Logo após esse fato, o rei Dom João I nomeia a casa real de Castelo de São Jorge.

Assim, a partir do momento que Portugal passa a cruzar o Atlântico, São Jorge passa a fazer parte dessas novas conquistas, ligando-se ao novo mundo, através da toponímia desses territórios anexados.

Santos (2006), que também estudou a devoção lusitana ao santo, afirma que aos poucos as celebrações e o culto ao santo tornou-se, através do patrocínio da monarquia,

ISBN: 978-85-8083-125-2

uma das mais solenes festas de Portugal, no século XVII, espalhando-se pelas terras que eram de domínio dos portugueses, inclusive no Brasil..

Marques e Morais (2011), afirmam que a Inglaterra, que tem em sua história uma grande ligação com a história de Portugal foi também um dos países ocidentais onde a devoção ao santo teve papel relevante para a propagação da fé em outras localidades acrescentando que no século XII, a Inglaterra já cultuava o nome do santo, e, dessa feita, adotaram definitivamente o santo como padroeiro do país, e com isso ajudaram a propagar a fé pelo restante do mundo e trazendo na sua bandeira de fundo branco, cor da pureza e a cruz vermelha, cor do sangue, do fogo e do sacrifício pelas grandes causas.

Assim, a partir dessa introdução da devoção ao santo no Brasil, São Jorge passa também a sair à frente das procissões de *Corpus Christi* na cidade do Rio de Janeiro, e, a exemplo de Lisboa a responsabilidade pela preparação da imagem, bem como de toda a festividade ficou para a Irmandade do Venerável São Jorge que, desde 1740, já se encontrava devidamente instalada na Igreja de Nossa Senhora do Parto.

Diferentemente do que ocorria em Lisboa, no Rio de Janeiro, as portas da Irmandade eram abertas, tanto para os homens livres e brancos, quanto para as mulheres, forros e escravos (africanos), sendo seu ingresso na entidade vinculada a algumas exigências a ao pagamento de taxas (SANTOS, 2006).

No Brasil, no dia destinado à festividade, a imagem do santo seguia sobre um cavalo bem arreado e enfeitado, acompanhada de dois membros da Irmandade. Ainda segundo Santos (2006), o cortejo também era acompanhado por alferes com armas brancas, um pajem vestido de vermelho e de tocadores de trombetas e atabaques. Havia também a presença de músicos negros que levavam instrumentos de sopro e de percussão, e, dessa forma, atraiam benefícios ao mesmo tempo em que exorcizavam os males. A esse grupo juntavam-se outros fiéis que percorriam o trajeto a pé**.**

De acordo com (MACHADO apud PORTO & GUIDI, 2011), a tradição da integração de São Jorge à procissão de *Corpus Christi* no Rio de Janeiro veio de Portugal, quando D. João I decretou São Jorge como patrono de Portugal e determinou que o mesmo fosse incorporado como "Defensor Militar da Cristandade". Acrescenta que nessa época o santo já era patrono de algumas profissões que tinham ligação direta com o ferro.

Segundo Freyre (2003), no Brasil o culto a São Jorge popularizou-se nos idos do século XVII, no início do processo de urbanização do nosso país. O autor destaca que,

ISBN: 978-85-8083-125-2

nessa ocasião, o santo era considerado um paladino da fé cristã, tendo sido elevado tanto à categoria de "patrono dos cavaleiros mantenedores da ordem social", como, também, era cultuado pelos então chamados "negros de ganho" e pelos capoeiras, estes últimos, inconformados com a sua exploração constante e sua condição de inferioridade social, tornaram-se os principais adversários e desafiadores da ordem que os subjugava. São Jorge, dessa feita, tornou-se protetor de duas classes adversárias.

Essa contradição no culto a São Jorge no Rio de janeiro permanece até nossos dias. Segundo Arruda (2008), as festas dedicadas a São Jorge ocorrem não só no centro da cidade, mas também em outros locais da cidade do Rio de Janeiro, sejam nos adros e arredores das igrejas, nos terreiros de Umbanda e Candomblé, nas ruas ou nas quadras das escolas de samba. A autora, entretanto cita que a mídia, bem como o poder público, dão maior enfoque e atenção às comemorações organizadas pelas igrejas católicas que têm o santo como padroeiro.

Arruda (2008) acrescenta que essas igrejas estão espalhadas pela cidade tendo como principais as situadas em Quintino Bocaiúva, no subúrbio carioca, em Santa Cruz, bairro da zona oeste do município, e na Praça da República, local onde ocorre a festa objeto do nosso trabalho.

Arruda e Pitrez (2008) citam que a igreja do centro da cidade tem dois santos como padroeiros: São Gonçalo Garcia e São Jorge, entretanto a igreja é conhecida como sendo única e exclusivamente como de São Jorge pela maioria das pessoas.

Sobre a dinâmica da festa, Pitrez (2007, p.102) descreve que

> A ordenação do espaço externo à igreja, e pertencente jurisdição da Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, passou a ser alvo de maior controle por parte desta devido ao crescimento da circulação de pessoas e do número de 'barraqueiros' que ali se organizam de tal forma que padronizam suas lonas com as cores do santo, dividindo os custos de infraestrutura, como a montagem das barracas e os pontos de energia, além de negociarem a licença para o funcionamento das barracas com a prefeitura.

Nos dias que antecedem a festa, segundo Pitrez (2007), a imagem do santo, que pesa aproximadamente 500 quilos, é transferida da capela menor para a nave maior, e, para sua maior proteção, é colocada entre grades. A decoração do lado de fora também sofre modificações, uma vez que são colocadas bandeiras brancas e vermelhas, simbolizando as cores do santo.

A autora também destaca que durante o evento podemos verificar que há uma grande diferença entre atividades que ocorrem dentro e as que ocorrem do lado de fora da

ISBN: 978-85-8083-125-2

igreja. Dentro do templo são realizadas somente as atividades programadas pela Irmandade, enquanto do lado de fora existe um grande comércio com a presença de barracas de camelôs que comercializam os mais variados produtos (PITREZ, 2007).

Pitrez (2007), também cita que ao longo dos anos a festa vem sofrendo diversas modificações, entre estas a realização das missas campais que já tinham sido realizadas em caráter experimental nos anos de 2001 e 2003 e que passaram a ser definitivas a partir de 2005, o que possibilitou uma maior participação de devotos nas solenidades promovidas pela Irmandade.

Em face ao grande comparecimento do público que, a cada ano, aumenta, e em face da diversidade de religiões que participam das festividades, no próximo item passaremos a identificar os diversos grupos que frequentam tanto o espaço "puramente religioso", quanto o espaço "diversão" (PITREZ, 2007).

Sincretismo Religioso: Os diversos grupos sociais que ao longo da história compuseram as festividades e suas principais manifestações.

...Êta povo brasileiro! Miscigenado, Ecumênico e religiosamente sincretizado...
Salve o sincretismo religioso! – Salve!...
...Quem é Omulu, gente?-São Lázaro! Iansã? – Santa Bárbara!
Ogum! São Jorge? São Jerônimo! Oxóssi?
Aioká, Inaê, Kianda – Iemanjá! Viva
a Nossa Senhora Aparecida! – Padroeira do Brasil!
Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá, Iemanjá...
("Sincretismo Religioso" - Martinho da Vila)

Segundo Dias (2008), sincretismo caracteriza o fenômeno da mistura de culturas, quando diferentes sociedades entram em contato. Valente (1976 apud FERRETTI,1995), afirma que o sincretismo é um fenômeno religioso que ao mesmo tempo em que se mostra atraente, mostra-se intrigante, uma vez que se torna de difícil entendimento estabelecer, como culturas tão diferentes, podem se misturar e se entrelaçar através de um único elemento: o sagrado.

Todas as manifestações religiosas apresentam uma essência universal, mesmo quando se leva em conta suas especificidades, e mesmo nas religiões mais simples podemos encontrar elementos comuns aos de outras religiões tidas como mais complexas (DÜRKHEIN,1993 apud FERRETTI,1995),.

São Jorge, adorado por brasileiros e estrangeiros, representa o elo entre muitas

ISBN: 978-85-8083-125-2

culturas, inúmeros simbolismos, mesmo arquétipos que uniram povos desde o norte da Europa até os nossos ancestrais portugueses e africanos (MARQUES e MORAIS, 2011). Esse é o caso da aproximação realizada nos rituais umbandistas, em território brasileiro, entre o santo católico e o Orixá Ogum.

Como já apresentado, São Jorge sempre despertou, nos mais variados povos, e ainda hoje desperta, o fascínio de uma divindade que mesclava a força, a energia criativa, à proteção do guerreiro. O povo brasileiro, muito associado ao santo, possui a mestiçagem de ancestrais que, de alguma forma, estiveram em contato com o vasto simbolismo que São Jorge representa (MARQUES e MORAES, 2011).

Portanto, como afirma Medeiros (2009), o sagrado vivido nas festividades de São Jorge desconhece os limites existentes entre as diferentes religiões que transitam por aquele espaço. A fé se apresenta na multidão que não mede esforços, chegando pela madrugada nas giras de umbanda em frente à igreja, nas rodas de candomblé ao longo da rua e nos que bebem cerveja, sambam e celebram São Jorge e Ogum sem nenhum preconceito. Conforme Carneiro (2011, p.7),

> O Sagrado vivido naquele lugar desconhece limites rígidos entre diferentes religiões, espaço sagrado e espaço profano, diferenças pessoais, sejam quais forem. O sagrado vivido naquele lugar é uma fronteira aberta à convivência, à tolerância e aos atos de fé. São Jorge e Ogum fundam um lugar de convivência, um lugar de encontro. Atos de fá vão se tornando atos de alegria. A fé presente nas palavras do padre que professa a missa; está no fervor das giras de umbanda em frente à igreja; está na magia das rodas de candomblé que se formam ao longo da rua. Mas a fé está também nos que bebem cerveja e sambam no dia de 'Jorge' está nos corpos que celebram São Jorge e Ogum sem preconceitos.

Assim, nesse item pretendemos compreender como cada grupo religioso celebra sua devoção a São Jorge, suas manifestações e rituais, inerentes a cada religião durante a festa de São Jorge.

Católicos

Segundo Oliveira (1997 apud PITREZ, 2007), um dos elementos formadores do núcleo do catolicismo é o culto aos santos. Essa prática, segundo ele, foi introduzida em nosso país através dos nossos colonizadores e persiste até hoje, sendo usada como estratégia de reafirmação da religião em face do pluralismo religioso encontrado em nossa nação.

A festa em culto/louvor a São Jorge do centro do Rio de Janeiro é promovida e

ISBN: 978-85-8083-125-2

organizada pela Irmandade dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, e segue o ritual e a liturgia preconizada pelo catolicismo, sendo referendada pela Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, ao qual a igreja é subordinada (PITREZ, 2007).

Segundo o arcebispo Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, Dom Orani Tempesta (ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO, 2012), no ano 2012, dos 180 mil devotos que participaram das festividades em louvor a São Jorge, segundo a estimativa da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ), o maior contingente era da religião católica. No entanto, o arcebispo destaca que o "Santo Guerreiro" acolhe com carinho pessoas de outras religiões uma vez que todos são filhos de um só Deus.

Ainda, segundo o arcebispo, o dia do santo é de tanta importância para a fé cristã e para a cidade do Rio de Janeiro que foi transformado em feriado atendendo ao apelo do povo (ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO, 2012).

Entre as manifestações mais visíveis dos católicos está a visitação à imagem de São Jorge que segundo Dionísio (2012) pode ser observado através da extensa procissão de devotos que se forma, tanto na rua da igreja, como nas ruas do entorno, fazendo com que muitos fiéis cheguem a levar mais de três horas para adentrar a igreja e chegar perto da imagem. Toda essa movimentação, para, muitos frequentadores, começa antes das cinco horas da manhã que vestidos nas cores vermelha e branca tomam todos os espaços como se formassem um grande exército de São Jorge.

Religiões de origens africana

Segundo Santos (2006), o culto a São Jorge cresceu graças à contribuição das religiões afro-brasileiras. A autora destaca que por medo da repressão da polícia, muitos dos escravos viam no culto aos santos católicos uma forma segura de manter o culto das suas entidades secretamente. Dessa forma, nos terreiros do Rio de Janeiro, São Jorge teria "emprestado" sua imagem a Ogum e na Bahia a Oxóssi (SANTOS, 2006).

Em visita à festa de São Jorge no centro do Rio de Janeiro, em 2012, como também é mencionado por Medeiros (2011), pode-se verificar que pelos arredores da igreja, há a presença de baianas devidamente ornamentadas, bem como a venda de diversas imagens de santos, não só da religião católica, mas também imagens de algumas entidades encontradas nas religiões africanas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O autor também observa presença de membros do candomblé nos festejos ao santo, identificando a venda de velas azuis em tabuleiros e nas barraquinhas espalhadas pelas ruas, que, segundo a tradição candomblecista, são ofertadas a Ogum. Dionísio (2012, p.137) destaca que

> Há poucos metros da Igreja, uma segunda fila é formada pelos devotos do Santo Guerreiro que, depois de suas obrigações religiosas, passam pelos pais de santos. São Jorge ganha a configuração de Ogum pelo sincretismo da religião afro - Brasileira. Na calçada, um altar é preparado com várias ervas água, pipoca e arroz, que são servidos como instrumento de benção para o passe de Ogum, que será dado por três pais de santos para homens, mulheres e crianças que aguardam na fila.

Medeiros (2011) reforça o apresentado anteriormente afirmando que, é possível encontrar, bem próximo à igreja, "mães de santo" e "pais de santo" tanto do candomblé quanto da umbanda fazendo atendimento espiritual e abençoando aos que solicitam, como se verificou na foto 1.

Foto 1: Manifestações de seguidores de religiões africanas durante os festejos em louvou a São Jorge no centro da Cidade do Rio de Janeiro

FONTE: Dionísio, 2012

Ainda segundo Dionísio (2012), apesar da maioria dos frequentadores vestirem-se da cor branca e vermelha, é possível também encontrar fiéis vestidos de azul, que representa ao "caminho" no Candomblé, religião afro-brasileira.

Outros grupos/ Outras manifestações

Além dos católicos, umbandistas e seguidores do candomblé, há outros grupos que participam dos festejos em louvor a São Jorge. Medeiros (2009) apresenta que em uma visita à festa de São Jorge pode constatar uma série de acontecimentos e, dentre eles observou que no lado da igreja que dá para a Praça da República havia uma

ISBN: 978-85-8083-125-2

concentração maior, bem como a presença mais acentuada de um clima festivo que o fez conferir a presença em destaque de vários grupos distintos, entre esses grupos, o que lhe chamou especial atenção foi o dos "banqueiros" do bicho, trajando ternos brancos, bem como sapatos brancos e camisas vermelhas de colarinho aberto.

O autor ainda destacou que alguns dos banqueiros usavam uma flor vermelha acompanhada de um chapéu branco. Ele também observou que alguns poucos usavam coletes, bem como meias da mesma cor vermelha retratando a boêmia dos anos de 1920 a 1840 do Rio de Janeiro e, dessa forma, focalizando a presença de uma figura tradicional e obrigatória naquelas décadas; o “malandro” (MEDEIROS, 2009).

Dionísio (2012) também cita que

> Neste dia, fica evidente o respeito pela diversidade religiosa onde fé e devoção transitam pelo sagrado com caminhos ambíguos. Como todo festejo popular, além do sagrado, o profano também ganha espaço. Na mesma rua onde se acende a vela, toma passe e devotos aguardam na fila. Barracas de culinária são montadas com uma variação gastronômica que vai de lanche a comida de orixás.
> A Cerveja é a bebida mais consumida. Depois de cumprir suas obrigações religiosas, os devotos se concentram no fim da rua da igreja. O ato devocional agora é o samba. Além das velas e flores, músicos começam a chegar com surdos, pandeiros, cavaquinho e tamborins, instrumentos que até o fim do dia serão acompanhados por muitas vozes no reencontrar dos novos e velhos amigos, que neste dia cantam ‘pra Jorge’.

Assim, percebe-se que o culto a São Jorge, ultrapassa barreiras e vence diferenças religiosas e, dessa forma, tenta provar que a diversidade pode não ser fator de divergências, mas sim fator integrador. Seu culto, bem como as suas manifestações decorrentes desse culto, como as que ocorrem na festa em sua honra, já estão enraizadas no sentimento do povo, que ao longo dos anos vem perpetuando e passando de geração a geração essa prática.

A Festa de São Jorge como um Patrimônio Cultural do município.

Nos itens anteriores, observamos que a devoção a São Jorge chegou à nossa nação através do catolicismo legado pelos portugueses. No entanto, se espalhou por nossa terra, não somente através dessa religião, mas também com o apoio das manifestações religiosas de origem africana, nas ocasiões em que os adeptos dessas religiões tinham que recorrer à imagem do orago para cultuar seus orixás, sem serem perseguidos pela polícia.

No Rio de Janeiro, isso não foi diferente, o que leva-nos a afirmar que a

ISBN: 978-85-8083-125-2

devoção ao santo venceu barreiras, inclusive a da discriminação, e hoje é considerado o padroeiro extraoficial dessa cidade, que no dia 23 de abril se colore de branco e vermelho fazendo com que essa manifestação seja repassada de geração a geração ao longo dos anos.

Nesse item, no intuito de discutirmos a representatividade da festa em louvor São Jorge como um bem cultural que traz referencia à identidade do povo carioca, fizemos um breve histórico de como a festa se desenvolve, ensaiamos algumas discussões sobre o conceito de patrimônio cultural, para em seguida, a partir do embasamento teórico, analisarmos como esta festividade é representada junto ao patrimônio cultural do município e fazermos algumas considerações sobre sua potencialidade turística.

A festa de São Jorge no Centro do Rio de Janeiro.

A Igreja da Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge localiza-se a Rua da Alfandega, em frente ao Campo de Santana. Segundo Maurício (1946), a igreja de São Gonçalo começou a ser construída em 1750 e terminou em 1781. Em 1850, a igreja de São Jorge, que ficava situada na esquina da rua do mesmo nome (atual Gonçalves Ledo), ficou muito destruída após um temporal, seguida de um raio e, dessa forma, a igreja de São Gonçalo acolheu a imagem de São Jorge. No ano de 1854, as duas irmandades dos santos resolveram se unir e fundaram a Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge.

A procissão saía então da atual igreja e seguia até o Largo do Paço na atual Praça XV de novembro, quando a mesma era recebida pela Irmandade. Entre 1940 e 1943, com esse trajeto, a imagem passou a ser colocada em cima de uma carreta, primeiramente oferecida pelos funcionários do arsenal de Guerra depois pelo Corpo de Bombeiros (MAURÍCIO, 1946). Atualmente a procissão não mais realiza esse trajeto e é realizada em dia diferente do dia 23 de abril, geralmente no primeiro fim de semana após o dia do santo.

Durante o trabalho de campo foi possível observar que a igreja não permanece aberta durante todos os dias e as missas também só ocorrem em dias pré-determinados: aos domingos às 10 horas, para as Almas (às segundas feiras às 12 horas), em Ação de Graças a São Jorge (todo dia 23 de cada mês às 09 horas) e em devoção a Santo Expedito (todo dia 19 de cada mês às 09 horas). A missa mais concorrida é a realizada em honra a São Jorge que são realizadas com a presença dos irmãos da Confraria, que nessa ocasião

ISBN: 978-85-8083-125-2

vestem-se de preto e utilizam uma capa vermelha por cima das vestes.

Ainda percebeu-se nas missas que ocorrem no dia 23, geralmente, são acrescentas à liturgia alguns elementos não comuns a determinadas celebrações, mas que muito agradam aos fiéis, como passagem embaixo do Manto Sagrado de São Jorge e a Benção da espada.

Sobre a dinâmica da preparação da festa, Pitrez (2007) apresenta que no período que antecede a festa, toda a igreja sofre modificações para melhor acolher os fiéis, facilitando a realização do Tríduo, que conta com a presença de um número expressivo de pessoas.

Entre as modificações, os bancos são retirados e são montadas as barracas da igreja que venderão artigos religiosos até o dia da festa.

Em entrevista com um dos irmãos responsáveis pela organização do evento, durante o trabalho de campo, o mesmo informou que não há uma comissão formal para organização da festa, pois cada membro da Confraria já sabe de suas responsabilidades a cada ano, pois há anos não ocorrem grandes mudanças na dinâmica da mesma. São alugados palanque e tendas que servirão para amenizar o calor aos frequentadores.

O uso das barracas no entorno da igreja fica por conta da Prefeitura do Município do Rio de Janeiro que, em março faz uma convocação dos interessados que se inscrevem e são submetidos a um sorteio.

No dia da festa as ruas adjacentes ficam repletas de barracas com toldos vermelhos e brancos que vendem desde objetos religiosos até comidas típicas de outras regiões do Brasil como: acarajé, abará, caruru e mandioca com carne seca; tudo regado a muita cerveja gelada, o que retrata a parte profana da festa.

Medeiros (1995) também ao observar o evento faz menção à presença de diversas mulheres de umbanda ou do que ele chama de “Umbandomblé” que se apresentam devidamente paramentadas com suas vestes de rituais e que ali se encontram com a finalidade de dar consultas, vender patuás ou outros artigos relacionados à fé.

As festividades de São Jorge como um patrimônio cultural da Cidade do Rio de Janeiro.

De acordo com Zaniato e Ribeiro (2006), nos últimos anos o conceito de “patrimônio cultural” adquiriu um peso significativo no ocidente, de forma que, múltiplas paisagens, arquiteturas, tradições, gastronomia, expressões de arte, documentos e sítios arqueológicos passaram a ser reconhecidos e valorizados não só pelas comunidades, mas,

ISBN: 978-85-8083-125-2

também, por organismos governamentais tanto na esfera local quanto na esfera nacional e, até mesmo, internacional.

Segundo Albuquerque (2012), ao recorremos ao dicionário, encontraremos uma acepção de patrimônio como herança paterna, denotando que patrimônio é um complexo de bens legados pelos nossos antepassados, representados não apenas no sentido material, mas também na dimensão imaterial. Certas formas de expressão, modo de falar, de criar, de fazer, de viver, usar são bens imateriais que se incorporam a alguém e na coletividade, de tal maneira que passam a referenciar uma identidade.

Portanto, tanto os bens tangíveis quanto os intangíveis são manifestações ou testemunho significativo da cultura humana e, como tal, são considerados como imprescindíveis para a confirmação da identidade cultural de um povo (ZANIATO E RIBEIRO).

No Brasil desde 1988, a partir de sua Constituição Federal essa perspectiva sobre o patrimônio, colocadas por Zaniato e Ribeiro (2006), já vem sendo seguida, visto que o Artigo 216 da Constituição Federal de 1988 estabelece que:

> [...] Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:
> I - as formas de expressão;
> II - os modos de criar, fazer e viver;
> III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
> IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
> V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Albuquerque (2012) também destaca que, tão importante quanto o bem material, está o conhecimento de como usá-lo, que igualmente nos é herdado, e que o conjunto de bens de valor com significado coletivo representa o patrimônio de um grupo de pessoas, de um país ou, até mesmo, da humanidade.

O produto da construção coletiva de uma sociedade é o que faz a diferença entre elas, distinguindo-as de outras, criando daí o verdadeiro sentido de identidade que vem a pertencer a todos os cidadãos (ALBUQUERQUE, 2012).

Neste sentido, tudo que é produto da ação consciente e criativa dos homens sobre o meio em que vive é patrimônio cultural. Ou seja, patrimônio tem relação intrínseca com a cultura e é transmitido às novas gerações como legado cultural.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Portanto, o patrimônio cultural de um povo é a herança cultural acumulada ao longo do tempo pelos homens, agentes das realizações e história de uma sociedade, tudo aquilo que faz referencia à sua identidade, seja individual seja coletiva, vivida em sociedade.

Jurkevics (2005) destaca, entre os patrimônios de um povo, suas festas religiosas. Para o autor estas manifestações são fenômenos culturais e, têm sido redescobertas e revitalizadas como um fértil campo de investigação histórica, transcendendo sua visibilidade e revelando crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva.

No campo religioso, pela festa, tanto no sagrado quanto no profano, todas as coisas se reconciliam. É um momento de celebração da vida, o rompimento do ritmo monótono do cotidiano, o que permite ao homem experimentar afetos e emoções. Por instantes, o tempo dos relógios é suspenso, o homem experimenta o tempo mítico da eternidade e da manifestação divina que permite a reconciliação de todos com todos e, nesse sentido, as festas revelam a essência fundante de respeito à fé e à fraternidade comunal, que alimenta as manifestações religiosas e perpetua as tradições que constituem um verdadeiro patrimônio cultural (JURKEVICS, 2005).

Como aponta Sant'Anna (apud MENEZES, 2007, p.78-79)

> As celebrações religiosas articulam outros elementos e manifestações culturais como expressões artísticas visuais (bandeiras, altares, andores, flores, máscaras, arraiais), culinária, cantos, danças, encenações – tudo relacionado ao universo simbólico da riqueza e da dinâmica cultural brasileira. As celebrações são reveladoras dos nossos modos, particulares ou comuns, de criar, fazer e viver pelo Brasil afora. Constituem espaços de sociabilidade, de afirmação de pertencimento, de formação e reprodução social. O fato de fazerem sentido para diferentes grupos sociais no mundo contemporâneorevela não apenas a formidável continuidade histórica de suas expressões como também a capacidade de transformação, ressignificação e reiteração dos seus elementos essenciais.

Ferretti (1995), afirma que os ritos, bem como as festas religiosas não costumam atrair somente devotos, mas também podem atrair pessoas que não professam a fé que ali se apresenta, mas visualizam no evento a oportunidade de conhecer ou até mesmo se apropriar de alguns elementos culturais encontradas nessas ocasiões.

Como apresentado, a Festa em louvor a São Jorge foi um legado nos deixado a partir do catolicismo trazido pelos portugueses, e que, no ano de 2012, reuniu cerca de 180 mil pessoas, segundo estimativa da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro

ISBN: 978-85-8083-125-2

(Informação Verbal) [1].

Essa manifestação foi ganhando novas feições, rituais e ritmos a partir da formação miscigenada do povo brasileiro, principalmente, a partir da apropriação da representação do santo pelas religiões trazidas pelos escravos africanos que somaram aos ritos trazidos pelos lusitanos, manifestações específicas de suas religiões.

No Rio de Janeiro, também outros grupos se voltaram ao culto ao "Santo Guerreiro", o que faz com que, na linguagem popular, São Jorge seja conhecido como o protetor do "mocinho" e, mesmo, do "bandido".

Seus devotos demonstram claramente sua fé, seja em pequenas ou grandes tatuagens mostradas com orgulho; cordões; escapulários; anéis; seja pelos pingentes dos mais diversos tamanhos e valores (em função do metal pelo qual são produzidos: ouro, prata, etc.), o que independe da classe social e financeira a que se inclua o devoto. Outra demonstração se dá pela imagem do santo, montado em seu cavalo de punho de seu escudo e sua lança, em frente a casas/ comércios simples nos bairros mais pobres e em casas/comércios luxuosas de bairros da zona sul ou oeste da capital fluminense.

Bartholo (1991) denomina o uso de adereços relacionados ao santo à proteção física do corpo. Ele destaca o uso de adereços como medalhas, como já citado, santinhos, fitinhas (como se verifica nas imagens a seguir), que geralmente são usadas junto ao peito do fiel, numa tentativa de simbolizar, além da sua proteção, uma forma de expressar a intimidade e proximidade como o mesmo.

Foto 2: Venda de adereços relacionados ao santo destinados à proteção física do corpo.

Fonte: Modesto, 2012.

[1] Informações coletadas em entrevista com um irmão jubilado, que há 64 anos é membro da Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, por ocasião do trabalho de campo desta pesquisa no dia 14 de outubro de 2012.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A proximidade também é o argumento apresentado pelo autor para as tatuagens com a imagem do santo no próprio corpo, quer seja por simples simpatia, quer seja para agradecer a uma graça recebida por intermédio do mesmo (BARTHOLO, 1991).

Essa perspectiva de identidade cultural do carioca reforça-se na definição de patrimônio cultural, presente em nossa Constituição Federal, e apresentada no início deste tópico, que estabelece que se constituem patrimônios culturais brasileiros "os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência identidade, à ação, memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira", nas quais se incluem as formas de expressão que são encontradas na festa de São Jorge realizada no centro do Rio de Janeiro.

Também em função da devoção do povo carioca e dos milhares de pessoas de outras localidades, que para o centro da cidade se direcionam para participar das festividades em louvor a São Jorge, em novembro de 2001, por iniciativa do então vereador Jorge Babu do Partido dos Trabalhadores (PT), o dia 23 de abril tornou-se feriado a partir do projeto de lei nº197/91. Como argumentação para a instituição do feriado municipal em 23 de abril na cidade do Rio de Janeiro, Babu utilizou-se da seguinte justificativa, conforme consta no projeto de lei nº197/2001cujos trechos apresentamos a seguir:

> Santo Católico do Séc.IV, considerado patrono dos exércitos. No Rio de Janeiro, é patrono da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros. A Igreja Grega, o inclui como um de seus grandes mártires. Soldado Romano, preso como cristão, foi provavelmente decapitado no tempo de Diocleciano por defender seus ideais cristãos; tornou-se, na crença popular, uma espécie de Perseu Cristão vencedor de dragões. No período imperial, foi ordenado por
> D. João I, que sua imagem saísse na procissão de Corpus Christi, montado em seu cavalo; o que ocorreu em 1837 pela primeira vez. No Brasil, São Jorge é invocado como defensor das almas contra os demônios, tentações e atos de feitiçaria. É popularmente reconhecido como o Grande Guerreiro que está sempre disponível para atender aquele que nele deposita sua fé. No Candomblé, identificam-no como Oxóssi e conta a lenda que designado pelo rei para defender uma princesa virgem, conseguiu vencer as forças do mal, encarnadas no dragão, apenas com um escudo e uma lança e montado em seu cavalo, numa árdua batalha, fazendo por merecer o título de 'Santo Guerreiro'. Na Umbanda é conhecido por Ogum (D.O.RIO DE JANEIRO, 23/11/ 2011, p.3)

Pitrez (2007) ressalta que, a justificativa para o projeto de lei elaborado pelo vereador Jorge Babu foi bastante coerente, uma vez que seus argumentos foram respaldados tanto em dados adquiridos através de pesquisas científicas quanto em dados da igreja.

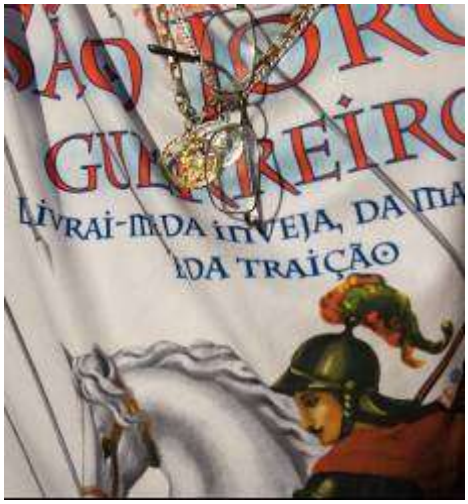
Também como parte das celebrações pelo dia de São Jorge, em 2011, O Centro

ISBN: 978-85-8083-125-2

Nacional de Folclore e Cultura Popular, em parceria com Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), realizou entre os dias 19 de abril e 31 de julho, uma exposição intitulada as "Muitas faces de Jorge", cuja pesquisa e parte do acervo fotográfico valeram-se, dentre outros aspectos, de material obtido na festa do ano anterior, tanto para realização da exposição, quanto para a confecção do catálogo que
apresenta a exposição, cuja capa se verifica na imagem a seguir (Informação Verbal)[1].

No catálogo supracitado, puderam-se encontrar descrições que buscam definir o "clima" que se instaura durante as festividades nos últimos anos, de harmonia entre as diversas manifestações religiosas e de sincretismo. A exposição e o catálogo tiveram, entre outros objetivos, a divulgação da vida do santo, os rituais a ele oferecidos, bem como influência em algumas religiões professadas no Rio de Janeiro.

Foto 3: Capa do Catálogo da exposição "As muitas Faces de Jorge"



Fonte: IPHAN (2012)

Segundo Arruda e Pitrez (2008), a preparação para a festa que começa em meados de março, já anuncia o clima de comemoração que culmina na madrugada do dia 23 de abril com a Missa da Alvorada. Essa primeira missa é a mais repleta de rituais, ornamentações, entre outros, pois, além de marcar a abertura dos festejos, conta com a participação da Banda do Corpo de Bombeiros e/ou da Polícia Militar e, ainda, com o

[1] Informações coletadas em entrevista para esta pesquisa com a senhora Elizabeth Bittencourt, Coordenadora do Museu do Folclore Edson Carneiro, em 24 de outubro de 2012.

ISBN: 978-85-8083-125-2

toque de clarim efetuado por um representante dos Fuzileiros Navais.

As autoras ressaltam que apesar da igreja ser a grande responsável pela realização da comemoração de seu patrono, essa festa ocorre através da integração de diversos agentes, não se restringindo somente às ações da Irmandade católica, sendo visível, principalmente nos arredores da igreja, que são ocupados por diferentes grupos (ARRUDA e PITREZ, 2008). É uma festa construída pelo povo carioca.

A parte do comércio de bebidas e comidas normalmente é embalada ao som de sambas. Dentre as escolas de Samba do Rio de Janeiro apadrinhadas por São Jorge e que se fazem presentes nas festividades, podemos citar a Império Serrano, Grande Rio, Estácio de Sá, Salgueiro, União da Ilha, Beija-Flor de Nilópolis, Império da Tijuca (BARTHOLO, 1991).

Bartholo (1991) argumenta que o santo, além de padroeiro de inúmeras cidades no Brasil e no mundo, já citadas neste trabalho, também é declarado padroeiro de categorias de ofícios, principalmente as que são relacionadas ao ferro e ao fogo, bem como aqueles relacionados a situações de combate: ferreiros, serralheiros, barbeiros, funileiros, cuteleiros entre outras, o que faz com que grupos específicos também manifestem sua devoção ao santo em sua festividade.

Assim, concordamos com Arruda e Pitrez (2008) quando colocam que forma- se, portanto, um mosaico de relações que possibilita observar formas de diferenciação e congregação de grupos na configuração do próprio espaço festivo. Sendo assim, a festa de São Jorge se constitui em um evento esperado e preparado pela população carioca, compondo, dessa forma, parte de sua identidade cultural, de seu dia a dia, passado de geração a geração, portanto, seu patrimônio cultural.

A festa de São Jorge do centro do Rio de Janeiro é caracterizada pela presença de símbolos e manifestações que a fazem única e que ao longo dos anos vem procurando preservar a memória e a cultura do povo carioca.

Percebemos que o poder público e os órgãos responsáveis pelo resguardo e incentivo à valorização do patrimônio turístico no município do Rio de Janeiro ainda não se deram conta da grande potencialidade da festa e as ações realizadas por esses órgãos restringem-se somente ao cumprimento de algumas solicitações da Irmandade como, o desvio do trânsito, a criação de estacionamentos ao longo da Avenida Presidente Vargas, na pista que fica interditada, a presença policiamento para fazer a segurança, e a presença, em algumas ocasiões, de algum representante da prefeitura no evento.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Considerações Finais

...Vou acender velas para São Jorge
A ele eu quero agradecer E
vou plantar comigo-ninguém pode Para que o
mal não possa então vencer.... (Prá São
Jorge- Zeca Pagodinho)

O patrimônio cultural de um povo faz referencia à sua identidade, à ação e à memória, seja individual seja coletiva, dos diferentes grupos formadores da sociedade. Portanto, sem sombra de dúvidas, na Festa de São Jorge do centro do Rio de Janeiro, é possível perceber referência à cultura do carioca, uma vez que a mesma é reconhecida e compartilhada por todos os que dela participam, e isso, pode ser comprovado pelo número crescente dos participantes da mesma.

A festa confere, não só a Igreja dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, mas também ao seu entrono, um lugar de festejos capaz de transmutar tanto o espaço festivo, quanto o espaço sagrado, fazendo desses espaços uma espécie de palco onde são representadas memória e ações coletivas, onde os frequentadores, mesmo de origens e conceitos religiosos distintos se expressam de forma única: a devoção pelo santo.

Nessa interação, na combinação das cores, predominantemente vermelho e branco, nos gestos, nas saudações emitidas, o espaço é neutro, não dando lugar para existência de conflitos nem diferenças por conta do credo professado ultrapassando os limites do tempo. A festa no espaço público, dessa forma, ultrapassa também o conceito de lugar, enquanto espaço físico propriamente dito, passando a ser um lugar de memória a ser valorizado e preservado.

Assim, encerramos essa discussão não com a pretensão de ter esgotado as reflexões necessários, mas com o intuito de ter iniciado uma complexa e necessária discussão sobre o patrimônio cultural do Rio de Janeiro.

Referências

ALBUQUERQUE. U.P. Educação Patrimonial: reflexões e práticas. João Pessoa: superintendência do IPHAN. Paraíba, 2012.

ANDRADE. J.V. de. Turismo, fundamentos e dimensões. 7ed. São Paulo. Ed. Ática, 2000.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO. Disponível em: www.rquidiocese.org.br/cg:/cgilua.exe/sys/star.htm.?infoid=3284&sid=22. Acessado em 14 de dezembro de 2012.

ARRUDA, B. As sagas de Jorge: festa devoção e simbolismo. 111f. Dissertação em Antropologia Social-Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

ARRUDA, B& PITREZ, M.C. São Jorge é Pop: análise comparativa de duas festas na Cidade do Rio de Janeiro. In revista Os Urbanitas. São Paulo, V.5, p.8,2008.

BARTHOLO, M.E.C. Seja feita a tua vontade: um estudo sobre santidade. Culto aos santos no catolicismo brasileiro. 1991. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia)-Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988: atualizada em 2010, ed. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados, 2010.

CARNEIRO, L. A Festa de São Jorge/Ogum no Rio de Janeiro: guerreiros que desconhecem limites fundam um lugar de encontro em meio à paisagem urbana. In Anais do XI Congresso Luso Afro brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades e desigualdades-UFBA, Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011. Bahia.

DIONÍSIO, D. Salve Jorge! Devoção popular em vermelho e branco, em reza e samba. In revista: RIF, ponta Grossa/PR, v.10, n, 19, p.131-141. jan./abr.2012.

FERRETTI, S.F. Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, São Luís: FAPEMA, 1995.
FREYRE, G. Sobrados e Mucambos. 14. ed.Recife,PE:Global,2003.

GRECO, Francisco José. Devocionário e novena de São Jorge. 01. ed. São Paulo: Loyola, 2006.32p.

JURKEVICS, V.I. Festas religiosas : a materialização da fé In:Revista, História Questão & Debates e Cultura:UFPR.n.43,p.2005,p.1-6.

MARQUES, A. & MORAIS, M. O Sincretismo Entre São Jorge e Ogum Na Umbanda: Ressignificações de Tradições Europeias e Africanas. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e Das Religiosidades – ANPUH – IN: Revista de História das Religiões. Maringá (PR), v. III, n. 9, jan./2011. ISSN 1983-2859, 2011.

MAURÍCIO, A.Templos históricos do Rio de Janeiro.0.,LTDA.,G.L.,.ed.,GL.,1946.

MEDEIROS, B.T.F. São Jorge do Rio, o culto, os significados, as representações (2007)
IN: Revista Antropológica, ano11, v.18(2): 75-104(2007).

MEDEIROS, B.T.F. Entre almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro: os mediadores.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Rio de Janeiro: Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ, 1995.

MEDEIROS, B.T.F.. São Jorge do Rio de Janeiro, o santo dos homens In: Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora (MG), v.15, p.89-124, 2011.

MENEZES, S. Festas Religiosas, um bem a ser preservado. IN: Desafios do desenvolvimento, Brasília, v.7, nº56, p.78-79, novembro/dezembro, 2007.

MORAES, C.C. A & MIRANDA, B. Repúblicas estudantis: a tradição como potencialidade turística em Ouro Preto (MG). São Paulo: XXVI Simpósio Nacional de História ANPUH, 2011.

PITREZ, M.C. 23 de Abril – festa de São Jorge: um estudo sobre a oficialização de um dia de santo em feriado municipal na cidade do Rio de Janeiro. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia)- Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS – UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

RIBEIRO, C, M. Turismo Religioso: Fé, Consumo e Mercado. In: Revista Facitec, v.5, n.1, Art.6, ago-dez2010.

SANTOS, G.S. Santo Guerreiro. Nossa História. Rio de Janeiro, ano 1, n. 7, 2004. SANTOS,

B.C. Notas sobre os ofícios mecânicos na festa do corpo de Deus. Rio de Janeiro: XII encontro regional de História ANPUH, 2006.

SILVA, L.R, RODRIGUES, C, DAMASCENO, A.D, MATINS, M.C.R. S, SOBRAL, K.M., FARIAS, In: Pesquisa documental: alternativa investigação e formação docente. Anais do IX Congresso Nacional de Educação-EDUCERE –III ENCONTRO Sul Brasileiro de Psicopedagogia – PUCPR. Paraná, 2009.

TEIXEIRA, M.M. O Rio de Janeiro e suas praças. ed. RIOTUR-Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro S.A. 1988.

ISBN: 978-85-8083-125-2

CICLO FESTIVO DE COSME E DAMIÃO: RELIGIOSIDADE NUMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO NORTE DE MINAS GERAIS

Resumo

Neste trabalho utilizo da perspectiva etnográfica para apreender e compreender a realidade social da comunidade Terra Dura, situada no sertão Norte Mineiro. Considero a religiosidade como fator essencial para desvelar o processo de formação, aspectos históricos-culturais e sócio-econômicos que fundamentam essa coletividade negra como partícipe do sujeito quilombola que re-emergiu no cenário brasileiro com a Constituição de 1988. Os vários processos de exclusão social, expropriação da terra livre a partir dos anos 1960 pelos quais a comunidade passou contribuíram para a construção de estratégias de resistência e de desenvolvimento de uma religiosidade forte, interligando Terra Dura a outras coletividades negras ou não de sua circunvizinhaça. Atendendo às especificidades da pesquisa do tipo etnográfica utilizo como procedimentos metodológicos a revisão de literatura e o trabalho de campo, sendo neste último adotadas a observação participante, a entrevista intensiva e a análise de discursos como técnicas para a minha coleta de dados. A religiosidade nessa comunidade negra rural é marcada pela articulação de crenças e ritos vinculados ao catolicismo popular e à umbanda, sendo sustentada por um conjunto múltiplo de crenças, de símbolos, de códigos religiosos e de formas de conduta que propiciam a cada membro da comunidade e dos grupos que a circundam vivenciar processos rituais, que estabelecem as regras morais tecidas interna e externamente.

Palavras Chaves: Religiosidade. Ritual. Símbolo. inter-relações comunitárias

INTRODUÇÃO

A antropologia se dedicou desde o seu inicio a compreender os momentos extraordinários da vida de grupos e de povos tradicionais por ocorrerem diversas dinâmicas em suas realizações e que propiciou a Mauss (2003) construir o conceito teórico-metodológico de *fato social total.* Esses momentos, tratados como rituais, passaram a ser considerados como momentos chave para a compreensão de uma sociedade nela mesma, pela possibilidade de apreensão de uma dada realidade social em decorrência da condensação de todas as dinâmicas ocorrentes. Essas dinâmicas são vinculadas a questões religiosas, políticas, dentre outras. Dedicar-me-ei a um desses momentos extraordinários na vida da comunidade Terra Dura, o Ciclo de Festas a Cosme e Damião para apreender a religiosidade experienciada pelos membros desta coletividade de fiéis.

Neste trabalho procuro apresentar os eventos presenciados por mim quando fui a campo em Janeiro de 2011 e setembro de 2011 e que constituem o ciclo festivo de

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cosme e Damião. Parafraseando Turner (2005), vejo o ritual como um sistema de significados composto de uma multiplicidade de festas e eventos religiosos que ocorrem durante o ano. A vivência da religião nessa comunidade é marcada pelo culto aos santos no qual é realizado o pagamento de promessas.

O Terço a Cosme e Damião

As celebrações do terço a Cosme e Damião iniciaram com a construção do templo espiritivo há vinte e oito anos e desde o principio é realizada a reza do terço todo dia quinze de cada mês, como determinado pelos Guias. Essa mesma determinação definiu a celebração da Festa em setembro de cada ano.

Qualquer religião ou culto religioso para Radcliffe Brown (1989) implica um conjunto de idéias ou crenças e obrigações. Estas podem ser positivas ou negativas e em suas concretizações os fiéis podem realizá-las ou delas se absterem. A esse conjunto de ações e abstenções o autor nomeia como rito.

Para a interpretação do contexto do simbolismo de um sistema religioso Geertz (2004), considera que

> embora não o único, em que os símbolos religiosos operam para criar e sustentar a crença é evidentemente o ritual (...) Para a esmagadora maioria dos que aderem a religião em qualquer população, contudo, o engajamento em alguma forma de tráfico ritualizado com símbolos sagrados é o principal mecanismo por meio do qual eles chegam não só a encontrar uma visão de mundo, mas, na realidade, a adotá-la, internalizá-la como parte de sua personalidade (2004, pp. 107).

Em sua teorização sobre os símbolos rituais, Turner (2005) distingue os mesmos em duas categorias, a primeira, os “símbolos dominantes” - que tendem a ser fins em si mesmo – e a segunda – os “símbolos instrumentais” – que são os elementos variáveis que servem de meios para fins implícitos ou explícitos de um dado ritual.

Considerarei no ciclo de Cosme e Damião que a cosmologia do terço são os símbolos instrumentais operados pela comunidade religiosa de Terra Dura e que o símbolo dominante é a incorporação dos Guias espirituais. Vejo isto porque compreendo que todos os demais símbolos manuseados caminham para o ápice, que é a possessão pelos os Guias.

A ritualização do terço acontece em duas etapas, a limpeza da igreja, que consiste no

ISBN: 978-85-8083-125-2

momento de purificação do ambiente, e a celebração do terço, que serão descritos a seguir.

Purificando o templo

O processo de purificação da igreja acontece no dia anterior à celebração do terço e é realizado pelos médiuns Senhor Benjamim, Dona Bernarda, Nildinha e Rosa. Dona Zefa, a principal agente do sagrado é impedida de participar deste momento ritual, em decorrência das forças que são expulsas do espaço sagrado, que podem enfraquecê- la. Se isto ocorrer, ela não poderá coordenar a celebração do terço propriamente dita. Quando estive em campo presenciei um momento desses e percebi que há uma serie de restrições de quem pode fazer, como e o que realizar. O principal requisito para realizar a limpeza da igreja é ter passado pelo processo de iniciação como filho de santo, ou seja, ser limpo e batizado e freqüente as celebrações religiosas.

A limpeza do templo segue um conjunto de hierarquias divididas em gênero, parentesco e idade.

O primeiro ato realizado no processo de limpeza da igreja é acender uma vela, cujo simbolismo se refere à sustentação espiritual do ato e à luz, ou seja, a iluminação divina no decorrer do processo. Essa vela não pode apagar enquanto não acabar a manipulação dos utensílios sagrados de limpeza devido às forças e energias que são manipuladas.

A coordenação do rito de abertura é feita pelo médium masculino mais velho, neste caso, o Senhor Benjamim, o esposo da dona Zefa, que abre o ritual com uma caminhada até a mesa dos Guias, diante dela faz o sinal da cruz, para em seguida estender uma lona preta no centro da igreja. Nela serão colocado, por todos os médiuns presentes, as imagens e todos os utensílios sagrados que se encontram dentro do templo e que serão utilizados durante o ato celebrativo.

Seu *Beja* retira os materiais mais pesadas, como as cruzes de madeira e as pedras, para em seguida retirar as casas de aranha e limpar as imagens fixadas na parede.

Em seguida as mulheres inclinam se perante os santos, fazem o sinal da cruz, e começam a retirar as sacralidades da mesa e transferi-las para a lona, ou seja, as imagens, terços, correntes, copos e ornamentos. Cada uma realiza um trabalho

ISBN: 978-85-8083-125-2

específico, conforme sua idade. A mais velha, a anfitrião da comunidade, Dona Bernarda, limpa com um pano úmido, de forma cuidadosa e com suaves movimentos as imagens e ornamentos das mesas, por ser considerado um trabalho mais leve.

Rosa quem manipula os vasilhames de vidro, lava e seca, por serem símbolos que na escala de sacralidade da igreja, apresentam um grau menor de importância. Ela lava e seca os vasilhames de vidro. Seu trabalho no ritual é considerado uma ajuda na limpeza da igreja, dado que ela representa suas duas filhas gêmeas que tem obrigação de cuidar e zelar pelos santos, e porque as mesmas não atingiram ainda um grau de desenvolvimento espiritual para atuarem nos atos rituais como coadjuvantes à Mãe de Santo.

Todos da comunidade acreditam que as pessoas gêmeas já nascem com os Guias, pois Cosme e Damião são gêmeos. Rosa tem muito medo de que sua família sofra algum castigo enviado pelos Guias. Ela faz de tudo para que suas filhas cumpram suas obrigações para com eles, desde quando foi diagnosticado por Valdomiro que uma grave doença que a acometia decorria da falta de cumprimento de obrigações religiosas por parte de sua família. Como os Guias não estavam sendo obsequiados, eles lhe enviaram uma moléstia. Toda a comunidade acredita que os Guias que colocaram e extraíram a doença em Rosa. As pessoas já iniciadas com freqüência *vão ao chão*, ou seja, adoecem gravemente. Por isso permanecem na cama em estado grave e os recursos de cura não estão sendo eficazes[1].

Nildinha, que ocupa o cargo de mesário, acolita a Mãe de Santo, organizando o local para o trabalho religioso, auxilia os Guias, orienta os clientes e anota todas as informações pertinentes. Quando Nildinha não está presente quem realiza essa função é o Senhor Beja. Esses dois auxiliares ocupam determinadas funções em decorrência da necessidade de dominar uma gama bastante ampla de códigos e o fato dos dois serem da mesma família social propicia o domínio desses códigos.

Na limpeza do templo Nildinha varre todo o chão da igreja e higieniza as oferendas aos Guias, como balas, cachaça, vinho e fogos de artifício, que são colocadas debaixo das mesas para manuseio imediato quando solicitado por algum guia. Em seguida ela manuseia as toalhas que cobrem as mesas e que requer fineza e delicadeza no manuseio. As toalhas são símbolos que expressam a existência do vínculo entre Guias e médiuns, elas funcionam como portais que propiciam a descida ou não dos Guias. A

[1] A expressão "ir ao chão", conforme Anjos (2001) tem dois significados distintos no mundo das religiões afro-brasileiras, o primeiro diz respeito ao período em que o neófito passa na camarinha quando do processo de vinculação do seu guia a si, que na gramática desta religiosidade é "fazer a cabeça". O segundo refere-se à acometimento de alguma doença grave pelo não cumprimento das obrigações impostas pelo guia, como no caso acima abordado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

mesa toda branca informa ao Guia que ele tem permissão para descer quando invocado e em azul que não pode incorporar em ninguém ali presente.

Dentre as obrigações de Nildinha está a lavação das vestimentas sagradas e os panos de mesa, esse processo exige muito cuidado e atenção por se tratar de indumentárias sagradas.

Tirado todo resquício de poeira, impurezas e a mesa estando coberta com a toalha azul, as mulheres cuidadosamente colocam cada objeto no local designado para ficar e como estava no início do ritual.

O Senhor Benjamim, em seguida percorre todo o templo incensando as coisas e os espaços em um pequeno incensário feito, rusticamente, com uma lata de conserva. Ele começa pela porta lateral e percorre cada extremidade do espaço até chegar à mesa de trabalho onde se detém por um tempo maior. Por fim exala a fumaça do incenso em cada pessoa que está presente. Com este ato ele realiza a purificação não física do templo.

Rosa borrifa com um frasco de perfume toda a igreja, salpicando gotículas na mesa, nas paredes e no chão. Ela se aproxima dos companheiros, borrifa cada um fazendo o sinal dá cruz no peito. Assim, é fechado o corpo de cada médium para mantê- lo protegido de forças negativas durante a realização do ritual.

Para finalizar as mulheres ajoelham diante da mesa, fazem orações individuais por algum tempo, levantam aleatoriamente após os momentos íntimos de devoção, beijam os panos da mesa e se benzem com o sinal da cruz. Todos saem em seguida e as portas são fechadas.

A agente do Sagrado não participa do processo de purificação, dado ela ser proibida de participar, pois no momento de incorporação dos Guias seu corpo é utilizado como aparelho para ação dos mesmos. Nem se aproxima da igreja no momento de purificação, pois seu corpo material não suporta tanta força, tanta energia negativa que é colocada para fora do templo e pode adoecer se tiver contato com as mesmas.

Debulhando o Rosário

A preparação para o terço começa cedo, a Dona Zefa acorda por volta de cinco horas da manhã e prepara o café. Junto com sua família cuida dos animais e da horta para em seguida dar faxina em sua casa, pois a noite terá muitas visitas de gente da redondeza como Sete Ladeiras, Manicó e Nativos. Em Terra Dura, e creio que em toda comunidade

ISBN: 978-85-8083-125-2

negra rural, o zelo, a higiene e o cuidado com a casa significam status e simbolizam a presença feminina na família[1]. Quando é dia de comemoração ou quando acontece a gira, ou batuque religioso, algumas mulheres, principalmente Dona Zefa, fazem biscoitos, bolos, roscas, chá e café, para oferecer às visitas. A alimentação das pessoas é importante, pois o ritual se estende até a madrugada e não tem previsão de término.

Para um batuqueiro alimentar visitas é obrigação religiosa e regra de interação importante para o grupo, dado que a comida tem papel fundamental por agrupar as pessoas em torno da religião e, por extensão, propiciam o convívio cotidiano. Os membros de um grupo religioso afro-brasileiro se reúnem com freqüência para tomar um cafezinho, comer um doce, etc, conforme discutido por Pólvora (2001).

As pessoas começam a chegar ao anoitecer e se acomodam, principalmente, em frente a casa, escorados nas cercas de arame ou nas paredes com uma prosa aqui outra acolá, um causo, um conto, um ajeito, um tratado, um negócio, articula-se algum casamento, troca de olhares, namoro, o encontro com a comadre, a benção da madrinha. Nesse tempo e espaço o grupo atualiza sua organização, articula a manutenção da estrutura interna das relações externas, bem como o tecimento dos mais diversos tipos de relações, a cada terço, a cada reza, a cada encontro.

Em quinze de janeiro de 2011 vi as mulheres adentrarem a igreja, antes dos homens, para fazerem suas preces pessoais que são obrigadas a realizarem diariamente às dezoito horas, mas que no dia da celebração do terço realizam antes do começo da reza. Nesse dia, a celebração começou as vinte e uma horas, sem preocupação com o início e término do culto religioso.

A agente do Sagrado dá inicio à celebração rezando o ato penitencial, enquanto simultaneamente acende quatorze velas para dar sustentação à sua mesa. Essas velas são parte do processo ritual que desencadeia a visita dos Guias e a quantidade, de acordo com a simbologia numérica dos orixás, corresponde a Cosme e Damião que é vinculado ao número sete. E sendo gêmeos todas as oferendas a eles tem que ser em dobro. Após acender as velas a Mãe de Santo toca por três vezes o adijá, ou seja, que em Terra Dura é uma campainha feita de metal com um cristal pendurado no centro. O adijá ao ser balançado faz o cristal tocar no metal e emitir uma sonoridade suave. Com isto é

[1] Para melhor compreensão do simbolismo da limpeza da casa como vaidade, feminilidade e moral vide o estudo monográfico de Ribeiro (2010).

ISBN: 978-85-8083-125-2

enunciada a abertura e o fechamento do ritual, dado que é considerada *uma forma de Deus ouvir o seu pedido,quando toca, faz um pedido*, como fui informada por Dona Zefa.

Vestida de branco e com o terço na mão a Mãe de Santo senta ao lado da mesa, separada das demais pessoas. Nesse momento prepara-se tanto corporal como espiritualmente para a incorporação, ou seja, o ápice da celebração. Quem reza todo o terço são suas médiuns, geralmente as gêmeas Luciana e Luciamar, que possuem essa obrigação com os Guias.

Nildinha, com o incenso, purifica o ambiente, as mulheres e crianças rezam a Salve Rainha. Mulheres e crianças se organizam nos bancos e alguns dispersos pelo chão. As mães que tem filhos pequenos levam lençóis ou lonas, para acomodar as crianças quando adormecerem. Os homens casados se organizam do lado de fora do templo, sentados em cadeiras ou de cócoras e passam todo o evento em conversas diversas, adentram na igreja somente para receber a benção dos Guias espirituais. Os rapazes e os meninos permanecem em alguns momentos no interior da igreja. Somente o Senhor Benjamim, por ser médium e mesário, permanece todo o tempo dentro do templo.

O terço é iniciando por um ato penitencial em que se pede a remissão dos pecados. Em seguida reza-se o Credo quando se afirma a crença na Santíssima Trindade, um Pai Nosso e uma Ave Maria. Após esse momento inicial são rezadas as cinco dezenas de ave-marias intercaladas por um Pai Nosso. Ao final a Salve Rainha e a Ladainha de Nossa Senhora são cantadas, assim como três ou cinco benditos, que são cantigas religiosas. Para rezar o terço as mulheres manuseiam o *catecismo da igreja católica*, que é um livro onde se encontra a estrutura do terço, diversas orações e cânticos, Cada uma possui o seu próprio livro que é adquirido em Bom Jesus da Lapa quando, em setembro, fazem romaria a este importante centro de peregrinação no sertão brasileiro.

Terminado os benditos Nildinha acende duas velas lado a lado, uma vermelha e outra amarela, que simbolizam Cosme e Damião. Cada orixá possui cor própria. As velas representam junto com o tocar do adijá , os panos e as guias[1], ou seja, colares feitos de contas com cores diferenciadas, o portal que liga as entidades ao mundo

[1]Informo ao leitor que utilizo a grafia g minúsculo quando me referir aos colares de contas que representam o orixá e com g maiúsculo quando se refere ao próprio orixá ou Guia Espiritual.

ISBN: 978-85-8083-125-2

humano. Ao mesmo tempo, a vela representa a luz necessária para dar força e sustento ao ato religioso.

Em seus estudos sobre os rituais Ndembu, Turner (2005) informa que símbolo é algo encarado pelo consenso geral como tipicamente ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou ~~pensamentos. Assim, as vela~~s, os panos, as guias, os incensos e o tocar do adijá possuem para os membros da coletividade são associados aos orixás que os protegem e que são invocados durante os cultos religiosos.

Na perspectiva deste autor, já informado anteriormente, vejo que os mesmos constituem-se símbolos instrumentais que são manuseados para criar condições para a incorporação do Guia espiritual na Mãe de Santo e que considero o símbolo sênior ou dominante. Para Turner (2005),

> símbolos dominantes são encarados não meramente como meios para o cumprimento dos fins confessos de um dado ritual, mas também e com maior importância, se referem a valores que são considerados fins em si mesmos, quer dizer, valores axiomáticos (TURNER,2005, pp. 50).

Ajoelhados em frente ao altar, a Mãe de Santo começa a ofertar e arrematar o terço oferecendo aos Guias um Pai Nosso e uma Ave Maria. Em coro toda a comunidade em assembléia reza com muita devoção e a agente do sagrado faz orações espontâneas ofertando as suas preces aos orixás, como se segue:

> Rezamos tanto um Pai Nosso como uma Ave Maria em intenção de todos os santos do céu e da terra, as imagens que no presente altar, os santos de nossa guarda de cada um de nós que está aqui presente. Pedimos a Nossa Senhora Aparecida o socorro e que tende compaixão em vossa piedade de nós. O socorro a todas as crianças nossas, livra-nos do perigo e do castigo, do inimigo, da violência, livra-nos dos assassinos, dos males contagiosos, das doenças ruins. Peço a vós, Nossa Senhora Aparecida, que nos cubra com saúde com o seu manto divino, hoje, por amor e amanhã, por todos os santos dias. Que vós há de nos abençoar, nos socorrer e nos defender. Que nunca vai chegar meu Deus, a tempestade, vós há de nos arrebater. Nossa mãe Maria e também Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora do Desterro, Nossa senhora do Perpetuo Socorro e Todos os Santos e Santas que estão presentes em teu altar, Menino Jesus de Praga e Divino Espírito Santo (Dona Zefa, Terra Dura em 2011).

Vejo no oferecimento às imagens no altar como um legado do catolicismo popular que, na perspectiva discutida por Queiróz (1973), para quem *o santo* é a um tempo natural e sobrenatural pela imagem modelada em argila ou talhada em madeira [e sendo] humano sua imagem torna-o inteiramente presente no desenrolar da existência do grupo" (QUEIRÓZ, 1973, p. 73).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Após o oferecimento e a reza do Pai Nosso e da Ave Maria, assembléia repete o ato e, assim, é aberta a segunda etapa da oferenda.

Importante salientar a enunciação de santos do catolicismo e da religiosidade afro-brasileira, tanto na oração acima transcrita integralmente quando no momento que separa o ofertar do arrematar é a enunciação de preces que são respondidas como um *rogai por nós* proferidos por todos em resposta à Mãe de Santo. Esta fala o nome dos santos da sua mesa e cada nome os romeiros respondem: *rogai por nós*. No arrematar é o momento que a Mãe de santo pede benção e proteção para si aos seus Guias que irá incorporar.

> Dai sustento e dai firmeza, proteção! Com as forças do Santo Poder, força de milagre, eu me entrego na mão de vós. Nos socorre! Nos defenda! Minha guia me proteja, me ajude minha mãe Aparecida vencer minha batalha que eu sempre peço todo santo dia. Por Deus e a Virgem Maria que cada um de nós seja protegido, varrido e defendido do mau e do perigo, do castigo, do mal contagioso, das tragédias, das travessas, da violência, peço a vós. Esses passos que nós damos vós estais na nossa guia, nossa companhia tanto à noite como no dia que eu peço (Dona Zefa, Terra Dura, em 2011).

Na religiosidade batuqueira, os agentes do sagrado cedem seus corpos para os Guias espirituais vinculados à cosmologia afro-brasileira. Neste momento denominado de possessão, incorporação ou ocupação é importante focalizar a representação corporal por ela ser, na maioria das vezes, um importante símbolo para os fundamentos batuqueiros. A Mãe de Santo, no caso Dona Zefa, cede seu corpo para que uma divindade o ocupe e se manifeste no mundo dos humanos.

Ao finalizar o arremate com a seguinte frase, *esses passos que nós damos vós estais na nossa guia, nossa companhia tanto à noite como no dia que* <u>*eu peço*</u> (Dona Zefa, 2011). Ao terminar de pronunciar as palavras grifadas o seu corpo é tomado por uma expressão forte, com movimentos trêmulos, a face se cerra, uma voz forte e pausada toma conta dos lábios da possuída. Neste momento ele torna-se um "aparelho" para que um Guia espiritual possa estabelecer relações com a comunidade religiosa. Vestidos de brancos, os assistentes da Mãe de Santo dão amparo ao seu corpo e a vestem com uma túnica, também branca, que somente é utilizada quando o Guia se manifesta. Importante salientar que o *aparelho* não tem conhecimento de como está vestido.

O Guia que abre a corrente geralmente é o Arcanjo Gabriel, mas quando presenciei a incorporação Cosme e Damião foram eles que iniciaram a mesa. Chegam alegres, saudando seus romeiros e cantando. Após todo o frenesi, eles começam a falar para seus adeptos, como uma pregação em que, pelo poder de coerção e com autoridade chamam a

ISBN: 978-85-8083-125-2

atenção das pessoas. Os Guias, então, relatam que as tragédias e as catástrofes que estavam ocorrendo no mundo eram por falta de oração. Informa, cobrando, que as pessoas da comunidade andassem com o rosário junto a eles sempre rezando para evitar catástrofes naturais que poderiam atingir Terra Dura. Importante salientar o respeito que os membros da comunidade religiosa têm para com as palavras dos seus Guias Espirituais. No dia seguinte as pessoas portavam rosários em seus pescoços, sejam crianças, idosos e, até mesmo, um recém–nascido, todos temendo o castigo divino. Para essa gente, há em sua memória uma historia de sofrimento com as enchentes do rio Verde Grande em que a água levou casas, derrubou plantações, matou animais e deixou muitos desabrigados.

Terminada a preleção de Cosme e Damião, é organizada frente a ele uma fila para que eles, com um frasco de perfume em mão, façam o sinal da cruz com o líquido vinculado a sua sacralidade em seus adeptos. Ao mesmo tempo eles cantam diversas canções. Como a voz dos mesmos nesse momento é muito gutural não consegui apreender os conteúdos que são enunciados.

O batuque religioso

A vida cotidiana e religiosa dos membros de uma comunidade religiosa de matriz afro-brasileira, principalmente dos Filhos de Santo, é um constante processo ritual de construção do corpo e da pessoa batuqueira. Por meio de longas etapas de aprendizagem e incorporação, sob a orientação de um magistério iniciático, corpo e pessoa vão se transformando em Pais ou Mães de Santo. Em seu estudo sobre a corporalidade batuqueira como expressão de religiosidade, Pólvora (2001) dá especial atenção a esse processo de construção.

No Ciclo de Cosme e Damião, o batuque religioso constitui-se como um momento de festa entre os romeiros e divindades, o que propicia construir uma relação mais próxima e densa, na qual a divindade e seu povo reafirmam pactos e celebram a si mesmos. Essa tradição é transmitida oral e corporalmente, dado que o processo de iniciação começa cedo, com a participação das crianças, desde que nascem, nos rituais realizados na comunidade de Terra Dura. As crianças possuem uma consideração imensa pelos Guias, pois são respeitados pela família e pela comunidade e aos poucos vão incorporando os valores que são transmitidos oralmente pela família e que é reafirmado quando chegam à

ISBN: 978-85-8083-125-2

fase adulta.

Em uma das minhas idas a campo presenciei uma gira, como em Terra Dura é denominado o batuque religioso. Na cosmologia religiosa afro-brasileira a gira é o momento onde os orixás incorporam na Mãe de Santo e ou nos Filhos de Santo que tem permissão para incorporá-los. As pessoas, todas vestidas de branco batem palmas e se movimentam com passos que lembram a dança do samba, com vai e vem dos quadris evidenciando um caráter de sensualidade das pessoas. Nesta comunidade negra às margens do rio Verde Grande, a dança é localmente denominada Lundu.

Nesse momento do ritual, ou seja, do batuque ou da gira como querem os membros da comunidade, a Mãe de Santo veste uma saia branca rendada e uma blusa de algodão. E na ciranda em movimento as mulheres entoam pontos que são cantos para invocar os orixás, ocorre, então, a incorporação e começam a haver rodopios pelo salão e o tambor começa a ser tocado quando a agente do sagrado entra na roda e começa a cantar. As batidas do tambor são fortes, viscerais, produzindo um frenesi em quem ouve e estimulando o corpo a se movimentar. Musicalidade e movimentos corporais é um binômio inseparável nesse ritual.

Os Filhos de Santo entoam cânticos de invocação aos Guias. Essas canções e suas melodias são vinculadas a cada um dos Guias, com suas especificidades. As letras exaltam as características de cada um e o toque do tambor propicia movimentação de corpo conforme as características do Guia incorporado.

A Mãe de Santo começa a cantar:

> Chegou crispim, Crispim Crispiniano, Chegou no terreiro Chegou vadiando (várias repetições)

E, então, Crispim e Crispiniano que são Guias gêmeos e crianças, incorporam trazendo suas características que é a brincadeira excessiva e a malinesa. O toque do tambor faz com que o passo na gira da roda seja saltitante parecendo uma criança sapeca a correr pelo terreiro, é um saltito suave. O Crispim, então se arrasta no chão como uma criança e traz na face um sorriso sapeca.

O corpo de Dona Zefa, que é uma senhora de cinqüenta e sete anos, se comporta como uma criança de sete a oito anos. Essa transformação ocorre porque ela cede seu corpo como aparelho para a incorporação do Guia espiritual. Ao ser possuído por seu orixá, o Filho de Santo tem seu corpo alterado em sua totalidade, não, apenas, na

ISBN: 978-85-8083-125-2

postura corporal, mas também e muito em sua expressão facial. É no rosto que ocorre a primeira modificação visível quando da ocupação por um orixá em seu Filho de Santo.

Na incorporação de Guias durante a realização do batuque religioso, além dos movimentos corporais vinculados a cada um há uma coreografia própria, individual e específica que, vista de longe por algum membro da comunidade religiosa, este saberá quem está no giro da roda.

Em seguida a Cabocla Jurema possui seu aparelho e com a guia verde e branca na mão intercala momento curvado para baixo com as mãos encobrindo o rosto, com momentos em que em pé e com os braços abertos ela se mostra em sua sensualidade. Seu rosto traz os olhos fechado e com a cabeça faz movimentos de negação. Assume uma fisionomia seria mesclada com um gingado sensual. Sua principal característica é a sedução e a exaltação da sexualidade e canta com acompanhamento de todos os presente, com sua voz doce e amigável:

Seu Juremeu matou um pássaro de pena, Seu Juremeu matou um pássaro de pena,
Eh!Eh! É na passada da Jurema!
Eh!Eh! É na passada da Jurema! (várias repetições)

Caboclinho da Jurema, Eta! vem vê!
Venha cá meus caboclos.
Eta !vem ver!
venha cá meus caboclo Eta !vem ver!
(Várias repetições)

Há Guias espirituais que incorporam no exato momento em que um se despede do seu aparelho e é percebido pela sua passada ou sua fisionomia que muda imediatamente. Ao mesmo tempo em que um ponto a ele vinculado começa a ser cantado pelo incorporado. A postura corporal do possuído vai variar de acordo com a entidade que se manifesta e nas imagens materiais que representa. Presenciei a transição da Cabocla Jurema para o Caboclo da Fita Vermelha, demorei perceber a troca que ela tinha ido embora e que ele havia chegado. Como não domino a gramática corporal dos Guias espirituais que orientam os membros da coletividade religiosa de Terra Dura, só fui tomar ciência depois de algum tempo, mas para os iniciados que se construíram como sujeitos de religiosidade afro-brasileira e que aprenderam pela oralidade e pela observação perceberam imediatamente a troca de Guias. Em seu canto ele diz:

ISBN: 978-85-8083-125-2

> Chamei! Chamei! Chamei! Chamei na minha aldeia! Chamei caboclo velho, Caboclo da Fita Vermelha. (Várias repetições)

O caboclo da Fita Vermelha no momento da incorporação faz movimentos com os braços como um maestro que dirige uma orquestra. Ele abre e fecha os braços. Havendo frenesi ele salta com os braços para cima, com movimentos fortes e marcados agitando a cabeça para frente e para trás. Curvado impõe os braços firmes e cruzados sobre o rosto, ele se movimenta para frente e para trás. Muitas vezes com os braços abertos e punhos cerrados movimenta o corpo de forma tremula. Os acessórios que o Caboclo da Fita vermelha utiliza é uma Fita de cetim cumprida e estreita na tonalidade vermelha. O Guia segura cada extremidade do acessório, coloca nas costas e começa a rodopiar com os braços abertos. Ele estica a fita se impondo com movimentos fortes para frente e para trás diante das pessoas. Este caboclo reverencia a mesa, sua voz é forte lembra a voz de um homem rude de poucas palavras, sua expressão sonora que marca a identidade é o *hohohho!!* Recorrentemente ele pronuncia seu bordão em meio a outras palavras.

São nesses momentos de incorporação que Barros e Teixeira (1989) afirmam poder ser compreendida a gramática corporal. Para eles, ela é

> marcada por uma variedade de códigos e símbolos. [...] Crenças e sentimento básico na vida social dos Terreiros estão associados e são remetidos ao corpo humano, constituindo-se um conjunto de representações que ultrapassam as características biológicas inerentes ao ser humano (BARROS E TEIXEIRA, 1989, p.40)

Em Terra Dura para terminar a brincadeira Cosme e Damião são invocados. Eles sendo os donos da corrente religiosa que ali girando ao som de palmas, toque do tambor e na sensualidade do Lundu uniram –se seres divinos e humanos para festejarem a relação existente ,vêm para fechá-la. O ponto entoado é o seguinte:

> Vadeia dois dois, Vadeia no mar,
> A casa é sua dois dois, Quero ver dois dois vadear.

Esse orixá é muito alegre e traz consigo a felicidade estampada no rosto, sendo uma das suas características mais relevantes o cuidado e o carinho pelas crianças. O acessório que usa para marcar seu traço são balas distribuídas a todos. As crianças presentes ficam eufóricas e alegres. Eles ainda sugerem que de dois a dois as pessoas se dêem as mãos, cantem e dancem o seu ponto. Ele adora dançar com as crianças e é perceptível

ISBN: 978-85-8083-125-2

em seu rosto sua satisfação ao bailar.

Para finalizar, o dono da corrente abençoa e faz o sinal da cruz com perfume em cada romeiro. Em seguida ele pede que cantem novamente o seu ponto enquanto vai para o centro da roda. Ele dança alguns segundos e desincorpora.

Todos os orixás que incorporaram nesse batuque pediram perfumes e incenso o que reafirma leitura feita por Pólvora (2001) nos batuques religiosos de Porto Alegre em que a visão, o olfato e o paladar não são só estimulados, mas intensamente exercitados na religiosidade afro-brasileira.

Percebi na fala de todos os Guias uma crítica aos fieis, remetendo ao tempo de antes como melhor, como a fala do Caboclo Fita Vermelha que disse que *não brinca mais porque o povo do lugar não ajuda nós*. Assim ele chama a atenção dos romeiros que ficam temerosos, com olhos arregalados e com o corpo encolhido.

Neste trabalho dediquei atenção especial ao Ciclo de Cosme e Damião, pois a meu ver, esse conjunto de festas e celebrações abarca um conjunto de ritos que me possibilitaram ler a realidade vivida em diversos âmbitos nessa comunidade negra por meio de sua religiosidade. No estando lá pude perceber que as hierarquias religiosas refletem a estrutura social desse grupo, marcado pela fé e força de mulheres e homens que buscam melhores condições de vida para seus pares e juntos resistem subalternamente aos processos de expropriação que sofreram e sofrem. Para compreender a religiosidade vivida localmente, tomo os múltiplos símbolos e rituais desenvolvidos ao longo do ano que sustentam a cosmologia desse grupo. No decorrer da preparação dos diversos eventos que compõem esse ciclo festivo são transmitidos pela oralidade e por práticas corporais, conhecimentos, crenças e valores, que são incorporados pelos homens, mulheres e crianças de Terra Dura. A religião é vista por mim como o elo mais denso que articula os membros de cada uma das comunidades articuladas pelo Centro Espiritivo entre si e com sua circunvizinhaça. A cada rito, a comunidade religiosa constrói a si mesma e a seus membros pela atualização de seu modo de vida, com suas regras morais, seus pactos sociais que vincula essa coletividade religiosa e seus membros ao mundo afro-brasileiro em sua especificidade local.

REFERÊNCIAS

COSTA, J. B. de A. *Do Tempo da Fartura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos. Identidade através de Rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Brasília: Departamento

ISBN: 978-85-8083-125-2

de Antropologia/UnB, 1999. (Dissertação de Mestrado).

_____. Brejo dos Crioulos e a Sociedade Negra da Jaíba: Novas categorias sociais e a visibilização do invisível na sociedade brasileira. In *Pós – Revista brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, Ano V, 2001, pp. 99-122.

_____. A reescrita da História , a valorização do negro e a atualização das relações ancestrais no norte de Minas. In: *Revista Verde Grande, V. 1*, p. 12-27, 2005.

COSTA FILHO, A. Negros Gurutubanos: Acesso à terra e outros recursos. In: *Anais da ABANNE*. VIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. São Luís: Centro de Ciências Humanas da UFMA, 2003.

_____. et al. *Laudo de Identificação e Delimitação Territorial do Quilombo Gurutuba (norte de Minas)*, Brasília: UnB, 2005.

COSTA SILVA, R. M. *Por onde o Povo Anda.. A Construção da Identidade Quilombola dos Negros de Rio das Rãs*. Brasília: Departamento de História, 1998. (Tese de Doutoramento).

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Sistematização Nacional das Comunidades Remanescentes de Quilombo. In *Revista Palmares 5*, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2000, pp. 10-44.

GEERTZ,Clifford. *Observando o Islã*: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia;tradução de Plínio Dentzien.Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.2004.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 185-314.

ANJOS, J. C. G. dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In LEAL, O.F. (Org.). *Corpo e significado:* ensaios de antropologia social. 2 edição. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, 2001, pp. 123-136.

Pires, Simeão Ribeiro. **Serra Geral: diamantes, garimpeiros & escravos**. Belo Horizonte : Cuatiara, 2001..

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro**: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1973 RADCLIFFE-BROWN, A.F: Religião e Sociedade. In: *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Lisboa: Edições 70, 1989, pp. 225-262.

SANTOS, F. A. R. dos. *Terra, trabalho e cultura em Sete Ladeiras*: sistema de produção e reprodução social em uma comunidade negra. Montes Claros: Unimontes / Ciências Sociais, 2011 (Monografia de Graduação).

TURNER, V. Os símbolos no ritual Ndembu. In: *Floresta de Símbolos.* Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005, pp. 49-82.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O SEGREDO E O REVELADO NA FESTA DO DIVINO

LE SECRET ET RÉVÉLÉ DANS LA FÊTE DE DIVINE

THE SECRET AND THE REVEALED IN THE HOLY SPIRIT PARTY

Givaldo Ferreira Corcinio Junior
Historiador da AGECOM – Agência Goiana de Comunicação –
e pesquisador nos temas: memória, arquivos e documentos, cultura e festas religiosas.Email: givaldo@gmail.com

Valéria Cristina Pereira da Silva
Professora Adjunta da Universidade Federal de Goiás-GO**,**
Doutora em Geografia pela UNESP – Universidade Estadual Paulista – Campus de Presidente Prudente, com graduação e mestrado em Geografia pela mesma instituição. Docente vinculada IESA – Instituto de Estudos Sócio-Ambientais – onde desenvolve pesquisas ligadas às temáticas: Imaginário da Cidade, Cultura e Sensibilidades Urbanas Contemporâneas. Email:vpcsilva@hotmail.com

Resumo

O presente texto aborda a Festa do Divino e suas representações simbólicas. Para o participante das festividades, falar sobre a Festa do Divino Espírito Santo é expressar sobre as formas como a relação entre a divindade e o fiel se dão, quais signos e símbolos se oferecem para a conexão pretendida durante o ritual e como os festejos são elaborados dentro de um ambiente onde tradição e transformação se articulam, gerando uma manifestação única. Buscou-se fazer um breve resgate do histórico dos Festejos do Divino Espírito Santo, desde seu surgimento em Portugal até as manifestações contemporâneas no Brasil, e de aspectos singulares das manifestações- festejos e de seus signos mais latentes para os observadores, busca-se traçar um registro sucinto dos elementos afetivos e identitários engendrados pela ocorrência da Festa do Divino Espírito Santo na região de Monte do Carmo, no estado do Tocantins.
Palavras-Chaves: Religiosidade, Festa do Divino Espírito Santo, Tocantins, signos

Résumé

Ce texte aborde la Fête du Divine Saint-Esprit et ta représentation symbolique. Pour le participant de la festivité, parler sur la Fête du Divine Saint-Esprit est exprimé sur la forme comme c'ait la relation entre la divinité et le fidèle, quel signe et symboles offrir-il pour la connexion désirée dans le rituel et comme les festivités son élaboré dans le une ambiant où la tradition et la transformation se prononcent, produisant une manifestation unique. Nous cherchons, faire un bref sauvetage de l'historique de la festivité du Divine Saint-Esprit, depuis ton apparition dans le Portugal d'âge moyen jusqu'à lasse manifestation contemporaine dans le Brésil et aspects singuliers de cette festivité manifestations et

ISBN: 978-85-8083-125-2

ton signe plus latent pour observatoires. Nous cherchons écrit un enregistrement bref des éléments affectifs et identitaires engendrait pour l'existence de la Fête du Divine Saint-Esprit dans la région de la ville de Monte do Carmo, à state du Tocantins, Brésil.
Mots-Clef : Religiosité, Fête du Divine Saint-Esprit, Tocantins (state du Brésil), signes

Abstract

The present text approaches the Holy Spirit Party and their symbolic representations. For the participant of the festivities, to talk about the Holy Spirit Party is to express on the forms as the relationship between the divinity and the faithful feels, which signs and symbols offer for the connection intended during the ritual and as the feasts they are elaborated inside of an atmosphere where tradition and transformation pronounce, generating an singular manifestation. It was looked for to do an abbreviation rescues of the report of the Holy Spirit Party, from his appearance in Portugal to the contemporary manifestations in Brazil, and of singular aspects of the manifestation- feasts and of their more latent signs for the observers, it is looked for to draw a brief registration of the affectionate elements and identities engendered by the occurrence of the Holy Spirit Party in the area of Monte do Carmo, in the state of Tocantins.
Keywords: Religiosity, Holy Spirit Party, Tocantins (Brazilian state), signes

INTRODUÇÃO

O presente texto aborda o contexto da Festa do Divino e suas representações simbólicas. Toca as sensibilidades míticas e os segredos ao redor da festa, as esperanças que ela engendra. A crença num tempo eterno marcado pela paz é um signo que envolve os festeiros por gerações, e mesmo em meio as transformações, adaptações e mudanças que modernidade impôs às tradições, nos detemos nas essências revivificadas que mantém as solidariedades dos grupos, a permanência dos mistérios e a fé nas revelações, no contato íntimo com o sagrado, na força de persistir diante de um cotidiano sertanejo em agruras, lutas e dificuldades. Em torno da festa, a comunidade conserva a sua identidade. Um fio estendido de valores, de saberes, de percepções afetivas. E isso também nos tocou. E no símbolo mais forte do divino – a pomba branca reluzente – nos remetemos a pensar o leque de todos os dons, todos os saberes, todos os signos eternos envolto no simbolismo do branco, imagem de uma aparição, de uma presença.

A chegada do Divino marca também uma temporalidade outra, onde a promessa se cumpre: a festa é a celebração infinita na infalibilidade da promessa que cerca a fidelidade e a aliança entre o indivíduo que crê e o sagrado. Aliança, promessa e graça podem ser sentidos fixados na passagem da divindade. O giro é a passagem pela morada de todos que compartilham esse legado, tantas vezes perpetuados em elos de uma mesma geração e

ISBN: 978-85-8083-125-2

das anteriores. Amalgamadas pelos mesmos traços, pelos mesmo valores e pelo cimento da linguagem que os detém e ultrapassa.

Seguir esses fios imaginários e revelar a Festa do Divino, suas origens e permanências é o desafio que nos propomos.

A IDENTIDADE DA FESTA E A FESTA NA IDENTIDADE

A sociedade é um conjunto dinâmico de referências culturais que agregam e descartam elementos para adequar-se a novos contextos. Tradicionalmente, a moda em sua efemeridade e as manifestações da arte, como a música, a literatura, a pintura, por exemplo, tem uma dinâmica maior, modificando-se de forma significativa em intervalos curtos de tempo dentro do contexto histórico. Outros elementos da cultura, como a religião ou os costumes, podem incorrer em manifestações de longa duração, como apresentado por BRAUDEL (SD), abarcando intervalos maiores para que mudanças profundas no seu conjunto de práticas sejam absorvidas e possa alterá-las. Desta forma, alguns elementos, mesmo reelaborados no decorrer das décadas, despertam nos indivíduos das comunidades tradicionais ou neo-tradicionais[1] noções de pertencimento que podem ser associadas àquela experimentadas em tempos pretéritos por indivíduos que participavam de manifestações semelhantes.

Assim, ao buscar compreender a Festa do Divino Espirito Santo, é significante compreender seus significados pretéritos, para então compreender as transformações, absorções,exclusões e permanências desde o momento que ela desembarca em território americano da coroa lusitana até os dias atuais. A Festa do Divino, sobrevivendo ao tempo e atravessando o espaço encontra-se hoje em vários pontos do território brasileiro, seja nas cidades ou nos sertões, nos quais, longamente, a manifestação ritual-festejo transformou-se, absorvendo mudanças e também enraizou-se e ressemantizou-se conservando essências ancestrais, delineando identidades plenas de linguagens, de símbolos, de inspirações sublimes e de laços, entre o encantamento e o sagrado, agrupando indivíduos a partir dos traços comuns de uma coletividade, por aquilo que é compartilhado – a fé, os saberes, a

[1] Estamos chamando aqui de neo-tradicionais as comunidades que absorvem novos métodos de difusão e participação – como a informática – para a prática de manifestações religiosas ou culturais que *buscam a emulação de um pertencimento e uma dinâmica pretérita.*

ISBN: 978-85-8083-125-2

festa. Identidade que une e reconhece em detrimento do que distingue e separa. Memória indissolúvel dos mistérios e segredos celebrados, na qual os povos conservam responsabilidades e esperanças. Nas cores vibrantes do divino os signos de todos os dons conservados são sentidos atribuídos em cada cor que fulgura nas fitas e dão harmonia, força e alegria a festa. Os sete dons representados no arco-iris semântico das fitas, justapõe-se a alvura da pomba em sua polissemia transcendente, símbolo de paz, esperança e presença do divino – identidade da festa - e o elo afetivo dos participantes que abrem suas moradas e tudo compartilham em ritual – a festa na identidade – o imaginário aberto que buscamos abordar e interpretar.

ORIGEM E ANCESTRALIDADE DA FESTA

A Festa do Divino Espírito Santo tem o seu surgimento localizado espacial e temporalmente em Portugal, nos séculos XIII e XIV. São associadas a ele diversas crenças, como o milenarismo e a do "Império do Espírito Santo". Todas essas afirmativas advém do pensamento atribuído ao abade franciscano Joaquim de Fiore, influenciando um sem-número de religiosos e poderosos em Portugal. Segundo MEIRA (2009), o surgimento desses festejos está vinculado, inicialmente, com a influência franciscana em Portugal, especialmente sobre a figura da Rainha Isabel de Saragoça (ca. 1270 - 4/julho/1336), também chamada de Rainha Santa Isabel de Portugal. Por estarem próximas das antigas festas da Primavera, as festas de Pentecostes, nas quais o Divino Espírito Santo era costumeiramente celebrado, emprestavam delas características marcantes, como a mesa farta e a caridade, com distribuição de alimentos aos pobres, pois, a primavera era momento de abundância.

Outra conexão que se estabelece no fio destas tradições é a relação entre fé e governo, significante na construção das instituições do Estado luso. Os religiosos eram difusores de conhecimento, apresentando ideias que trouxeram novas formas de compreender as relações terrenas e celestiais. Essas ideias são, de diversas formas, absorvidas pelos reis portugueses que, em maior ou menor grau, utilizam-se delas para construir uma perspectiva de unidade dentro do reino, mesmo que essa unidade contraste com a situação objetivamente encontrada.

Essa relação com o poder divino que os monarcas portugueses propagavam na sua cosmovisão foi o que fez com que fossem lembrados e a festa, por sua vez, perpetuada depois pelas tradições populares. FALBEL (1996), ao versar sobre a construção da crença

ISBN: 978-85-8083-125-2

do Divino, apresenta que Joaquim de Fiore aponta para um ordenamento da história em três grandes eras: a de Deus-Pai (correspondente ao tempo do Velho Testamento), a de Deus-Filho (iniciada com a revelação do Cristo e sua missão e que seria contemporânea a Fiore) e o tempo do Espírito (um período por-vir, antecedido pelo surgimento das ordens como a dos franciscanos). Esse tempo do Espírito seria um momento onde o disciplinamento da fé através de uma instituição ou de agentes especialmente constituídos para isso seria desnecessário, posto que todos receberiam o conhecimento advindo do Divino, e todos tendo acesso aos mistérios dele. Muito aquém de ser essa apenas uma crença fechada dentro de mosteiros ou circunscrita aos palácios da nobreza, o Divino Espirito Santo tinha fortes ligações com os pobres. O chamado "tempo do Espírito" seria um momento no qual todos, independentes dos bens materiais, estariam em pé de igualdade diante da divindade. Ele que via na terceira era, a Idade do Espírito, um período de predomínio do espiritual, onde surgiria o "Evangelho Eterno", superior aos dois anteriores por causa do conhecimento espiritual obtido por todos diretamente de Deus, através da intervenção do Divino Espírito Santo.

D. Isabel, quando se tornou rainha, buscou infundir o culto ao Divino no reino. Na sua biografia é apontada a caridade como característica pessoal, tendo por habito distribuir pães para os pobres, o que fez com que as pessoas a vinculassem sua personalidade aos festejos e ao comportamento existente no culto. A crença no Divino foi muitas vezes reelaborada, abastecendo o imaginário luso e garantindo durante muitos anos o culto a terceira pessoa da trindade. A pregnância do culto ao Divino Espirito Santo espalhou-se por todas as possessões lusas, principalmente entre a população mais pobre, que viam nessa força/entidade uma espécie de superação para as dificuldades cotidianas, ainda mais com a vinculação dela a sublimação da pobreza a que estavam relegados e a obtenção de uma fartura no porvir.

As confrarias ou irmandades que organizavam as festas, construíam estruturas físicas simulando um palácio real – que até poderiam ser permanentes, mas que geralmente eram apenas temporárias – eram chamadas de Impérios e os indivíduos que lideravam a Festa do Divino Espírito Santo (organizando-a e buscando patrocínio também) eram conhecidos como *Imperadores do Divino*[1]. Segundo MEIRA (2009), tal doutrina incomodou a Igreja Católica à medida que ela passara a ganhar forma e popularidade, ofuscando o controle sobre o conhecimento divino até então exclusivo dos clérigos, por justamente

[1] Inicialmente atribuído à adultos, a figura do Imperador do Divino passou gradativamente a ser delegada a crianças, que possuíam poder simbólico durante os dias da festa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

alegar que o Reino do Divino chegaria ainda em vida para os que nele acreditavam, sendo "para já" e que qualquer um estaria lado a lado de Deus, pois Ele distribuiria o conhecimento das coisas inauditas para todos igualmente. Era do desagrado dos mandatários da Igreja lusa que, dentro da ortodoxia religiosa, apontavam o advento do reino de Deus apenas para o momento posterior ao apocalipse. Acresça-se a isso o fato de que os festejos eram comandados por leigos. Essa característica comparece também nos festejos apresentados como precursores dos Festejos do Divino Espírito Santo na França e na Alemanha:

> Esse esboço histórico das festas do Divino possui uma razoável correspondência com um tipo de festa realizada na França. Lá também, no século XIV, eram muito comuns os "royannes" ou "reynages", onde reis e rainhas, geralmente os mecenas da festa, eram eleitos e gozavam de soberania sobre os "irmãos" do santo padroeiro (ABREU, p. 1999)

Cabe apontar que as diversas restrições aplicadas aos festejos e tudo a eles associados buscaram organizar o pensamento franciscano no continente europeu, afastando-o das crenças de Joaquim Fiore. Se no continente a festa enfraqueceu-se, a

Festa do Divino Espírito Santo encontrou solo fértil nas conquistas de além-mar portuguesas.

O "IMPÉRIO DO DIVINO" SE EXPANDE...

Tendo o Divino Espírito Santo tornado-se o objeto de devoção de muitos integrantes da casa real portuguesa, ele acabou associando-se aos empreendimentos lusos. Assim, o movimento de expansão do império lusitano também foi o movimento no qual os Festejos do Divino Espírito Santo tiveram sua maior pregnância entre a população lusitana e vinculação com as empresas efetivadas pela coroa portuguesa. D. Henrique, que passou para história como o responsável pelo inicio da expansão marítima portuguesa, foi um dos responsáveis por essa expansão extra-continental da doutrina do Divino Espirito Santo.

Isso faz-se perceber, primeiramente nos Açores, onde junto com os colonizadores desembarcaram religiosos. A Festa do Divino Espírito Santo foi um dos elementos que constituíram as ilhas dos Açores como parte do reino português, cultural e identitariamente. Apesar dos festejos no continente serem cerceados desde o século XII – e mais profundamente a partir do século XV – nas terras afastadas dele, na vanguarda do

ISBN: 978-85-8083-125-2

projeto expansionista lusitano, como os Açores, religiosos franciscanos juntaram-se aos colonizadores nas duras lidas da ocupação e, sob o pesado isolamento, as práticas joaquimitas que vinham sendo esquecidas no continente retornam com força, constituindo-se no arquipélago, uma expressão cultural intensa, sendo presente até os dias atuais. As irmandades que organizam a festa nas Ilhas dos Açores podem ser caracterizadas pela significante importância social e política a elas atribuída desde os mais afastados tempos da ocupação. A comunidade açoriana passou a ser uma propagadora do culto ao Divino Espírito Santo, seja na expansão comercial dos séculos XIV e XV ou nas ondas de imigração do século XIX e XX. Tal influência pode ser observada, como exemplifica MEIRA (2009), quando constatamos a presença dos festejos do Divino em países não-lusófonos, como EUA e Canadá, onde a comunidade açoriana é significante nos fluxos migratórios.

A presença açoriana também faz-se perceber no território brasileiro. Exemplo disso pode ser encontrado na cidade de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina. A presença dos imigrantes faz-se sentir no modo de falar, interagir e nas formas de sociabilidade dos habitantes da cidade e também pelas Festas do Divino Espírito Santo que tem como palco a antiga Vila de Desterro. Com cores, sabores e práticas que remetem o espectador às identidades essencialmente açorianas, a festa do Divino em Florianópolis é uma das mais conhecidas celebrações desta natureza na região. Entretanto, antes que se possa apontar a Festa do Divino Espírito Santo como sendo algo ligado somente, ou especificamente, as comunidades imigrantes açorianas, cabe apresentar a Festa do Divino Espírito Santo como a festa religiosa mais difundida no território brasileiro, encontrando-se ocorrências dela de norte a sul do país.

A BANDEIRA DO DIVINO NOS VISITA

A festa é um conjunto de relações e ações que denotam características que, mesmo não expansivamente propaladas, são latentes no grupo que a promove. Assim, ao afirmar que a Festa do Divino Espírito Santo comparece em diversos locais de língua (ou influência) portuguesa, também permite discorrer sobre a existência de uma festa que, nos diferentes locais onde podemos encontrá-la, observamos a preservação de um núcleo comum aliado a diversas adaptações da manifestação a realidade local, seja elas nas práticas ou na organização dos festejos. Falar da Festa do Divino Espírito Santo em território brasileiro não

ISBN: 978-85-8083-125-2

é falar de uma única festa, mas sim de várias, como muitas facetas e, sob muitos aspectos, muito distintas entre si.

Os festejos do Divino Espírito Santo que encontram fortes cores açorianas em Florianópolis, ganham tons caipiras nas cidades do Alto e Médio Tietê e no Vale do Paraíba. Mogi das Cruzes (situada no Alto Tietê, a aproximadamente 60 quilômetros da capital do Estado, São Paulo), por exemplo, em seus festejos relembram a importância do extrativismo vegetal e da agricultura de subsistência para a população rural da região, hoje representado através do ritual da "Entrada dos Palmitos"[1]. Já no Médio Tietê, a cidade de Piracicaba apresenta nos festejos a sua vinculação com o próprio rio. Os festejos alcançam seu ápice durante as cerimônias de "derrubada" dos barcos no rio e a chegada da imagem do padroeiro da cidade depois da procissão fluvial no porto.

O SEGREDO E O REVELADO NA FESTA DO DIVINO

Compartilhando referências gerais e absorvendo influências locais, a festa estabelece assim um diálogo protagonizado por reminiscências e inovações, e se estabelece nos territórios dos estados de Goiás e do Tocantins. Outrora unidos administrativamente[2], os dois estados compartilham alguns traços culturais comuns[3], particularmente no que tange a religiosidade. Um dos aspectos nas comemorações do Divino tanto nesses estados é a associação com outros festejos, como a Cavalhada[4] e também as festas de padroeiros locais. Tais associações podem ser explicitadas como soluções práticas para necessidades imediatas de comunidades muito distantes de centros urbanos mais providos de quadros eclesiásticos, já que a presença de religiosos fazia-se importante (e mandatória) para a celebração das missas vinculadas aos festejos a presença desses indivíduos.

[1] A "Entrada dos Palmitos", hoje considerado o ponto alto dos Festejos do Divino Espírito Santo de Mogi das Cruzes/SP era a movimentação advinda da chegadas dos produtores rurais na cidade trazendo alimentos em carros de boi. Com a mudança da base econômica da cidade e espetacularização da festa o que era um movimento espontâneo foi transformado em ritual, rememorando a si mesmo, como descrito por Neusa de Fátima MARIANO (SD). A festa do Divino de Mogi das Cruzes/SP. In: Cad. CERU, 2, . Acessado em 24/03/2011. Acessivel em:<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php? script=sci_arttext&pid=S1413-45192008000200006&lng=pt&nrm=iso>.

[2] O estado do Tocantins foi criado através de lei durante a Constituição de 1988 e efetivamente desmembrado do estado de Goiás em 1989.

[3] Mesmo que essa afirmação seja contraposta por uma série de diferenças (existentes ou criadas) que apontam para uma anteposição cultural entre Goiás e Tocantins, é conveniente, para compreender essa questão, posto não ser ela o foco principal deste artigo, cf. Maria do Espirito Santo Cavalcante. O discurso autonomista do Tocantins. Goiânia: UCG, 2003. 240p.

[4] Cavalhada é uma encenação dos combates entre cristãos e mouros que ocorreram por volta do século XIII

ISBN: 978-85-8083-125-2

O SEGREDO DA/NA FESTA

Ao estudarmos uma manifestação religiosa, a atribuição de um conceito na qual ela encaixar-se-ia faz com que tal manifestação seja lida através de um prisma teórico e, ao obter informações que corroborem com tal análise empreendida, é necessário um aprofundamento que permite ao pesquisador constituir um acervo singular de conhecimento, habilitando-o a lançar um olhar distinto daqueles que não possuem os mesmos referenciais e, por último, fundindo proximidade e distância, olhar cotidiano e olhar estrangeiro.

Aproximar-se das manifestações religiosas é deparar-se com os símbolos com os quais os grupos envolvidos lidam, podendo até ser visíveis para o observador externo, mas, mesmo visíveis, eles podem não ser apreensíveis aos observadores distanciados e não familiarizados. Os símbolos com os quais esses grupos operam possuem valores intrínsecos que, por vezes, apenas passam a ter significância à medida que o sujeito-pesquisador mergulha nessas manifestações. Ao ser "iniciado", as possibilidades advindas dessa compreensão vão se tornando visíveis - signos, movimentos, interações com o modo de agir e de pensar daqueles que reúnem tal experiência. Os segredos da festa são os segredos do grupo e descortiná-los significa compartilhar os signos que comparecem, seja extensivamente ou não, nos festejos, nas memórias e nas práticas tradicionais, partir de uma “experiência íntima” para que seus significados mais recônditos revelem-se.

Pode-se estar diante da manifestação e compreende-la como um exemplo de permanência cultural, ou mesmo como evento turístico. Podemos tomar fotos de aspectos cenicamente impressionantes e deitar nosso olhar estrangeiro sobre as sombras e as luminescências das evoluções de cavaleiros e da bandeira escarlate desfraldada sob o vento de julho, mas essa presença não possibilita a aproximação daquilo que é mais significativo para o festeiro e o devoto presente diante da pomba do Divino, algo patente e intensamente vivo para eles. Compreender a dinâmica da festa suplanta o conhecimento técnico-lógico, passando a ser o sentimento inexplicável, onde a presença da bandeira e o movimento síncrono e marcado daqueles que a carregam constituem verdadeira representação física da presença do Divino Espírito Santo. A bandeira transfigura-se, deixando de ser representante e tornando-se o representado. Deslocar-se até onde ela está é apresentar-se em agradecimento diante da força que susteve durante o período anterior e que se deseja a manutenção da proteção.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Compreender os signos ali apresentados não necessita, para o festeiro, de uma construção verbalizada ou racionalmente elaborada, mas apenas essa construção não possibilita ao pesquisador aproximar-se do que serve como esteio para a manutenção da prática, com suas referências e significados e o que atrai o indivíduo, sujeito e agente da ação mítico-religiosa, onde a crença no Divino se sustem nos momentos distanciados dos festejos. A festa é ação, mas não é espontânea. O Divino deve ser reverenciado em um longo, e por vezes incógnito, ritual. A festa não começa com o encontro das bandeiras diante da igreja, mas muitos meses antes, no interior das casas, sob o som das bandas de percussão e das cantigas de pedidos de esmolas.

UMA FESTA EM ATOS

Afirmamos que conhecer a Festa do Divino Espírito Santo demanda compreende-la simbolicamente, buscando apreender como se dá a pregnância desses símbolos e signos. Os Festejos do Divino Espírito Santo são compostos de diversos momentos, sendo que é possível chamar-los de atos, constituindo assim no leitor uma representação da manifestação festivo-religiosa. Justificamos essa denominação devido o conteúdo imagético e épico-cênico que ali comparece e, dentro desses atos, inscrevem-se importantes elementos de uma construção alegórica, com dados visuais, gestuais e sonoros que completam o panorama e a ambiência das manifestações estudadas.

Apesar da ocorrência da Festa do Divino Espírito Santo em diversas áreas do país, como já foi apresentado nesse texto, não existe uma uniformidade na manifestação. Então afirma a presença de alterações do modo como a reverência a bandeira do Divino é realizada. Fundamentalmente, o texto busca deter-se na manifestação religiosa observada na cidade de Monte do Carmo/TO, a aproximadamente 120 km da cidade de Palmas, capital do Estado do Tocantins, apresentando aqui um relato de experiência da festa onde existem distintos sinais, sonoridades e visualidades que convidam não ao silêncio, mas sim a participação, com as possibilidades de acréscimos, supressões e manutenções.

PRIMEIRO ATO: PREPARATIVOS PARA A VINDA DO DIVINO

O primeiro ato que podemos apresentar sobre Festejo do Divino Espírito Santo é efetivamente a preparação para a viagem. Não é tão somente a festa que comporta

ISBN: 978-85-8083-125-2

signos importantes e determinantes para a execução da mesma. Todos os preparativos também estão imbricados de valores sacralizados. Ao final dos festejos de um ano, a comunidade/irmandade escolhe um *imperador*[19] que deverá organizar toda a gama de ações referentes à Festa do Divino Espírito Santo no ano seguinte. Dessa organização se encarregam homens da comunidade que recebem "títulos" militares e nobiliárquicos, criando assim uma *corte do divino*.

Esse primeiro ato representativo dá inicio as ações em busca de suporte material para as comemorações, ações essas que se diferenciam, reunindo desde a busca de apoio financeiro até eventos de divulgação. Mesmo parecendo menos espiritual, a preparação que estabelece-se busca fortalecer o grupo que vai acompanhar o Festeiro durante o segundo ato da manifestação. Como momento-chave para o prosseguimento nas inter-relações simbólicas entre o Divino e os fiéis da comunidade, surge uma movimentação singular, marcada pelo pedido de "esmola para o Divino". Os Festejos do Divino Espírito Santo são marcados por provas públicas de caridade e dar esmolas para o Divino é uma forma de financiar a própria festa e as ações dela advindas, além do associado provar sua reverência a terceira pessoa da Trindade e, além disso, distribuir as dádivas e benesses oferecidas ao indivíduo para comunidade (Mariano, p,103).Diferentemente do que se vislumbra hoje, no século XIX essa prática ficava so a vigilância da polícia, pois, os grupos que recolhiam as dádivas da comunidade para festa e eram formados especialmente por negros e pedir esmolas era, na Corte, algo facultado apenas para aqueles que tirassem licença especifica junto a Câmara Municipal. Modificada, evidentemente, esta é uma permanência que participa da identidade da Festa como forma de compartilhamento daquilo que se recebeu de benções durante o último ciclo.

Encerrado os preparativos, inicia-se o deslocamento do grupo de festeiros para o espaço onde a irmandade se estabelece, reúnem-se até mesmo nos espaços rurais onde se encontram os fieis que aguardam para receber o grupo. Dentro de uma ação religiosa organizada que é conhecida por "novena"[2], os festeiros do Divino se dirigem às casas que os receberão. Nesse momento, o séquito passa a portar consigo de modo contundente todos os símbolos que, repletos de significâncias, representam para todos - festeiros e moradores rurais

[1] *A forma de escolha varia, podendo ser através desde sorteio, indicação do pároco ou eleição entre os* membros da irmandade

[2] Novena" é o nome dado ao conjunto de 9 encontros religiosos realizados sob a coordenação de um grupo definido, com intenção de homenagear um determinado santo. Costumam estar relacionadas com visitas, sendo comum a realização de cada encontro desse ciclo em casas diferentes.

ISBN: 978-85-8083-125-2

- a própria presença da terceira pessoa da trindade católica nessa "procissão".

SEGUNDO ATO: "SOU PEREGRINO CANSADO, MAS ME SINTO REALIZADO"

O deslocamento que leva o indivíduo a comparecer no espaço santificado, seja ele um templo ou espaço aberto, faz com que receba a denominação de romeiro. VILHENA (2003) distingue dois movimentos: o primeiro junta a coletividade em direção do sagrado, alimenta o surgimento da romaria, que pode ser organizada pelo clero ou pelos populares, com ou sem vínculo com os sacerdotes. Um segundo movimento que traz o próprio elemento sacro até aos fiéis – a procissão – no qual é o sagrado que sai ao encontro do povo, santificando tudo ao seu redor. Ela a caracteriza-se como:

> "De caráter laico-sagrado, despojadas de preconceitos, especulações e dogmas teológicos, desmancham, desconstroem e a seu modo reconstroem ritos, símbolos, cânticos, formas de sociabilidade e solidariedade"(VILHENA, 2003, p.23)

No ambiente das Festas do Divino Espírito Santo, esse movimento onde o elemento sacro – a bandeira – desloca-se até os fiéis recebe um título distintivo: G*iro* e o individuo que participa desse movimento é identificado sob uma nomenclatura também distinta: *festeiro*.

Uma semana – aproximadamente – antes das comemorações que a comunidade associa ao Divino[1], o grupo que fará o *Giro* desloca-se, buscando levar a bandeira do Divino para aqueles que a esperam. Esse deslocamento gera uma dinâmica, que faz aqueles que participam do Giro, afastem-se dos afazeres cotidianos. Tudo que é empreendido nesse período é para o Giro e suas obrigações. Recorrendo a que VILHENA (2003) mostra, a jornada de um caminhar religioso, como a romaria ou a procissão, pode ser compreendida também como uma jornada de purificação, ética, religiosa e moral.

O *Giro do Divino*, nesse aspecto, pode ser equalizado com as jornadas heroicas, sejam míticas ou místicas, que a humanidade registrou. Partindo da tradição judaico-cristã, podemos elencar diversas jornadas de redenção ou direcionamento, onde o deslocamento entre o ponto de origem e um lugar de chegada constitui-se na apresentação da manifestação divina. O apostolo Paulo pode ser visto como um exemplo da

[1] Cabe ressaltar que nem todas as regiões os Festejos do Divino Espírito Santo comemoram as mesmas datas. Tradicionalmente o Divino é lembrado próximo do período da Pentecostes, mas, em alguns casos, a festa é realizada na mesma data dos padroeiros locais.

ISBN: 978-85-8083-125-2

importância do deslocamento para constituição do sujeito na fé. Ele é apresentado como apostolo não por sua presença física diante do Cristo, mas justamente por ter sido confrontado com a manifestação da divindade durante um deslocamento e, nessa dinâmica, ser *"aquele que se desloca para levar a mensagem"* o torna, então, distinto - o *mensageiro* da presença religiosa – cujo destino é difundi-la em localidades distantes. Cabe lembrar que o deslocamento, com essa função de construção identitária não existe somente nas tradições judaico-cristãs, nem se vinculam apenas com tradições religiosas, mas também comparecem na tradição islâmica, onde Maomé desloca-se até Yatreb (depois Medina) para propagar o que Allah lhe revelou, as grandes jornadas dos índios Guaranis, em busca da *terra sem males* ou a chamada Jornada do herói apresentada por CAMPBELL (1990).

Nas comunidades rurais e das pequenas localidades do interior do país, a festa religiosa é um momento especialmente importante, e o deslocamento marca um evento singular na existência do indivíduo, sendo também marcante para o local onde as manifestações religiosas, em diversas partes do país e em momentos distintos, ocorrem. As movimentações religiosas estão de tal modo presentes na constituição cultural-identitária dessas comunidades que elas impregnam-se em diversos suportes, relembrando sua função constituinte, como podemos ver nesse trecho da música "Romeiro do Bonfim", do cantor regional do Tocantins Dorivã:

Senhor do Bonfim, Esse ano eu vou a pé,
Vou pagar minha promessa, Vou levar a minha fé,
Já vesti meus filhos
Comprei roupas pra mulher Preparei as minhas tralhas esse ano eu vou a pé,
sou devoto do Senhor sou romeiro batizado
e quando o sol romper a aurora, Sou peregrino cansado,
Mas ao chegar beijo seus pés, Me sinto realizado

Como é possível vislumbrar, deslocar-se é algo que permite um contato entre o homem e o divino. Na Festa do Divino Espírito Santo, esse deslocamento não deve ser visto como penitência, ou sacrifício. Os festeiros fazem essa movimentação dentro de uma perspectiva de difusão da fé e agradecimento de graças alcançadas.

TERCEIRO ATO: "EIS QUE ESTOU A PORTA..."

O agradecimento empreendido pelo festeiro não é completo apenas na jornada. O

ISBN: 978-85-8083-125-2

Giro, enquanto ato, serve como prenúncio de um evento de impacto na comunidade circundante: *O pouso*. Depois do deslocamento, que lembra as dificuldades que as comunidades encontram na sua relação cotidiana com o meio e também recorda aquilo que é capital para sua manutenção[1], a chegada do *Giro do Divino* a casa do fiel é um momento de especial devoção e felicidade para a família que recebe os festeiros. Isso por que não é simplesmente um grupo de devotos de uma divindade que se apresenta diante deles. Dentro da construção simbólica popular católica, o grupo que pede pouso é efetivamente o cortejo do Espírito Santo, anunciando que ele precisava de guarida. O recebimento do grupo pela família anfitriã está envolto de uma série de signos de respeito e reverência por parte tanto dos festeiros, quanto da família que os recebem. A presença da bandeira do Divino na residência evidencia, a estada ali, da própria divindade e isso é motivo de festa, garantida pelos festeiros com seus pandeiros, danças e cantorias.

Do mesmo modo que as recepções realizadas em honra de um mandatário, o recebimento da bandeira do Divino é feito com uma série de procedimentos protocolares. Aquele que inicialmente pode ser vislumbrado é o "beijar a bandeira". A maneira monárquica, tocar a bandeira é feito com a mesma reverência do chamado "beija-mãos" que se presenciava na corte brasileira durante o fim do período colonial e monárquico, ao encontrar com o mandatário do país. Essa é uma característica da Festa do Divino Espírito Santo em diversas localidades, que por vezes espantava observadores de outros países que não possuíam os festejos do Divino. ABREU (1999) relata o espanto que viajantes estrangeiros manifestavam ao ver "(...) famílias inteiras, do senhor ao último dos escravos (...)" beijando a bandeira do Divino, especialmente o mais significante dos signos associados ao Divino: a pomba branca.

Entretanto, o pouso é um evento maior do que a simples recepção da comitiva com a bandeira e sua guarda momentânea na propriedade. Como o oferecimento de pouso é facultativo na comunidade, receber os festeiros é um momento de cumprir promessas, agradecimento de graças ou reforçar a fé. As pessoas dos arredores se reúnem na casa que recebe a bandeira do Divino e nesse momento se fazem danças e cantorias homenageando o

[1] Tal afirmação é corroborada pelas constatações tanto empíricas quanto de outros autores, como Elinaldo da Silva Meira, op. cit., 2009, Silvana Nascimento. A romaria do Divino Pai Eterno. In: Revista Travessia. :, 1998 e Martha Abreu, op. cit., 1999. Em regiões ribeirinhas, como as do médio Tiete, o deslocamento é feito através de barcos. No Tocantins, o deslocamento é empreendido em montarias. Em Goias, o carro de boi é predominante. Ainda podemos acrescentar que em certas regiões, por motivos diversos,os meios de locomoção tem sido substituídos (ou complementados) por automóveis e ônibus.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Divino e os donos da casa. Por ser uma comemoração vinculada à fartura e a bonança, a presença de alimentos em grande quantidade para serem ofertados a quem chega é um elemento patente nessa construção simbólica. Danças tradicionais locais também são presença efetiva nesses momentos, mostrando assim a capacidade de adaptação que o culto ao Divino obteve em sua difusão. Os elementos sagrados e profanos se aproximam de modo particularmente visível nesse panorama, sendo que o pouso é costumeiramente marcado por uma festa ao fim do ofício religioso. Cabe citar que essa mescla entre sagrado e profano já marcara a festa, gerando desconforto junto aos clérigos, como podemos ver no texto de Martha Abreu, quando, ao citar a repressão a festa no Rio de Janeiro, apresenta como os membros das irmandades encaravam a festa.

> "(...) costumavam confundir as práticas religiosas com as profanas (...) Além de missas com musicas mundanas, sermões, te-déuns, novenas e procissões, eram partes importantes as danças, coretos, fogos de artifício e barras de comidas e bebidas"(ABREU, 1999)

Depois dos festejos, com a despedida do cortejo da casa do pouso, reinicia- se a caminhada até a próxima propriedade que receberá o grupo, onde haverá nova celebração e cantoria. E esse processo de "caminhada-pouso-caminhada" se dará até o encerramento do giro, quando o grupo que acompanha as bandeiras do Divino se encontram, geralmente alcançando a cidade e a praça da Igreja, consolidando um momento-chave para toda movimentação.

QUARTO ATO - "QUE ENCONTRO TÃO BONITO"

O Giro chega ao seu ponto alto no quarto ato dessa manifestação festivo- religiosa: o encontro das bandeiras. Tal encontro se trava ao final do *Giro*, quando o grupo que percorreu a zona rural retornam ao espaço urbano, entrando em procissão juntamente com o grupo que circulou por ele, dirigindo-se até a igreja vinculada a Irmandade ou a Igreja principal da região. Presente nas comemorações do Divino, o encontro das bandeiras traça o momento de recepção e festa pelo retorno do "peregrino", no caso a bandeira. Tal evento está profundamente absorvido nas manifestações culturais das comunidades do interior. Podemos observar tal construção em elementos como imagens e músicas, por exemplo, *"Encontro de bandeiras"*, de domínio público interpretada por Pena Branca e Xavantinho:

Ai, que bandeira é essa,

ISBN: 978-85-8083-125-2

ai Na porta de sua morada
Aonde mora o calix bento
E a hóstia consagrada
Que encontro tão bonito
Que fizemo aqui agora
Os três reis do Oriente
São José e Nossa Senhora
A bandeira vai se embora
As fitas vão avoando
Se despede do festeiro
Pra vortá no outro ano

No caso da musica apresentada, que retrata um encontro de bandeiras de Reisado, também pode ser entoado – com modificações – em festejos especificamente do Divino. Cabe lembrar que o ciclo do Divino por vezes acompanha outras manifestações religiosas. Na musica, "*as fitas vão avoando*" rememora as fitas colocadas na bandeira do Divino Espírito Santo, com cores e simbologia muito própria. Esse encontro, também cercado de um grande conjunto de ritualizações e reverência, marcam o fim do ciclo do Divino, sendo que às missas e à festa são acrescidas de cavalgadas, quermesse e foguetório para marcar esse momento especial na comunidade: o compartilhamento do espaço com a própria entidade religiosa e a celebração da fartura, as bençãos já obtidas e um voto para que o próximo ciclo seja tão ou mais produtivo que o atual.

O fim do ciclo não esvazia a festa, mas a renova, sendo que é nesse momento que se inicia o próximo período, com a seleção do novo Imperador e o inicio de um novo processo de organização, arrecadação e celebração.

CONCLUSÃO

Seguimos este percurso até um ponto que as nossas experiências puderam apontar. Ainda há muito pela frente. Mas um elemento essencial da Festa do Divino que cabe aqui registrar é a força, a vivacidade com a qual, uma celebração ancestral viajou no tempo, atravessou a modernidade e sobreviveu a ela, e hoje ganha contornos mais nítidos no transcurso da pós-modernidade. Também sintetiza um elemento fundamental da expectativa contemporânea, transcendendo a própria comunidade que atualiza esses símbolos. Uma identidade, transbordantemente, plena naquilo que representa a esperança da passagem e

ISBN: 978-85-8083-125-2

da presença. Por fim, significa também: todos desejamos que alguma coisa aconteça! Essa vontade-esperança é tônica da promessa, da aliança e do tempo porvir – segredo da permanência – impulso da transformação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O Império do Divino**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 406 p BRAUDEL, Fernand. A Longa Duração. In . **História e Ciências Sociais**. Lisboa/POR:Editorial Presença, sd.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990. 250 p FALBEL, Nachman. São Bento e a ordo manachorum de Joaquim de Fiore (1136- 1202). In . **Revista USP**. São Paulo:, 1996. p. 273-276

MARIANO, Neusa de Fátima. Cad. CERU, s.l,sd, Acessado em 24/03/2011Disponivel no endereçoDisponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-45192008000200006&lng=pt&nrm=iso>.

MEIRA, Elinaldo da Silva. **No lugar da Rua do Porto, das poéticas de uma Festa**. 250 f. Tese (Doutorado em Artes) - Instituto de Artes. Universidade Estadual de Campinas. 2009.

VILHENA, Maria Ângela. O Peregrinar: Caminhada Para a Vida. In ABUMANSSUR, Edin Sued (Org.). **Turismo Religioso: Ensaios Antropológicos sobre Religião e turismo**. Campinas/SP:Papirus, 2003. p. 11-27

ISBN: 978-85-8083-125-2

ESPACIALIDADES FESTIVAS, MANIFESTAÇÕES DE CUNHO SAGRADO E MIXAGENS INTERCULTURAIS NO SUDESTE BRASILEIRO: A FESTA DO ROSÁRIO EM BETIM (MG) NUMA PERSPECTIVA ETNOGEOGRÁFICA E SOCIOCULTURAL

FESTIVE SPATIALITIES, SACRED BASED MANIFESTATIONS AND INTERCULTURAL MIXING IN SOUTHESTERN BRAZIL: ROSARY FEAST IN BETIM (MG) IN AN ETHNOGEOGRAPHIC AND SOCIOCULTURAL PERSPECTIVE

SPATIALITÉS FESTIVES, EXPRESSIONS DE NATURE SACRÉE ET MÉLANGES INTERCULTURELLES AU SUD-ÉST DU BRÉSIL: LA FÊTE DU ROSAIRE À BETIM (MG) DANS LES PERSPECTIVES ETHNOGÉOGRAPHIQUE ET SOCIOCULTURELLE

Henrique Moreira de Castro
Prefeitura Municipal de Betim/ Escola Municipal Belizário Ferreira Caminhas Rua Emílio Ricaldoni, 141/ 204- João Pinheiro
30.530.210 Belo Horizonte/MG hmc8@terra.com.br

José Antônio Souza de Deus
Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais- IGC/ UFMG Rua Mangabeira, 268/ 401- Santo Antônio
30.350.170 Belo Horizonte/ MG jantoniosdeus@uol.com.br

Resumo

Este artigo tem como objetivo compreender, numa perspectiva transcultural, a importância dos elementos simbólicos presentes nas manifestações de cunho sagrado, que mesclam as influências da religiosidade católica portuguesa e as raízes culturais, tanto africanas, quanto indígenas na festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade Betim/ MG- município conurbado à capital do estado de Minas Gerais: Belo Horizonte. O método privilegiado na pesquisa vinculou-se às abordagens teórico-conceituais e linhas interpretativas da Geografia Cultural/ Etnogeografia em interface com a Geografia da Religião. E os procedimentos metodológicos adotados incluíram: pesquisa bibliográfica, cartográfica e documental; reconhecimentos de campo; análise/ interpretação dos dados primários e secundários obtidos; problematização e reflexão crítica sobre os conceitos e temas trabalhados. Conclui-se que no espaço urbano de Betim, a festa do Congado apresenta-se como um momento privilegiado da cultura e sociabilidade, e a Igreja Nossa Senhora do Rosário, em particular, caracterizar-se-ia como uma **paisagem cultural alternativa**, gestada por um grupo não dominante, neste caso, a *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.*

Palavras-Chave: Espacialidades Festivas, Mixagens Culturais, Etnogeografia, Catolicismo Popular

Abstract

ISBN: 978-85-8083-125-2

This research aims to understand, in a cross-cultural perspective, the importance of symbolic elements in sacred manifestations of nature, that in Minas Gerais/ Brazil, mixes the influences of Portuguese Catholic religion and cultural roots, both African, and indigenous- as for example, Our Lady of the Rosary feast in Betim/ MG- industrial district in the surrounding area of Belo Horizonte Metropolitan Region. The preferred method in this research is linked to the theoretical-conceptual and interpretative lines of Cultural Geography/ Ethnogeography and their interfaces with Geography of Religion. The methodological procedures included: bibliographic and cartographic research; field works; analysis/ interpretation of primary and secondary data obtained; questioning and critical reflection on the concepts and themes discussed. We conclude that, within Betim, Our Lady of the Rosary Church may be classified/ characterized as an **alternative cultural landscape**, created by a non-dominant group, in this case, the *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* (Negroes' Brotherhood of Our Lady of the Rosary).

Key-Words: Festive Spatialities, Intercultural Mixing, Ethnogeography, People's Catholicism

Resumé

Cet article vise à comprendre, dans une perspective interculturelle, l'importance des éléments symboliques observés dans les manifestations sacrées qui mêlent des influences religieuses et cultureles catholiques portugaises, africaines et indigènes, comme la fête de Nôtre-Dame du Rosaire, developpée dans la ville qui s'appele Betim et qui se situe prés de la capitale de l'état de Minas Gerais/ Brésil (Belo Horizonte). Le méthode privilégié dans cette recherche est liée aux lignes théoriques et conceptuelles et d'interprétation qui se trouvent dans l'interface entre la Géographie Culturelle/ Ethnogéographie avec la Géographie de la Religion. Les procédures méthodologiques adoptées ont compris: recherche bibliographique, cartographique et documentaire; travails de terrain; analyse/ interprétation des informations primaires et secondaires obtenues; questionnement et réflexion critique sur les concepts et thèmes abordés. Nous concluons que, dans la ville de Betim, l'église de Nôtre-Dame du Rosaire se caractérise comme une **paysage culturelle subordonnée**, créé par un groupe non-dominant, dans ce cas, la *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* (Confrérie de Nôtre-Dame du Rosaire des Hommes Noirs)

Mots-Clés: Spatialités Festives, Mélanges Interculturelles, Ethnogéographie, Catholicisme Populaire

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo tentar compreender, numa perspectiva transcultural, a importância dos elementos simbólicos presentes nas manifestações de cunho sagrado, que mesclam as influências da religiosidade católica portuguesa e as raízes culturais, tanto africanas, quanto indígenas. Podemos salientar que as festas estão presentes em vários momentos de nossas vidas. De fato, estamos sempre vivenciando diferentes celebrações: algumas de cunho sagrado; outras, com certo fetiche profano, e é relevante assinalar que as

ISBN: 978-85-8083-125-2

festas podem ser percebidas e analisadas como um fenômeno social regido por regras, leis e que também assumem uma lógica própria.

As festas religiosas brasileiras têm sua origem no calendário de romarias e devoções dos santos da Igreja Católica, herança enriquecida com novos tons, cores e influências dos índios, dos negros e dos imigrantes. E em Minas Gerais, Nossa Senhora do Rosário, protetora dos negros, congrega devotos e suas festas incluem os Congados e os *Moçambiques*. Os Congados são caracterizadas por bailados populares dramáticos, onde é representada a coroação de um rei africano ("rei congo"), por meio de danças e cantos com elementos musicais originários da África e da península ibérica. È relevante assinalar, a propósito, que este universo religioso congrega elementos da religiosidade católica, mas recebe também influências marcantes de interculturalidade, pois mescla influências africanas e indígenas.

O método privilegiado nesta pesquisa vinculou-se às abordagens teórico-conceituais e linhas interpretativas da Geografia Cultural/ Etnogeografia em interface com a Geografia da Religião; tendo-se adotado, aí, como procedimentos metodológicos essenciais: pesquisa bibliográfica, cartográfica e documental (a partir da consulta de obras na literatura disponível compreendendo enfoques geográficos, históricos, sociológicos, históricos, etc.); reconhecimentos de campo; análise/ interpretação dos dados primários e secundários obtidos; problematização e reflexão crítica sobre os conceitos e temas trabalhados.

Os trabalhos de campo tiveram como objetivo essencial fazer um levantamento das múltiplas etapas da festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário que é realizada no município de Betim/ MG, destacando as suas singularidades e examinando suas interfaces com o patrimônio cultural (no que tange aos bens materiais e imateriais). Para cumprir os objetivos fundamentais de conhecer o universo sociocultural, o "saber- fazer" das comunidades envolvidas foi necessário também se acompanhar a preparação da festa que envolve várias etapas de cunho sagrado como: rituais, novenas, translados de imagens, preparação espiritual das "guardas", cortejos de fé, *Missa Conga*, aspectos gastronômicos. Adotamos, aí, como instrumento de análise, observações diretas feitas ao longo do trajeto da festa através de conversas rápidas e objetivas estabelecidas com os participantes. Mas dependendo da disponibilidade dos participantes estas conversas tornaram-se mais demoradas e detalhadas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

MARCO TEÓRICO-CONCEITUAL

A pesquisadora Doralice Maia (2003, p. 161), destaca com muita pertinência que: "a festa está presente em toda a história da humanidade. Desde os tempos mais remotos que o homem faz festa". E a socióloga Alice Itani (2003, p. 17), acrescenta que "não se pode compreender a festa separada da história da humanidade e da tentativa do domínio do ambiente". Segundo a autora, a festa "surge como uma comemoração coletiva, celebrando a esperança de um tempo bom para plantação, como uma busca incessante de domínio do tempo sobre o espaço da produção agrícola (ITANI, 2003). Maia (2003, p. 161), observa ainda que "quando o homem não estava separado da Natureza, as festas aconteciam celebrando esta união, demonstrando os mais diversos sentimentos: veneração, amor, terror e/ou gratidão". A festa, no seu sentido genuíno, representava momentos de "explosão" de alegrias, de total prazer na vida cotidiana.

Já de acordo com a historiadora Vera Ferlini (2001, p. 449-450), as festas inclusive constituem importante espaço de sociabilidade "com suas alegorias representações, e elaborações dos conflitos, uma espécie de válvula de escape, que torna possível a vida comunitária". Para a autora, é por meio das fantasias, da criação/ recriação livre, que as revanches são trabalhadas em espaço lúdico onde as frustrações e as reivindicações são expressas. No Brasil, como destaca Itani (2003, p. 49), "as festas podem ser compreendidas em três blocos: agrário, litúrgico e político". Elas são o resultado de um processo de deslocamento, dessacralização, como também, de transformação e de recomposição, sob novas formas de leitura, do território festivo.

Analisando o sentido da festa no mundo contemporâneo, Maia (2003, p.161-162), postula que, por ter sido fragmentado o tempo em mundo do trabalho, do lazer e do descanso, as conotações originais desta manifestação cultural sofreram profundas alterações; a "festa, no sentido mais genuíno, do termo, representava algo da vida humana em que o trabalho, o lazer, o lúdico, o riso, o sagrado, o doméstico constituíam um todo". Outra vertente de análise que merece destaque é a do cenário religioso, onde podemos destacar elementos que aí emergem como aqueles observados pelo geógrafo Paul Claval (1997, p. 91)- da escola francesa da Geografia Cultural contemporânea-, o qual registra que a religião imprime marcas nas paisagens. O pesquisador Denis Cosgrove

ISBN: 978-85-8083-125-2

(1998, p. 118)- um dos expoentes da escola anglo-saxônica da Geografia Cultural (DEUS, 2005, 2010)-, destaca, a propósito que:

> Em localização, arquitetura e escala as igrejas ainda são poderosas inscrições simbólicas em nossas paisagens e os cemitérios que as cercam descrevem a história cultural de suas comunidades em seu traçado, desenho de pedras de sepulturas, letras e inscrições funerais.

Já para Roberto Lobato Corrêa (2001, p. 290):

> As paisagens das igrejas e dos seus cemitérios servem como mediação na transmissão do conhecimento, valores e símbolos, contribuindo para transferir de uma geração a outra o saber, crenças, sonhos e atitudes sociais.

A geógrafa Zeny Rosendahl (2005, p. 193), sinaliza, por sua vez, com muita propriedade que "o sagrado se refere a uma divindade, e o profano, não. O ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que etimologicamente significa algo sagrado que se revela". Para a autora, a igreja não é somente o lugar onde se reúnem os fiéis, mas igualmente o recinto protegido das influências dos meios profanos (ROSENDAHL, 2002). A experiência religiosa, desta maneira, produz na paisagem, formas e funções.

O lugar sagrado das manifestações, da emoção, das ações humanas, marca a paisagem como um lugar simbólico, separando-se, desta maneira, do espaço comum, e consequentemente do cotidiano profano. Ainda de acordo com Rosendahl (2003, p. 210-211), "a sacralidade do espaço é seletiva e apresenta uma organização de seu espaço, gerando um tipo particular de centralidade e de segregação". Outros aspectos relevantes sobre o território e a territorialidade religiosa que devem ser observados com atenção são: a percepção do usuário, o simbolismo, a vivência da festa, as realizações de teatralidade das procissões, quermesses, apresentação de bandas de músicas, danças, cortejos, fogos, parques de diversões entre outros (ROSENDAHL, 2003). Ademais, vale ressaltar que a abordagem geográfica da religião não pode, como alerta o geógrafo e historiador Sylvio F. Gil Filho ser cristalizada "em relações puramente locacionais" (GIL FILHO, 2009, p. 253)- e inclusive necessitaria hoje, de uma epistemologia refundadora (GIL FILHO, 2008).

As Festas Sagradas e Profanas nas Minas do Período Barroco e as Sinergias Etnogeográficas

Momento privilegiado da cultura e sociabilidade barroca, a festa religiosa no período colonial em Minas Gerais era um ritual público, que tanto servia para reforçar os

ISBN: 978-85-8083-125-2

laços de solidariedade quanto refletir os valores sociais que pautavam o ordenamento social (CASTRO, DEUS, 2011). A um só tempo profana e religiosa, a festa divulgava as normas a serem seguidas, hierarquizava os lugares sociais distinguindo uns e excluindo outros. Espaço de lazer e afrouxamento das obrigações sociais, ela também impunha obediência à Igreja e ao Estado destacando a proximidade entre a população e o sagrado (ROMEIRO, BOTELHO, 2003; BOTELHO, REIS, 2001; AGUIAR, 2001).

No período barroco, nas Minas Gerais, depois da missa, os negros organizavam- se para conduzir as imagens de suas devoções pelas ruas das vilas, e os sinos anunciavam o cortejo devocional. A procissão voltava à capela, e aí tinha início outro ritual, o de coroação de reis e rainhas. Os novos eleitos eram então investidos nos cargos, recebendo a coroa, o cetro e a capa, e ao final havia o banquete, financiado com doações e esmolas recolhidas pelos irmãos. Bebia-se grande quantidade de cachaça então e os negros faziam os seus batuques, que eram, aliás, mal vistos pelas autoridades religiosas da época (ROMEIRO, BOTELHO, 2003; BOTELHO; REIS, 2001; AGUIAR, 2001).

Segundo Botelho & Reis (2001, p.339), "os negros estiveram envolvidos em quase todo tipo de festa na colônia e no império". Mesmo nas festas privadas "de branco", eles figuravam no mínimo como serviçais, e em alguns casos, como músicos. Das celebrações públicas, fossem elas cívicas ou religiosas, eles, com freqüência, participaram, segregados ou misturados com gente de outros setores sociais e raciais.

As festas promovidas pelas irmandades negras, por exemplo, podiam conter sucessivamente: procissão religiosa católica, tambores, danças e cantos africanos (BOTELHO & REIS, 2001). As festas e as danças de origem negra são numerosas, pois o negro sempre foi festeiro e dançador e consequentemente, contribuiu com seu gingado e sensualidade para criar inúmeras coreografias, uma vez que seus ritmos são propulsores de uma mobilidade excepcional. Os instrumentos musicais aí utilizados são: as caixas, pandeiros, reco-recos, cuícas, triângulos, apitos, sanfonas, violas, entre outros.

As irmandades negras podem tanto ser consideradas exemplos da resistência dos povos africanos à destruição de sua cultura como sinais da maleabilidade do Catolicismo implantado nas Minas e de sua capacidade de "flexibilizar-se" para exercer mais eficientemente sua dominação. O fato é que, no convívio destas irmandades, tradições africanas se amalgamaram entre si e agregaram elementos culturais e religiosos europeus, dando origem, às congadas e outras danças e manifestações culturais dos povos africanos em solo brasileiro.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Em relação à festa do Rosário, a mais tradicional dentre as festas da comunidade negra em Minas Gerais, Ferlini (2001, p.457) destaca que: "no mês de maio, os negros celebravam a festa de Nossa Senhora do Rosário. É nesta ocasião que têm por costume eleger o Rei do Congo e uma rainha de sua nação". Em outras cidades de Minas, esta festa é celebrada no mês de outubro, representando não apenas uma oportunidade de lazer, mas remetendo, o seu sentido, também, à complexidade da vida, visto que reúne todos os seus atos como: trabalho, mitos, crenças, alegria e outras manifestações.

No período barroco, a elite branca filiava-se às irmandades do Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora da Conceição, São Miguel, Bom Jesus dos Passos e das Almas; os negros escravos ingressavam nas do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia; os mulatos e "pretos forros" preferiam as de Nossa Senhora das Mercês e Nossa Senhora do Amparo; e os comerciantes ricos e altos dignatários preferiam as irmandades de São Francisco e *Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo* (ROMEIRO; BOTELHO, 2003, BOTELHO; REIS, 2001). As autoras destacam em seu estudo que, nas Minas, foram os leigos os responsáveis pela implementação do Catolicismo, e não, os religiosos, e que estas, num primeiro momento, agregavam senhores e escravos. Outro aspecto relevante apontado pelas autoras é que, com a proibição das instalações das ordens religiosas na região aurífera, se transferiu às irmandades as funções de construir os templos e contratar religiosos para o ofício, o que conferiu a elas um papel de destaque na Capitania (ROMEIRO; BOTELHO, 2003).

A Festa de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais

No estado de Minas Gerais, em alguns lugares, o reino é aberto no sábado de aleluia ou no domingo que se segue à celebração da Páscoa. Dessa época até o final do mês de outubro ou novembro, quando os reinos se fecham novamente, os integrantes das Irmandades cumprem uma série de compromissos relacionados ao Congado. Segundo Lucas (2002, p. 62-63), a festa é o momento mais esperado, o tempo sagrado, o ponto culminante do ciclo do Rosário. O fechamento do ciclo significa um período de recolhimento e os instrumentos não podem ser tocados. Outro aspecto levantado é que a *Missa Conga* difere da tradicional pela inclusão de cantos próprios do Congado, e aí executados alternadamente, das guardas de Congo e Moçambique.

A fraternidade de Nossa Senhora do Rosário e dos Santos Pretos (entre os quais se incluem São Benedito e Santa Efigênia) é constituída, em Minas, por oito guardas:

ISBN: 978-85-8083-125-2

Candombe, Moçambique, *Congo, Vilão, Marujos, Catopés, Cavaleiros de São Jorge* e *Caboclinhos* (em certos lugares estes últimos são denominados "tapuios", "caiapós", "botocudos", "penachos", "tupiniquins" ou "caboclos"). Conforme reza a tradição, partiram do *Candombe* todas as guardas; ele é o pai de todas. Mas elas nasceram em diferentes épocas, não são gêmeas: o *Congo* é a irmã mais velha; seguem-se a ele, as guardas de *Moçambique*, de *Marujo*, e depois, as demais. O *Candombe* é uma guarda fechada, esotérica. Não sai exceto para tocar e cantar em casa de "reis congos", em grandes ocasiões.

Há dois grupos nitidamente distintos: as guardas de *Congo* e *Moçambique* e a caracterização das guardas pode ser feita através dos seguintes elementos: fundamentação mítica, função, vestuário, símbolos condutores, instrumentos distintos, tipo de movimento e de dança, linguagem dos cantos. Pela fundamentação mítica, as guardas se formaram ainda na África, quando uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu no mar. O grupo do *Congo* se dirigiu para a areia e, tocando seus instrumentos, só conseguiu fazer com que a imagem se movesse uma vez: num movimento rápido, Nossa Senhora se encaminhou para frente e parou. Então vieram os negros moçambiqueiros, batendo seus tambores recobertos com folhas de inhame, cantando para a Santa e pedindo-lhe que viesse para protegê-los. A imagem veio então se encaminhando, no movimento do vai e vem das ondas, lentamente, até chegar à praia.

A função das guardas se define através da narrativa mítica: o *Congo* puxa todos os dançantes, em movimento rápido, abrindo caminhos; já o *Moçambique* é o responsável pela Senhora, representada pelos reis, cujas coroas a guarda conduz. O próprio vestuário se prende à estrutura do mito, pois os moçambiqueiros usam as cores de Nossa Senhora – o azul e o branco –; e os *Congos* se vestem de rosa e verde, representando o caminho, com galhos e flores, para a Senhora passar. Indo à frente, o Congo anuncia a chegada dos filhos do Rosário, preparando a sua passagem. Dada aorigem africana do ritual, alguns elementos materiais funcionam como fetiches, centralizando o poder e a força sobrenatural, sendo investidos de magia, e transformando-se em símbolos condutores: assim, o bastão é o símbolo de comando de *Moçambique*; enquanto a espada e o tamboril conduzem o *Congo*. A interpretação da origem dos fetiches está ainda ligada à fundamentação mítica: o *Congo*, abridor de caminhos, se arma pela espada, e conduz o tamboril, símbolo dos instrumentos que moveram a imagem santa; já o *Moçambique*, carrega o bastão, índice de poder, por ter conseguido o resgate da estátua.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ainda no movimento de dança se reduplica a força do mito: o *Congo* se desloca rapidamente, enquanto é mais lento o movimento dos "donos-de-coroa". A dança dos *Congos* é saltitante, marcada pela ginga e pelo cruzamento de pernas e pés; a direção assumida é da horizontalidade, com deslocamentos laterais. Já o movimento do *Moçambique* assume uma profundidade que se caracteriza pela tendência à penetração: é como se o corpo do dançante quisesse varar a terra, batendo e voltando: enquanto os pés se dirigem para baixo, o tronco tende a elevar-se; ocorre um abaulamento do corpo em direção a terra, que exerce uma força atrativa sobre os moçambiqueiros. A própria diferença dos movimentos determina o uso das *gungas* (latinhas com chumbo por dentro e presas às pernas por correias de couro). O *Congo* não utiliza as *gungas*, enquanto os moçambiqueiros precisam reforçar os pés que batem no chão, pilando-os.

Um dos elementos mais importantes para a distinção do *Congo* e do *Moçambique* é, entretanto, a linguagem dos cantos. Como guarda mais antiga, os moçambiqueiros são os senhores da música secreta e mágica, cantando a memória de África e dos antepassados. Com a mesma força criativa com que fez seus tambores de inhame para tirar a Senhora das águas, o *Moçambique* recria o canto, com improvisações que podem durar longo tempo: abre-se então a caixinha mágica do inconsciente coletivo e a memória mítica aflora. Já a linguagem do *Congo* expressa a religiosidade e a vida mais recente do grupo, através dos cantos que lembram os problemas sociais com o poder público e a Igreja, a história de guardas visitantes e as brincadeiras ou bizarrias. A estrutura do canto é fixa, limitando-se, aí, as improvisações.

Vale ressaltar que a música e a paisagem sonora desempenham um papel singular no processo de construção e sacralização do ambiente para a realização do ambiente, delimitando e redefinindo tempos e espaços (LUCAS, 2002). O som constante preenche os espaços sagrados, multiplicando-se em todas as direções a seu alcance, ampliando e transcendendo seus limites até as dimensões do sagrado. Todas as etapas dos rituais são permeadas pela música. Como em rituais religiosos africanos, música e danças são essenciais à condução dos processos envolvidos, sendo indispensáveis à experiência religiosa africana. A música é realizada coletivamente, cada participante com o seu papel, conforme suas habilidades (LUCAS, 2002).

Os Alimentos Tradicionais e os Banquetes das Festas dos Santos Negros

ISBN: 978-85-8083-125-2

Católicos em Minas Gerais

Como define Rosendahl (1997, p. 145) "as confrarias são associações religiosas nas quais se reúnem os leigos com a finalidade de construir igrejas, realizar os cultos, e promover a devoção dos santos". No Brasil as associações fraternais, incluindo as irmandades do Rosário, criaram a tradição dos almoços rituais em suas reuniões anuais e o cardápio do banquete de cada irmandade foi influenciado pelos alimentos tradicionais e o "saber fazer" locais. Já de acordo com a pesquisadora Célia Maia Borges (2005, p. 193), a organização dos banquetes oferecidos nas festas de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais na maioria das vezes tornou-se historicamente uma responsabilidade da rainha ou das juízas, que o custeavam "com donativos, esmolas ou prendas recolhidas para esse fim". Borges (2005, p. 194) acrescenta que:

> Assumir a realeza não era só uma honra. Implicava na responsabilidade da organização do ritual, o que exigia consideráveis gastos financeiros. Dos reis e juízes dependia o sucesso ou o insucesso da festa. Ofertar um grande jantar e garantir a fartura era uma demonstração de superioridade frente aos demais da comunidade fraternal, e uma retribuição da festa por outros festeiros, nos anos anteriores. Uma grande festa garantia prestígio e reconhecimento. O rei podia exibir seu poder frente aos demais grupos ali presentes na Irmandade; ligados por relações de amizade e solidariedade, ou pela hostilidade.

A socióloga Larissa Oliveira Gabarra (2012?, p. 462), que parte de uma perspectiva antropológica para analisar as visões de mundo, os laços de sociabilidades, as disputas culturais e a noção de identidade que a festa do Congado representa para a comunidade negra uberlandense registra que: "o papel feminino no Congado que passou por menos transformações é o da cozinheira"... Discutindo ainda o papel das cozinheiras no universo do Congado, Gabarra (2012?) enfatiza que "elas são as comandantes da cozinha. São elas que estão mais perto de São Benedito".

Particularmente no município de Betim, de acordo com as historiadoras Lisboa, Gomes e Sales Neta (2010, p. 48), observamos que:

> Durante o almoço ritual as interações entre as guardas ficam bastante evidentes. É um momento de pausa em que antigos irmãos de diferentes municípios se encontram e confraternizam. O caráter extramunicipal das manifestações do Reinado fica bastante evidente nesse momento e nos eventos de culminância como um todo. O séquito real tem mesa e tratamento especial durante o almoço, visto que a tradição manda reis e rainhas recebam distinção durante toda a celebração.

O Universo Sagrado e Profano da Festa de Nossa Senhora do Rosário em

ISBN: 978-85-8083-125-2

Betim

O Catolicismo se destacou na cidade de Betim em seus primeiros séculos (apesar de, por vezes, manifestar-se em processo de sincretismo com cultos afro-brasileiros). Eram então, católicos, os grandes fazendeiros, as elites sociais, mas também, as classes menos favorecidas economicamente. A cidade teve inclusive sua origem vinculada a um marco religioso católico, ou seja, a Capela Nova do Betim. E a escolha de Nossa Senhora do Carmo como padroeira do município provavelmente foi influenciada pela devoção das elites, que sustentavam a paróquia, a esta santa.

As diferentes irmandades da cidade (bem como em outros contextos territoriais nas Minas Gerais) refletiam as clivagens sociais, congregando cada uma delas indivíduos pertencentes a um mesmo grupo socioeconômico, e constituindo, por isso mesmo, um fator de distinção e ascensão social (ROMEIRO; BOTELHO, 2003, BOTELHO; REIS, 2001, AGUIAR, 2001). A *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo,* agregou os membros da comunidade negra. As principais manifestações culturais dos remanescentes africanos em Betim tem como base espacial e **lugar-síntese** de suas atividades, a capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário, e em seu amplo pátio é que se realizam as festas da irmandade. O templo localiza-se no topo de uma colina do bairro Angola, nas proximidades da ponte sobre o Rio Betim. Embora sua inauguração só tenha ocorrido em 1897, é um templo com forte influência de estilos em arquitetura coloniais, tendo sua construção sido precedida por uma história de luta de quase um século. É um dos poucos exemplares da arquitetura do século XIX em Betim, e foi construído em local alto como determina a tradição do Rosário.

A construção desta igrejinha na verdade só se iniciou em 1894, começando o templo a abrigar atos religiosos em 1897. Foi quase um século de luta pela sua construção. E em 1962, a capela esteve ameaçada de demolição, assim como a Matriz velha, que não escapou desse drástico fim. De fato, a Capela de N. Senhora do Rosário só não foi demolida por causa da mobilização comunitária liderada pelos grupos de Congado. Em 1988, a capela passou por sua vez por uma reforma e recebeu em seu pátio o marco comemorativo do cinqüentenário da emancipação do município de Betim. Já em 1996 o prédio passou por um processo de restauração, no qual foi resgatada sua coloração original (cores predominantes: branco e ocre) embora a partir de 2003, a capela tenha sido novamente pintada de azul e branco, cores utilizadas durante boa parte do século XX.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A História da Resistência: o Congado Betinense

O congado betinense é talvez a mais importante manifestação cultural popular local, por suas remotas raízes no tempo e pela mobilização e interconexão com outras atividades culturais (o resgate da tradição africana, a constituição de vínculos étnicos na cidade...). Podemos situar suas raízes no começo do século XIX, de quando datam as primeiras notícias sobre atividades organizadas pela raça negra na cidade.

De início (até a segunda metade do século XVIII), é improvável que houvesse um contingente significativo de negros em Capela Nova do Betim, porque as políticas metropolitanas (de Portugal) procuravam concentrar a massa de escravos nas regiões mineradoras. Sendo Capela Nova, então, mais um ponto de passagem, é provável que contasse com um número pequeno de remanescentes africanos (apesar dos registros que dão conta da ampla escravaria de um potentado conhecido como José Nogueira Duarte).

Entretanto, com a decadência da mineração, as regiões de abastecimento mineiras se fortaleceram e, então, pode-se dizer que Betim recebeu contingente suficiente de negros para viabilizar a organização, por exemplo, de uma *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*, que desde 1814 queria erigir uma capela onde pudesse vivenciar com mais liberdade sua religiosidade. Quase nada resta de memória sobre os primórdios da história do congado em Betim, mas é provável que o surgimento desta manifestação religiosa sincrética, na localidade, date desta época.

As irmandades de Nossa Senhora do Rosário (e de outros santos pretos, como por exemplo: Santa Efigênia, São Benedito e São Domingos) eram organizadas pelas ordens terceiras, isto é, organizações leigas ligadas à Igreja Católica, assim como as irmandades "brancas". Estas ordens- vale ressaltar-, tiveram um papel fundamental na extensão dos "tentáculos" da Igreja Católica durante o período colonial sendo responsáveis pela construção dos abundantes e faustosos monumentos arquitetônicos incrustados nas montanhas de Minas.

Considerações Finais

As antigas manifestações culturais e festas negras têm passado por um renascimento cultural nas últimas décadas no Brasil. Depois de um longo período de estagnação (final do século XIX e início do século XX), durante o qual só sobreviveram

ISBN: 978-85-8083-125-2

graças a uns poucos líderes, elas começaram a ser resgatadas pelas elites culturais e por acadêmicos. A partir daí, existe uma pressão social para que estas manifestações recebam apoio público e possam com isso perpetuar-se.

Mas um vício também decorre daí: estas manifestações deixam de ser auto-suficientes, passando a depender do dinheiro público. Isso acontece, a bem da verdade, porque a segregação e marginalização social, estão atenuadas hoje. Por isso, não é lamentável que só continuem a existir com verbas públicas: isso significa que certos setores da comunidade e dos gestores da cultura reconhecem tais manifestações como um "patrimônio" em cuja preservação vale a pena investir.

Outra discussão mais conceitual pertinente a fazer diz respeito à caracterização destas manifestações, normalmente definidas como "folclóricas". A palavra folclore, por seu uso no século XXI, vem carregada de significados que "desqualificam" algumas manifestações culturais: são "folclóricas" as manifestações do povo, eivadas de superstições, fundadas na irracionalidade. E assim, quando os remanescentes do Congado e de outras manifestações negras insistem em caracterizá-las como "religiosas", estão rejeitando o rótulo "folclore". Trata-se de uma resistência legítima contra a desvalorização de algumas manifestações perante outras. Portanto, é melhor chamar o Congado de manifestação cultural.

Os rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário se manifestam pela música, gerando uma paisagem sonora única, uma força contagiante através dos textos cantados e dos gestos corporais dos seus integrantes. As guardas do *Congo* e de *Moçambique*, capitães, caixeiros, dançantes, reis e rainhas e demais integrantes das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário compõem uma paisagem cultural, que de certo modo caracteriza um universo de resistência das classes minoritárias no espaço urbano do município de Betim. Por outro lado, de acordo com Zeny Rosendahl, "o sagrado deixa um registro permanente na paisagem" (ROSENDAHL, 1997, p. 126). E no espaço urbano de Betim, podemos postular que a Igreja Nossa Senhora do Rosário, caracterizar-se-ia como uma paisagem alternativa, criada por um grupo não dominante, neste caso, a Irmandade. Na ótica de Denis Cosgrove, esta paisagem também poderia ser considerada "residual', pois sua importância reside no fato de permitir a reconstrução da geografia e da história do passado (COSGROVE, 1998; CORRÊA, 2001). Trata-se de uma paisagem singular, muitas vezes imperceptível aos olhos da cultura dominante, mas que, como destaca Corrêa (2001, p. 292), é "rica em símbolos e significados para o grupo

ISBN: 978-85-8083-125-2

excluído".

Referências

AGUIAR, Marcos Magalhães. Festas e rituais de inversão hierárquica nas Irmandades negras da Minas colonial. In: JANCSÓ, István, KANTOR, Íris. **Festa: cultura &**

ISBN: 978-85-8083-125-2

sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Hucitec/ EdUSP/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001, p. 362-393.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais- séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2005, 252 p.

BOTELHO, Ângela Vianna; REIS, Liana Maria. **Dicionário histórico do Brasil: colônia e império**. Belo Horizonte: Editora do Autor, 2001, 320 p.

CASTRO, Henrique Moreira, DEUS, José Antônio Souza. Uma abordagem geohistórica e etnogeográfica do Barroco mineiro aplicada aos estudos da paisagem nas regiões de antiga mineração do Brasil. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 5, n. 3, p. 57-80, dez. 2011.

CLAVAL, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Explorações geográficas: percursos no fim de século.** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1997, p. 89-118.

CORRÊA, Roberto Lobato. A dimensão cultural do Espaço. In: CORRÊA, Roberto Lobato. **Trajetórias Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 287-302.

COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens urbanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 92-122.

DEUS, José Antônio Souza. **Geografia Cultural do Brasil/ Etnogeografia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, 135 p.

_____. Linhas interpretativas e debates atuais no âmbito da Geografia cultural, universal e brasileira. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 15, n. 25, p. 45-59, 2º. sem. 2005.

FERLINI, Vera Lucia Amaral. Folguedos, feiras e feriados: Aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos. In: JANCSÓ, István KANTOR, Íris. **Festa: Cultura & Sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec/ EdUSP/ FAPESP/ Imprensa Oficial, 2001, p. 449-463.

ISBN: 978-85-8083-125-2

GABARRA, Larissa Oliveira – O Congado e a cidade de Uberlândia. In: BRITO, Diego de Souza, WARPECHOWSKI, Eduardo Moraes. **Uberlândia revisitada: memória, cultura e sociedade.** Uberlândia (MG): EdUFU, 2012?, p. 437-470.

GIL FILHO, Sylvio Fausto – **Espaço Sagrado: estudos em Geografia da Religião**. Curitiba: Editora IBPEX, 2008, 163 p.

_____. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, Francisco, KOZEL, Salete. **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea.** Curitiba: Editora UFPR, 2009, p. 253-265.

ITANI, Alice. Festas e Calendários. São Paulo; UNESP, 2003, 109 p.

LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário: O Congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, 360 p.

LISBOA, Adriana de Araujo; GOMES, Ana Claudia; SALES NETA, Otília. **Reinado de Nossa Senhora do Rosário: patrimônio cultural de Betim**. Betim MG: PREFEITURA MUNICIPAL DE BETIM/ FUNARBE, 2010, 52 p. (Cadernos da Memória; 3)

MAIA, Doralice Sátyro. A Vaquejada: uma festa sertaneja na cidade. In: ALMEIDA, Maria Geralda; RATTS, Alecsandro J. P. **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003, p. 159-184.

ROMEIRO, Adriana, BOTELHO, Ângela Vianna. **Dicionário histórico das Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2003, 320p.

ROSENDALH, Zeny. Espaço, Cultura e Religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 187-224.

_____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ/ NEPEC, 2002, 92 p.

_____. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, Iná Elias, GOMES, Paulo César da Costa, CORRÊA, Roberto Lobato. **Explorações Geográficas: percursos no fim de século**.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 119-154.

_____. Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da Religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: Temas Sobre Cultura e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 191-226.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A "CAÇADA DA RAINHA", UM OLHAR SOBRE A MANIFESTAÇÃO NOS MUNICÍPIOS DE COLINAS DO SUL, CAVALCANTE E MONTE ALEGRE DE GOIÁS

THE "HUNT OF THE QUEEN", A LOOK AT THE MANIFESTATION IN COLINAS DO SUL, CAVALCANTE E MONTE ALEGRE DE GOIÁS MUNICIPALITIES

LA "PARTIE DE CHASSE DE LA REINE , UM REGARDER SUR LA MANIFESTATION DANS LE VILLES DU COLINAS DO SUL, CAVALCANTE ET MONTE ALEGRE DE GOIÁS

Isabella de Faria Bretas
Mestranda em Geografia pela Universidade Federal de Goiás
Aluna do Instituto de Estudos Socioambientais IESA-UFG Setor Bueno, 3413, Apto 902.
74223-055 – Goiânia GO
E-mail: isabella.bretas@gmail.com

Resumo

O presente artigo é fruto de uma pesquisa de campo que foi dedicada à análise sobre a chamada "Caçada da Rainha", uma manifestação cultural que ocorre no norte do Estado de Goiás e atrai pessoas de várias localidades vizinhas, dando maior visibilidade aos municípios de Colinas do Sul, Cavalcante e Monte Alegre. Os compromissos que a comunidade assume, em alguns locais, para que a manifestação ocorra anualmente merece destaque porque, apesar de possuir um fundo religioso, a força principal que mobiliza o festejo é visivelmente de caráter popular.

Palavras-chave: manifestação cultural, compromisso, comunidade, caráter popular.

Abstract

This article is the result of a fieldwork that has been dedicated to the analysis of the "Hunt of the Queen", a cultural manifestation that occurs in the northem of Goiás state and attracts people from several nearby towns, giving greater visibility to Colinas do Sul, Monte Alegre and Cavalcante municipalities. The commitments that the community takes in some places, in order that the manifestation annually occur, deserves attention because, despite having a religious background, the main force that mobilizes the manifestation is clearly popular.

Keywords: cultural manifestation , commitment, community, popular character.

Résumé

Cet article c´est résultat d´une recherche de champ dans laquelle a été fait un´analyse sur l´appel "Partie de Chasse de la Reine", una manifestation culturel qui a été passé dans le norte de l´Etát du Goiás et attire les gens de plusieurs localités voisins, attribuant grand visibilité à les villes Colinas do Sul, Cavalcante et Monte Alegre. Les compromis qui la communauté assume dans quelques localités, pour le manifestation s´arriver annuelment méritent détache parce que, malgré tout posséder un fond religieux, la forcé principal qui

ISBN: 978-85-8083-125-2

mobilise la fête c´est visiblement de caractère populaire.

Mots clés: manifestation culturelle, compromis, communauté, caractère populaire.

INTRODUÇÃO

A manifestação cultural "Caçada da Rainha" constitui-se em um desafio no que se refere à cultura popular do país; primeiro, porque é uma encenação teatral, que parece se reportar ao tempo do Império Brasileiro e, segundo, porque apesar de ser uma celebração tradicional e bastante antiga, ainda não existem relatos e/ou pesquisas consistentes sobre sua origem. Nos três municípios goianos mencionados, a história da festa se confunde em alguns pontos importantes, além de terem cada um, de maneira singular, sua forma de representação, sempre contando com a participação da Igreja, o que contribuiu para que se tornasse uma festa considerada religiosa.

Fazendo uso da observação participativa, embasada em BORGES, 2009, alguns dados interessantes foram coletados, vividos e registrados. Entretanto, é preciso ressaltar que esses são dados preliminares e este é somente o início de um trabalho mais aprofundado e instigante, que será melhor desenvolvido ao longo do tempo.

Por meio de relatos dos moradores, coletados em entrevistas realizadas em Colinas do Sul, evidenciou-se que, ainda antes do surgimento do município, que se deu aproximadamente em 1953, o festejo já acontecia em locais que eram ou ainda são povoados vizinhos como: São Félix, já extinto, e Lages, ainda existente. A maioria da população residente em Colinas participa e convida pessoas de outros lugares para conhecerem a "Caçada da Rainha" que, aparentemente, é uma das festas que mais atrai os turistas e movimenta o comércio da região.

Em Cavalcante, a manifestação que possui o mesmo nome e caracteriza-se por uma maior intervenção da Igreja, ficou alguns anos sem ser realizada por falta de participantes católicos que se dispusessem a ser os "festeiros", mais especificamente o rei e a rainha, que são as figuras essenciais para que ocorra a "caçada". São essas pessoas que se dispõem a arcar com a maior parte dos recursos envolvidos no acontecimento, o que dificulta o acesso no município para quem não tem um alto poder aquisitivo. Devido a este fato e, consequentemente, a não ocorrência durante anos, a "Caçada da Rainha" em Cavalcante não é mais tão destacada e concorrida, mas não deixa de fazer parte da tradição municipal e, portanto, foi também devidamente registrada.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Por último, mas não menos importante, a pesquisa de campo foi realizada no município de Monte Alegre de Goiás, cuja característica principal é a ocorrência de dois eventos importantes e atrativos, simultaneamente: a "Caçada da Rainha" e o "Reinado da Cachaça". Este último teve origem com uma brincadeira de alguns jovens durante o acontecimento da Caçada, que atualmente se caracteriza por ser uma manifestação bastante luxuosa e com uma participação ativa por parte da Igreja. Os rituais presentes nesse festejo são bem definidos e a teatralização impressiona os visitantes que esperam ansiosos pelo desfecho de toda a história. Já o "Reinado da Cachaça" é comparado a uma "micareta" por determinados moradores, porque existe inclusive um trio elétrico que as ruas da cidade, tocando músicas bem animadas e em alto volume, o que perturba os habitantes mais velhos, mas contribui para a animação dos jovens, que festejam com muita bebida e danças até a madrugada.

Tal contraposição entre o âmbito religioso e profano existe nos três municípios pesquisados, sendo menos aceito e, portanto menos visível, em Cavalcante por causa da intervenção da Igreja, que proibiu qualquer ato considerado profano durante a realização da festa, inclusive a venda de bebidas alcóolicas. Esta talvez seja uma das muitas questões presentes no estudo, pois é fato que a participação dos jovens de maneira desordeira altera o ritual da festa, à medida que a Igreja e os policias tem que interferir constantemente para que os jovens se acalmem e a manifestação tradicional ocorra; tal questionamento pode ser sugestivo: a "Caçada da Rainha" vai conseguir permanecer futuramente com suas principais características que a tornam uma manifestação singular e tradicional?

Uma festa de negros

Apontada como uma festa que se originou na celebração dos escravos libertos pela Princesa Isabel, a Caçada da Rainha faz referência à época da assinatura da Lei Áurea. Obviamente hoje em dia já não se pode mais determina-la como uma festa de negros, uma vez que os brancos nela penetraram e já formam a maior parte dos manifestantes.

As características do festejo fazem com que ele se torne uma verdadeira mistura da remanescente cultura do negro escravo, com expressões do catolicismo e ainda possui traços de ruralidade no que tange ao ambiente característico, ao uso de animais como os cavalos e à própria procura pela "rainha", que é escondida no meio do mato em Colinas do Sul. Nos outros municípios essa prática não é mais utilizada, devido à dificuldade de

ISBN: 978-85-8083-125-2

deslocamento para o campo, no ritual tanto para escondê-la como para procura-la. Atualmente a "rainha" se refugia na casa de algum morador da cidade e as pessoas que quiserem devem encontrá-la.

A escolha por estudar e pesquisar sobre a referida manifestação festiva e religiosa é devido ao fato de que ela transcende a religião, a fé e o sagrado, além de relembrar e comemorar um evento histórico do país, cujo significado só pode ser experimentado, efetivamente, por aquele que foi diretamente afetado: o negro. Apesar de não fazer muito sentido contemporaneamente, já que existe a presença de um Rei, de uma Rainha, e de um Imperador e em algumas localidades também um príncipe e uma princesa, o foco principal é a comemoração dos escravos, por terem sido libertos pela Princesa Isabel, que assinou a Lei Áurea em 1888. A celebração fundamenta-se na narrativa popular de que com receio da represália do pai, que naquele momento viajava para Portugal, depois de assinar a lei que abolia a escravidão no Brasil, a princesa fugiu e se escondeu no meio do mato com a sua tropa de seguranças. Inconformado com a situação, mas, admirando o feito da filha, Dom Pedro II, chegando ao Brasil, junto com seus cavaleiros foi procurá-la por toda a floresta e, encontrando-a, reuniram-se em uma única e grande festa para comemorarem o reencontro e também a libertação dos escravos.

Cronologicamente, durante a realização da festa e da história que contam os moradores, as "batuqueiras" que representam os negros e dançam de forma típica, equilibrando garrafas sobre a cabeça, começam o festejo antes da rainha ser encontrada. Somente no fim do dia, a "comitiva real" chega para se juntar aos participantes e dançarem animadamente o chamado "Batuque da Rainha" que, em Colinas do Sul é o ápice da festa. Jovens, crianças e adultos, moradores ou não do município, são contagiados pelo ritmo e pelas letras fáceis de serem cantadas, além das "batuqueiras" que chamam muito a atenção com suas vestimentas, saias vermelhas bem rodadas e blusas brancas e uma maneira de dançar bastante peculiar. Em Cavalcante e Monte Alegre de Goiás essas mulheres "batuqueiras" são levadas de outras localidades vizinhas e o "batuque" em si não é tão representativo; elas apenas acompanham a comitiva da "Rainha" e usam o traje típico, mas não há um momento somente para elas cantarem e dançarem.

O foco em Colinas do Sul é o Batuque da Rainha, responsável por atrair pessoas de distintos locais e de diversas faixas etárias, diferente de Cavalcante, cuja festa é tipicamente religiosa, mas que conta com a participação da comunidade em geral. A

ISBN: 978-85-8083-125-2

Igreja controla a maior parte dos festejos e os jovens não se divertem livremente ao custo de bebedeiras e músicas profanas. Já em Monte Alegre de Goiás o que caracteriza a festa é o luxo das vestimentas, todas bordadas e bem ornamentadas, além do interior da Igreja ser todo "transferido" para a praça principal a céu aberto; bancos, tapetes vermelhos e um palco são cuidadosamente montados para que a aparência seja suntuosa.

Cada local possui suas especificidades, mas todos fazem referência à mesma época: a libertação dos escravos e, junto com a Igreja, costumam homenagear algum Santo e a Nossa Senhora, caracterizando-se, atualmente, pelo caráter religioso e popular, unidos com um mesmo objetivo: perpetuar a tradicional Caçada da Rainha.

A perpetuação da celebração

Outra importante questão levantada e que será posteriormente aprofundada é se a ocorrência da manifestação cultural a que o presente artigo faz referência se dá somente nos territórios identificados com a presença de quilombolas ou se este não é mais um fator decisivo.

Já é de conhecimento dos pesquisadores da área a existência dos Kalunga na região Norte do Estado de Goiás, tendo sido encontrados moradores desse grupo em Colinas do Sul e Cavalcante, mas ainda não há como precisar a influência que eles exerceram para que a "Caçada da Rainha" se perpetuasse até os dias atuais. O que se sabe é que em praticamente todas as entrevistas realizadas os negros são mencionados como os responsáveis por criarem a festa e muitos dos moradores contaram histórias dos avós e bisavós que eram descendentes de escravos. Referiram-se, inclusive, ao tempo em que os negros não podiam frequentar os mesmos locais que os brancos e até na Igreja tinham lugares distintos, não podendo ultrapassar o limite definido. Narraram como era a vida naquele tempo e de como demorou para que os brancos finalmente "se infiltrassem" na festa que os "negros criaram", fato que aparentemente se deu por causa da interferência dos religiosos, já que os ex escravos homenageavam a Nossa Senhora do Rosário, considerada como padroeira deles.

A permanência dessa manifestação merece destaque já que em Monte Alegre tem mais de 70 anos e em Colinas do Sul, há relatos de que ela surgiu em 1896 nos povoados da região. Primeiro acontecia em São Félix, lugar cujos entrevistados diziam ser riquíssimo em ouro e metais preciosos e por isso o trabalho escravo era utilizado, para que a riqueza fosse explorada. Com a Lei Áurea e a libertação dos negros originou- se a

ISBN: 978-85-8083-125-2

"Caçada da Rainha" que, a princípio, era uma festa especialmente da população que fora escrava e, além da comemoração festiva, com danças e batuques, sempre houve a homenagem a Nossa Senhora do Rosário. Na referida época, brancos e negros não se misturavam e a comemoração era realizada longe dos "domínios" da elite branca. Até que um padre, chegando ao povoado, resolveu não só adentrar o território destinado aos negros como participar da festividade, já que ela envolvia a Igreja, ao se homenagear santos.

O embate entre os grupos foi maior do que o esperado porque o padre era branco e, portanto, não deveria participar de uma festa realizada por negros no território destinado a eles. De acordo com os relatos, a briga foi tão forte que a população se dividiu e parte dela foi morar no Povoado de Lages, localizado na mesma região, e onde a manifestação dos negros continuou ocorrendo.

Em Lages, a história foi similar. Naquele lugar os moradores já se uniam, independente de cor e etnia para festejarem a "Caçada". Contavam com a participação da Igreja e os religiosos colaboraram para a permanência do festejo cultural, além da própria população, que se organizava para que a tradição ocorresse anualmente. Devido a desentendimentos, pouco explicados pelos entrevistados, por disputa de terrenos, aparentemente entre coronéis poderosos da região, mais uma vez a população se dissipou, formando o que hoje é o município de Colinas do Sul.

Neste local específico o que se pode perceber é o compromisso de algumas pessoas da comunidade para a ocorrência da "Caçada da Rainha". É perceptível o caráter popular e, apesar da participação da Igreja, o que parece impulsionar para que a tradição permaneça é de fato a vontade e organização da população local, que decora a praça em frente à Igreja do município com muitas fitas nas cores vermelha, branca e azul, fazendo referências às divindades, e também fecham as ruas ao redor para evitar a passagem de carros automotivos para que não atrapalhem a festa. Prevalece a solidariedade; muitos ajudam na decoração, outros participam dançando, outros ainda cantam e tocam instrumentos como "a onça", um instrumento peculiar. Enfim, toda a cidade parece agir em decorrência da "Caçada da Rainha", ganhando vida do lado externo das residências e transformando o cotidiano, momentaneamente em um grande evento.

Em Cavalcante a permanência da referida festa também conta com o apoio popular, mas de maneira diferente. É um morador, no caso a Rainha e às vezes o Rei, que se propõe a organizar e de fato realizar a celebração, arcando com as despesas, como

ISBN: 978-85-8083-125-2

comidas, vestimentas e grupos trazidos de fora, como a congada, as "batuqueiras" e às vezes até foliões, para que a teatralização da caçada à rainha seja completa. O que difere é que a comunidade em geral apenas assiste às danças e a todo o enredo; ela não contribui com doações de alimentos e o município não tem grupos sólidos de músicos e artistas que possam se apresentar durante o festejo, sendo necessário trazer pessoas das localidades vizinhas, aumentando ainda mais os gastos da Rainha. Como mencionado anteriormente, este foi o motivo principal para que a festa deixasse de acontecer; por cerca de trinta anos, nenhum morador se dispôs a arcar com as despesas vultosas. A Igreja contribui, realizando as homenagens aos santos, celebrando missas e devoções e evitando que a manifestação ganhe um aspecto particularmente mundano, já que proíbe qualquer tipo de articulação dos jovens que não sejam religiosas.

Em Monte Alegre de Goiás a Igreja parece ser a principal responsável pela perpetuação da tradicional festa, uma vez que a população se dividiu entre a "Caçada da Rainha" e o "Reinado da Cachaça". O festejo adquiriu um caráter fortemente religioso, a ponto de ser mais conhecido como "Festa da Nossa Senhora do Rosário" e "Festa do Divino Espírito Santo" que são as duas imagens homenageadas durante a teatralização da caçada. Obviamente, conta com o apoio popular; as pessoas ajudam na decoração da praça principal e participam como cavaleiros, músicos, congos entre outras funcionalidades existentes, mas o fato mais marcante é realmente a presença do palco no exterior da Igreja, onde ficam o padre com seus ajudantes, o rei e a rainha. Neste município, o "Reinado da Cachaça", que ocorre há aproximadamente vinte anos, atrai mais visitantes e turistas nessa determinada época mas, com o apoio de policiais, a Igreja consegue fazer com que as duas festas ocorram durante o mesmo período, em turnos diferentes, sem causar maiores transtornos.

Com base nos relatos e nas observações in loco, há de se destacar a importância que a religião católica ainda atribui à tradição da "Caçada da Rainha" nessas localidades. É possível inferir que se tal manifestação não tivesse sido apropriada pela Igreja anteriormente, ela talvez não ocorresse nos dias atuais. Apesar disso, é perceptível que a vontade das comunidades acaba por impulsionar o evento que mostra, em sua organização, que a população é de fato, as responsáveis por perpetuar este costume.

É fato também que as suas características iniciais, narradas pelos mais velhos, já se perderam e em alguns lugares poucos são os que se referem à luta dos negros pela libertação, mostrando apenas devoção e fé às divindades homenageadas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O negro no interior da Caçada da Rainha

Uma vez já foi mencionado que a "Caçada da Rainha" provavelmente se originou com a população negra, vale ressaltar como eles são representados nos festejos atuais. Nos três municípios visitados a festa é composta por uma diversidade de etnias, além das diferentes faixas etárias e nível social. Entretanto, por se tratar de uma festa que se originou, aparentemente, nos tempos da escravidão, o lugar dos negros ainda é bem marcado durante o acontecimento.

As "batuqueiras" representam as mulheres escravas e, para isso, se vestem de maneira simples, com saias rodadas e coloridas, equilibrando em suas cabeças garrafas de todas as formas e tamanhos e dançam ritmos bastante animados e característicos. Em alguns locais, como em Monte Alegre e em Cavalcante, elas dançam um ritmo denominado "Sussa" que, de acordo com uma Kalunga entrevistada, é mais animado quando dançada pelos quilombolas. Essas "batuqueiras", em Colinas do Sul, são um grupo constituído em sua maioria por moradoras locais cuja origem é bastante variada. Já em Cavalcante e Monte Alegre de Goiás, são mulheres vindas de outras localidades, algumas são até Kalungas que habitam a região das serras presentes no norte do Estado.

Os congos que formam a Congada, manifestação cultural e religiosa de influência africana, e que acompanham a Rainha de sua residência até a Igreja dançando e tocando instrumentos, também de forma bem singular, representam os antigos escravos. Estes não adentram o templo religioso porque apesar de libertos, a convivência com os brancos, no mesmo local, era proibida na época. As vestimentas são caracterizadas pela uniformidade, sempre de uma mesma cor, e as pessoas que participam vão dos jovens aos mais velhos habitantes das regiões. Cantam e dançam homenageando a Rainha e animando ainda mais a teatralização. Como as "batuqueiras", em Colinas do Sul, há um grupo de moradores que participam todos os anos, além de incentivarem os jovens também a participarem. Já em Cavalcante e Monte Alegre de Goiás, geralmente o grupo é das demais localidades, convidado especialmente para o evento da Caçada da Rainha.

Atualmente, essas são as duas principais formas de demonstrarem a presença dos negros na celebração e elas são bastante fortes e marcantes em Colinas do Sul, lugar no qual o "Batuque da Rainha" é a maior atração para os visitantes. Nos outros dois municípios citados, o destaque é, perceptivelmente, a corte real como um todo; a rainha com sua guarda, os cavaleiros que vão procura-la, o rei e em Monte Alegre até uma

ISBN: 978-85-8083-125-2

carruagem muito bem decorada serve para que o turista viaje no tempo e se situe, momentaneamente na época do Império brasileiro.

O caráter religioso

Como reiterado, a Caçada da Rainha nos dias de hoje representa, além de uma festa de caráter popular, aparentemente criada e mantida pela população, uma manifestação religiosa, com homenagens e devoções a determinados santos.

A Nossa Senhora do Rosário é a principal divindade a ser citada e lembrada, por ser considerada a padroeira dos escravos. Sua história, relatada pelos moradores, conta, resumidamente, a respeito de uma escrava negra (curiosamente de olhos azuis), chamada Anastácia, que foi torturada com uma máscara de folhas-de-flandres amarrada à boca e acabou tornando-se centro de uma forte devoção popular, na Igreja do Rosário no Rio de Janeiro. Apesar do dia reservado a ela ser em outubro, a Nossa Senhora é homenageada e cultuada pelos participantes e devotos em julho, durante a Caçada da Rainha, que ocorre neste mês nos três municípios estudados. Quando questionados a respeito da data da caçada, os moradores não souberam responder, de forma consistente, o motivo pelo qual o mês de julho foi escolhido para a celebração. Muitos chegaram a fazer a mesma referência, de que é um período de férias para a maioria dos trabalhadores e estudantes e a cidade teria interesse em atrair o maior número de turistas possível. Tal sugestão não sanou completamente a dúvida que ainda paira sobre a verdadeira data histórica da ocorrência da "Caçada da Rainha".

Além da homenagem à Nossa Senhora do Rosário, que acontece em Colinas do Sul, Cavalcante e Monte Alegre, o Divino Espírito Santo também é homenageado, devido à profunda obrigação coletiva e individual que existe em "agradar ao Divino". Essa devoção é fruto dos agradecimentos e orações oferecidos ao Espírito Santo pelas distintas graças concedidas aos humanos. Desta forma, duas bandeiras, cada uma com determinada imagem das divindades citadas, são levantadas próximas à Igreja da cidade em um ritual atraente, com sinos tocando e fogos de artifício enfeitando o céu da praça principal. As cores usadas para decorarem as bandeiras, a Igreja e todo o local onde ocorre a efeméride, são: vermelha, representando o Divino Espírito Santo, e a branca, que representa a Nossa Senhora do Rosário. Vale ressaltar que tais apontamentos referem-se aos municípios de Colinas do Sul e Monte Alegre de Goiás, uma vez que em Cavalcante o ritual é destinado apenas a Nossa Senhora do Rosário.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Existem algumas folias que antecedem à caçada da Rainha e complementam o festejo. Começam bem no início do mês de julho e rodam por algumas áreas rurais da região e também nas casas residenciais dos municípios, fazendo sempre reverências às duas divindades já citadas. As folias contam com a ajuda de alguns membros da comunidade, que oferecem comida e pouso, durante o período em que a devoção acontece. Em Colinas, duas folias acontecem simultaneamente e são denominadas por: "Folia do Giro de Cima" e "Folia do Giro Debaixo" uma leva a bandeira de Nossa Senhora do Rosário e a outra a do Divino Espírito Santo e, dessa forma, passam cerca de quinze dias nas fazendas da região, realizando suas orações e cantorias. Acontece ainda a folia dentro da cidade, mas esta não necessariamente homenageia uma das imagens citadas e, portanto, nem sempre é enquadrada como parte da "Caçada da Rainha". O período do mês de julho é quase todo marcado por rituais religiosos no município.

Em Cavalcante e Monte Alegre as folias dentro das zonas rurais são praticamente inexistentes nos dias atuais; nenhum entrevistado soube precisar detalhes sobre elas, quem homenageiam e se fazem parte da tradicional "Caçada da Rainha", como em Colinas. O que se sabe é que existe um grupo de foliões que em alguns anos, nesse período de julho, roda dentro da cidade, batendo nas portas das casas e cantando em louvor a determinada divindade, mas não é sempre e, aparentemente não é tão conhecido.

O que se pode perceber é que, quando se diz "Caçada da Rainha" não se pode pensar em apenas três ou quatro dias de festas e comemorações; existe todo um ritual que envolve essa manifestação de cunho religioso e popular. As folias que antecedem o festejo são organizadas, realizadas e programadas pelos membros interessados da comunidade local, que demonstram sua fé e suas crenças através de cantorias entoadas por "mestres da cultura" que são os foliões.

Mais uma vez a religiosidade está presente nas tradições que são transmitidas através de gerações e transformam um simples conhecimento em estilos de vida próprios que, quando estudados profundamente, tornam possíveis reconstruir pelo menos parte da história de um determinado povo.

A mudança do cotidiano da cidade

Diante de uma celebração tradicional, visivelmente importante na cultura, principalmente da região norte do Estado, não se pode deixar de considerar todas as

ISBN: 978-85-8083-125-2

modificações que ocorrem no cotidiano das cidades no período do acontecimento.

A categoria paisagem deverá ser minuciosamente estudada uma vez que é transformada quase completamente no que diz respeito aos espaços de ocorrência da "Caçada da Rainha". O número de pessoas circulando pelas ruas aumenta consideravelmente, além das que estacionam com carros de som nas ruas da cidade e dançam, bebem e comem ao redor dos veículos. Os ritmos tocados são diversos e, em determinados locais, há uma profusão de músicas tocando simultaneamente. Em dias comuns, rotineiros, em que não há eventos festivos nos municípios estudados, esses mesmos lugares ocupados pelos visitantes são tipicamente tranquilos, característica de cidades pequenas do interior goiano. Já nos períodos dessas festividades, a rua se transforma em um verdadeiro palco, onde as pessoas, geralmente jovens, circulam a espera de serem (re)conhecidos e vistos, com vestimentas diferentes das usuais, mais coloridas e vistosas, externando suas identidades e significados. A própria forma de dançarem, de maneira provocativa, com shorts muito curtos (mulheres em geral) e muitas vezes sem camisetas (os homens) identifica a vontade de chamarem a atenção em um momento que permite algumas atitudes diferentes daquelas praticadas diariamente.

A noite costuma ser palco de uma transformação ainda mais radical, uma vez que o som das músicas impede que muitos moradores durmam sossegados, fator que foi alvo de diversas reclamações durante a pesquisa realizada. A noite, que costuma ser calma nesses lugares, ganha movimento e vida com a presença de barracas vendendo comidas e bebidas, turistas escutando músicas e dançando animadamente, e os próprios moradores locais contribuem para a mudança no ambiente, já que participam e também influenciam no movimento do lugar.

A praça principal, onde fica a Igreja Católica Matriz, também é totalmente decorada, com uns dias de antecedência, com fitas coloridas, chamando a atenção para o evento que irá acontecer no município. As ruas ao redor desta praça são fechadas com fitas e arames, fazendo com que o local seja exclusivamente destinado para a celebração. Em dois municípios estudados, Colinas do Sul e Monte Alegre, esse "fechamento" da praça principal é devido também aos carros de som, para que não sejam estacionados perto da Igreja, onde os rituais litúrgicos são celebrados, no decorrer da "Caçada da Rainha", como missas e levantamento do mastro das bandeiras da Nossa Senhora do Rosário e do Divino Pai Eterno.

Outra mudança significativa são os atos rotineiros de almoço e jantar, que nesse

ISBN: 978-85-8083-125-2

período ganham outra perspectiva, uma vez que as pessoas costumam se reunir fora do espaço da casa para realizarem suas refeições em outras residências, com muita gente ao redor, conversando animadamente, comprovando o prolongamento da festa durante o dia, mesmo quando não há ocorrência dos rituais já citados. Em outros momentos, mesas e cadeiras são expostas nas ruas da cidade e também da praça e comidas mais práticas são bastante vendidas, como cachorro-quente, pizzas, crepes, entre outras. O almoço e o jantar se transformam também em eventos para reunir os moradores e visitantes que participam da "Caçada da Rainha". Muda-se o modo de comer, para a festa são feitos outros pratos e outras comidas e a comunidade como um todo participa da "felicidade de comer".

Enfim, o modo de vida dos habitantes dessas cidades é transformado e, de acordo com os entrevistados, torna-se mais movimentado, mais barulhento o que muitas vezes é sinônimo de alegria mas também de "perturbação", depende do ponto de vista daquele diretamente atingido por essa mudança. Os horários também mudam; os amigos não são os mesmos do trabalho, do cotidiano, as sensações, sentimentos e percepções, tudo é alterado com o ambiente festivo.

As cores, os cheiros, as formas de agir diante de um universo diferente do rotineiro, todas essas questões foram analisadas em um primeiro contato, mas devem ser trabalhadas mais detalhadamente, porque é todo esse conjunto de símbolos e significados que faz com que a "Caçada da Rainha" tenha se tornado um evento tradicional e até histórico nesses três municípios.

Considerações finais

Ainda há lacunas a serem preenchidas na presente pesquisa para que se compreenda, de fato, o significado da "Caçada da Rainha" nos três municípios estudados. Tida antigamente como manifestação típica da população negra, atualmente perdeu tal característica, já que foi apropriada por distintos segmentos sociais e políticos e também pela prática turística. Interessa muito essa significativa mudança, para que se possa compreender o espaço em que ocorria antes e quais as pessoas envolvidas e comparar com a atualidade, posteriormente à divulgação por parte do poder público do Estado (Prefeituras e órgãos municiais) e pela Igreja.

Observar e registrar ainda mais como a própria população residente nesses locais lida com a alteração do seu cotidiano tranquilo, típicos de moradores do interior, e buscar

ISBN: 978-85-8083-125-2

outros fatos e relatos que comprovem a visão positiva e/ou negativa que eles possuem sobre a "Caçada" e o turismo que a envolve são alguns dos muitos objetivos a serem alcançados. Relacionar a efeméride com as comunidades quilombolas para que se possa chegar a uma provável origem local dessa ocorrência também é importante para comprovar de fato a origem com a população negra.

Importante destacar que a pesquisa, apesar de ainda não concluída, concedeu conhecimento e aprendizagem sobre aspectos das relações humanas e das pessoas com o espaço geográfico no qual habitam, visitam e se apropriam, criando um lugar único, repleto de subjetividades.

A "Caçada da Rainha" representa bem a identidade dos moradores de Colinas do Sul, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás e desempenha papel vital nos processos de transformação social. A manifestação já se estabeleceu como grande atrativo e a consequência desse fato para os habitantes dos locais referidos deve ser melhor compreendida e analisada.

Os dados coletados poderão também ser informados às populações e ao Governo como base de orientação para as futuras atividades turísticas nessas áreas e de melhoramento no que se refere à preservação do local, dos costumes e das importantes tradições.

Referências

ALMEIDA, M. G. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. In *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidade de Barcelona, vol. XV, nº 918, 15 de abril de 2011.

ALMEIDA, M. G.; VARGAS, M. A. M.; MENDES, G. F. Territórios, Paisagens e Representações: um diálogo em construção. In *Mercator*. Fortaleza, vol. 10, nº 22, p. 23-35, mai/ago. 2011.

ANDREOTTI, Giuliana. Paisagens do Espírito: a encenação da alma. Tradução de Kelton Gabriel. In *Revista Ateliê Geográfico*. Goiânia, GO, vol. 4, nº 4, p. 260-280, 2009.

BORGES, Maristela Corrêa. Da Observação Participante à Participação Observante: uma experiência de pesquisa qualitativa. In RAMIRES, Júlio César. L; PESSÔA, Vera Lúcia (Orgs). *Geografia e Pesquisa Qualitativa: nas trilhas da investigação*. Uberlândia: Assis, 2009.

CARLOS, Ana Fani A. O lugar no/do mundo. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

CLAVAL, Paul. Geografia Cultural. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de

ISBN: 978-85-8083-125-2

Castro Afeche Pimenta. 3. Ed. Florianópolis, SC: Ed. Da UFSC, 2007.

COSTA, Carlos. Turismo e cultura: avaliação das teorias e práticas culturais do sector do turismo (1990-2000). Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2005.

DEL PRIORI, Mary. Festas e Utopias no Brasil Colonial. São Paulo – SP: Editora Brasiliense, 1994.

DEUS, M. S.; Silva, M.M. História das festas e religiosidades em Goiás. Goiânia: Editora Alternativa, 2003.

GIRARD, René. A violência e o sagrado. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

MATHIESON, A; WALL, G. Tourism: Economic, Pshysical and Social Impacts, 1982.

MOREIRA, J. F. R. Paisagens Culturais das festas e do cotidiano Kalunga no Engenho II, Cavalcante, Goiás. Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, 2013.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnica e tempo – razão e emoção. Hucitec. São Paulo, 1999.

SILVA, José Graziano. O novo rural brasileiro – As novas atividades no meio rural. Pesquisas Unicamp. Mimeo. São Paulo – SP, 1998.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A IMPORTÂNCIA DOS ESPAÇOS URBANOS SAGRADOS PARA O TURISMO RELIGIOSO MUNICIPAL: O FESTEJO DE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO EM CARACARAÍ, RORAIMA

THE IMPORTANCE OF SACRED URBAN SPACES FOR THE MUNICIPAL RELIGIOUS TOURISM: THE CASE OF THE 'CATHOLIC FESTIVAL OF NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO' IN CARACARAÍ CITY, RORAIMA

Maria Medianeira Nogueira
Especialista e Turismóloga Universidade Estadual de Roraima, UERR
Email: manchotur@gmail.com

Ismar Borges de Lima
Professor Adjunto I, Diretor do Campus UERR Boa Vista, e Coordenador do Laboratório de Pesquisas na Amazônia Setentrional (MultiAmazon).
Universidade Estadual de Roraima, UERR
Email: ismarlima@yahoo.com.br

Resumo

O Festejo do Livramento em Caracaraí, Roraima, tem-se consolidado ao longo das últimas décadas ganhando destaque como turismo religioso contribuindo para fortalecer a economia local durante o período da festa e dando visibilidade à cidade. Além de relatar a importância religiosa, cultural e histórica do Festejo, o objetivo é identificar os principais elementos constituintes da temporalidade, espacialidade, tangibilidade, e intangibilidade presentes no Festejo do Livramento e que são analisados sob duas perspectivas que se complementam: a do viés religioso e a do viés turístico. Assim, uma correlação entre esses elementos é feita para se propor um conjunto de ações e de intervenções por parte do poder público visando a melhorar e a consolidar o turismo religioso municipal em termos de planejamento e organização de eventos. Um recorte contextual do Festejo é feito de modo que os espaços urbanos em Caracaraí pudessem ser analisados. Buscou-se assim saber a opinião dos residentes locais e dos visitantes quanto à estrutura organizacional e à infraestrutura municipal necessária para a festa religiosa a fim de que esses espaços sejam valorizados e melhor preservados como parte de um patrimônio histórico-religioso e como atrativo turístico. Para esta investigação, adotou-se uma abordagem metodológica qualitativa com revisão da literatura, a realização de entrevistas e observação participante, o que é chamado de 'triangulação', visando a produzir material descritivo para análise.

Palavras-chave: Espaço Urbano Sagrado. Festejo Nossa de Senhora do Livramento. Patrimônio Histórico-Religioso. Espacialidade. Temporalidade. Turismo Religioso.

ABSTRACT

The *Nossa Senhora do Livramento* Catholic Festival in Caracaraí, Roraima, has been consolidated over the past decades as a religious tourism and it has helped to strengthen the local economy during the event and has given visibility to the city. In addition to reporting the religious, cultural and historical importance of the *Festejo*, the aim of the paper is to identify the main constituents of temporality, spatiality, tangibility and

ISBN: 978-85-8083-125-2

intangibility present in the Festejo do Livramento which are analyzed into two perspectives which complement each other: the religious and tourism ones. Thus, a correlation between these two perspectives is made in order to propose a set of actions and interventions by the local public authorities as the means of improving and of consolidating the religious tourism in the city in terms of planning and events organization. A contextual analysis of the Festejo is done, so that the urban sacred spaces of Caracaraí could be analyzed. The opinion of local residents and visitors was checked regarding the organizational structure and the municipal infrastructure necessary for the religious festival so that these spaces are valued and best preserved as part of a religious-historical heritage and as a tourism attraction. For this investigation, it was adopted a qualitative methodological approach which included the literature review, interviews and participant observation, which is called 'triangulation' system, aiming at producing descriptive material for analysis.

Keywords: Urban Sacred Space. Religious Catholic Festival of *Nossa Senhora do Livramento*. Religious-Historic Heritage. Spatiality. Temporality. Religious Tourism.

1 INTRODUÇÃO

O Festejo de Nossa Senhora do Livramento tem sido um evento importante para o município de Caracaraí, um atrativo turístico significativo para o desenvolvimento local, e isso demanda maior atenção do poder público em termos de reestruturação e reorganização do espaço urbano de modo que os visitantes e turistas possam melhor ser acolhidos e, também, para se oferecer a eles um atendimento de qualidade. Essas mudanças e intervenções no espaço urbano podem ser implementadas por meio de ações do poder público junto à igreja e aos coordenadores do evento. Para tanto, deve-se verificar a existência de programas e ações que poderiam contribuir para melhorar e promover a festa religiosa de Nossa Senhora do Livramento.

No entanto, o papel do poder público é um ponto-chave nas questões de planejamento dos atrativos do município. Desta forma busca-se saber ‘qual a contribuição do poder público municipal para a consolidação de uma Festa Popular Católica no espaço urbano do Festejo de Nossa Senhora do Livramento. O questionamento é feito levando-se em conta a necessidade de intervenção do poder público municipal no ordenamento de uma festa religiosa para se mitigar os impactos negativos decorrentes da visitação concentrada, preservando e fortalecendo o espaço urbano como atrativo religioso. Ou seja, existe uma preocupação com a capacidade de carga urbana devido à grande concentração humana em áreas específicas da cidade e em dado período de tempo, daí as implicações a respeito da ‘temporalidade’ e ‘espacialidade’ no contexto do Festejo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Entre as ações que podem ser realizadas pelo poder público em Caracaraí estão a criação e manutenção de espaços de lazer e de convivência social, a pavimentação de ruas, a sinalização em pontos estratégicos com informações sobre as áreas e atrativos turísticos da cidade e do município e, até mesmo, a inauguração do Centro de Informações Turísticas, C.I.T., que já possui uma estrutura predial recém-construída, mas que ainda não foi inaugurado pela Secretaria Municipal de Turismo e Meio Ambiente. Todos esses aspectos devem ser levados em conta para se melhorar a estrutura e infraestrutura urbanas existentes, criando-se as condições mínimas para o bem-estar da população, dos turistas, e dos visitantes, bem como contribuindo para a valorização dos atrativos cultural-religiosos tangíveis e intangíveis locais.

Equipar a cidade para o turismo por meio do urbanismo é significativo. Igualmente importante é buscar uma proposta de planejamento turístico urbano que atenda às reais necessidades dos indivíduos afetados direta ou indiretamente pelos eventos em nível municipal, entre eles, os participantes do festejo do Livramento. Deve-se considerar um planejamento urbano turístico de base participativa nas tomadas de decisões do município aumentando-se assim o sentimento de pertencimento aos projetos públicos de determinados atores sociais e de certas organizações, em particular, aqueles que lidam mais pontualmente com a realização e organização de eventos.

Este trabalho sobre o Festejo de Nossa Senhora do Livramento busca mostrar a importância do planejamento urbano para o ordenamento e a valorização dos ‘espaços urbanos sagrados’ discutidos no âmbito temático e conceitual da ‘espacialidade’ e da ‘temporalidade’ nas manifestações do catolicismo, sendo que na análise aqui proposta, o primeiro se refere a um determinado espaço urbano e o segundo refere-se ao conjunto de práticas realizadas em um dado período de tempo.

Devido à orientação heterogênea deste estudo focado em ‘gestão urbana municipal’ dos espaços urbanos, os conceitos que permeiam as discussões são também diversificados para dar uma base teórica necessária para a compreensão do que deva ser um ‘urbanismo turístico’ que considere também os Festejos Religiosos e os vários grupos frequentadores deles. Por essa razão, os conceitos a serem utilizados no arcabouço teórico-conceitual devem contribuir para um entendimento holístico acerca da riqueza do tema.

Este estudo de caso centrado na Festejo do Livramento não ficaria completo se não fossem incluídos os conceitos ‘catolicismo popular’, ‘turismo religioso’, ‘turismo de

ISBN: 978-85-8083-125-2

peregrinação', 'patrimônio histórico-cultural', e 'desenvolvimento e planejamento urbano' como elementos intrínsecos na formação e constituição do 'espaço urbano sagrado'.

A elaboração de perguntas-pesquisa é um dos procedimentos norteadores do trabalho e visam a garantir o foco do pesquisado no objeto principal a ser investigado.

A pergunta-pesquisa norteadora deste trabalho é**:** Quais são os principais elementos espaciais, temporais, tangíveis e intangíveis nos 'espaços urbanos' utilizados no Festejo de Nossa Senhora do Livramento, em Caracaraí, que demandam atenção do poder público e dos organizadores do evento em termos de planejamento e melhorias para a sua consolidação como atrativo religioso regional?

1.1Procedimentos Metodológicos

O presente estudo utilizou a metodologia descritiva que "em geral procura descrever fenômenos ou estabelecer relações entre variáveis" Dencker (2001, p. 144). Também neste trabalho a pesquisa exploratória foi um recurso que foi usado a fim de aprimorar ideias. A fonte primária foi suporte norteador do estudo.

A pesquisa é predominantemente qualitativa e faz uso de questionário cujos resultados são tabulados em percentuais, o que dá também uma característica quantitativa à mesma. Como descreve Dencker (2001), na pesquisa empírica nas Ciências Sociais, predominam-se as metodologias de orientação qualitativa, com a utilização de recursos para coleta de dados mais descritivos e de apanhado de uma realidade local.

A pesquisa foi desenvolvida com a comunidade local, turistas e visitantes, integrantes da igreja e do poder público que estavam diretamente ligados ao Festejo de Nossa Senhora do Livramento. Ao representante da igreja e o poder público foram feitas entrevistas.

A pesquisa e as análises dos dados têm sua base na realização de três edições consecutivas do Festejo de Nossa Senhora do Livramento, as realizadas em 2010, 2011, e 2012. Ressaltando-se também que o autor foi nos últimos anos membro da comissão organizadora da Igreja do Livramento, e, portanto, soma experiências e vivências próprias acerca do evento o que reforça ainda mais a credibilidade e o valor acadêmico da pesquisa em termos de análises e abordagens aqui oferecidas.

Em 2010, foram aplicados 100 questionários com turistas e visitantes estes foram

ISBN: 978-85-8083-125-2

abordados na rua de forma aleatória a fim de saber a potencialidade do atrativo religioso quanto ao seu alcance regional. Constatou-se na época o que a tabela 2 de 2012 que evidenciou em termos de comparação que o festejo atinge a escala de peso de excelente atratividade para confirmação de turismo religioso. Os entrevistados tinham entre 18 a 60 anos de idade e se mostraram dispostos a responder as perguntas. Devido estes dados serem coletados todos em um só dia não foi possível entrevistar mais pessoas.

Em 2011, as entrevistas foram bem maiores, o tempo foi bem mais aproveitado, com um total de 154 entrevistas nas ruas com a chegada dos visitantes tendo o mesmo foco. Com percepção precisa de que o festejo deixara de ser um potencial turístico para produto formatado o questionário mudara de rumo para verificar o papel social da igreja e poder público na sua organização. Onde eram respondidas as perguntas do questionário que está em anexo.

Em 2012 foram entrevistados 110 visitantes no Festejo do Livramento em Caracaraí buscando a visão do poder público nas questões de planejamento do evento religioso para as demandas e público em geral que participaram do festejo do Livramento. A estes participantes o evento em si poderia ter melhorias sim na parte de estrutura físicas quanto ao aspecto da imagem do festejo, mas que não implicaria com a motivação religiosa dos participes.

É importante salientar que apesar os questionários foram distribuídos não só para visitantes e turistas, mas para os participantes do Festejo em geral, pois as demandas estruturais e infraestruturais recaem como ‘elemento de desejo coletivo comum’ entre eles no que diz respeito às melhorias do espaço urbano de realização do evento (o espaço urbano sagrado, inclusive).

Com isso, a análise feita nas entrevistas ao corpo da igreja na pessoa do padre Tiago e ao representante da Secretaria de Educação e Cultura causou contradição sob o ponto de vista destes visitantes, pois a igreja ainda não percebe a festa religiosa com turismo religioso. Por sua vez o poder público sabe da importância do atrativo religioso para o turismo mais o “apoia” de modo incipiente precisando ter mais conhecimento do festejo. As pessoas escolhidas de forma aleatória, com as perguntas abertas e fechadas. Sempre contando com a presença de um público de mais de 15 mil pessoas todo ano, encantando e emocionando a todos visitantes da festa sacra.

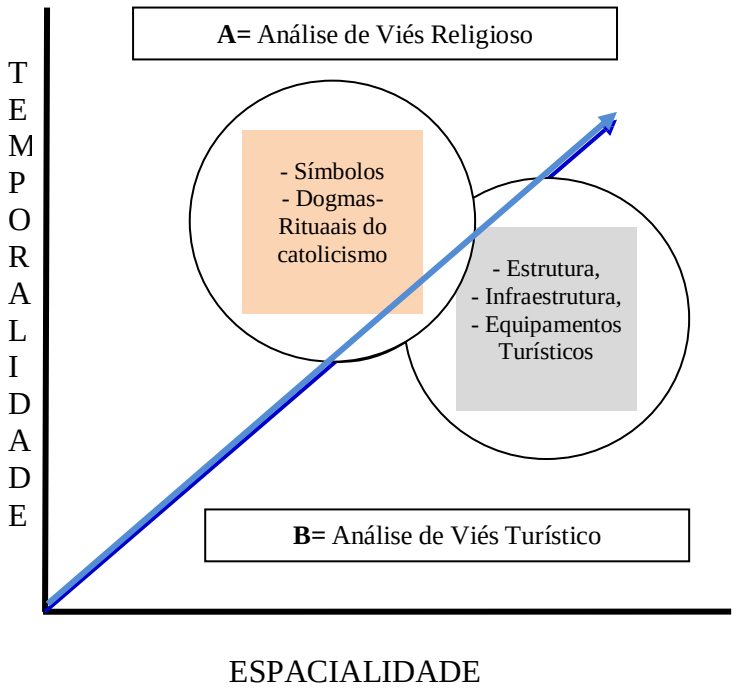
O cruzamento e a análise de informações das entrevistas, dos questionários e, principalmente da observação participante é o que chamamos de ‘triangulação’. De acordo

ISBN: 978-85-8083-125-2

com DENCKER, (2001), o método de triangulação é usado de modo a cruzar informações e dados obtidos de fontes variáveis por meio da revisão da literatura e coleta de dados *in situ*, incluindo entrevistas e observação participante. A triangulação, por cruzar informações de diversas fontes, contribui para diminuir prováveis inconsistências metodológicas, além de evitar inclinações nas análises, ficando estas mais isentas, e tudo isso aumenta a credibilidade e validade acadêmica da pesquisa e do pesquisador.

A triangulação visa a obter um material descritivo, rico portanto em relatos, aspectos e características que venham a ajudar a responder as perguntas- pesquisa objeto da investigação. Com base nos dados obtidos por meio da triangulação, os autores desenvolveram algumas estruturas (gráficos e tabelas) que ajudaram a sistematizar a análise do conteúdo, particularmente em relação à 'temporalidade', 'espacialidade', 'tangibilidade', e 'intangibilidade'. A triangulação também foi útil para a elaboração da tabela de aferição das demandas estruturais e infraestruturais em relação ao Festejo do Livramento. Em termos de análise, a tangibilidade e intangibilidade podem ser abordadas com foco nos símbolos, dogmas e rituais do Catolicismo (A=Análise de viés religioso) e, ou, com foco na estrutura, infraestrutura, equipamentos turísticos e serviços em nível municipal (B

= Análise de viés turístico) ambas situadas nas intersecções existentes da temporalidade e da espacialidade (Ver Fig. 1.0). A aplicabilidade dessa metodologia e método de análise pode ser conferida nas Seções 5.0, 6.0, e 7.0 deste artigo, e também encontra-se ilustrada nas Figuras 12 e 13, e nas Tabelas 2 e 3.



Autor: Ismar Lima e Maria Nogueira, 2013.
Figura 1 – Os dois níveis de Análise (A) E (B) em relação à Tangibilidade e Intangibilidade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

1.2 O Contexto do Festejo de Nossa Senhora do Livramento

A cidade de Caracaraí, no sudoeste do Estado de Roraima, distante 134 km da capital Boa Vista, foi fundada em 1955, é conhecida como cidade-porto devido a sua posição geográfico-fluvial estratégica. A cidade tem em seu calendário de eventos o Festejo de Nossa Senhora do Livramento, uma tradicional celebração religiosa que atrai fiéis da capital, e dos demais municípios roraimenses, e, também, de outros Estados, principalmente do Amazonas. A Fig. 2.0 é uma imagem de satélite obtida no aplicativo *Google Earth*, e permite visualizar toda a extensão de Caracaraí com uma população urbana aproximada de 10.000 habitantes, e municipal de cerca de 19.000 pessoas (IBGE, 2010). A cidade e seu entorno estão situados em uma mancha de lavrado (savana amazônica) composta por matas de transição e trechos de campinaranas (áreas alagadiças de vegetação rasteira). A cidade é cortada pela BR-174 que liga Caracaraí a Boa Vista e a Manaus, e foi construída às margens do Rio Branco.

Caracaraí é palco do Festejo do Livramento, um dos principais atrativos religiosos de Roraima e a razão da mobilidade de uma significativa massa humana, romeiros e peregrinos, bem como da participação de centenas de residentes de Caracaraí. Arraigado na historia local e, de inquestionável importância no calendário de eventos, alguns lugares urbanos ganham um relativo 'status' sacro, havendo assim (res)significação destes determinados locais, por exemplo, uma praça que recebe o nome de Memorial do Milagre, onde se encontram diversos painéis que, simbolicamente, relatam a história e a relevância do Festejo; esses painéis ficam na parte central da cidade, na Orla Rio Branco, construídos para demarcar uma área que, durante o evento, serve para reverência, reflexão e orações; são painéis e esculturas que antes e depois do Festejo do Livramento possuem uma função de resguardar a fé, a referenda, e uma identidade local. O milagre do vaqueiro Bernadino encontra-se descrito em documentos da Paróquia São José Operário, de 1986, e, também nos painéis no espaço do Memorial, e relata o seguinte:

> O dia 24 de Agosto de 1917 trouxe a Caracaraí mais um carregamento de gado destinado para Boa Vista. Ao som de berros e dos gritos dos vaqueiros, o gado é desembarcado. É um trabalho árduo e perigoso. Em dado momento, um touro investe contra os vaqueiros. Um deles era eu, BERNARDINO JOSÉ DOS SANTOS, atingido pelos chifres do animal, cai por terra com os intestinos à mostra. O ferimento era grave muito grave. O animal rasgando a terra com os cascos, soltando um sinistro bufado pelas ventas, vendo sua vitima indefesa, aguarda o momento para o golpe final [...]. No desespero do momento, senti no coração

ISBN: 978-85-8083-125-2

> crescer a confiança na Mãe dos aflitos e, movido pela fé gritei: "Valha-me Nossa Senhora do Livramento". No mesmo momento, o touro que estava prestes a investir novamente contra me, olhou de um lado para o outro, como se estivesse a escutar um chamado; balança a cabeça e, lentamente se afasta indo se reunir ao restante da tropa. Neste momento, tive a certeza de que meu pedido fora acolhido por Nossa Senhora. Fui socorrido por meus companheiros, que cuidaram dos ferimentos da maneira que puderam e, após vários dias, sem que houvesse surgido qualquer sinal de infecção, fui levado via fluvial a Manaus, onde me submeti a uma difícil operação e recebe tratamentos médicos. Já recuperado, voltei para Caracaraí para cumprir a promessa. Construir uma Capela [a do Livramento]. Continuei o meu trabalho de vaqueiro, sempre falando a todos de, como a Virgem Maria Santíssima havia operado um milagre, salvando-me dos chifres de um touro bravo.

Para fins de esclarecimento, o termo 'romeiro' equivale neste estudo ao termo 'visitante-romeiro', ou apenas à palavra 'visitante' de forma indistinta. Esta observação é pertinente haja vista que a análise do Festejo proposta aqui é feita sob a ótica do turismo de eventos. O 'romeiro' em Caracaraí é, maiormente, o visitante que demanda melhorias na estrutura e na infraestrutura municipal.

A igreja de Nossa Senhora do Livramento não tem suas origens na história do vaqueiro Bernardino; ela fora mudada de seu local para se construir as instalações da Petrobras. São poucos os registros da primeira igreja que, na verdade, era de menor porte; uma capela de taipa feita pelas mãos do próprio vaqueiro Bernardino; um modelo de construção que reproduzia o aspecto arquitetônico da cultura local de sua terra natal na Paraíba.

A nova Igreja do Livramento foi construída em uma área próxima e inaugurada em 1978, onde se encontra até o momento presente no Bairro do Livramento. O Festejo alusivo à Nossa Senhora do Livramento é datado desde 1918, e é realizado nas instalações edificadas da segunda construção. A Igreja do Livramento localiza-se no bairro que leva seu nome - sendo o maior da cidade - em uma área medindo 162,42m de frente x 100m de lateral um espaço amplo da igreja católica. Este possui um campo de futebol, um barracão com uma estrutura metálica recentemente erguida, banheiros, um pequeno jardim. Foram instaladas para suprir a descarga elétrica um transformador para queda de energia com cinco postes no terreno da igreja (terreno paroquial).

É nesse espaço público-privado, edificado e não edificado (aberto), que se realizam as festividades da santa, tais como as novenas e missas. Na parte externa à Igreja está o **terreno paroquial** onde se encontram as atrações sociais, de convivência e de recreação da Festa, entre elas: um parquinho de diversão e as barracas de alimentação. A área é

ISBN: 978-85-8083-125-2

também o local onde são realizadas as atividades que não possuem uma conotação exclusivamente religiosa, mas que dão sustentação à Festa, e atraem um grande público, tornando-se cruciais para a viabilidade financeira do evento por gerar renda para os locais e para a Igreja - a principal organizadora do evento. Os rodeios, a performance de bandas musicais locais, as atividades lúdicas, e as peças teatrais são algumas dessas atividades de significativa importância econômica.

Em termos de amenidades e facilidades, a Igreja tem em seu salão oito centrais de ar, uma sacristia, três banheiros internos e dois externos. Apesar de a área externa da Igreja ser ampla e acomodar todos que buscam o local, a área coberta é restrita, o que, em caso de chuva, não é suficiente para a proteção adequada dos fiéis. É notório que existem limitações estruturais e de espaço da Igreja para o recebimento do contingente humano que busca Caracaraí; isso - logicamente – exige uma atenção especial e ações do poder público em termos de planejamento e de gestão para que tais problemas sejam mitigados.

Os preparativos do evento são feitos por meio de reuniões com os grupos que frequentam a paróquia. São esses grupos que se mobilizam para angariar fundos e patrocínio do comércio local e do poder público.

Os organizadores usam os meios de comunicação tais como a rádio local, jornais, *outdoors*, e afixam cartazes em pontos estratégicos na própria cidade e também na capital Boa Vista para a divulgação do Festejo. Os missionários levam materiais de divulgação para as vilas próximas e para as mais afastadas, como no caso do Baixo Rio Branco, cujo principal e único meio de acesso são os barcos, sendo que algumas comunidades ribeirinhas ficam até 10 horas de barco de Caracaraí.

O festejo acontece em data fixa no calendário regional, no período de 15 a 24 de setembro; entretanto, anteriormente a data era no mês de agosto conforme a colheita do arroz. Com o passar do tempo, devido o mês de agosto ser o "mês do temporal", chuvas torrenciais, optou-se por transferir o Festejo para o mês de setembro. No primeiro dia da Festa, há queima de fogos de artifício para anunciar o início das festividades, e a isso segue a novena, depois a missa, e em seguida o arraial.

A vida na cidade, durante o Festejo, foge ao cotidiano e às rotinas em razão das atividades e atrativos sazonais que são oferecidas. Nesse sentido, a Igreja tem um papel ampliado que vai além do religioso, pois busca proporcionar recreação, atividades lúdicas, culturais e musicais aos moradores, romeiros, peregrinos, visitantes e turistas que se misturam aproveitando para degustar churrasquinhos, guloseimas, refeições e bebidas não

ISBN: 978-85-8083-125-2

alcoólicas nas barracas de alimentação, além de terem como opção de lazer o parquinho, rodeio, atrações locais. Algumas barracas de artesanato são montadas no terreno da Igreja, e os fiéis interessados podem adquirir objetos e artefatos temáticos, maiormente destinados à ornamentação e à lembrança do evento.

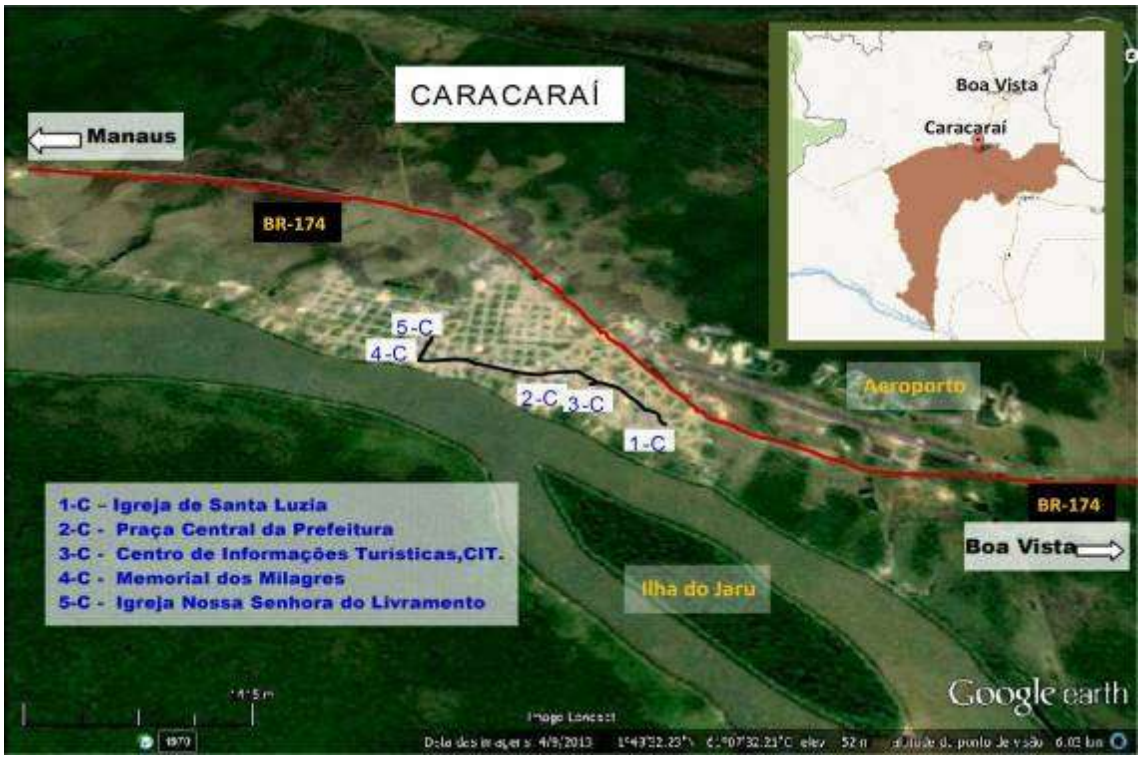
O ápice da festa acontece nos dois últimos dias com uma grande concentração de público. No nono dia, a imagem de Nossa Senhora do Livramento vai para a Igreja de Santa Luzia para que possa passar pelas três comunidades católicas de Caracaraí, a de São José Operário, a do Bairro do São Francisco e a do Bairro do Livramento, cumprindo um itinerário e ritual que antecede a romaria a ser feita no dia seguinte (Ver Fig. 3.0).

Todos os anos participam da procissão carros, bicicletas, motos, pois seus proprietários buscam receber bênçãos nesses veículos contra incidentes, acidentes, etc. No último dia, a romaria sai da igreja de Santa Luzia por volta das 17 horas, e a procissão circunda a praça central onde fica a Prefeitura, e segue caminho percorrendo a Avenida Doutor Zanny, uma das principais e que corta quase toda a cidade e fica contígua ao Rio Branco (Ver Fig. 3.0). Durante todo percurso os devotos rezam, cantam, pedem benções, e fogos de artifícios são lançados evidenciando uma alegria e uma devoção coletiva de religiosidade e fé. Entre os grupos que mais se destacam na romaria estão os pagadores de promessa e os fiéis da Legião de Maria, a maioria vinda da capital Boa Vista.

A romaria não é contínua, possui um intervalo em seu trajeto para dar lugar a uma missa campal de quase duas horas sempre realizada no Memorial do Milagre, local onde aconteceu o milagre do vaqueiro Bernadino. A missa campal no Memorial do Milagre é geralmente presidida pelo Bispo de Roraima, e após a missa a romaria percorre mais algumas quadras até a sede atual da Igreja do Livramento, local onde é feita uma benção final. Ao anoitecer, o Festejo é marcado por um gesto coletivo praticado por quase todos os fiéis; eles depositam velas em um memorial que se assemelha a uma fonte na parte externa da Igreja, e essa queima de velas é feita em meio a cânticos, orações, pedidos, e agradecimentos.

Os turistas, peregrinos, romeiros, e moradores locais aproveitam para tirar fotos da imagem e levar de lembranças as rosas naturais com as quais a santa é enfeitada. Essas ocorrências e fatos relatados se repetem, ano após ano, e fazem parte de um ritual e contexto de uma rica manifestação do Catolicismo em Roraima. Na Fig. 2.0 foi feito o traçado do percurso da procissão do Livramento que tem aproximadamente 1,5 km, e foram citados os principais referenciais religiosos urbanos.

ISBN: 978-85-8083-125-2



Fonte: Imagem do Google Earth e IBGE-CidadeSat/Google, com inserções dos autores, 2013.

Fig. 2 - Vista Aérea de Caracaraí com a apresentação do Trajeto da Procissão do Livramento e os Pontos de Referência Urbanos do Evento.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fig. 3 - O Percurso Urbano de 1,5 km da Procissão do Livramento em Caracaraí, Roraima.

Após o término da celebração é encenado o milagre do vaqueiro Bernardino. Um grande contingente toma conta do espaço externo da igreja onde se pode observar a concentração de pessoas e tumulto diante as barracas de alimentação, bem como lotação nos banheiros. No espaço coberto onde o "bingão" é realizado, todas as mesas e cadeiras são ocupadas, pois o "bingão" é muito esperado pelos devotos e visitantes. Apesar de não ter viés religioso, o "bingão" torna-se uma das atividades que geram recursos para a Igreja, além de ser um momento de socialização entre os fiéis.

A tradição do festejo para a cidade de Caracaraí tem sua relevância socioeconômica, além de contribuir para a valorização cultural local nas várias atividades que são apresentadas durante o evento, entre elas: os festivais de músicas, os desfiles de "bonecas vivas", a oferta do artesanatos local, bem como a comida típica, a culinária regional roraimense sempre acompanhada da farinha de mandioca. Os dias de festa avivam o sentimento de pertencimento dos diversos grupos participantes, bem como o valor histórico que a cidade tem. Pode- se afirmar que as 'festas religiosas' são ao mesmo tempo um momento de (com)vivência social e afirmação de fé, e com eventos propulsores da economia local fazendo Maio (2004).

No entanto, a comunidade ainda não está plenamente sensibilizada de que 'planejar'

ISBN: 978-85-8083-125-2

e 'organizar' é uma ação estratégica capaz de promover grandes mudanças positivas com o fortalecimento da estrutura da festa contribuindo para preservar sua identidade.

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013.

Figura 4 – Procissão do Livramento saindo da Igreja de Santa Luzia rumo à Avenida Doutor Zanny e ao Memorial do Milagre.

.

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013

Figura 5 – Momentos Antes da Missa Campal do Festejo na Orla de Caracaraí, na praça do Memorial do Milagre.

2.0 A Fé Católica, Peregrinações e o Fenômeno dos Deslocamentos Humanos

ISBN: 978-85-8083-125-2

De acordo com Souza (2012), a religião católica é uma das religiões do cristianismo de maiores adeptos religiosos. As estatísticas recentes mostram que há cerca de um bilhão de católicos no mundo e os países com maiores números expressivos são o Brasil e o México. A religião católica é representada por meio de muitos símbolos que fazem referência à Santíssima Trindade, a santos, aos sacramentos, e à figura de Jesus e Maria. Tem sua origem, segundo o ensinamento católico, com o nascimento de Jesus Cristo.

No Brasil, a religião católica foi introduzida com a vinda de missionários para a 'nova terra dos trópicos' durante a colonização no século XVI, e tornou-se um dos dos legados de Portugal para seus colonizados (CÂMARA NETO, 2003). Os povos africanos e índios muito contribuíram para a formação do catolicismo brasileiro através de suas crendices, rituais, feitiçarias e superstições assim constituindo também o chamado 'catolicismo popular'.

O 'catolicismo popular' surge no modo de vida de um povo e não se restringe apenas à doutrina clerical *per se*; assim, Câmera Neto (2003), citando Oliveira (1972), informa que o catolicismo popular "é aquele em que a constelação devocional e protetora prima sobre as constelações sacramentais e evangélicas" (p. 5). O autor faz referência à manifestação dos religiosos para com os santos de sua devoção sem interferência e mediações dos clérigos da igreja. Voltadas à veneração, tais manifestações religiosas populares estão intimamente ligadas a um modo ritualístico devocional fundamentado no simples ensejo da fé, tendo como expoentes suas rezas, cantos e ladainhas, etc.

O Festejo de Nossa Senhora do Livramento reúne todas essas características seja pela reza do terço, cânticos, bem como a caminhada até a santa em uma peregrinação para prestarem homenagens, cumprirem votos e demonstrarem sentimentos de admiração. Conforme Carvalho (2004), a "peregrinação é o deslocamento de pessoas que vão visitar lugares sagrados para cumprir promessas em devoção a algum santo e por ter alcançado ou para alcançar alguma graça". Como descrito pelo autor esse deslocamento parte do momento em que o peregrino deixa o seu local habitual ao encontro do sagrado com o objetivo particular para com o santo.

A peregrinação religiosa passou a ser motivo de busca por lugares considerados importantes para a espiritualidade. Com o tempo as viagens percorridas tinham caráter histórico e momentos importantes de festas cristãs. Conforme Andrade (1995 apud Nascimento 2008 p.33)

ISBN: 978-85-8083-125-2

> A partir dos séculos III e IV da era cristã, os fiéis começaram a ter o hábito de viajar com propósitos religiosos a vários lugares como aos mosteiros e conventos da Síria, do Egito e de Belém, para encontrarem os "servos de Deus", para rogar-lhes por meio de orações sabedorias, conselhos, bênçãos e curas. Neste tempo muitas foram as viagens as igrejas e santuários onde os restos mortais de santos, mártires e o local onde Cristo e seus apóstolos viveram e morreram.

A peregrinação tem cunho social, espiritual e penitencial que ajuda na "psique humana", estimula a contribuição social, e integra atividades lúdicas a estes grupos. A religião comporta características próprias e com especificidades para quem pratica viagens religiosas aos lugares considerados religiosos como romeiro, peregrinos e penitentes. Segundo Nascimento (2008),

> Quando alguém, por livre disposição e sem pretender recompensas materiais ou espirituais, viaja a lugares sagrados, o conjunto de atividades se denomina romaria. Quando alguém visita lugares sagrados para cumprir promessas ou votos anteriormente feitos a divindades ou a espíritos bem-aventurados, o conjunto de atividade chama-se peregrinação. Quando alguém, empenhado de remir-se de suas culpas ou de seus pecados, de forma livre e espontânea ou por conselho ou disposição de líderes religiosos, se dirige a lugares sagrados, ou outros lugares sagrados, ou a outros lugares, em espírito de arrependimento e compunção, o conjunto de atividades é designado como viagem de penitência ou viagem de reparação.

Conforme a historia dos deslocamentos humanas por motivações religiosas são costumes antigos na qual o indivíduo ou grupos de indivíduos rompem com a comodidade de residência fixa, do lar, para se encontrarem e se interagirem com o mundo sagrado. As tradições religiosas mostram a importância dessas viagens. Afirma Ortega (1994, p.246) que,

> [...] religião judaica, segundo se lê no antigo testamento, os fiéis peregrinam à cidade de Jerusalém várias vezes ao ano devido, suas festas religiosas, e lá cantavam salmos chamados A Peregrinação. E um dos mandamentos da religião muçulmana é a peregrinação à Meca. Todos os fiéis devem ir a Meca ao menos uma vez na sua vida. E na religião cristã temos notícia que houve nos primeiros anos e nos primeiros séculos homens e mulheres que peregrinavam ao sepulcro de Jesus em Jerusalém, assim como o sepulcro dos apóstolos Pedro e Paulo em Roma [...]. Com o decorrer dos séculos, como parte da Igreja Católica, surgiram os santuários Marianos, repartidos pelo mundo motivados às vezes pelas aparições da Virgem Maria e pela fé e devoção popular.

A partir do século XX, os deslocamentos humanos em razão desses santuários marianos fizeram surgir 'novas religiosidades' no mundo ocidental contemporâneo; assim, as

ISBN: 978-85-8083-125-2

romarias e as peregrinações foram intensificadas como novas descobertas do sagrado envolvendo místicos, espiritualistas e esotéricos. Os destinos religiosos passaram então a multiplicar-se de maneira global.

Em tempos remotos, as peregrinações configuraram lugares de atração de pessoas no mundo todo por levaram a experiência de fé, divertimento e lazer.

Tornando muitos lugares núcleos receptores, tais como: Meca, Santúario de Lourdes na França, Fátima, a via Crucis de Jesus em Jerusalém, Santiago de Compostela, Roma, Belém, Aparecida do Norte, Juazeiro de Padre Cícero, o Mosteiro de Einsiedeln, na Suiça, entre outros.

Das rotas internacionais de peregrinação consideradas importantes para o catolicismo e para o turismo religioso, há aquelas tradicionais tais como: o famoso Caminho de Santiago de Compostela, na Espanha, bem como as motivações religiosas para as visitações e peregrinações a Roma e a Jerusalém. São diversas as nacionalidades que buscam fazer o caminho de Compostela percorrendo o território europeu, um circuito turístico religioso de reconhecida relevância econômica, cultural, e social, que dá relativo '*status*' aos que dele participam.

Existem nessas peregrinações ou roteiros a busca de vivências que denotam o aspecto 'temporal' e 'espacial' das manifestações do catolicismo, pois o peregrino ou visitante revive na contemporaneidade um dado momento 'religioso' e em uma mesma localidade.

Assim, a temporalidade e a espacialidade são elementos inerentes na manifestação da fé, por exemplo, por aqueles que buscam reviver a via Crúcis com cânticos, orações, ou mesmo, em reproduções mentais do sofrimento de Jesus Cristo, nos corredores apertados de Jerusalém. De grande apelo religioso e de elevado atrativo para peregrinos, são lugares-chave onde Cristo supostamente foi crucificado, bem como a tumba onde Jesus foi sepultado e também de sua testemunhada ressurreição, e o local de seu nascimento. São lugares onde foram erguidas igrejas e santuários como marcos para a reverência e fé, por exemplo, a Igreja do Nascimento, em Belém.

Tal vivência torna-se "uma volta ao passado", pois o visitante ou devoto acaba estando no mesmo lugar de uma ocorrência histórica marcante do Catolicismo; e, para ser mais pontual, do Cristianismo. Esse fenômeno da 'espacialidade' e 'temporalidade' no reviver da fé católica é observado mundo afora nas datas festivas como na Páscoa, com a crucificação de Cristo, em que teatros e encenações diversos são realizados.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Portanto, o turismo religioso - tendo como motivações a ‘crença’ e a ‘fé’ - congrega elementos imateriais (intangíveis) em vários níveis, em termos de rituais, de dogmas, de celebrações, de valores, de cânticos, de testemunhos, de narrativas consagradas, e a vivência de passagens históricas e bíblicas; o que permite uma abordagem sobre o resgate do que pode ser chamado de uma “cultura religiosa” relativa à manifestação da fé e da manutenção da essência do evento de cunho religioso (MAIO, 2004). As indumentárias, a cruz, a imagem de Nossa Senhora tudo isso faz parte de um patrimônio histórico-cultural tangível que contribui para a afirmação do turismo religioso de peregrinação (Ver Figs. 6 e 7).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013.

Figura 6 – A Procissão, os Elementos Simbólicos e o Espaço Urbano Sagrado Utilizado pelos Participantes e Visitantes do Festejo do Livramento.

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013**.**

Figura 7 – A Procissão, os Elementos Simbólicos (a Cruz Peregrina) e as Vias Públicas Utilizadas pelos Participantes e Visitantes do Festejo do Livramento uma (Re)Significação dos Espaços Urbanos de Caracaraí durante o Festejo.

3.1 Patrimônio Histórico-Religioso

ISBN: 978-85-8083-125-2

O conceito de patrimônio cultural surgiu na França aproximadamente na década de 1980, e, segundo Calvo (1995), moldando o sentido de folclore, cultura popular e cultura tradicional. O patrimônio cultural representa os símbolos incorporados por grupos humanos de modo que possa estabelecer uma relação dos emblemas fortalecendo suas representações na dinâmica social destes (CRUCES, 1998).

Segundo Perez (2009), o patrimônio cultural é um tripé entre cultura, patrimônio e patrimônio cultural. Essa distinção se baseia em que o patrimônio cultural assume um papel público, comunitário e de identificação coletiva. Enquanto que o patrimônio absorve um sentido mais restrito, familiar e individual ao contexto privado e particular. A cultura se relaciona com o patrimônio cultural, porém na cultura nem tudo se pode ser 'patrimonializado', nem tudo pode ser conservado; o que leva o patrimônio cultural a ser uma representação simbólica da cultura em consonância com o processo de seleção de elementos e significados.

Para Ballart (1997), um objeto ou conjunto de objetos, incluindo aqueles tidos como intangíveis, é tomado ou apropriado por um grupo ou grupo de indivíduos fazendo surgir um de propriedade, surge, portanto, o que se denomina de patrimônio cultural. É importante observar que a escolha é fundamental para esses grupos humanos diante dos valores sociais, suas memórias e sua identidade.

De acordo com Barreto (2004, p.9), descreve que "até a metade deste século, praticamente, patrimônio cultural foi sinônimo de obras monumentais, obras de arte consagradas, propriedades de grande luxo, associadas às classes dominantes, pertencentes à sociedade política e civil". Essa configuração da imagem do patrimônio condizia com os interesses desses grupos humanos em avaliar o bem material conforme ao contexto social dessas classes predominando a riqueza e a opulência que as representava.

Atualmente a configuração de patrimônio tem se modificado passando a se diversificar de modo muito particular apreendendo um conjunto de símbolos que passam a ter valores de conservação para o meio social.

> A patrimonialização é, hoje, um recurso recorrente para a conservação de símbolos e signos culturais, sejam eles monumentos ou objetos aparentemente banais, cidades, sítios históricos, paisagens naturais, festas, ritmos, crenças, modos de fazer, o *savoir faire*, seja um artesanato, um prato típico ou uma técnica construtiva (PAES, 2008, p. 162).

Ainda sobre o conceito de patrimônio cultural, Cavalcanti e Fonseca (2008, p. 7)

ISBN: 978-85-8083-125-2

designam: "tombam-se objetos, edificações e sítios físicos (patrimônio material); registram-se saberes, rituais, formas de expressão e os espaços onde essas práticas se desenvolvem (patrimônio imaterial) [...]". O acréscimo de valores ao intangível tem sido relevante para a sociedade como outrora aos bens tangíveis resgatando a identidade e o respeito pela diversidade cultural.

Para legalizar o patrimônio foram criados documentos por órgãos internacionais e nacionais que correspondem às normas de preservação e de conservação do patrimônio cultural dos países. Conforme Megale (2007, p.17), no que diz respeito à Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 05 de outubro de 1988 em seu artigo 216, entende como patrimônio cultural brasileiro:

> Os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I. as formas de expressão; II. os modos de criar, fazer e 18viver; III. as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV. As obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico – culturais; V. os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico,paleontológico, ecológico e científico.

Ainda conforme Megale (2007, p. 22), quanto ao patrimônio imaterial este passou a ser reconhecido no Brasil somente em 04 de agosto de 2000, por meio do Decreto nº 3.551/2000 para vincular ações de políticas públicas a fim de identificar, inventariar e valorizar este acervo. Denominados os quatro livros dos saberes:

a) Livro de registro dos saberes: para o registro de conhecimentos e modos de fazer;

b) Livro das celebrações: para as festas, os rituais e os folguedos;

c) Livro das formas de expressão: para a inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

d) Livro dos lugares: destinado à inscrição de espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

E ao se considerar a dinâmica dessas manifestações, e com o objetivo de acompanhar suas transformações, prevê-se que o registro seja refeito, no mínimo, a cada dez anos, a fim de realizar atualizações que venham a contribuir para uma informação mais recente e fidedigna a cerca dos bens tangíveis e intangíveis.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Para o Ministério do Turismo, Mtur, (2006), os bens do patrimônio constituem valores que devem fortalecer a interação entre comunidades e turistas no intuito de manterem a memória, os símbolos e a identidades dos locais que permitem a boa convivência aos residentes e visitantes, além de propiciar uma rica experiência cultural. No caso das manifestações de cunho religioso, como é o Festejo de Livramento, a afirmação da fé, da crença e a continuidade de dogmas e rituais são, indubitavelmente, o acervo vivo (realizado pelas pessoas) de elementos intangíveis que se consagraram ao longo da história da humanidade.

Portanto, o Festejo do Livramento é mais uma ocorrência de fé no Brasil que mantém viva uma história permeada pela religiosidade. A mobilidade humana ou as peregrinações são um fato de irrefutável relevância para o setor turístico, assim a próxima seção discutirá os principais aspectos conceituais do 'turismo religioso'.

O turismo religioso leva muitos turistas a se deslocarem a templos, igrejas, sinagogas e mesquitas pela crença ou devoção, a maioria impulsionada pela crença em um ser superior com poderes divinos. Conforme a OMT (Organização Mundial do Turismo), o segmento é um dos principais motivos de viagens depois do turismo de férias do turismo de negócios, em vias de crescimento.

O Brasil é majoritariamente um país católico, atrai em suas festas religiosas milhares de fiéis. Os destinos mais visitados são a Basílica de Nossa Senhora Aparecida em São Paulo (Padroeira do Brasil), anualmente 9,5 milhões de fiéis visitam a cidade, Juazeiro do Norte no Ceará tem atraído por volta de dois milhões de pessoas a cada ano e o Círio de Nazaré em Belém, uma das festas religiosas mais populares, envolve 1,5 em seu local.

Segundo o IBGE (2010), a religiosidade no Brasil apontou uma mudança nas religiões, o catolicismo sofreu redução enquanto os evangélicos de várias congregações tiveram crescimento de 15% no ano de 2000 para 22% em no ano de 2010. A pesquisa também destacou o crescimento dos que se declaram sem religião e do crescimento e do Espiritismo. O fato é que o catolicismo mesmo com essa diminuição de seus fiéis ainda detém o maior número de adeptos.

O Ministério do Turismo, Brasil (2010) conceitua o turismo religioso como um turismo ligado à pluralidade de religiões institucionalizas,

> O Turismo Religioso configura-se pelas atividades turísticas decorrentes da busca espiritual e da prática religiosa em espaços e eventos relacionados às religiões institucionalizadas. O Brasil é um país considerado laico há uma diversidade de religiões institucionalizadas,

ISBN: 978-85-8083-125-2

> tais como as de origem oriental, afro- brasileiras, espíritas, protestantes, católica, compostas de doutrinas, hierarquias, estruturas, templos, rituais e sacerdócio.

Conforme pode ser confirmado na Tabela abaixo, o turismo religioso está entre as razões mais procuradas (motivações) para deslocamento e mobilidade humano (DIAS e SILVEIRA, 2003, p. 14):

Tabela 1.0

Classificação do motivo da visita (ou viagem) por divisões, para turismo receptor, emissor interno.
1. Lazer, recreação e férias.
2. Visitas a parentes e amigos
3. Negócios e motivos profissionais
4. Tratamento de saúde
5. Religião/ peregrinações
6. Outros motivos

Fonte: Dias e Silveira (2003, p.14).

4.0 Os Elementos Constituintes do 'Espaço Urbano Sagrado'

Um dos aspectos que fazem parte da discussão teórica deste trabalho é a abordagem acerca do conceito de 'espaço urbano sagrado', haja vista que na literatura poucas são as menções e debates sobre o tema.

O 'espaço urbano sagrado' ganha uma dimensão acadêmica tanto no aspecto empírico quanto prático já que tal 'espaço específico', quando avaliado dentro do contexto de uma festa religiosa, ganha um valor religioso agregado, demandando níveis de prioridade em termos de planejamento e de ações pontuais, por exemplo, se comparado a outros espaços urbanos de uso menos rotineiro em contraste aos espaços de maior ocupação e visitação antes, durante e posterior às celebrações religiosas.

O 'espaço urbano sagrado' é, portanto, áreas ou espaços citadinos os quais ganham em certos períodos do ano um '*status quo*' em virtude do caráter religioso a que estão ligados. São nesses espaços que ocorrem as manifestações religiosas, e por possuírem uma 'concentração humana' elevada, ali se concentram também o comércio e atividades diversas (encenações, missas, teatros, apresentações culturais, musicais, etc.), tornando-se, portanto, um perímetro urbano com valor agregado se comparado aos demais espaços urbanos municipais. Os espaços sagrados podem ser as vias públicas, as praças, as áreas com edificações, uma orla, terrenos baldios, e, ou, os espaços abertos públicos ou privados, etc. (Refira-se à Fig. 12).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013.

Figura 8 – Um dos Espaços Urbanos Sagrados de Caracaraí, o Memorial do Milagre. Local da Missa Campal do Festejo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013.
Figura 9 – Espaço Urbano Utilizado pelos Ambulantes e pela Igreja no Memorial do Milagre na Orla de Caracaraí.

No que tange ao aspecto conceitual, a noção de 'espaço urbano sagrado' leva a uma discussão acerca de alguns elementos que direta ou indiretamente, explícita ou intrinsecamente, acabam sendo constituintes desses espaços, que, como afirmado anteriormente, não estão dissociados da 'visitação', 'fé católica', 'população local' (residentes), 'população flutuante', e 'turismo'; assim, tais elementos a serem discutidos são: catolicismo popular e peregrinação', 'turismo religioso', 'turismo de peregrinação', 'patrimônio histórico-cultural', e 'desenvolvimento e planejamento urbano'.

A (res)significação do espaço urbano em que os ambientes quotidianos ganham um novo significado para os locais e para os visitantes tornando-se espaço urbano sacro, havendo nesses espaços a reafirmação da fé Católica.

Conforme Costa (2009), o espaço sagrado constitui-se de representação social e é predominante do catolicismo brasileiro onde a simbologia dos santos e lugares sacros são impregnados de significados.

A definição para espaço sagrado é "um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência" (ROSENDAHL, 1999, p. 233). Neste espaço sacro o homem transcende sua religiosidade em busca do contato com o divino.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Pode-se dizer que a cidade de Caracaraí devido a historia do milagre atribuído ao vaqueiro Bernardino tornou o lugar dos acontecimentos dotados de sacralidade aonde muitos vêm para estar em contato com o mundo espiritual reforçando a tradição local reunindo em seu espaço muitos fieis que buscam firmar a fé e a pratica de sua religião.

Entretanto, os lugares sagrados são 'áreas' ou 'locais' permeados por uma dualidade contraditória ao se situarem entre o 'sagrado' e o 'profano' haja vista que ali podem ser encontrados comerciantes de *souvenires* de conotação religiosa, como as santinhas e os crucifixos, como pode haver – nesses mesmos lugares - vendedores de cerveja. De acordo com Pereira e Oliveira (2009), o sagrado está na existência cultural fundamentada na fé e na religião, enquanto que o profano está no entorno do sagrado.

Para Castro (2005, p.3276) a dualidade pode ser notada conforme o comportamento da dinâmica local,

> A cidade de Bom Jesus da Lapa desenvolve o crescimento do espaço urbano sagrado pelo movimento dos romeiros, mesmo que estes sejam temporários na visitação do santuário e o seu entorno. O santuário é o ponto de convergência dos agentes sociais que interagem com intenções diferentes. Para os comerciantes e empresários é um meio de negocio ter um atrativo religioso e em contramão torna-se sagrado para os fieis do lugar. No local sagrado vivenciados por esse moradores são percebidas de forma diferentes o sacro e profano que a cidade incorpora.

Os espaços urbanos sagrados, entretanto, devem ser visto como elo entre seus fiéis, principalmente romeiros e peregrinos, e a comunidade que celebra a devoção e sentimentos manifestados nesses lugares.

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013

Figura 10 – Vendedores Ambulantes e Policiamento diante a Missa Campal do Festejo na Orla de Caracaraí.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013

Figura 11 – Circuito Urbano da Procissão: A Legião de Maria no Festejo.

5.0 Espacialidade , Temporalidade, Tangibilidade e Intangibilidade nas Manifestações do Catolicismo

A leitura crítica acerca da '**Temporalidade**' e da '**Espacialidade**' nas manifestações religiosas do Catolicismo deve ser feita em escala e com uma inter- relação dos diversos elementos e aspectos tangíveis e intangíveis que constituem, caracterizam e denotam as expressões, interações e devoções religiosas individuais e, ou, coletivas. Esta parte do artigo busca aplicar conceitos já discutidos dando uma a eles uma ênfase prática, funcionalidade, ao se identificar e classificar de forma acadêmico-científica os aspectos temporais, espaciais, materiais, imateriais, e simbólicos das manifestações do catolicismo e da profissão da fé cristã.

A '**espacialidade**' refere-se a um determinado 'espaço', 'local', 'lugar', 'localidade' onde marcos religiosos estão presentes e, também, onde eventos e ocorrências religiosas são realizados, e manifestações de fé e crença praticadas. Na visão de Ramos (2002), 'sociabilidade' não está dissociada da fé,

> Assim, uma espacialidade é uma certa forma de organização geral do espaço social que apresenta características predominantes que a qualificam

ISBN: 978-85-8083-125-2

> e a diferenciam historicamente das outras. Por sua vez, sociabilidade está vinculada à idéia de um determinado modo de vida, ou seja, uma organização geral das relações sociais entre os indivíduos e entre os grupos num determinado momento (p.68).

De acordo com Milton Santos, a espacialidade pode ser explicada "a partir da noção de espaço como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações podemos reconhecer suas categorias analíticas internas" (2009, p.22), e esses espaços referem-se à configuração e à divisão territorial, o espaço produzido, e o espaço das manifestações sociais, culturais e religiosas, por exemplo. Para Santos (2009), os recortes espaciais podem ser feitos em consonância com as problemáticas existentes em escalas do lugar. Já Saquet (2005), afirma que não existe uma homogeneidade no espaço nem no território, mas uma heterogeneidade de tempos, desigualdades e diferenças. No caso deste artigo, os espaços e a heterogeneidade presente nesses espaços estão relacionados ao Festejo do Livramento.

A '**espacialidade**' discutida neste artigo é de âmbito municipal no contexto das atividades do Festejo do Livramento. E de uma forma descritiva, espacialidade pode ser categorizado como um 'espaço' que pode ser 'aberto' (ao ar livre), 'semi- aberto' (tendas), ou 'fechado' (restrito ao interior de edificações, tais como igrejas, residências, etc.).

O 'espaço' pode ainda ser situado em três dimensões para análise: **i)** o **espaço urbano sagrado** onde se concentram a maior parte das manifestações e dos atrativos religiosos, bem como de aglomeração humana (romeiros, visitantes, residentes, etc.) participantes de uma determinada ocorrência ou evento religioso, e os espaços urbanos sagrados podem ser avenidas, ruas, praças, orlas, trechos de rios (em caso de batismo e, ou, procissões fluviais); certas partes de uma praia, memoriais; monumentos e, ou, painéis, e seu entorno, etc.; **ii)** o **espaço urbano** em si possui relativa importância para a realização de eventos religiosos, pois é onde se encontram o comércio em geral, hotéis, restaurantes, etc.; e **iii)** o **espaço não-urbano** localiza-se nas áreas peri-urbanas ou rurais, e podem ser áreas de uma fazenda, chácra, sítio, e, ou, áreas naturais como matas, florestas, rios, etc.

Por exemplo, em termos de espacialidade, na Fig. 12, foram citados os itens 'imagens', 'painéis', e 'monumentos', e esses devem – para efeito de análise - ser considerados como integrantes de uma área, ou local, mais extenso, e a análise desses elementos deve incluir o '**entorno espacial**' (áreas adjacentes) onde se encontram instalados. O item 'parques' diz respeito aos parques urbanos onde geralmente são realizados ou celebrados eventos/atos religiosos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Outra ressalva a respeito da Fig. 12 é de que os '**espaços não-urbanos**' também podem possuir determinadas áreas ou locais com um '*status* sacro' haja vista a importância adquirida ou atribuída a esses locais. Por exemplo, um memorial erguido em uma área de fazenda ou trechos do rio onde são depositadas imagens e, ou, onde flores ungidas são jogadas pelos fieis em uma procissão fluvial. Já as 'rodovias' são citadas em virtude de nelas se realizaram 'romarias' e 'procissões', além de elas terem – muitas vezes – painéis religiosos temáticos, cruzes, altares, entre outros marcos religiosos católicos. O mesmo ocorre com o item 'estrada', que é entendida aqui como uma via vicinal e, ou, rural, secundária, mas onde tais ocorrências são também observadas.

A '**temporalidade**' é outro aspecto da análise. Martins (1992), por exemplo, usa o termo 'temporalidade' para estabelecer uma coexistência de tempos datados em um processo histórico. Marques (2008) explica as raízes do termo temporalidade que vai além do aspecto cronológico *per se*, vai além da quantificação temporal.

> Encontramos as raízes da percepção teórica e abstrata da temporalidade não apenas no plano intelectual, mas, também, a partir da realidade cotidiana, a partir do processo, bastante lento, da quantificação temporal que surge progressivamente a partir do século XIV com a invenção dos primeiros relógios mecânicos e a valorização da contagem do tempo no cotidiano. Sendo assim, poderemos verificar que há um movimento paralelo entre a complexidade crescente desta contagem, que se faz progressivamente através dos séculos pela medição de minutos e segundos com a sofisticação dos aparelhos cronográficos, e a sofisticação do conceito abstrato de tempo, refletido tanto no pensamento filosófico quanto na física... A cronologia se preocupou exclusivamente com o estabelecimento de sistemas de contagem e sistematização de períodos e eventos, como no caso da contagem dos anos através do calendário olímpico, elaborada por Timeu (c. 356 – 260 a.C.). (p. 47).

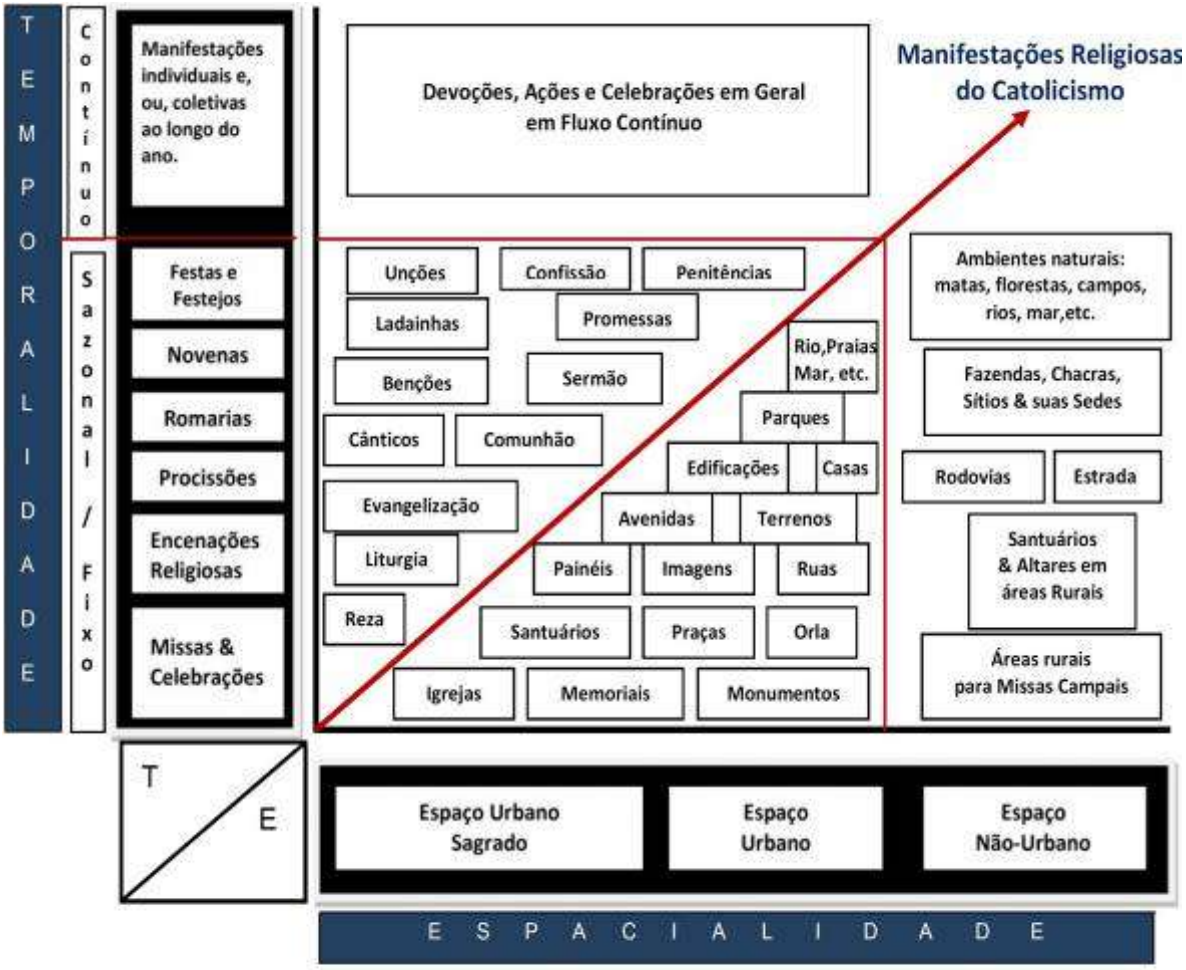
De acordo com o dicionário Houaiss, a palavra 'temporalidade' tem origem no latim *temporalìtas,átis*, e refere-se ao que é temporal, o que ocorre em espaço de tempo limitado'; sendo que o ano de 1446 é a data provável para o aparecimento e uso da expressão 'bens temporais'. Assim, 'temporalidade' indica a qualidade, estado ou condição do que é temporal; provisório, temporário; um estado de interinidade.

Marques (2008) reforça a noção da linha do tempo, ou a ocorrência da temporalidade na história, sendo que essa pode pertencer ao passado, presente, ou ao futuro; é também enfatizado que a temporalidade pode ter características cíclicas e de linearidade em se tratando de fatos históricos.

No caso deste artigo, a 'temporalidade' é analisada no contexto das ocorrências do

ISBN: 978-85-8083-125-2

Festejo do Livramento, e entendida como sendo um 'período de tempo' específico de uma ocorrência, podendo ser '**diurna**' e, ou, '**noturna**'; e para efeitos de análise, a temporalidade foi também subdivida em 'contínua' e 'sazonal/fixa'. A '**temporalidade contínua**' refere-se às manifestações e expressões de religiosidade e de fé por indivíduos ou grupos de indivíduos que podem ocorrer em qualquer época do ano, sem estar previamente estabelecida em um calendário de eventos. Por exemplo, uma família que decide visitar um santuário ou um memorial, e ali fazer orações, cantarem, e acenderem velas, etc. Já o '**temporalidade fixa/sazonal**' diz respeito às manifestações e eventos já predeterminados em datas ou períodos '**fixos**' (permanentes) do calendário de eventos em uma dada localidade (município, estado, etc.), e são, maiormente, as Festas, os Festejos, as Encenações, as Romarias, as Folias de Reis, etc.; os eventos religiosos tradicionais, não contínuos, temporários (sazonal), e sempre aguardados pela população (Ver Fig. 12).



Autor: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013.

Fig. 12 - Temporalidade e Espacialidade nas Manifestações do Catolicismo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ao se analisar a Fig. 12, pode-se observar que existe uma correlação direta, uma interface com pontos em comum entre 'temporalidade' e 'espacialidade'. Por exemplo, os elementos '**temporais religiosos**' são os eventos que ocupam um determinado período de tempo (uma missa dura cerca de 60 minutos; uma procissão pode durar entre 1 e 3 horas; um Festejo pode durar uma semana),e são nesses eventos tais como as missas, as encenações, procissões, festejos, etc., que as manifestações do catolicismo ocorrem.

Tais eventos são realizados respectivamente em um determinado local, lugar ou localidade, daí a 'espacialidade religiosa'. A missa pode ser celebrada em uma igreja (edificação), em uma praça, ou em uma praia, tal como aconteceu durante a visita do Papa Francisco ao Brasil, em 27 de julho de 2013, em que uma mega missa foi celebrada na praia de Copacabana reunindo aproximadamente três milhões de fiéis.

Assim, pode-se deduzir que a atribuição ou não de um '**valor sacro**' e, ou, do registro ou da existência de um determinado '**espaço urbano sagrado**', ocorre em função das interfaces e das inter-relações em escala entre 'temporalidade' e 'espacialidade' de uma manifestação religiosa católica, levando-se em consideração todos os elementos **tangíveis** e **intangíveis** que existentes em tais ocorrências.

6.0 Tangibilidade e Intangibilidade nos Dogmas e Rituais do Catolicismo

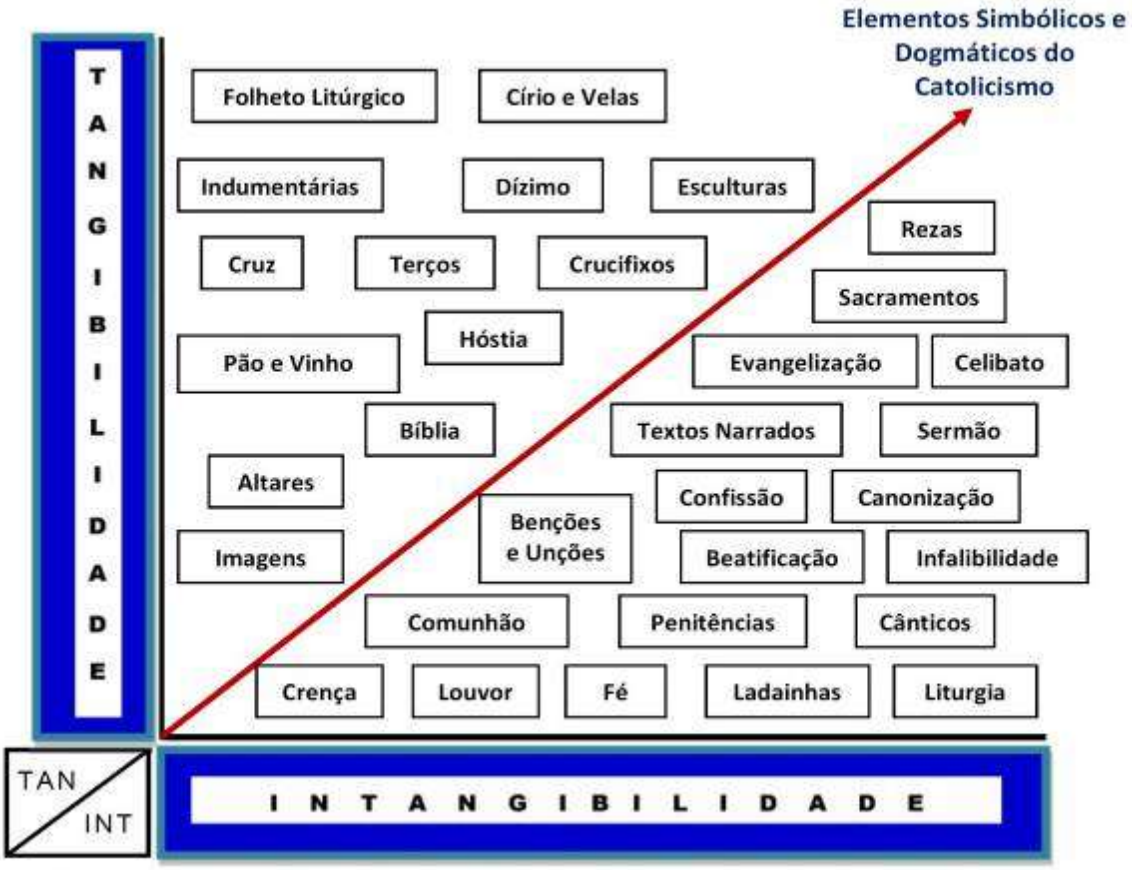
No que se refere à '**tangibilidade**' e à '**intangibilidade**' nas 'manifestações do Catolicismo', os elementos simbólicos e dogmáticos dessas manifestações são citados e estão inter-relacionados, havendo entre eles uma dualidade complementar necessária para a afirmação da fé e religiosidade cristã.

Alguns dos principais elementos religiosos **'tangíveis'** são: as imagens (estátuas, gravuras, e pinturas representando santos, santas, Jesus Cristo, etc.); os altares; a bíblia, o livro sagrado dos cristãos; o pão e vinho simbolizando o corpo e o sangue de Cristo, e a hóstia com o mesmo significado; a cruz; os terços dos fiéis; os crucifixos; as esculturas; as oferendas; o dízimo, como elemento monetário importante para a manutenção das igrejas, etc.; as indumentárias de fieis, das freiras, dos coroinhas, do padre, bispo, etc.; o círio e as velas; e os folhetos litúrgicos.

Já os elementos '**intangíveis**' são: a crença; o louvor; a fé; as ladainhas; a liturgia; a comunhão; as penitências; os cânticos; a infalibilidade; a beatificação; a canonização; as benções e unções; a confissão; os textos narrados; o sermão; a evangelização; o celibato;

ISBN: 978-85-8083-125-2

os sacramentos; e as rezas (orações). A Figura 13 ajuda a visualizar a inter-relação entre tais elementos tangíveis e intangíveis pertencentes ao Catolicismo.



Autor: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013.

Fig. 13 - Elementos Religiosos Tangíveis e Intangíveis do Catolicismo.

A Tabela 2.0 apresenta os principais aspectos e elementos temporais, espaciais, tangíveis e intangíveis de viés religioso, e, ou, social, presentes e, ou, praticados na Igreja de Santa Luzia, na Igreja do Livramento e no Memorial do Milagre. A Tabela ajuda a situar de forma segmentada e sistemática, os aspectos conceituais já discutidos, bem como ajuda na identificação dos principais elementos que fazem parte dos dogmas e rituais das manifestações do catolicismo.

É importante ressaltar que a Avenida Dr. Zanny apesar de não estar citada na Tabela, mas por ser a principal via do percurso da Procissão do Livramento é também palco de várias expressões e manifestações religiosas tangíveis e intangíveis.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Tabela 2.0 – Detalhamento do Contexto Religioso do Festejo do Livramento em relação aos Aspectos Espaciais, Temporais, Tangíveis e Intangíveis do Espaço Urbano Sagrado.

DESCRIÇÃO CONTEXTUAL	Igreja de Santa Luzia (1)	Memorial do Milagre(2)	Igreja do Livramento & Terreno paroquial (3)
Temporalidade	- Período do Festejo - Fixo/Permanente - Diurno/noturno	- Período do Festejo e durante todo o ano. - Fixo/Sazonal/Contínuo - Diurno/noturno.	- Período do Festejo - Fixo/Permanente - Diurno/noturno
Espacialidade	- Fechado - Espaço Sacro	- Aberto (ao ar livre) - Urbano Sagrado	**Igreja (edificação)** - Fechado - Espaço Sacro **Terreno paroquial** - Aberto/Semi-aberto - Espaço de recreação e socialização - Espaço para atividades culturais, teatrais e musicais.
Tangibilidade (Objetos símbolos e artefatos dos dogmas e rituais do Catolicismo)	- Imagens - Estátuas/esculturas - Cruz/Terços/Crucifixo - Bíblia/folheto litúrgico - Hóstia - Dízimo/oferendas - Indumentárias, - Objetos da sacristia, etc.	- Painéis pintados - Mini santuário - Imagens - Cruz - Estátua/Escultura - Altar e objetos da sacristia (Missa Campal)	**Igreja (edificação)** - Imagens - Estátuas/esculturas - Cruz/Terços/Crucifixo - Bíblia/folheto litúrgico - Hóstia - Dízimo/oferendas - Indumentárias. - Objetos da sacristia, etc. **Terreno paroquial** - Imagens - Cruz/Terços/Crucifixo - Indumentárias
Intangibilidade (Dogmas e rituais do Catolicismo)	- Missa - Orações/Reza - Textos Narrados - Evangelização - Reflexão - Devoção/fé/crença	- Missa Campal - Orações/Reza/Cântico - Textos Narrados - Evangelização - Reflexão - Devoção/fé/crença	**Igreja (edificação)** - Missa - Orações/Reza - Textos Narrados - Evangelização - Reflexão - Devoção/fé/crença **Terreno paroquial** - Encenações/Apresentações teatrais, musicais, etc. - Socialização - Recreação - Hedonismo - Interação

Fonte: Ismar Lima & Maria Nogueira, 2013.

ISBN: 978-85-8083-125-2

7.0 – Tangibilidade e o Valor Material: A Qualidade da Infraestrutura, Estrutura e dos Equipamentos do Turismo Religioso em nível Municipal.

Esse último conceito sintetiza os propósitos deste trabalho, pois o planejamento por parte do poder público (em termos de ações estratégicas) é essencial para o desenvolvimento de um espaço urbano sacro, local onde se manifestam a fé, as atividades artístico-culturais, e é o espaço catalisador da atividade turística e comercial do evento. As seções a seguir relatam em pormenores as explicações e reflexões sobre 'valor imaterial' (**intangível**) e sobre 'valor material' (**tangível**).

De acordo com o Dicionário Houaiss, a palavra 'intangível' refere-se àquilo que não se pode tanger, tocar, pegar; aquilo que não perceptível pelo tato, impalpável, incorpóreo; bem como, aquilo que – por seu valor – deve permanecer intato, inalterado; e, acrescenta ainda que é aquilo não suficientemente claro ou definido para ser compreendido, que ilude o entendimento, portanto, de sentido mais abstrato, subjetivo, não-material.

Em relação ao Festejo do Livramento, os valores imateriais estão relacionados ao valor simbólico e religioso latentes no evento, bem como a manutenção e revivificação de tradições, crenças e rituais. Já o termo 'tangível' (tangibilidade) apresenta justamente as características opostos do apresentado anteriormente.

O termo 'tangibilidade' está relacionado àquilo que pode ser mensurado e no turismo religioso, há vários elementos que nos permitem compreender a noção de tangibilidade. Por exemplo, Fitzsimmons e Fitzsimmons (2000), explicam isso com base na qualidade dos serviços, e 'tangibilidade' está presente justamente no aspecto e nas condições das instalações físicas, equipamentos, pessoal e materiais utilizados na realização de um evento, e isso se aplica ao Festejo do Livramento em relação à organização; a 'tangibilidade' pode ser ainda percebida em relação à limpeza das instalações, à limpeza dos sanitários e à identificação visual de desordem e de falta de estrutura das áreas urbanas diretamente utilizadas no evento, etc.

Para Fitzsimmons e Fitzsimmons (2000), a qualidade do serviço pode ser percebida pelos visitantes por meio de três dimensões: **confiabilidade** (capacidade de prestar o serviço prometido com confiança e exatidão nas senas sacras), **responsabilidade** (disposição para auxiliar os visitantes e fornecer o espetáculo prontamente nos horários estabelecidos), **segurança** (conhecimento e cortesias dos anfitriões). Para Deming (1990, p.23), a **intangibilidade** diz respeito "à necessidade da presença do visitante e à

ISBN: 978-85-8083-125-2

simultaneidade da produção das cenas e do consumo do serviço, são as principais características especiais das operações em serviços, que irão definir a avaliação dos resultados e a qualidade dos serviços prestados".

Como pode ser observado na Tabela 3.0, os elementos tangíveis que merecem maior atenção, ações e intervenções das autoridades, do poder público, e dos organizadores do Festejo de Nossa Senhora do Livramento em termos de melhorias estruturais, infraestruturais, de organização e dos equipamentos são os itnes: 02, 05, 06, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 22, 24, e 25. Alguns itens apesar de estarem com um peso mais elevado ainda podem ser objeto de trabalho para que alcancem uma melhor classificação (melhoria e desempenho). Esses itens demandam ações pontuais do poder público municipal de modo que o turismo religioso possa ocorrer de forma planejado, contribuindo para o seu fortalecimento e consolidação dando maior visibilidade regional ao município de Caracaraí.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Tabela 3.0 – Identificação dos Elementos Tangíveis do Festejo do Livramento que Demandam Intervenções do Poder Público e dos Organizadores do Evento em termos de Melhorias Estruturais, Infraestruturais e dos Equipamentos Turísticos de Caracaraí

	Critérios	**Escala de Avaliação**	**Peso**
01	**Importância local e regional do Festejo (Popularidade)**	Excelente Atratividade Apelo Bom Apelo Razoável Baixo Apelo Sem Atratividade	**2** 1.5 1 0.5 0
02	**Espaço e divulgação na mídia local, estadual e regional do Festejo antes e durante sua realização.**	Excelente Bom Ruim Sem divulgação	2 1 **0.5** 0
03	**Número estimado total de participantes durante a semana de celebração do Festejo**	-De 16.000 a 20.000 pessoas -De 11.000 a 15.000 pessoas -De 6.000 a 10.000 pessoas -De 2.000 a 5.000 pessoas - De 600 a 1.000 pessoas -Até 500 pessoas - Participação Inexpressiva (menos de 100 pessoas)	3 **2.5** 2.0 1.5 1.0 0.5 0
04	**Percentual aproximado de participação de público não-local (visitante) para o Festejo**	100% de visitantes 70% de visitantes 50% de visitantes 30% de visitantes 20% de visitantes 10% de visitantes Menos de 5% de visitantes	3 2.5 **2.0** 1.5 1.0 0.5 0
05	**Estimativa de 'capacidade de carga urbana' durante as principais realizações e celebrações do Festejo devido à concentração de pessoas e veículos**	-Sem impactos aparentes -Impactos moderados, mas gerenciáveis -Impactos somente nas principais áreas e locais do Festejo, mas gerenciáveis -Impactos expressivos diversos	5 3 **1** 0
06	**Permanência dos Visitantes em Caracaraí com interesse turístico após a realização do Festejo**	5 (cinco) dias 3 (três) dias 2 (dois) dias 1 (um) dia Sem Permanência	2 1.5 1 **0.5** 0
07	**Existência de outros atrativos, eventos, shows, atividades culturais, etc. que sejam complementares ao Festejo, e, ou, sirvam para atrair mais visitantes durante o período do Festejo**	Sim Não	**2** 0
08	**Acessibilidade rodoviária intermunicipal**	Excelente Boa Regular Precária	2 **1.5** 1 0.5

ISBN: 978-85-8083-125-2

		Inexistente	0
09	**Condições da Rodoviária de Caracaraí para receber o público excedente que chega de ônibus, van, etc.**	Excelente Boa Regular Precária	2 **1** 0.5 0
10	**Sinalização de Orientação ao visitante na cidade e durante o Festejo**	Excelente Boa Regular Precária Inexistente	2 **1.5** 1 0.5 0
11	**Condições da iluminação pública nos principais pontos do Festejo e da Procissão**	Excelente Boa Regular Precária Inexistente	2 **1.5** 1 0.5 0
12	**Disponibilidade de estacionamentos públicos nos principais pontos de realização do Festejo**	Estacionamentos Estabelecidos (+ 5 de dois) Estacionamentos Estabelecidos (3) Estacionamento na área da Igreja Vias públicas como estacionamento Sem lugar público para estacionamentos	2 1.5 1 **0.5** 0
13	**Disponibilidade de sanitários públicos fixos ou sanitários químicos nos principais pontos do Evento e no trajeto da Procissão**	Excelente (+10 unidades) Bom (de 4 a 7 unidades) Regular (3 unidades) Precário (1 unidade) Inexistente	5 3 1 0.5 **0**
14	**Lixeiras nos principais pontos do Festejo e trajeto da Procissão**	Excelente (+10 unidades) Bom (de 4 a 7 unidades) Regular (3 unidades) Precário (1 unidade) Inexistente	5 3 1 0.5 **0**
15	**Lixeiras de Coleta Seletiva do lixo (Lixeiras de Reciclagem)**	Excelente (+10 unidades) Bom (de 4 a 7 unidades) Regular (3 unidades) Precário (1 unidade) Inexistente	5 3 1 0.5 **0**
16	**Limpeza geral da cidade, nos**	Excelente Bom	5 3
	principais pontos do Festejo e no trajeto da Procissão durante o Evento	Regular Ruim	**1** 0
17	**Segurança durante o Festejo (Policiamento e Suporte Geral da Polícia)**	Excelente Boa Regular Precária Inexistente	2 **1.5** 1 0.5 0
18	**Venda de bebidas alcoólicas**	-Inexistente -Venda deliberada realizada por ambulantes nas vias públicas ou áreas externas -Venda realizada nas Barracas na área da Igreja	2 **0.5** 0

ISBN: 978-85-8083-125-2

19	**Organização geral do Festejo**	Excelente Boa Regular Precária Inexistente	2 **1.5** 1 0.5 0
20	**Envolvimento do poder público municipal na organização e apoio do Festejo**	Excelente Boa Regular Precária Inexistente	2 1.5 1 **0.5** 0
21	**Organização do Festejo feita por meio de base participativa com consultas às lideranças locais e à população**	Sim Não	5 **0**
22	**Realização de reuniões após o Festejo por parte dos Organizadores com os segmentos organizados da população e do poder público para avaliar o Evento e propor metas e ações para o Festejo do ano seguinte**	Sim Não	5 **0**
23	**Em termos de apoio, existem patrocinadores do Festejo para que os Organizadores possam ter recursos para reduzir os impactos do evento, etc.**	Sim Não	**5** 0
24	**Em termos de apoio, existem recursos públicos disponíveis para a realização do Festejo**	Sim Não	5 **0**
25	**Em termos de arrecadação com o Festejo por parte dos Organizadores e da Igreja, quanto é destinado à melhoria da estrutura para a realização do evento do ano seguinte**	100% 70% 50% 30% 10% A arrecadação é inexpressiva para tais fins	3 2.5 2.0 1.5 **1.0** 0

Autor: Maria Nogueira & Ismar Lima, 2013.

8.0 Considerações Finais

O Festejo, com quase um século de existência, tem sido um atrativo turístico religioso com uma demanda expressiva ao passo de que o evento seja passível de intervenções na sua estrutura e seu espaço físico a fim de planeja-lo adequadamente para demandas futuras.

A infraestrutura do festejo é incipiente para satisfação dos participantes. Detectou- se a importância de criar espaços que beneficiem tanto os que vêm de fora quanto para os que desenvolvem atividades no lugar. Neste ponto se observou o santuário do Livramento como um elemento significativo, pois nele são feitas as novenas e missas e na maior parte do

ISBN: 978-85-8083-125-2

tempo este permanece repleto de fiéis. A igreja possui espaço externo suficiente para estruturação que possam melhorar o aspecto deste espaço.

Contudo, é preciso que se estreite a comunicação entre igreja e o poder público na organização do festejo. É evidente nas falas de seus representantes o discurso com intenções diferentes para o planejamento do festejo em si e que ambas as partes ainda não chegaram ao consenso comum sem abertura de diálogo até mesmo para discutir pontos de vistas a cerca de turismo e religião, pois são posicionamentos que divergem quando não parece estar muito claro a percepção do turismo para a igreja.

Quanto à materialidade necessária do ordenamento do espaço urbano sagrado do festejo Livramento pelo poder público leva-se em consideração a disposição em criar leis que possam realizar o evento. No entanto, o que permanece em estado de latência na idealização do turismo religioso é a falta de conhecimento da organicidade que compõe o festejo, pois se constatou na pesquisa a campo durante o planejamento da festa o desinteresse na participação efetiva do evento.

Levando-se em conta os elementos tangíveis e intangíveis no planejamento urbano do Festejo do Livramento, esses servem para garantir um atrativo de qualidade, o que pode reverter na consolidação de Caracaraí como destino turístico religioso sazonal. A dualidade da discussão conceitual focada em 'turismo', 'religiosidade' e 'desenvolvimento urbano' se justifica devido à interdependência desses elementos na constituição dessa festa religiosa católica.

O que se propõe não é só a compreensão das demandas urbanas imediatas para o turismo religioso, mas também explicar a essência do Festejo e seu valor imaterial. Uma discussão não está desvinculada da outra, pois, basicamente, não existiria 'turismo' sem 'deslocamento humano', e os eventos religiosos em determinadas localidades tornam-se os atrativos para grandes 'deslocamento humanos', um massivo contingente que constitui o chamado 'turismo de peregrinação'.

Não se pode, logicamente, desprezar também o peso econômico dos eventos religiosos, particularmente para um município como o de Caracaraí que ainda não possui um complexo industrial nem uma produção agrícola significante; a economia local é basicamente centrada em 'serviços', 'comércio', e movimentada pela injeção de capital pelo funcionalismo público.

A Festa do Livramento tem sua parcela de contribuição para a economia e o comércio locais, permitindo geração de renda variada, incluindo para os vendedores

ISBN: 978-85-8083-125-2

ambulantes, e isso não pode ser desprezado para a cadeia produtiva do turismo. Ainda não há estudos que vieram a mensurar o peso econômico das festas religiosas em Roraima; um assunto que pode vir a ser objeto de investigação futura.

O turismo planejado é atividade que permite desenvolver uma localidade assegurando a cultura, a geração de renda e distribuição de riquezas. Para isso o turismo de base local é uma sugestão a ser indicada a comunidade de Nossa Senhora do Livramento na apropriação através de organização por meio de grupos que a igreja pode liderar. Deste modo podem se fortalecer e encontrar através de parceiras, mesmo do poder público para transformação do atrativo religioso em grande turismo religioso beneficiador local, e, consequentemente se alcançar níveis desejáveis de desenvolvimento local.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, José Vicente. **Turismo: fundamentos e dimensões**, 8. ed. São Paulo, SP: Ática, 1995.

BALLART, J. O El patrimônio histórico y arqueológico: Valor y Uso. Barcelona: Ariel, 1997. BARRETO, M. Turismo e legado cultural. 5ed. Campinas: Papirus, 2004

BRASIL, EMBRATUR. Ministério do Turismo. **Roteiros da Fé Católica**. Brasília, DF: 2000.

CALVO, LL. A Etnologia de Catalunha. *Revista História*, no. 57, 1995, pp. 36-38. CÂMARA NETO, I. A. **Religiosidade popular e o catolicismo oficial: o eterno contraponto.** In: Revista Ciências Humanas, Universidade de Taubaté/SP, v. 9, n. 1, jan.- jun. 2003. Disponível em: <http://www.unitau.br/religiosidadepopular. N1-2003. pdf>.
Acesso em: 12/06/2012.

CARVALHO, G. de O. **O "ponto de fé" místico-religioso como atratividade turística.** 2004. 78 f. Monografia (Especialização em Gestão e Marketing do Turismo) - Universidade de Brasília, Brasília, 2004. Disponível em:
<http://bdm.bce.unb.br/bitstream/10483/409/1/2004_GleisonOliveiraCarvalho.pdf>. Acesso em: 22/07/2012.

CASTRO, Janio R. B. de. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo. **Espaço e Lugar Sagrados em Bom Jesus da Lapa – BA: Natureza e significados das romarias do Bom Jesus.**

CAVALCANTI, M. L. V. de C.; FONSECA, M. C. L. Patrimônio imaterial no Brasil.

Legislação e políticas estaduais. Brasil: Unesco, Educarte, 2008. Disponível em:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001808/180884POR.pdf>. Acesso em: 06/11/2012

COSTA, O. J. L. **O Santuário de Canindé: a expressão geossimbólica do sagrado.** In: EGAL 2009 – Encontro de Geógrafos de America Latina. 12. Montevidéu, Uruguai, 2009. Disponível em: <http://egal2009.easyplanners.info/area08/8140. Acesso em: 26/12/2012.

CRUCES, F. Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología", em

ISBN: 978-85-8083-125-2

Política y Sociedad n.º 27, 1998, pp. 77-87.

DEMING, W. E. Qualidade: a revolução na administração. Rio de Janeiro: Marques Saraiva, 1990.

DENCKER, A. de F. M. Métodos e Técnicas de Pesquisa em Turismo. Editora Futura: São Paulo, 2001.

DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson José Sena da (Orgs). **Turismo Religioso:** ensaios e reflexões. Campinas, SP: Alínea, 2003.

FITZSIMMNONS, J. A.; FITZSIMMONS, M. J. Administração de Serviços: operações, estratégia e tecnologia de informação. Porto Alegre: 2. ed. Bookman, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATISTICA - IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: < http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 10 de setembro de 2012.

MAIO, C. A. Turismo Religioso e Desenvolvimento Local. Publ. Ci. Hum. Soc. Apl., Ling., Letras e Artes 12 (1), 53-58, Jun. 2004.

MARQUES, J. B. O Conceito de Temporalidade e sua Aplicação na Historiografia Antiga. *Revista de História, 158,* (1º. Semestre), 2008, pp. 43-65.

MARTINS, J. de S. Subúrbio: Vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo. São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha. São Paulo, São Caetano, Hucitec, 1992, 363 p.

MEGALE, Vanessa Junqueira. **As manifestações religiosas e o turismo na festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Silvanópolis - MG: práticas e atividades sócio-culturais**. 2007. 98-107 f. Dissertação (Mestrado em Turismo e Meio Ambiente) - Centro Universitário UNA Programa deMestrado em Turismo e Meio Ambiente. Belo Horizonte – MG. 2007.

MINISTÉRIO DO TURISMO. **A fé que move turista**. Disponível em: http://.turismo.gov.br/turismo/noticias/todas_noticias/ Acesso em: 10 de setembro de 2012.

MINISTERIO DO TURISMO. Cultura e Turismo. São Paulo: IPSIS, 2007. NASCIMENTO, Renê Corrêa do. **Franciscanos no Brasil do Turismo Religioso ao Turismo Voluntário na Província da Imaculada Conceição no Brasil**. 2008. 110f. Tese. Universidade de São Paulo de Comunicações e Artes – Programa de Doutorado em Ciências da Comunicação. São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, P. A. R. de. Religiosidade Popular na América Latina. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 32, fasc. 126, Junho de 1972.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE TURISMO - OMT. **Tendências do Turismo Internacional.** O mundo e as Américas. Madrid. Conselho Executivo da OMT, 2001.

ORTEGA MUNOZ, J. F. . Introducción al pensamiento de María Zambrano. México: F.C.E., 1994.

PAES, M. T. Duarte, **Patrimônio cultural, turismo e identidades territoriais: um olhar geográfico** In: BARTOLO, Roberto et al. Turismo de Base Comunitária: diversidades de olhares e experiências brasileiras. Editora Letra e Imagem, 2008.

PEREIRA, C. Soares; OLIVEIRA, João Cesar Abreu de. **Fé e Identidade sacra: O Espaço Sagrado de Juazeiro do Norte/CE.** Revista Eletrônica de Geografia, v.1, n.3, p.38-50, dez. 2009.

ISBN: 978-85-8083-125-2

PEREZ, X. P. Turismo Cultural: Uma Visão Antropológica. Colección Pasos, Edita, No. 2, El Sauzal, Tenerife, Espanha: 2009. Disponível online em: < http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/PSEdita2.pdf>. Acesso em 08.05.2012.

RAMOS, A. W. Espaço-Tempo na Cidade de São Paulo: Historicidade e Espacialidade do "Bairro" da Água Branca. *Revista do Departamento de Geografia, 15*, 2002, pp. 65-75.

ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In:_____, CORRÊA, Roberto Lobato (Org). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

SANTOS, Milton. A NATUREZA DO ESPAÇO: Técnica, Razão e Emoção. Ed. 5. São Paulo: EDUSP, 2009.

SAQUET, Marcos Aurélio. A relação espaço-tempo e a apreensão do movimento em estudos territoriais. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – Universidade de São Paulo, USP, pág. 13882 a 13894, 2005.

SOUZA, Rainer. **Catolicismo**. Disponível em: http://brasilescola.com/religiao/catolicismo. Acesso em: 23 de julho de 2012.

ISBN: 978-85-8083-125-2

IMAGEM, DIVULGAÇÃO E CONSUMO DOS FESTEJOS DO CICLO JUNINO EM SERGIPE-BRASIL

IMAGE, DISSEMINATION AND CONSUMPTION OF THE CELEBRATIONS JUNE CYCLE IN SERGIPE- BRAZIL

IMAGEN, DIFUSIÓN Y CONSUMO DE LAS FIESTAS DEL CICLO JUNINO EN SERGIPE- BRASIL

Ivan Rêgo Aragão
Mestre em Cultura e Turismo/UESC Email: ivan_culturaeturismo@hotmail.com Jorgenaldo Calazans dos Santos
Mestre em Geografia (NPGEO/UFS); Professor de Turismo (IFS) Email: jorgenaldoc@hotmail.com

Maria Augusta Mundim Vargas[1]
Professora Colaboradora (NPGEO/UFS); Doutora em Geografia (UNESP-Rio Claro) Email: guta98@hotmail.com.br
Grupo de Pesquisa em Sociedade & Cultura
Cidade Universitária Prof. José Aloísio de Campos, Didática II, piso superior Av. Marechal Rondon, s/n Jardim Rosa Elze - CEP 49100-000 - São Cristóvão/SE

Resumo

O conceito de folkmarketing desenvolvido por alguns autores norteou a pesquisa realizada na web e em agências de receptivo sobre a imagem, divulgação e consumo pelo turismo dos festejos juninos em Sergipe. Destacamos os elementos motivadores tomados como imagem dos festejos do ciclo junino e analisamos a formatação de uma imagem padronizada dos mesmos como elementos da identidade nordestina brasileira que visa o comércio e o consumo. Constatamos que embora as festas de São João seguem vinculadas à identidade sergipana nos sites governamentais, as agencias atuam fortemente na venda dos atrativos naturais e, em eventos, como o Pré-caju que ocorre no verão em Aracaju.

Palavras-chave: Folkmarketing. Imagem. Identidade. Festejos do Ciclo Junino.

Abstract

The concept of folkmarketing developed by some authors has guided research on the web and in receptive agencies about the image, dissemination and consumption by tourism of June celebrations in Sergipe. The motivating elements taken as image of the celebrations June cycle and analyze the formatting of a standardized image of them as elements of Northeastern Brazilian identity aimed at trade and consumption. We found that although the feasts of St. John linked to Sergipe government sites us identity, the real act strongly on sale of natural attractions and events such as the Pré-caju that occurs in the summer in Aracaju.

[1] Coordenadora em Sergipe do projeto "A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo Comparativo do Patrimônio Imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe".

ISBN: 978-85-8083-125-2

Keywords: Folkmarketing. Image. Identity. Celebrations June Cycle.

Resumen

El concepto de folkmarketing desarrollado por algunos autores ha guiado la investigación en Internet y en agencias receptivas sobre la imagen, la difusión y el consumo por el turismo en las fiestas de junio en Sergipe. Destacamos los elementos tomados como motivadores de la imagen de las fiestas del ciclo de junio y analizamos el formato de una imagen estandarizada de ellos como elementos de identidad del noreste de Brasil destinadas al comercio y consumo. Hemos encontrado que aunque la fiesta junina siga relacionada con la identidad sergipana en sitios web del gobierno, el verdadero acto fuertemente en la venta si encuentra en los atractivos naturales y eventos tales como el Pré-caju que ocurre en el verano en Aracaju.

Palabras clave: Folkmarketing. Imagen. Identidad. Fiestas del Ciclo Junino.

INTRODUÇÃO

Muito embora a abordagem econômica do fenômeno turismo prepondere em seus estudos, em que pese à formatação de imagens, produtos, serviços e destinos para o consumo turístico, o tratamento dos intervenientes ambientais, sociais e culturais vem tomando fôlego nas produções e discussões a esse respeito.

A contribuição das abordagens humanísticas insere nesse contexto ao ampliar o tratamento dos recursos naturais e das potencialidades turísticas, por exemplo, com reflexões e demonstrações sobre patrimônio, bens materiais e imateriais, representações sociais, identidades, dentre outros.

Tendo como norte a teoria do folkmarketing, o presente artigo traz como contribuição a discussão sobre a imagem, divulgação e consumo das festas juninas veiculada nos sites e nas agências de turismo de Sergipe. O levantamento dos dados deu-se na execução do projeto "A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo Comparativo do Patrimônio Imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe"[1] realizado no período de 2010-2012, que contou ainda com a aplicação de entrevistas e questionários.

A pesquisa nos sites das prefeituras abarcou o período de 2010 a 2012 e resultou na ~~apreensão das festas realiza~~das em 32 dos 75 municípios do estado, embora apenas 12 tenham apresentado matérias sobre o ciclo junino na home page (programação, convite, imagem, slogan). O site das prefeituras foi o critério adotado para a busca, observando-

[1] Projeto financiado pelo Edital Pro Cultura nº 7/2008- Capes/MinC.

ISBN: 978-85-8083-125-2

se que, menos de 50% dos municípios possuem matérias vinculadas sobre essa temática, e que, o maior volume de informações é veiculado pela prefeitura da capital Aracaju, Secretaria Estadual e de Turismo e Municipal da Cultura.

Com relação às agencias, o critério balizador para as entrevistas foi de a mesma ser do tipo receptivo turístico. O estudo abarcou as principais cidades do estado que se destacaram na pesquisa dos sites, sendo consultadas três agências na capital e sete no interior (Estância, Canindé do São Francisco, Itabaiana e Lagarto). Das 10 agências consultadas, somente quatro participaram da pesquisa construindo assim uma amostra reduzida do universo, mas que possibilitou-nos apreender os conteúdos das categorias aqui apresentadas.

Diante do exposto, interessa-nos destacar os elementos motivadores tomados como imagem dos festejos juninos e, expor/discutir sobre a formatação de uma imagem padronizada dos festejos juninos como elemento da identidade nordestina. Ainda, questionamos em que medida essa padronização sobrepõe os elementos singulares dos festejos sergipanos.

Para tal, estruturamos o artigo em quatro partes. Inicialmente contextualizamos historicamente as festas juninas no Brasil como elemento formador da imagem vinculada a cultura nacional, principalmente nordestina, mostrando o papel das agências no consumo turístico, mais especificamente no consumo das festas populares. Em seguida, apresentamos as ações de folkmarketing das agências de receptivo na divulgação dos festejos juninos como produto turístico. Na terceira parte, apresentamos uma breve exposição do enquadramento normativo das agências de turismo. Por fim, tecemos considerações sobre a imagem das festas sergipanas, os elementos padronizadores e homogeneizadores dos festejos no Nordeste e as singularidades ocorrentes no Estado, resultados das entrevistas aplicadas nas agências de viagens e turismo.

A Construção da Imagem e o Consumo das Festas Juninas no Brasil

Ao serem transplantadas de Portugal, as festas juninas eram comemorações vinculadas a aristocracia do Brasil. Segundo Chianca (2009), com o país tornando-se República, os hábitos da nobreza caíram em desuso e a dança denominada quadrilha deixou de ser apresentada nos salões das capitais e passou ser dançada nas cidades do interior.

O legado cultural das festas do mês de junho reporta aos bailes da aristocracia lusa

ISBN: 978-85-8083-125-2

do ciclo junino ter se tornado populares no Brasil. As comemorações da Corte Portuguesa se popularizaram, sendo recorrente sua adesão nas cidades do interior e nos espaços rurais, permanecendo até o momento presente no pais como sinônimo da identidade cultural brasileira, visto que,

> [...] o São João é uma festa coletiva na qual uma comunidade estreita sua identidade através de símbolos e práticas que reafirmam este pertencimento. A dimensão e a extensão da rede social é o que garante o sucesso da festa (CHIANCA, 2007, p. 51).

Os festejos do ciclo junino podem ser classificados em dois segmentos que estão diretamente vinculados à formação de imagens e imaginário dos festejos do São João: o sagrado e o profano. Embora sendo categorias que na sua essência são díspares, não são excludentes: o primeiro de caráter nostálgico diz respeito às festas que acontecem nas praças e cidades do interior com quadrilha, fogos de artifícios, comidas típicas e fogueira (SEABRA, 2007). Essa forma de imagem nostálgica sobre a cultura da vida simples do interior nos espaços rurais se vincula à tradição religiosa dos festejos do ciclo junino com trezenas, missas e simpatias em devoção aos três santos principais do ciclo: Santo Antônio, São João e São Pedro (Figura 1).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 1 – Imagem dos Três Santos do Ciclo Junino

Fonte: Banco de Dados Pró-Cultura – Sergipe

O segundo tipo são os festejos juninos enquanto produto contemporâneo, moderno, empresarial, como informa Marques (2009, p. 12):

> Atualmente, as festas populares, principalmente as do Nordeste brasileiro, são um dos principais atrativos turísticos da região. Dependendo de sua dimensão e de sua representatividade, pode atrair uma demanda turística nacional e internacional. Essas festas, algumas delas transformadas em grandes eventos turísticos, passam a ter novos elementos, novas realidades, pautadas, algumas vezes, pelas exigências do capital e dos caprichos do mercado.

Na segunda construção da festa imbricam-se elementos do marketing, propaganda, distribuição, venda e consumo, vinculadas as práticas sociais ressignificadas da festa junina. Amaral (1998), Durkheim (2008), Oliveira (2008), discutiram em seus estudos que o sagrado e o profano são categorias interdependentes que se completam para formar as características polissêmicas dos festejos populares. Nessa discussão, Oliveira (2008, p. 246) menciona que toda festa, inclusive as juninas, [...] "carregam essa dupla face, à medida que escondem e revelam simultaneamente várias convenções e justificativas. [...] a face profana mobiliza recursos e negocia estratégias antes, durante e depois da festa".

A atividade turística se beneficia desses dois segmentos – o sagrado e o profano– apropriando-os como imagem para o consumo. Se a sagrada promove os símbolos vinculados à tradição das festas do mês de junho, como a devoção aos santos, arraial,

ISBN: 978-85-8083-125-2

fogueira e fogos de artifício, a profana absorve os eventos imbricados a patrocinadores, visando o lucro através da espetacularização dos festejos, com os shows de forró eletrônico e concursos de quadrilhas.

As festas juninas de Sergipe e as Ações de Folkmarketing[13]

Nesse âmbito, as imagens que envolvem o universo das festas do ciclo junino, são transformadas em produtos comercializados objetivando o consumo e comunicação. A imagem "é um termo usado para designar a percepção geral que uma pessoa ou uma coletividade fazem de um determinado objeto, em que este último pode ser uma pessoa ou qualquer tipo de organização" (VAZ, 2001, p. 95). Cabe ao marketing comercial, bem como institucional, trabalhar para que as imagens vinculadas à cultura e a identidade local consolidadas, sejam atraentes turisticamente para serem consumidas durante as festas do ciclo junino.

Sabe-se que a imagem que diz respeito à cultura local é um elemento de extrema relevância para se trabalhar o destino turístico. Através de imagens para o consumo que englobem a cultura, a natureza, a culinária e as festas locais, o turismo encontra meios de produção, distribuição e venda em mercados externos. Em Sergipe essa realidade não difere, de acordo com Menezes (2009, p. 43) [...] "por meio da Empresa Sergipana de Turismo – EMSETUR, a imagem é trabalhada através dos meios de comunicação como uma ferramenta e as estratégias de marketing a partir dos atrativos naturais e culturais da região".

A imagem, divulgação para o consumo dos produtos da cultura regional e popular, a exemplo dos festejos juninos recebem o termo de folkmarketing. O termo em questão designa o "conjunto de apropriações das culturas populares com objetivos comunicacionais, para visibilizar produtos e serviços de uma organização para os seus públicos-alvo" (LUCENA FILHO, 2012, p. 31). Trata-se de entender a relação entre o tradicional da cultura popular e as modificações sofridas por esta no processo de globalização, e a forma como a mídia se apropria destes elementos com o objetivo de atingir um determinado público (PAZOS, 2009, p. 3).

No mundo globalizado, as manifestações populares (festas, danças, artesanato, dentre outros) deixaram de pertencer apenas aos seus protagonistas, sendo estas

[1] Expressão recorrente nos estudos de Severino de Lucena Filho, Osvaldo Meira Trigueiro, Roberto Pazos e Itamar de Jesus Souza.

ISBN: 978-85-8083-125-2

manifestações, também do interesse dos grupos midiáticos, de turismo e de entretenimento, dentre outras organizações socais, culturais e econômicas (TRIGUEIRO, 2005). Assim, a atividade turística se apropria das imagens das manifestações culturais já existentes nas localidades com potencialidades turísticas, com um intuito de comercializar a cultura (Figura 2).

Figura 2 – Forrócajú – "O Maior e Melhor São João do Brasil"

Fonte: Secretaria de Cultura de Sergipe

Nesse contexto, os festejos do ciclo junino em Sergipe são planejados para atrair o turista como se o estado fosse um "grande arraial". Imagens, sons, comidas, atrativos são comercializados pelo discurso do festejo junino e da cultura nordestina. Por tudo isso, a construção histórica da imagem e o consumo das festas juninas no Brasil, em especial nas do Nordeste, têm se revelado como elementos formadores de uma identidade cultural para o consumo.

Agências de Viagens e Turismo

As agências de turismo perante a Legislação Brasileira de Turismo são reguladas pelo Decreto nº 84.934, de 21 de julho de 1980. Segundo o Ministério do Turismo compreende-se por agência de turismo "empresas organizadas que são intermediárias de produtos turísticos, permitindo o encontro da demanda com a oferta de serviços, além de prestar assistência aos viajantes ou turistas" (BRASIL, 2007, p. 7).

A competência das agências de viagens, no consumo dos produtos e imagens

ISBN: 978-85-8083-125-2

produzidas pelas festas vai além do que simplesmente organizar e planejar pacotes para promover o deslocamento dos turistas. O papel das agências de viagens é atuar como canal de distribuição dos produtos, serviços do turismo ao público consumidor e consolidar o destino através do discurso e da imagem. Promovendo, assim, um elo entre o cliente e o fornecedor de serviços, disponibilizando, sem fronteiras, os serviços turísticos.

Em um contexto mais amplo as agências organizam um conjunto de serviços que dão origem aos roteiros turísticos, base da formatação do pacote e que são constituídos por uma ou mais atrações turísticas, interligadas a um percurso. Por sua vez, os percursos são sustentados por instalações e serviços turísticos, básicos e complementares.

Podemos citar os serviços básicos oferecidos pelas agências de viagens, a saber: o transporte, a hospedagem, a alimentação e a atração turística em si. Mas além de todos esses produtos existe o interesse da agência por determinados atrativos. Esses serviços exigem uma confiabilidade entre contratante e contratado, visto que aqueles são intangíveis, inseparáveis, heterogêneos e perecíveis (IKEDA; OLIVEIRA, 200). O turismo consome o que está em evidencia, à procura acontecerá ao produto que as pessoas estão vendo e vivenciando.

Segundo Marques (2009, p. 16), "quando as festas populares começam a despertar o interesse dos visitantes, os operadores do turismo se apropriam da festividade e a ofertam como atrativo, produto turístico" [...]. Por isso, é de extrema responsabilidade da agência o poder de divulgar e oferecer determinadas festas, sendo um canal de divulgação e distribuição destas. Essa atribuição de certa forma dará ou não sucesso e evidência a determinados produtos vinculados ao destino turístico. De acordo com Braga e Guerra (2008, p.117),

> O processo de planejamento e organização de pacotes constitui-se na produção das agências de viagens e turismo, ou seja, através dele que a operadora de turismo vai transformar os insumos em um produto turístico a ser oferecido ao mercado. Assim, entende-se que as empresas de turismo podem se destacar no mercado por meio da elaboração de pacotes e roteiros, construindo produtos segmentados e únicos que venham a se constituir em um diferencial competitivo frente à infinidade de possibilidades de oferta que o turismo tem.

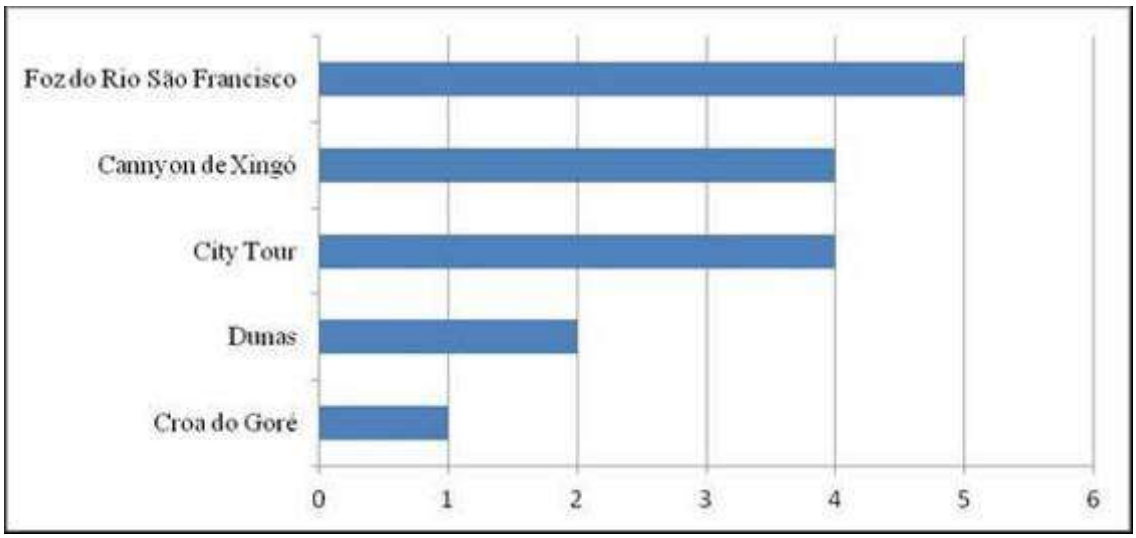
Os serviços complementares são variados e numerosos, passando por serviços de apoio, impressos, atrações culturais (folclore, artesanato e gastronomia), equipamentos de infraestrutura turística, entre outros. Junto a internet, são esses os equipamentos alvo do nosso estudo, propomos analisar as propostas de interação entre os turistas e festas juninas do estado de Sergipe.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Resultados

Ao pesquisarmos sobre divulgação, imagem e consumo das festas nas agências de receptivo, verificamos que os festejos do ciclo junino não possuem status de atrativo principal, mesmo no período junino, visto que são consumidos como produto turístico agregado ao estado. Tanto no âmbito da divulgação, relevância adquirida e motivação, os eventos do mês de junho se encontram em função da beleza das paisagens naturais conforme vemos na figura 3.

Figura 3– Locais de Turismo no Estado



Fonte: Dados da Pesquisa (jun/2011) Organização: Jorgenaldo Calazans dos Santos

É preponderante a amostra de atrativos voltada para o consumo de paisagens naturais em detrimento dos festejos juninos[1]. Todavia, diante da chegada dos turistas ao estado no mês de junho, as agências apresentam in loco a variedade das manifestações culturais do estado, incluindo os festejos vinculados ao ciclo junino.

A divulgação dos festejos juninos, bem como dos demais produtos oferecidos pelas agências receptivas, são divulgados principalmente pelos equipamentos digitais e através da internet. Os sites das agências são ferramentas que disponibilizam para os seus clientes-turistas rapidez e clareza nas informações que estão sendo publicadas nos meios de divulgações.

Segundo Lucena Filho (2010), o folkmarketing como uma modalidade de

[1] O roteiro da entrevista levantou dados sobre: variáveis sobre tempo de funcionamento; tipologia da demanda; divulgação das festas; meios e maneiras de divulgação; procedência e deslocamento dos turistas; relevância das festas; políticas de cultura voltadas à festa junina; raio de atuação da agência.

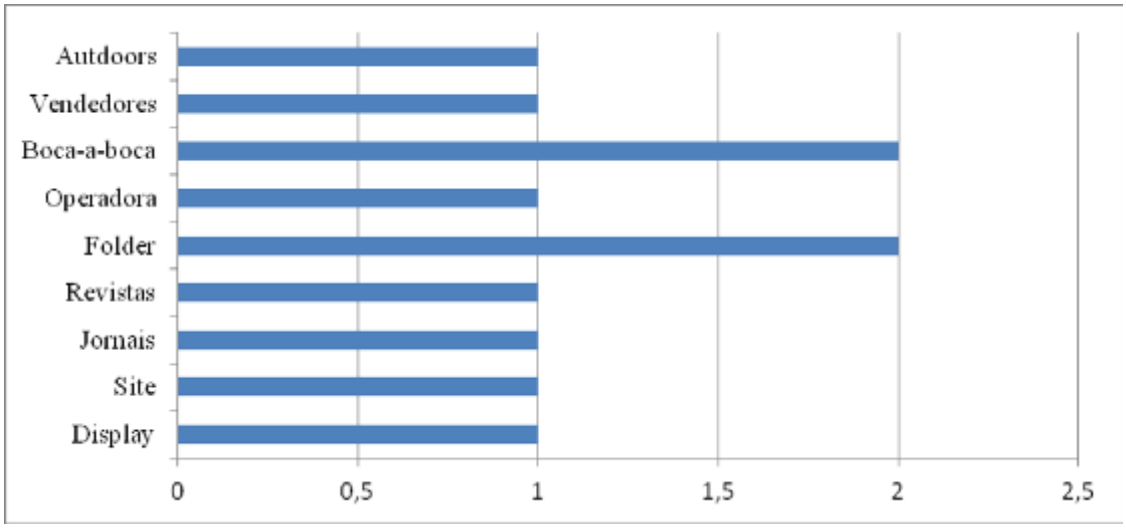
ISBN: 978-85-8083-125-2

comunicação no segmento da indústria massiva é eficiente. O marketing da cultura popular se utiliza os novos canais midiáticos para a consolidação da imagem local e divulgação com vistas ao consumo surgidos no contexto da globalização, a exemplo da demanda turística na região Nordeste do Brasil. Para o citado autor,

> Os eventos em cenários rurais convertem-se em conteúdo midiático de natureza mercadológica e institucional, via apropriação do universo simbólico das culturas populares, como estratégia comunicacional, pelas empresas que são parceiras/gestoras e patrocinadoras dos eventos (LUCENA FILHO, 2010, p. 4).

Outra forma que recebe destaque na nossa pesquisa enquanto equipamentos de divulgação das festas apontadas pela as agências e que está demonstrado na figura 4, são as divulgações populares feitas para turistas que vivenciam tais eventos e os divulgam aos seus conhecidos e familiares (“boca a boca”). O tipo de divulgação optada pelas agências é a publicação dos folders promocionais das agências que normalmente contem a programação dos festejos juninos e, dentre as outras festas, a mais veiculada
foi o Pré-caju[1]

Figura 4 – Canais de Divulgação



Fonte: Dados da Pesquisa (jun/2011) Organização: Jorgenaldo Calazans dos Santos

No tocante aos sites, revistas e jornais, as agências apontam como foco maior, a divulgação dos atrativos sergipanos relacionados aos seus cenários naturais, e, a partir da divulgação das belezas da natureza, as festas juninas despontam como elemento identitário da cultura local.

[1] Prévia carnavalesca de Aracaju seguindo o padrão do carnaval baiano.

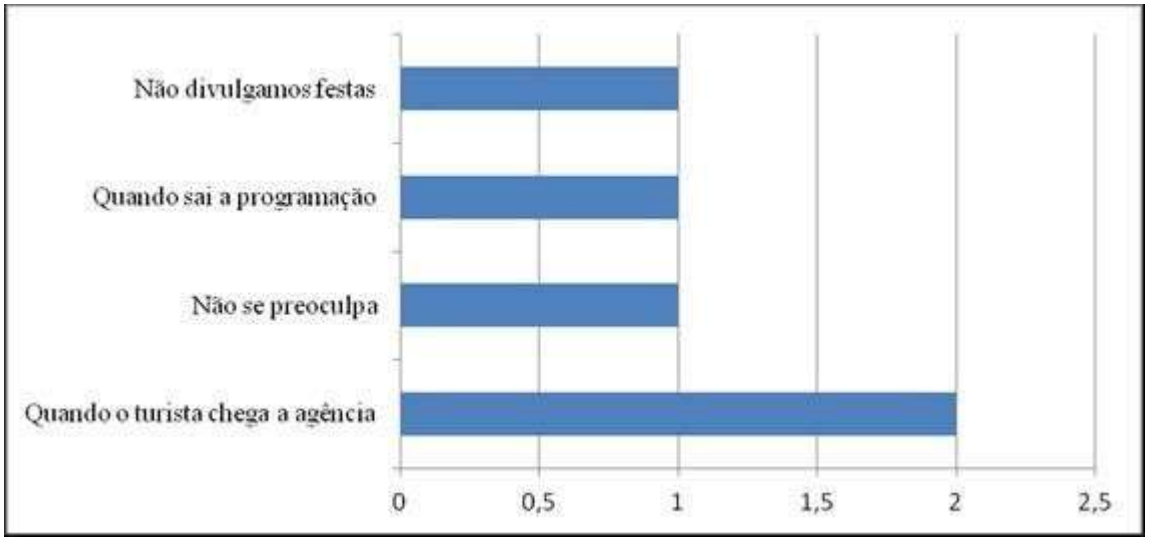
ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 5 – Divulgação de Sergipe em Revista Impressa

Fonte: www.onordeste.com

Outro questionamento que se fez importante como mostra a figura 6, foi a respeito do alcance da divulgação dos eventos de Sergipe, com o intuito de apreender se os meios utilizados para alcançar os consumidores-turistas estavam sendo eficientes na divulgação dos festejos pelas agências. Foi possível detectar que as agências de viagens não enfatizam a divulgação das festas no estado de Sergipe, inclusive às festas juninas.

Figura 6 – Divulgação dos Festejos do Ciclo Junino em Sergipe



Fonte: Dados da Pesquisa (jun/2011) Organização: Jorgenaldo Calazans dos Santos

Apenas uma agência dá ênfase à divulgação dos festejos juninos, porém sinalizou

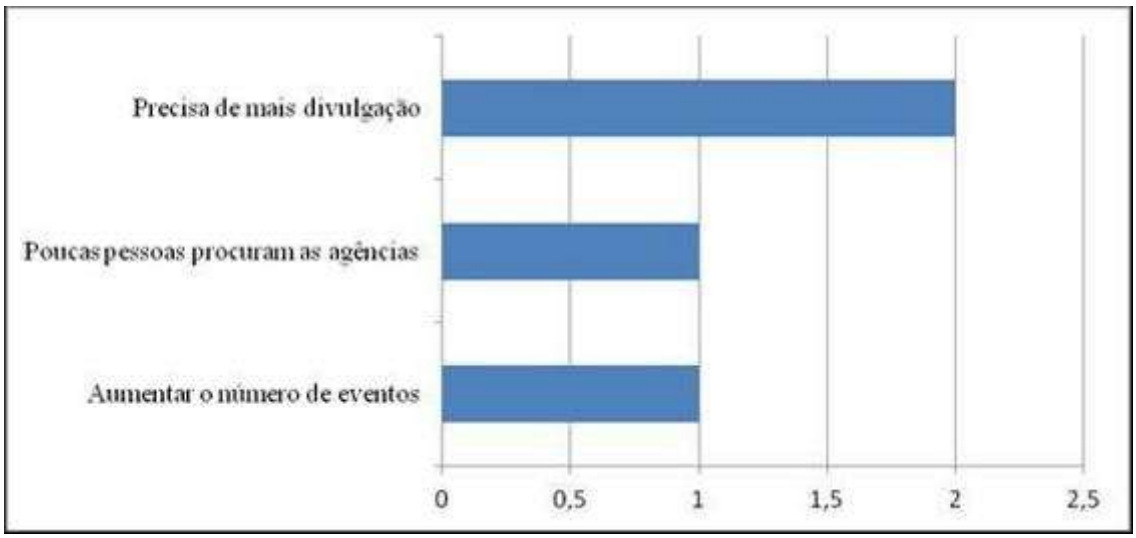
ISBN: 978-85-8083-125-2

que aguarda a publicação. Observou-se que as demais agências, não atuam na divulgação prévia dos eventos e, diante do foco da pesquisa, complementaram que o receptivo para os festejos somente é ofertado após a recusa de pacotes consolidados pelo trade as paisagens naturais apontadas anteriormente. A ação de folkmarketing é dessa maneira induzida pelo cliente em vez da agência.

A mesma aguarda a divulgação da programação oficial de tais festejos, para poder passar para os seus clientes. Porém quatro agências afirmaram que não divulgam esses eventos ou aguardam o turista chegar até a agência para oferecer tais produtos (quando o turista não acata os pacotes já formatados pelas agências, aí sim são ofertados pelos agentes de viagens, os eventos culturais que estão acontecendo no estado).

Por outro lado, as agências de receptivo "se defendem" apontando fragilidades nas políticas de incentivo às manifestações culturais, sobretudo com relação aos festejos juninos, no que se refere à divulgação dos governos estadual e municipais em mostrar nas feiras regionais e nacionais (Figura 7).

Figura 7 – Incentivos Diretos ou Indiretos para a Realização dos Festejos Juninos



Fonte: Dados da Pesquisa (jun/2011) Organização: Jorgenaldo Calazans dos Santos

Contrapondo as informações da amostra pesquisada, Joab Almeida Silva – coordenador de Turismo da SEDETEC (Secretária de Estado e Desenvolvimento e Tecnologia), em entrevista no mês de outubro de 2010 nos informou que,

> Os festejos juninos são divulgados em todos os eventos em que o estado de Sergipe é convidado a participar. Nesses eventos são levados os fogos de artifício produzidos no município de Estância, o barco de fogo. Levamos o quinteto sanfônico com a parceria com a prefeitura de Aracaju. Que foi para

ISBN: 978-85-8083-125-2

> mostrar a nossa riqueza e manifestação cultural. Obviamente que temos muito mais para mostrar. Chegamos até levar o grupo dos parafusos, grupo tradicional da cidade de Lagarto. Em cada evento de turismo, é aberto espaço de promoção da manifestação cultural, não exaltamos planejamos e fazemos o possível para mostrar o melhor da cultura de Sergipe nesses eventos. Quando não conseguimos satisfatoriamente a divulgação nesses grandes eventos nacionais a cultura de Sergipe estará sempre incluída no trabalho de promoção, que são as campanhas criadas em cd, revista, dentre outros. Elas servem para dinamizar a criação dos roteiros turísticos. As manifestações culturais estarão no produto de consumo do turismo, estarão incluídas como atrativo, ela não é um produto de consumo, ela é um atrativo que agrega valor ao produto de consumo de turismo que são os roteiros.

Dois outros fatores com relação à ação das agências são merecedores de nossa atenção. O primeiro diz respeito à redução drástica dos pacotes turísticos tradicionais do trade nos meses de junho e julho devido às condições climáticas, coincidindo com os meses de maior índice pluviométrico do no Estado e, portanto, fator de redução da demanda.

O segundo concerne ao direcionamento e formatação dos produtos das agências. Observou-se que afora os pacotes tradicionais, eles mostraram interesse maior na festa do Pré-cajú que ocorre na alta estação do verão e possibilita associar a venda dos atrativos naturais. Nos festejos juninos, a atividade receptiva restringe-se ao deslocamento dos turistas para o local dos eventos, não implicando em venda de ingressos e guias.

Em relação ao levantamento dos sites, entendemos que pela internet "os símbolos identitários além de representarem a cultura de um local eles ganham visibilidade no global" (AZEVEDO; ANDRADE, 2007, p. 30), a exemplo dos elementos que compõem as festas juninas nos sites.

Constatamos que a criação de slogans reforça a "marca" da festa junina em Sergipe. Através das frases "Sergipe é o país do forró", "Sergipe Forró e Paixão", "Arraiá de Tradição Sergipe Inteiro é Atração" e "Orgulho em ser sergipano", esses slogans criados pelos agentes sociais das Secretarias Estaduais de Cultura e de Turismo e apoiadas pela iniciativa privada, configuram o estado como um dos nichos de visibilidade da cultura junina no Brasil.

Os sites das prefeituras das cidades do interior e apoio das empresas privadas, através da web divulgam a boa gestão vinculada à imagem dos festejos juninos do estado em suas cidades-sede. Através da veiculação das frases junto a elementos pertencentes à cultura junina como bandeirinhas, balão, fogueira, quadrilheiros e cantores de forró, os sites se apropriam da imagem desses símbolos como representações pertencente às culturas nordestina e sergipana.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Como exemplo, temos os slogans das festas juninas da cidade de Areia Branca com o "São João de Paz e Amor"; Estância, "São João de Tradição, Cultura e Arte"; de Poço Verde "São João do meu Sertão"; Nossa Senhora do Socorro, "Forró Siri: Melhor São Pedro do Brasil" (Figuras 9).

Figura 9 – Slogans na Web das Festas Juninas em Municípios Sergipanos

Fonte: http://www.pocoverdefest.com.br/ Fonte: http://www.badalando.com.br/

Fonte: http://www.ansocorro.se.gov.br

Os sites pesquisados são ferramentas para além da divulgação e comercialização dos festejos juninos, consolidam a imagem de Sergipe para além-fronteiras, reforçam sentimentos, constroem o imaginário que se vinculam aos festejos do São João, além de produzirem um discurso sobre a festa. Segundo Lucena Filho (2009), essa produção do discurso comunicacional e organizacional, no contexto do folkmarketing, constitui na apropriação dos saberes da cultura popular por parte das instituições públicas e privadas, reafirmando a identidade cultural.

Ortiz (2003) menciona que toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior, ela é uma diferença e somente dizer que se é diferente não basta, mas é

ISBN: 978-85-8083-125-2

necessário demonstrar em que se é diferente. Para Trajano Sé (2000), não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Dessa forma, às imagens apresentadas na internet se configuram como elemento- chave para demarcar a singularidade da identidade cultural sergipana, proporcionando uma maior visibilidade de Sergipe no contexto nacional e mundial.

Ainda que os sites das agências enalteçam o valor da cultura através das imagens das festas do ciclo junino, o foco maior dessa ferramenta de comunicação está direcionado a distribuição, comercialização e lucro do destino Sergipe. Tendo Sergipe e a divulgação dos festejos do ciclo junino divulgados pela web, [...] "não há dúvidas de que a festa ganha notoriedade a partir da cobertura jornalística na internet. O meio amplia a informação que passa a estar em um ambiente transfronteiriço, portanto potencializador" (ROCHA; AZEVEDO; ANDRADE, 2009, p. 2), dando maior visibilidade ao estado. Pelo viés da cultura popular relacionada às festas periódicas do calendário católico, o folkmarketing promove a imagem dos lugares dentro do estado e
reforça a sergipanidade[1] como um conjunto de elementos culturais tradicionais atraentes para atividades do lazer, comércio e turismo.

Considerações Finais

Constatamos que embora os festejos juninos seguem vinculados à identidade sergipana nos sites governamentais, as agências atuam fortemente na venda dos atrativos naturais do turismo de "sol e mar" e em eventos, como o Pré-caju, que ocorre no verão em Aracaju.

Percebemos que a divulgação dos festejos juninos no Estado, segue o padrão de outras cidades do Nordeste que mantêm a tradição junina, como quadrilhas, comidas típicas, decoração, fogos, bandas de forró eletrônico. Em Sergipe, porém, ocorrem algumas particularidades culturais, a exemplo do folguedo Pisa Pólvora e o Barco de Fogo[2], ambos realizados na cidade de Estância, além da Festa do Mastro em comemoração ao São Pedro, realizada na cidade de Capela e, por fim, a "Marinete do

[1] Segundo Barreto (2013, p. 13), o termo sergipanidade significa "os traços típicos, a manifestação que distingue a identidade dos sergipanos, tornando-os diferentes dos demais brasileiros, embora preservando as raízes da história comum".
[2] Em maio de 2013, o Conselho Estadual de Cultura aprovou o tombamento do modo de fazer o "Barco de Fogo" como Patrimônio Imaterial de Sergipe.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Forró" e o "Barco do Forró"[1] na capital Aracaju.

Nesse âmbito, observamos que fora Estância, Capela e Aracaju que possuem manifestações culturais, atrativos turísticos criados e divulgados na web com vistas à consolidação da imagem e o consumo turístico (durantes as festas do ciclo junino), as outras cidades do estado, apresentam eventos de massa com shows de forró eletrônico, a exemplo de Rosário do Catete, Nossa Senhora do Socorro, Poço Verde, Muribeca e Areia Branca.

Ao final da pesquisa constatamos que na dinâmica do turismo, está inserida a vocação para transformar as manifestações vinculadas à cultura e a identidade local, em eventos turísticos. Se na sua gênese o valor das festas do ciclo junino dizia respeito à tradição e fé católica, - imagem nostálgica ligada à zona rural - na contemporaneidade elas têm sido vistas sob o aparato de eventos midiáticos e shows de forró eletrônico com o intuito da comercialização e consumo.

Referências

AMARAL, Rita de C. Festa à brasileira: significados do festejar, no país que "não é sério". Tese de doutorado do Departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1998.

AZEVEDO, Denio; ANDRADE, Polyana B. A representação de uma identidade cultural sergipana na web. In: Cadernos de Pesquisa e Extensão Desafio Crítico, ano 2, v. 4, n. 4, jan/jul 2007. p. 27-38

BARRETO, Luiz Antônio. Sergipanidade um conceito em construção. In: Cumbunca, ano I, n. 2, 2013. p. 12-13.

BRAGA, D. C; GUERRA, G. R. Planejamento e operacionalização de pacotes. In: Agência de Viagens e Turismo: práticas de mercado. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008

BRASIL. Serviços de turismo no Brasil: agências e operadoras. In: Estudos da competitividade do turismo brasileiro. Brasília: Ministério do Turismo, 2007.

CHIANCA, Luciana. Devoção e diversão: expressões contemporâneas de festas e santos católicos. In: Revista Anthropológicas, a. 11, v. 8, n. 2, 2007. p. 49-74.

_____. Chama que não se apaga. In: Revista da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 4, n. 45, 2009.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na

[1] City tour feito em um ônibus com grandes janelas e passeio de catamarã pelo rio Sergipe margeando Aracaju, ambos ao som do trio pé de serra.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Austrália. Trad. Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

IKEDA, Ana A; OLIVEIRA, Tânia V. de. A organização das agências de viagens e turismo. In: LAGE, B. H. G; MILONE, P. C. Turismo: teoria e prática. São Paulo: Atlas, 2000.

LUCENA FILHO, Severino A. de. O maior São João do mundo em Campina Grande - PB: um evento gerador de discursos culturais. In: Culturas Midiáticas, UFPB, v. 2, n. 1, jan/jun 2009. p. 1-12.

_____. Folkmarketing no contexto da comunicação rural contemporânea. In: Anais do VIII Congresso Latino Americano de Sociologia Rural, 15 a 19 de novembro de 2010, Porto de Galinhas-RE. p. 1-21.

_____. Festa junina em Portugal: marcas culturais no contexto do folkmarketing. João Pessoa: UFPB, 2012.

MARQUES, Priscilla C. L. Uma festa ideal? Configurações do São João de Arcoverde a partir das relações entre poder público, moradores e visitantes. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE, 2009.

MENEZES, Lívia F. de M. Representações e imagens mercadológicas de Sergipe a partir do turismo. Monografia (Bacharel em Turismo). Aracaju: Faculdade de Sergipe, 2009.

OLIVEIRA, Christian Dennys M. de. Festas populares: formas turísticas do sagrado e do profano. Universidade Aberta do Nordeste, fascículo 15. Fundação Demócrito Rocha, Fortaleza, 2008.

ORTIZ, Renato. Mundialização e cultura. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PAZOS, Roberto. São João da Bahia: cultura popular, folkmarketing e turismo. In: Anais da XII Conferência Brasileira de Folkcomunicação, 11 a 13 de novembro, Taubaté-SP. p. 1-8.

PETROCCHI, Mario; BONA, André. Agência de turismo: planejamento e gestão. São Paulo: Futura, 2003

SEABRA, Giovanni. Os festejos juninos do interior. In: Turismo Sertanejo. João Pessoa: UFPB, 2007. p. 71-78.

SOUZA, Itamar de J. São João de Ibicuí-Bahia: invenção na cidade e reinvenção no espaço rural a partir do turismo. In: Anais do VII Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 3 a 5 de agosto de 2011, Salvador-BA. p. 1-14.

ROCHA, Amanda N. M; AZEVEDO, Denio S; ANDRADE, Polyana B. A internet e as expressões culturais. In: Anais do XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, setembro de 2009. p. 1-15.

ISBN: 978-85-8083-125-2

TRAJANO SÉ, João. A identidade é o outro. Programa de Estudos Políticos. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

TOMELLIN, Carlos A. Mercado de agências de viagens e turismo: como competir diante das novas tecnologias. São Paulo: Aleph, 2001.

TRIGUEIRO, Osvaldo M. A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmidiáticos. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/trigueiro-osvaldo-espetacularizacao-culturas-populares.pdf>. Acesso em: 29 de março de 2013

VAZ, Gil N. Marketing turístico: receptivo e emissivo. São Paulo: Pioneira, 2001.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FOLIAS ÀS MARGENS DO RIO DO PEIXE

FOLIAS[1] AT THE BANKS OF THE RIO DO PEIXE

FIESTAS EM LA ORILLA DEL RIO DO PEIXE

João Guilherme da Trindade Curado
Rua Direita, 70 – Centro - Pirenópolis – GO – 72980-000
joaojgguilherme@gmail.com

Tereza Caroline Lôbo
Rua Mato do Sobrado, Qd. 04, Lt. 02 – Vila Zizito Pompeu – Pirenópolis – GO – 72980-000
terezacarolinelobo@gmail.com.br

Resumo

O Rio do Peixe nasce nas proximidades da Serra dos Pireneus e segue seu caminho em direção ao Rio Maranhão. Pelo trajeto ao longo do caminho que propiciava os deslocamentos pela "Estrada do Norte", importante via do período colonial, constituiu vários locais de exploração aurífera, dentre elas a Capela do Rio do Peixe, localidade que recebeu como padroeira Nossa Senhora Sant'Ana, para quem atualmente há uma Folia que acontece durante as festividades de julho, e é destinada à avó de Jesus. No início do século XX, em margem oposta do Rio do Peixe, pequenos proprietários de terras que tinham na agropecuária o sustento de suas famílias, iniciam um aglomerado em devoção a Nossa Senhora da Conceição, que posteriormente passou a ser denominado de Lagolândia, distrito no qual é realizada a Folia de São João. São os giros destas duas Folias que pretendemos expor por meio das observações desenvolvidas durante quase uma década de pesquisas junto as referidas comunidades.

Palavras-chave: Folias, Catolicismo Popular, Capela do Rio do Peixe, Lagolândia

Abstract

The Rio do Peixe originates near the Pireneus and goes its way toward the Maranhão River. By the path along the way which rendered the offsets by the "North Road", an important road during the colonial period, it also constituted several gold mining sites, among them the Capela do Rio do Peixe, locality that received as patroness Nossa Senhora Santana, for whom currently there is a Folia what happens during the festivities of July, and it is understood she's the grandmother of Jesus. In the early twentieth

[1] O presente artigo é produto do projeto de pesquisa financiado pela CAPES e Ministério da Cultura, pelo edital Pro-cultura/2009 denominado *"A Dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe"*, desenvolvido pela rede: Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFC, Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais – LABOTER e Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da UFG e Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da UFS.

ISBN: 978-85-8083-125-2

century, on the opposite bank of the Rio do Peixe, small land owners who had agricultural activities as the support of their families, started a agglomerate dedicated to Nossa Senhora da Conceição, which later came to be called Lagolândia district in which is held the Festival of São João. It is the 'giro' of these two Folias we intend to present throughout the observations developed during nearly a decade of research with these communities.

Keywords: Folia, Popular Catholicism, Capela do Rio do Peixe, Lagolândia

Resumen

El Rio do Peixe nace em las proximidades de La Sierra de los Pireneus y sigue su camino en dirección al Rio Maranhão. Por el trayecto a lo largo del camino que propiciaba los dislocamientos por la "Estrada do Norte", importante vía do período colonial, constituyo varios locales de exploración aurífera, de entre ellas la Capela do Rio do Peixe, localidad que recibió como padroera Nuestra Señora Sant'Ana, para quien actualmente tiene una Fiesta que pasa durante las festividades de Julio, y es destinada al abuela de Jesús. En el inicio del siglo XX, en le margen opuesta al Rio do Peixe, pequeños propietarios de tierras que tenían en la agropecuaria el sustento de sus familias, inician un aglomerado en devoción a Nuestra Señora de la Concepción, que posteriormente paso a ser denominado de Lagolândia, distrito en el cual es realizada la Fiesta de São João. Son los giros de estas *Folias* que pretendemos exponer por medio de las observaciones desenvueltas durante casi una década de investigaciones junto a las referidas comunidades.

Palabras -llaves: *Folias*, Catolicismo Popular, Capela do Rio do Peixe, Lagolândia

Introdução

Propomos um estudo sobre duas manifestações do catolicismo popular que acontecem em localidades situadas nas proximidades do Rio do Peixe, curso de água que conforme expõe Cunha Mattos "nasce nas ramificações da serra dos Pireneos e deságua no Rio das Almas pela direita, sendo este, juntamente com o Rio Uru e Maranhão, os braços do Rio Tocantins" (1979, p. 57 a 59).

Faz-se necessário ressaltar que a obra foi produzida em 1824, no entanto, a publicação ocorreu meio século depois na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Mais de um século e interesses diferentes separam a edição da Revista e a publicação mais recente, fruto da parceria do governo de Goiás com a Superintendência de Desenvolvimento da Região Centro-Oeste (Sudeco) realizada em 1979.

Tal ligação ocorreu em função da política estrategista militar federal que se concretizou a partir da criação da Sudeco em 1967, que de acordo com Cavalcanti e Barreira (2011) "reafirmou de modo enfático o papel da região Centro-Oeste quanto à

ISBN: 978-85-8083-125-2

necessidade de aumento da produção agrícola e absorção de 'excedentes populacionais'" (p. 181-182).

Tais diretrizes estão evidenciadas no prefácio, onde se lê que a "Chorographia Histórica da Província de Goyaz", "é, hoje, uma peça básica para se fazer o nosso levantamento histórico–cultural" (1979, p. 15). Há ainda a informação de que Cunha Mattos "produziu uma importantíssima obra para a nossa história, cujas informações e representações narradas por ele, foram construídas sobre bases sólidas, onde o autor visitou inúmeros povoados de Goiás" (1979, p. 15). Segue o prefácio indicando que durante as visitas o autor esteve sempre "com um olhar voltado, não apenas para as questões econômicas, com também para uma incipiente sociedade em formação" (1979, p. 15).

A perspectiva de pesquisa, por nós adotada, assemelha-se do realizado por Cunha Mattos, uma vez que houve inúmeros deslocamentos para as áreas de estudo, Lagolândia (margem esquerda) e Capela do Rio do Peixe (margem direita) do Rio do Peixe, mesmo em momentos não festivos, quando buscou-se uma melhor compreensão das comunidades ali viventes e das histórias acumuladas por gerações naquelas localidades.

O primeiro mapa conhecido a retratar, com boa visibilidade, o trecho em estudo do Rio do Peixe é de autoria de Francesco Tosi Colombiana e foi reproduzido em Magalhães e Eleutério (2008, p. 55), datado de 1751, e encaminhado ao governador Marcos de Noronha, o Conde dos Arcos. No entanto há controvérsias se este é ou não o documento cartográfico mais antigo sobre Goiás (VIEIRA JR; SCHLEE; BARBO, 2010).

A configuração do Rio do Peixe nas cartas cartográficas se deu em função da exploração aurífera que revivou grande parte das margens do manancial, que se concentraram, basicamente, no trecho que atualmente compreendem o povoado de Capela do Rio do Peixe e do distrito de Lagolândia.

As heranças culturais de dois períodos distintos se fazem presentes nos referidos locais. A Capela traz em sua gênese o período da mineração e a devoção à Sant'Ana, em homenagem a quem se realiza, anualmente, uma festa em julho, sendo que tal festividade aglutina a Folia de Sant'Ana, que aqui será abordada. De um período posterior, marcado pela agropecuária, nasceu Lagolândia em devoção à Nossa Senhora da Conceição, santa que emprestou seu nome ao orago e também à comunidade que ali se aglomerava, inicialmente, em dezembro para as comemorações à Imaculada Conceição. Com o

ISBN: 978-85-8083-125-2

passar do tempo casas foram erigidas e o calendário festivo se estendeu, sendo que dentre as festas locais a Folia de São João é que também será aqui investigada.

A proximidade geográfica da realização das festividades em estudo, alia-se à pouca distância temporal entre as duas Folias, a de São João e a de Sant'Ana, que acontecem anualmente entre o final do mês de junho e final de julho, período de "seca" no Cerrado e que consequentemente corrobora para que as águas do Rio do Peixe tornem-se muito frias.

As Folias

Com a chegada ao Brasil, os portugueses buscaram logo promover as festas do catolicismo como mecanismo para conversão dos indígenas e posteriormente dos africanos que para aqui eram destinados para a realização dos trabalhos. Vale ressaltar que não havia preocupação em conhecer, respeitar ou adaptar a cultura do "outro", a prevalência cabia à Igreja Católica. E era ela que "contribuía com cerca de um terço dos 365 dias do ano para atividades fora do trabalho" (TINHORÃO, 2000, p. 9).

Mesmo tendo o conhecimento de que o trabalho era basicamente restrito aos escravos, estes acabavam por ter "tempo livre", o que fez com que os religiosos de outrora os "obrigassem" a devocionar os santos dos brancos; o que se viu a partir de então foram manifestações festivas que passaram a mesclar aspectos culturais cristãos com diversas matizes da cultura afro.

Mas voltando a questão do tempo, ainda naquele contexto, e tendo por apoio os ditados populares que sempre estiveram marcando presença em Portugal e não diferentemente no Brasil, recorremos ao que aponta para a relação trabalho-descanso: "primeiro a obrigação, depois a devoção", ensinamento que acabou virando título de publicação que trabalha com as estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil por mais de meio milênio (ROSENDAHL, 2012). Pelo ditado é possível compreender um pouco da herança cultural do período colonial e que chegou até o tempo presente: pouco trabalho e muitas festividades no transcorrer do ano.

Inicialmente a política institucional do padroado funcionou conforme prescrita, mas posteriormente, com a ocupação de áreas que não a faixa costeira, o que levou à expansão territorial e consequentemente a formação de novos e muitos outros núcleos populacionais, a Igreja que não estava preparada — por não contar com um montante de religiosos dispostos a deixar o conforto litorâneo para adentrar ao desconhecido e hostil

ISBN: 978-85-8083-125-2

"sertão" — passou contraditoriamente, a perder território.

Com o advento da mineração, responsável pela ocupação inicial de Goiás, os núcleos aqui implantados apresentavam segundo Coelho: "alguns elementos fundamentais que, de certa forma, determinam sua organização e direcionam seu desenvolvimento" (2007, p. 90). Continua o autor apontando para o rio e para a estrada como "eixos de orientação". Já a área de ocupação civil obedecia à disposição da Igreja Matriz, cujo orago era destinado ao santo do dia mais próximo da chegada dos bandeirantes, e também da Casa de Câmara e Cadeia.

É mister relembrar que muitas das igrejas não possuíam religiosos que conduzissem cotidianamente as orações e portanto também as festividades devocionais dos que ali moravam; déficit este que se estende a períodos posteriores ao colonial, chegando aos dias atuais. Tal inconveniente foi solucionado pela comunidade, que por rememorarem a herança cultural religiosa da maioria de seus antepassados sentiam necessidade das práticas festivas ligadas ao catolicismo, daí a realização delas, mesmo sem religiosos.

A religiosidade popular se mostrava intensa, desde a colônia, quando há registros de que "a população mais pobre, composta sobretudo de mestiços, mulatos, caboclos, negros e índios, afluía com freqüência aos templos, para implorar dos padroeiros celestiais graças e favores na difícil trajetória terrestre" (AZZI, 1987, p. 60).

O ato de implorar "graças" e "favores" trazia para brasileiro de então, prática que se estende ao cidadão atual, certa "intimidade" com o santo devocional, dispensando a Igreja como intermediária nos diálogos travados entre a terra e o céu, que aconteciam também fora dos templos e principalmente em momentos festivos, nem sempre conduzidos por um representante eclesiástico. Pois como bem lembrou Zilles: "se não houver espaço na Igreja para a celebração de festas, os homens as celebrarão alhures" (2006, p. 51).

Foi neste espaço vago de atuação eclesiástica que a população adaptou, no Brasil, o campo de atuação da folia que segundo Câmara Cascudo: "era no Portugal velho uma dança rápida, ao som do pandeiro ou adufe, acompanhada de cantos"(2012, p. 305). O referido autor apresenta, em seguida, outra característica, baseada em demais autores: "é sinônimo de baile". Explica ainda que a folia "fixou-se posteriormente, tomando características, épocas, modos típicos, diferenciadores. É um grupo de homens, usando símbolos devocionais, acompanhado com cantos" (CÂMARA CASCUDO, 2012, p.

ISBN: 978-85-8083-125-2

305).

O folclorista potiguar continua contribuindo ao apontar algumas características da folia no Brasil: "não tem em Portugal o aspecto precatório da folia brasileira", e a partir dos estudos por ele consumados a outros autores indicou que a folia é uma "espécie de confraria, meio sagrada, meio profana, instituída para implorar a proteção divina conta pragas e malinas que às vezes infestavam os campos" (CÂMARA CASCUDO, 2012, p. 305).

De modo geral a descrição de folia presente no Dicionário do Folclore Brasileiro se resume a Folia do Divino Espírito Santo e a Folia de Santo Reis, mencionando ainda a Folia de São Benedito.

Há concordância com o fato de que a maioria das folias possuía e/ou possui dentre suas práticas os pedidos de proteção para o campo, tanto para a agricultura quanto para a pecuária, pois tais atividades são importantes fontes de alimentação e de sobrevida econômica para o homem que habita as áreas rurais do Brasil, geralmente roteiro que abrigam as diversas folias ainda existentes; uma vez que

> esses rituais peregrinatórios, realizados há muito, muito tempo, com algumas poucas alterações, acabaram por adaptar certos hábitos, conforme cada região, demonstrando um dinamismo próprio, mas sem abrir mão de sua principal essência: a fé genuína, espontânea e popular (JURKEVICS, 2005, p.86).

Se por algum tempo atrás as manifestações do catolicismo popular foram desprezadas pelos programas governamentais, pela Igreja e pela mídia, a situação tem se alterado, um exemplo comprobatório foi o Decreto nº 3551 de 04 agosto de 2000, que institui o reconhecimento oficial do patrimônio cultural brasileiro (IPHAN, 2006). Esta e demais iniciativas contribuíram para o fato de que

> as festas religiosas, como fenômeno cultural, têm sido redescobertas e revitalizadas como um fértil campo de investigação histórica, transcendendo sua visibilidade e revelando crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva (JURKEVICS, 2005, p.74).

Acrescentaríamos às observações da referida autora o fecundo campo da investigação também geográfica, demarcada ainda pelos espaços das realizações festivas. É neste intuito que mesmo tendo participado do processo de elaboração do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis —

ISBN: 978-85-8083-125-2

que culminou com o registro da mesma, como uma das Celebrações constituintes do Patrimônio Cultural do Brasil, o que englobava evidentemente a Folia do Divino Espírito Santo — é que nos dispusemos a buscar outros espaços pirenopolinos por onde giram diferentes Folias como a que comemora São João e a que homenageia Sant'Ana, ambas em comunidades localizadas às margens do Rio do Peixe.

Folia de São João em Lagolândia

As festividades destinadas a João, filho do casal Zacarias e Isabel, ocorre desde o momento em que se teve a confirmação de sua gestação, uma vez que Isabel era considerada estéril. A felicidade da ocasião estendeu-se à parte da família, pois a prima dela, Maria, esperava Jesus. Quando o filho de Isabel nasceu, foi levantada e acessa uma grande fogueira por Zacarias, para que, por via da fumaça, a notícia da chegada do sobrinho chegasse ao conhecimento de José e Maria, que moravam distantes. Esta é uma das versões mais contadas sobre a história de nascimento de São João que, ao passar a batizar, nas águas do Rio Jordão, recebe a complementação nominal de Batista: aquele que batisma.

> Talvez um dos fatos mais relevantes para a história do cristianismo tenha sido a conversão, realizada pelo ritual do batismo nas águas, ao qual Jesus Cristo teria se submetido aos cuidados do primo mais velho, João, momento seguinte ao qual presenciaram a descida do Espírito Santo em forma de pomba. Assim ocorria não só a purificação proposta pelo sacramento do batismo, mas também a união do Pai (conversão pelas águas) e Filho (instrumento de conversão/purificação) com o Espírito Santo (confirmação) (CURADO, 2011, p. 136).

Um caso interessante a ser mencionado dentro da hagiografia de João Batista consiste em ser ele o único "santo" a ser comemorado festivamente no dia de seu próprio nascimento e não na data da morte como os demais, fato que automaticamente nos faz relembrar uma das premissas do ofício por ele praticado: o renascer.

A guisa de curiosidade, a festa de São João inverteu sua premissa europeia, em que, ao ocorrer no solstício de verão, tem o maior dia, prolongado com a fogueira que era acesa durante a noite. No Brasil em especial, a situação inverte-se e o solstício que abarca a data da festa em homenagem a São João é o de inverno — período da seca em Goiás — e algumas das funções da queima noturna da fogueira é abreviar a maior noite do ano, aquecer

ISBN: 978-85-8083-125-2

os partícipes e, em face do frio, agasalhá-los durante as comemorações.

A festa de São João promovida pelos lagolandenses abarcam os dois elementos contraditórios dos símbolos da purificação — a água e o fogo — e, por ser um referencial muito significativo para aquela comunidade, exige preparativos que intentam tempo e dedicação. Na fase inicial da preparação a Associação Feminina da Imaculada Conceição reúne meninas e moças, denominadas de donzelas, para que possam ensaiar os cânticos da Folia de São João, sendo que os versos são digitados e entregues a cada uma das participantes/cantoras/folioas.

Simultaneamente aos ensaios, as costureiras locais procedem as reformas dos uniformes das donzelas da Folia, roupas estas que participam de três ou quatro anos de giro antes de serem substituídas. Já em outra frente de trabalho, o festeiro, sempre um homem — criança ou adulto — se desloca pelas fazendas e sítios vizinhos no intuito de pedir ajuda para o dia da Folia. Os auxílios são os mais variados possíveis, desde dinheiro a mantimentos a assistência em trabalho. Em outra casa, a bandeira que subirá no mastro passa por retoques ou reformas. Busca-se lenha para a confecção da fogueira, que geralmente alta, é um dos mais importantes referenciais da festa em Lagolândia, pois a festa, ali, parece ser o "verdadeiro mundo", o "meio", o "centro" (ELIADE, 2001, p. 42) para as pessoas que habitam o distrito.

As comemorações acontecem a partir do fim de tarde do dia 23 de junho, sendo a programação geral organizada pela escola local com quadrilhas e demais números artísticos, barraquinhas de comidas, levantamento de mastro e muita animação, mas que termina antes da meia noite, pois naquele horário as tradições da comunidade é que dão o toque especial à noite de São João em Lagolândia.

Por volta da meia noite, a fogueira já está em brasa, e as donzelas que serão as folioas do dia seguinte, saem do Salão — local em que morou a líder local e que teria ainda instituído a Folia de São João, é deste local que sai e retorna a referida Folia — , circulando por três vezes as brasas, ainda em chamas, cantando

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

Ao completar as três voltas, as donzelas retornam ao Salão e trocam de roupa, guardando o uniforme para o dia seguinte, quando serão as responsáveis pelo giro da Folia de São João Batista pelas casas do distrito de Lagolândia. Tão logo saem de cena as

ISBN: 978-85-8083-125-2

donzelas/folioas, iniciam-se os batizados de fogueiras, que por fazerem parte do catolicismo popular não contam com a presença de padres ou representantes da Igreja. O batizado de São João é um ritual que possui características do local, em que um casal de padrinhos carregando ou dando as mãos para a criança a ser batizada, utilizam-se do fogo, símbolo também de purificação e iluminação. Assim o padrinho ainda carrega uma vela acesa e ao realizar por três vezes o círculo pela fogueira proferindo orações acaba por estabelecer vínculos com o sagrado, iluminando o caminho do afilhado.

Após os rituais junto ao fogo, padrinhos e afilhados se dirigem para uma das margens do Rio do Peixe que passa ao fundo do Salão e é naquele local que procedem ao ápice do batismo, quando confirmam o batismo com as águas do Rio do Peixe, outrora também conhecido localmente como Rio Jordão (REZENDE, 2011), uma nítida alusão ao manancial utilizado por João Batista para os batismos.

O batizado nas águas do Rio do Peixe não goza do reconhecimento sacramental pela Igreja, comprovado pelo fato de que, durante a Festa do Divino Pai Eterno, algumas das crianças batizadas no rio foram novamente batizadas pelo padre e receberam o certificado comprobatório da oficialização do sacramento. No entanto, o batismo de São João, porém, tem significância para a comunidade e, por isso, é realizado a cada ano, com os recém-nascidos e crianças maiores. Tal cerimônia pode ser considerada um "rito de inserção" (VAN GENNEP, 1978), em que os pais, junto com os padrinhos escolhidos, seguram a criança no colo e, com uma vela acesa em uma das mãos, circulam as brasas fazendo orações e seguem para o Rio do Peixe.

Concomitante aos batizados efetivam-se os banhos no rio à meia-noite, quando homens e mulheres entram nas águas verdes e frias do Rio do Peixe, travestido de Jordão, para realizarem o tradicional Banho de São João, que "gozava de propriedades preservativas e miraculosas", segundo Moraes Filho (1979, p. 81), enquanto que para Chevalier e Gheerbrant "esse rito de imersão é um símbolo de **purificação e de renovação**" (2012, p. 126 — grifo no original).

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

ISBN: 978-85-8083-125-2

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

Na manhã seguinte a comunidade se encontra no Salão onde é servido um café da manhã festivo em uma grande mesa, com chás, café, biscoitos, bolos e várias outras quitandas. Antes de se servirem há orações e cantos. Logo após o agradecimento da mesa, um ritual constante em folias, em seguida inicia-se o giro.

Os deslocamentos acontecem dentro do próprio distrito, saindo pelo poente e voltando pela nascente. Não atravessam o Rio do Peixe, e durante o circuito entram na maioria das casas existentes na comunidade, "pulam", apenas as residências de pessoas que professam outros credos.

O ritual do giro das folioas de São João é bastante complexo, por isso a observação do regente faz-se indispensável:

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

As folioas, como são denominadas pela comunidade, são meninas ou moças solteiras também chamadas de donzelas. Usam uniformes e são as responsáveis pela Folia de São João, que se caracteriza como uma folia feminina. A participação masculina se resume ao regente (que organiza o giro e cuida para que o ritual seja cumprido) e pelos músicos. São poucos os homens, quase sempre meninos, que seguem a Folia de São João.

Mesmo Lagolândia possuindo menos de 200 residências, o giro dura o dia todo, pois ao adentrar em cada casa, depois de ser convidado pelo morador, reza-se e as folionas cantam. Há músicas específicas e ensaiadas para cada situação de recepção da Folia, sendo por: casal, senhor, senhora, moço, moça. Para os moços em geral canta-se relembrando a solteirice do mesmo.

Durante anos seguindo a Folia de São João percebemos a recorrência, de alguns moradores que "agradam" as folioas e demais participantes da Folia na saída de suas

ISBN: 978-85-8083-125-2

residências, as benesses mais recorrentes foram: doce de leite, chocolates, pirulitos, balas, biscoitos, bolos, refrigerantes e até mesmo vinho. Oferecer água é um costume comum, uma vez que a Folia gira durante o dia, debaixo do forte sol de junho; além disso, tem o fato de que as folioas cantam o tempo todo, necessitando hidratação constante para que a voz não fique prejudicada e que elas consigam "entregar" a Folia.

No restante do distrito as atividades transcorrem como em dias comuns, a situação só se altera quando foguetes são estourados nas proximidades de Salão, o que ocorre em quatro momentos distintos: no meio da manhã e no meio da tarde para indicar a hora da merenda, quando são dispostas na grande mesa sucos, café, chás e demais quitandas mencionadas anteriormente; assim como para indicar a hora do almoço e mais significativamente no fim da tarde, por ocasião do início da recolhida.

Ao chegarem para o almoço, entram e realizam orações e entoam cantos ao redor da mesa já posta. Antes de se servirem a regente deposita a Bandeira junto ao altar montado na sala da frente do Salão. Para o almoço o cardápio recorrente é arroz, feijão, macarrão, mandioca com carne, carne de gado, de porco e de frango, salada de tomate com repolho e outras variedades dispostas em grandes vasilhas que são repostas de acordo com a necessidade. A fartura é um elemento sempre presente nas mesas lagolandenses, mesmo em momentos fora das festas.

Depois de alimentados e da mesa agradecida por um emocionante ritual, que muito nos lembra do "dar, receber e retribuir" analisado por Mauss (2003), a Folia de São João segue no intuito de completar seu giro, que será interrompido por mais uma vez no meio da tarde para outra merenda, mas que será retomado. Nestes momentos finais o ritmo da caminhada e das visitas é determinado pelo regente, que visa manter o compasso da caminhada, mas às vezes há a necessidade dar uma "apressadinha", o que não significa deixar ou "correr" com os rituais.

A desativação da festa de São João é rápida e ocorre a partir do final da tarde do dia 24 de junho, quando a Folia chega ao Salão para a efetivação da recolhida, que consiste nos agradecimentos, rezas e cantos finais e sorteio do novo festeiro o qual conduzirá a festa no ano seguinte. Para o fechamento é servido um farto jantar, aos moldes do que foi o almoço. É muito comum que folioas chorem ao término da recolhida, tanto pela confirmação do dever cumprido como pelo fato da devoção em participar e louvar a São João Batista.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Folia de Sant'Ana na Capela do Rio do Peixe

Sobre a origem do povoado situado na margem oposta do Rio do Peixe em relação a Lagolândia, e de acordo com pesquisa anterior:

> as informações que obtivemos sobre a origem do povoado aparecem nos documentos citados anteriormente do Arquivo Histórico Ultramarino, que dão ciência da existência de ouro no Rio do Peixe no ano de 1746 e do garimpo realizado pelos escravos do padre Lôbo. Nos livros de registros de batizados dos arquivos da Paróquia de Pirenópolis, a data mais remota do povoado é de 1753. Já nos estudos realizados por Jayme, *Esboço Histórico de Pirenópolis*, obra com dois volumes editada em 1971, ele relata o descobrimento de Meia-Ponte, sua evolução social e construtiva, mencionando que, "em 1746, foram descobertas as jazidas de ouro das margens do rio do Peixe" e que os numerosos aventureiros chegaram no lugar erguendo uma capela dedicada a Nossa Senhora Sant'Ana (LÔBO, 2011, p. 39).

Não nos foi possível indicar com precisão a data inicial da Festa de Sant'Ana na Capela do Rio do Peixe, mas, durante conversas com inúmeros moradores locais, percebemos que há repetição da mesma história com algumas poucas variações: segundo a tradição oral, a versão mais recorrente é a de que uma imagem de Sant'Ana, trazida pelos bandeirantes, foi roubada pelos garimpeiros que ali viviam, e que eles teriam construído uma capela para abrigar a santa. Já no que alude à romaria, há indícios que ela reporta ao início do século XX quando algumas famílias de Pirenópolis passaram a frequentar os festejos e a instituírem, então, novos rituais que se repetem nos dias atuais.

Desde o início da celebração, destacaram-se alguns moradores ou visitantes que foram considerados responsáveis pela organização e estruturação dos rituais, pessoas que tradicionalmente exerciam autoridade e a quem todos deviam obediência, devido ao conhecimento ritualístico que tinham e que os imbuíam deste papel de destaque. Dentre essas figuras estavam o festeiro, a rainha, o alferes da Folia e os mordomos, aqueles que, para pagarem votos válidos à santa, ou por terem maiores recursos eram capazes de custearem a festa, assumiam, então, as funções ritualísticas que lhes eram devidas, tais como: buscar recursos para os festejos e criar as condições para a realização das novenas e das procissões, organizar o grupo para girar a Folia, providenciar os mastros, bandeiras e fogueiras, entre outras funções. A atuação dessas personagens vai mobilizando os partícipes por meio das relações de parentesco, amizade e vizinhança, dando consistência à festividade. Dessa forma, a festa tem início, um ano antes, por meio dos sorteios —

ISBN: 978-85-8083-125-2

do festeiro, da rainha, dos mordomos e do alferes da Folia de Sant'Ana — que assumem o cargo e já começam a planejar e organizar a festa para darem continuidade à tradição.

O povoado da Capela do Rio do Peixe é o lugar da festa em homenagem a Sant'Ana, ocorrida na localidade desde o século XVIII. O lugarejo surgiu com a busca pelo ouro depois que os bandeirantes chegaram às margens do Rio das Almas, fundando Meia Ponte, atual Pirenópolis. O ouro achado não representou importância econômica para a localidade como aconteceu com as minas de Meia Ponte e Vila Boa; o que houve ali foi intensas explorações por longos trechos do Rio do Peixe. Cunha Mattos, que em 1824, passa pelo povoado, já o encontra em ruínas restando umas poucas habitações, uma vez que o ouro havia se exaurido há tempos, assim descreve a localidade: "15 casas humildes, e uma pobríssima capela", enfatizou ainda que o "arraial não tem importância e consideração alguma no tempo presente" (1979, p. 35).

O povoamento da Capela do Rio do Peixe atingiu seu ápice nas décadas finais do século XVIII, a partir de então, a ocupação resultante de um assentamento inicial para extração de ouro no Rio do Peixe e ribeirões adjacentes se transformou e atualmente é uma pequena aglomeração, com pouco menos de trezentos habitantes, postada ao longo de caminhos e servidões das fazendas que se formaram na região, após o fim da atividade mineratória, seguindo sua lógica de existência. Do pequeno arraial minerador sobraram apenas as memórias, o estilo rural de se viver e as devoções fundadas numa religiosidade híbrida e popular.

Em seus estudos etnográficos sobre algumas festas goianas, Carlos Rodrigues Brandão procurou, entre outros, demonstrar como os rituais festivos reproduzem simbolicamente as relações sociais das comunidades que os produzem. Em estudo recente sobre o Reinado, partindo das considerações apresentas por Brandão (1978), Lôbo (2006) visou compreender a permanência dessa festa na atualidade a partir dos processos de (re)apropriação, (re)criação e (re)ssignificação, proporcionada pelas festividade católicas, procurando extrapolar a ideia de "festa menor" ou "uma outra festa dentro de festa".

Em sua obra *Festas e utopias no Brasil colonial*, Del Priore dedica um capítulo à temática da "pluralidade de eventos que tem lugar dentro da festa" (1994, p. 63) e, ao organizar o conceito de "festa dentro da festa", a autora busca o significado que o evento possui para os diversos segmentos sociais participantes, tais como: brancos,

ISBN: 978-85-8083-125-2

pardos, negros, índios. A estudiosa afirma ainda que esses acontecimentos menores devam ser interpretados

> quer salientando os momentos de integração entre os diferentes segmentos sociais, quer apontando suas maneiras específicas de usar a festa como um espaço de diversão; tais partes do todo comemorativo são igualmente importantes para qualquer dos grupos sociais que dele participam" (DEL PRIORE, 1994, p. 63).

Destarte, passamos à Folia de Sant'Ana percebida, nesse momento, como uma outra festa que ocorre dentro da Festa da Capela, não no sentido identificado por Brandão (1978) no Reinado em Pirenópolis, mas na perspectiva abordada por Del Priore (1994) como integração e, especificamente na festa da Capela, como espaço de manifestação da fé em Sant'Ana.

A ampliação do dinamismo festivo a partir da criação da romaria à Capela do Rio do Peixe nas primeiras décadas do século XX envolveu partícipes de outras comunidades, inserindo-os numa rede de relações, ou seja, em "um tecer de histórias em processos" (MASSEY, 2008, p.191) que se sobrepõe às outras relações como a de parentesco, compadrio, vizinhança e amizade, pois se tornam unidos pela fé e pela devoção. Massey ressalta que cada lugar é o encontro de trajetórias e de relações sociais distintas, sendo que

> todas essas relações interagem com a história acumulada de um lugar e ganham um elemento a mais na especificidade dessa história, além de interagir com essa própria história imaginada como o produto de camadas superpostas de diferentes conjuntos de ligações tanto locais quanto com o mundo mais amplo (MASSEY, 2000, p.185).

Assim é possível identificar durante a Festa da Capela diferentes grupos ou "turmas" de participantes; pessoas diversas com motivações variadas que frequentam os festejos e se posicionam de forma própria e/ou particular em relação aos rituais que dão sentido à festividade. O lugar da festa está sedimentado de relações e cheio de conflitos internos entre os que chegam e os que ali vivem, os que se envolvem diretamente nos festejos participando dos rituais e os que não possuem mais identificação com a festa.

Se a Festa da Capela acontece por pelo menos um século ininterrupto, o mesmo não ocorreu com a Folia de Sant'Ana que ficou neste tempo alguns anos sem girar durante as festividades de julho, mas que foi revigorada em 2006 por antigos fieis e foliões, para quem o giro se faz essencial no ato de devoção que possuem em relação à santa do lugar para qual se deslocam todos os anos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Historicamente a Folia de Sant'Ana é um festejo antigo, anterior à romaria, que passou por um processo de (re)ssignificação para perdurar no presente. No passado, a Folia ocorria nas fazendas que circundavam o povoado da Capela do Rio do Peixe; era percorrida a cavalo e realizada na semana que antecedia aos festejos de Sant'Ana, antes do primeiro dia de novena. Além de arrecadar donativos para a festa, a Folia tinha por função arrebanhar os fiéis, estabelecendo uma rede de participações. Atualmente, ela é realizada entre os dias 22 e 25 de julho, paralela às novenas, e o caminho percorrido é o próprio povoado, havendo visitas nas casas dos moradores locais e nos acampamentos provisórios montados pelos romeiros.

A Folia de Sant'Ana é formada, quase que exclusivamente, por homens. Vimos a presença de poucas mulheres durante o giro, não mais que três, a seguirem o grupo portando a bandeira, tocando o pandeiro e recebendo as esmolas. Essas mulheres que encontramos estavam ou pagando promessas ou acompanhando seus maridos durante o giro.

Atualmente a Folia de Sant'Ana, gira a pé pela Capela do Rio do Peixe, visitando, como já foi dito, os acampamentos dos romeiros e as casas do povoado, conduzindo, à frente, uma bandeira com a imagem de Sant'Ana e de Maria. Os foliões trazem alguns instrumentos musicais, como a viola, o violão, o pandeiro e a sanfona, e cantam versos, improvisados ou conhecidos, para se apresentarem, pedirem esmolas e agradecerem os donativos. A Folia sai da casa ou acampamento do "junta", residência do mordomo da Folia — sorteado no último dia do giro do ano anterior — onde é servido o almoço, realizados os cânticos de agradecimento pela comida e durante o peditório de esmolas. Em seguida o grupo caminha pelo povoado e, em cada parada, são improvisados versos que têm relação com os objetos, espaços ou as circunstâncias encontradas, como, por exemplo, a descrição de um altar improvisado para receber os foliões, um pedido de proteção ao proprietário da casa e seus familiares ou ainda uma alusão ao clima do momento. Ao findar da tarde, o grupo dissipa-se e cada qual segue para seu acampamento, de sorte que não acontecem os pousos de folia, como na Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis. Os foliões voltam a se reunir pela manhã seguinte, no mesmo local da última parada, para o café da manhã em conjunto e de lá reiniciam o giro.

A Folia termina dentro da igreja ou no acampamento do festeiro para a entrega dos donativos arrecadados, a realização do sorteio do mordomo do ano seguinte e os cânticos finais de agradecimento. Esse momento, protagonizado pela Folia de Sant'Ana, maximiza a

ISBN: 978-85-8083-125-2

preparação para a festa, sendo que a visita aos acampamentos ajuda a formar uma rede festiva que contribui significativamente para despertar o interesse pela festividade, rendendo-se graças e/ou pagando-se votos, ou simplesmente fazendo-se presente.

Diante do exposto, pode-se afirmar que os festejos em homenagem a Sant'Ana na Capela do Rio do Peixe são celebrações que possuem uma dimensão ritualística e, ao mesmo tempo, concebem-se como lócus específico de prática e conteúdo emocional, por meio das manifestações do catolicismo popular, integrando e definindo o sentimento de pertencimento à cultura do lugar.

Como fenômeno próprio da comunidade que a vivencia, o que inclui os residentes na Capela do Rio do Peixe e demais participantes — religiosos ou não — que para ali se deslocam em momento de festa, nota-se ali a produção de um lugar nitidamente balizado por instantes partilhados e solidários. Esse lugar de encontro proporciona aos partícipes não só a intersubjetividade e os conflitos, a coesão social e os enfrentamentos expressos, mas também, e talvez principalmente a vitalidade da dinâmica histórica percebida pelas comemorações à Sant'Ana.

Devido a singularidade do lugar e das identidades ali constituídas serem plurais e resultantes dos envolvimentos pessoais, das experiências individuais e dos encontros temporários com o espaço festivo, "é uma espécie de ingênuo e poderoso maravilhamento que por algum tempo se partilha. Uma alegria por se estar 'aqui', vivendo 'isto' entre todos" (BRANDÃO, 2004, p. 29).

Considerações Finais

Escolhemos festa, e mais especificamente Folias, que acontecem em áreas distantes em 37 Km da sede municipal de Pirenópolis, sede da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário que durante muito tempo deixou de atender as capelas existentes naquela região. A necessidade da presença de um religioso em alguns momentos era inevitável e tal função era exercida pelos párocos da vizinha Goianésia. Foi só a pouco mais de dois anos que os serviços religiosos voltaram a ser executados pelos religiosos em exercício da cidade de Pirenópolis.

O curioso é o fato que a ausência de padre ou mesmo quando havia, em ele sendo de outra realidade, não alterou o calendário festivo das comunidades de Capela do Rio do Peixe e de Lagolândia, o que demonstra que a fé, devoção e empenho suplantam a oficialidade eclesiástica, sem prejuízo da ritualidade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mesmo diante dos inevitáveis conflitos ou embates que são inerentes às festas, ainda mais sendo elas populares, há o reconhecimento de que são espaços para que as famílias e grupos permaneçam unidos "tendo o outro por suporte perante a comunidade" (CURADO, 2009, p. 08). Assim as Folias conseguem se estabelecer como caminhos que unem visitantes e visitados por meio da presença da Bandeira, conforme foi observado nos diversos giros, dos quais participamos, nas Folias que acontecem em localidades situadas às margens do Rio do Peixe.

Referências

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: mito e ideologia. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987. 152p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978, 163p.

_____. **De tão longe eu venho vindo**: símbolos, gestos e rituais do catolicismo *popular em Goiás.* Goiânia: UFG, 2004, 412p.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012. 756p.

CAVALCANTI, Marcelo Antunes; BARREIRA, Celene Cunha Monteiro Antunes. Ações da Sudeco no desenvolvimento do Centro-Oeste no Estado de Goiás. In: **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia, v. 31, n. 2, jul/dez, 2011. pp. 179-191.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Trad. Vera da Costa e Silva. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. 996p.

COELHO, Gustavo Neiva. **Arquitetura da mineração em Goiás**. 2. ed. Goiânia: Trilhas urbanas, 2007. 102p.

CUNHA MATTOS, Raymundo José da. **Chorographia histórica da província de Goyaz**. Goiânia: Sudeco/Secretaria do Planejamento e Coordenação, 1979. 185p.

CURADO, João Guilherme da Trindade. Lagolândia: República dos anjos em festa. In: **ANAIS DO III SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIOSIDADES, DIÁLOGOS CULTURAIS E HIBRIDAÇÕES**. Campo Gande: UFMS, 2009.10p.

_____. **Lagolândia** — paisagens de festa e de fé: uma comunidade percebida pelas festividades. 2011. 315f. (Doutorado em Geografia). IESA/UFG, Goiânia, 2011.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994, 136p.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191p.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**.** **Coletânea de leis sobre a preservação do patrimônio**. Rio de Janeiro: Iphan, 2006. 320p.

JAYME, Jarbas. **Esboço Histórico de Pirenópolis**. Goiânia: UFG, 1971. 654p.

JURKEVICS, Vera Irene. Festas Religiosas: a materialidade da fé. In: **História**: Questão & Debate. Curitiba: Ed. UFPR, n. 43, 2005. pp. 73-86.

LÔBO, Tereza Caroline. **A singularidade de um lugar festivo**: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis. Goiânia, IESA/UFG. 2006. 152f. (Dissertação de Mestrado). IESA/UFG, Goiânia, 2006.

_____. **Capela do Rio do Peixe em Pirenópolis/Goiás:** um lugar de festa. 2011. 184f. (Doutorado em Geografia). IESA/UFG, Goiânia, 2011.

MAGALHÃES, Luiz Ricardo, ELEUTÉRIO, Robson. **Estrada Geral do Sertão**: na rota das nascentes. Brasília: Editora Terra Mater Brasilis, 2008. 242p.

MASSEY, Doreen B. Um sentido global do lugar. In: Arantes, Antônio A. (org). **O espaço da diferença.** Campinas: Papirus, 2000, p.176-186

_____. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, 312p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. 536p.

MORAES FILHO, Melo. **Festas e tradições populares no Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1979. 312p.

REZENDE, Waldetes Aparecida. **Santa Dica***:* história e encantamentos. 2 ed. Goiânia: Kelps, 2011. 188p.

ROSENDAHL, Zeny. **Primeiro a obrigação, depois a devoção**: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 196p.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial.** São Paulo: Editora 34, 2000. 176p.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1978, 184p.

VIEIRA Júnior, Wilson Carlos Jardim; SCHLEE, Andrey Rosenthal; BARBO, Lenora de Castro. Tosi Colombiana, autor do primeiro mapa da Capitania de Goiás? In: **História e-História**. Campinas/SP: Unicamp http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=128 (acesso em

ISBN: 978-85-8083-125-2

20/07/2013).

ZILLES, Urbano. **Significação dos símbolos cristãos**. 6. ed. Porto Alegre: EdiPucrs, 2006. 151p.

Entrevistas

– Benedito Moura Valério, Lagolândia (2009).

– Cristiane Florêncio de Souza Bastos, Lagolândia (2009).

ISBN: 978-85-8083-125-2

AS REZADEIRAS DE GOIÁS: CONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA

THE "REZADEIRAS" OF GOIÁS: CONSTRUCT AND RECONSTRUCT OF MEMORY

LAS ORADORAS DE GOIÁS: CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE MEMORIA

João Nunes Avelar Filho
Doutorando em Linguística – Universidade Federal de Goiás/UFG Professor da UEG – Universidade Estadual de Goiás / Formosa-GO Endereço: Av. Universitária S/N
E-mail: javelar3@hotmail.com

Resumo

A reza, no contexto da Folia da Roça, é um importante elo que une a fé e a tradição dos foliões, constituindo-se como um elemento de estreitamento das relações entre as pessoas através de suas práticas místicas. Na discussão aqui proposta, ressalta-se a existência de um conflito na memória social de um grupo de foliões durante uma manifestação religioso-folclórica no Nordeste Goiano. Tal conflito se deve às intromissões decorrentes da globalização, o que provoca o enfraquecimento do discurso mítico das rezadeiras e faz com que as novas gerações não deem continuidade a essa prática.

Palavras-chave: rezadeiras, memória, folia da roça e cultura popular em Goiás.

Abstract

The prayer is an important element which brings together faith and tradition of the "foliões", representing a component of closer link between the people through their mystic practices in the "Folia da Roça", a popular party of a rural community. The discussion taken into consideration here points out the existence of a conflict in the social memory of a group of "foliões" in the course of a folkloric-religious manifestation in the north of Goiás. Such a conflict is the result of the interference due to globalization, which causes the weakening of the "rezadeiras" mythic discourse and the non-continuity of the practices through the new generations.

Key-words: "rezadeiras", memory, "folia da roça", popular culture in Goiás.

Resumo

El rezo, en el contexto de la "Folia da Roça", es un importante enlace entre la fe y la tradición de los festeros, constituyendose como un elemento de estrechamiento de las relaciones entre las personas a través de sus prácticas místicas. En el discurso aquí propuesto, se resalta la existencia de un conflicto en la memoria social de um grupo de festeros durante una manifestación religioso-folclórica de la región nordeste de Goiás. Tal conflicto se debe a las intromisiones que deriban de la globalización, lo que provoca una debilidad del discurso mítico de las oradoras y hace con que las nuevas geraciones non den continuidad a essa práctica.

Palabras-clave: "rezadeiras", memoria, "folia da roça" y cultura popular en Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Introdução

> *"A narrativa é criada e recriada pelo homem, desde os tempos imemoriais e em todos os espaços culturais, com o objetivo de eufemizar sua imperfeição e finitude e diminuir a negatividade dos fatos e do mistério do universo."*
>
> (Gilbert Durand)

Pretende-se discutir, neste artigo, a manifestação cultural fortemente ancorada na tradição das rezadeiras de Goiás. Para tanto, partiremos da percepção de Davallon (1999), de que para que haja memória é preciso que o acontecimento ou o saber registrado saia da indiferença, que deixe o domínio da insignificância. Para esse autor, o ato de lembrar um acontecimento ou um saber não se dá a partir de uma mobilização forçada ou de um jogo com a memória social. Há a necessidade de que o acontecimento lembrado reencontre sua vivacidade, o que implica que ele deve ser reconstruído a partir de dados e noções comuns aos diferentes membros da comunidade social.

A primeira constatação de Davallon (1999) nos leva a refletir sobre o que é memória, ou seja, a capacidade de conservar (reviver) o passado. É importante ressaltar que essa memória não é estática e se constitui não só pelo ato de lembrar, mas também pelo ato de significar. Trata-se de uma memória significativa, que marca profundamente e identifica de maneira peculiar um determinado grupo. A segunda constatação indica a necessidade de uma reconstrução do passado, reconstituído a partir de algo comum aos membros desse grupo social.

Essas duas constatações nos convidam a salientar o caráter paradoxal da memória coletiva: ao mesmo tempo em que ela conserva o passado, também possui uma enorme fragilidade devido ao fato de que é viva na consciência do grupo e vai desaparecer com os membros deste.

A narrativa: um ato mnemônico

Ao examinar a narrativa das rezadeiras no contexto de uma comunidade religiosa de Goiás, pretendo argumentar que esse ato mnemônico não pode ser visto simplesmente como um processo parcial e limitado de lembrar fatos passados. Ao serem resgatados esses referenciais, faz-se necessário ressaltar que os mesmos não são senão uma reconstrução das práticas de grupos sociais, que ancoram as suas tradições em manifestações

ISBN: 978-85-8083-125-2

populares na medida em que sentem a necessidade de preservar sua identidade, ameaçada por tantas mudanças culturais.

As rezadeiras contam uma história, falam de um "saber", transmitem aquilo que sabem sobre os acontecimentos, os anseios e as necessidades da sua comunidade. Dessa maneira, assumem o papel de líderes espirituais, conscientes de sua realidade, constituindo a identidade de seu grupo e resgatando velhos costumes que caminham em harmonia com os valores ecológicos, na convivência harmoniosa e sustentável com a natureza. Ao conduzirem a reza, essas mulheres são alçadas à condição de propagadoras de uma memória coletiva que resistem aos apelos da nova indústria cultural.

Lee Goff (1991) aponta que a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, submetidos à febre e à angústia. Nesse contexto, o jogo da memória se constitui como um desafio à busca de uma identidade. Ao promovê-lo, as rezadeiras evidenciam, através de seu discurso mítico, o significado de sua fé e a resistência de um grupo que luta para sobreviver aos apelos das novas tecnologias, heranças da vida moderna.

A vivência desse acontecimento se torna parte constitutiva da história dessas mulheres, estendendo-se aos limites da reza e das manifestações culturais que a acompanham. A imagem da rezadeira, enquanto operadora de memória social, oferece uma possibilidade considerável de conservar (mostrar?) os costumes e a força das relações sociais do grupo ao qual pertencem. Enquanto personagens vivas e presentes nos rituais da reza, elas conduzem o grupo no seu processo de identificação, reconstruindo a força e a coesão, perpetuando a cultura popular da reza em Goiás.

Nesse sentido, este estudo pretende mostrar como esses valores têm sido preservados e quais são as alterações que têm ocorrido no âmbito social. Pretende-se elucidar a necessidade que esse grupo sente de conservar os costumes dos antigos, assim como o intenso desejo que ele tem de reconstituir essa memória, para que não haja enfraquecimento das práticas antigas. Esse último ponto se constitui como o grande desafio dessas mulheres, que tentam despertar o interesse das novas gerações.

A Folia da Roça

Conforme aponta Couto (2004), a *Festa do Divino Espírito Santo* tem sua origem em Portugal, tendo sido idealizada pela Rainha Izabel, esposa de Dom Diniz, com o

ISBN: 978-85-8083-125-2

objetivo de pagar uma promessa. No Brasil, nos fins do século XVIII, essa festa já era realizada nas vilas e povoados. Conhecida como *Festa de Pentecostes*, caracterizava-se pela grande participação popular. Chegou ao Nordeste Goiano no início do século XIX, pelo Vale do São Francisco, trazida pelos tropeiros que vinham ao estado negociar.

A folia representa parte do folclore da região, preservado ao longo dos anos, em meio à união entre religiosidade e cultura popular. Pela tradição, ela é realizada 50 dias após a Páscoa, no dia de Pentecostes. Parte dela acontece na cidade, a *Festa do Divino*, e a outra parte na zona rural, a *Folia da Roça*, sendo que essa última se caracteriza pela mobilização de homens e mulheres que a pé, a cavalo, de bicicleta, de carroça, com seus lenços vermelhos amarrados no pescoço e munidos de violas, violões, caixa e rabeca percorrem grandes distâncias na zona rural, apresentando seus benditos e suas cantorias em louvor ao Espírito Santo.

Assim como no Nordeste Goiano, em cada diferente região do estado as festas religiosas foram adquirindo características próprias, enriquecidas de significados. Nesse contexto peculiar, a parte da festa que ocorre na zona rural é rica em elementos culturais, prestigiando a música, a comida, a linguagem e os costumes de determinado povo.

Couto (2004) salienta que o folclore anda lado a lado com o sentimento de espiritualidade dos participantes da folia. A catira[1], a curraleira[2] e o lundum[3] de caceteganham vida e animam cada pouso e cada parada em que os devotos cavaleiros "apeiam" para descansar.

Essa festa, *Folia da Roça*, torna-se socialmente relevante na medida em que resgata parte da cultura goiana que muitos desconhecem. Também é interessante o fato de que, mesmo em meio ao desenvolvimento e à globalização, ela ainda se mantém, principalmente devido à coesão e à uniformidade do grupo em relação às práticas religioso-culturais que se desdobram na reza, na arte sacra, na dança da catira, nas cantorias dos violeiros e na manipulação dos alimentos que são servidos aos foliões.

Em sua organização, o evento é composto pelas rezadeiras, os foliões, os guias que

[1]A catira ou cateretê é uma dança típica rural. Em algumas regiões é executada exclusivamente por homens, organizados em duas fileiras opostas.

[2] O lundum é uma dança de origem africana de caráter cômico, sofrendo variações de acordo com a região. Em Formosa, é dançado o lundum de roda, em que as mulheres fazem rodopios e sapateados ao som da viola, caixa e pandeiro, formando-se roda e às vezes, cantando.

[3] A curraleira também é uma dança típica rural na qual os dançarinos sapateiam todos ao mesmo tempo, diante de todos os demais companheiros, fazendo a cantoria e tocando seus instrumentos (viola, caixa e pandeiro). É menos conhecida que a catira.

ISBN: 978-85-8083-125-2

organizam o giro (itinerário), o alferes que leva a bandeira, as guardiãs de Nossa Senhora, o pouseiro (aquele que hospeda), o caixeiro (aquele que toca a caixa), o mussungueiro (aquele que guarda os pertences dos foliões), os violeiros, os tropeiros (aqueles que cuidam dos cavalos) e a equipe da saúde.

Os elementos que compõem a narrativa no terço intercessório

Surge então a necessidade de saber como se compõe a narrativa dessas mulheres e qual o seu papel na coesão do grupo. Cinco passos foram registrados na reza acompanhada pelo pesquisador:

1º passo – reza espontânea: discurso da rezadeira dirigido aos foliões;

2º passo – reza litúrgica: orações tradicionais do catolicismo;

3º passo – canto religioso: hinos e cantorias dos fiéis;

4º passo – terço: "puxado" pela rezadeira e acompanhado pelos fiéis (cinco mistérios);

5º passo – ladainha: cantada de cor em latim não padrão mesclado com o português;

Todas essas etapas acontecem no desenrolar do terço intercessório, pleiteaando pelos enfermos e necessitados. Logo em seguida, acontece o beijamento da bandeira do Divino, sinal de respeito e devoção dos foliões. A reza espontânea, no entanto, é a parte mais interessante de ser observada, uma vez que é nela que a rezadeira assume o papel de líder que expressa os sentimentos, emoções e anseios do grupo; nesse momento, ela também faz explanações sobre os preparativos da festa. Ao manifestar um sentimento de pertencimento ao grupo, a rezadeira é revestida de autoridade, o que a permite aclamar a união dos foliões e ressaltar a importância do ato religioso.

Nas falas que se desdobram estão: o pedido de proteção ao grupo, reivindicação de cura dos males, advertências e exortações, consagração e abstinências do mal, etc. Embora o grupo seja composto de várias mulheres, existe uma líder que "puxa" a reza. Ela é acompanhada por outras rezadeiras, que se alternam no ato litúrgico. É possível constatar em algumas falas (Recorte 1) a condução da reza num linguajar próprio, quase um dialeto[1].

[1] Trata-se de uma variedade ou variante linguística. A **variante dialetal** é também chamada **diatópica** ou **geolinguística**.

ISBN: 978-85-8083-125-2

RECORTE 1

Entoai as oração ao Sinhô pa dá força pa tocá a roça (cultivar)… são as benção /bensãw'/ qui nóis hoje imploramu de Deus, pra' num lográ (desvalorizar) nossu labôe inchê de fartura nossa mesa, dá sustança ao homi da roça (…) aqui dibaxo dessa árvre, aonde feiz esse betel tão bunito e encantadô para o Espírito Santo e Maria e Santana, a mãe de Maria, avó de Jesus. (…) quando tudo tá bão tá bão, mas quando tem duença no meio, vamo rezá e confiá que Deus controla… issu é motivo de nóis louvá e agradecer a Jesus… queremus te louvá por toda a equipe de trabalhu (Etelvina Soares, 75 anos).

Obs. transcrição da fala das rezadeiras, adaptando para a ortografia.

Percebe-se, assim, que as rezadeiras, de um modo geral, utilizam uma linguagem um tanto quanto rudimentar, palavreados que falam entre si e que são utilizados no seu dia-a-dia, na convivência com outras pessoas.

No momento do "giro" (itinerário da festa), os foliões usam seus cavalos, indo de uma propriedade rural à outra, conduzindo a tropa, levando suas "tralhas" (pertences). O termo *polaque*, que para o pessoal da cidade é desconhecido, para eles é uma espécie de sino que se coloca no animal para *baruiá* e garantir que os cavaleiros perdidos possam encontrar o grupo. A palavra *barraqueira*, que pode significar a pessoa que *faz barraco* ou que *faz baixaria*, é entendida por eles como aquele que fica ou, simplesmente, cuida da barraca onde são expostos os produtos da festa.

A ladainha não segue o latim padrão, uma vez que as rezadeiras falam de cor, misturando com o português, como é possível constatar no Recorte 2.

RECORTE 2

"[…] consolai seus aflitorio orais por nobilis... salvai os enfermorios refúgio dos pecatorios… Regina profetorio, Regina postiolorio, Regina martens orais por nobilis" (Elpidia de Jesus, 67 anos).

Outra questão importante é a maneira como as rezadeiras são identificadas na festa da folia. Elas se identificam no aspecto profano, no dia-a-dia, como trabalhadoras do campo e donas de casa, que lavram a terra, cuidam da horta e da criação (subsistência familiar), cozinham, costuram, enfim, lidam com os afazeres domésticos. Durante os rituais de reza, entretanto, elas alternam o trabalho doméstico com as práticas religiosas, evocando o lado místico, no âmbito do sagrado, e desempenhando um segundo papel, o de doutrinadoras e conselheiras do grupo.

Os missionários no Nordeste Goiano

Para entender melhor esse contexto e especialmente as características de cada

ISBN: 978-85-8083-125-2

comunidade que se formou ao longo do povoamento da região aqui abordada, é necessário retornar ao tempo das missões, que constitui importante fonte de análise na reconstrução da história do interior de Goiás, distante dos centros políticos, econômicos e culturais do país.

Teles (2004) ressalta que é importante lembrar que os relatórios das raras viagens eram ricos em detalhes. Assim, é possível constatar que eles fornecem detalhes que auxiliam a entender o porquê do surgimento de práticas inicialmente consideradas "profanas", como a dança, comumente realizadas nessas comunidades. Posteriormente, esses costumes, que hoje constituem mais um folclore, foram agraciados e aceitos pela igreja, tornando-se um patrimônio não só dos foliões, mas de toda sociedade goiana.

Frei Berthet (*apud* TELES, 2004), dominicano francês que visitou a região em 1883, percebia que essas festas eram diferentes dos padrões culturais brasileiros que, basicamente, seguiam os de Portugal. Em seus relatos afirmou: "essas cerimônias exteriores e profanas que acompanham as festas, excitam sempre o entusiasmo do povo […] nessas festas, a parte do diabo é maior que a de Deus" (idem, p.18).

Assim, é possível entender o que levava a música e a dança a ganhar lugar de destaque nos encontros da reza, uma vez que a vida era monótona e o isolamento das pessoas era enorme. Quando se reuniam numa aldeia ou povoado, as pessoas praticavam as danças e as cantorias, sempre acompanhadas de instrumentos, além das rezas, comumente conduzidas por leigos.

Quase não existiam padres para realizar essas cerimônias e levava meses ou até anos para que algum deles visitasse as aldeias. Muitas vezes, as rezas eram acompanhadas por uma recitação de um latim bastante desvirtuado, diferente do latim eclesiástico utilizado nas missas daquela época.

A festa a qual o Frei se referiu no relato anterior é a *Festa do Divino Espírito Santo*, que se transformou numa festa popular, a *Folia da Roça*. Hoje, ela é acompanhada de outras manifestações adjacentes como a catira, a curraleira e o lundum de cacete, já mencionados anteriormente. Quanto ao Espírito Santo, TELES (2004) destaca as palavras do Frei, muitas vezes era confundido com o nome de *Imperador do Divino*.

> É ele quem participa das honras prestadas ao Espírito Santo, pois, muita gente ignora o que seja o Espírito Santo. Muitos lhe dirão que é uma pomba, poucos sabendo que ele é Deus e a terceira pessoa da SS. Trindade" (BERTHET *apud* TELLES, 2004, p.18).

Atualmente, o evento hoje é conduzido pelas rezadeiras, que atuam como líderes espirituais. Mas a festa também possui outro personagem central: o imperador.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Normalmente um casal idôneo é sorteado para ser paraninfo da festa, portanto, imperador e imperatriz, responsáveis por representar a folia perante a sociedade.

A Folia da Roça e seu valor ecológico

A partir dessas considerações apresentadas anteriormente, é importante constatar que o discurso das rezadeiras e dos foliões da roça reforça os valores ecológicos dessa comunidade, uma vez que as práticas diárias dessas pessoas estão estreitamente ligadas à vida no campo. Esse aspecto se transforma em matéria de interesse para a reflexão sobre os valores da vida moderna, repleta de atitudes impensadas de consumismo, característica essencial do desenvolvimento acelerado.

Para Couto (2009), o culto ao desenvolvimentismo já é um alerta para que repensemos as formas de lidar com o planeta, uma vez que ele beneficia a poucos, tendo como consequência, o empobrecimento de grandes contingentes da população no Terceiro Mundo e a degradação do meio ambiente.

> O importante aqui é consumir muito, ter acesso às bugigangas que o mercado nos impinge. Custe o que custar. Daí vale roubos, assassinatos, assaltos, desvios, drogas, corrupção. Um individualismo exacerbado, que tem levado a uma degradação das relações. Não existe mais o próximo, mas apenas o estranho (COUTO, 2009, p. 22).

Por conseguinte, a perda desse discurso mítico das rezadeiras poderia ocasionar um dano irreparável ao meio ambiente natural e também social, uma vez que as pessoas deixariam de praticar uma convivência harmoniosa com a natureza e com seus semelhantes.

Seria louvável, portanto, enfatizar neste espaço a ideia da valorização das práticas sustentáveis do povo do campo, onde quase não se polui ou degrada, preserva- se a natureza, sem o consumo do descartável e de alimentos industrializados na “feitura” das comidas.

É muito comum nas comunidades rurais, onde são revividos velhos costumes, a existência também da prática do curandeirismo, através da reza. Ele é, muitas vezes, acompanhado da utilização de plantas do cerrado, considerado um dos ecossistemas mais ricos do planeta.

Levando em conta que o presente estudo enfoca, principalmente, o contato com a narrativa das rezadeiras e não o conhecimento etnobotânico que implica o curandeirismo popular, propomos aqui nos ater apenas às interações linguísticas que

ISBN: 978-85-8083-125-2

envolvem a prática da cura através da reza.

Concernente a esse tipo de prática, muito comum nos meios rurais, é possível observar o depoimento de uma rezadeira curandeira (Recorte 3).

> **RECORTE 3**
> Se eu contá minha vida não era pra achá graça, não era pra ri, não era pra nada. É por isso que eu não acridito em depressão… eu rezo pra pessoa que tá cum depressão, mais qui eu acredito, não. Depressão só dá naquela pessoa qui intrega ao (res)sentimento, à revolta, o ódio (Dona Iracema de Melo, 78 anos).

Nesse discurso mítico, existe toda uma noção de superação através do poder da reza, um método simples e eficaz para problemas da vida contemporânea, cujo desconhecimento desafia nossa compreensão.

Nessas narrativas se evidencia outro paradoxo: mesmo não tendo o conhecimento que versa sobre as "ciências médicas" que tratam a depressão, as curandeiras demonstram conhecimento sobre a natureza humana e os motivos que podem levar ao desiquilíbrio emocional.

Nesse sentido, a reza se constitui não só como um patrimônio linguístico- cultural do povo goiano ou como um saber imaterial ao qual o crente fiel tem acesso, mas também como um elemento psicoafetivo que pode proporcionar a cura àqueles que procuram alívio para suas dores.

A narrativa das rezadeiras exemplifica a proposição de Haugen(1972), que aponta a sociedade como o verdadeiro meio ambiente da língua, uma vez que ela a utiliza como um de seus códigos de comunicação.

A visão de mundo que emerge da prática das rezadeiras, seja na forma de cura ou como identificação e coesão de um grupo através de suas crenças, demonstra um forte envolvimento com o ecológico na busca de uma estratégia para a sobrevivência de seu patrimônio e de sua cultura.

Considerações Finais

O desejo de não deixar o linguajar tradicional da folia cair no esquecimento é muito presente no grupo das rezadeiras. Elas buscam em suas origens a sabedoria dos antepassados, aquilo que sempre foi passado e transmitido de uma geração a outra, despertando nos mais novos o gosto pelas práticas místicas. A memória é um produto da imaginação na evocação voluntária desse passado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

As mudanças ocorridas nos últimos anos vêm deturpando a originalidade dessa manifestação, o que constitui um desafio para esses grupos, na medida em que eles precisam reconstruir os rituais da reza e promover a sua continuidade nas futuras gerações.

Para Candau (2011), quando um grupo organiza o pensamento em torno de centros de interesse que não são mais os mesmos, é possível constatar um enfraquecimento da memória e, ao mesmo tempo, a emergência de identidades múltiplas e compostas. Sendo assim, é possível que, diante das mudanças de valores e do desenvolvimento das novas tecnologias, o interesse por esses costumes dos antigos esteja sendo redirecionado.

Decorre daí que o limite entre o tradicional e o contemporâneo tem estado muito tênue, com certa inversão de valores, sendo que atualmente a reza e a *Folia da Roça* são vistas como festas de "peões" e não de foliões. Os membros mais velhos do grupo sabem que a festa de antigamente não é mais vista da mesma maneira ou com a mesma intensidade.

A questão fundamental que se levanta é se com uma nova demanda social, onde os jovens estão inseridos cada vez mais em uma nova cultura tecnológica, ligados ao restante do mundo pela televisão e internet, essa cultura tradicional da *Folia da Roça* pode se manter. A reza, enquanto espaço de sobrevivência dessa cultura tradicional religiosa, tem o poder de manter o grupo coeso e também se manter frente às novas demandas sociais? Uma das perguntas a se fazer é se essa prática, enquanto promotora de um sentimento de pertencimento a uma determinada comunidade, poderia atiçar o interesse dos jovens, impelindo-os a partilhar desse sentimento e, dessa forma, garantir o interesse deles pela continuidade dessas tradições.

Fica evidenciado, portanto, a existência desse paradoxo, uma vez que nossa memória, de acordo com Candau (2011), se apoia sobre a história vivida e não sobre a aprendida. Nesse sentido, o que se percebe nesse cenário é justamente a possibilidade de que o grau de interesse pela manutenção dessas práticas esteja enfraquecendo devido a não vivência dos costumes, tornando esse ato mnemônico cada vez mais raro nas comunidades de Goiás.

Mesmo assim, as velhas rezadeiras ainda conseguem jogar seu papel da memória ao reconstruir esse ritual, preservando os costumes dos antigos, garantido a vitalidade dessas práticas, reforçando o que muitos estudiosos consideram riqueza cultural e linguística,

ISBN: 978-85-8083-125-2

heterogeneidade social ou multietnicidade, e não deixando que esses valores se percam na curva do desenvolvimentismo.

Referências

BERTHET, Michel Laurent. Uma viagem de missão. Memórias Goianas, Goiânia, vol. 1, p. 109 a 170, MAR. 1982.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade.* São Paulo: Contexto, 2011.

COUTO, Hildo Honório do. *Linguística, ecologia e ecolinguística: contato de línguas.* São Paulo: Contexto, 2009.

COUTO, Vera. *Festa do Divino Espírito Santo – Folia da Roça.* Formosa: Artes Gráficas Ribeiro, 2004.

DAVALLON, Jean. *A imagem, uma arte de memória*. In: Papel da Memória. Campinas, SP:Pontes.2011.

HAUGEN, Einar. *The Ecology of Language.* Stanford, California: Stanford University Press, 1972.

LE GOFF, J. *História e Memória.* Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991.

TELES, José Ronaldo. *Formosa no caminho dos missionários, In:* Idéias Universitárias. Revista da Universidade Estadual de Goiás. Formosa. 2004.

ISBN: 978-85-8083-125-2

CARNAVAL DE CONGO E MÁSCARAS: CONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DE UM RITUAL

CARNAVAL DU CONGO ET MASQUES: LA CONSTRUCTION ET LA RECONSTRUCTION D'UN RITUEL

CARNIVAL OF CONGO AND MASKS : CONSTRUCTION AND RECONSTRUSCTION OF A RITUAL

José Elias Rosa dos Santos
Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. Av. Fernando Ferrari, 514 – Goiabeiras – Vitória, ES – CEP 29075-910. Email: prof_joseelias@yahoo.fr

Resumo

Situada em uma região rural de Cariacica/ES a pequena localidade de Roda d'Água é palco para uma festa, ao mesmo tempo, religiosa e profana. Trata-se do Carnaval de congo e Máscaras. De vida secular, esta festa está inserida em uma complexa rede de relações sociais. Esta rede promoveu diversas e profundas transformações nesta festa, que é construída, desconstruída e reconstruída incessantemente. Este artigo visa compreender esse processo de permanente reinvenção dessa tradição, aqui analisada como um ritual bom para viver e bom para compreender, ritual esse que se constitui como um instrumento de produção de sentidos.

Palavras-chaves: Ritual, congo, festas populares, máscaras.

Resumé

Située dans une region rurale de Cariacica/ES, Roda d'Água est l'hôte d'une fête em même temps religieuse et profane. C'est le "Carnaval do Congo e de Máscaras". Realisée depuis près d'un siècle cette partie est integrée dans um réseau complexe de relations sociales. Ce réseau a favorisé des changements divers et profunds dans ce festival, que est constuit, déconstruit et reconstruit sans cesse. Cet article a pour but comprendre ce processos de réinvention constant de cette tradition, ici analysé comme um rituel de bon de vivre et bon de comprendre. Ce ritual est aussi un instrument de production de significations.

Mots-clés: Rituel, congo, fêtes pupaleires, masques.

Abstrat

Situated in a rural regial of Cariacica/ES, the small town of Roda d'Água, is host to a party at the same time, religious and profane. It is the "Carnival of Congo and Masks". With a secular life, this party is included in a complex network of social relations. This network has promoted diverse and profound changes in this festival, which is constructed,

ISBN: 978-85-8083-125-2

deconstructed and reconstructed incessantly. This article seeks to understand this process of constant reinvention of this tradition, here analyzed as a ritual "for good living and good to understand" that this ritual is as an instrument of production of meanings.

Keywords: Ritual, the congo, festival, masks.

INTRODUÇÃO

Oito dias após a Páscoa (festa religiosa do catolicismo, quando se comemora a ressurreição de Jesus Cristo), acontece em Roda d'Água – uma área rural do município de Cariacica, estado do Espírito Santo –, uma grandiosa festa, popularmente conhecida como Carnaval de Congo e Máscaras de Roda d'Água. Essa festa é realizada no mesmo dia em que se comemora, no calendário católico, o dia de Nossa Senhora da Penha, padroeira do Estado do Espírito Santo.

O Carnaval de Congo e Máscaras reúne uma multidão de pessoas que, em certas épocas, chegou a contar, aproximadamente, trinta mil pessoas, tornando-se uma das maiores festas popular do Estado.

A partir da memória de algumas das pessoas que, em tempos antigos, participaram da festa ou mesmo da sua organização, é possível dizer que o Carnaval de Gongo e Máscaras teve início em um tempo que remonta a mais de um século e que tem suas origens ligadas aos escravizados da região, que faziam os festejos ao som dos tambores de congo.

Qual é o significado que podemos atribuir a tal festa? Como essa festa pode ser inserida na vida das pessoas da região de Roda d'Água? Quais são as redes que se articulam para que a festa seja realizada e tenha reconhecida a inegável importância que ela representa? São estas as questões que estão na origem desta comunicação, que pretende discutir o Carnaval de Congo e Máscaras como um "ritual", no sentido empregado por Wolf (2003, p. 297), como "comunicação de uma visão particular da ordenação apropriada do universo".

De forma similar, para Leach (1996, p. 32; 76), o ritual é um instrumento de comunicação, através do qual os indivíduos e os grupos expressam sua forma de ver a ordem social. Mito e rito são, portanto, formas de afirmação simbólica sobre esta ordem. O ritual "serve para expressar o status do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra temporariamente" (idem, p. 74). A situação social e as relações políticas e econômicas podem ser apreendidas através de um estudo sobre as

ISBN: 978-85-8083-125-2

manifestações culturais e sobre os ritos. Leach observa que a cultura proporciona a forma, a "roupagem" da situação social.

Wolf afirma que a formação de conjuntos culturais está relacionada com questões ecológicas, político-econômicos e ideológicos e está em profunda construção, desconstrução e reconstrução. Assim, mesmo remetendo a uma época recuada no tempo em cem anos, o Carnaval de Congo e Máscaras vem sendo continuamente reconstruído a partir de várias conexões culturais e sociais.

Essas conexões culturais e sociais se dão, tomando-se por base a distinção feita por Wolf, entre "conhecimento e atividades práticas" e o nível das "significações persistentes" conferidas a essas atividades. Por exemplo, continua Wolf, há nas práticas humanas, os atos de cavar, plantar, colher, cozinhar e comer – conhecimento e atividades práticas – que trazem implícitas relações de gênero, padrões de conduta em relação à posse e uso da terra – implicações simbólicas. As significações são encaixadas com as práticas mediante a criação do que Wolf chamou de "ideologia". Esta está intimamente relacionada à questão de poder, pois a criação da ideologia envolve a "institucionalização de códigos, canais, mensagens, plateias e interpretações". (Idem, p. 298).

A criação da ideologia, para Wolf, implica uma imposição de conotações e metáforas sobre denotações. Para ele, a criação da ideologia, que representa uma coerção e reduz o leque de conotações a poucos significados permitidos, é uma forma de apropriação, alienação e roubo (idem, p. 298). Sendo esse processo uma relação de poder, concedendo aos seres humanos o direito de realizar sua própria vontade numa ação comunitária e de limitar as possibilidades de ação da população impondo a essa sua ideologia.

Podemos concluir, então, que o processo de construção, destruição e reconstrução, por que passa o Carnaval de Congo e Máscaras de Roda d'Água, torna-se um processo de construção e destruição de ideologias, dentro de um contexto de intensas relações sociais e políticas. Assim, será fundamental estudar as transformações pelas quais passaram essa festa no decorrer dos anos.

As transformações, pelas quais passaram o Carnaval de Congo e Máscaras, podem ser analisadas a partir das mudanças estruturais dentro da organização das Bandas de Congo. O processo organizativo das bandas de congo, por sua vez, pode ser estudado tomando-se por base as contribuições de Barth (2000) na análise sobre os grupos étnicos em suas fronteiras culturais. Na análise de Barth, os grupos étnicos são definidos como um tipo ou

ISBN: 978-85-8083-125-2

uma forma de organização social, que está em processos permanentes de organização. Para tanto, estes grupos estabelecem as fronteiras sociais ou étnicas (uma forma específica do social) do pertencimento entre os "de dentro" e os "de fora". Estou tomando esses processos para pensar o que denomino neste trabalho como *processos organizativos*. As interações entre os grupos são organizadas a partir de prescrições que tornam viável a manutenção das fronteiras. Estas não são estáveis nem instransponíveis, como observamos no carnaval de congo. As diferenças, os sinais diacríticos são definidos pelo próprio grupo étnico, que constrói e reconstrói as fronteiras. A definição de uma pessoa como pertencente a determinado grupo étnico depende da existência e do compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento – Barth (idem) diz que é como jogar o mesmo jogo. Os sinais diacríticos, que são os símbolos do pertencimento e da exclusão ao grupo, são estabelecidos e realizados por constrangimentos vindos tanto daqueles que compartilham a mesma identidade quanto dos indivíduos pertencentes a outros grupos e identidades.

O pensamento de Barth vai à contramão da análise antropológica que enfatizava a unidade cultural dos grupos étnicos vistos de forma sempre coesa e estática. Dentro das unidades culturais – ou sistema social, como denomina Leach –, não encontramos um sistema de equilíbrio. Para Leach (1996), esse equilíbrio só existe enquanto esquema de modelo, não sendo encontrado no campo da realidade social. As bandas de congo, que organizam e realizam o Carnaval de Congo e Máscaras, formam uma estrutura cultural que apresenta contradições e inconstâncias. Leach afirma que estas contradições e inconstâncias podem oferecer uma compreensão dos processos de mudança social, pois oferecem alternativas de manipulação para o progresso social (LEACH, 1996, p. 71).

Como agentes fundamentais de mudanças, os indivíduos procuram explorar essas inconstâncias e, agindo em coletividades, alteram a estrutura própria da sociedade. Como motivação para a ação de indivíduos e grupos, está o desejo de ganhar poder. Para chegar ao poder os indivíduos irão procurar ter acesso a um cargo ou ao apreço – que é uma categoria que permite análise antropológica – de seus companheiros que lhes darão acesso ao cargo e, por consequência, ao poder[1].

Barth (2000) também ajuda a compreender o papel dos indivíduos nas mudanças sociais. Nesta análise, destaca o papel daquele que ele chamou de "líder dos grupos étnicos". Esse líder assume a tarefa de estabelecer contato com outros grupos étnicos

[1]A nálise weberiana presente em "A Política como Vocação" (Weber, 2002).

ISBN: 978-85-8083-125-2

podendo, segundo Barth, assumir três posturas:

> 1) O líder poderá tentar passar para a sociedade do grupo dominante previamente estabelecido (o grupo étnico perderá sua fonte de diversificação).
> 2) Poderá também aceitar um status de minoria e se acomodar às deficiências relacionadas com o seu caráter de minoria (se evita o surgimento de uma organização poliétnica dicotomizante e ocorrerá provavelmente uma assimilação da minoria).
> 3) Ou ainda dar ênfase à sua identidade étnica, usando-a para desenvolver novas posições (gera muitos movimentos sociais, desde movimentos nativistas até os novos Estados).

Essa relação foi estudada por Barth em uma situação interétnica. Para Barth (idem) a análise centrada nas fronteiras é fundamental para que se possa compreender a organização do comportamento e as relações sociais. Haverá uma tendência no sentido de canalizar e padronizar a interação e no sentido da emergência de fronteiras que mantêm e produzem diversidade étnica dentro de sistemas sociais maiores e mais abrangentes. Concentra-se em combater a antropologia que valoriza o isolamento social como fator crucial para a manutenção da diversidade cultural e que vê as trocas culturais como simples processo de aculturação.

Da mesma forma, Leach (1996) diz que um estudo da organização social não pode tratar os grupos culturais como grupos sociais isolados (idem, p. 34) e critica a forma como os antropólogos cunharam e usam o termo “aculturação” que, na maioria das vezes, acaba sendo uma simples troca de traços particulares entre grupos sociais isolados que, em determinado período históricos, estabelecem contato (idem, p. 326).

Barth (2000), por sua vez, estabelece uma análise tendo por base uma crítica que se direciona para a ideia, até então muito comum, que decretava a sentença de “uma raça, uma cultura” e para a ideia de unidade cultural. Neste ponto, Barth parece ter se inspirado na análise de Leach, que critica essa tese de unidade cultural e apregoa que estruturas sociais diferentes podem ser representadas pelo mesmo conjunto de símbolos e que estruturas particulares podem assumir uma variedade de interpretações culturais.

As Bandas de Congo de Roda d’Água não podem ser analisadas de forma isolada ou como se formassem grupos homogêneos e de estrutura inabalável e imune a

ISBN: 978-85-8083-125-2

transformações ocasionadas por relações sociais, econômicas e políticas. No decorrer desse século, que marca a temporalidade do Carnaval de Congo e Máscaras, podemos notar inúmeras transformações por que passaram esse ritual. Foram assimilados diversos traços e ressignificados outros. Retomando Wolf, devemos considerar que a maioria das entidades culturais deve sua construção, desconstrução e reconstrução "a processos que se originam fora delas e vão muito além delas, que devem sua cristalização a esses processos, participam deles e, por sua vez, os afetam" (WOLF, 2003, p. 296). O Carnaval de Congo deve ser entendido como que participante de uma estrutura que ultrapassa as fronteiras geográficas e culturais, por onde há fluxo e refluxo, estabelecendo uma relação recíproca de influências.

Bandas de Congo

O Carnaval de Congo e Máscaras, atualmente, é organizado pela Associação das Bandas de Congo de Cariacica – ABCC[1], composta por seis bandas. Além destas seis bandas, existem, ainda, três bandas mirins, sendo duas delas ligadas a bandas adultas[2] Consta, no novo Estatuto da Associação, que cada banda adulta deverá, obrigatoriamente, organizar uma banda mirim.

Segundo o folclorista Guilherme Santos Neves, as bandas de congo tem origem indígena. Neves (1980), em seu estudo, diz que a primeira referência impressa sobre o congo no Espírito Santo – o livro de Padre Antunes Siqueira, chamado Esboço Histórico dos Costumes do Povo Espírito-Santense –, faz uma descrição do que Neves chamou de "primitivas Bandas de Congos", que eram integradas por índios Mutuns no vilarejo de Santa Cruz (idem, p. 3). Outra fonte, usada por Santos Neves, é o viajante francês François Biard, que faz uma narrativa de uma festa, em homenagem a São Benedito, onde são tocados instrumentos feitos de troncos de árvores – tambores e casacas, ao que tudo indica – por índios em Santa Cruz, no ano de 1858. Essa interpretação de Santos Neves tem sido adotada pela maioria dos estudos realizados sobre o Congo no Espírito Santo.

---

[1] A Associação das Bandas de Congo de Cariacica tem sua história ligada ao Conselho das Bandas de Congo de Cariacica, criado na década de 80 do século passado. No formato atual a Associação foi criada em 2002 e oficializada em 2003. Neste ano de 2012 foi realizada uma reforma estatutária.

[2] São elas: Banda de Congo Mestre Itagiba, Banda de Congo Santa Izabel, Mestre de Congo São Benedito de Boa Vista, Banda de Congo São Benedito de Piranema, Banda de Congo São Sebastião de Taquaruçu e Banda de Congo Unidos de Boa Vista.

ISBN: 978-85-8083-125-2

No entanto, o Historiador Cleber Maciel traz outras informações de absoluta relevância que devem ser levadas em consideração. Maciel (1992) conta-nos que em, 1854, um congo se apresentou numa festa que se realizava em Queimados, no município de Serra, antecedendo então em alguns anos as apresentações realizadas por índios mutuns e relatadas por Santos Neves. São José de Queimados era um importante centro de articulações políticos de escravizados, tendo sido palco de uma revolta escrava, que eclodiu em 19 de março de 1849. Ainda em 1854 fora sancionada, em Nova Almeida – vilarejo próximo tanto de São José de Queimados quanto da localidade onde tocavam congos os índios mutuns – a postura nº 3, que proibia os batuques, as danças e os ajuntamentos de escravizados (MACIEL, 1992, p. 65-66). Dessa forma, podemos ao menos relativizar a tese de que as Bandas de Congo tem origem exclusiva entre os índios.

Uma banda de congo – que apresenta uma variedade muito grande em sua composição - comumente é formada com um pequeno agrupamento de pessoas, girando entre 15 e 25 membros, entre instrumentistas (geralmente homens), dançarinas (na sua grande maioria mulheres), mestre, a rainha, guardiã da bandeira, porta estandarte e as crianças. Os ~~instrumentos usados são oriun~~dos da tradição afro-brasileira e ameríndia. Serão citados, nesta comunicação, os instrumentos mais importantes e que são encontrados em todas as bandas ou pelo menos na maioria delas.

O instrumento mais contagiante é o *tambor de congo*, que é confeccionado com um barril sem frente e fundo, com uma das partes tapadas com pele de carneiro. Os tocadores deste instrumento são os principais responsáveis pelo ritmo da banda.

Outro instrumento muito importante é a *casaca* – ou reco-reco – da cabeça esculpida, que é tocada raspando uma vareta em umas das partes, que se constitui numa superfície cheia de talhos transversais. Esse instrumento é de uso relativamente recente em algumas Bandas de Congo de Cariacica, embora, hoje, ostente a honra de ser um dos elementos mais conhecidos do universo do congo.

Finalmente, temos a *cuíca*, que é confeccionada como um tambor de congo, mas com uma vareta fixada internamente, onde se esfrega um pedaço de estopa molhada. O som da cuíca é bem grave, comumente chamado de ronco.

Para definir quais as músicas que serão entoadas, para puxar os versos e imprimir o ritmo, destaca-se a figura do mestre de congo, com o seu *apito*, o *chocalho* e a *buzina*. O apito ajuda a marcar o ritmo de forma empolgante e avisa o início e o fim das toadas. O

ISBN: 978-85-8083-125-2

chocalho é feito com um cilindro em metal oco, recheado com contas ou sementes. A buzina – semelhante a uma corneta - é também confeccionada em metal e ajuda a ampliar a voz marcante do mestre.

As bandas de congo se apresentam em diversos tipos de festas, religiosas ou não, organizadas nas comunidades, em eventos do Poder Público e em atividades acadêmicas. As apresentações ocorrem, também, em festas organizadas pelas próprias bandas ou pela Associação das Bandas de Congo de Cariacica. A mais importante festa organizada pela Associação é o Carnaval de Congo e Máscaras.

Carnaval de Congo e Máscaras: o tempo dos antigos

Segundo a memória dos mestres, o Carnaval de Congo e Máscaras de Roda d'Água já existe há mais de um século. Freitas (2007) enfatiza que as memórias dos mestres ressaltam que, no início, a festa era organizada de forma diversa daquela realizada hoje. A festa acontecia em três dias diferentes, sempre ligados ao calendário católico. O primeiro momento acontecia no Domingo de Ramos, que marca o fim do período de Quaresma – momento em que os tambores se calavam, respeitando o período de reflexão e penitência. O Domingo de Páscoa era outro dia de festa. Por fim, realizavam- se os festejos do Dia de Nossa Senhora da Penha, oito dias depois da Páscoa. O historiador Eleomar Mazôco (1993), traz essa versão em livro sobre o Carnaval de Congo. A Festa, na atualidade – como será melhor explano abaixo –, foi restrita ao dia de Nossa Senhora da Penha.

Além dessa mudança, Freitas (2007) destaca que o Carnaval era realizado em forma de cortejo – como veremos, a festa de hoje começa com uma procissão, mas tem seu momento de maior frequência de público na concentração realizada em um campo de futebol. Essas informações constam também nas memórias do Mestre Itagibe – antigo mestre da Banda de Congo de Santa Izabel e criador da Banda de Congo Mestre Itagibe. Relata, o citado mestre, que a festa era realizada por escravizados fugidos, que viviam na região e que saíam fantasiados, tocando seus tambores, fazendo visitas aos amigos[1]. O Carnaval de Congo tem sua origem, conforme relatos de alguns mestres, na região de Piranema - onde hoje existe a Banda de Congo São Benedito de Piranema -, organizado pelo,

[1]Todas as informações fornecidas pelo Mestre Itagiba me foram repassadas em entrevista concedida no dia 24/04/2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

hoje falecido, Mestre Vitório. Em meados do século XX, a festa passou a ser realizada na localidade de Boa Vista, promovida pelos Mestres Jeoval, Queiroz e Patrocínio. Após um período, a festa fora transferida, pelo Mestre Queiroz, para Roda d'Água, organizada pela Banda de Congo de Santa Izabel, de propriedade do próprio Mestre Queiroz, que preparava os tambores e confeccionava as máscaras. Junto a Mestre Queiros, havia vários outros mestres, a exemplo de Dos Santos e Gabiroba, pai do já citado Itagiba.

Na percepção dos membros das bandas atuais, a forma como se "brincava" o carnaval de congo, no passado, era mais divertida. Freitas (idem, p. 67) traz vários depoimentos que afirmam que sentem saudades da forma como a festa se desenvolvia no passado, quando as pessoas sentiam-se mais seguras, já que a festa se restringia aos moradores do bairro. O sentimento de segurança era reforçado pelo fato de que todos os brincantes eram pertencentes às famílias da região. Não havia maldade e era muito animado e divertido, relatam ainda alguns membros das bandas.

Ao se fazer um paralelo entre a forma da festa "no tempo dos antigos"[1] e a forma como acontece hoje, podemos observar alguns pontos divergentes. Para alguns, a festa atual apresenta problemas sérios, como a falta de segurança, já que, no dia da festa, o bairro é frequentando por muitas pessoas de fora da região, que não apresenta estrutura para suportar o número de visitantes. Outros falam que o carnaval mudou muito, está falsificado (idem: 73).

Por outro lado, vários entrevistados de Freitas afirmam que houve muitas melhorias. Hoje em dia o carnaval está mais conhecido e o congo está mais valorizado. Antigamente, lembra um mestre da região, as pessoas sentiam-se discriminadas, já que alguns moradores achavam que o congo era "macumba". Hoje, com o reconhecimento adquirido pelo congo dentro e fora da comunidade, ele passou a ser mais respeitado. Mestre Itagiba relata ainda que, graças ao Carnaval do Congo e Máscaras, a região ficara mais conhecida e conseguira muitas melhorias, como energia elétrica e telefone. Para Mestre Itagiba, o crescimento do Congo é o crescimento de toda a comunidade.

Um ponto salta aos olhos, quando se analisa os depoimentos trazidos por Freitas. A forma como os congueiros avaliam o carnaval está muito ligada à forma como a comunidade local e os "de fora" o avaliam. O fato de o Carnaval de Congo ser hoje conhecido em todo o Estado do Espírito Santo traz tanto o reconhecimento também

[1] Expressão usada pelo Mestre Itagiba para se referir ao congo praticado por seu pai Mestre Gabiroba e por contemporâneos deste.

ISBN: 978-85-8083-125-2

dentro da comunidade quanto os benefícios para melhoria da região.

Outro ponto que devemos observar nos depoimentos é referente ao poder público. Alguns destacam que, com a dimensão que o Carnaval ganhou nos dias atuais, torna-se imprescindível a participação do poder público, já que as bandas sozinhas não conseguiriam hoje organizar o festejo.

O Carnaval de Congo deve ser, então, analisado dentro de uma perspectiva que o coloque muito além da estrutura que o organiza. Freitas (2007, p. 71) apresenta uma explicação para a transformação por que passou o carnaval, tornando-se uma festa de proporções grandiosas e passando a ser realizada em uma concentração e não mais em forma de cortejo, fato ocorrido na década de noventa do século passado. Segundo a estudiosa, desempenhou papel preponderante neste processo o poder público de Cariacica, através da ação do então Prefeito Municipal Vasco Alves que, tendo presenciado uma festa, acabou se encantando pela manifestação. Passou, então, a incentivar o Carnaval, investindo na publicidade e na estrutura para a festa. O Prefeito Vasco Alves – que é originário de outro município da Região Metropolitana de Vitória, o Município de Vila Velha -, implantou uma política que visava destacar as riquezas culturais e naturais do município, procurando dar ênfase a alguns ícones, como o Monte Mochuara e o Carnaval de Congo.

A Festa

Para a maioria das pessoas que participam da festa, o Carnaval de Congo e Máscaras se inicia e termina no dia de Nossa Senhora da Penha. Entretanto, é preciso destacar que, para a comunidade que organiza a festa e para a Associação das Bandas de Congo, o ritual se inicia muito tempo antes.

Como apontado acima, devido à dimensão grandiosa que a festa ganhou, faz-se necessário que haja um grande investimento para a montagem de toda a estrutura da festa. O Carnaval de Congo e Máscaras é realizado em um campo de futebol, que fica próximo à Sede da Associação de Bandas de Congo, onde é montada uma estrutura com muitas barracas para a venda de bebidas, comidas e souvenires, com um palco para apresentações culturais e para o encerramento, banheiros, os mastros onde as bandas ficam localizadas e uma capela para a Imagem da “Santa”.

Os recursos levantados para o pagamento das despesas com essa estrutura são

ISBN: 978-85-8083-125-2

oriundos de parcerias com, principalmente, a Prefeitura Municipal de Cariacica. Uma parte é levantada com o aluguel das barracas. O acesso ao local da festa é livre e gratuito, não havendo, portanto, recursos financeiros oriundos de bilheteria.

Algumas semanas antes se inicia a fase da confecção das máscaras de congo. No "tempo dos antigos" essa fase era toda de responsabilidade do Mestre Queiroz, dono da Banda de Congo de Santa Izabel, que era o guardião desse saber. Após seu falecimento muitas outras pessoas passaram a confeccionar as máscaras utilizando variadas técnicas de fabricação. São feitas máscaras para serem usadas junto com a roupa do João Bananeira[1] e são fabricadas máscaras bem pequenas para serem comercializadas como souvenir.

No final de semana que antecede a festa é realizado um mutirão com membros das bandas de congo para a montagem das barracas. Em outras épocas, estas eram feitas com bambus da região. Ultimamente, as barracas seguem um padrão único e são alugadas a uma empresa especializada em suas montagens – o que vem sendo alvo de críticas por alguns congueiros, que afirmam que o padrão atual não condiz com a tradição da localidade.

No domingo que antecede a festa, uma parte do ritual é realizada por algumas mulheres que é a preparação da "Santa". A imagem de Nossa Senhora é enfeitada e colocada junto ao andor, também todo ornamentado. A Santa será carregada em seu andor num cortejo - que irá sair da casa de algum membro do congo - e levada até o local da festa, no qual é sempre preparada uma capela. O cortejo é um elemento que está ligado aos primórdios da festa que, como vimos, era realizada em forma de caminhada. Por outro lado, o cortejo festivo é um elemento presente em várias festas organizadas por irmandades de negros ainda no tempo da escravidão. Souza (2002) nos mostra que os cortejos de coroação de reis negros foram comuns não só no Brasil Colonial, mas também em toda a América de colonização católica e também em Portugal e África Centro-Ocidental.

No dia de Nossa Senhora da Penha, bem cedo, os membros das bandas de congo se dirigem para a casa de um dos congueiros, portando seus tambores e trajando seus uniformes. O que se segue é uma procissão extremamente alegre e imbuída em muita fé. O trajeto é relativamente curto e marcado pelos tambores de congo e por fogos de artifício. No ano de 2012, a procissão saiu da casa do Mestre Olival (Vardinho), e se

[1] Figura lendária ligada aos primórdios da brincadeira e que será melhor analisada abaixo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

dirigiu primeiramente para a Igreja Católica da Região, onde fora celebrada uma missa.

Após a missa, o cortejo se dirige para o campo, onde se dará continuidade aos festejos, que tem uma pausa para o almoço. A Associação de Bandas oferece almoço para todas as bandas que participam do Carnaval de Congo.

A festa é retomada após as quatorze horas, com cada banda localizada próxima ao seu mastro. A multidão vai aumentando significativamente e as bandas não param de tocar, tendo sempre a participação do público, ora cantando as músicas ora tocando os instrumentos. A energia presente neste momento é completamente empolgante. As várias bandas tocando ao mesmo tempo oferece uma sonoridade diferente, criando uma harmonia na contramão da ordem musical que poderíamos chamar de convencional.

Transita por toda a festa uma figura vestida de folhas de bananeira e portando uma máscara de congo. Todos os identificam como João Bananeira – embora alguns mestres os chamem de Zé Bananeira. Nas lembranças de mestre Itagibe, estão presentes as narrativas de seu pai, mestre Gabiroba, explicando a origem dessa figura popular, que seria um fazendeiro – ainda da época da escravidão - desejoso de participar do carnaval de congo e temeroso de ser reconhecido. Como solução, ele produzia roupas de bananeiras, para que não fosse identificado. Corrente também é a versão que narra que os mascarados eram escravizados disfarçados para que não fossem reconhecidos, participando de um ritual que lhes era proibido.

A produção agrícola é a mola mestra da economia e maior vocação da região de Roda d'Água, sendo as produções de mandioca, café e, principalmente a banana, as mais importantes fontes de emprego e renda da região. Certamente, as pessoas que faziam seus disfarces escolhiam matéria-prima de fácil acesso, sendo as folhas de bananeira a principal.

Nos dias atuais, várias pessoas da comunidade, ou mesmo pessoas de fora, se vestem de João Bananeira, que acaba por se tornar um dos símbolos do Carnaval de Congo, sendo alçado inclusive como símbolo da cultura do Município de Cariacica[1].

O encerramento do festejo acontece após as dezoito horas, quando todos os mestres sobem ao palco para entoarem, juntos, a música "Ia iá você vai a Penha". No meio da plateia as bandas também tocam todas juntas. Houve épocas em que era cantada a música "Ave Maria", ausente já há algum tempo.

[1] Foi criada no ano de 2008 uma Lei de Incentivo Fiscal para a cultura que leva o nome de João Bananeira. Em consequência dessa ação o termo Zé Bananeira é de reconhecimento restrito ficando limitado apenas a alguns moradores antigos da região.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Simbologia e Significados

O ritual do Carnaval de Congo e Máscaras articula, em seu bojo, uma série de questões, que vão para além de sua realização neste tempo que vai da preparação até o encerramento apoteótico. Analisando o processo de construção e reconstrução, que dura mais de um século, podemos perceber o jogo de forças que se articulam para que essa tradição se mantenha forte e ocupando um lugar de destaque, tanto dentro da ~~comunidade local, quanto em~~ instâncias políticas no Município de Cariacica e no Estado do Espírito Santo.

Desde os tempos dos antigos, a festa é realizada tendo como pano de fundo as relações sociais e as fronteiras. A memória do Mestre Itagiba nos lembra que, no início, a festa era organizada por negros escravizados, em homenagem à Nossa Senhora da Penha. Os escravizados se viam limitados em sua liberdade de homenagear a Santa e, por isso, se mascaravam. Cabe aqui lembrar a proibição de batuques e ajuntamentos de negros escravizados a partir de documento citado acima. Ora, certamente que os ajuntamentos e as festas de escravizados representavam ameaça para o sistema escravista, o que nos dá a possibilidade de entender tanto a proibição imposta pelos senhores de escravizados, quanto a estratégia destes de assumirem uma identidade coletiva utilizando as máscaras.

O ritual realizado pelos escravizados se tornava uma forma de construção dos sinais diacríticos, marcando a construção de fronteiras, na perspectiva de Barth (2000), estabelecendo um processo organizativo dos escravizados e, por conseguinte uma solidariedade étnica. Por outro lado, os senhores de escravos se articulavam politicamente para a criação de empecilhos para os escravizados, já que, aparentemente, as festas se tornavam um ambiente propício para a realização de rebeliões.

O ritual representava, assim, um momento em que os escravizados experimentavam o sentimento de liberdade. Pode ser visto como uma forma particular de apropriação e ordenação do universo (WOLF, 2003, p. 297) e uma forma de expressarem a forma como viam a ordem social (LEACH, 1996, p. 76). Em oposição aos senhores de escravos, que viam na escravidão um sentido natural de ordenação de mundo, os escravizados construíam um ritual onde era expressa a cosmogonia pautada na liberdade e na alegria. O Carnaval de Congo está inserido dentro de um sistema social que abarca incongruências. Neste sistema estão inseridas visões de mundo diferentes em disputa onde são construídos espaços para questionamento e mudanças no mencionado sistema social.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A construção desses espaços é exemplificada na confecção e uso das máscaras. Conforme nos lembra Mestre Itagiba, a forma de os escravizados não serem identificados era realizarem os festejos portando máscaras, que se tornaram sinais diacríticos e de identidade étnica. As máscaras continuam sendo usadas na atualidade deixando em evidência a marca de contestação intrínseca ao congo.

Nos dias de hoje, o Carnaval de Congo não apresenta mais as mesmas características do passado, na época da infância de Mestre Itagibe, quando era uma festa em caminhada, abrindo a possibilidade de se fazer uma analogia com a *Folia de Reis.* Mestre Itagiba observa o fato de que, atualmente, exista a concentração, buscando explicar que "isso tudo aí foi crescimento do congo*",* que traz no seu rastro o crescimento de toda a comunidade, já que o congo deve ser visto como fato social total (MAUSS, 1974), que é expressão de uma totalidade que inclui fatos sociais, econômicos, jurídicos, religiosos e políticos.

No processo de crescimento do congo está a articulação com o poder público, através de convênio feito pela Associação das Bandas de Congo de Cariacica com a Prefeitura Municipal. Essa interferência do poder público não passa despercebida pelos membros das bandas, que destacam a importância dessa contribuição sem a qual a festa não teria viabilidade. Entretanto, alguns estudiosos criticam a interferência do Poder Público (cf. FREITAS, 2007, p. 121) que aos seus olhos praticamente assumem a totalidade da festa. As relações políticas são sempre estabelecidas nos processos organizativos dos grupos étnicos. Barth (1994) destaca que se deve ver o Estado como um ator que joga um papel importante na definição de fronteiras étnicas. O Estado seria um terceiro agente. No processo de construção de identidades e memória, pode-se detectar com facilidade o papel político exercido entre as diferentes forças presentes na sociedade, que deram novo significado ao festejo, entre elas o Estado. Não perceber essas articulações é entender os grupos étnicos como isolados e o congo como uma atividade congelada no tempo e no espaço.

Entretanto, é necessário observar que na organização do Carnaval de Congo está em jogo "a institucionalização de códigos, canais, mensagens, remetentes, plateias e interpretações" (WOLF, 2003, p. 298). As relações estabelecidas entre os diversos agentes no processo de organização do Carnaval de Congo são, certamente, marcadas pelas disputas pela produção de sentido. Wolf diz que essa produção de sentido é, ao mesmo tempo, criação de ideologia que, por sua vez, é uma forma de apropriação, alienação e roubo (idem, p. 298). A forma como a comunidade do congo se coloca frente à

ISBN: 978-85-8083-125-2

municipalidade é, então, fundamental, já que assumindo total controle da organização da festa pode-se garantir para si a produção de sentido.

Devoção e Diversão: uma só moeda, duas faces

A religiosidade, na qual se envolvem as Bandas de Congo, é um tema de considerável complexidade, já que, primeiramente, não pode ser vista de forma isolada, pois traz consigo todas as outras dimensões. O destaque desta dimensão em um tópico separado deve-se, estritamente, a uma questão de organização metodológica.

Um elemento absolutamente presente no congo de Roda d'Água é a fé, evidentemente influenciada pela religiosidade católica. O próprio Carnaval de Congo é iniciado com uma caminhada, tendo, sob o andor, a Santa sempre muito bem arrumada.

Umas das mais significativas devoções presentes é a homenagem que algumas bandas de congo fazem a São Benedito, que é maciçamente usado nas cantigas entoadas nos atos culturais espalhados em terras capixabas.

Essa devoção foi imposta pela Igreja Católica, em substituição às crenças *feitichistas* dos negros. Houve muito incentivo à formação de confrarias e irmandades de devoção ao *Santo dos Pretos*. Segundo Maciel (1992), esse incentivo se deu devido à necessidade de catequizar os escravizados para entregá-los desboçalizados aos escravistas.

Mas a forma como essa herança foi absorvida e modificada pelos negros atesta a não passividade à catequização missionária. São Benedito passou de santo catequizador a um santo companheiro. Bernadete Lyra (1981), estudando o Ticumbi[1], afirmou que o *Santo dos Pretos* tornou-se parente dos negros seguindo uma tradição nagô que percebe cada indivíduo como parte de uma linhagem de Orixás.

A devoção a São Benedito é presente nas bandas de congo de Cariacica. Mestre Itagiba relata que, das seis bandas de congo da região, duas têm o *Santo dos Pretos* por devoção, a São Benedito de Boa Vista e a São Benedito de Piranema, inscrevendo as bandas de congo na tradição afro-brasileira.

No Carnaval de Congo e Máscaras, a devoção mais importante é dirigida a Nossa Senhora da Penha. Mestre Itagibe narra um episódio em que as pessoas fizeram pedidos à Nossa Senhora da Penha, para que ela trouxesse chuva, já que a região sofria com

[1] Ticumbi, ou Baile de Congo, é um ritual realizado no Norte do Espírito Santo. Essa festa tem vida secular e é realizada em homenagem a São Benedito.

ISBN: 978-85-8083-125-2

um longo período de seca. Quando iniciou o carnaval de congo

> "deu uma chuvada lá que encheu quase Roda d'Água de água. Então, esse, esse, essas chuvas ficou um costume, todo carnaval de congo tem obrigação de chover, se não chover não tem carnaval de congo".

Para Mestre Itagiba, esse fato se configura em milagre da Santa.

A procissão realizada no início do dia é marcada por muitas manifestações de fé pelas pessoas que a acompanham e pelos membros das bandas de congo que tocam seus instrumentos e cantam suas cantigas. Durante a missa neste ano de 2013, podemos presenciar a empolgação dos congueiros, que acompanhavam as músicas religiosas com seus tambores, dando mais vida ao rito católico.

A questão da religiosidade surge já quando se discute o Carnaval de Congo no tempo dos antigos. É corrente a ideia de que a festa tenha sido criada em Roda d'Água para homenagear Nossa Senhora da Penha, pelo fato de que os escravizados teriam dificuldades para chegar até o Convento da Penha. Essa versão é insistentemente repetida. O próprio Mestre Itagiba relata essa versão.

Como demonstrado acima, os símbolos católicos foram lidos com uma chave própria de interpretação, transformando o elemento colonizador em elemento parceiro na superação dos percalços do cotidiano. A festa para Nossa Senhora da Penha é ressignificada com os elementos que compõem a realidade desses homens e dessas mulheres, como uma alternativa posta à festa tradicional. Certamente, era difícil a ida ao Convento da Penha, como mencionou o mestre Itagibe. Mas é tão certo que, para uma gente acostumada a tantas dificuldades, as estradas ruins e a distância não seriam impedimentos. É importante lembrar que no sábado anterior à festa ocorre a Romaria dos Homens[1], reunindo pessoas de várias partes do Estado – inclusive de Roda d'Água -, que vão a pé para o Convento de Nossa Senhora da Penha. Essa Romaria é ponto forte na festa oficial que ocorre na cidade de Vila Velha e neste momento a distância não é impeditivo. Pode-se especular que a não ida ao Convento seja, de fato, uma opção por uma festa mais próxima à forma de ver e organizar o mundo dessa gente.

Essa cosmovisão não percebe a religiosidade desvinculada do seu cotidiano, o que motivou a realização de festejos religiosos a partir da sua localidade e com elementos próprios de sua vivência.

[1] No ano de 2013 participei da Romaria, saindo, juntos com os membros de uma banda de congo, de Roda d'Água e percorrendo vinte seis quilômetros até o Convento da Penha.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Vem de Lyra (1981) a lição de que nas expressões culturais negras a religiosidade não se prende a datas festivas, padroeiros – ou, diria ela, "irmoneiros" – ou instituições. A religiosidade está inserida em todas as dimensões da vida (arte, vida social, religião, festa dentre outras) que são coisas incontestadamente ligadas (idem, p. 20). O ritual religioso incorpora-se ao ciclo social fazendo parte da vida.

Neste ponto nos cabe voltar às reflexões de Leach sobre o ritual quando analisa a relação entre o sagrado e o profano. Neste momento, o citado antropólogo inglês faz uma crítica ao pensamento herdeiro de Durkheim, que divide as ações em duas classes, a saber, os ritos religiosos e os atos técnicos, ou seja, o sagrado e o profano. Assim sendo, o ritual seria, aos olhos dos antropólogos seguidores desse pensamento, uma palavra que descreveria as ações sociais que se inscrevem no campo do sagrado. Seguindo essa linha de raciocínio, o Carnaval de Congo apresenta uma faceta sagrada convivendo, separadamente, com outra profana. Freitas (2007), inclusive, diz que a procissão (realizada pela manhã) é a parte religiosa e o momento em que as bandas se apresentam próximos aos mastros (na parte da tarde) seria a profana.

Leach (IDEM, p. 76) acha injustificável a ênfase dada por Durkheim à dicotomia absoluta entre o sagrado e o profano. Reconhece a existência de polos onde se situam, de um lado, as ações inteiramente profanas e, de outro lado, as ações puramente sagradas. Mas destaca que a grande maioria das ações sociais se situa transitando ora em uma esfera ora em outra. Para Leach, sagrado e profano – ritual e técnica, para usar termos por ele empregados – não seriam tipos de ação, mas aspectos presente em qualquer tipo de ação (idem, p. 76).

É possível que, para o público em geral, essa simbiose não seja facilmente perceptível. Certamente, para os membros das bandas de congo a religiosidade está presente em todos os momentos da festa, embora, possivelmente, em proporções diferenciadas. Neste sentido, diversão e devoção devem ser vistas compondo a mesma estrutura cultural, quando se estuda o Carnaval de Congo e Máscaras.

O aspecto religioso da festa não é, segundo alguns estudiosos (FREITAS, 2007, p. 115) algo condizente com a festa em seu aspecto tradicional. Para Mazôco (1993), no passado não se notava nada que remetia à religiosidade e à devoção a Nossa Senhora da Penha. A inserção da procissão é relativamente recente e foi fruto de uma promessa feita por uma congueira, conhecida como Dona Flor, em busca de cura para uma enfermidade. Essa passagem aconteceu na década de noventa do século passado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Parece indiscutível que a religiosidade está presente na origem da festa, haja vista que as três datas que compunham os festejos no passado estejam ligadas ao calendário católico, sendo o dia de Nossa Senhora da Penha aquela que foi assumida no decorrer deste século. A fé em santos católicos, como destacado acima, está presente na vivência de escravizados e ex-escravizados desde a época colonial. Quanto a isso, a Historiadora Maria Stella de Novaes narra o episódio em que Elisiário – líder da Insurreição de Queimados – escapara da prisão na noite que antecedia sua execução. Novaes (1963, p. 67-68) nos relata que em todos os cantos se comentava que Elisiário fora salvo por Nossa Senhora da Penha, o que certamente há de perpetuar-se no futuro, segunda a própria historiadora. Conta-se que, ao ver chegando sua hora derradeira, o escravizado insurreto vira-se para a imagem da Santa e faz um apelo confiante que a Virgem, em todo seu poder e bondade, não lhe abandonaria. Segue-se que

> Enlevado, murmurando ainda a súplica filial, adormece. Antes da aurora, porém quando a Cidade toda jazia ainda imersa na plenitude da noite, um clarão misterioso irradia-se, no cárcere imundo, e desperta os cativos. Atônitos, calculando talvez a hora fatal, divisam, entretanto, ao seu lado, uma figura de meiguice infinita, que lhes acaricia as frontes doloridas, desata as correntes e aponta a porta entreaberta. (idem: 69).

Pela manhã corria de boca em boca, por todos os cantos do vilarejo, que fora Nossa Senhora da Penha quem viera libertar seus filhos condenados ao sofrimento e libertos pela fé. Na mesma obra, Novaes relata que da localidade de São José de Queimados, vários ex-escravizados evadidos foram se instalar em Cariacica e Viana, abrindo a possibilidade para que se possa concluir que a devoção a Nossa Senhora da Penha não ficou restrita à localidade onde ocorrera a insurreição.

CONCLUSÃO

No decorrer de mais de um século – a ser levam em conta a memória dos congueiros –, se construiu e se reconstruiu um ritual muito rico e complexo. Certamente, essa riqueza e complexidade não estão todas exploradas nesta comunicação, que apresenta, assim mesmo, alguns pontos fundamentais que podem abrir algumas janelas para a compreensão deste ritual realizado todos os anos em uma pequena localidade rural de Cariacica.

O Carnaval de Congo e Máscaras é uma forma de comunicar a forma de organização social concebida por aqueles que o realizam. Desde o “tempo dos antigos”,

ISBN: 978-85-8083-125-2

podemos perceber o caráter questionador que assumia o ritual ao ser realizado clandestinamente, ludibriando os olhos vigilantes do sistema escravista que se preocupava em proibir tais festividades. Era um momento de liberdade, vivido aos sons dos tambores de congo.

Veicula-se, abundantemente, a versão de que os escravizados não possuíam condições de ir até o convento festejar a Santa. Essa forma de encarar o rito traz implícita a ideia de fraqueza do congueiro. Certamente, podemos afirmar que a fraqueza não é um atributo dos membros das bandas de congo que, a despeito de todas as dificuldades vivenciadas no cotidiano, guardam a tradição com alegria e fé. As significações dadas pela grande mídia reflete a relação de poder estabelecido ao se criar ideologia (WOLF, 2003, p. 298). Fica evidente a institucionalização dos códigos e interpretações do ritual de forma a reforçar o estigma de fraqueza do congueiro. Para Wolf, a criação de ideologia representa coerção, visível ao se considerar que o discurso de que os congueiros faziam a festa em Roda d'Água por não conseguir ir até o convento fora assimilado por quase toda a sociedade, inclusive por estudiosos e por alguns congueiros.

O processo de transformações, pelo qual passou o carnaval de congo, apresenta uma oportunidade de compreendermos as relações que as bandas estabeleceram com várias instituições. Os membros das bandas de congo, quando relataram a forma como o carnaval se organizava anteriormente, lembraram que era mais divertido quando acontecia em forma de caminhada de casa em casa. Citavam vários motivos, mas destacavam o fato de haver mais segurança por ser tratar de uma festa entre amigos e parentes.

O engrandecimento do ritual é avaliado por eles como positivo – embora agora não se tenha mais a segurança de outrora –, pois trouxe maior conhecimento e valorização do congo. Essa transformação foi fruto de uma maior articulação das bandas com outras instituições.

O Estado – representado pela municipalidade – foi um agente chave nestas mudanças. Foram estabelecidas relações políticas, dentro de um jogo de poderes onde ganharam as bandas e o poder público. Fica evidenciado que, de fato, o ritual do Carnaval de Congo extrapola os limites geográficos e culturais, indo muito além dos agentes diretamente envolvidos com a Associação das Bandas de Congo de Cariacica. Não podemos olhar as bandas como unidades culturais isoladas e restritas a um ritual fechado. E, aparentemente, os congueiros souberam jogar com essas brechas e incongruências.

A Associação de Bandas de Congo de Cariacica vem, ano após ano, alargando

ISBN: 978-85-8083-125-2

as relações sociais e introduzindo mudanças na forma de organizar o Carnaval de Congo. Presente desde os primórdios, a religiosidade assume um papel de suma importância, nem sempre percebida por estudiosos e público participantes da festa. O campo religioso sempre apresentou um espaço de tensão social e, em muitos momentos, os negros foram proibidos de entrar em igrejas e lá prestarem homenagens aos seus santos padroeiros. Certamente, a forma alegre de realizarem suas festas não combinava com a rigidez do rito católico oficial.

Assim, podemos dizer que o Carnaval de Congo se insere no que podemos chamar de Catolicismo Popular Negro, imbuído de elementos de origem afro-brasileira e com devoção aos santos/parentes e aos santos "irmoneiros". A Igreja Católica ora silenciava- se, ora proibia e ora apoiava – sempre mantendo a distância – essa religiosidade negra.

No ano de 2012 a Igreja, pela primeira vez, apoiou e participou diretamente da festa, realizando a Missa, que foi celebrada após o cortejo com a Santa. A missa fora realizada com a participação dos congueiros, que acompanharam as músicas com seus tambores, casacas, cuícas e suas vozes fortes. Participaram, também, tomando parte na equipe que preparou e realizou a celebração. Fabiana, filha do Mestre Valdeci, da Banda de Congo São Sebastião do Taquaruçu, foi responsável pela leitura da Primeira leitura.

Vê-se, que essa participação da Igreja Católica pode dar, ao Carnaval de Congo, maior respeito por parte da localidade de Roda d'Água, mostrando que a festa, realmente, tem um caráter religioso e combatendo o estigma de "macumba" que carrega as Bandas de Congo, fruto de uma sociedade preconceituosa. Por outro lado, nota-se que a Igreja Católica está se abrindo mais às tradições populares, talvez pelo fato de estar havendo um avanço tanto das religiões pentecostais quando do ateísmo declarado. Uma aproximação com as tradições populares pode reverter a curva descendente de fieis católicos. Embora essa reflexão seja inicial e careça de maior aprofundamento, é certo que ambas – Associação e Igreja Católica – são beneficiadas por essa aproximação.

Por fim, cabe destacar que, sendo uma unidade cultural repleta de contradições e que abarca muito mais do que aquilo que está à vista, o Carnaval de Congo continua um campo a ser mergulhado em busca de compreender sua complexidade e riqueza. Fica, aqui, minha contribuição.

REFERÊNCIAS

ISBN: 978-85-8083-125-2

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. 243 p.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). **Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries.** Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994]. P. 19-44.

FREITAS, Dagmar Alves de. **O Carnaval de Congo de Roda d'Água**. 2006. 189 fls. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Marcos, São Paulo, 2006.

LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996 [1954]. 373 p.

LYRA, Maria Bernadete Cunha de. **O jogo cultural do Ticumbi**. 1981. 112 fls. Dissertação de Mestrado em Comunicação, UFRJ, Rio de Janeiro, 1981.

MACIEL, Cleber. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas.** DEC/ UFES: Vitória - ES, 1992. 234 p.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Vol. II. E.P.U/EDUSP: São Paulo, 1974. P. 183-314.

MAZÔCO, Eliomar Carlos. **O Congo de Máscaras**. Vitória (ES): UFES – Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1993. 73 p.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte, Editora da Universidade de Minas Gerais, 2002. 387 p.

NEVES, Guilherme Santos. **Bandas de Congo**. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos Culturais/FUNARTE, 1980. Cadernos de Folclore nº 30. 32 p.

NOVAES, Maria Stella de. **A Escravidão e a Abolição no Espírito Santo**. Vitória, 1963.

WEBER, Max. "A política como vocação"; "A ciência como vocação. In:_____.

Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: LTC Ed., 2002, p. 55-107.

WOLF, Eric. **Antropologia e Poder**. Editora da UnB: Brasília / Editora Unicamp: São Paulo, 2003. 376 p.

ISBN: 978-85-8083-125-2

VIVA SÃO JOSÉ... VIVA! DO LOUVOR AO SANTO PADROEIRO À HIEROFANIA

ALLEZ SÃO JOSÉ... ALLEZ! DE L'ÉLOGE AU SAINT PATRON JUSQU'À HIÉROPHANIE

¡VIVA SÃO JOSÉ... VIVA! DE ALABANZA AL SANTO PATRONO A HIEROFANÍA

José Natan Gonçalves da Silva
Graduando do curso de Geografia da Universidade Federal de Sergipe
Av. Marechal Rondon/SN, Bairro Rosa Elze – São Cristóvão- Sergipe CEP: 49100-000 E-mail: natan-pf@hotmail.com

Sônia de Souza Mendonça Menezes
Professora Adjunta do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Sergipe Av. Marechal Rondon/SN, Bairro Rosa Elze – São Cristóvão- Sergipe CEP: 49100-000 E-mail: soniamendonamenezes@gmail.com

Resumo

As concepções da Geografia da Religião, a partir das perspectivas culturais são abordagens em ascendente discussão nas instituições acadêmicas. Nesse sentido, o objetivo desse estudo é analisar a festa de São José, na comunidade Lagoa do Rancho, Porto da Folha/SE, enquanto manifestação religiosa e identitária, que reaviva práticas e relações socioculturais, dinamiza a organização espacial da comunidade durante as comemorações e exprime a relação de identidade do sertanejo religioso a São José. Como procedimentos metodológicos, foram efetivadas revisões da literatura acerca das temáticas em debate, pesquisa participante nos preparativos e nas festividades em devoção ao santo, realização de entrevistas junto aos moradores locais, interpretação de músicas e cânticos populares referentes a São José e análise de registros iconográficos das representações festivas. Os resultados obtidos evidenciam a resistência e ressignificação de práticas e manifestações culturais vinculadas à festa e a exaltação de espaços sagrados e profanos em decorrência das comemorações.
Palavras-chaves: Manifestações religiosas. Sagrado. Festa de São José. Identidade.

Résumé

Les conceptions de la Géographie de la Religion, du point de vue des approches culturelles sont dans l'ordre croissant discussion dans les institutions universitaires. En conséquence, le but de cette étude est d'analyser la fête de São José, dans la communauté de Lagoa do Rancho, Porto da Folha/SE tandis que l'expression d'identité et de religion, que donnent vie a les pratiques et relations socio-culturelles, rationalise l'organisation spatiale de la communauté lors des célébrations et exprime la relation entre l'identité religieuse avec São José. Les méthodologiques ont été effectuées avec des analyses documentaires sur les questions en discussion, participant des préparatifs et festivités dans la dévotion au saint, les entretiens avec les résidents locaux, des chansons d'interprétation et les chansons populaires à São José et l'analyse des représentations iconographiques festives. Les résultats démontrent la force et le recadrage des pratiques

ISBN: 978-85-8083-125-2

culturelles et liées à la fête et l'exaltation du sacré et du profane à la suite des célébrations.
Mots-clés: Manifestations religieuses. Sacrée. Fête de São José. Identité.

Resumen

Las concepciones de la Geografía de la Religión, desde las perspectivas culturales son enfoques en ascendente discusión en las instituciones académicas. En este sentido, el objetivo de este estudio es analizar la fiesta de São José, en la comunidad Lagoa do Rancho, Porto da Folha/SE, mientras manifestación religiosa y identitaria, que revive prácticas y relaciones socio-culturales, modifica la organización espacial de la comunidad durante las celebraciones y expresa la relación entre la identidad del sertanejo religioso a São José. Como los procedimientos metodológicos, se han realizado revisiones de la literatura sobre los temas en discusión, investigación participativa en los preparativos y festividades en devoción al santo, entrevistas con residentes locales, interpretación de las músicas y canciones populares que se refieren a São José y análisis de los registros iconográficos de las representaciones festivas. Los resultados obtenidos demuestran la resistencia y la resignificación de las prácticas y manifestaciones culturales vinculadas con la fiesta y la exaltación de los espacios sagrados y profanos como resultado de las celebraciones.
Palabras-claves: Manifestaciones religiosas. Sagrado. Fiesta de São José. Identidad.

Introdução

As representações religiosas do catolicismo popular, expressas, sobretudo, nos cortejos, nas peregrinações e nos cultos e festas de santos, onde homens e mulheres manifestam sua fé através do pagamento de promessas, das preces e rituais, dinamizam espaços estruturados simbolicamente pela Igreja e pelos devotos, com o propósito de possibilitar a transposição espiritual e o contato do homem religioso com sua divindade, a partir da hierofania.

Reconhecendo a necessidade da ciência geográfica em compreender as relações simbólicas e culturais instituídas pelo homem no espaço, esse artigo tem por objetivo analisar, as festividades em comemoração ao Padroeiro São José, no Povoado Lagoa do Rancho, Porto da Folha/SE, enquanto manifestação religiosa e identitária, que reaviva anualmente espaços sagrados e profanos, relações de sociabilidade entre os moradores e exalta a identidade do sertanejo religioso com a figura de São José.

Como procedimentos metodológicos, efetivaram-se revisões da literatura acerca das concepções da Geografia Cultural, Geografia da Religião, identidade e manifestações do catolicismo popular. Foram acompanhados a partir de pesquisas participantes, os

ISBN: 978-85-8083-125-2

preparativos e as festividades em devoção a São José na comunidade, aplicação de entrevistas aos moradores do povoado, interpretação de músicas e cânticos populares, que fazem referência ao santo e a análise de registros iconográficos das representações religiosas durante a festa.

Os resultados obtidos revelam a resistência e a ressignificação de práticas e manifestações culturais tradicionais atreladas à festa do padroeiro, além da permanência da essência identitária e cultural de homens e mulheres para com o santo. Além disso, verificou-se a exaltação de espaços sagrados e profanos em decorrência do acontecimento das festividades.

Diante disso, algumas indagações norteiam o presente artigo: Em que medida os vínculos entre os sertanejos e São José permanecem? Diante do avanço das técnicas e dos paradigmas propagados pelas redes de comunicação, como se concebe a continuidade das práticas identitárias? Qual a influência do sagrado na organização espacial do povoado durante a festa? Qual a importância da família na transmissão da cultura religiosa?

Neste sentido, consideramos pertinente procurar respostas para essas indagações e pensar essas manifestações tradicionais sob o ponto de vista da Geografia. Observamos, porém, que a intenção aqui não é empreender uma reflexão específica sobre religiosidade, mas tomá-la como ferramenta para se pensar o compasso entre a tradição e as transformações no universo de uma festa religiosa e suas repercussões na configuração do espaço.

Cultura e religião na configuração da dinâmica espacial

As condutas, comportamentos, hábitos, preferências e valores, transmitidos e remodelados pelas gerações ao longo tempo são atributos constituintes da cultura. Essa comporta toda experiência de vida dos homens, a qual "é guiada por aquilo que eles aprenderam ao escutarem as pessoas em torno deles e discutindo com elas" (CLAVAL, 2006).

Para Claval (2006; 2008) a comunicação é um fator primordial para a acumulação de informação e, consequentemente, manutenção da cultura, tendo em vista, que possibilita a transmissão de conhecimentos, preferências e crenças, indispensáveis para a existência do homem e estruturação do grupo social.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A partir da Revolução Industrial e, nitidamente, com a Revolução Técnico-científica, informações de diversas culturas, difundem-se a todo instante entre diferentes povos. A mídia a partir dos meios de comunicação informativos proporciona o contato, principalmente, das novas gerações com a cultura de massas, cujas expressividades dos seus símbolos tornam-se defasadas antes mesmo de serem concretizadas. Tal cultura não tem como base o espaço vivido e não possui uma construção histórica, pelo contrário, é criada e recriada pelo viés mercadológico e para a manutenção do poder, compreendendo um movimento ante social (SANTOS, 2010). Assim, a identidade dos indivíduos é reforçada a modificação e atribuição de novos elementos externos, por vezes, sem analogia a dinâmica cultural dos sujeitos.

A reconstrução das identidades é um processo contínuo, constantemente valores, costumes e conhecimentos são oferecidos aos membros de diferentes grupos sociais. Contudo, para Claval (2006) isso não convém afirmar, que todos esses elementos sejam integrados as culturas, à medida que alguns são apropriados, outros são recusados, por colocar em perigo a manutenção da identidade e a integridade do grupo social.

Hall (2006) aborda que o sujeito pós-moderno possui múltiplas identidades gradativamente fragmentadas. Pensá-las como unificadas e estáveis é uma fantasia. Contudo, ressalva que a globalização, necessariamente, não extingue as múltiplas identidades culturais, uma vez que, apesar da tendência a homogeneização de uma cultura global, contraditoriamente, existe uma apreciação pela diferença. O autor elenca três possíveis consequências da globalização no âmbito da homogeneidade das identidades globais:

> a) A globalização caminha em paralelo com um reforçamento das identidades locais, embora isso ainda esteja dentro da lógica da compressão espaço-tempo.
> b) A globalização é um processo desigual e tem sua própria "geometria de poder".
> c) A globalização retém alguns aspectos da dominação global ocidental, mas as identidades culturais estão, em toda parte, sendo relativizadas pelo impacto da compressão espaço-tempo (idem, p.80-81).

Apesar das identidades se tornarem mais fluídas com a globalização, representações identitárias locais, concomitantemente, são valorizadas, não ocorrendo a sua anulação ante o impacto do global. Deve-se considerar ainda, que os processos globalizantes avançam desigualmente sobre as regiões do mundo, interferindo diferentemente na estrutura das

ISBN: 978-85-8083-125-2

diversas culturas. Além disso, vários grupos sociais reafirmam suas identidades, como uma negação aos movimentos externos, que possam desestabilizar sua cultura.

Essas reflexões anulam o pensamento, por vezes, disseminado de um movimento homogeneizador e globalizado, que conduz a sociedade a uma aldeia global com uma cultura similar, pobre em simbologias e representações. Observam-se, então, movimentos em contraposição, nos quais grupos sociais reforçam suas práticas, saber- fazer e crenças.

Pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento científico destacam a resistência de práticas socioculturais e identitárias, reproduzidas por atores sociais, que preservam suas tradições e negam a imposição de uma cultura exterior, que, por sua vez, venha ameaçar a legitimidade da identidade local.

Nesse sentido, Mendes (2008) ao estudar as comunidades rurais do município de Catalão-GO, com ênfase na resistência das identidades sociais e representações culturais, ressalva a permanência de relações de sociabilidade e proximidade entre os atores locais, como também, a reprodução de práticas culturais e manifestações religiosas atreladas ao catolicismo popular, como as festas de santos, as procissões, os batismos na fogueira de São João e as relações de compadrio. Ainda a respeito dessa temática Andrade (2008), ressalta a influência dos preceitos tradicionais da religião católica nas relações sociais, valores morais e na constituição da identidade da população local, na comunidade Tenda do Moreno, Uberlândia-MG.

Os princípios e as manifestações religiosas, ao constituírem elementos fundamentais no modo de vida local e na construção da identidade do grupo social, tornam-se um objeto de estudo a ser explorado pela Geografia Cultural.

Rosendahl (2002; 2004; 2006; 2012), tem se dedicado as temáticas referentes às concepções da Geografia da Religião e a territorialidade da Igreja Católica no Brasil, com ênfase no processo de expansão e organização institucional da Igreja, nas manifestações religiosas do catolicismo popular atreladas, sobretudo, as peregrinações e fundamentações nos conceitos de espaço sagrado e profano.

Conforme Rosendahl (2002) religião e sagrado são ideias associadas, ambas se manifestam no espaço. A manifestação do sagrado é designada pelo termo hierofania, que etimologicamente significa a revelação de algo sagrado.

A hierofania ocorre em objetos, lugares, animais ou mesmo em pessoas, desde que esteja embutida uma sacralidade. Esse fenômeno, por sua vez, destinge-se de qualquer realidade cotidiana, não representa algo do nosso mundo e se configura como misterioso

ISBN: 978-85-8083-125-2

(ROSENDAHL, 2002). Compartilhamos com o pensamento de Claval (2001), ao abordar que não são todos os lugares destinados à prece e a devoção, é preciso procurar os impregnados pelo sagrado.

O sagrado impõe uma organização espacial, não efetivada apenas pelos devotos, mas também, devido ao processo de integração entre tempo e religião (ROSENDAHL, 2006). Conforme Rosendahl (2002) e Gil Filho (2004) é preciso mencionar ainda uma vinculação entre o sagrado e o profano na dinâmica do espaço, mas, é o sagrado que delimita a organização espacial do profano. Esses à medida que se opõem, também, atraem-se e a definição dos seus limites, por vezes, é dificultada, devido a sua coexistência em determinados espaços (ROSENDAHL, 2002; 2012).

As manifestações religiosas do catolicismo popular, que atraem a presença de inúmeros fiéis são representadas, principalmente, pelas peregrinações e festas de culto aos santos. Esses acontecimentos configuram-se como uma ruptura do cotidiano, um momento de celebrar a divindade, sociabilidade e compartilhar momentos de devoção e diversão.

Para Claval (2001) as festas que marcam os tempos de vida coletiva, como as religiosas, são organizadas em datas fixas e representam os acontecimentos de maior expressividade do lugar. Bonjardim e Almeida (2012) reforçam que em Sergipe o ápice da manifestação simbólica atrelada à Igreja Católica é a festa do padroeiro, cujos fiéis se voltam para a invocação do sagrado, demonstram a sua fé e reforçam a sua identidade, relacionada à experiência temporal do grupo com as representações simbólicas do catolicismo. Nessa direção, Oliveira (2012) ressalta que a identidade do indivíduo com o lugar, expressa a atribuição de valores simbólicos e significados da pessoa para com o habitar, mediante as dimensões espaciais de convivência, do trabalho, do lazer, da protagonização das comemorações coletivas, enfim, de todas as ações estabelecidas pelos atores no âmbito local.

Segundo Rosendahl (2006), representações simbólicas são atribuídas ao lugar, a partir das experiências cotidianas e da percepção do grupo envolvido. Diferentes símbolos marcam as paisagens, a partir da influência das religiões. Para Bonjardim e Almeida (2013), são diversos os símbolos da Instituição Católica, que demarcam sua presença no espaço, podendo ser exemplificados os sinos, cruzeiros, casas de orações, estátuas, imagens de santos, festas religiosas, procissões, missas, conventos, mas, sobretudo, a igreja, principal representação da territorialidade do catolicismo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A cultura nas suas diversas formas expressa e reflete a identidade de outrora, preservadas e/ou ressignificadas no presente pelos membros do grupo social. Tais grupos são agentes ativos na construção das paisagens locais, o que será abordado a seguir com a devoção a São José em Lagoa do Rancho.

Os mistérios da fé na devoção a São José

O município de Porto da Folha/SE, no qual localiza o Povoado Lagoa do Rancho (Figura 01), possuía no ano de 2010 conforme o IBGE 27.146 habitantes, desses 92,42% declararam serem Católicos Apostólicos Romanos. Tais indicadores refletem a territorialização dessa instituição religiosa no município, que advêm desde o processo de colonização realizado pelos portugueses no final do século XVI.

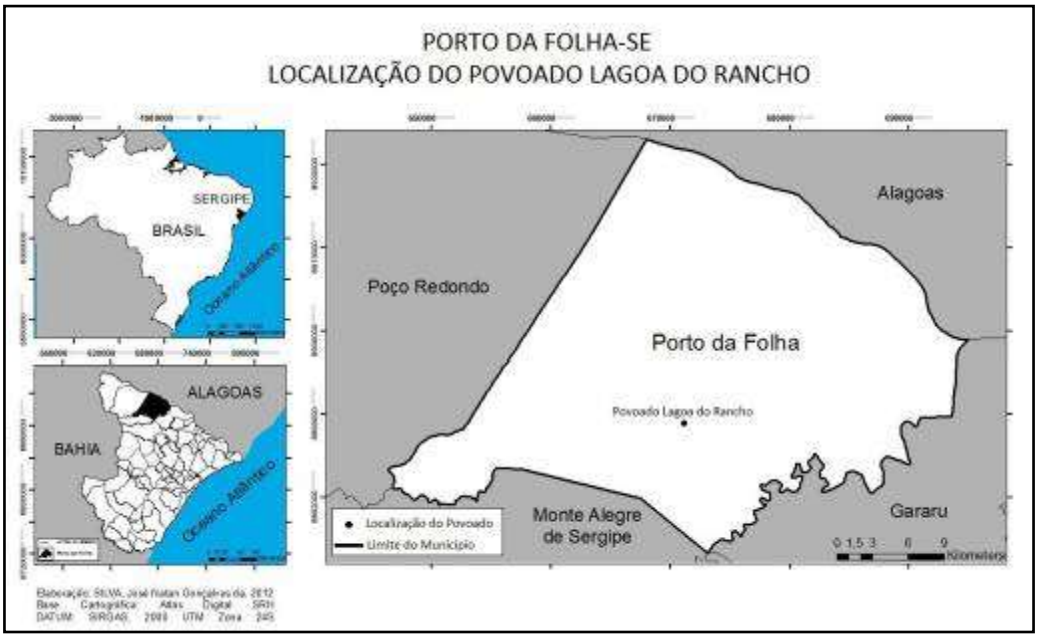


Figura 01: Localização do Povoado Lagoa do Rancho.

A região do município era habitada pelos Xokós, indígenas cujos registros históricos evidenciam terem vivido às margens do Rio São Francisco nos estados de Sergipe, Alagoas e Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Em Porto da Folha os Xokós fizeram parte da Missão de São Pedro de Porto da Folha, fundada no século XIX pelos padres Capuchinhos (FRANÇA; CRUZ, 2007).

Em 1821 Porto da Folha foi desmembrado da Freguesia e da paróquia de Santo Antônio do Urubu de Baixo (atual Própria), com a denominação de São Pedro do Porto da

ISBN: 978-85-8083-125-2

Folha e sede na Ilha de São Pedro, onde vivem atualmente remanescentes dos indígenas Xokós, cujas manifestações religiosas mesclam princípios do catolicismo e cultos tradicionais da religião dos seus antepassados.

A paróquia a princípio possuía como padroeiro São Pedro, mas, desde 1841 evoca a Nossa Senhora da Imaculada Conceição, após a transferência da sede da freguesia e da instituição paroquial para a atual localidade da cidade de Porto da Folha.

Bonjardim e Almeida (2012, p.73) ao analisarem a expansão e territorialidade da Igreja Católica Apostólica Romana no estado de Sergipe, ressalvam que "a formação da paróquia demonstra o poder da Igreja na localidade, e, principalmente o crescimento do território sagrado, pela afirmação da identidade com a hierofania". A institucionalização paroquial expandiu o domínio da Igreja Católica no município, onde a manifestação do sagrado é notória na paisagem, principalmente, pelas igrejas, capelas, casas de orações e cruzeiros, que se expandem pelos bairros urbanos e, sobretudo, no meio rural, simbolizando a hierofania no território e a territorialidade do catolicismo.

Em Lagoa do Rancho as manifestações religiosas do catolicismo, faz-se presente desde o seu povoamento na década de 1930, quando um dos primeiros moradores da povoação, constrói ao lado de sua residência, uma casa de oração em invocação a Santo Antônio. Além das novenas em louvor ao santo no mês de junho, eram realizadas na capela ofícios e orações na quaresma, como também, o pagamento de promessas pelos devotos.

Em 1953 os habitantes da comunidade, erguem uma nova capela em evocação a São José[1] e a antiga casa de oração, torna-se com o passar do tempo uma rugosidade (SANTOS, 1986), não existindo atualmente nenhum resquício material da mesma. São José está associado à identidade cultural, não somente de Lagoa do Rancho, mas, de todo Sertão Nordestino. O seu modelo de vida e as manifestações culturais atreladas ao mesmo, expandiram-se através dos ensinamentos bíblicos difundidos pela Igreja Católica, e, sobretudo, por estórias e contos populares transmitidos pelas gerações familiares ao longo do tempo.

A respeito da história do santo, poucos são os escritos da Bíblia que fazem referência a sua vida. Sabe-se que foi prometido a uma mulher chamada Maria, que concebeu uma criança a ser chamado de Jesus, por intermédio do Espírito Santo. Deus,

[1]Atualmente a capela de São José está hierarquicamente subordinada a Paróquia de Nossa Senhora Imaculada Conceição e ao Vicariato Imaculada Conceição com sede em Porto da Folha, a Diocese de Própria/SE e a Roma.

ISBN: 978-85-8083-125-2

então, havia escolhido José, para ser o pai adotivo de seu filho. Conforme registro bíblico, em que Jesus pregava em uma sinagoga de Nazaré e indagações eram feitas a seu respeito, São José tinha como ofício a carpintaria: "Não é este o filho do carpinteiro? Não é Maria sua mãe? Não são seus irmãos Tiago, José, Simão e Judas?" (Mateus 13:55). Essa mesma referência está expressa em cânticos religiosos populares, cantarolados em louvor ao santo padroeiro, nos dias das suas comemorações festivas no povoado: "[...] Meu bom José (2x)/ Pobre carpinteiro lá de Nazaré/ Meu bom José(2x)/ Nosso protetor e modelo de fé [...]" (Autor desconhecido); "[...] José humilde artesão/ Trabalhaste noite e dia/ Para não faltar o pão (2x)/ No lar da Virgem Maria [...]" (Autor desconhecido).

Assim, a escolha do novo padroeiro para a recém-construída capela está atrelada a duas motivações: a relação do homem religioso a São José, santo humilde, trabalhador, justo e honesto, mas também, devido à identidade do agricultor sertanejo, fortemente arraigada ao santo, mesmo que escritos bíblicos e cânticos religiosos identifiquem-no como um carpinteiro.

A justificativa para a vinculação da cultura do homem do campo a São José é a crença entre os agricultores tradicionais, que a ocorrência de chuvas no dia do santo (19 de março), ou nos dias que antecedem a sua festa – período, comumente, simultâneo ao início da estação chuvosa no Sertão –, é sinal de um inverno promissor. É no dia 19 de março, que esses agricultores se apegam a São José e em uma demonstração de fé, semeiam a terra e plantam milho para comer na noite de São João, caso as chuvas sejam promissoras, o mês de junho será de fartura no Sertão. Por esse motivo, muitos sertanejos fazem referência a São José, como o primeiro santo do ciclo junino.

> *Se plantar no dia de São José, tem milho maduro em dia de São João, isso é certo, mas se não vier à chuva não temos milho no dia de São João, como esse ano não vai ter porque não choveu. É por isso que os pais dizem: o santo bom e padroeiro é São José, porque ele é o patrono da família e do agricultor, choveu tem milho! Até hoje tem gente que planta, porque tem pessoas que tem muita fé, que o nordestino e o trabalhador têm muita fé, planta só que às vezes a chuva falta e acaba perdendo a plantação. Isso é um negócio que continua vivo, as experiências de Senhor São José do mês de março continuam viva, e não é nada que inventaram é que acontece mesmo (Moradora JV, Pov. Lagoa do Ranho, 2013).*

> *Tem gente que mesmo sem chover, com a terra seca, planta no dia de São José, com a fé que a chuva vai vir (Moradora ID, Pov. Lagoa do Rancho, 2013).*

ISBN: 978-85-8083-125-2

A associação do dia do santo as condições climáticas é uma manifestação cultural do homem religioso, que visualiza a natureza não apenas como um bem natural, mas também, carregada de valores sagrados e simbólicos (ROSENDAHL, 2002; 2004; 2012). Para Andrade (2005), se até 19 de março não chover, o sertanejo perde as esperanças e passa a se preocupar e prevenir para uma provável estiagem.

A música *"A Triste Partida"* de composição de Patativa do Assaré e cantada por Luiz Gonzaga, demonstra em alguns dos seus versos o desespero do sertanejo nordestino com o prolongamento da estiagem, que recorre às últimas esperanças ao milagroso São José:

> [...] Sem chuva na terra/ Descamba Janeiro,/ Depois fevereiro/ E o mesmo verão/ Meu Deus, meu Deus/ Entonce o nortista/ Pensando consigo/ Diz: "isso é castigo/ Não chove mais não"/ Ai, ai, ai, ai/ Apela pra Março/ Que é o mês preferido/ Do santo querido/ Sinhô São José/ Meu Deus, meu Deus/ Mas nada de chuva/ Tá tudo sem jeito/ Lhe foge do peito/ O resto da fé/ Ai, ai, ai, ai [...].

Nesse sentido, o sertanejo recorre ao milagroso São José pela ocorrência de chuvas e obtenção de uma boa colheita. Contudo, quando as experiências associadas ao clima são desanimadoras o sertanejo entristece, fica aflito e logo perde as esperanças. Para o agricultor religioso, as estiagens que se prolongam no Sertão são apreendidas como um castigo de Deus, devido a sua desobediência aos preceitos e valores religiosos. O sagrado possui isso de particular, à medida que é atraente é também temido pelas pessoas (ROSENDAHL, 2002).

Diante disso, mesmo que as condições climáticas não sejam favoráveis a um bom inverno, toda a comunidade se mobiliza para a organização e realização da festa do santo padroeiro. Esse é antes de tudo, o momento de clemência e de se redimir a Deus e a São José ante os erros cometidos.

As primeiras festividades realizadas em Lagoa do Rancho possuíam um caráter local e a organização se restringia aos habitantes da própria comunidade, que realizavam leilões[1], dramas[2] e feirinhas (quermesses), a fim de adquirirem recursos financeiros para

[1] Manifestação cultural que consiste na prática de leiloar objetos, alimentos e animais domésticos do campo, doados pela população local e pessoas influentes da região. Para além das festas religiosas, os leilões eram organizados por famílias como um momento de lazer, diversão e sociabilidade entre amigos.

[2] Encenações teatrais combinadas com cânticos populares religiosos, apresentadas por jovens da comunidade aos moradores e fiéis.

ISBN: 978-85-8083-125-2

custear as despesas. A festa era comemorada durante três dias, dois que antecediam o dia 19, com a realização de terços e orações pelos líderes religiosos da comunidade e o dia do padroeiro, quando era realizada a procissão e a missa pelo sacerdote paroquial.

Rosendahl (2006) enfatiza que o movimento de romanização do catolicismo no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, que incluía a substituição das práticas religiosas tradicionais, pelas novas devoções da Igreja oficial, apenas foi eficaz nas paróquias urbanas, predominando nas áreas rurais as manifestações do catolicismo popular, regidas por agentes religiosos leigos, em decorrência da escassa existência de sacerdotes.

O isolamento do povoado devido às precárias estruturas de comunicação, além da inconstante presença de padres, proporcionou até o final da década de 1980, uma autonomia entre os moradores locais na realização de rituais tradicionais como ofícios, novenas e a organização da festa em louvor ao padroeiro.

Com o crescimento do número de paróquias e de sacerdotes a serviço das comunidades rurais, aumentaram os dias da festa. Enquanto outrora se realizava apenas o tríduo de São José durante três dias de devoção, atualmente as festividades abrangem quatro dias, ocorrendo celebrações de missas com padres de diversas paróquias. Mantém-se a participação da população local na organização da festividade, mas, é perceptível uma subordinação dos agentes religiosos comunitários aos líderes oficiais da Igreja.

Contudo, não se verifica uma conflitualidade entre os atores comunitários e os líderes religiosos. O mês de março continua a ser esperado com euforia pela população, que reforça anualmente a sua identidade cultural, com louvor ao santo padroeiro. Nesse sentido, para Claval (2001) a cultura é indispensável ao indivíduo, pois atribui significado a sua existência. A partir do compartilhamento de uma crença religiosa e da vivência entre pessoas pertencentes a um mesmo grupo, ocorre o fortalecimento do tecido social.

Nas semanas que antecedem as comemorações é nítida a ansiedade dos devotos locais. O pároco e os fiéis reúnem-se na igreja, dividem as tarefas, definem as temáticas, selecionam os celebrantes a serem convidados e todos se empenham com os preparativos.

> *Quando está chegando à festa agente já fica numa ansiedade "terrível", quase que não come direito, só naquilo, preparar os preparativos, aquela coisa, o que vai fazer? O que vai ter de bom? Convidar os padres, qual o melhor? O que vai vir? É essa coisa. (Moradora JV, Pov. Lagoa do Ranho, 2013).*

A mobilização dos moradores para a realização da festa acontece de diversas

ISBN: 978-85-8083-125-2

maneiras. Alguns oferecem a força de trabalho e as habilidades na ornamentação da igreja, do ardor e do palanque, onde serão celebradas as missas. Grupos de mulheres organizam as feirinhas, enquanto outras pessoas comercializam lembrancinhas de São José, para a aquisição de recursos financeiros. Atualmente os dramas e os leilões não são realizados, mas, o sentimento de reciprocidade entre os habitantes do povoado, com o propósito de efetivação de uma deslumbrante festa, permanece arraigado à comunidade.

A resistência e ressiginificação de costumes e práticas na festa de São José é resultado da dinâmica processual das manifestações culturais, ou seja, como reforça Claval (2001), a cultura que nos é transmitida não será, necessariamente, reproduzida por códigos previamente estabelecidos, a mesma possui uma plasticidade e está sujeita a incorporação de novos elementos, que substituem ou complementam outros já existentes. Hall (2006) reforça esse pensamento ao mencionar, que apesar da não anulação totalitária das identidades locais com sua interação com o global, as mesmas não podem ser confundidas, com as velhas identidades fortemente delimitadas e enraizadas nas localidades.

Além de organizarem a festa, os moradores se preparam para receber os parentes e amigos que migraram a outras localidades e permanecem arraigados as dimensões simbólicas da festa e ao lugar, referência da sua identidade e de suas origens. Para Bonjardim e Almeida (2013, p.74) “a sociedade ao viver o dia-a-dia da igreja, suas festas e manifestações criam a identidade com o local, com a paisagem que é familiar para a sua vida”. Relph (2012) reforça ainda que é no lugar, onde estão as nossas raízes históricas, cujas experiências conseguem resistir às temporalidades.

Participar da festa é remeter a uma identidade construída historicamente pelos antepassados dos moradores. Além disso, é preservar uma essência cultural, que tem como base o cotidiano. Esse processo é ainda uma negação aos processos globalizantes sem significativo simbólico, que ameaçam a integridade identitária do lugar.

Na manhã de 15 de março, os foguetes anunciam o primeiro dia da festa e esse ritual será mantido até o dia 19. Os movimentos da Igreja: Catequese, Grupos de Oração e de Jovens, Terço dos Homens e Acólitos, engajam-se na organização dos batismos, da primeira comunhão e, sobretudo, dos cortejos e missas realizadas todas as noites.

A instituição religiosa convida, estrategicamente, por meio de dias temáticos toda a população e visitantes a participarem das festividades. Serão noites com missas e procissões dedicadas à comunidade escolar, trabalhadores, vaqueiros, movimentos da

ISBN: 978-85-8083-125-2

Igreja, crianças, jovens, idosos, motoqueiros e motoristas.

Na festa de São José o sagrado excede o espaço da igreja e ocupa também a praça campal da mesma, durante as missas celebradas a noite, e as principais ruas do povoado, quando a imagem do padroeiro sai da capela e ocorre a hierofania nos cortejos.

Em decorrência das comemorações em invocação ao santo, espaços profanos são estruturados para atender os devotos e visitantes. Na avenida do povoado – principal rua da comunidade e do trajeto da procissão –, nas proximidades da capela, bares avançam sobre as ruas, onde são comercializadas bebidas e realizadas serestas à noite. Em espaços fechados, grupos musicais regionais se apresentam e as pessoas além de consumirem bebidas, dançam até o amanhecer do dia. O parque de diversões instalado também próximo à igreja atrai a atenção das crianças, que brincam no mesmo, após o término das missas.

Ocorre uma oposição entre as experiências no espaço sagrado e espaço profano. Enquanto nesse, aprecia-se as interdições impostas pelo sagrado: bebedeiras, danças, músicas pagãs, comércio e o lazer, no espaço sagrado contemplam-se a meditação e a paz espiritual, proporcionada pelo contato com a divindade (ROSENDAHL, 2006; 2012). Para Rosendahl (2002) e Gil Filho (2004) existe uma vinculação entre o profano e o sagrado na composição de um espaço social, mas, é o sagrado que delimita o espaço ocupado pelo profano, além de possibilitar a sua existência.

De fato existe uma sobreposição do sagrado em relação ao profano e a configuração da festa está centrada no santo padroeiro. Durante as missas e as procissões, a exaltação do profano é contida, por respeito ao sagrado e devido às determinações impostas pelos membros e líderes da Igreja. Não é permitido ouvir músicas pagãs nas ruas e bares, o parque de diversão não funciona e as serestas e os grupos musicais se apresentam somente após as missas.

Os momentos mais esperados pelos devotos são a procissão e a missa do dia 19, cujos moradores religiosos do povoado e das comunidades circunvizinhas vêm prestigiar o verdadeiro dia de São José:

> *O melhor momento é o dia mesmo da festa, a procissão do dia 19. Por que é o dia dele, a festa onde agente vai mostrar mesmo os louvores e os agradecimentos. Eu vou às procissões, as missas, todos os dias, canto, animo, é muito bom! Mas, esse dia é o principal (Moradora JV, Pov. Lagoa do Ranho, 2013).*

> *O último dia é o melhor, por causa da procissão de São José, a dos motoristas é muito bonita também, mas o principal mesmo é o dia de São José, eu gosto de ir à procissão, não gosto de falhar de jeito nenhum*

ISBN: 978-85-8083-125-2

(Moradora ME, Pov. Lagoa do Rancho, 2013).

A procissão é o ápice da festa, o momento em que o homem religioso se resguarda, faz suas preces, agradece as graças alcançadas, além de ser o momento de pagamento das suas promessas, andando descalço, vestindo-se de branco e soltando foguetes (Figuras 02 e 03). São as práticas do catolicismo popular, que resistem ao tempo, com suas simbologias tradicionais. Mesmo aqueles que estão em suas residências ou dispersos nas ruas, direcionam seus olhares para a procissão e em atos de fé e respeito, cantam louvores ao santo ou silenciam e fazem o sinal da cruz.

Figuras 02 e 03: Andor de São José e hierarquização da procissão.

Rosendalh (2002) ressalta que os rituais e símbolos religiosos, condicionam a intermediação do homem com a divindade, transportando-o a um mundo exterior ao nosso. Existe uma relação entre o homem religioso e o objeto consagrado, que não diz respeito à veneração ao objeto em si, mas uma devoção ao sagrado embutido no mesmo.

A procissão apresenta uma organização hierárquica típica da Igreja Católica (Figura 03). Em frente ao cortejo estão os movimentos da Igreja, antecipando a presença do sacerdote e do bispo, que centralizados na procissão e rodeados por seus auxiliares, expressam a sua soberania em relação aos devotos. Logo após, vem à imagem do padroeiro de forma imponente, protegida pelos padrinhos do andor e por crianças trajadas de anjos. Os fiéis, homem não santos, vêm no final da procissão, exaltando a sua fé, mas indiretamente demonstrando a sua inferioridade ante o sagrado e os líderes religiosos. Esses ao posicionarem-se em um local de destaque no cortejo, reafirmam a estruturação de uma sociedade de classes.

Durante o cortejo músicos religiosos locais e grupos culturais, como a banda

ISBN: 978-85-8083-125-2

filarmônica e a banda de pífanos do município, entoam juntamente com os devotos, cânticos e orações em louvor a São José. É a cultura do lugar sendo reproduzida na festa do santo padroeiro.

A procissão e missa do dia 19 atraia o maior contingente de devotos durante os dias da festa, sendo possível apreender criteriosamente os seus perfis. Em sua maioria são adultos e, principalmente, idosos. Claval (2001, p.94) enfatiza que, principalmente, entre os membros da terceira idade, "o sentimento da morte, da partida próxima, daquilo que se produzirá então ou após, pesa em todos os instantes. Cresce o espaço destinado à religião, à reflexão metafísica e à meditação". Esse é o momento de redimir ao mundo pagão e refletir sobre seus atos na vida terrena. O autor ainda ressalva, que esses indivíduos preocupam-se em transmitir os valores da vida moral as novas gerações, a fim de garantirem a ordem social. Nesse processo, além de valores, transmitem saberes e conhecimentos pautados na sua experiência de vida, fundamentais para a perpetuação da identidade e das tradições do grupo social.

Participam ainda das manifestações, em menor número, jovens, adolescentes e crianças, os dois últimos conduzidos, sobretudo, por seus pais. Para Claval (2001; 2008) a família possui um papel essencial na transmissão da cultura, principalmente, na primeira infância, uma vez que, o contato social se restringe praticamente aos pais e demais parentes. A influência da família para com os adolescentes diminui – mas não se torna menos importante –, haja vista, a interação dos mesmos com outros grupos sociais. Esses indivíduos aceitam e reproduzem muitos dos valores e regras apreendidas na sua vida cotidiana, pela necessidade de terem uma identidade e serem aceitos pelo grupo ao qual fazem parte.

É perceptível a inquietude de muitas crianças e adolescentes devido às homilias, que se prolongam nas missas e por serem atraídos pelos espaços de lazer e diversão exteriores ao espaço sagrado. Os pais ao reprimi-los e os conduzir a atenção à celebração, reforçam que a devoção ao sagrado é mais importante e deve anteceder os momentos de entretenimento.

Contudo, deve-se enaltecer que os devotos de São José são de fato, homens e mulheres humildes, que recorrem ao santo padroeiro para a resolução dos seus problemas e aflições materiais e imateriais. Participar das missas e cortejos é estar em um espaço sacralizado pela hierofania, que possibilita transcender espiritualmente, aproximar e conversar com a divindade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Próximo ao término da missa no dia 19, os fiéis se voltam ainda mais atenciosos para o sacerdote, é o momento da bênção final, ritual que purifica a alma. Após o rito, os inúmeros fogos de artifício anunciam o término das comemorações, e os cantores e animadores da celebração, convidam os devotos a cantarem e a invocarem o padroeiro com o grito: *Viva São José...* E de forma unanime todos respondem: *Viva!* O semblante dos fiéis transparece ao mesmo tempo alegria, pelo transcorrer de uma festa santa, que lhes renovou a paz espiritual, mas também, saudade pela festividade que apenas irá acontecer no ano seguinte.

> *Quando termina a festa agente fica com muita saudade, na rua agente fica só conversando aqueles momentos bons que passou e fica na expectativa do próximo ano (Moradora JV, Pov. Lagoa do Ranho, 2013).*

Participar da festa de São José é renovar a vida, aproximar-se do santo padroeiro e de Deus por intermédio da manifestação do sagrado e reforçar uma identidade, que mantém a essência cultural herdada dos antepassados. Em cada demonstração de fé, o homem religioso do Sertão purifica a alma e o corpo, possibilitando-o enfrentar as adversidades vivenciadas rotineiramente.

Considerações finais

É perceptível a partir do referido estudo, uma identidade cultural do agricultor sertanejo a figura de São José, uma vez que, acredita-se que a ocorrência de chuvas no dia em comemoração a sua festa, além daqueles que antecedem a mesma, é sinal de um inverno promissor e, consequentemente, uma boa colheita. Nesse sentido, o homem religioso, recorre ao milagroso São José pelo advento de tempos de fartura para o Sertão.

Além disso, verifica-se que relações de sociabilidade e de reciprocidade entre os moradores são exaltadas em decorrência das festividades, ou seja, toda comunidade se uni e contribui na organização dos preparativos e na oferta da força de trabalho, com um único propósito, realizar uma deslumbrante festa em comemoração e louvor ao santo padroeiro.

A festa como uma manifestação cultural religiosa, contribui para aglutinar inúmeras pessoas em evocação ao sagrado, esse é um período dedicado à remição dos pecados, ao agradecimento das graças alcançadas, para fazer preces e livrar-se dos males. Nesse momento, o homem religioso quebra a sua rotina de vida, a fim de adorar o sagrado, purificar a alma e, consequentemente, está pronto para enfrentar as adversidades

ISBN: 978-85-8083-125-2

porvindouras.

Durante as comemorações o sagrado excede o espaço interior da igreja e ocupa a praça campal ao seu redor, onde são realizadas as missas à noite, mas também, as principais ruas da comunidade, quando a imagem do santo sai da capela e a hierofania ocorre nos cortejos. A procissão do dia 19 de março é a culminância da festa, o momento que entre cânticos e louvores, os devotos aproximam-se ainda mais do sagrado, e a ele coloca todas as suas aflições materiais e imateriais.

Em decorrência das comemorações, espaços profanos são estruturados para atender os devotos. Os bares ocupam as ruas, ocorre à apresentação de serestas e shows de músicos regionais e o parque de diversão é montado e atrai a atenção das crianças. Contudo, é o sagrado que impõe as regras ao profano e durante as missas e os cortejos, as práticas pagãs são contidas.

Entre demonstrações de fé e paganismos, o homem religioso do Sertão, reforça anualmente a sua identidade na festa de São José. Essa representa a protagonização e ressignificação de práticas e ritos simbólicos, transmitidos por seus antepassados, herança cultural, embutida na religiosidade do lugar, que exalta a memória de seu povo.

Referências

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste:** contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 7. ed. rev. e aumentada. São Paulo: Cortez, 2005.

ANDRADE, Rodrigo Borges de. Práticas sócio-culturais e religiosas: elementos constituintes do lugar. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa. **Geografia e cultura**: a vida dos lugares e os lugares da vida. Goiânia: Editora Vieira, 2008, p.166-203.

BÍBLIA SAGRADA. **A boa semente**. Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico, preparada e revisada pela equipe auxiliar da editora Ave Maria. Brasília: Editora Pelicano, 1996.

BONJARDIM, Solimar Guindo Messias; ALMEIDA, Maria Geralda de. Hierofanias territorializadas: a Igreja Católica em Sergipe, Brasil. Cuadernos de Geografia: **Revista Colombiana de Geografia**, Bogotá-Colômbia, v. 22, n. 1, ene.-jun./2013, p.69-79.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

_____. As abordagens da geografia cultural. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Explorações geográficas:** percursos no fim do século. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p.89-117.

ISBN: 978-85-8083-125-2

_____. Geografia e dimensão espacial: a importância dos processos na superfície da terra. Traduzido do francês por Lorena Francisco de Souza e revisado por Maria Geralda de Almeida. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa. **Geografia e cultura**: a vida dos lugares e os lugares da vida. Goiânia: Editora Vieira, 2008, p.17-46.

FRANÇA, Vera Lúcia Alves; CRUZ, Maria Tereza Souza. **Atlas Escolar Sergipe**: Espaço Geo-histórico e Cultural. João Pessoa – PB: Editora Grafset, 2007.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete. **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. UFPR, 2004, p.253-265.

GONZAGA, Luiz. **A Triste Partida**. RCA/BMG, 1964.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **População e religião no município de Porto da Folha/SE**. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 28 abr. 2013.

MENDES, Estevane de Paula Pontes. Identidades sociais e suas representações territoriais: as comunidades rurais no Município de Catalão (GO). In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine da Costa. **Geografia e cultura**: a vida dos lugares e os lugares da vida. Goiânia: Editora Vieira, 2008, p.137-165.

OLIVEIRA, Lívia de. O sentido do lugar. In: MARANDOLA JUNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, p.03-16.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA JUNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, p.17-32.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião:** uma abordagem geográfica. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

_____. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete. **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. UFPR, 2004, p.197-214.

_____. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Explorações geográficas:** percursos no fim do século. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 119-153.

_____. **Primeiro a obrigação, depois a devoção:** estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

ISBN: 978-85-8083-125-2

_____. **Por Uma Outra Globalização**. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

PAISAGENS SIMBÓLICAS: CATOLICISMO POPULAR E O MITO DAS "BANDEIRAS VERDES" NA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM EM ARAGUACEMA, TOCANTINS

SYMBOLIC LANDSCAPES: POPULAR CATHOLICISM AND THE MYTH OF THE "GREEN FLAGS" IN THE PILGRIMAGE OF THE "LORD OF BONFIM" PILGRIMAGE, IN ARAGUACEMA, TOCANTINS.

PAISAJES SIMBÓLICAS: CATOLICISMO POPULAR Y EL MITO DE LAS "BANDERAS VERDES" EM LA PEREGRINACIÓN DEL SENHOR DO BONFIM EN ARAGUACEMA, TOCANTINS

José Rodrigues de Carvalho
Mestrando em Geografia na Universidade Federal de Goiás - UFG
Rua José Hermano, nº 21/22, Apto 3, CEP 74515-030, Bairro Campinas – Goiânia - Goiás
E-mail: zecaupoeta@hotmail.com

Resumo

O presente texto pretende mostrar a relação entre a religião e a paisagem tendo como referencial o mito das "Bandeiras Verdes" no imaginário do catolicismo popular que criou e mantém a Romaria do Senhor do Bonfim, no município de Araguacema, Tocantins. Metodologicamente percorremos dois caminhos complementares entre si: o dos acervos impressos e digitais, como livros, periódicos e artigos que discutem o tema da religião e paisagem na perspectiva da geografia humanista cultural, e o caminho da pesquisa empírica, que foi realizada *in loco* no espaço da Romaria durante o ano de 2012. O trabalho de campo consistiu em uma pesquisa participante, uma etnogeografia, com técnicas de observações, escutas, registros escritos, de áudio e fotográficos e conversas com grupos de romeiros e romeiros individuais, e com as pessoas da Família Francisco de Almeida, dona do Santo e organizadora da Romaria. A paisagem da Romaria comporta um conjunto de símbolos que representam o universo de significados do catolicismo popular, num jogo que estabelece relações entre o espaço vivido e a memória, onde as imagens tomam o lugar das percepções diretas.

Palavras-chave: Paisagem simbólica, espaço sagrado, catolicismo popular.

Abstract

This text aims to show the relationship between the religion and the landscape, based on the myth of the "Green Flags" in the imaginary of Popular Catholicism, which created and keeps the "Lord of Bonfim" pilgrimage, in Araguacema, Tocantins. Methodologically, we ran through two complementary ways: printed and digital collections as books, periodic and papers about religion and landscapes themes in a cultural humanist geographical perspective, and the empirical research way held in loco in Pilgrimage's space in 2012. The field work consisted on a participant research, an ethnography, with techniques of observation, eavesdropping, written, spoken and photographic registers and conversation with individual and groups of pilgrims, as well as people from Francisco de Almeida's Family, owner of the saint and the Pilgrimage organizer. The Pilgrimage's

ISBN: 978-85-8083-125-2

landscape holds a number of symbols that represent a universe of meanings of Popular Catholicism in a game that establishes the relationship between the living area (time) and memories, in which the images take the place of straight perceptions.

Keywords: symbolic landscape, sacred space, popular Catholicism.

Resumen

Este artículo tiene la intención de mostrar la relación entre la religión y el paisaje tomando como referencia el mito de "Banderas Verdes" en la imaginación del catolicismo popular que creó y mantiene la Peregrinación de Nuestro Señor del Bonfim, en el município de Araguacema, Tocantins. Em la metodologia há viajado dos caminos que se complementan entre sí: las colecciones de impresos y digitales, como libros, periodicos y artículos que discuten el tema de la religión y el paisaje geográfica desde la perspectiva de la geografia cultural humanista, y la forma de la investigación empírica, que se llevó a cabo lo espacio *in situ* del Peregrinación en el año 2012. El trabajo de campo consistió en un investigación participante, un etnogeografia con las técnicas de observación, la grabación, los registros escritos, audio y fotografía y conversaciones con grupos de peregrinos y peregrinos individuales, y la gente de la familia Francisco de Almeida, dueño del Santo y organizadora de la peregrinación. El paisaje de la peregrinación incluye un conjunto de símbolos que representan el universo de significados de catolicismo popular en un juego que establece relaciones entre el espacio de vida y de memoria, donde las imágenes ocupan el lugar de las percepciones directas.

Palabras clave: paisaje simbólica, el espacio sagrado, el catolicismo popular.

Introdução

A ação do homem sobre a natureza resulta em paisagens culturais, que representam um cenário no qual podemos perceber a história cultural de uma área e de um determinado grupo social. Essas ações produzem paisagens e se expressam nelas como paisagens culturais. Para Sauer (2012), a paisagem cultural é sujeita à mudança à medida que a cultura se desenvolve ou é substituída por outra cultura.

As religiões como expressões culturais, nas suas diferentes formas e relações espaciais são criadoras e reveladoras de paisagens contendo os fenômenos da existência dos sujeitos religiosos, até porque a paisagem e a religião têm uma conexão que acompanha a história humana. Pode mesmo se dizer que desde o começo,

> o sagrado tem estado implícito na paisagem natural, tanto em traços individuais da paisagem (montanhas, água, bosque) como na paisagem como um todo. A veneração de feições de paisagem ou de lugares sagrados particulares na natureza se baseia na peculiaridade e distintividade individual, que a isola claramente dos arredores em seu todo e em suas manifestações simbólicas, de acordo com forma, cor, tamanho, potencia, etc. (FICKELER, 2008, p. 24-25).

O catolicismo popular, assim como as demais denominações religiosas, na sua

ISBN: 978-85-8083-125-2

individualidade como campo de fé com suas especificidades de cerimoniais e veneração é, de forma dialética, produtor e consumidor de paisagens. Essas podem ser concretas ou simbólicas. O nosso objeto de estudo, do qual se originou esse texto contém o mito das "Bandeiras Verdes" como um elemento simbólico constituinte de paisagens religiosas em um lugar às margens dos Rios Araguaia e Piranhas, no estado do Tocantins, Amazônia.

O presente texto pretende mostrar a relação entre a religião e a paisagem tendo como referencial o catolicismo popular e o mito das "Bandeiras Verdes", elemento simbólico presente no imaginário de parte do campesinato nordestino que migrou para Amazônia entre a última década do final do século XIX e a década de 1950 do século XX, campesinato no qual tem origem a Romaria do Senhor do Bonfim, no município de Araguacema, Tocantins, localizada a 37 Km da sede municipal. Nosso olhar será direcionado para as imbricações entre o mito das "Bandeiras Verdes", o catolicismo popular, e as paisagens religiosas oriundas dessa relação no espaço sagrado da Romaria. Assim, religião e paisagem constituem a tônica de nossa compreensão que se associa à forma espacial incrustada em uma paisagem natural, um santuário em pleno Cerrado, confirmando a opinião de Fickeler (2008, p. 34) que diz: "existem paisagens culturais onde o elemento religioso aparece em um único ponto, na forma de um santuário isolado, uma tumba, um templo, capela ou igreja [...]".

Metodologicamente percorremos dois caminhos complementares entre si: o dos acervos impressos e digitais, tais como livros, periódicos e artigos que discutem o tema da religião e paisagem na perspectiva da geografia humanista cultural, e o caminho da pesquisa empírica, que foi realizada *in loco* no espaço da Romaria durante o ano de 2012. O trabalho de campo consistiu em uma pesquisa participante com técnicas de observações, escutas, registros escritos, de áudio e fotográficos e conversas com grupos de romeiros e romeiros individuais, e com as pessoas da Família Francisco de Almeida, "dona do Santo" e organizadora da Romaria.

Reconhecida a capacidade da religião em *geografar* as paisagens – simbólicas ou concretas - de forma dominante e, muitas vezes permanente, tencionamos partir dos dados empíricos da pesquisa de campo para evidenciar especificidades do catolicismo popular na paisagem da Romaria do Senhor do Bonfim, espaço que, na abordagem cultural aqui adotada pode ser definido como um espaço novo, o espaço dos geossímbolos de que nos fala Bonnemaison (2012). Para esse pesquisador "o geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma expressão, que por razões religiosas, políticas ou culturais aos

ISBN: 978-85-8083-125-2

olhos de certas pessoas ou grupos assume uma dimensão simbólica [...]" (BONNEMAISON, 2012, p. 292).

CATOLICISMO POPULAR E A PAISAGEM SIMBÓLICA DAS "BANDEIRAS VERDES": FÉ E MOBILIDADE ESPACIAL

Em seus estudos sobre geografia e religião Rosendahl diz que no Brasil os mistérios da fé cristã foram introduzidos pelos portugueses, não apenas por meio do Estado, mas também pelas ordens religiosas. Essa fé se expressa por meio de duas manifestações: o catolicismo oficial, orientado pela tradição romana e o catolicismo popular. Ainda segundo essa autora, o catolicismo brasileiro gira em torno dos santos, sua constituição se dá no seguinte contexto:

> A participação bastante acentuada nas igrejas e o predomínio do aspecto devocional dos fiéis, expressos através das romarias, das promessas e ex-votos, das procissões e festas dedicadas aos santos, dão um caráter eminentemente social e popular ao catolicismo brasileiro. A cultura local reflete o alto nível de sacralidade nas praticas de rezas, promessas e romarias. Essas práticas tomam a forma simbólico-religiosa centralizadas nos santos (ROSENDAHL, 1996, p. 71).

A cartografia do catolicismo popular no espaço brasileiro tem características próprias. Isso se deu em função do complexo processo de ocupação espacial. Uma característica que os pesquisadores consideram marcante nessa modalidade de catolicismo é a privatização das relações dos homens com os seres sagrados. "A privatização do sagrado, nesse caso, se expressa pela relação do homem religioso com o sagrado, sem a intervenção de nenhuma mediação institucional entre eles" (ROSENDAHL, 2008, p. 76).

Ainda de acordo com essa pesquisadora o catolicismo popular no Brasil registra vários movimentos de protesto social camponeses desde o final do século XIX. O Padre Cícero no Juazeiro é um nome que, mesmo sendo representante da instituição católica oficial se inscreve nesse contexto. O episódio do Padre Cícero conforme Rosendahl (2008, p. 77) "oferece à geografia da religião um rico material à reflexão sobre o fenômeno das romarias no Ceará". As profecias do Padre Cícero ganharam diferentes interpretações no seio do campesinato nordestino. Entre o campesinato que se deslocou para a Amazônia, uma das profecias do Padre Cícero que se constitui em símbolo de esperança é a das "Bandeiras Verdes".

Vieira (2001), que estudou os movimentos sócio-religiosos e da cultura do campesinato brasileiro na região da fronteira amazônica oriental, especificamente no Sul

ISBN: 978-85-8083-125-2

do estado do Pará, teve como objeto de pesquisa duas comunidades camponesas que tinham suas trajetórias marcadas pelo mito das "Bandeiras Verdes". Segundo Vieira, "Bandeiras Verdes" é um lugar espacial, natural, social e, acrescentaríamos mítico e simbólico, associado aos fins dos tempos. Conforme essa autora, muitos camponeses contam que o Padre Cícero teria dito aos seus fiéis que procurassem as "Bandeiras Verdes", elas seriam as terras do outro lado do Rio Araguaia, lá teria terra para todos e era uma terra rica, "pois, no final dos tempos só nessas terras não faltaria alimentação".

Ainda de acordo com Vieira esse lugar simbólico, no imaginário dos camponeses migrantes contém possibilidade de vir a ser concreto. Há uma paisagem imaginária e simbólica nas "Bandeiras Verdes" idealizada pelos camponeses. Vieira estudou as "Bandeiras Verdes" como movimento, missão e romaria e a trata como uma profecia feita pelo o Padre Cícero do Juazeiro, Ceará, mesmo não encontrando, segundo ela, nenhum documento comprobatório dessa orientação feita pelo sacerdote. Mesmo assim para a pesquisadora,

> a profecia das Bandeiras Verdes é atribuída ao Padre Cícero. Ele teria dito a seus fiéis que nos fins dos tempos deveriam procurar as Bandeiras Verdes, que foram identificadas com as matas amazônicas. A crença na profecia é compartilhada por camponeses nordestinos e do centro-oeste, tendo sido, para muitos, o elemento desencadeador da migração para a Amazônia (VIEIRA, 2001, p. 142).

De acordo com Costa (2008), o caráter simbólico dos lugares revela-se ao ser humano como algo que precede a linguagem e a razão discursiva, apresentando assim determinados aspectos do real, enfatizando as relações entre o simbólico e o lugar. A Romaria do Senhor do Bonfim que surgiu no contexto da migração de nordestinos para as "Bandeiras Verdes" é um lugar onde os símbolos estão na realidade material e conjugam-se às ideias, valores e sentimentos dos devotos do Santo. A Romaria é um lugar onde as realizações cotidianas das famílias que habitam o povoado e dos romeiros que ali se territorializam durante o tempo sagrado da Romaria são mediatizadas pelo simbólico, ou seja, mediações simbólicas permeiam as atitudes pessoais e a paisagem.

Sauer (2012, p. 187) define paisagem como sendo "uma área composta por uma associação distinta de formas, ao mesmo tempo físicas e culturais". Costa (2008) lembra que o conceito de paisagem não é exclusivo da geografia, mas é uma ideia amplamente utilizada nessa ciência como recurso teórico-metodológico que auxilia na compreensão dos aspectos e fenômenos que concorrem para modelar, organizar e modificar materialmente o espaço. Santos (2012) considera a dimensão da paisagem a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos, no entanto, esse autor utiliza o conceito de

ISBN: 978-85-8083-125-2

paisagem artificial ao invés de paisagem cultural.

Na perspectiva da geografia cultual "a paisagem faz parte da realização humana, eivada de significado pleno no seu sentido fenomenológico" (COSTA 2008, p. 150). No espaço da Romaria do Senhor do Bonfim os significados simbólicos das paisagens estão relacionados à percepção dos fiéis romeiros e suas subjetividades. O simbólico na Romaria sugere um repertório de representações envolvendo paisagens antigas e atuais, expressas por meio dos saberes e práticas religiosas dos devotos.

Nas paisagens simbólicas da Romaria do Senhor do Bonfim estão guardados os significados e as dimensões da vida e, principalmente da vida religiosa. Espaço ancorado na realidade mais palpável do lugar. Assim como as "Bandeiras Verdes*",* o lugar da Romaria do Senhor do Bonfim é um lugar materializado concretamente mas que contém sua dimensão simbólica.

Martins (1996), que estudou as frentes pioneiras na Amazônia na perspectiva da fronteira recebendo migrações das diversas regiões do Brasil, principalmente do Nordeste diz ser a migrações espontâneas para a Amazônia motivadas por concepções religiosas milenaristas[1]. Durante seu trabalho de campo na região esse pesquisador diz ter encontrado em diferentes pontos de uma extensão de cerca de oitocentos quilômetros ao longo do rio Araguaia, diversos grupos de camponeses que chegaram à região inspirados pelas profecias do Padre Cícero sobre a existência de um lugar mítico depois da travessia do grande rio, que seria o Rio Araguaia. Sobre as "Bandeiras Verdes*"* o autor registra,

> E tive notícia de um grupo desgarrado, empenhado na mesma busca que se estabelecera à beira do Rio Tocantins. Esse lugar mítico é reconhecido como o lugar das Bandeiras Verdes, que ninguém sabe dizer exatamente o que é nem onde é. Mas, seria reconhecido quando fosse encontrado, por ser um lugar de refrigério, de águas abundantes, de terras livres, em contraste com o Nordeste árido e latifundista (MARTINS, 1996, p. 53).

Movidos por essa esperança da *terra prometida* milhares de homens e mulheres buscaram as margens do Rio Araguaia, a transpuseram e se fixaram na terra, até que as frentes da pecuária e da extração de madeira e minério os expulsassem para os núcleos urbanos que foram se formando em toda Amazônia, principalmente a partir dos anos de 1950. Martins ao falar das características e trajetórias desses grupos migrantes assim define,

[1] A utopia joaquimita (Gioacchino Da Fiore, um monge calabrês do século XII) se manifesta, no milenarismo sertanejo, nas práticas comunitárias, já que sua previsão é a de que há de chegar um tempo de justiça, de fraternidade, de liberdade, de fartura - um tempo de libertação (MARTINS, 1996, p. 54).

ISBN: 978-85-8083-125-2

> Trata-se, claramente, de milenarismo medieval e europeu, como é próprio da maioria dos casos de milenarismo no Brasil. Os que procuram as Bandeiras Verdes andam em grupos. Geralmente são grupos de parentes e vizinhos no local de origem. Sua trajetória dos pontos de origem no Nordeste aos lugares em que se estabeleceram varia de seiscentos a oitocentos quilômetros. O deslocamento é lento, em vários casos tomando dos peregrinos muitos anos, com paradas demoradas ao longo do trajeto (MARTINS, 1996, p. 53).

Na opinião desse autor, na fronteira há um imaginário místico, que mescla e adapta ao sentido de movimento próprio da frente de expansão, vários e diferentes componentes do imaginário medieval. Além dos seguidores das "Bandeiras Verdes", ainda de acordo com o autor, havia outros grupos de camponeses peregrinos como o de Maria da Praia, que há muitos anos se deslocava de Minas Gerais, no Sudeste, para o Norte. Depois de alguns anos atravessando Goiás e Mato Grosso, o grupo se estabeleceu no Pará.

Falar das "Bandeiras Verdes" é resgatar o imaginário popular romeiro, repleto de simbolismo e fé. Nela, talvez esteja a visão da natureza (as matas), como o lugar sagrado de que fala Eliade (2011). As práticas religiosas substanciadas por esse simbolismo expressam especificidades na paisagem da Romaria do Senhor do Bonfim. Poderíamos adjetivar essa paisagem de paisagem religiosa, pois, contêm crenças e identidades culturais de um grupo religioso.

PAISAGEM CULTURAL NA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM: DIMENSÕES MATERIAIS E SIMBÓLICAS

A análise atual da geografia sobre a paisagem segundo Claval (1999) se dedica ao conjunto de conivências que se tecem entre os sujeitos e a paisagem. Essa cumplicidade se manifesta em múltiplas dimensões na Romaria do Senhor do Bonfim. Aqui tentaremos tornar inteligíveis partes das dimensões matérias e simbólicas dessa relação entre os religiosos e a paisagem na Romaria. Para Sarmento (2012), a paisagem é um gênero de espaço produzido, representado e vivido.

O povoado do Senhor do Bonfim possui duas vias de acesso, uma pelas águas do Rio Piranhas a outra pela Rodovia estadual TO 436. Ao entrar no povoado por essa via terrestre quem chega encontra como símbolo da religiosidade do lugar uma estátua do Santo (uma imagem do corpo do cristo sem os braços e as pernas, com um semblante triste e olhando para o chão, sobre a cabeça sustenta uma espécie de áurea pesada e, um lenço colorido adorna todo o crânio cobrindo a testa com as pontas pendentes sobre o ombro direito do

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cristo) instalada sobre uma base de cimento (conforme figura 1).

Os devotos ao passarem por ele expressam sua fé e devoção com três gestos ritualísticos: o sinal da cruz; postando os dois joelhos no chão e curvando o corpo e postando apenas um dos joelhos no chão enquanto faz o sinal da cruz por três vezes. A entrada da cidade, no imaginário dos romeiros exige um repertório de ritos de passagem realizados por quase todos que adentram aquele espaço, confirmando assim o caráter social e coletivo da religião de quem nos fala Durkheim. A estátua do Cristo marca simbolicamente a paisagem do lugar reforçando a cultura religiosa do catolicismo popular que tem como centralidade a adoração aos santos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 1 - Símbolo sagrado na entrado do Povoado do Senhor do Bonfim.
Fonte: CARVALHO, J. R., 2012.

Cosgrove (2012 p. 227) afirma que toda paisagem é simbólica. No entanto, a ligação entre o símbolo e o que ele representa parece muito tênue. Para os devotos do Senhor do Bonfim quando estão em peregrinação para a Romaria tudo ao seu entorno, a estrada, o tempo (sol aberto, o firmamento, o vento), o tipo de transporte que os conduz passam a significar mais que elementos objetivos, a eles são amalgamados significados da crença e dos valores religiosos que esses romeiros carregam. Ao adentrar no povoado, o fiel sabe instintivamente os limites de comportamento, os códigos apropriados de conduta dentro daquele espaço sagrado. Na paisagem da Romaria não há sinais restringindo ou permitindo o uso do espaço, no entanto, a própria forma de organização espacial dos estabelecimentos que prestam serviços de lazer e diversão aos romeiros durante a Romaria demonstra o limite espacial na paisagem. Eles estão alocados bem mais afastados do entorno da Capela que abriga a imagem do Santo.

A materialidade da paisagem no espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim apresenta-se diferente em dois momentos, um antes do tempo sagrado da festa e outro durante. Em tempo não festivo a paisagem se mostra com aspectos de rotina de qualquer vilarejo, sem nenhum elemento paisagístico além da Igreja, um posto de saúde, uma pequena escola primária, dois pequenos galpões-alojamentos para romeiros; as casas e as ruas desertas, a praça com duas caixas d'água, e uma quadra esportiva como se vê na (figura 2).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 2 - Paisagem do Povoado do Senhor do Bonfim fora do tempo da Romaria. Fonte: CARVALHO, J. R., 2012.

Essa é a paisagem cultural fixa do Povoado. Nela estão explícitos e implícitos "elementos culturais, políticos, religiosos, sócio-espaciais, históricos [...]", (OLANDA, 2008, p. 262), que revelam o modo de vida da comunidade que ali vive a mais de 70 anos. A ampla área central (praça) expressa a perspectiva da comunidade em relação ao espaço livre central, onde futuramente pudesse abrigar muitas pessoas. A não existência de muros entre as casas revela também um modo de vida diferente do de isolamento espacial flagrante em outras cidades.

A ausência de muros exprime as relações de parentesco que permeia o cotidiano dos habitantes, pois quase todos pertencem à família Francisco de Almeida, fundadora da Romaria. A Igreja construída ao lado das casas da Família Almeida e não em uma área central, separada do espaço comum de moradia, explicita o caráter privado do Santo, característica marcante no catolicismo popular. Esse tipo de santuário foi classificado por Nolan e Nolan (1989) citados por Santos (2008), como santuários *remotos*, pelo fato de estarem associados a um povoado com menos de 10 mil habitantes. No Povoado do Senhor do Bonfim residem apenas 60 famílias.

Nessa vivência os fiéis podem ter experiências que transcendem a esse mundo. Parte dessa recriação da paisagem está associada ao comércio de artigos sagrados e outros bens e serviços que atendem aos romeiros durante a Romaria. No espaço central do Povoado são montadas barracas comerciais e, nos arredores - os quintais das casas - são

ISBN: 978-85-8083-125-2

montadas barracas de camping ou de lonas comuns e, são armadas redes, onde os romeiros se hospedam, pois o Povoado não dispõem de serviço de hotéis (conforme figura 3).

Foto 3 - Paisagem do Povoado do Senhor do Bonfim durante o tempo da Romaria. Fonte: CARVALHO, J. R., 2012.

Os elementos da natureza como os mangais e o Rio Piranhas, presentes na paisagem atestam uma temporalidade para a além do presente. As árvores ostentam alturas elevadas, copas frondosas e troncos cascudos e robustos, demonstrando que fazem parte daquela paisagem há bastante tempo. Da mesma forma, o Rio denuncia em seu leito o processo de assoreamento que vem sofrendo ao longo das últimas décadas, quando as terras da região começaram a ser transformadas em pastagens. Suas margens já não abrigam mais as matas ciliares, e suas águas perderam o azul para a cor *barrenta* resultante da intensidade da ação antrópica em suas proximidades.

Paisagens culturais são geralmente marcadas por geossímbolos. Esses para Bonnemaison (2012, p. 292) "pode ser definido como lugar, um itinerário, uma extensão, que por razões religiosas, políticas ou culturais aos olhos de certas pessoas ou grupos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade*".* Costa (2010, p. 41) inspirado em Rosendahl informa ainda que "os elementos geossimbólicos são constituídos por templos, santuários, estátuas, colinas, fontes, lagos, roteiros devocionais, etc.". Três elementos geossimbólicos são marcantes na paisagem da Romaria do Senhor do Bonfim:

ISBN: 978-85-8083-125-2

duas estátuas do Cristo Senhor do Bonfim (símbolo martirizado) e a do Cristo em túnica azul (cor do Céu) de braços semi-levantados e cabelos soltos ao vento (simbolicamente representando vigor físico, saúde, beleza, determinação e liberdade) e, entre eles, um cruzeiro em madeira pintado de branco medindo dois metros de altura. Os três geossímbolos estão instalados sobre plataformas de concreto a altura de 80 centímetros. Esses elementos na Romaria estabelecem uma ligação com os devotos, aproximando-os do mundo mítico-sagrado.

Além desse cruzeiro, que os fiéis elegeram como o principal, existe na paisagem mais outros dois cruzeiros, um, menos espesso que os demais, porém mais alto posicionado próximo à frente da Igreja, e outro cruzeiro ao lado das estátuas. Esse recebe pouca atenção do fluxo de romeiros que por ali passa. O terceiro cruzeiro, durante o tempo sagrado da Romaria estava parcialmente pintado (conforme figura 4).

Figura 4 – Geossímbolos da paisagem da Romaria.
Fonte: CARVALHO, J. R., 2012.

Maia (2011), ao discutir paisagens festivas e interações mítico-ritualísticas em práticas tradicionais do catolicismo popular critica a perspectiva analítica *ocularista.* No presente estudo não utilizamos apenas essa perspectiva para apresentarmos os elementos religiosos como marca e matriz na paisagem da Romaria do Senhor do Bonfim, procuramos trazer juntos, os significados simbólicos desses elementos para os fiéis e a paisagem. Maia (2011), a luz de Cassirer põe em tela a concepção da *lógica do pensamento mítico* e o confronta com postura *ocularista* que analisa apenas os objetos e suas funções na paisagem.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Em sua opinião os rituais que marcam as paisagens religiosas revelam, paralelamente, outra *lógica* de lidar com o espaço, constituindo uma paisagem pela emoção dos rituais e mitos.

Fickeler (2008), ao falar de cerimonialismo e o sagrado ressalta que toda religião possuir um lado que aborda a conduta pessoal (ético) e outro que trata da adoração (cerimonial), cabe à geografia da religião tratar acima de tudo da religião cerimonial, "devendo lhe dar com as ideias cerimoniais de mais importante expressão geográfica". (FICKELER, 2008, p. 8). Sendo assim, uma procissão no espaço-tempo da Romaria constitui-se em um cerimonial geograficamente considerável, uma vez que nela estão expressas práticas simbólicas imaginárias que projetam afetividade "onde entram os estereótipos da civilização e os valores ligados à identidade e a diferenciação social" (REVIÈRE, 2008, p. 37).

A procissão é um ato de peregrinação constituído em rito. O espaço de sua ocorrência se difere do espaço familiar, nesse espaço o peregrinar alcança seu apogeu; ela é vista como cena teatral, onde se representa outros papéis diferentes dos que se representa em casa. Na Romaria do Senhor do Bonfim a procissão ganha o destaque por ser o ritual de encerramento da festividade religiosa a cada ano, (conforme figura 5). A procissão é um tipo de mobilidade, deslocamento espacial físico e espiritual que expressa uma paisagem peculiar da cultura religiosa. Sobre essa especificidade espacial concordamos com Claval (1999), de que a vida religiosa inscreve-se num contexto de movimentos incessantes.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 5 – Ritual da Procissão na paisagem da Romaria. Fonte: CARVALHO, J. R., 2012.

A procissão é uma prática devocional que eleva o romeiro a agente construtor e consumidor de espaços e paisagens. No catolicismo popular a procissão é uma das formas afetivas dos fiéis demonstrarem sua fé no Santo de sua adoração. Não entendemos que a procissão represente somente o sagrado oficial como afirma Rosendahl (2009), pois na Romaria do Senhor do Bonfim a procissão é organizada e conduzida pela Família Francisco de Almeida, sujeitos ativos nesse rito que envolve quase todos os romeiros presentes. Os fiéis do catolicismo popular a percebem como uma relação de aliança com o seu Santo protetor.

Maia (2011), ao perceber o catolicismo popular mais orientado por um sistema mítico concebe o devoto dessa vertente religiosa como um sujeito de poder e não um mero "temente a Deus, pois, o devoto, nos rituais de homenagem aos santos, cultua as santidades e seus poderes, paradoxalmente demonstrando seu poder, como devoto, de gerenciar/negociar o que almeja" (MAIA, 2011, p. 27).

A relação entre paisagem e religião na opinião de Costa (2010) fundamenta-se em mitos fundadores. No Povoado do Senhor do Bonfim o mito fundador da Romaria é a imagem do Santo martirizado. A partir desse mito, os devotos de orientação popular criam e recriam anualmente uma paisagem cultural por meio das suas práticas devocionais. Conforme Costa,

ISBN: 978-85-8083-125-2

> a paisagem cultural não é somente formada por elementos construídos através da ação humana, ela também estrutura-se simbolicamente por imaginários sociais, permeando atitudes pessoais em relação aos lugares de afetividade e reencontro, envolvendo também determinados aspectos do real, enfatizando assim as relações existentes entre o símbolo e o lugar (COSTA, 2010, p. 49).

Dessa relação simbólica com o lugar configura-se o substanciamento identitário dos fiéis com o espaço e sua paisagem, convergindo para o que Almeida et. al. (2011, p. 29) percebem nas festas religiosas populares, pois, nessas festas "há uma apropriação simbólica do espaço por uma coletividade".

Na Romaria do Senhor do Bonfim, um espaço erigido sob a perspectiva do catolicismo popular, assim como em espaços sagrados de outras religiões, os símbolos dessa visão religiosa de certa forma marcam e delimitam o espaço simbólico e marcam a paisagem. Gil Filho inspirado em Cassirer expressa e ilumina de forma exemplar a estrada do ser humano e seu universo simbólico:

> O homem é um ser simbólico, no sistema cassireriano, que o caracteriza como superação da vida biológica. Assim, há uma ruptura da ordem natural gerada pelo homem e na qual ele deve ser submetido. Este processo conscientiza o homem de que ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo em um universo simbólico. Deste modo, a religião, é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim, o homem não está somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os significados da existência. O homem é o protagonista deste conhecimento simbólico e desta prática social da religião (GIL FILHO, 2007, p. 210).

Sendo assim, o homem religioso dota de simbologia todos seus ritos e espaços como sagrados. Esses símbolos são imbuídos da cultura daqueles que os criam e realizam, sendo essa uma das formas de fortalecimento da identidade do grupo. Portanto, "identificar paisagens religiosas significa reconhecer crenças e identidades culturais de um grupo/povo". (ROSENDAHL, 2010, p. 206).

Para Fickeler (2008, p. 12), "símbolos religiosos no sentido mais amplo têm um papel importante na vida cultural-religiosa [...]*".* Na paisagem religiosa da Romaria do Senhor do Bonfim um conjunto de símbolos: luzes, cores, sons, cheiros, objetos, gestos e movimentos, parecem reter ainda hoje para os fiéis, "seu sentido original e antigo, como expressões de ideias que são difíceis ou impossíveis de traduzir em palavras" (FICKELER, 2008, p. 12), funcionam talvez como honraria simbólica ao divino. A figura 6, expressa exemplarmente essas honrarias ao Santo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 7 - Mosaico de fotos dos símbolos religiosos da Romaria do Senhor do Bonfim.
Fonte: CARVALHO, J. R., 2012.

As luzes sagradas, segundo Fickeler (2008) são usadas por todas as religiões, elas cumprem um propósito mágico e de adoração. Um dos símbolos do catolicismo popular na Romaria é *o acender velas*, talvez essa luz queira traduzir: *Eu sou a luz do mundo* (João 8: 12). São luzes que respondem às luzes celestiais, luz para iluminar os difíceis caminhos dos fiéis no cotidiano.

Destaque na paisagem diurna religiosa, as cores representam na sua maioria, alegria e chamam atenção para a vida do Cristo. As cores mais presentes nos símbolos religiosos da Romaria são: verde, amarelo, vermelho, azul, roxo, branco e roso. Há uma consonância entre os significados das cores no campo teológico e no campo cultural.

ISBN: 978-85-8083-125-2

CORES	LEITURA TEOLÓGICA	LEITURA CULTURAL
Verde	Simboliza a esperança que todo cristão deve professar.	Símbolo da vida renascida e do crescimento.
Vermelho	Simboliza o fogo purificador, o sangue e o martírio.	Cor simbólica do fogo, do brilho do sol, cor do sangue e do fluído vital.
Amarelo		Simboliza a luz, iluminação religiosa interna, do sol espiritual e sabedoria divina.
Branco	Simboliza a alegria cristã e o Cristo vivo.	Representa a luz difusa
Roxo	Simboliza a preparação, penitência ou conversão.	
Rosa	Simboliza uma breve -pausa-, um certo alívio, na tristeza e no rigor da penitência	
Azul		Simboliza o espiritual, o inefável, o secreto, o eterno.

Quadro 1 – Cores sagradas na paisagem da Romaria do Senhor do Bonfim.
Org. CARVALHO, J. R. a partir de Fickeler (2008) e http://www.divinoespiritosanto.org/. <acesso em: 30 jun. 2013>.

O olhar do devoto contempla na paisagem do Povoado um conjunto de símbolos sagrados, dentre eles estão: o altar decorado com grande variedade de imagens de santos; a imagem original do Senhor do Bonfim sendo carregada na berlinda[1], as mãos estendidas ou acariciando uma réplica da Imagem do Santo e as fitas coloridas que pendem da cintura da Imagem; o acender velas ao pé do cruzeiro. Esse mosaico simbólico na paisagem contribui para o estabelecimento de uma inexorável relação entre o devoto, o sagrado e a paisagem como se denota na seguinte passagem:

> É a paisagem como ambiente, envolvendo tudo que nós vivemos e dessa forma é cultivada como algo sensitivo para o detalhe, para a textura, cor, todas as relações visuais, e mais se engaja nesse ambiente, todos os nossos sentidos, os sons e o cheiro e inefavelmente o sentido de lugar como algo que nos faz sentir bem (MEINIG 1975, p. 45 apud FICKELER, 2008, p. 52).

A relevância da paisagem simbólica com seus conteúdos e significados para o devoto é a expressão da vivência da sua prática religiosa. Acatamos a sugestão de Maia (2011), de que a apreensão da paisagem como aparência não é suficiente para vislumbrar a

[1] Pequeno assento suspenso entre dois varais, onde a Imagem do Santo é instalada para ser levada na procissão, pode ser carregada por quatro pessoas, mas nas romarias, muitos fiéis se aproximam dela e somam-se aos demais carregadores na condução do/a Santo/a.

ISBN: 978-85-8083-125-2

paisagem como "movimento próprio de espacialização da história viva; para tanto faz se necessário apreender a paisagem como aparição, por esse olhar sempre haverá algo inapreensível na paisagem e não é só pela técnica que podemos participar dela". (MAIA, 2011, p. 33).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observarmos a Romaria do Senhor do Bonfim somos impelidos a pensar na presença e na importância da dimensão simbólica na vida das pessoas, em relevo o campesinato brasileiro. Essa Romaria e seus espaços só existem e dão existências materiais e simbólicas a milhares de romeiros graças ao mito das "Bandeiras Verdes*",* que mobilizou levas de migrantes para a Amazônia e, entre eles estava a Família Francisco de Almeida.

A relação dos romeiros com a Imagem do Jesus Senhor do Bonfim no tempo e no espaço sagrado da Romaria evidencia a importância do sobrenatural e do simbólico nas suas vidas, e revela paisagens ricas em significados. Essa relação, conjugada com suas trajetórias sócio-espaciais de privações e dificuldades os leva às práticas e ações fundadoras e transformadoras de territorialidades e identidades na Romaria e, tudo isso mediatizado pelo símbolo e a aptidão do simbólico para formar espaço cultural.

Denota-se no espaço sagrado da Romaria que "o simbólico dos lugares pode ser entendido também como uma necessidade do passado" (COSTA, 2008, p. 155). A paisagem da Romaria comporta um conjunto de símbolos que representa o universo de significados do catolicismo popular, num jogo que estabelece "relações entre o espaço vivido e a memória, onde as imagens tomam o lugar das percepções diretas".

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria G. et al. **Territórios, Paisagens e Representações: um diálogo em construção**. In: Mercator, Fortaleza, v. 10, n. 22, p.23-35, mai./ago. 2011.

BONNEMAISON, Jöel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2012. p. 279-304.

CLAVAL, Paul. Geografia cultural: o estado da arte. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: edUERJ, 1999. p. 59-98.

ISBN: 978-85-8083-125-2

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço e simbolismo. In: CASTRO, Iná E.; GOMES, Paulo C. C.; CORRÊA, Roberto L. (orgs.). **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 133-154.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2012. p. 219-238.

COSTA, Otávio J. Lemos. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. In: ROSENDAHL, Zeny. (org.). **Trilhas do sagrado.** Rio de Janeiro: edUERJ, 2010. p. 35-60.

COSTA, Otávio. **Memória e paisagem: em busca do simbólico dos lugares**. In: Espaço e Cultura, UERJ, RJ, Edição comemorativa, p. 149-156, 1993-2008.

FICKELER, Paul. **Questões fundamentais na geografia da religião**. Espaço e cultura, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, p. 51-65, 1993-2008.

GIL FILHO, Sylvio F. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). **Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007. p. 207-222.

MAIA, Carlos E. S. **Paisagens festivas e interações mítico-ritualísticas em práticas tradicionais do catolicismo popular**. In: Espaço e Cultura, UERJ, RJ, n. 30, p.19-35, jul./dez. de 2011.

MARTINS, José de Souza. **O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira**. Tempo Social; Ver. Sociol. USP, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, 1996.

OLANDA, Diva A. M. "Memórias do vento" e as paisagens citadinas. In: ALMEIDA, Maria G. et. al. **Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares**. Goiânia: Editora Vieira, 2008. p. 255-283.

PEREIRA, Clevisson J.; GIL FILHO, Sylvio F. **Geografia da religião e espaço sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica**. In: Ateliê Geográfico Goiânia-GO v. 6, n. 1, p.35-50. 2012.

RIVIÈRE, Claude. **Representação do espaço na peregrinação africana tradicional**. In: Espaço e Cultura, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, p. 37-50, 1993-2008.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões em análise. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2010. p. 187-286.

_____. Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2009. 148p.

ISBN: 978-85-8083-125-2

_____. Zeny. **O sagrado e o urbano: Gênese e função das cidades**. In: Espaço e Cultura, UERJ, RJ, Edição comemorativa, p. 149-156, 1993-2008.

_____. Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: edUERJ, 1996. 92p.

SANTOS, Maria da Graças Mouga Pouças. A difusão espacial de um santuário: apontamentos para um estudo da dimensão extraterritorial de Fátima. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2008. p. 79-106.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do Espaço Habitado**. São Paulo: EDUSP, 2012. 136p.

SARMENTO, João. David Harvey e a geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2012. p. 129-152.

SAUER, Carl O. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2012. p. 43-86.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. **À procura das Bandeiras Verdes: viagem, missão e romaria. Movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: UNICAMP, 2001.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O ESPAÇO SAGRADO DE TRINDADE-GO

EL ESPACIO SAGRADO DE TRINDAD-GO

SPACE SACRED TRINITY-GO

Juliana Gomes da Silva
Graduada em História e Geografia pela UFG-GO
Universidade Federal de Goiás /UFG. Instituto de Estudos Sócio Ambientais / IESA. Campus Samambaia- Goiânia-GO. Cep: 74001-970.
E-mail: julysgomes@hotmail.com.br

Nelton Moreira Souza
Mestrando em Geografia pela UFG-GO
Universidade Federal de Goiás /UFG. Instituto de Estudos Sócio Ambientais / IESA. Campus Samambaia- Goiânia-GO. Cep: 74001-970.
E-mail: moreirasouza48@gmail.com

Resumo

O interesse geográfico pelos estudos e pesquisas do fenômeno religioso vem crescendo nos últimos anos. O geógrafo ao analisar o fenômeno em questão, o faz sob a dimensão espacial já que a religião deixa marcas no espaço. Partindo desse pressuposto, esse trabalho busca compreender o processo de formação do espaço sagrado do município de Trindade, localizado no estado de Goiás. Trindade se formou a partir do elemento religioso manifestado na imagem do Divino Pai Eterno encontrado por um casal de agricultores na primeira metade do século XIX. A imagem ganhou fama atraindo cada vez mais fiéis dos mais diversos lugares para ali rezarem. São esses os primórdios da romaria de Trindade que atualmente atrai milhões de romeiros durante os dez dias principais da festa do Divino Pai Eterno. A identificação de um espaço sagrado pressupõe um processo de segregação espacial já que não é homogêneo. Nesse sentido, os conceitos norteadores de sagrado e profano, são fundamentais para o entendimento dessa heterogeneidade do espaço. Reconhecendo o sagrado não como aspecto da paisagem trindadense, mas como elemento de produção do espaço, busca-se neste trabalho reconstruir geograficamente o espaço sagrado de Trindade.
Palavras-chave: Religião, geografia, sagrado e espaço.

Resumen

El interés geográfico en los estudios y las investigaciones del fenómeno religioso ha crecido en los últimos años. Este fenómeno en cuestion, analisado por los geógrafos, lo hacen bajo la dimensión espacial de que la religion deja marcas en el espacio. Partiendo de eso presupuesto, este trabajo busca comprender el proceso de formación del espacio sagrado de la ciudad de Trindad, ubicada en la província de Goiás. Trindad ha sido originado a partir del elemento religioso representado en la imagen del Divino Padre Eterno encontrado por una pareja de agricultores en la primeira mitad del siglo XIX. La imagen ha ganado fama atraiendo cada vez más fieles a província de Trindad, de los más diversos lugares con la intención de rezaren. Son esos los comienzos de la pregrinación de Trindad que en la actualidad atrae a millones de peregrinos durante los diez días principales de la

ISBN: 978-85-8083-125-2

fiesta del Divino Padre Eterno. La identificación de un espacio sagrado presupone un proceso de segregación espacial ya que no és homogêneo. En este sentido, los conceptos orientadores de sagrado y profano, son fundamentales para el entendimiento de esa heterogeneidad del espacio. Reconociendo el sagrado no como un aspecto de la paisaje "trindadense", sino como elemento de producción de lo espacio, en este trabajo se busca reconstruir geográficamente el espacio sagrado de Trindad.
Palabras-clave: Religion, geografia, sagrado y espacio.

Abstract

The geographical interest in studies and surveys of the religious phenomenon has grown in recent years. The geographer to analyze the phenomenon in question does in the spatial dimension as religion leaves marks in space. Based on this assumption, this paper seeks to understand the process of formation of the sacred space of the city of Trinidad, located in the state of Goiás Trindade graduated from the religious element manifested in the image of the Divine Eternal Father found by a couple of farmers in the first half nineteenth century. The image won fame increasingly attracting faithful from various places to pray there. These are the beginnings of the pilgrimage of the Trinity which now attracts millions of pilgrims during the ten days leading the celebration of the Divine Eternal Father. The identification of a sacred space presupposes a process of segregation as it is not homogeneous. In this sense, the guiding concepts of sacred and profane are fundamental to the understanding of this heterogeneous space. Recognizing the sacred aspect of the landscape not as trindadense.
Key-words: Religion, geography, sacred and space.

Introdução

O tema religião sempre intrigou a humanidade. Desde a antiguidade o ser humano se pergunta sobre a origem dos seres sobrenaturais, desses fascinantes deuses ou Deus que nos criou. Entender esse importante fenômeno social torna-se ainda mais fascinante e desafiador num mundo ocidental moderno que paulatinamente foi separando o elemento religioso de suas principais funções. Aos poucos fomos perdendo a ligação com o "outro mundo" que nos permitiria entender porque os homens da antiguidade sentiam uma profunda admiração e temor diante do sagrado e procurava viver o mais próximo possível dele. Cada elemento, cada gesto, fazia parte de uma repetição fundamental do momento da criação. Essa repetição, essa preocupação em manter os ritos vivos, contados através de mitos que garantia a sobrevivência e a ordem do mundo.

Mas e hoje, se nos distanciamos tanto assim do sagrado, o que explicaria a crescente busca pelos lugares santos? Realmente nos afastamos das experiências religiosas? Como o sagrado sobrevive na atualidade? Como nos relacionamos com ele? Mais do que dúvidas, essas perguntas são direcionamentos que nos auxiliam na busca por respostas para o entendimento deste inquietante tema.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O geógrafo, contudo, não se debruça sobre o fenômeno religioso em si ou buscando sua história. Geografia e Religião se encontram por meio de sua dimensão espacial já que esta deixa marcas no espaço é um fenômeno cultural que ocorre espacialmente. Para entender essa temática que vem crescendo cada vez mais em pesquisas no Brasil, destacamos o município de Trindade no estado de Goiás, conhecida como capital da fé, segunda maior celebração religiosa do país.

O município de Trindade possui atualmente 710,713 Km² de extensão territorial, segundo dados do IBGE. Com uma população estimada em 2011 de 106.256 pessoas, localiza-se na porção central do estado de Goiás.

Figura 1 – Mapa de localização do município de Trindade-GO

Fonte: SIG-GOIÁS

Trindade se destaca no cenário estadual por seu forte apelo religioso cujos princípios remontam a meados do século XIX. Sua íntima ligação com o sagrado acabou por atrair cada vez mais fiéis que todos os anos se dirigem ao município especialmente durante os dez dias principais da festa que tem início em 22 de junho até o primeiro domingo de julho. Estima-se que um público de cerca de 2,5 milhões pessoas vão à Trindade no período da festa do Divino Pai Eterno. Ao longo de suas ruas, pelas inúmeras imagens em vários pontos da cidade e a suntuosa Basílica situada no ponto mais alto de seu relevo, podemos perceber uma forte influência do elemento sagrado na elaboração de seu espaço.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Trindade: cidade-santuário ou hierópolis

Como existem porções do espaço diferentes dos outros, as cidades no mundo moderno apresentam diferentes funções ressaltadas, sobretudo pela divisão territorial do trabalho (ROSENDAHL, 2002). Existem cidades turísticas, cidades industriais, cidades portuárias, cidades universitárias, cidades religiosas dentre outras. Esta última se destaca por suas especificidades. As cidades religiosas, sendo grandes ou pequenas recebem em determinadas épocas do ano milhares de devotos que para aí se dirigem em épocas específicas, durante dias festivos ou durante todo o ano em busca da sacralidade que está presente de forma mais evidente em certos lugares. São cidades que possuem o elemento religioso de forma mais evidente, marcada pela experiência religiosa do peregrino, da romaria ao lugar sagrado.

As cidades religiosas, assim como Trindade, embora Goiás possua outros centros de relevância religiosa[1], são centros de atração de pessoas em busca da proximidade com o elemento religioso. A ligação com o sagrado atribuído ao município de Trindade se deve, sobretudo, pela romaria que se originou a partir da descoberta de uma medalha com a imagem da Santíssima Trindade. Trata-se portanto de um local que possui um sentido religioso predominante e profundamente marcada pela atividade religiosa da peregrinação ou romaria a este lugar considerado sagrado.

Ao caminhar pela cidade podemos confirmar este fato, cada canto, cada local, somos envolvidos por este sentimento espiritual de proximidade com o elemento sagrado que impregna a cidade. Todas essas ações refletem a leitura do espaço ao qual o grupo está inserido reunindo os elementos de sua vida social e espiritual que lhe fazem sentido. Segundo Rosendahl (1999) a religiosidade revela a crença de determinados grupos humanos ao imprimirem formas na paisagem.

Existe uma relação de proximidade do espaço sagrado com a população que o frequenta. Segundo ainda a autora supracitada:

> As imagens espaciais desempenham um papel importante na memória coletiva, porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, pois todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem a um certo número de aspectos diferentes da estrutura da vida de sua sociedade. (ROSENDAHL, 2002, p. 34).

[1] Outro exemplo de centro de convergência religiosa é a festa do Muquém, que possui o mais antigo santuário goiano, o de nossa Senhora D'Abadia.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O espaço é marcado pelo grupo. As formas, objetos, símbolos, construções que os rodeiam possuem significados.

As formas espaciais das hierópolis refletem assim a percepção do grupo envolvido. O sagrado deixa seu registro na paisagem, no caso das paisagens cristãs, sua principal forma é a igreja seguida das imagens sagradas de Cristo e dos santos.

Figura 2 - Via Sacra de Trindade-GO

Fonte: Trabalho de campo, Juliana Gomes, Nelton Moreira, 2012.

A igreja tem um peso muito significativo quando pensamos na organização espacial da cidade já que as hierópolis são organizadas a partir dela. Esta não é somente o lugar onde os fiéis devem se reunir ou o local cujo interior o profano não consegue penetrar. Ela se distingue de todos os outros lugares de reuniões da comunidade e se espacializa no espaço urbano já que é um centro, um ponto fixo que se interliga com suas formas e funções. Por isso temos uma Geografia da Religião.

O modo como as hierópolis são organizadas a partir do espaço sagrado tendo com ponto fixo a igreja, comprova a participação religiosa na organização espacial das "cidades santuário", destacando desse modo um espaço do meio dos demais que o envolve o torna qualitativamente diferente. Segundo Rosendahl (2002, p. 61):

> Pelo simbolismo religioso que esses locais possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podemos chamar esses locais de hierópolis ou cidades-santuário. Assim, as cidades-santuário, são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço.

ISBN: 978-85-8083-125-2

No caso das hierópolis podemos perceber a proeminência do sagrado evidenciado pela prática religiosa sobre as funções econômicas da cidade. Baseando-se nas ideias da autora, Lopes (2010) identifica seis itens apontados por Rosendahl que articulados, diferenciam as cidades-santuário ou hierópolis de outras cidades em que as funções diversas se sobrepõem ao sagrado:

1- Destaque do sagrado sobre o profano nas funções urbanas, onde as hierópolis além do papel religioso e ideológico, também desempenham papel político;

2- Capacidade de varias as funções segundo o ritmo do tempo sagrado; 3- Seu espaço não é regulado pelas leis do mercado;

4- Os fiéis possuem uma ideologia religiosa fortemente enraizada na doutrina cristã não regulada pelos padrões da economia;

5- O sagrado demarca as atividades produzindo no espaço uma centralidade e segregação;

6- A localização de uma hierópolis está relacionada à manifestação do sagrado em determinados lugares.

Estes itens ressaltam a presença nas hierópolis de atividades marcadas pelas atividades e práticas religiosas. É essa a ideia presente no peregrino que vai à Trindade agradecer ao Divino Pai Eterno. A hierofania ocorrida em Trindade dá sentido à fé que move as pessoas, por isso o empenho em cumprir os 18 km de caminhada pela Rodovia dos Romeiros até a igreja agradecendo a cada parada. O sacrifício auxilia o fiel a cumprir seu percurso ao se aproximar do sobrenatural, se sentindo mais próximo de Deus.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 3 – Manifestação de religiosidade em Trindade-GO

Fonte: Trabalho de Campo- Juliana Gomes da Silva, Nelton Moreira, 2012.

A cidade de Trindade em Goiás se destaca não somente regionalmente, mas nacionalmente como uma cidade-santuário ou hierópolis recebendo milhares de romeiros o ano todo, embora o número aumente consideravelmente durante os dias da festa ao Divino Pai Eterno que vai do dia 22 de junho a 1 de julho.

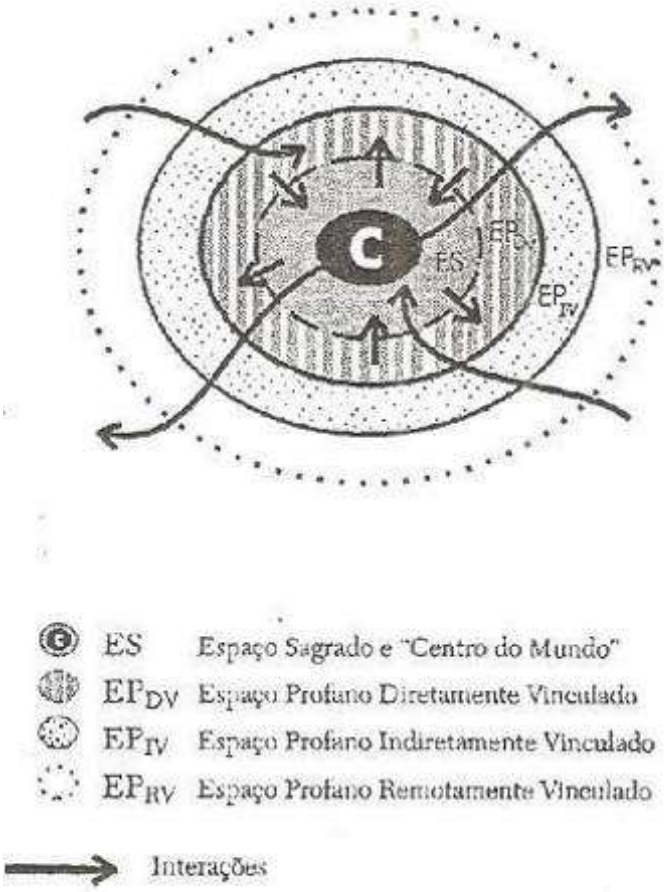
Em Trindade, assim como nas cidades-santuário, as funções urbanas são fortemente espacializadas associadas à natureza religiosa. Nesse contexto, como destaca França (2008) o próprio Governo Municipal de Trindade visa atender as demandas da Igreja Católica ao investir na construção de estruturas que são apropriadas por esta, resultado de suas territorialidades naquele local e que visam suprir a demanda da comunidade religiosa. Esses territórios delimitados, de acesso e autoridade controlados, podem ser edifícios da igreja, propriedades, lugares sagrados, paróquias e dioceses.

No entanto, acoplado a este espaço sagrado, vemos surgir outras atividades não

ISBN: 978-85-8083-125-2

diretamente ligadas a ele, é o que vai qualificar o espaço profano das cidades-santuário. O esquema elaborado por Rosendahl poderá nos esclarecer melhor sobre o assunto abordado.

Figura 4 - Esquema do espaço sagrado e do espaço profano



Fonte: Rosendahl, Zeny, 1997, p. 123.

O Centro do Mundo, como podemos observar na figura 3, tem uma ligação próxima com o espaço profano diretamente vinculado, estabelecendo relações ainda com o espaço profano indiretamente e remotamente vinculados a ele. A partir desses elementos voltamos nosso olhar para o espaço de Trindade em Goiás para perceber sua construção que envolve os mais diferentes interesses e olhares.

A formação do espaço sagrado do município de Trindade-GO

O momento da Festa do Divino Pai Eterno e a Romaria à Trindade provocam um

ISBN: 978-85-8083-125-2

grande fluxo de pessoas para este local desde seus primórdios. São milhares de fiéis que vão em busca do sagrado que se fez presente na cidade desde a descoberta do artefato sagrado[1].

Ao estudar a cidade de Trindade sob o aspecto religioso não podemos pensar o sagrado, separado do profano já que a "experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma fundação do mundo" (ELIADE, 2001, p. 25). Esta oposição que irá nos fornecer elementos para pensar seu espaço.

Sabe-se que a Festa e a Romaria ao Divino Pai Eterno ocasiona o encontro de várias pessoas com objetivos diferentes que procuram outros elementos que Trindade oferece à seu público, além daquele vinculado ao religioso, como turísticos, de lazer, alimentício, etc. Essa aglutinação de pessoas com diferentes interesses durante a realização da festividade religiosa, já em princípios do século XX não era vista com bons olhos pelos padres Redentoristas[2] em razão dos prejuízos que causava à evangelização pois verificava-se que:

> Enquanto os sacerdotes ouviam confissões, batizavam, catequizavam, inscreviam missas, etc., perto da igreja eram leiloados cavalos, burros, bois e vários tipos de grãos. As praças tomadas por pessoas que conversavam, gritavam ou cantavam. As barracas e casas repletas de gente que comia, bebia, jogava ou tocava toda espécie de instrumentos. Era a mistura do sagrado e do profano, da devoção e do lazer. (SANTOS, 1976, p. 65).

A forma como Trindade foi se organizando tendo em primeiro plano o elemento sagrado, não impediu ao longo de sua história entrar em confronto com o profano já há muito combatida pelos padres que para lá se transferiram. Desde o início da romaria de Trindade o comércio e atividades não vinculadas à religião estiveram presentes, demarcando o espaço profano. Atualmente, como nos informa Maia e Coelho (2006), esse comércio foi disciplinado pelo poder público orientado pelas ações da Igreja.

Baseando-nos no esquema de Rosendahl ao se pensar na organização atual da hierópolis de Trindade, encontramos um comércio anexo à Basílica, ligado principalmente à devoção dos romeiros e que estão diretamente ligadas à hierofania, materializadas na imagem do objeto milagroso. Também encontramos uma rede de hotéis, restaurantes, lojas, artigos não ligados ao religioso, mas que oferecem serviços

[1] De acordo com registros, Constantino e Ana Rosa, casal muito religioso, encontraram um medalhão de barro enquanto roçava o campo, às margens do córrego do Barro Preto. Com meio palmo de circunferência, este artefato representava a Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria.

[2] Os padres Redentoristas chegaram a Trindade em 1894 com o objetivo de romanizar a Festa e a Romaria por conta dos excessos da população na devoção ao Divino Pai Eterno.

ISBN: 978-85-8083-125-2

àqueles buscam a religiosidade.

Essas atividades qualificam o espaço profano diretamente vinculado à hierópolis de Trindade. Imagens de santos, crucifixos, terços, camisetas e bolsas do Divino Pai Eterno, Cds da romaria, entre outros, estão ai para atender a procura por esses objetos tradicionais que fazem parte do imaginário religioso.

Próximo a este comércio existe outro, ligado mais às atividades profanas que, no entanto, estão vinculados ao sagrado já que ali estão por conta da dinâmica econômica proporcionada pelo grande número de fiéis que por ai passam. Este é o espaço profano indiretamente vinculado. As interdições no perímetro reservado à Festa do Divino Pai Eterno, fez com que as casas de dança, parques de diversões e barracas de bebidas se instalassem em locais mais afastados da Basílica.

Figura 5 – Rede de comércio próxima à Basílica

Fonte: Trabalho de campo, Juliana Gomes, Nelton Moreira, 2012.

Esses pontos comerciais afastados dos caminhos percorridos pelos fiéis são em sua maioria de diversão noturna visando atender um público que não está a procura do religioso. Assim, muitas pessoas que vão para diversão nem chegam a frequentar a espaço

ISBN: 978-85-8083-125-2

sagrado de Trindade. Essa situação também foi constatada na fala de alguns romeiros que disseram não se incomodar com a grande presença do comércio na cidade.

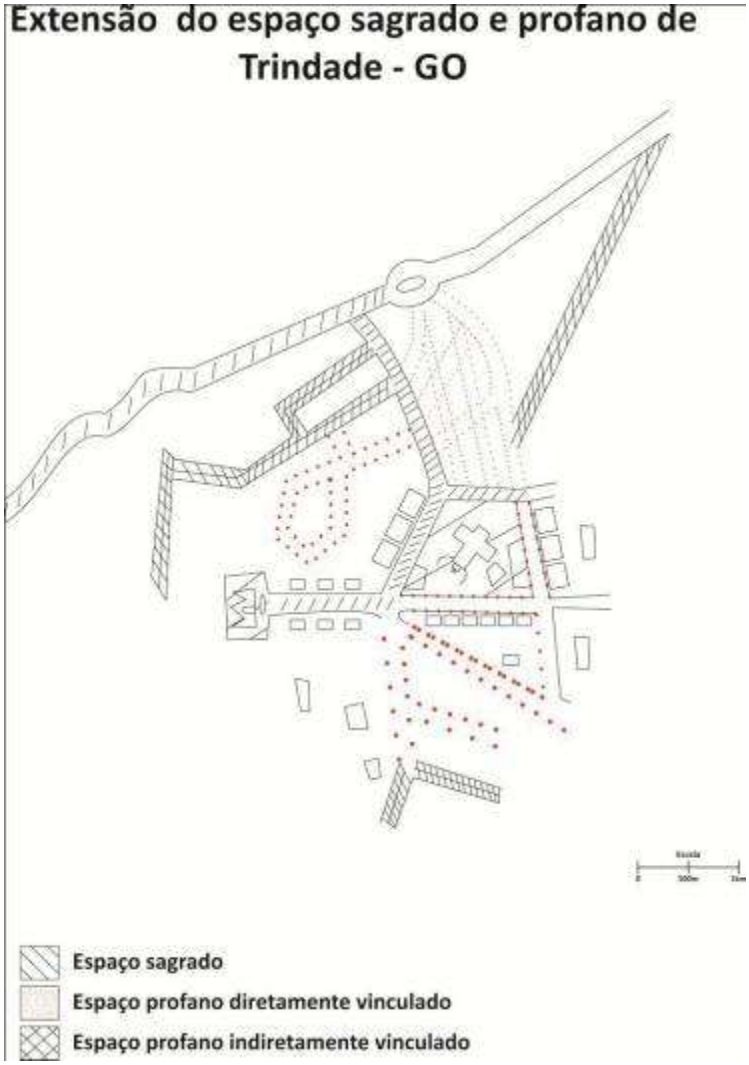
> O comércio em volta não atrapalha quem vai de longe, o romeiro não importa. O turista que vem conhecer quer conhecer, quer levar uma lembrancinha, vê essa devoção. O católico precisa disso, até nós romeiros as vezes precisamos. Os que vão pela fé, pelo amor, não se abalam com esse comércio em volta. Quem vai pra igreja, vai e vai embora, é o certo. (Dona Onézia, romeira de Goiânia).

O que prova que a festa de Trindade não atrai somente religiosos. Há ainda os mendigos, marginais, prostitutas, arruaceiros, etc. Já o espaço remotamente vinculado representa aqueles espaços que pouco se modificam com a presença do grande número de pessoas que vão à cidade.

Qualificado dessa forma, o espaço sagrado de Trindade se apresenta delimitado espacialmente na cidade, porém seu centro, o ponto fixo, se expande para além do território das igrejas. A Rodovia dos Romeiros bem como as principais avenidas de acesso à Basílica de Trindade e a Igreja Matriz, se tornam também espaços sagrados. A figura abaixo nos ajudará entender melhor a distribuição espacial de Trindade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 6 – Esquema do espaço sagrado e profano de Trindade a partir da dinâmica religiosa



Fonte: Juliana Gomes da Silva, 2012.

Diante de todas as diversidades, sagrado e o profano se cruzam constantemente nas ruas, esquinas, avenidas e lugares de Trindade, de forma mais ou menos intensa, clara ou não. Sem embargo, imbuídos de toda uma religiosidade que atrai milhares de

ISBN: 978-85-8083-125-2

pessoas à Trindade há mais de um século em busca do excepcional que os coloquem diretamente em contato com o transcendente em contraposição ao cotidiano, espaço sagrado e profano coexistem, sem, contudo, podermos traçar fixamente seus limites em Trindade.

Considerações Finais

A grande força do sagrado na organização espacial de Trindade acentua a íntima relação entre geografia e religião já que o fenômeno religioso deixa profundas marcas no espaço. O romeiro, o peregrino, o fiel ou o transeunte são os agentes que modelam o espaço do município e que simultaneamente produz e consome o sagrado e ainda demarcam o profano, confirmando a heterogeneidade do espaço. Nesta grandiosa cidade-santuário, hierópolis do Centro-Oeste brasileiro podemos perceber com mais nitidez a materialização do sagrado no espaço. Em cada canto, rua, avenida, lugar, somos imbuídos da religiosidade que impregna o lugar e ultrapassa os limites dos territórios sagrados por excelência, ou seja, o das Igrejas.

Por meio de um complexo processo caracterizado como hierofania, onde a aparição do objeto sagrado manifestado na medalha de Nossa Senhora se deu, surgiu um espaço produzido pelo fenômeno sagrado cuja essência o diferencia de outros espaços comuns, pois nos espaços sagrados o sentimento de fé, proximidade, pertencimento o torna forte. Esse sentimento, contato e rememorado de geração em geração, desde a primeira metade do século XIX, deu origem a um simbolismo sagrado que originou toda sua história de vida e que vive na memória coletiva de sua população capaz de interpretar o imaginário sagrado que se faz presente na cidade, nas formas religiosas que impregnam sua paisagem, que expressam em festas, rituais e formas geográficas, demarcando o espaço sagrado.

Trindade destaca-se por sua religiosidade não somente regionalmente, mas nacionalmente atraindo cada vez mais pessoas em busca do contato com o sagrado, com o sobrenatural não somente para pedir, mas para agradecer pelas graças obtidas. É desse modo que a cada ano a cidade recebe cada vez mais devotos renovando a sacralidade que envolve seu espaço. Enfim, desta cidade que se produziu e se desenvolveu ligada a essa essência religiosa que revela sua importância na construção do espaço sagrado e em seu correlato espaço profano perceptível em sua paisagem.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Referências

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRANÇA, Rames Divino. **As trajetórias socioespaciais dos carreiros da fé da romaria do Divino Pai Eterno em Trindade-GO.** Dissertação (Mestrado em Geografia), Instituto de Estudos Sócioamabientais, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2008.

IBGE. <http: / /www.ibge.gov.br>. Acesso em: 22 abril 2012.

LOPES, Patrícia Frangelli Bugallo. **Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a geografia da religião no Brasil - 1989-2000**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Departamento de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, 2010.

MAIA, Carlos E. S.; COELHO, Tito O. Tradições da roça na Festa do Divino Pai Eterno em Trindade (GO): comércio periódico e romaria de carros de boi. **Agrária**. São Paulo, n 3, p. 103-122, julho-dez. 2006.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 119-153.

_____. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

SANTOS, Miguel Archangelo Nogueira dos. **Trindade de Goiás – Uma cidade santuário. Conjunturas de um fenômeno religioso no Centro Oeste brasileiro**. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 1976.

ISBN: 978-85-8083-125-2

MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS NA COMUNIDADE CRUZEIRO DOS MARTÍRIOS, CATALÃO (GO)

Juliana Martins Silva[1]
Mestranda em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia, Campus Santa Mônica. Integrante Núcleo de Pesquisa em Cultura Popular, Imagem e Som (POPULIS). E-mail: julyanamartins.silva@yahoo.com.br

Resumo

O presente estudo, realizado na Comunidade rural de Cruzeiro dos Martírios, região do município de Catalão, Estado de Goiás, tem por objetivo analisar as transformações, relações simbólicas e culturais da Folia de Reis, realizada anualmente na comunidade. A descrição, análise e interpretação desta "tradição" será feita a partir de dois indicadores: como as continuidades (circularidades) e contradições religiosas contribuem para a organização e formação de "identidades". Ponderando as transformações passadas por essa tradição, iniciada provavelmente em meados da década de 70 e teve seu desmembramento entre os anos de 2003 e 2004.

Abstract

This study, conducted in rural Comunidade Cruzeiro dos Martírios, the municipality of Catalan, State of Goias, aims to analyze the transformations, symbolic and cultural relations of Epiphany Festival, held annually in the community. The description, analysis and interpretation of this "tradition" is made from two indicators: how continuities (roundness) and religious contradictions contribute to the organization and formation of "identities". Pondering the changes passed by this tradition, probably started in the mid-70s and had their break between the years 2003 and 2004.

Resumen

En este estudio, realizado en Cruise rural comunitario de los Mártires, el municipio de Catalán, Estado de Goias, tiene como objetivo analizar las transformaciones, relaciones simbólicas y culturales del Festival de la Epifanía, se celebra anualmente en la comunidad. La descripción, análisis e interpretación de esta "tradición" se hace a partir de dos indicadores: cómo continuidades (salto) y contradicciones religiosas contribuyen a la organización y formación de las "identidades". Reflexionando sobre los cambios aprobados por esta tradición, probablemente comenzó a mediados de los años 70 y tuvo su descanso entre los años 2003 y 2004.

1 Introdução

[1] Artigo resultante da pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-graduação em História Social (PPGHIS/UFU), sob orientação do Prof. Dr. Newton Dângelo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Refletir sobre uma manifestação popular de cunho religioso exige muito mais que uma simples correlação de suas práticas, pressupõe analisar o universo de simbolismos e significados presentes não somente no ambiente da festa, mas também fora dele. Desse modo, esse artigo busca questionar algumas significações que giram em torno da festa em homenagem a Santos Reis, realizada anualmente na Comunidade Cruzeiro dos Martírios em Catalão (GO). Ou seja, observar a interação entre o "lugar" e a "tradição".

Alguns dos significados dessa festa se tornam compreensíveis se analisados a partir de seu meio de disseminação, trata-se então, de analisar algumas características da religiosidade local. Entretanto, isso não pressupõe uma operação simples em que "o lugar justifica o meio ou *virse-versa*". Mas sim, uma analise que poderá apresentar profícuas contribuições se relacionada às trocas de experiências exercidas entre os moradores durante o ano e aquelas exercidas nos dias de festividade.

A tradição aqui referida passa continuamente por uma dinâmica transitória. Observa-se que, a partir de meados da década de 90, foi notável a diminuição de famílias participantes do evento, esse índice é provavelmente explicado, dentre outros motivos, pela chegada de igrejas protestantes na região. Um traço extremamente característico da Comunidade Cruzeiro dos Martírios, uma vez que em outras comunidades da zona rural de Catalão a religião católica se apresenta como predominante.

Atualmente, na comunidade Martírios os terços cantados realizados mensalmente (tradição mais antiga da comunidade), assim como outras manifestações de cunho religioso reúnem poucas pessoas. A principal dificuldade está em relação aos rezadores, alguns se tornaram evangélicos, outros faleceram ou se mudaram para a cidade, principalmente, para Catalão (GO). Hoje os terços são realizados por mulheres, algo que seria impensável até pouco tempo atrás, sendo que o ato de cantar o terço era restrito apenas aos homens. A dificuldade em relação ao grupo de rezadores se repete em relação ao grupo de foliões que prestam as homenagens aos três Reis Magos, como poderemos observar na discussão a ser realizada no próximo capítulo.

A religiosidade rural e seu sistema de filiação marcam de forma contundente as práticas coletivas de determinado grupo. No entanto, existem outros aspectos e sistemas que integram o conjunto de práticas identificadoras e de pertença de um povo ou grupo, tais que os modos de vestir, de comer, os remédios; os modos de plantar, de cultivar e colher; os modos de nomear e categorizar os elementos da natureza e outros tantos

ISBN: 978-85-8083-125-2

(PAULA, 2008, p. 260).

A localização desses elementos "invariáveis" permitem a compreensão de um sentimento mais amplo de identidade, fundado na memória comum de ser folião de Reis, de ter compartilhado um passado de expulsão, uma vivência da migração e a expectativa de vir a ter um lugar marcado pelo traço religioso.

As comunidades rurais possuem forte vínculo com a religião, pois essa durante muito tempo foi o código agrupador de famílias que viviam distantes umas das outras. O laço de parentesco entre essas famílias não estava restrito a consanguinidade, representava também a identificação religiosa na crença de um mesmo santo ou no compartilhamento de práticas coletivas.

O conceito de religiosidade se torna importante também no que tange as mudanças de perspectiva observadas acima, sobre as festas religiosas. Que nos últimos tempos passaram a atuar como um fenômeno cultural e têm sido redescobertas e revitalizadas como um campo fértil de investigação histórica, transcendendo sua visibilidade e experiências, revelando crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva. É um momento de celebração da vida, o rompimento do ritmo monótono do cotidiano, o que permite ao sujeito experimentar afetos e emoções. Caracterizam-se como um momento do cotidiano marcado pelas intensidades e complexidades das relações ali expressas através de símbolos e ritos peculiares.

2 A comunidade Cruzeiro dos Martírios

Algumas características da Comunidade Cruzeiro dos Martírios são relevantes na compreensão não somente da Folia de Reis, como das manifestações religiosas locais destaca-se em primeiramente alguns aspectos geográficos da região. A Comunidade Cruzeiro dos Martírios está situada na parte nordeste do município de Catalão (GO), distante aproximadamente 90km da sede municipal e 20km do Distrito de Santo Antônio do Rio Verde. A comunidade apresenta 74 sedes/residências e possui aproximadamente 230 moradores (MARTINS SILVA, 2008). É uma das comunidades mais distantes do município; devido a isso em períodos de festa a comunidade recebe menos visitantes se comparada a outras festas do mesmo município, dessa forma boa parte dos participantes são membros da própria comunidade ou de comunidades vizinhas.

A origem do nome da comunidade, inicialmente Martírios, foi devido ao Ribeirão e o acréscimo de "Cruzeiro", deve-se aos Cruzeiros que foram erguidos próximos

ISBN: 978-85-8083-125-2

ao centro comunitário e ao cemitério da comunidade, expressando a fé e a devoção das famílias. Assim, verifica-se o predomínio da religião católica. Conforme Andrade (2008, p. 168 apud MARTINS SILVA, 2011, p. 80) "a manifestação desses aspectos cria sentimentos de pertencimento, fundamentados pelos valores morais ligados à religiosidade católica, construídos ao longo do processo de ocupação do espaço."

O Cruzeiro que dá nome a comunidade está localizado no cemitério comunitário e segundo relatos foi colocado ali por volta de 70 a 100 anos atrás.

> [...] Praticamente tem relação porque naquele tempo anda chamava Fazenda Martírios, ninguém nem sabia... hoje já chama Cruzeiro dos Martírios ninguém nem sabia como era isso. Essa... aquela região dos cruzeiros dos martírios é por causa dessa cruz. Por causa desse cruzeiro lá, tem a cruz até hoje lá, enfincada lá. Todo mundo conhece ela lá. Aquela cruz deve ter mais ou menos, não estou bem a par, mas ela deve ter de setenta... Ela deve tá abeirando uns cem anos. Era uma aroeira, como diz um caso, se meu pai fosse vivo ele até contava. Aonde aquela aroeira, em qual local ela foi encontrada. Mas eu não me lembro, esqueci também porque meu pai contava essa história toda. Se fosse ele, ele contava da raiz, mas eu já peguei no meio da História. Naquele tempo eu era muito... eu nem era nascido ainda. Mas foi meu avô que fundou praticamente aquela região Cruzeiro dos Martírios [...]. (SOUZA, informação verbal, Catalão (GO), maio 2013).

A relevância no estudo sobre a constituição da comunidade e suas transformações ao longo das décadas pode nos fornecer algumas informações sobre as próprias características inerentes a Folia de Reis que acontecia anualmente na comunidade. Considerando que desde sua fundação até os dias atuais as práticas religiosas locais sempre sofreram influencias das modificações locais.

Não é possível estabelecer data concisa acerca do período exato em que foi fundada. No entanto o que se sabe é que a comunidade recebeu o nome "Martírios" devido ao Ribeirão que cruza parte do seu território, posteriormente o nome recebeu o acréscimo de "Cruzeiro", devido aos Cruzeiros erguidos próximos ao centro comunitário e ao cemitério da comunidade. Assim constata-se logo de início a predominância da devoção católica no momento de constituição da comunidade. A constituição da história da comunidade em estudo torna-se relevante para que se possa compreender a organização dos moradores na construção de sua identidade. Sendo uma história vivida e narrada por quem vivenciou todos os fatos e acontecimentos, em um universo de vida marcada pelas relações de parentesco, memórias e experiências, com uma cultura carregada por eventos próprios que contribuem para a constituição de suas identidades.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Concomitante a importância da formação história da comunidade pondera- se as transformações vivenciadas em seu espaço nas últimas décadas. Pois para compreender as transformações em torno da manifestação cultural em estudo é necessário confrontá-la com as próprias transformações vivenciadas em seu meio de disseminação. A história de vida dos moradores são fontes fundamentais, as suas experiências constituíram um universo marcado pela religiosidade, tradição e relações interpessoais; contribuindo para a constituição da identidade local.

É preciso que se tenha claro que a identidade dos moradores está intimamente ligada á comunidade que fazem parte. Desse modo, se torna fundamental considerar que o conceito de comunidade é compreendido como um fenômeno histórico e social, que assume diferentes significados no tempo e no espaço. Para Martins Silva (2011), as reflexões sobre formação comunitária é repleta de possibilidades de definições pautadas em diferentes referências como cultura, interesses, organização social e política, valores em comum, sentimento comunitário e etnia.

O que se observou ao longo da pesquisa é que a localização da comunidade, seus aspectos econômicos e sociais foram marcas essenciais nas mudanças sentidas nas tradições religiosas locais. A "sojicultora", atividade predominante da comunidade nas últimas décadas passou a ser a grande produção de soja, o que mudou muito dos hábitos dos moradores. A comunidade que até antes era ligada por traços de parentesco e pertencimento como o "lugar" passa a ter embriagado em suas tradições o aspecto econômico. A chegada dos grandes produtores de soja vindos principalmente da região sul do país, mudou não apenas o aspecto visual da comunidade, mas também a "lógica" de vida dos moradores. Mudando até mesmo o calendário da Festa em homenagem a Santos Reis, como será se discutido mais concisamente no tópico 2.2.1.

2.1 A interação entre o "lugar" a festa

Analisar as festas religiosas populares, especificamente a Folia de Reis possibilita, a partir da atividade de observação, compreender a instituição das práticas culturais que estão vinculadas a uma festa e compreendidas por um grupo social, podendo encontrar toda uma composição ou estrutura social semelhante aos lugares pelos quais circula. O "lugar" é caracterizado como um ambiente interligado por meio de relações sociais, politicas, econômicas e culturais entre os indivíduos ali pertencentes. Podendo apresentar ainda relações de poder e dominação e/ou apropriação. A partir dessa perspectiva

ISBN: 978-85-8083-125-2

torna-se importante refletir sobre a Folia de Reis e sua relevância para a constituição das identidades dos moradores da Comunidade Cruzeiro dos Martírios.

No entanto é preciso averiguar a diferença entre "lugar" e "espaço" sobre a diferença, Hall (2011) afirma.

> O "lugar" é especifico, concreto, conhecido, familiar, delimitado: o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas [...] Os lugares permanecem fixos; é neles que temos "raízes". Entretanto, o espaço pode se "cruzado" num piscar de olhos (HALL, 2011, p. 72-73).

As transformações ocorridas na comunidade se deram no âmbito do espaço que sofre influências diversas, entretanto o "lugar" é aquele onde o individuo cria o sentimento de pertença independente das modificações sofridas por ele.

Para Pinto (2011) é importante considerar que o estudo sobre as festas religiosas populares, especificamente sobre a Folia de Reis possibilita analisar, sobretudo, o "lugar" da prática religiosa, bem como sua caracterização como patrimônio da comunidade, onde está inserida. São práticas vivenciadas e produzidas por um dado grupo social, podendo definir a composição ou estrutura social do "lugar" onde está abrigada. As festas podem a partir de então ser interpretadas de acordo com seu vasto universo de sentidos, que se distanciam de modelos conceituais, mas se aproximam das opiniões simbólicas individuais e/ou coletivas.

Esses sentidos possibilitam que a memória consiga "tecer" fios entre os seres, os lugares e os acontecimentos e/ou manifestações. Tornando alguns mais densos que os outros, embora seja inviável recuperá-los, resgatá-los ou descreve-los como "realmente" aconteceram. O que ocorre na verdade é uma (re)presentificação de fatos ocorridos no passado. Já o estudo, acerca, das comunidades rurais leva em consideração que por um largo espaço de tempo, essas culturas foram subjugadas em detrimento das influências urbanas. Um isolamento que estabeleceu e preservou formas sociais baseadas em economia de subsistência e em práticas de solidariedade mútua.

Uma das principais características desta cultura foi sua segregação da influência urbana, um isolamento que estabeleceu e preservou formas sociais baseadas em economia de subsistência e em práticas de solidariedade mútua. A população Caipira estava espalhada por um grande território ou morando em cabanas, localizadas distantes uma da outra, ou em pequenas colônias. Se elas viviam próximas ou distantes, no entanto, as famílias de uma comunidade estavam ligadas pelo sentimento de território comum, pela ética de

ISBN: 978-85-8083-125-2

solidariedade, principalmente manifestada na participação dos vizinhos nas tarefas de agricultura, e pelas atividades religiosas e de lazer. Tudo isto representou a estrutura fundamental da sociabilidade Caipira (DUARTE, 2008, p. 36).

Nesse panorama os festejos religiosos na Comunidade Cruzeiro dos Martírios apresentavam um momento simbólico ímpar no transcorrer do ano, tratando mais especificamente da Folia de Reis, podemos assinalar que festa era o auge da partilha, da união entre as famílias e até poucos anos atrás era um dos únicos meios de entretenimento e diversão dos moradores. Para Brandão (2004) é necessário a entrega por inteiro durante os dias de festa da mesma maneira como as mulheres e os homens que preparam, dias antes, o cenário de uma casa de fazenda ou mesmo um rancho de beira de estrada para a passagem ou chegada da folia. Sob todos os seus aspectos as festas de santo ou "de produto" são uma oportunidade de reunião coletiva para a aprendizagem e o reconhecimento dos universos simbólicos e das ideologias que a sociedade, ou alguns de seus grupos, produz, controla e mantem em vigência.

Dentre as práticas habituais de reunião das famílias da comunidade além do evento festivo, podemos destacar também a preparação que exigia esforço e cooperação de todos os grupos. Era prática habitual a reunião das mulheres da comunidade para fazer os ornamentos que enfeitariam os arcos pelo qual passaria a Folia no último dia de festa e do salão em que ocorriam os "pagodes". Os homens, enquanto isso saíam em espécies de mutirões para retirar do cerrado troncos e folhas que serviriam para a cobertura do racho, para a fabricação do mastro e da fogueira. Já no encerramento da festa observava-se o momento auge da partilha e da sociabilidade, um jantar ou almoço servido a todos. Essas práticas hoje apresentam algumas mudanças, devido principalmente ao aspecto físico de onde é realizada a festa.

Pensar uma manifestação religiosa e cultural a partir dessa perspectiva não sugere uma equação simples, pois é necessário considerar aspectos tênues entre a cultura e seu meio de propagação. Williams (1979) em sua obra "Marxismo e Literatura" enfatiza a superestrutura não reflete a base, diretamente, a cultura não pode ser reduzida apenas a uma mediação da sociedade. Williams (1979), ao elaborar uma teoria cultural sobre pressupostos marxistas, discute o termo no contexto da relação entre "forças produtivas" e arte e pensamento, perguntando-se qual o processo de determinação mais coerente para explicar a relação entre essas categorias: *reflexo* ou *mediação*?

Em relação à noção de "reflexo" é visto que ele objetiva o mundo real, gerando a

ISBN: 978-85-8083-125-2

apreensão de objetos como elementos constitutivos da realidade. Contudo, tal definição causa divergências, principalmente aqueles ligados aos estudos acerca da "consciência". Divergências que Williams procurou resolver da seguinte maneira: "uma interpretação alternativa de consciência como "verdade científica", que via o mundo real, a infraestrutura, separado da arte. A arte e seus reflexos eram julgados pela maior ou menor conformidade com eles.

A noção sobre mediação também assinala problemas, sendo muitas vezes considerada como um processo social real que é sempre mediado por formas positivas, ou seja, como uma imagem "dialética autêntica". Entretanto, essas imagens são modelos não de produtos sociais, mas de constelações bastante objetivas nas quais a condição social se representa. Há ainda um problema na descrição de todas as consciências inerentes e constitutivas como "mediadas", mesmo quando se reconhece ser essa mediação inerente, uma vez que, a "mediação" não pode ser considerada mera "fatalidade", porém um processo repleto de subjetividades e particularidades (WILLIAMS, 1979, p. 107).

Ainda no que tange às relações sociais que envolvem a festa analisada pode- se reafirmar que são tradições marcadas por um sentimento de união compartilhado por aqueles que participam do festejo direta ou indiretamente. Aqui me refiro tanto àqueles que ainda se residem na comunidade ou aqueles que foram pra cidade, mas que conservam seus traços rurais. O conceito de "lugar" aqui se torna relativo, bem como própria noção de "comunidade", os laços que ligam os moradores com a tradição aqui em voga, não possui fronteiras demarcadas territorialmente. Uma vez que o sentimento de pertencimento com o "lugar" não possui barreiras físicas delimitadas.

Para Duarte (2008), pessoas podem compartilhar normas socioculturais mesmo sem estarem unidas em termos físico-geográficos. Outra questão importante é o consequente reforço dessas normas por causa das práticas socioculturais preservadas e cultivadas, por meio, por exemplo, das festas em devoção aos santos católicos cuja prática é passada de geração a geração.

Na comunidade Cruzeiro dos Martírios os seus moradores são caracterizados não apenas pelo espaço territorial que habitam, porém se identificam por laços de sangue, de parentesco e de amizade, associados as formas religiosas, culturais e sociais partilhadas. Suas relações mais profundas são expressas a partir de manifestações de afeto e solidariedade. Assim, os moradores veem em suas celebrações religiosas, não apenas um meio de adoração aos santos homenageados, mas também um modo de viver, renascendo

ISBN: 978-85-8083-125-2

para uma forte necessidade de identidade cultural e de pertencimento, o que conduz a uma valorização da particularidade, das diferenciações regionais e étnicas (MARTINS SILVA, 2011, p. 20).

De todos os índices que poderiam acenar para a constituição do sentimento de pertencimento dos moradores com a comunidade, ressalta-se aqui um sentimento voltado para o campo religioso, o modo como essas práticas influenciam e são influenciadas pelo cotidiano e pelos laços afetivos de seus devotos. A Folia de Reis e a festa realizada em torno dela se tornam aqui elemento importante de análise, sendo que ela caminhou junto com as transformações vivenciadas no "lugar" e ao mesmo tempo sofreu inúmeras interferências para se adequar a essas mudanças. Portanto, vale reafirmar que compreender a Festa em Homenagem a Santos Reis sem considerar aspectos mais abrangentes acerca da comunidade, poderia excluir ou reduzir a importância desta no cotidiano dos moradores.

2.2 A importância do espaço e do tempo no estudo sobre a Folia de reis

Paralelamente a questão do "lugar" se faz necessário ponderar a importância do espaço no tempo. O espaço assume atualmente uma importância fundamental, já que a natureza se transforma em seu todo, numa forma produtiva. Para Santos (1988) processo produtivo interfere de maneira significativa nessa transformação, pois quando todos os lugares de um espaço tiverem sido atingidos por esse processo produtivos, serão criadas seletividades e hierarquias de utilização desse mesmo espaço, a partir da concorrência ativa ou passiva dos seus agentes. A partir de então, todo espaço se torna importante em decorrência de suas próprias virtualidades, sociais ou naturais; preexistentes ou adquiridas segundo intervenções seletivas.

Para Seixas (2006), essa forma de espacialização de tempo não é aqui, operada sem desconfortos e sem "perdas". Ao contrário, os lugares de memória acoplam-se, formam encruzilhadas, retas, transversais, cada um deles formando "mundos" à parte, passíveis de ser colocados em comunicação pela memória. Ou seja, mundos itinerantes e vacilantes, integrados como num caleidoscópio, pelos poderosos movimentos da memória.

Quanto a Folia de Reis, o que se observa são as transformações desenvolvidas a partir da compreensão do espaço-tempo, pois a aceleração dos processos globais encurtou as distâncias, dando a impressão que o mundo é menor. Os eventos em

ISBN: 978-85-8083-125-2

um determinado lugar têm um impacto imediato sobre as pessoas e lugares situados a uma grande distância. Entretanto, os estudos sobre as Festas em homenagem a Santos Reis possibilita analisar, sobretudo, práticas vivenciadas e produzidas por um dado grupo social, podendo definir a composição ou estrutura do lugar onde esta abrigada. As festas podem ser interpretadas a partir de um universo de sentidos, que se distanciam de modelos conceituais, mas se aproximam das opiniões simbólicas de uma coletividade. Sob este aspecto, a identidade é construída por subjetividades individuais e coletivas que vão se modificando ao longo do tempo.

Evidências durante a pesquisa apontaram para grandes mudanças no âmbito da Festa em homenagem a Santos Reis, mas o que ficou claro foi que essas transformações não ocorreram isoladamente. Juntamente a elas foram sentidas mudanças de cunho estrutural, cultural e social dos seus agentes. O espaço se transformou, os laços de afetividade que ligavam os moradores passaram por ressignificações, o estudo dessa festa, portanto, não deve ficar restrito a narração de suas práticas e hábitos, mas a partir do repositório de analise que ela permite sobre a própria transformação da comunidade e a formação do seu *ethos*.

A partir dessa perspectiva, pensar o "espaço" de acordo com aspectos sagrados e religiosos que lhe são atribuídos pressupõe abordar que ele sofreu influências de meios externos a própria religião. Ainda é necessário averiguar a interseção entre o espaço religioso e aqueles de finalidades distintas, dentre tais distinções destaca-se a divergência entre o espaço sagrado e profano. Uma vez que, para o homem religioso o espaço não é homogêneo ele apresenta rupturas, quebras e diferenças qualitativas entre o espaço sagrado e o não sagrado. Em outras palavras considera-se que um espaço sagrado, e por consequência considerado "forte" e há outros espaços não sagrados, estes sem estrutura, nem consistência (ELIADE, 1992, p. 17).

Nesse capítulo não aprofundaremos as distinções entre sagrado e profano, no entanto, será necessário utilizar a caracterização do espaço segundo Eliade (1992). Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. A partir de um simbolismo religioso implícito e complexo a consagração de um "lugar". Ao considerar eu o homem religioso só consegue viver em uma atmosfera impregnada elo sagrado, é preciso que se criem técnicas e meios que tornem esse espaço sagrado.

Desta maneira, um importante fator de transformação do espaço é ação do

ISBN: 978-85-8083-125-2

homem. A produção do espaço é resultante da ação dos indivíduos sobre ele, suas características físicas ou visuais, como o caso da paisagem, são resultados de forças produtivas: materiais ou imateriais. Nesse ponto é destacado os fatores culturais da Comunidade Cruzeiro dos Martírios, suas práticas, tradições, conhecimentos são elementos essenciais para a transformação do espaço.

O que se observa é que o espaço festivo passou por variados processos, alterações que assinalam para continuidades e descontinuidades correlacionadas com a constituição da identidade dos moradores e o seu próprio reconhecimento diante da prática. Essas continuidades mutáveis como no sugere Williams (1979), engloba além do próprio lugar – famílias, instituições, língua e a própria tradição.

Ao analisar alguns aspectos históricos relevantes sobre a Festa de Santos Reis na Comunidade Cruzeiro dos Martírios é possível colocar em questão a descontinuidade, acerca da constituição dessa tradição e seu espaço. Inicialmente quando ainda era caracterizada por pequenas novenas, a festa acontecia nas casas ou então em ranchos, chamados de "tordas" preparados especialmente para a ocasião. No inicio da década de 1990 passou a ser realizada na quadra de esportes na sede da comunidade, esta inicialmente não era coberta e necessitava do trabalho de cobertura nos dias de festa, feito a partir de "lonas", uma espécie de plástico impermeabilizado. Nos últimos anos, após a quadra ter sido coberta esse trabalho foi dispensado. As mudanças no espaço festivo provocaram, consequentemente, mudanças no campo simbólico e de representações que se recriaram ao longo do tempo.

Foto 1 - Quadra de esporte decorada para Festa de Santos Reis: comunidade Cruzeiro dos Martírios, Catalão (GO) - 2012. Fonte: Pesquisa de campo. Autor: Silva.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 2 - Quadra de esportes, comunidade Cruzeiro dos Martírios: Catalão (GO) - 2008. Fonte: Pesquisa de campo. Autor: Martins Silva (2008).

As fotos acima são da quadra de Esportes, onde ocorre a festa, seu espaço físico passou por inúmeras mudanças desde sua construção. As mudanças contribuíram para uma nova relação entre os indivíduos e o meio que os cerca. Paralelo ao espaço da Festa, percebemos outros lugares importantes para a caraterização espacial da comunidade, dentre elas aglomeração das famílias na sede da comunidade, o Centro Comunitário que abrigou as celebrações religiosas por um dado período, a Igreja construída ano de 2002 o cemitério local que é fisicamente a estrutura mais antiga da comunidade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 3 – Residências na comunidade Cruzeiro dos Martírios, Catalão (GO) - 2012. Fonte: Pesquisa de

Foto 4 – Centro Comunitário, comunidade Cruzeiro dos Martírios: Catalão (GO) - 2008. Fonte: Arquivo pessoal. Autor: Silva.

Foto 5 – Residências na sede da comunidade Cruzeiro dos Martírios, Catalão (GO) - 2012. Fonte: Pesquisa de campo. Autor: Silva.

Foto 6 - Centro comunitário: comunidade Cruzeiro dos Martírios, Catalão (GO) - 2010. Fonte: Pesquisa de campo. Autor: Martins Silva.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A dinâmica religiosa local

A inserção do catolicismo no universo rural no século passado e em períodos anteriores se dá a partir da ocupação territorial de novos espaços. Mas o importante a se destacar acerca do catolicismo rural é o "misticismo" em torno da figura do santo, nas comunidades ditas "arcaicas" eles se revestem de inúmeras peculiaridades que ditam os critérios da religiosidade local. Se destacando como entidades sagradas tão mais importantes quanto às figuras de Deus e Jesus Cristo.

Essas características inerentes ao catolicismo camponês revelam traços importantes acerca da Folia de Reis na Comunidade Cruzeiro dos Martírios e a constituição da memória em torno da festa. A devoção aos santos possuem várias representações tanto de cunho individual, pois podem ser respostas a uma promessa individual quanto também de cunho coletivo sendo que podem estar relacionados com um desejo de toda comunidade. Muitas vezes as crenças em torno do santo nas comunidades rurais podem perpassar um individuo, chegando a congregar toda a comunidade em torno do santo homenageado. Alguns desses santos podem ocupar o papel de patrono ou protetor da comunidade, como é o caso de São Sebastião na Comunidade Cruzeiro dos Martírios.

A crença exacerbada na imagem do santo e as festividades fizeram do catolicismo rural um repositório privilegiado e tradições e ritos antigos. De acordo com Almeida (1987), alguns desses ritos são remanescentes de práxis herdadas do paganismo pré-romano, aos quais, muito embora genericamente condenados pela Igreja. Entretanto, são costumes que se preservaram ao longo da história integrados nos ritos oficiais com a cumplicidade de párocos mais predispostos à transigência, por força das suas próprias origens camponesas. Sabe-se que ao longo do tempo, desde a primitiva organização da Igreja cristã, houve que gerir, ora condenando essas práticas ora transigindo as formas de religiosidade popular.

Portanto, nesse jogo de interações constata-se que desde os primórdios das manifestações populares a religião oficial remete a religiosidade camponesa para um plano inferior e a confirma no seu lugar de manifestação simbólica dominada. Mas o que importa a não perder de vista é a persistência das antigas heranças religiosas.

Se a religião oficial remete a religiosidade camponesa para um plano inferior à confirma no seu lugar de manifestação simbólica dominada, isso não impede, contudo certas ambivalências: ao rol de virtudes do agricultor acrescenta-se de boa vontade, por exemplo, a sua piedade exemplar. O que importa não perder de vista, em todo o caso, é

ISBN: 978-85-8083-125-2

que a persistência de antigas heranças; como de um modo mais geral, o conjunto das características que permitem falar em religião camponesa está estreitamente ligado ao respectivo lugar de reprodução: as coletividades rurais e os seus grupos sociais constituintes (ALMEIDA, 1987, p. 231).

Devido a esse fator o estudo sobre determinada manifestação pode fornecer elementos contundentes sobre a constituição e transmissão de dadas culturas em algumas comunidades. Pesquisar a Festa de Reis na Comunidade Cruzeiro dos Martírios é importante à medida que reflete sobre a importância da religião no cotidiano dos moradores locais e devotos dessa tradição. Pinto (2011, p. 2) pondera que as manifestações religiosas de uma comunidade possibilitam analisar, sobretudo, práticas vivenciadas e produzidas por um dado grupo social, podendo definir a composição ou estrutura social do lugar onde esta abrigada. As festas podem ser interpretadas a partir de um universo de sentidos, que se distanciam de modelos conceituais, mas se aproximam das opiniões simbólicas de uma coletividade.

Entretanto, a festa é mais do que apenas um resultado coletivo, pois em todos os seus momentos vemos a inserção de particularidades individuais. A partir de tal consideração, se torna preponderante analisar a Folia de Reis na Comunidade Cruzeiro dos Martírios evitando a unicidade de certos termos. Ter clareza que palavras como “moradores” e “devotos” que servem aqui para definir os sujeitos ligados direta ou indiretamente na formação da Festa de Santos Reis ao longo do tempo; não reúne e nem define todas as diversidades ali presentes. A construção e/ou constituição da identidade desses sujeitos se dá a partir de múltiplas e variadas experiências presentes na organização grupal em que estão inseridos.

Para Sott (1998), o problema de se escrever a história é que muitas vezes a diferença é deixada de lado, isto é, a história da designação do outro, da atribuição de características que distinguem categorias de pessoas a partir de uma norma presumida. Desse modo, as documentações em relação sobre certas instituições não buscam descrever suas variedade e multiplicidade. O termo instituição aqui referido, não se refere às oficializadas, mas sim, aquelas “inventadas para acomodar algumas práticas” essas, embora, não sejam reconhecidas não são invisíveis, mas em muitas vezes sua visibilidade pode ameaçar a ordem imposta. Desse modo, a festa tem varias facetas sendo que a maneira com que cada um se filia a ela é própria e única.

Radicadas em experiência vivida, as ideologias práticas religiosas presentes no

ISBN: 978-85-8083-125-2

campo tendem a encontrar uma harmonização, ou mesmo uma homologia estrutural, com todas as propostas susceptíveis de identificar e devolver preeminência a poderes sobrenaturais, à capacidade organizadora duma providência divina. Esta interferência divina é algo muito presente na vida dos moradores rurais, o santo sempre aparece como uma solução viável para a resolução dos problemas diários, a própria Folia de Reis aparece nos relatos como resultado de uma promessa pessoal.

Embora, as festas tenham um cunho individual em suas promessas é relevante destacar que sua realização, no entanto, não seria possível sem a aceitação coletiva. A crença de que os Reis Magos interveriam de maneira positiva na resolução do problema é que une o grupo voluntariamente em prol da organização do evento.

Contudo, as promessas individuais ao santo não se restringem apenas a realização da Folia de Reis. Pois que poderia vir a ser convencionalmente chamado de superstição cega é definido por Almeida (1987) como uma "aceitação sincera" de elementos que já estão na origem da comunidade antes mesmo de seu nascimento. Um aspecto notoriamente enigmático da religiosidade camponesa.

Na experiência vivida a religião nas zonas rurais de tradição cristã é, em grande parte, resultante de dois elementos igualmente fortes: uma aceitação sincera da religião em que nasceram e foram criados e uma superstição praticamente inconsciente.

Quer os ritmos de trabalho, quer os de toda a vida cotidiana rural, estão subordinados aos desígnios das forças naturais: ao sol e à chuva, ao dia e à noite, ao calor e ao frio, à sucessão cíclica, mas sempre diversa, das estações —, desígnios tanto mais insondáveis e incontroláveis quanto menores forem os recursos tecnológicos disponíveis (ALMEIDA, 1987, p. 233).

Até alguns anos atrás era comum a realização de procissões e novenas com pedidos relacionados às forças climáticas a maioria pedindo chuvas. Esse pedido, no entanto, não era de cunho individual, pois beneficiaria a toda a comunidade. Entre a prática mais comum estava a das mulheres que se reuniam em grupos carregando baldes de água para regar o Cruzeiro da Comunidade e pedir por chuva a São Sebastião.

A dispersão mais ou menos ampla das devoções individuais pode conduzir para a caracterização da coletividade local, a livre iniciativa de invocação de respectivas especializações taumatúrgicas, podem nos conduzir a certo consenso sobre o conjunto, quer no sentido de preferencialmente se polarizarem em termos do santo emblemático da coletividade (ALMEIDA, 1987, p. 233). Ou seja, a constituição das práticas religiosas da

ISBN: 978-85-8083-125-2

comunidade é perpassada por uma série de individualidades que formam e constituem a vontade do grupo.

Toda a vertente religiosa presente no mundo rural parte da grande necessidade de achar saídas para as dificuldades cotidianas vivenciadas pelo homem do campo em sua exaustiva jornada diária de trabalho. Procurando encontrar recursos à combinação de técnicas alheias ao domínio do sagrado com modos legítimos e ilegítimos de manipulação do sagrado.

Nesse âmbito, se torna clara que a religiosidade presenciada na comunidade Cruzeiro dos Martírios é impreterivelmente diferente daquela vivenciada na zona urbana. São duas vertentes distintas, embora estejam ambas ligadas ao nível da prática, se diferenciam pelo seu objetivo. Enquanto a segunda se define pela necessidade puramente religiosa de busca de salvação. A camponesa, pelo contrário, centra-se no recurso instrumental e personalizado aos intermediários sagrados para obter controle e solução das dificuldades do dia-a-dia, a preocupação com a salvação da alma, no entanto não deixa por isso de igualmente determinar procuras religiosas, porém se torna mais remota (ALMEIDA, 1987, p. 234).

Esse traço tipicamente rural se torna ainda mais evidente quando nos referimos a Folia de Reis, temos uma manifestação de cunho coletivo com implicações individuais que envolvem todos os membros da comunidade. A preparação da festa, a recepção da folia a festa de encerramento exige uma entrega muito maior dos organizadores e participantes do evento. Além do mais é uma manifestação que marca o calendário religioso do local e que foi destacada na maioria dos relatos colhidos durante a pesquisa, como a tradição mais importante e de maior visibilidade da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, consideramos que o sujeito não é unificado e nem autônomo, mas, ao contrário são sujeitos cujo agenciamento é criado através de situações e posições que lhes são conferidas. Todas as transformações espaciais e culturais exercem influencia de forma direta ou indireta nas suas práticas. A identidade neste contexto, passa pela consideração de uma herança e pela preservação de um patrimônio sociohistórico, ancorados na capacidade de recordar, preservar e perpetuar um passado que faz parte de um sentimento indenitário, este último encontra um local de expressão privilegiada nos “lugares de memória”. Essas práticas são parte integrante do “local” simbólico pela qual os grupos

ISBN: 978-85-8083-125-2

afirmam e reivindicam sua identidade cultural e política em relação com o seu lugar próprio.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Ferreira de. Párocos, agricultores e a cidade: dimensões da religiosidade rural. Análise Social, vol. XXIII (96), 1987-2.°, 229-240. Disponível em: http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223486239S3nDB5jb0Kp63PT1.pdf

BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2001

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a Religião Popular. São Paulo: Brasiliense, 2ª Ed. 1993

BRANDÃO, Alex Sandro Da Conceição. Santos Reis: festa, poder e memória (Governador Mangabeira-BA 1970-2000). X Encontro Nacional de História Oral. Testemunhos: História e política. 2010 ISBN 978-85-7315-769-7. Disponível em: http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1269185208_ARQUIVO _textofinal-simposiounebrevisado.pdf

CÂNDIDO, A. Os parceiros do Rio Bonito:estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Duas Cidades, 2001.

CATROGA, Fernando. Recordação e esquecimento. In: *Os passos do homem como restolho do tempo*: memória e fim do fim da História. Coimbra: Almedina, 2009, p. 11- 32.

DUARTE, A. N. A preservação da identidade sociocultural por meio de práticas discursivo-religiosas em contextos rurais. 2008. 200f. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

HALL, Stuart. **A Identidade na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva.11a ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2011.

MARQUES, Luana Moreira. As festas de santos reis como práticas populares brasileiras no tempo e no espaço: algumas considerações sobre a festa de Martinésia/MG. Anais **XVI Encontro nacional dos Geógrafos**. Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças. Espaço de diálogos e práticas. Porto Alegre/RS, 2010. ISBN 978-85-99907-02-3 Disponível em: *www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=632 Acesso em 25 de julho de 2011.*

MARTINS SILVA, Juniele. **Agricultura familiar e territorialidade**: as comunidades Cruzeiro dos Martírios e Paulistas no município de Catalão (GO). 2011. 171 f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2011.

MENDONÇA, A. G. O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990.

ISBN: 978-85-8083-125-2

PAULA, Maria Helena de. Considerações breves sobre cultura rural. In: **Dossiê História e Sensibilidades** v. 8, n. 11. ISSN: 1519-3276 2008

PINTO, Jorge Luiz Dias. Hoje é dia de Santos Reis: a visita do sagrado nas casas de Maringá-PR. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html

Ribeiro, Lidice Meyer Pinto. Mapeamento do protestantismo rural no lençol de cultura caipira brasileiro. CADERNOS CERU, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990.

SANTOS, Milton. METAMORFOSES DO ESPAÇO HABITADO, fundamentos
Teórico e metodológico da geografia. Hucitec. São Paulo 1988.

SCOTT, Joan. A invisibilidade de experiência. In: **Projeto História**. São Paulo: PUC/SP, n.16, fev.1998, p.297-325

SEIXAS, Jacy Alves. Percursos da memória em terras de histórias: problemas atuais. In: BRESCIANI, Stella e NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (res) sentimento*: Editora da UNICAMP, 2004, pp. 37-58.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O CATOLICISMO POPULAR E AS FESTAS RELIGIOSAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS KALUNGA: SINGULARIDADES DE UM ESPAÇO CAMPONÊS

POPULAR CATHOLICISM AND RELIGIOUS FEASTS OF THE KALUNGA QUILOMBOLAS COMMUNITIES: SINGULARITIES OF A PEASANT SPACE

CATOLICISMO POPULAR Y FIESTAS RELIGIOSAS DE LAS COMUNIDADES CIMARRONES KALUNGA: SINGULARIDADES DE UN ESPACIO CAMPESINO

Luana Nunes Martins de Lima
Instituto de Estudos Socioambientais - Universidade Federal de Goiás.
End: Av. Esperança, Caixa Postal 24232, UFG Campus II – Samambaia
CEP 74001-970, Goiânia-GO
Email: luanunes_7@hotmail.com

Maria Geralda de Almeida
Instituto de Estudos Socioambientais - Universidade Federal de Goiás.
End: Av. Esperança, Caixa Postal 24232, UFG Campus II – Samambaia
CEP 74001-970, Goiânia-GO
Email: mgdealmeida@gmail.com

Resumo
As festas proclamam a vida da gente do lugar. A prática religiosa e festiva das comunidades quilombolas Kalunga no nordeste de Goiás, sujeitos da pesquisa que possibilitou o desenvolvimento deste artigo, permite identificar uma forma singular de habitar e interpretar o mundo, construindo nele relações. O objetivo foi abordar estas festividades e sua formação dentro de uma religiosidade católica popular. Como procedimento teórico e metodológico, nos valemos de uma revisão bibliográfica e de trabalhos de campo, utilizando também como recurso alguns registros de entrevistas. Discutimos a respeito da constituição do catolicismo popular e seu desenvolvimento nos quilombos e nas comunidades rurais como um todo. A partir dessa discussão, apontamos as folias e as festas religiosas como formas fundamentais de expressão da identidade cultural no espaço Kalunga. Entre essas comunidades, as festas revelam que o catolicismo popular, embora persista de forma plural em manifestações culturais nas mais diferentes áreas, possui singularidades que constroem a identidade de grupos específicos. No caso dos Kalunga, há uma profunda associação das práticas e crenças do catolicismo popular à produção e ao sustento que vem da terra, estruturando os ciclos festivos aos ciclos de plantio e colheita, conectando as divindades à (re) produção da vida.

Palavras-chave: Catolicismo Popular, Festas, Comunidades Kalunga

Abstract
The feasts proclaim the lives of the local people. The religious and festive practice of Kaluga quilombolas communities in northeastern Goiás, research subjects that enabled the development of this article, allows identify a singular way of inhabiting and interpreting the world, building relationships in it. The objective was to approach the Kalunga festivities Kaluga and its formation within a popular catholic religiosity. We conducted, as theoretical and methodological procedures, the literature review and fieldworks, also using some records of interviews as a resource. We discuss about the formation of popular catholicism and their

ISBN: 978-85-8083-125-2

development in quilombos and rural communities as a whole. From that discussion, we treat about the "folias" and religious festivals as fundamental forms of expression of cultural identity in Kalunga space. Among these communities, the feasts reveal that popular catholicism, although it persists in the plural form in different cultural areas, has singularities that construct the identity of specific groups. In the case of Kaluga there is a deep association of practices and beliefs of popular catholicism to the production and the sustenance that comes from the land, structuring the festive cycles to the plantation and harvest cycles, connecting the divinities to the (re) production of life.

Key-words: Popular Catholicism, Feasts, Kalunga Communities

Resumen:
Las fiestas proclamam la vida de la gente local. La práctica religiosas y festivas de las comunidades cimarrones Kaluga en el nordeste de Goiás, los sujetos de la investigación que permitió el desarrollo de este artículo, proporciona la identificación de una forma singular de habitar e interpretar el mundo, construyendo relaciones en el mismo. El objetivo era hacer frente a las festividades Kaluga y su formación dentro de una religiosidad católica popular. Como procedimientos teóricos y metodológicos realizamos la revisión de la literatura y trabajos de campo, utilizando también algunos registros de entrevistas como recurso. Dicutimos sobre la formación del catolicismo popular y su desarrollo en quilombos y em las comunidades rurales en su conjunto. A partir de esa discusión, tratamos las "folias" y las fiestas religiosas como formas fundamentales de expresión de la identidad cultural en el espacio Kaluga. Entre estas comunidades, las fiestas revelan que el catolicismo popular, a pesar que persiste en la forma plural en diferentes áreas culturales, tiene singularidades que construyen la identidad de los grupos específicos. En el caso de lós Kaluga, hay una profunda asociación de las prácticas y las creencias populares del catolicismo a la producción y el sustento que viene de la tierra, estructurando los ciclos festivos a los ciclos de la plantación y la cosecha, conectando las divindades a la (re) producción de la vida.

Palabras-clave: Catolicismo Popular, Fiestas, Comunidades Kalunga

Introdução

Os Kalunga são comunidades remanescentes de quilombolas que se situam nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, na mesorregião Norte Goiano, entre os Vãos da Serra Geral, parte ocupada pelo vale do Rio Paranã e seus afluentes. Seu território, reconhecido pela Lei Complementar do Estado de Goiás, número 11.409-91 como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, abrange uma área de 253,2 mil hectares do Cerrado. É a maior comunidade remanescente de quilombolas do país em termos de população e área (SEPPIR, 2004).

Os Kalunga expressam sua religiosidade popular por meio da devoção a diversos santos. Eles possuem um calendário de festas religiosas que se realiza durante o ano, em muitos núcleos do território, contemplando várias divindades.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Neste artigo, discutiremos a respeito da constituição do catolicismo popular, no qual se inclui a religiosidade desenvolvida nos quilombos e nas comunidades rurais como um todo. A forma como o catolicismo foi incorporado no Brasil gerou formas híbridas de religiosidade, resultando no que se convém chamar catolicismo popular. Este é um conteúdo relevante para ser explorado em pesquisas sobre a religiosidade de comunidades rurais. Por esse motivo, a análise privilegiará as festividades Kalunga a partir de sua formação dentro de uma religiosidade católica popular. Precederemos essa discussão para, então, abordarmos as folias e as festas religiosas como formas fundamentais da expressão desse catolicismo popular no espaço Kalunga.

O calendário anual de festas destas comunidades em devoção aos santos católicos está estruturado, principalmente, de acordo com os ciclos de plantio e colheita, chuva e seca. A repetição destas festas ao longo dos anos expressa uma devoção que qualifica e singulariza a religiosidade Kalunga, dando sentido ao mundo e à sua existência. Para os moradores católicos as festas são uma forma de agradecimento e louvor pela graça recebida dos santos e, ao mesmo tempo, a maneira de continuarem recebendo e por eles serem abençoados. Elas evocam sentimentos de religiosidade, impõem relações de normas, de organização coletiva e de afirmação da identidade do grupo, o que contribui para assegurar seu território e manter sua cultura.

Por isso, entendemos que festa é, do ponto de vista da geografia, uma oportunidade essencial para a compreensão da natureza do laço territorial, pois ela permite "perceber os signos espacializados pelos quais os grupos sociais se identificam a contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade (DI MÉO, 2001, p.1). Para um estudo de âmbito geográfico de abordagem cultural, esses elementos tradicionais, em sua dimensão religiosa atribuem ao espaço sentidos de pertença e ao grupo que deles compartilham e vivenciam, uma identidade própria.

O Catolicismo popular: prática e vivência entre os Kalunga

A expressão "catolicismo popular" é um modo de existência cultural que o cristianismo adotou, adquirindo características peculiares de manifestação da fé. Steil (1997, p.97) conceitua o catolicismo popular como:

> um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por um número significativo de católicos que mantém uma independência

ISBN: 978-85-8083-125-2

> relativa da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a elas ligados. De um ponto de vista subjetivo, podemos entendê-lo como uma maneira religiosa peculiar de um grupo ou indivíduo viver a sua fé. Num sentido objetivo, trata-se de um sistema religioso centrado no culto aos santos, compreendido dentro de uma lógica contratual de relações interpessoais, e mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos.

Ou seja, esse termo não se limita a uma definição pragmática e nem deve ser entendido como um modelo eclesial estruturado em oposição ao institucional. Historicamente, o catolicismo popular criou-se e recriou-se nas festas e tradições religiosas. Estas festas e tradições foram fundamentais para que houvesse mediação entre diversas culturas que se confrontaram no Brasil colonial. Dadas as circunstâncias de desvinculação com a autoridade papal e de falta de padres para desempenharem determinadas funções, a Igreja Católica brasileira assumiu características diferentes da Igreja Católica europeia, cujas práticas eram bastante ortodoxas. Isso justifica a presença de leigos e sua participação nas confrarias religiosas, fazendo prevalecer as romarias, as promessas, os votos e as festas dedicadas aos santos com caráter essencialmente social e popular, no Brasil. Em Goiás, na medida em que a Igreja ocupava espaço nos arraiais que surgiam em função dos descobertos auríferos, a partir do século XVIII, essas festas foram se disseminando, como se verifica em relatos de viajantes e memorialistas.

Hoornaert (1974), em estudo sobre a formação do catolicismo no Brasil, discorre acerca do sincretismo religioso que envolveu o período da colonização. Para ele o sincretismo é um instrumento de interpretação do catolicismo brasileiro. Mesmo sendo tomado, muitas vezes, com uma conotação negativa, o sincretismo se tornou uma exigência da missão católica, pois o missionário deveria entrar em diálogo com novas culturas, traduzir, adaptar-se, enfrentar culturas ainda não evangelizadas, e esta adaptação implica na perda total ou parcial da mensagem original. Dentro da instituição da Igreja, composta pelo papado, episcopado, sacerdócio, paróquia, dogmas e sacramentos, não se pode falar em sincretismo. Contudo, para o autor, fora do campo institucional a autenticidade do cristianismo se situa no nível das situações e vivências da fé, e não apenas no nível dos símbolos.

O autor defende que na trajetória do catolicismo no Brasil no período em que ainda era colônia de Portugal (séculos XVI, XVII e XVIII), formaram-se basicamente três sincretismos católicos: 1) O catolicismo guerreiro, com a ideia de “guerra santa”, conquista espiritual e militância cristã, nas quais os portugueses colonizadores tinham a missão dada por Deus de evangelizar as nações colonizadas; 2) O catolicismo patriarcal, desenvolvido nos engenhos de açúcar, fazendas de cacau, fumo, gado, algodão e minerações, baseados no sistema de

ISBN: 978-85-8083-125-2

escravidão; 3) E o catolicismo popular, que se trata da interpretação original dada por índios e africanos à religião dominante.

A respeito do catolicismo popular, o autor aponta para a existência de algumas posições distintas. Há os autores que negam a existência de um catolicismo popular diferente do catolicismo patriarcal. Afinal, no Brasil haveria só um catolicismo constituindo uma unidade nacional. Já outros aceitam o catolicismo popular, mas não aceitam sua originalidade e valor, pois o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos elementos transmitidos pela instituição católica oficial, é a adesão passiva e submissa ao sistema.

Concordamos com a proposição de Hoornaert (1974), de que há um catolicismo patriarcal distinto do catolicismo popular. O primeiro estaria relacionado à religião vivida pela casa-grande, à fé e as aspirações dos proprietários de terra; e o segundo à religião dos moradores em terras alheias, da classe mais pobre e subalterna, alicerçados numa fé providencialista.

De acordo com o autor, dentro desse catolicismo popular, inclui-se a religiosidade desenvolvida nos quilombos. Baseando-se em algumas afirmações de viajantes do século XIX, como Pohl, Saint-Hilaire e Avé-Lallemant, os quilombolas seriam propagadores da fé cristã em regiões nunca antes evangelizadas e fora do controle clerical.

> O catolicismo nos quilombos é alternativo do catolicismo nos engenhos: os símbolos (ritos, cerimônias, santos, devoções) são os mesmos, mas o significado é diferente: os símbolos do catolicismo nos engenhos significam a escravidão, os do catolicismo livre dos quilombos a libertação. Este catolicismo tem que ser considerado como uma das correntes do catolicismo no Brasil, pois representa uma forma importante de expansão do cristianismo em vastas áreas do interior. (HOORNAERT, 1974, p. 133).

Por isso, é possível afirmar que as prática religiosas dos Kalunga, como comunidades rurais quilombolas, estão historicamente ligadas à dominação do catolicismo no período colonial. Isso não significa que o catolicismo foi adotado por comunidades afrodescendentes de maneira passiva, ou simplesmente como uma forma de imposição senhorial. É preciso considerar, sobretudo, as motivações dessas comunidades e os resultados do processo de miscigenação cultural, tendo o catolicismo como o elemento dominante.

Essa perspectiva também é objeto de análise de Souza (2002). A autora relata sobre a recorrência dessas comunidades afrodescendentes aos santos católicos, fortalecendo a ideia de se tratar de uma maneira de imprimir elementos de suas crenças tradicionais. O catolicismo, então, poderia ser pensado como uma espécie de senha para acessar o universo

ISBN: 978-85-8083-125-2

mítico/religioso tradicional que fora negado pela cultura hegemônica.

Os africanos, no período da colonização, foram retirados de seu espaço, local de vivências e significados, e inseridos em outro espaço, dominado pelos colonizadores, sendo, portanto, destituídos de seu lugar de memória e realocados para outra dimensão espacial desconhecida. Assim, esses grupos

> ao terem que se inserir numa sociedade dominada pelo colonizador cristão, que impunha sua religião, traduziram-na para seus próprios termos, atribuindo aos santos significados inacessíveis àqueles que não partilhavam seus códigos culturais. Dessa forma, os elementos da cultura dominante de origem europeia, ao serem incorporados pelas comunidades afrodescendentes, receberam sentidos por elas criados. (SOUZA, 2002, 146)

Essa condição facilitou a formação de inúmeros sincretismos dentro do quadro geral das fórmulas católicas. As formas mantinham-se católicas, mas o conteúdo dado a elas escapou ao olhar institucional. Um exemplo deste contexto é o da preservação dos cultos africanos no Brasil. Estes não desapareceram completamente porque foram tratados como manifestação do folclore, quando muitos africanos continuavam a adorar seus orixás sob invocações e imagens católicas.

Brandão (2004) analisou o processo histórico da apropriação do catolicismo pelos negros. Ele afirma que os negros faziam a coroação de seus reis negros mediadores ao mesmo tempo em que louvavam os seus santos católicos padroeiros dados pela Igreja Católica e aceitos por eles, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão e outros. Sua vida de crenças e práticas girava em torno de sua relação com esses santos e seus festejos eram práticas coletivas semelhantes a dos brancos. Porém, possivelmente se tratavam de cerimônias complementares à coroação de seus reis ou um "disfarce" piedoso de um ritual de afirmação de identidade. Assim, "com a redução do interesse pela coroação de reis negros, os rituais de prática religiosa tornaram-se o centro das festas de negros" (BRANDÃO, 2004, p. 332). Esses festejos subsistiram mesmo desligados do calendário católico oficial, mas como práticas essencialmente ligadas ao catolicismo popular.

Sobre a apropriação do catolicismo pelos quilombolas e o abandono do culto africano por diversos grupos de negros, Hoornaert (1974) acrescenta ainda outras razões. Primeiramente, o catolicismo representava a segurança da tradição recebida nos engenhos, pelo fato de os santos católicos serem mais recorrentes que os orixás africanos. Além disso, o catolicismo estabeleceu a união entre negros de diversas procedências, uma vez que estes

ISBN: 978-85-8083-125-2

eram separados de seus familiares e conterrâneos pelos senhores de engenho, por recearem uma possível revolta. Como as religiões e deuses africanos eram diversos, mantê-los impossibilitaria a união efetiva entre os negros, apenas o sincretismo católico permitiu tal coesão no grupo. E por fim, o autor faz referência ao sentido de guerreiros atribuído aos santos nos quilombos, declarando que "este catolicismo exprimiu, pois, os verdadeiros problemas da vida dos fugitivos: havia uma união entre religião e vida." (HOORNAERT, 1974, p. 135). Os negros que fugiam e refugiavam-se em quilombos[1] recorriam à proteção desses santos, já tomados como objetos de sua devoção.

É evidente que, se no tempo da escravidão os negros foram transmissores do catolicismo, inclusive para crianças brancas criadas pelas mucamas, essa influência religiosa foi ainda maior para seus próprios filhos. Não há indícios históricos de sacerdotes que deram assistência aos quilombos, possibilitando um intercâmbio entre a hierarquia oficial católica e esses movimentos sociais. Isso, associado ao fato de que a religiosidade passou a ser transmitida de forma laica, foi dando as formas ao catolicismo tal qual é praticado hoje em muitas comunidades rurais, incluindo remanescentes de quilombos em todo o país. Formas estas nas quais há o predomínio de folias, romarias, festas comunitárias, novenas, votos e promessas, entre outros. Formas de culto muito particular que conjuga os princípios do catolicismo com as práticas cotidianas.

É importante deixar claro que, muito embora estas formas originaram-se do sincretismo já mencionado, a ideia defendida por Baiocchi (2006) e Neves (2007), de que traços explícitos de africanidade permanecem nas manifestações religiosas dos Kalunga, não é aceitável. Eles se afirmam católicos e explicam suas práticas pelo catolicismo. Portanto, defendemos que estas manifestações se inscrevem no chamado catolicismo popular e possuem especificidades que o próprio território lhes conferem.

De acordo com Steil (2001), o que caracteriza o catolicismo popular e o torna uma experiência singular, diferenciando-o do catolicismo moderno e clerical são três aspectos básicos: sua origem laica, seu sentido devocional e seu caráter penitencial.

O catolicismo laico deve-se ao fato de seus agentes não pertencerem ao clero oficial, não se apresentando como uma instituição de fronteiras demarcadas, mas como uma experiência que permeia a vida e a cultura. Observamos nas comunidades Kalunga Diadema e

[1] Adotamos a proposição da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de que os quilombos não foram constituídos apenas a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas em grupos de negros que, alforriados ou libertos pela abolição da escravatura, se reuniram e desenvolveram práticas de resistência e reprodução da vida.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ribeirão, em Teresina de Goiás, a presença de alguns líderes religiosos, que embora não recebam nenhuma titulação, são tratados e referenciados como tal.

Estes líderes identificados são as rezadeiras, que por conhecerem as ladainhas são fundamentais em qualquer novena. E os foliões mais idosos, que são "autorizados", inclusive pela paróquia que assiste a pequena capela de Diadema, a realizar alguns sacramentos católicos, como o "batismo em casa", por exemplo. O Sr. M. é um deles. Ele relatou que um dia antes da festa de Nossa Senhora Aparecida faz o batismo das crianças em casa e só depois a criança pode ser batizada na Igreja. Segundo o folião, a necessidade desse batismo anterior ao batismo oficial foi orientação do próprio padre, que não discordou, mas apresentou um relato diferente. Na sua leitura:

> O batismo em casa é um costume próprio dessas comunidades, dos Kalunga, propriamente dessa região. Eu não conhecia, eu vim conhecer o ano passado quando cheguei aqui, que a gente teria o batismo em casa, né? Mas tem um significado, tem um porquê, existe toda uma devoção em torno do batismo, e o batismo em casa se dava em função de no passado nem sempre o padre... ele conseguia assistir com mais regularidade a comunidade. Então pra que a criança não corresse o risco de morrer sem o batismo, tendo em vista que na Igreja Católica qualquer pessoa pode ministrar o batismo, desde que esteja tentando fazer aquilo que a Igreja faz quando celebra o sacramento do batismo. Então, os pais, as pessoas mais antigas atuavam como ministros do sacramento, batizavam em casa, com uma devoção, com orações muito próprias, mas conservando a essência do sacramento do batismo, depois traziam para a Igreja, para que o padre pudesse, como se validar o batismo feito, realizando o batismo da maneira mais completa, usando as bênçãos, as outras unções que são dadas durante o sacramento e ministrando o batismo sacramental. Podemos assim dizer, o batismo segundo o rito próprio e adequado que a Igreja utiliza. (Entrevista com o Pároco Local – 12/10/2012

O sentido devocional do catolicismo popular remete à centralidade dos cultos aos santos, baseados no princípio da proteção e lealdade. Por meio das imagens se estabelece o contato com o invisível. Estas imagens não são apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas são personagens que transitam entre os vivos e os mortos e que estão presentes no mundo visível para interceder por eles, por isso, são sagrados. Assim, "os lugares e as imagens têm no catolicismo tradicional um sentido particular e uma singularidade que ultrapassa qualquer tentativa de racionalização ou generalização" (STEIL, 2001, p.23).

Como já foi dito, em todo território Kalunga há várias divindades cultuadas. Para Neves (2007), o catolicismo que assumem está mais relacionado com as figuras dos santos que a de um Deus único, pois eles, de certa forma, representam o próprio Deus, por isso são adorados.

ISBN: 978-85-8083-125-2

E por fim, o caráter penitencial do catolicismo popular está relacionado ao fato de que pela penitência se realiza um processo de identificação entre o sagrado e o profano. Os fiéis devem associar-se com a paixão e morte de Cristo, e não apenas aderir a um corpo de verdades e aceitar um código moral preestabelecido. Esse aspecto é identificado na atitude de renúncia dos foliões do suprimento de suas necessidades a favor da realização da festa, no pagamento de promessas dos fiéis em festas religiosas (MAIA, 1999), nas doações dos mordomos[1] da festa, e no próprio deslocamento e instalação em torno do espaço da festa. A devoção popular, contudo, não se expressa apenas neste aspecto penitencial, mas também pela festa e alegria, pela abundância, fartura e pela liberalidade nos gastos e nos costumes.

Todos esses aspectos apresentados: a circularidade cultural, o sincretismo, a flexibilidade na tradição e a construção de uma identidade própria - são características do catolicismo popular fortemente arraigado nas comunidades Kalunga. O pároco que assiste as comunidades Kalunga de Teresina de Goiás e Cavalcante define a religiosidade ali vivenciada da seguinte forma:

> Existe dentro da experiência católica, da vivência católica a religiosidade popular, que é uma religiosidade, que brota da sensibilidade popular, da sensibilidade das pessoas. E aí ela... ela se desvincula um pouco dos ritos, da forma ordinária da Igreja celebrar (trecho inaudível). É uma vivência da mesma fé, mas vivenciada num contexto de uma realidade mais popular, mais próxima talvez, porque são eles mesmos que conduzem as celebrações, o terço, as ladainhas, a folia. É uma celebração, uma vivência onde o padre não está muito presente, mas uma celebração com uma devoção católica, de toda vivência católica. [...] (Entrevista com o Pároco Local – 12/10/2012).

O olhar que o padre lança para a religiosidade dos Kalunga mostra que o catolicismo popular permanece ativo, reinventando-se por meio da interação e do diálogo com o catolicismo clerical, reproduzindo-se e atualizando-se nas franjas da instituição. Por isso, embora a tensão entre catolicismo popular e catolicismo oficial seja uma constante nos relatos históricos, o que observamos é uma complementaridade entre eles, no caso dos Kalunga. Ou, como afirma Bakhtin (1987), entre a religião popular e a religião esclarecida há uma circularidade que permite que uma se alimente da outra. Dessa forma, os elementos de uma podem ser incorporados e ressignificados pela outra, num fluxo contínuo de trocas.

Já afirmamos que a religiosidade popular e muitos rituais presentes nas festas de santos padroeiros têm raízes nas festas do período da colonização. Silva (2000) descreve as

[1] Pessoas que se responsabilizam por determinadas funções para a realização da festa. Muitos são determinados por sorteio, outros são fixos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

festas do Brasil Colônia como espaços privilegiados para a construção de uma representação da monarquia, se constituindo como instrumentos estratégicos na afirmação da realeza. A população portuguesa realizava cortejos reais e procissões em que coroavam seus reis e imperadores. As festas do Divino Espírito Santo, por exemplo, por meio de sua simbologia baseada na figura do Imperador, do cetro e da coroa, adaptaram-se bem a esse contexto.

Oliveira (2011) explica que, com o tempo, esse tipo de celebração deixou de ter tanta importância para a nobreza e para os que detinham o poder, mas continuaram a ser realizadas com devoção nas vilas e arraiais que iam surgindo. Assim, foram sendo mantidas ou renovadas tradições antigas e outras foram sendo criadas, conforme estas festas eram apropriadas pelo povo, sem muito controle da Igreja. Por isso, rituais como o "Império" perduraram em diversas festas de santos padroeiros.

Em Goiás o Império do Divino foi e continua sendo bastante expressivo em alguns município, inclusive entre os Kalunga, estando imerso no sincretismo, na diversidade simbólica e na circularidade cultural e organizando formas específicas que sempre estiveram relacionadas à sociedade participante.

Ainda segundo Oliveira (2011), as festas foram chegando a vários lugares e em diversos momentos no território Kalunga,

> Em cada parte da vasta região Kalunga devoções diferentes acabaram por predominar. Por isso é que varia em cada área o número de festas que existem, a sua importância e a época em que são realizadas. Assim, a grande festa do Vão de Almas, que só se celebra ali, é o Império de Nossa Senhora da Abadia [...]. Mas só no Vão do Moleque se faz o Império de São Gonçalo e, no Calunga, se festeja São Simão. No entanto, algumas festas são celebradas em quase todas as áreas. A festa de Reis acontece em janeiro na Contenda, no Vão de Almas, no Vão do Moleque e no Ribeirão dos Bois, e ali se festejam no mês de junho Santo Antônio e São João (OLIVEIRA, 2011, p.51).

Ponderamos que os negros de Goiás que ocuparam as terras, inclusive as que hoje são consideradas remanescentes de quilombos, já enraizados em uma cultura regional de festas aos santos, retomaram esses rituais festivos, como o Império e o Reinado, dentro dos próprios grupos que se formaram nesses locais, reproduzindo-os até os dias de hoje nas várias festas de padroeiros.

Afinal, concordamos com Schwarcz (2001, p.66) quando afirma que "não existe discurso que vingue sem uma certa "comunidade de sentidos", um sentimento de pertencer a uma mesma sociedade, cujas marcas são dadas pela experiência e pelo costume que se

ISBN: 978-85-8083-125-2

acumulam em uma história longa". A continuidade da representação do Império e/ou Reinado para os grupos de negros que constituíram comunidades tem um sentido maior do que o caráter de legitimação política que forjou um sentido comum na sociedade brasileira da época da Colônia. Eles reestabeleceram sua identidade e seus territórios a partir dessas práticas.

As festas Kalunga: singularidades do território

As festas Kalunga, além de uma celebração religiosa, são consideradas momentos de encontro, de reunião com parentes e amigos que há muito tempo não se vê, de negócios, de namoros e casamentos, de batizados, e até de realização de vinganças.

Nos períodos festivos as comunidades Kalunga, nas quais ocorrem as festas, se mobilizam em função das mesmas; as escolas não funcionam, o trabalho nos roçados diminui, os espaços de concentração de pessoas também se alteram, enfim, as comunidades se reorganizam alterando o ritmo de suas atividades do cotidiano.

De forma geral, essas festas religiosas envolvem folias, Impérios, novenas, ladainhas, rituais de levantamento do mastro com as bandeiras de santos cultuados, fogueiras, danças em ranchos de palha, barraquinhas de comércio temporário, refeições coletivas, sorteios para o ano vindouro, entre outros elementos. São práticas que se experienciam na coletividade, fazendo com que as crenças, as atitudes e as interpretações simbólicas adquiram uma forma comunitária. Essa religiosidade e sociabilidade vividas em comunidade produzem nos partícipes das festas um sentimento de pertencimento ao lugar, de forma que se inscrevem socioespacialmente.

Se a essência de um lugar é o sentimento de pertencimento de quem nele habita, na afirmação da identidade Kalunga, o território no qual se celebram as festas como uma forma simbólica que representa e reafirma a devoção para com os santos, constitui uma referência importante na vivência e na reprodução do grupo. As festas também estabelecem redes de sociabilidade, dando a este espaço a dimensão de lugar. Essa ideia é sustentada por Corrêa (2007, p.11), para quem

> As formas simbólicas espaciais constituem importantes elementos no processo de criação e manutenção da identidade, seja étnica, racial, religiosa ou nacional, seja ainda a identidade de um lugar. Constituem elas geossímbolos, marcas identitárias que individualizam uma certa porção do espaço ou um grupo humano.

Cada comunidade religiosa possui um modo de construir representações, bem como

ISBN: 978-85-8083-125-2

um modo de eleger e apropriar-se de símbolos; a festa é um deles. Apesar de seu caráter efêmero, consideramos as festas Kalunga como geossímbolos, uma vez que elas estabelecem marcas identitárias no território dando a ele uma dimensão simbólica. As marcas do território são uma forma de linguagem, um instrumento partilhado por todos e que revela o conjunto da visão cultural do grupo. Assim, as práticas religiosas com seus símbolos delineiam o território religioso e suas territorialidades.

É importante ressaltar que cada comunidade, embora participe de diversas festas em todo território Kalunga, possui um santo padroeiro, cuja festa costuma ser celebrada de uma forma especial. Os Kalunga de Diadema e Ribeirão, por exemplo, adotaram Nossa Senhora Aparecida como padroeira da comunidade e mostram-se convictos de que a devoção à santa é a razão de muitas bênçãos recebidas. A religiosidade expressa na festa demonstra uma estrita dependência pela divindade cultuada para com as questões do cotidiano dos devotos. A capela com a imagem da santa e a festa em sua homenagem contribuem para atrair as bênçãos da divindade à comunidade, como pode ser compreendido na fala de um folião:

> Pra nóis aqui é uma importância muito grande porque ela é uma padroeira de todos nós do Brasil, né? E cada capela dessa aqui, que tem uma romaria dessa é muito importante, é muito feliz, né? Nóis vive muito feliz, porque toda graça, todo pedido que nóis fizermos, nóis recebe a graça. (Entrevista com folião de Diadema – 09/10/2012)

Na década de 1980 Baiocchi (2006) apresentou as festas e as folias que as precedem e se intercalam durante o ano, levando em conta o calendário agrícola. Com base em novos dados obtidos em trabalhos de campo, atualizamos e reelaboramos, conforme o quadro a seguir:

MÊS	LOCAL	SANTO	DIAS
Janeiro	Vão da Contenda Vão de Almas Vão do Moleque Riachão Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa de Santos Reis	01 a 06
Fevereiro	Limpeza e cuidados com a roça		
Março			
Abril	Colheita		
Maio	Colheita e preparo das folias		
	Diadema e Ribeirão	Folia de Nossa	04 a 12

ISBN: 978-85-8083-125-2

		Senhora Aparecida	
Junho	Vão de Almas Vão do Moleque Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa do Divino Espírito Santo	Móvel. O fim da colheita marca o início do giro da folia.
	Vão da Contenda Vão de Almas Vão do Moleque (Engenho II) São Pedro	Folia e Festa de Santo Antônio	04 a 13
	Vão de Almas Vão do Moleque Sucuri	Festa de São João	Festa de 23 a 25 * a folia gira oito dias antes ou depois da festa.
	Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa de Nossa Senhora de Sant'Anna	20 a 26
Julho	Vão de Almas, Vão do Moleque Riachão Diadema, Ribeirão e Ema	Festa e Folia de São Sebastião	12 a 20
Agosto	Vão de Almas	Folia e Império de Nossa Senhora D'Abadia	5 a 15
	Vão de Almas	Folia e Festa de Nossa Senhora das Neves	5 a 12
Setembro	Vão do Moleque	Folia e Império de São Gonçalo do Amarante	5 a 13
	Vão do Moleque *Saco Grande e Bom Jardim	Folia e Festa de Nossa Senhora do Livramento	7 a 16 * Nestas comunidades há apenas festa - dia 8
Outubro	Vão da Contenda	Festa de São Simão	7 a 15
	Areias, Tinguizal e Saco Grande Diadema, Ribeirão e Ema	Folia e Festa de Nossa Senhora do Rosário	7 a 15
Novembro	Plantio		
Dezembro	Plantio		
	Riachão	Nossa Senhora da Conceição	8
	Diadema e Ribeirão	Folia de Santa Luzia	8 a 13

ISBN: 978-85-8083-125-2

	São Pedro	Festa do Menino Deus	24 e 25

Tabela 1: Calendário das festas religiosas, das folias e do ciclo agrícola no território Kalunga. Fonte: Baiocchi (2006, p.42), atualizado por Lima (2013) com base em trabalho de campo.

Certamente festas de padroeiros não são próprias apenas de comunidades Kalunga, nem tampouco de comunidades quilombolas, de forma geral. Festas religiosas desta natureza são frequentes em diversas comunidades rurais e até no espaço urbano em todo país. Entretanto, elas se desenvolvem nesses territórios apresentando particularidades eminentemente próprias do contexto local, com todas suas características espaciais, sociais e históricas.

O fato das comunidades adotarem para si diversos santos para serem homenageados em seus festejos confere, também, um diferencial à cultura Kalunga. Sobre isso, o pároco que atende algumas comunidades faz a seguinte consideração:

> [...] eu me perguntei isso quando eu cheguei aqui: - Por que tanta festa? [...] mas essa é uma característica do povo Kalunga, das pessoas da nossa comunidade, da nossa paróquia. Eles têm uma alegria, e uma espontaneidade, e uma sensibilidade, e um gosto muito grande pela festa. Então o seu modo de viver, o seu lazer, a sua diversão em torno das festas, tem o fator religioso que é forte, que é o que propulsiona, que é o que está a frente. Mas por outro lado tem o desejo da confraternização, do encontro, da alegria. Então é uma, é uma vivência muito particular da nossa comunidade, da nossa região. É um fator de identidade realmente cultural, né? De onde vem tudo isso eu não saberia te dizer, mas essencialmente é um povo muito festeiro, é um povo que deixa o trabalho, deixa casa para se estabelecer em torno da sua festa, em torno da sua alegria. Isso é... isso é muito evidente na comunidade. (Entrevista com o Pároco Local – 12/10/2012)

Mas além dessas observações feitas pelo pároco, percebemos que há uma profunda associação das práticas e crenças do catolicismo popular à produção e ao sustento que vem da terra. Esta associação é comum em comunidades rurais, mas em se tratando de comunidades tradicionais do Cerrado, possuem ainda especificidades relacionadas às estações muito bem definidas de chuva e de seca. Para Rigonato (2005), são modos de vida que comportam as peculiaridades históricas e as particularidades geográficas sobre as quais manifestam as inter-relações das técnicas, da cultura e do Cerrado. O autor relaciona as práticas dessas populações ao "espaço vivido" por elas, de forma que o uso dos recursos naturais está fundamentalmente relacionado às manifestações culturais, ou seja, combina-se as atividades produtivas às festas, à devoção e às crenças religiosas. É evidente que a relação das populações tradicionais com o

ISBN: 978-85-8083-125-2

espaço do Cerrado, manifesta a constituição de um território identitário por meio da interação entre sociedade e natureza, economia e cultura.

Assim, como o ciclo do plantio e da colheita é determinado pelo ciclo da natureza do Cerrado, as festas também marcam os momentos mais importantes do ano para os Kalunga. Moura *et al* (2001, p. 52) explica a sequência destes ciclos da seguinte forma:

> Em fins de setembro, depois das primeiras chuvas da primavera, já se podem começar os roçados de mandioca, milho, arroz, abóbora ou feijão. E o plantio se estende até novembro e dezembro, já em plena força do verão. De janeiro a março é o período em que as pessoas limpam a roça e cuidam dos brotinhos, para que eles não morram e a plantação vingue. Abril e maio, tempo do outono, são os meses da colheita. Daí se vê porque as festas celebradas sem exceção em todas as áreas Kalunga são as de janeiro e junho. Com os Reis, eles festejam o fim do plantio e, com Santo Antônio e São João, o fim da colheita.

O relato de um folião antigo da comunidade Diadema revela a ligação da devoção aos Santos Reis com o processo do plantio. Ele conta que na sua adolescência uma folia de Reis foi "inventada" em um período fora do ciclo natalino, em virtude da seca, que sempre foi um dos principais problemas dessas comunidades.

> Quando eu tinha quatorze, treze anos, doze, treze anos... aqui sempre acontece, que faltava chuva na época da roça, às veiz cê tava animado com a planta que é vem boa e tal, nem tava murchando... e a chuva dava uma afastada. Puseram na cabeça dos mais véio, isso foi em 1972, [...] inventô uma folia de minino pra chovê. [...] E saímo cantano de casa em casa, de noite e de a pé, folia de Santo Reis. Cêis pode num acreditá, mas o dia que a folia arrematô, foi uma chuva! E mesmo nóis, no giro, começô fechá pra chovê, que tava um perrengue de chuva e tal... Num foi mês de janeiro não! Fizemo fora da época, que nóis tava precisano de chuva. (Entrevista com folião de Diadema – 08/05/2013).

Entretanto, outras festas também revelam a importância da terra e dos roçados para o povo Kalunga. Nos meses de agosto a outubro acontecem as festas de Nossa Senhora. Em agosto festeja-se a Senhora das Neves e a Senhora D'Abadia, no Vão de Almas (ver figura 1). Em setembro, a Senhora do Livramento é celebrada no Vão do Moleque e, em outubro, é a vez da Senhora do Rosário, festejada no Tinguizal, e a Senhora Aparecida, na Diadema e no Ribeirão. "É nesse período, de agosto a outubro, que está começando o plantio dos roçados. Então, as pessoas pedem à Mãe de Deus que torne a terra fértil para produzir os alimentos de que precisam" (MOURA *et al*, 2001, p.53).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 1: Império de Nossa Senhora D'Abadia no Vão de Almas, Teresina de Goiás - GO. Autoria: Víctor Aníbal, agosto de 2011.

Outro exemplo é a festa de Nossa Senhora Aparecida (figura 2). Esta era celebrada no mês de maio e não em outubro, na data oficial da santa, e também foi iniciada em um contexto de escassez de chuva e dificuldades nas colheitas. Isso foi confirmado pelos relatos de vários moradores, inclusive a devota pioneira da folia da santa:

> [...] Olha, essa aí foi uma prumessa. Era uma prumessa que todo ano eu mexia com roça. Quando dá na marcação da roça coiê, a chuva ó... caia fora, as pranta perdia tudo. Aí perdia tudo, aí eu fiz a prumessa pra Senhora d' Asparecida que meu prantio que eu prantasse ganhasse tudo, eu ia continuar a festa dela todo ano. Todo ano eu ia fazer a festa dela. (Entrevista com devota pioneira da folia de Nossa Senhora Aparecida – 09/10/2012).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 2: Folia de Nossa Senhora Aparecida - Diadema e Ribeirão, Teresina de Goiás - GO. Autoria: Luana Nunes Martins de Lima, maio de 2013.

Já os meses de maio e junho é o período de celebrar a colheita e sua abundância, com a grande festa da fartura, que é a do Divino Espírito Santo, nas folias que ocorrem no Vão de Almas, no Vão do Moleque, na Diadema, no Ribeirão e na Ema.

Esta relação das festas com o ciclo das plantações também é a origem das sortes tradicionalmente tiradas durante as festas de Santo Antônio e São João, ambas que ocorrem em diversas comunidades. Segundo Moura *et al* (2001), entre uma festa e outra - 12 a 14 e 22 a 25 de junho - ou seja, de 15 a 21 de junho, geralmente, se faz o "sorteio" para obter a previsão das chuvas no próximo ciclo das plantações. Para cada mês, de outubro a abril, se escolhe um dia, de 15 a 21 de junho, e esse dia vai representar o mês: dia 15 representa outubro, 16, novembro, 17, dezembro, e assim, por diante, até o dia 21, que representa abril. Em cada dia, os Kalunga observam o mormaço do sol para saber se irá chover ou não no mês correspondente. Se pela manhã houver mormaço, a chuva virá no início do mês, se houver pela tarde, só a partir de meados do mês que irá chover. Se não houver mormaço no dia significa que não irá chover naquele mês e vice-versa. Trata-se de um costume antigo, que só vigora entre as pessoas mais velhas e, mesmo assim, estas dizem que muita coisa mudou, inclusive o clima.

As práticas da religiosidade popular também refletem o modo de vida camponês, marcado essencialmente por trocas solidárias de bens, serviços e significados. Nas festas e folias são reforçadas as relações solidárias construídas na hospitalidade, nas refeições coletivas e no ajuntamento de pessoas do lugar, nos mutirões, nas doações. Brandão (2004,

ISBN: 978-85-8083-125-2

p.388), considera este aspecto social da folia, caracterizando-a como "um momento em que as relações solidárias são reproduzidas em um máximo de suas possibilidades atuais". É um ritual coletivo no qual há uma sequência de trocas sociais gratuitas, apesar de ritualmente impositivas, de serviços e reforços de laços comunitários.

> [...] de forma tradicional e muito generalizada, a festa de santo é um momento de culto coletivo a um padroeiro da cidade ou da região. É também a ocasião quase única de quebra de uma rotina de trabalho e relativo isolamento da população de sítios e fazendas. Finalmente, é um período de marcado valor simbólico, onde são acentuadas trocas de prestações de serviços entre categorias de sujeitos não muito diferentes daquelas do cotidiano (BRANDÃO, 2004, p.393).

A figura abaixo mostra um desses momentos, em que as pessoas da comunidade, geralmente, ligadas parentalmente, se reúnem em um só lugar para celebrarem o santo, reviverem suas tradições coletivamente e se divertirem.

Figura 3: Momento da sussa - dança tradicional Kalunga. Pouso de Folia de Nossa Senhora Aparecida em Diadema – Teresina de Goiás-GO. Autoria: Luana Nunes Martins de Lima, maio de 2013.

Este aspecto das festas Kalunga deve ser ressaltado, uma vez que, por meio delas as comunidades mantêm sua vinculação a uma vida pautada em valores tradicionais e de exercício comunitário, que também são mediados pela crença no poder dos santos, conforme mostra a fala de um folião:

> [...] a gente num tem a condição de fazer uma festa dessa, que isso depende

ISBN: 978-85-8083-125-2

> de duas vacas, depende de muita coisa. Mas como ela é tão poderosa que vem os mordomo, aí vem um dá uma caixa de refrigerante, otro dá um pacote de arroz, otro dá deiz quilo de arroz, e assim vai e vem uma coisa e com outro, e já sai completa. Quer dizer, é a graça dela, é a misericórdia dela que faiz isso, e que quarquer um que faiz essa festa, pensa que é difícil e no fim as coisas dão. (Entrevista com folião – 09/10/2012)

As festas, assim, proclamam a vida da gente do lugar. Ao tratar sobre isso, Brandão (1981) valorizou o *espaço social camponês* – pela importância do trabalho das roças; a disponibilidade de um *tempo de jornada* – no qual que se dedica dias integrais nos giros de folia e romarias, e finalmente, a *integridade de um sistema agrário*, de trocas de dádivas que exige formas de posse e de uso de bens cada vez mais inaceitáveis na cidade.

Considerações finais

A prática religiosa e festiva dos Kalunga possibilita identificar uma forma humana de habitar e interpretar o mundo, construindo nele relações. Suas festas e folias são práticas ritualísticas que tornam o espaço, um território simbólico, permeado por crenças que conectam as divindades à (re)produção da vida. Assim, os rituais que se realizam nas festas fornecem uma determinada visão de mundo sobre o espaço habitado. Assim como Brandão (1981) também observou em várias folias de áreas rurais, foi possível notar que, por traz das palavras universais da linguagem cristã, a folia canta uma espécie de crônica da vida camponesa.

Na perspectiva de Steil (1996, p.115), “os rituais são fundamentais não só porque situam seus participantes num universo simbólico que configura a sua realidade, mas, sobretudo por causa de sua força *performativa*, o que os tornam essenciais para a construção das identidades dos próprios grupos”. Isso é evidente no território Kalunga. Mas, além disso, esse espaço, com todas as suas características naturais, lega uma identidade muito própria às suas festas de padroeiros. Tais festas tem sua essência vinculada ao lugar onde ocorre; ela é também um território com capacidade de produzir símbolos territoriais nos quais o uso social se prolonga além de seu acontecimento, proporcionando sentidos de enraizamento e de pertencimento nos moradores.

Assim, foi possível compreender que as festas e folias, com seus rituais, fornecem uma determinada visão de mundo sobre o espaço habitado, da mesma forma que o espaço confere à elas um sentido de ser, por realizar-se ali. Essa inter-relação é essencial para a formação da identidade territorial das comunidades.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Enfim, as festas Kalunga revelam que, o catolicismo popular, embora persista de forma plural em manifestações culturais nas mais diferentes áreas, possui singularidades que constroem a identidade dos grupos sociais. Assim, "na roda do tempo, seguindo o ciclo das estações, sempre haverá outra festa mais adiante, para mais uma vez reforçar os laços da comunidade, o sentido de pertencimento e a identidade do povo Kalunga" (MOURA *et al*, 2001, p. 67).

Referências Bibliográficas

BAIOCCHI, M. de N. *Kalunga:* povo da terra. Goiânia: UFG, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento:* O contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.

BRANDÃO, C. R. *Sacerdotes de viola:* rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

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

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *Revista Geographia*, v. 9, n. 17, p. 7-17, 2007.

DI MÉO, G. *La géographie en fêtes*. GAP: Ophrys, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro:* 1550 – 1800. Petrópolis: Vozes, 1974.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (Orgs.). *Manifestação da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 191-218.

MOURA, Glória (Coord. Geral) *et al*. *Uma História do Povo Kalunga*. Projeto História Kalunga. Brasília: Ministério de Educação - MEC, 2001.

NEVES, Maria Wilma Mendes. *Festa do Vão Moleque:* religiosidade e identidade étnico-cultural. 143 fls. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.

RIGONATO, Valney Dias. *O modo de vida das populações tradicionais e a inter-relação com o Cerrado da microrregião da Chapada dos Veadeiros*: O distrito de Vila Borba. 126 fls. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2005.

ROSENDAHL, Zeny. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. *Geoworking papers*, Universidade do Minho, n. 14, p. 1-14,

ISBN: 978-85-8083-125-2

2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Império em Procissão:* Ritos e símbolos do Segundo Reinado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Perfil das Comunidades Quilombolas:* Alcantara, Ivaparunduva e Kalunga - Instrumento Facilitador para o Agenciamento de Políticas Públicas. Programa Brasil Quilombola do Governo Federal, 2004.

SILVA, Mônica Martins da. *Romanização, Patrimônio e Tradição em Pirenópolis (1890 – 1988).* 260 fl. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

SOUZA, Marina de Mello. *Catolicismo negro no Brasil:* Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Revista Afro-Ásia. Salvador-BH, n. 28, p. 125-146, 2002.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias:* um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: 1996.

_____. CEBs e Catolicismo Popular. In: STEIL, Carlos Alberto et al. *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, Victor Vicent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.

ISBN: 978-85-8083-125-2

VER E VIVER A FESTA: O TRABALHO DE CAMPO NA FESTA DE SANTOS REIS (MARTINÉSIA, MINAS GERAIS, 2010)

VIEW AND LIVE THE FEAST: THE FIELD WORK ON THE FEAST OF THREE HOLY KINGS (MARTINÉSIA, MINAS GERAIS, 2010)

VER Y VIVIR LA FIESTA: EL TRABAJO DE CAMPO EN LA FIESTA DE LOS REYES MAGOS (MARTINÉSIA, MINAS GERAIS, 2010)

Luana Moreira Marques
Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia. Bolsista CNPQ. Rua Pedro Quirino da Silva, 694, Marta Helena, Uberlândia –MG. CEP: 38402-293.
E-mail: luanageotur@yahoo.com.br

Resumo

As festas populares são práticas culturais que se estabelecem no tempo e no espaço. Tal característica permite que elas sejam analisas pela geografia. Considerando seu caráter material e imaterial, cada festa possui particularidades que as fazem únicas. Esse é um dos argumentos que tornam imprescindível o estudo empírico das manifestações em questão. Diante disso, o presente artigo discute, a partir de relatos/observações de campo e leituras teóricas, o movimento e as singularidades da Festa de Santos Reis realizada em Martinésia no ano de 2010. O texto esmiúça todo o processo de organização da festa, desde a saída da folia até o encerramento do evento. A participação efetiva do pesquisador nesse movimento permitiu verificar que a festa é uma estrutura fluida, singular, que se (re)inventa a partir das necessidades e desafios que surgem no tempo e no espaço festivo.
Palavras-chave: Trabalho de Campo; Santos Reis; Festas Populares; Cultura.

Abstract

Popular festivals are cultural practices that are established in time-space. Such characteristic allows them to be analyzing by geography. Considering his material and immaterial character, each feast has its own peculiarities that make them unique. This is one of the arguments that make essential the empirical study of the manifestations in question. View of this, this article discusses, from reports / field observations and theoretical readings, the movement and the singularities of the Feast of the Three Holy Kings realized in Martinésia, in 2010. The text deeply analyzes the entire process of the party organization, since the departure of minstrels group until the end of the event. The effective participation of the researcher in this movement allowed to verify that the feast is a fluid and singular structure, that (re) invents based on the needs and challenges that arise in the festive time-space.
Keywords: Field Work; Three Holy Kings; Folk Festivals; Culture.

Resumen

Fiestas populares son las prácticas culturales que tienen lugar en el tiempo-espacio. Esta característica les permite ser reviewest por la geografía. Teniendo en cuenta su carácter material y inmaterial, cada fiesta tiene sus propias peculiaridades que los hacen únicos. Este es uno de los argumentos que hacen esencial el estudio empírico de las

ISBN: 978-85-8083-125-2

manifestaciones en cuestión. Por lo tanto, este artículo discute, a partir de los relatos / observaciones de campo y lecturas teóricas, el movimiento y las singularidades de la Fiesta de los Reyes Magos, celebrada en Martinésia, 2010. El texto analiza todo el proceso de organización de la fiesta, desde la salida de los trovadores hasta el final del evento. La efectiva participación del investigador en este movimiento ha demostrado que el fiesta es una estructura fluida, singular, que (re) inventa a partir de las necesidades y los desafíos que se presentan en el tiempo-espacio festivo.
Palabras clave: Trabajo de Campo; Reyes Magos, Fiestas Populares, Cultura.

Introdução

A festa é criação e realização do humano. Como produção social, ela permite uma infinidade de estudos e abordagens. Para o entendimento efetivo/consistente de um elemento é fundamental estudá-lo com profundidade. Em se tratando de uma manifestação cultural, é primordial vivenciá-la. Como estudar uma festa sem conhecer/entender sua essência? Como compreendê-la sem dela participar? A participação é, muitas vezes, mais profunda que a simples observação externa. Olhar sem participar é como comer sem sentir o sabor. Algo falta. Nessa perspectiva, a experiência física/material completa a reflexão intelectual. Geografia sem trabalho de campo (numa perspectiva de fenômenos sócio-culturais) é ciência parcial. A não experiência empírica tende a ceifar o entendimento do fenômeno no seu âmago, empobrecendo a análise científica.

É no campo que se percebe que as respostas da pesquisa costumam se esconder nas situações mais simples, que o silêncio pode dizer mais que discursos prontos (o dito pelo não dito) e que a leitura do contexto transforma um cenário. Sobre o assunto, Santos (1999) afirma que

> Cada momento da pesquisa pode abrir um campo ilimitado de possibilidades de descobertas, trazendo como conseqüência um conhecimento profundo da realidade que se estuda e uma reflexão que a elucide nos seus detalhes mais importantes. Para o pesquisador, este viés aponta para uma mudança no sentido da pesquisa, pois trata-se de um caminho em que não se reconhecem mais os traços hierárquicos que separam pesquisado de pesquisador, observador de observado. (SANTOS, 1999, p. 121)

O presente trabalho se delineia considerando a importância do campo no estudo da cultura popular. A pesquisa busca desvendar parte do movimento, das práticas e desdobramentos das Festas de Santos Reis a partir da participação da festa enquanto sujeito de ação (que se põe além da observação). Trata-se de parte da investigação de mestrado desenvolvida no Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia entre os anos de 2009 e 2011, intitulada “A festa em nós: fluxos, coexistências e fé em

ISBN: 978-85-8083-125-2

Santos Reis no Distrito de Martinésia – Uberlândia/MG". O artigo apresenta a festa do momento, vivida em 2010. Nele foi relatada a dinâmica de organização do evento, desde a saída da bandeira em 24 de dezembro de 2009, até a coroação dos novos festeiros em 09 de janeiro de 2010. Durante a narrativa, foi possível estabelecer um paralelo entre a festa de ontem e de hoje. Quais são as influências? Houve um rompimento com as tradições? A manifestação se adaptou à contemporaneidade? Existe movimento nessa manifestação cultural? Como ela existe no lugar?

Destaca-se que o texto é entrelaçado por passagens em primeira pessoa, pois elas suscitam lembranças e reflexões capturadas durante a participação da festa. Há também o uso de reticências – inseridas para estimular a observação e criticidade do interlocutor que acaba tornando-se um sujeito da festa, pois participa dela, mesmo que indiretamente. Assim, cada indivíduo pode se ver no tempo-espaço festivo, pensando e ponderando sobre as práticas culturais do lugar.

Se cada olhar é diferente e, considerando que a carga subjetiva do investigador intervém diretamente no trabalho empírico, não há como negar que a pesquisa tem muito de mim. Ainda mais porque em campo, observar não foi suficiente. Vivi o trabalho e senti a festa. Enrolei almôndegas, ajudei com os doces, lavei louça, entrevistei pessoas, ouvi os sujeitos, falei pouco, varri o chão, dormi, rezei. Ri muito... Interagi com a pesquisa viva, aquela que pulsa e respira.

Confesso que descrever e comentar a vivência empírica foi uma das tarefas mais difíceis de toda a pesquisa, pois em mim as práticas se consolidaram de uma maneira tão interligada que se tornou angustiante saber por onde começar e qual o caminho deveria seguir. Entendi que não há uma maneira ideal de fazê-lo, pois cada olhar sobre um fenômeno é diferente.

O texto nasce como um convite de incursão à festa vivida. Sobre isso, recordo das conversas com a Professora Rita de Cássia de Mello Peixoto Amaral (*in memorian*), que me apresentou à etnografia. Apesar do texto não se restringir à descrição das práticas e cenários sociais, tal ferramenta foi fundamental para a prática empírica. Em campo, procurei ir além do superficial, buscando entender as entrelinhas dos discursos e das sociabilidades no espaço que formavam, ininterruptamente, redes e territórios no lugar.

O recorte espacial no distrito de Martinésia foi definido espontaneamente. Busquei uma festa que tivesse tradição, ainda pensando que isso pudesse me levar a um tempo-espaço onde os processos se mantivessem como no passado, inalterados. Mas, na realidade,

ISBN: 978-85-8083-125-2

vi outro cenário. Percebi uma festa extremamente alterada. Confesso que não recebi as mudanças de bom agrado. A tradição estava lá, mas modificada, diferente dos meus tempos de infância. E essa percepção só foi possível a partir do trabalho empírico.

A primeira incursão a Martinésia se deu em meados de 2009, com a sondagem da festa do ano, assim como de seus responsáveis. Retornei ao distrito em 24 de dezembro de 2009 para acompanhar a organização do evento. Dias depois percebi muito mais que aplicações teóricas num espaço. Aprendi a entender as ações, comportamentos e valores a partir do trabalho, da participação efetiva.

Foram 17 dias participando da organização da festa de 2010 (entre 24 de dezembro, com a saída da folia, e 09 de janeiro, data de encerramento do evento). Em geral, chegava em Martinésia pela manhã e acompanhava os trabalhos até a noite. A fase de reconhecimento e inserção no lugar foi dura, conjugando minha pouca experiência à estranheza do espaço e das pessoas. Mas paulatinamente fui me inserindo no cotidiano daqueles sujeitos, que me acolheram com tanto carinho e boa vontade.

Por três dias acompanhei o capitão Divino José (mais conhecido como Zinho) e seus foliões entre estradas de terra e asfalto, era parte do giro da folia. Juntos, percorremos diferentes paisagens urbanas e rurais. Nos dias posteriores participei dos preparativos da festa no barracão – espaço comunitário construído para sediar eventos no distrito. Lá, doceiras, cozinheiras, fiéis, visitantes, enfim, os sujeitos da festa se encontram, estabelecendo trocas, constituindo as redes e nós daquela prática social.

Durante o tempo de organização do evento foram colhidos depoimentos, receitas das preparações culinárias, e estabelecida uma série de diálogos com os sujeitos da festa. Isso permitiu desvendar suas características genuínas, entender e reconstruir formalmente sua história. As observações foram registradas em diários de campo, gravações em vídeo e imagens fotográficas. A partir de então, estabeleceu-se um paralelo entre os resultados obtidos em campo e os estudos teóricos.

A linguagem visual estabelecida pelas fotografias e esquemas foi utilizada para facilitar a percepção das manifestações no espaço. Durante a preparação da festa de 2010 capturei quase 1.500 imagens, além de alguns registros em vídeo. Parte das fotografias reforça a descrição e fundamenta a reflexão sobre o evento.

Para apresentar a festa partirei da tarde de 24 de dezembro de 2009. O barracão[1]

[1] A festa é feita no barracão. Se definíssemos uma expressão para este lugar seria: "tudo começa e tudo termina no barracão." Como dito no capítulo anterior, o barracão é uma estrutura física pública presente no distrito de

ISBN: 978-85-8083-125-2

estava bastante movimentado. Cozinheiras voluntárias preparavam a ceia de Natal, enquanto outras mulheres se ocupavam da decoração do ambiente e dos instrumentos dos foliões. Aquela seria a primeira noite de giro da Folia de Santos Reis.

É cantando que se reza: a folia de Santos Reis

As Folias de Santos Reis se caracterizam por um grupo de pessoas de diversas origens sócio-espaciais que giram durante alguns dias, refazendo simbolicamente a peregrinação dos Três Reis Magos desde o Oriente até o encontro com Jesus recém nascido. Neste período eles arrecadam donativos para a realização de uma festa organizada *pela* e *para* a comunidade, sendo que a jornada compreende tanto o campo como a cidade, onde os foliões embaixam versos cantando e contando a história dos Santos Reis. Trata-se, então, de uma representação do sagrado expressa pela devoção que se liga à diversão num movimento simbiótico.

É comum observar a confusão entre os termos "Folia de Santos Reis" e "Festa de Santos Reis". O primeiro – folia – consiste num grupo que canta representando a jornada dos Três Reis Magos desde o Oriente até o encontro com o menino Jesus. O segundo – festa – engloba o giro da folia e diversos rituais que se estendem por mais de uma semana e findam numa grande festa de encerramento com louvores e baile dedicados aos Santos Reis. Se normalmente a festa é tida como elemento de segundo plano que marca a saída e chegada da folia, no caso de Martinésia ela é tratada como protagonista.

O grupo de folia da festa de Martinésia realizada em 2010 é conhecido como "Companhia Estrela de Belém" e seus integrantes residem na área urbana do município de Uberlândia. O giro durou nove dias. Nesse período os foliões percorreram casas, fazendas e comércios no distrito de Martinésia e na região. As ações do grupo foram marcadas pela riqueza de detalhes em cada ritual.

Martinésia. É composto por salão, cozinha, quartos, dispensa e banheiros. Em anexo ao barracão há uma quadra poliesportiva também utilizada no dia da festa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mosaico de fotos 1: Paisagens do giro da folia.
Respectivamente: Área urbana do distrito de Martinésia / Área urbana da cidade de Uberlândia / Fazenda da região. Autora: Marques, Luana Moreira. Dezembro de 2009.

O giro da folia compreendeu, basicamente, as seguintes etapas:

1.Saída da bandeira no dia 24 de dezembro.
2. Peregrinação dos foliões pelas casas da região, na cidade e na zona rural, durante 9 dias.
3. Chegada da bandeira na festa com coroação de novos festeiros, fechando o ciclo do giro.

O ritual de "saída da bandeira" teve início às 22 horas do dia 24 de dezembro de 2009. Tal prática caracteriza o início do giro da folia. No dia foi servido um jantar para todas as pessoas presentes. Os momentos sagrados foram compostos pela reza de um terço e pela cantoria dos foliões, que se colocaram em frente ao presépio e embaixaram versos para todos os elementos daquele espaço de representação. Os fiéis crêem que cada imagem contida nas lapinhas tem um significado e importância na composição e história da jornada dos Três Reis Santos. Após o longo ritual que adentrou a madrugada, a folia iniciou seu giro se deslocando a uma das casas do distrito. Lá louvaram os Reis Magos e deixaram os instrumentos para pouso.

No dia seguinte a folia retornou à casa, agradeceu o pouso dos instrumentos e iniciou o giro do dia. Todos os agradecimentos e orações feitos pelo grupo dão origem a rituais cantados, coroados por detalhes ricos e únicos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *Confesso que ao ouvir os primeiros versos e acordes dos foliões me emocionei. Dizem que os olhos são o espelho da alma. Os meus, marejados, mostravam anseio, medo e paixão por aquelas práticas. Entendi que realmente começara meu trabalho.*
> *Durante o dia fui crescendo enquanto observadora... Ainda demoraria a ser uma observadora participante. Mas já pela manhã senti angústia. Angústia por querer contribuir. Tive o sentimento de ser uma estudante que apenas fitava as pessoas como num espetáculo. Não havia retribuição. O que eu deixaria para aquelas pessoas que abriam suas casas e corações, me recebendo tão bem? Os rituais podem ser entendidos como representações que se instalam na festa a partir dos simbolismos. A peregrinação da folia, assim como o festejar pelo mito, materializam a fé do devoto. Portanto, o girar da folia e o festar se tornam a espacialização da representação. A festa e o giro deixam de ser substância (substantivo) para se tornar ação, verbo: festejar, girar, representar. (ANOTAÇÕES DE CAMPO, 2009)*

Soma-se isso à compreensão do "eu" pelo sujeito que cria a representação e é representado por suas práticas. Nessa perspectiva, vale destacar as proposições de Woodward (2005) que afirma:

> [...] A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. (WOODWARD, 2005, p. 17)

A folia identifica a festa e seus sujeitos. Como um corpo social, a festa contém os sujeitos que, ao mesmo tempo, a delineiam. Essa interação se desenvolve numa rede social que impõe diversas regras e códigos de conduta. O folião não pode, por exemplo, se apresentar sem a toalha branca, decorar seus instrumentos com fita preta, desprezar os momentos de oração, andar na frente da bandeira e se comportar de maneira desrespeitosa próximo a este símbolo. Cada uma dessas proibições tem uma fundamentação baseada nas crenças e na reprodução do vivido, da tradição. Segundo os foliões, a toalha branca representa o sagrado, a paz, enquanto o preto é sinal de morte, de negatividade. A bandeira é, efetivamente, o santo, trata-se de uma espécie de materialização dos Três Reis. Como símbolo máximo, ela deve anteceder os cantadores, os quais têm obrigação moral por manter o respeito frente àquela alegoria.

Durante o giro da festa de 2010, os foliões de Martinésia utilizaram um veículo do tipo "Van" para se deslocarem. Isso permitiu que a jornada do grupo se estendesse para áreas mais distantes do local de realização da festa. Nos nove dias de giro a folia percorreu as ruas do Distrito de Martinésia, passou pelas fazendas da região e por alguns pontos da cidade de Uberlândia.

ISBN: 978-85-8083-125-2

É importante destacar que quem determina as rotas a serem percorridas pela folia é o festeiro. Ele decide a direção a ser tomada, bem como os lugares onde o grupo deve passar. O deslocamento da folia espacializa e amplia a rede da festa.

Acompanhei o giro da Companhia Estrela de Belém durante três dias. No primeiro visitamos algumas casas do distrito, no segundo fazendas da região e no terceiro a cidade de Uberlândia.

A jornada começava cedo. Por volta das 7h o motorista começava a passar na casa dos foliões e às 8h o grupo já estava reunido. Todos os dias a folia deixava seus instrumentos em determinada casa para pouso. Este lugar marcaria o fim e o início do giro diário, ou seja, era o último destino a ser visitado no dia e primeiro da manhã seguinte.

Nas fazendas percebi que nada é exclusivamente rural ou fundamentalmente urbano. Há sempre inserções de aspectos campesinos na cidade e citadinos no campo. Nos quintais das casas do distrito observei plantações de milho, hortas, galinhas... Nas salas das fazendas vi TVs de plasma, equipamentos eletrônicos e antenas parabólicas. Seriam ruralidades no urbano ou urbanidades no rural?

Mosaico de fotos 2: Ruralidades no urbano e urbanidades no rural.
Respectivamente: o moderno e o tradicional representados pela parabólica e a folia em casa de morador de Martinésia / a cabeça de boi que afasta o "mal olhado" dos visitantes e a lâmpada que afasta as assombrações noturnas numa fazenda do entorno de Martinésia (depois do advento da energia elétrica nas áreas rurais as histórias de fantasmas e assombrações têm caído no esquecimento) / a tração por motor e a tração animal coexistindo num distrito rural pavimentado.
Autora: Marques, Luana Moreira. Dezembro de 2009, dezembro de 2009, janeiro de 2011 (respectivamente).

Oficialmente o distrito de Martinésia é considerado uma área rural do município de Uberlândia. Contudo, não se pode ignorar a estrutura urbana presente naquele espaço. As fotografias demonstram essas coexistências, injunções e adaptações observadas no lugar. A dicotomia que separa o rural e o urbano em dois lados extremos não tem razão de ser

ISBN: 978-85-8083-125-2

numa sociedade capitalista fundamentada pelas redes. Os espaços se tornaram fluidos e a cultura se desloca entre os lugares.

No campo e na cidade observam-se ruralidades e urbanidades inter-relacionadas. Todavia, tal característica não pressupõe a homogeneização desses espaços. Alguns elementos resistem e mantêm uma identidade territorial local que se refaz continuadamente.

As contribuições financeiras (conhecidas como ofertas e esmolas) para a realização da festa eram consideravelmente maiores nas fazendas. Além deles, muitos fazendeiros também doavam, como prendas, gêneros de sua própria produção agropastoril como bezerros, sacas de arroz, aves ou porcos. Reforço que a festa é feita de doações. Doações financeiras, físicas, de trabalho... Doações do corpo e da mente.

Do giro no campo, passou-se ao giro na cidade. É certo que na cidade a folia se adapta. As folias mais urbanizadas[1], por exemplo, se habituaram ao concreto, aos tempos mais rápidos, ao trânsito, mas a troca instantânea e apressada de *lócus* da Folia de Martinésia fez com que o giro na cidade se tornasse algo duro, incômodo, forçado. O ritmo se transformou, as porteiras deram lugar aos sinaleiros e a paisagem bucólica do verde e marrom se transformou em algo cinzento. Destaco que tal incômodo só foi

sentido durante o giro pela cidade de Uberlândia, ao contrário de Martinésia que comporta elementos urbanos, mas mantém o tempo lento característico do rural. No distrito os animais ainda são criados soltos enquanto as senhoras se ajoelham perante a bandeira de Santos Reis entre as ruas asfaltadas.

No dia dois de janeiro de 2010 a bandeira chegou à capela do distrito, onde seria guardada junto ao presépio. A entrega da bandeira é um momento de pausa da jornada. Houve grande comemoração, fogos de artifício, despedida dos foliões e era possível sentir a emoção e sensação de dever cumprido no semblante de cada integrante da Companhia... Momentos de saudação, alegria e também de perda.

> *Observei que durante o passar dos dias de giro a folia se tornou mais coesa. A toada foi ficando mais lenta e se adaptando aos cantadores. Ouvi muitos causos, piadas e cânticos nos intervalos e deslocamentos do giro. Embora muitos integrantes tivessem uma idade relativamente avançada, percebi*
> *muita disposição e força de vontade. Os vínculos de amizade se fortaleceram à medida*

[1] Entende-se "folias urbanizadas" como aqueles grupos criados ou re-configurados na cidade e que atuam essencialmente nas áreas urbanas. Esses grupos vivem experiências diferentes daqueles que transitam nas áreas rurais. Agem numa dinâmica de tempo e espaço citadinos, se submetendo a diversos elementos como o trânsito, as resistências culturais, o estranhamento e o modo de vida controlado pelo tempo do trabalho.

ISBN: 978-85-8083-125-2

em que cada casa era visitada. (ANOTAÇÕES DE CAMPO, 2009)

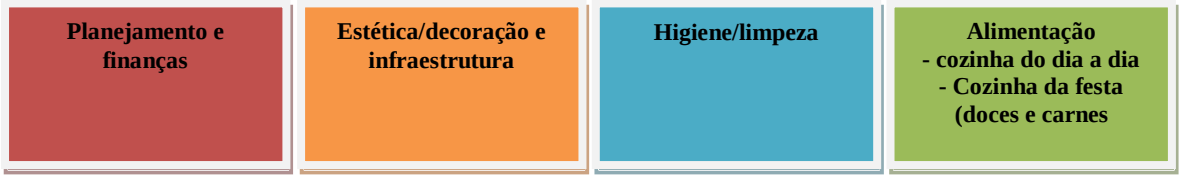
Desfeita temporariamente, a folia interrompe o estabelecimento daqueles nós tecidos na rede da festa. Entretanto, cada folião se constitui como um elemento de ligação nessa teia. Como sujeito, ele continua atuando e possibilitando a formação de novas conexões. Tais elos extrapolam a fronteira do distrito, pois acompanham cada folião ao seu *lócus*, no caso, os bairros da periferia da cidade de Uberlândia.

Os arranjos da festa

Enquanto a folia girava, a festa continuava sendo preparada no barracão. A jornada de trabalho começou no dia 22 de dezembro de 2009 e teve fim em 10 de janeiro de 2010, quando foi realizada a limpeza e desmontagem de toda a estrutura do evento. As atividades no barracão eram iniciadas por volta das 6h 30 da manhã com queima de fogos e encerradas, geralmente, à meia noite. Lá voluntários faziam doces, coziam carnes, tratavam da decoração, da estrutura e planejavam o evento.

Diferente da maioria dos foliões, boa parte dos voluntários que trabalhavam na preparação da festa residem em Martinésia. Trata-se, portanto, de uma rede local conectada ao lugar. Há também aqueles que retornam ao distrito, isto é, migrantes temporários que se vinculam novamente àquele espaço em função das sociabilidades dafesta. Por último, existem os espectadores, indivíduos que estabelecem conexões incipientes com o lugar e com a manifestação; em geral são aqueles que passavam pelo distrito e se movimentavam na festa, mas não se ligavam diretamente a ela.

Para dar conta da demanda crescente, foi necessário separar e especializar a festa em setores. Trata-se da adaptação da festa ao mundo moderno, cuja mediação é o dinheiro (isso não significaque a manifestação perde seu sentido ou essência). As principais frentes de trabalho observadas durante a preparação do evento de 2010 foram:



Durante as semanas que antecedem o evento, os festeiros costumam visitar cada voluntário e os convidar a ajudar no mutirão – trabalho coletivo, não remunerado, em prol de algo ou alguém. Tal ação acrescenta novos elos à rede da festa. Conexões que não se restringem ao distrito, mas que alcançam novos lugares e sujeitos. É assim que pessoas "de fora" do lugar tecem suas humanidades no lugar.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Os mutirões eram atividades muito comuns nas comunidades rurais. Em épocas como a do plantio e da colheita as famílias se ajudavam mutuamente. Cândido (1982) aponta:

> As várias atividades da lavoura e da indústria doméstica constituem oportunidades de mutirão, que soluciona o problema da mão-de-obra nos grupos de vizinhança (por vezes entre fazendeiros), suprimindo as limitações da atividade industrial ou familiar. E o aspecto festivo, de que se reveste, constitui um dos pontos importantes da vida cultural do caipira. (CÂNDIDO, 1982, p. 67-8)

Embora o campo tenha enfrentado um processo de modernização, algumas práticas permanecem. Uma delas é o mutirão. Algumas instituições como a Igreja dependem desse tipo de trabalho para realização de diversas ações, sobretudo aquelas classificadas como "beneficentes".

O mutirão não apenas sustenta a festa, ele é parte dela. Trata-se de um dos pilares essenciais à manifestação. Sem doação (do corpo, do trabalho, das finanças, do conhecimento, do sujeito) não se faz, nem se tem a festa do povo.

No caso da festa de Martinésia, os voluntários doam seu trabalho para o Santo ou o fazem em respeito/amizade aos festeiros. Sobre essas obrigações veladas Brandão (2009) afirma:

> A diferença entre o mutirão (com ou sem "traição") é que mesmo quando há bastante trabalho de homens e mulheres em uma "festa de santo", ou em uma "chegada de folia", tudo o que se faz então é considerado um não-trabalho. Uma oferta de um "serviço voluntário", mas, na verdade, quase obrigatório pelo código local de trocas de bens, serviços e sentidos, às pessoas da casa, ao grupo ritual ou mesmo aos seres sagrados festejados. (BRANDÃO, 2009, p. 46)

Há uma relação particular de troca entre o fiel e o santo e/ou entre o fiel e o festeiro. O trabalho voluntário deve ser recompensado, mas diferente da folia, aqui não são aceitos pagamentos em moeda. Trata-se da construção de um "banco de favores" a ser utilizado em outras oportunidades. Os favores fazem parte do modo de vida e da construção da festa. Há uma ética/moral dissimulada que media o trabalho e a produção da festa. A mensagem transmitida gira em torno do "hoje eu te ajudo, mas quando eu precisar contarei com você, porque uma mão lava a outra".

O mutirão é característica inerente às frentes de trabalho observadas na festa de Martinésia (alimentação, decoração, infraestrutura e higiene). Durante a preparação do evento os voluntários se organizam e atuam simultaneamente em cada uma das áreas.

O principal e mais complexo eixo estruturador é a cozinha, que abarca todas as

ISBN: 978-85-8083-125-2

refeições do dia a dia e a produção dos alimentos servidos na festa. Neste lugar todos trabalham juntos e constantemente tive a impressão de observar um sistema anárquico. Mas quando procurava nas entrelinhas, percebia que a ação coletiva formava uma organização singular e definida. Os mais experientes coordenavam os trabalhos, mas o faziam de maneira muito sutil.

Aqui não há uma lógica clara e previsível, mas a do possível, do movimento social, da tradição, da moral, enfim, a lógica da festa. Os mais experientes tendem a coordenar os trabalhos, apesar de serem subordinados aos festeiros. Portanto, não há regras pré-definidas, mas arranjos cotidianos.

Nos dias de mutirão é possível separar a cozinha em duas frentes: a do dia a dia e a da festa. A primeira delas se encarrega de todas as refeições dos voluntários, da folia e dos visitantes, incluindo os cafés da manhã, almoços, lanches da tarde e jantares. À medida que se aproximava do dia da festa, o número de voluntários e visitantes aumentava, movimentando todo o trabalho desta cozinha.

Todos os dias foram servidos jantares para mais de 100 pessoas no barracão. Embora a organização da festa seja privada, existe um consenso coletivo que permite a chegada do público no núcleo da organização da festa. É como se o público e o privado ocupassem o mesmo espaço e tempo.

Se considerarmos que a festa é um corpo social, a participação do público torna- se fundamental à existência daquela manifestação cultural. Trata-se da lógica da construção da festa. As pessoas se veem e se reconhecem na festa, porque a festa é feita de pessoas.

Além da cozinha do cotidiano, há uma segunda cozinha que produz os doces e carnes a serem servidos na festa. Observei que os primeiros dias eram resguardados para a produção dos doces – cada dia para um doce diferente – enquanto nos últimos trabalhava-se com as carnes.

Observei que no trabalho com as carnes há revezamento, o que poupa o indivíduo e permite o descanso. Já nos casos do feitio dos doces a prática é diferente. Quando uma senhora se encarrega de um tacho, ela deverá seguir com o trabalho até o fim, caso contrário o doce poderá "desandar" porque cada cozinheira o trata de uma forma diferente... Ouvi relatos que diziam, por exemplo, que "existe ciência para fazer um tacho de doce."

Em Martinésia algumas funções são definidas por gênero. As mulheres, por exemplo, tendem a produzir os doces, realizar as tarefas cotidianas, assumir a cozinha do dia a dia,

ISBN: 978-85-8083-125-2

criar os adereços de decoração. Os homens, por sua vez, se ocupam do trabalho mais pesado como a limpeza do barracão e a preparação das carnes. Sobre o assunto, Dona Miralva Calábria afirmou: "mulher só vai nas carnes no dia de enrolar as almôndegas."[1] Isso mostra a reprodução dos costumes de uma sociedade tradicionalista que designa as funções e o trabalho pelo gênero.

Nesse contexto, tomamos de empréstimo o entendimento de sociedade proposto por Maciver (1973):

> A sociedade é um sistema de costumes e processos, de autoridade e auxílio mútuo, de muitos agrupamentos e divisões, de controles de comportamento humano e das liberdades. Esse sistema completo, que está sempre sofrendo modificações, chamamos sociedade. É a teia das relações sociais. E está sempre mudando." (MACIVER 1973, p. 117)

Se a sociedade muda, as relações nela vividas também se transformam. É isso que nos permite verificar, por exemplo, homens desenvolvendo funções antes designadas exclusivamente às mulheres e estas se reunindo publicamente (e separadamente) para "contar causos" e beber cerveja em períodos de descanso do mutirão. Destaca-se que as transformações sociais são motivadas pelas necessidades e anseios cotidianos.

O preparo das almôndegas é uma festa à parte. Exige grande número de voluntários que se reúnem em grupos para amassar e enrolar a carne que então é frita e guardada/conservada em latas com banha de porco.

[1] Entrevista realizada em janeiro de 2010, no barracão comunitário, durante os preparativos da festa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mosaico de fotos 3: Processo de fabricação das almôndegas.
1. Voluntários mostrando o "ponto" correto da carne para elaboração das almôndegas (após temperar a carne, adicionar banha de porco e sovar) / 2 e 3. Voluntárias amassando a carne e enrolando as almôndegas / 4. Fritura com banha / 5. Produto final. Autora: Marques, Luana Moreira. Janeiro de 2010.

A frente de trabalho "estética/decoração" consiste na produção de arranjos e bandeirinhas para decoração do salão, além dos enfeites dos instrumentos musicais da folia e da montagem do presépio. Já a parte da infraestrutura cuida da manutenção de todo o prédio como iluminação e segurança.

Tem-se, ainda, o segmento da higiene/limpeza. Durante todo o dia as pessoas se revezam para lavar os utensílios de cozinha, os tachos, banheiros, varrer o chão e após o término das atividades diárias, é realizado um mutirão de limpeza das áreas comuns do barracão.

A festa de Martinésia demanda a atuação de dezenas de trabalhadores voluntários. O

ISBN: 978-85-8083-125-2

trabalho, como instituição do capital, tende a ser visto como algo duro, cansativo, obrigatório... Isso nos fez questionar as motivações dos sujeitos em se doar à festa.

No empírico foi possível perceber que o mutirão não era entendido pelos sujeitos como algo negativo ou desagradável. Embora o tempo do não trabalho estivesse sendo preenchido pelo trabalho, os voluntários não manifestavam oposição ou desagrado. Isso acontecia porque a atuação no mutirão não é reconhecida como trabalho. Não há obrigação formal, apenas moral. Cada indivíduo se doa de acordo com as possibilidades pessoais (tempo, função, data...).

Brandão (2009) confronta dois tipos de trabalho vivenciados pelos camponeses: um com vínculo empregatício e outro voluntário. O autor destaca que as ações solidárias se combinam entre a ação e gratificação.

> O trabalho com a terra é quase sempre duro e "cansa o corpo". Conhecemos todos, por vivência, por depoimentos ou mesmo pelas letras de velhas modas de viola, o quanto é penoso o trabalho camponês. Mais ainda quando é "cativo", quando é realizado "no que é dos outros" ou "para o outro". Sobretudo quando esse outro é um "senhor", um "patrão". Pior ainda quando se é um "peão" de um "senhor" impessoal e se trabalha não se sabe onde nem para quem. Mas o trabalho "com outros" ou "para o outro" é sempre um gratificante e alegre trabalho-festa, ou um trabalho-ritual, quando voluntário. Quando, em vez de ser uma imposição ou uma "obrigação", é uma escolha livre, uma "ajuda a um amigo" de quem se pode esperar a contraparte, quando necessário. Os antigos e os ainda remanescentes mutirões rurais são o melhor exemplo do trabalho solidário vivido entre o labor e o prazer, entre "lavrar" e o "festar". (BRANDÃO, 2009, p. 51)

As proposições anteriores são reforçadas pela fala de um dos entrevistados que entende o trabalho voluntário como parte da festa ou, como nas palavras dele, "o melhor da festa":

> *Então essas festas é uma coisa assim que a gente cresceu meio no meio delas. Da folia de reis... Era um momento muito especial. Tinham outras festas interessantes também como São João, mas essa era uma festa grandiosa porque vinha muita gente, trabalha-se muitos dias, né? Para preparar essa festa. Aqui mesmo ao redor de três semanas de trabalho coletivo assim e... e é uma festa, o trabalho [voluntário] é uma festa já, e* ***na verdade eu entendo que é o melhor da festa****, que é quando você conhece melhor as pessoas, você é... conhece as histórias, há uma convivência entre as gerações. Então tem crianças, tem jovens, adultos e idosos, tudo no mesmo espaço e isso é um diferencial da festa. Então há uma troca mesmo... de gerações, de experiências, então é uma coisa prá mim muito rica*[1]

A fala do Sr. José Adolfo reforça a proposição de que a festa é uma prática de mediação. Ela liga as pessoas por meio do trabalho, da doação. O tempo da festa é o

[1] Entrevista realizada com José Adolfo de Almeida Neto, professor universitário, em janeiro de 2011, durante os preparativos para Festa de Santos Reis de Martinésia.

ISBN: 978-85-8083-125-2

tempo das sociabilidades, das trocas, dos encontros... É certo que no cotidiano social tais relações também são vivenciadas, mas na festa elas se concentram num tempo e espaço pré-determinado.

O reconhecimento da cultura e os sentimentos identitários são coletivos e subjetivos. Quem produz a festa carrega consigo algum sentimento por ela. Algo internalizado que desperta a vontade de deixar a rotina individual do trabalho e trabalhar para o coletivo.

Geralmente as práticas populares são tidas como ações ultrapassadas e antiquadas. Todavia, um olhar mais atento pode mostrar a criatividade das pessoas que fazem a festa. Sem grandes recursos financeiros e equipamentos modernos, eles se arranjam, criando técnicas e tecnologias originais. Conhecimento que não é aprendido em livros, mas adquirido frente às necessidades e desafios do cotidiano. Um exemplo disso é o preparo do tutu de feijão. Para preparar o tutu, os grãos foram desmanchados com a ajuda de uma roseta elétrica. O equipamento nasceu da adaptação de uma furadeira a um instrumento de cozinha conhecido como "roseta". O trabalho que duraria horas e despenderia grande esforço físico foi realizado em poucos minutos.

Mosaico de fotos 4: Preparo do tutu de feijão com roseta elétrica adaptada.
Equipamento adaptado pelos voluntários da festa. Autora: Marques, Luana Moreira. Janeiro de 2010.

As adaptações também se estendem a objetos de uso cotidiano. Na imagem seguinte é possível observar a adaptação de latas de conserva que receberam alças e se tornaram jarros utilizados para o resfriamento do leite no processo de fabricação de doces. Esse

ISBN: 978-85-8083-125-2

tipo de material é resistente e de baixo custo.

> *Vivi uma passagem engraçada ao ajudar a fazer doce de leite. Como as fornalhas funcionam à lenha, não é possível "reduzir" ou "elevar" o fogo como num fogão a gás. Numa das vezes que ajudei fazer o doce, o leite começou a ferver, subir e ameaçava derramar. Enquanto eu gritava pedindo socorro, as senhoras me olhavam e gargalhavam. Então aprendi que sempre é deixado um litro ao lado do tacho para controlar a temperatura do doce. O vasilhame serve para retirarmos uma pequena porção do leite fervente e, em seguida, retorná-lo ao tacho. Tal processo faz com que o leite se resfrie e evita que o conteúdo transborde. (ANOTAÇÕES DE CAMPO, 2009)*

Mosaico de fotos 5: Resfriamento do doce com jarro adaptado.
Autora: Marques, Luana Moreira. Janeiro de 2010.

A cozinha tem uma ciência própria, técnicas e tecnologias advindas de experiências de vida e conhecimentos tradicionais. Quase tudo é aproveitado. A gordura retirada dos porcos, por exemplo, se torna banha para cozimento e após esse uso pode ser transformada em sabão; as tripas do animal também são utilizadas para o preparo de linguiças; etc. Tratam-se dos "saberes" e "fazeres" que são revelados pela festa e que desvendam o lugar.

O lugar da festa nos usos e apropriações

O dia da festa compõe os momentos de maior percepção da coexistência entre a devoção e a diversão. A data é coroada por rituais sagrados e encontros profanos que tornam aquela manifestação única. É tempo de rezar, comer, beber, dançar...

O início do dia foi marcado por uma alvorada de fogos de artifício. Toda a parte da manhã e da tarde estava reservada à preparação do jantar. Às 7 horas já era possível observar nos tachos de cobre o cozimento de dezenas de quilos de feijão para o preparo do

ISBN: 978-85-8083-125-2

tutu.

À medida em que os voluntários iam chegando e ocupando o barracão, a atmosfera festiva aumentava. Atividades como cozinhar feijão, lavar arroz e refogar frango se tornavam grandiosos encontros. As seis fornalhas eram utilizadas ininterruptamente, consumindo as toras de madeira reservadas como combustível.

No decorrer do dia os voluntários receberam camisetas da festa, entendidas como "passaporte" que dava acesso a todos os espaços do evento. Em torno das quatro horas da tarde, o barracão foi fechado para a entrada dos visitantes. A territorialização da festa, vivenciada nas últimas semanas era, naquele momento, assumida.

Por territorialização entende-se o conjunto de trocas sociais, econômicas, culturais e ambientais estruturadas num determinado espaço que conecta os seres humanos por meio de redes e estabelece, finalmente, relações de poder em que poucos dominam, muitos são dominados e todos coexistem num sistema de embates por vezes explícitos e por vezes velados.

Raffestin (1993, p. 7) destaca que "em toda relação circula o poder que não é nem possuído nem adquirido, mas simplesmente exercido." Ele também afirma que:

> O território [...] não poderia ser nada mais que o produto dos atores socais. São esses atores que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Há portanto um "processo" do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder, que se traduzem por malhas, redes e centralidades cuja permanência é variável mas que constituem invariáveis na qualidade de categorias obrigatórias. O território é também um produto "consumido", ou, se preferirmos, um produto vivenciado por aqueles mesmo personagens que, sem haverem participado de sua elaboração, o utilizam como meio. É então todo o problema da territorialidade que intervém permitindo verificar o caráter simétrico ou dissimétrico das relações de poder. A territorialidade reflete, com muita segurança, o poder que se dá ao consumo por intermédio de seus "produtos". (RAFFESTIN, 1993, p. 7-8)

O território não envolve apenas o espaço vivido, a superfície terrestre, os sentimentos de pertencimento, as áreas de um Estado, a natureza em sua forma bruta ou as relações desprovidas de um contexto de tempo e espaço. Os territórios são, especialmente, espaços dotados de relações em que os seres devem se reconhecer e entender o lugar do outro.

Para a realização da festa de encerramento foram contratados alguns cozinheiros profissionais. Os "de fora" geraram estranhamento entre as senhoras que sempre se encarregaram daquele serviço. A chegada do estranho expropriou o lugar das voluntárias. Elas então sentaram e observaram.

Quando um profissional toma, a mando do festeiro, o espaço de trabalho das

ISBN: 978-85-8083-125-2

senhoras da comunidade, elas perdem seu lugar e, consequentemente, o vínculo com a festa. Isso pode ser observado em um dos comentários tecidos durante aquela situação: "Essa não é nossa festa, é a festa deles. A nossa é diferente, não usamos fogão industrial, nem panelas de alumínio. Eles não vão conseguir cozinhar para todo mundo só com aqueles fogão [fogões industriais de duas bocas]."[1]

O cenário do "estranhos" cozinhando em fogões industriais numa festa de Santos Reis gerou protestos dissimulados e chacotas entre as voluntárias mais experientes. Uma delas comentou[2] "Essa festa a tradição é o fogão de lenha, no gás não tem sentido." Outra, sabendo da experiência daqueles sujeitos com jantares sociais e restaurantes continuou: "Quem tá acostumado com a festa de Reis vê que é muito diferente do que no restaurante. A comida tem que sê servida até de madrugada. Se acabá a comida, faz mais! Mas faltá comida não acontece, porque Santos Reis multiplica!"

A tomada da cozinha da festa pelo "de fora" retrata velhas funções sendo exercidas por novos sujeitos com base na técnica e não no saber intuitivo. Todavia, pude perceber que no caso da Festa de Santos Reis de Martinésia, não bastava técnica, a experiência era fundamental para dar conta de toda a demanda.

Com o cair da tarde, as senhoras aceitaram a presença dos "estranhos" e se integraram a eles. Os fogões industriais foram desprezados e os dois grupos trabalharam em conjunto respeitando o conhecimento tradicional dos voluntários. É certo que o estranhamento não desapareceu, mas foi superado pelo comprometimento dos "de dentro".

Ao longo do dia também era possível observar grande movimentação na área externa ao barracão. As ruas do entorno foram bloqueadas e as tendas armadas. Comerciantes, camelôs e artesãos chegaram para montar suas barracas onde comercializariam bebidas, churrascos, óculos, relógios, *souvenires* com motivos religiosos, entre outros produtos. A diversão foi reforçada por um touro mecânico, um pula-pula e pela venda de brinquedos.

Contabilizei durante a tarde:

- 3 bares da festa
- 2 pontos de vendas de brinquedo
- 1 ponto de venda de artesanato
- 3 bares móveis

[1] Relato informal de uma das voluntárias, coletado durante o dia da festa de encerramento, em janeiro de 2010.
[2] Relato informal de uma das voluntárias, coletado durante o dia da festa de encerramento, em janeiro de 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

- 3 bares fixos – pontos de comércio do distrito
- 3 barracas de churrasquinho
- 1 pula-pula
- 1 touro mecânico
- 2 barracas de venda de óculos
- 1 barraca com bolsas em geral e bugigangas

Os vendedores ambulantes e barraqueiros foram atraídos, sobretudo, pela grande repercussão midiática da festa. Alguns pela panfletagem, outros pelas matérias televisivas. A maioria trabalha nas festas de padroeiros ou exposições agropecuárias. Eles compõem uma rede de comerciantes que circulam pelos eventos populares, embora muitos tenham participado da festa de Martinésia pela primeira vez.

Encontrei uma senhora que participava da festa há alguns anos vendendo bebidas. Ela relatou algumas situações engraçadas, histórias passadas e destacou que vendia mais de R$ 500,00 de cerveja, água, refrigerante e energéticos numa festa daquelas. De acordo com a entrevistada[1], "[a festa] tá mudando por falta de religião. Jovem não tá procurando religião." Por isso o público que chega ao distrito no início da

festa tem um perfil, já outras pessoas - o "público do frevo" - chegam no meio da noite com objetivos diferentes. Para ela, a quantidade de barracas aumentou ao longo dos anos e aquela era a primeira festa que pagava ao festeiro para permanecer no espaço. Mais uma vez novos elementos/práticas eram anexados à festa, modificando-a.

Isso nos faz perceber que a Festa de Santos Reis de Martinésia é entendida, para uma parte dos espectadores, como uma festa religiosa onde não se expressa a religião. O objetivo desse público não é a contemplação do mito, mas utilizá-lo de acordo com suas necessidades de lazer durante o tempo livre. Trata-se de mais uma opção de recreação.

Destaca-se ainda que a festa entra no circuito da mercadoria e se torna uma fonte de renda para os comerciantes informais. Este cenário seria de puro espetáculo se fora do espaço de mercantilização não houvesse a tradição e o sujeito que permanece (re)criando a festa anualmente a partir de sua essência.

Como responsável pelo evento, o festeiro cobrou o espaço utilizado pelas barracas e pelos pequenos pontos de comércio. Uma tabela de preços foi estabelecida de acordo com os itens vendidos e o tamanho do espaço utilizado. Para comercializar bebidas, por exemplo, os

[1] [1] Entrevista realizada com uma comerciante informal que preferiu não ser identificada, durante o dia da festa de encerramento, em janeiro de 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

barraqueiros desembolsaram R$50,00, a área ocupada pelo touro mecânico, por sua vez, custou R$60,00 e a dos artesanatos R$20,00. Os comerciantes que se recusaram a pagar a taxa tiveram que montar seu equipamento fora da área cercada para o evento, onde o fluxo de pessoas era menor.

Trata-se, portanto, de uma redefinição da festa. Para cobrir os custos gerados pelo evento os festeiros buscam alternativas como o estabelecimento de parcerias, pedido de auxílio a vereadores e/ou empresas, cobrança de comissão ou cobrança pelo uso do espaço da festa pelos comerciantes informais, realização de leilões, entre outros.

Na perspectiva institucional, o espaço da festa é público. Trata-se de uma estrutura de lazer cedida pela Prefeitura de Uberlândia. Embora o espaço seja público, nos dias da festa ele passa a ter caráter privado, de domínio dos festeiros. Há uma apropriação velada do espaço pelo grupo que organiza o evento. Eles tomam posse das chaves que abrem e fecham as portas das edificações públicas. A partir de então se estabelecem no local, territorializando-o.

No dia do evento, as ruas foram demarcadas e bloqueadas com cavaletes emprestados pela prefeitura municipal, ou seja, expandiu-se o território da festa. Todavia, como uma extensão social, a festa também permitiu reproduções marginais. Fora dos limites do evento, jovens dançavam e se divertiam ao som de axé, funk e música eletrônica. Criavam seu próprio território, paralelo ao território da festa.

Embora o jantar servido na festa fosse gratuito, o festeiro comercializou bebidas (cerveja, refrigerante, água) e churrasquinhos em três bares espalhados pela área – medida também assumida como ação para financiar o evento. Os bares funcionavam apenas com as fichas vendidas em outros três pontos. Neles o dinheiro era trocado por outros tipos de nota – a moeda da festa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mosaico de fotos 6: Alternativas de financiamento da festa.
Respectivamente: 1. Moeda da festa / 2. Bar / 3. Foto de ponto de venda das fichas de consumo (detalhe para a presença de segurança particular). Autora: Marques, Luana Moreira. Janeiro de 2010.

Destaca-se que a contabilidade de cada evento não é apresentada à comunidade. No entanto, é comum ouvir um discurso que aponta a insuficiência das doações para suprir as necessidades financeiras e materiais despendidas ano a ano. Isso justificaria a comercialização de produtos e a cobrança do espaço utilizado pelos vendedores informais.

De acordo com alguns entrevistados, o montante arrecadado nos bares da festa repõe os gastos dos organizadores do evento. Porém, em conversas informais foi possível verificar outros propósitos. Internamente (entre os voluntários) sabe-se que algumas pessoas buscam a tomada da festa para levantar fundos em benefício próprio (não sendo o caso das festas de 2010 e 2011). Há casos de Companhias de Reis, por exemplo, que saem em giro recolhendo doações para festas que nunca existiram.

O comércio não se dava apenas pelos bares da festa e comércio informal. Visando o aumento da demanda, os bares da cidade mudaram sua configuração de venda e passaram a trabalhar com fichas. Os donos, acostumados com um fluxo de 300 a 350 pessoas por fim de semana, atenderam a um público maior. Os preços subiram e o que demoraria dois meses para ser comercializado foi vendido em apenas um dia. Dentre os produtos comercializados sobressaiam as cervejas, os refrigerantes, a água, as vodkas, as *ices*, os salgados e os energéticos.

Às 18 horas do dia 10 de janeiro de 2010, teve início o ritual de chegada da bandeira. A folia de Santos Reis, juntamente à bandeira sagrada, retomou o papel de condutor da festa. A sequência ritual foi composta por:

ISBN: 978-85-8083-125-2

- Missa na igreja
- Encontro e tomada da bandeira pela folia
- Procissão da folia desde a igreja até a chegada do presépio
- Canto e passagens dos arcos até o presépio
- Jantar
- Coroação dos novos festeiros e despedida da folia
- Baile

Esquema: Sequência ritual da festa de 2010.
Organizadora: MARQUES, Luana Moreira. 2011.

A missa foi acompanhada por uma centena de fiéis, quantidade que aumentou à medida que a tarde caía. Em seguida, a procissão tomou as ruas do distrito. Ela tem como objetivo mediar o encontro dos Três Reis – representado pela bandeira – com Jesus recém-nascido. No caminho foram entoadas preces e versos que explicam a jornada dos Reis Magos. Para homenagear cada um deles, são dispostos três arcos. O primeiro para o Rei Gaspar, vindo da Índia; o segundo para o Rei Baltazar, originário da Arábia; o terceiro para Belchior (também conhecido como Melchior), Rei da Pérsia. Em cada um dos arcos a folia para, canta, pede as bênçãos, solicita permissão de passagem e continua a jornada até chegar ao presépio.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mosaico de fotos 7: Procissão de chegada da bandeira.
Respectivamente: saída da igreja e procissão pelo distrito (na primeira linha); aglomeração de pessoas acompanhando a procissão (na segunda foto da primeira coluna); passagem por um dos três arcos de Santos Reis (em destaque); e foliões ajoelhados na chegada ao presépio (última imagem da primeira coluna). Autora: Marques, Luana Moreira. Janeiro de 2010.

A procissão é mais um ritual que não foi anulado pelo espetáculo, embora seja regido por ele. Para se manter, a tradição abriu concessões e se adaptou. A passagem da folia pelos arcos, por exemplo, só é possível se a área for cercada, delimitando o espaço dos sujeitos e dos espectadores.

A chegada ao presépio simboliza o encontro. Momentos de comoção e festejo. A folia segue entoando versos sobre a jornada, a chegada e o encontro. A bandeira finalmente é guardada no altar, junto ao menino Jesus, José e Maria. A festa segue com o jantar.

A fartura na alimentação é um dos destaques e atrativos da festa. Foram cozidos 200 kg de frango, 16 tachos de arroz e fritas nos dias anteriores aproximadamente uma tonelada de almôndegas. O cardápio da noite foi composto por arroz, almôndegas, macarrão com frango, batatinha com carne moída, farofa e tutu de feijão. Para a sobremesa: doce de pau-de-mamão, doce de leite e doce de mamão moído. Alimento servido gratuitamente a aproximadamente 6.000 pessoas que passaram pelo distrito e coloriram suas ruas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Apesar de ter tentado descrever detalhadamente a manifestação festiva, considero necessário tecer mais alguns comentários. Parte dos sujeitos consumia a festa sem entender seus princípios. Diante de mim tudo parecia grande demais: muita gente, muito lixo produzido, urbanidade, saltos altos, tribos diversas, tatuagens, modos de vida diferentes, sons transgressivos. Havia diversas festas dentro daquela festa.

Também observei muitas figuras políticas distribuindo sorrisos e apertos de mão num ano de eleição; homens ignorando os banheiros químicos e urinando nos muros das casas; carros de som que tocavam axé, funk, hip hop, etc. fora dos limites da festa... Tive a impressão de estar em uma exposição agropecuária.

Acabara de participar de uma manifestação cultural popular que tendia para a massificação. Embora tenha vivido momentos especificamente comerciais e observado a espetacularização e massificação do popular, a festa continuava ali, pulsante e colorida.

Percebi que o evento daquele ano fora notadamente maior e mais "profissional" que as festas anteriores. É certo que todas elas carregavam em si a tendência de crescimento e especialização, mas de uma forma mais sutil.

Alguns entrevistados confirmaram que a festa de 2010 fora muito diferente das demais, sobretudo pela grande movimentação do barracão que foi *lócus* de jantares cotidianos, de frequentes "forrós" e de um leilão inédito. Creditaram o cenário ao fato dos festeiros serem forasteiros, disporem de mais verba, de novas ideias e incentivos políticos. Nas palavras dessas pessoas "como os festeiros não são daqui, a festa ficou diferente." Destacaram, ainda, que as práticas deverão voltar a ser desenvolvidas como antes. A velha festa e os velhos costumes retornariam, causando estranhamento e saudosismo na comunidade.

Percebi que parte da população se sentiu extremamente lisonjeada com a grandiosidade da festa de 2010. Um dos entrevistados destacou que aquela "foi a festa mais bem organizada e mais bem preparada"[1] que já vira e ainda acreditava que o crescimento se configurava como uma forma de valorizar a cultura do distrito. Outros moradores, por sua vez, estranharam o jeito profissional da festa. Uma das senhoras disse com certa indignação que "Esse ano os arcos [de Santos Reis] vão ser enfeitados com flores da China."[2] Diferente dos anos anteriores e também da primeira festa posterior,

[1] Entrevista realizada com um dos comerciantes formais residentes no Distrito de Martinésia, durante o dia da festa de encerramento, em janeiro de 2010. O entrevistado preferiu que sua fala não fosse identificada.

[2] Entrevista realizada com uma das moradoras do Distrito de Martinésia, coletado durante os dias de preparativo para a festa de encerramento, em janeiro de 2010. A entrevistada preferiu que sua fala não fosse

ISBN: 978-85-8083-125-2

em 2010 as costumeiras flores de papel e bandeirinhas foram suprimidas e substituídas por uma decoração industrializada.

Um dos meus maiores incômodos foi a presença de seguranças particulares em pontos estratégicos da festa. Sou a favor da prevenção de problemas, brigas, roubos, mas a visão de homens vestindo ternos pretos e impedindo que os fiéis chegassem muito perto ou tocassem as imagens contidas no presépio me incomodou profundamente. Aquele é temporariamente um lugar sagrado, um lugar do povo e para a contemplação do povo... Naquele tempo-espaço, o povo perdeu seu lugar, assim como as cozinheiras voluntárias o perderam quando tiveram seu espaço expropriado pelos trabalhadores contratados.

Diante do exposto, é possível pensarmos na festa de Martinésia como uma manifestação popular tradicional? A magnitude do evento nos leva a pressupor uma especialização que ceifou parte da espontaneidade da festa. A folia continua se apresentando, mas paralela a ela há uma massa ávida para viver o lazer, independente da forma e do contexto.

Aqui há a festa tradicional, mas em torno dela se instalou o espetáculo, representado pela mercantilização e pelo espectador que se apropria da manifestação como uma forma de uso do tempo livre. Não há um vínculo identitário do consumidor em relação à festa, é isso que o caracteriza como espectador, pois ele apenas vê, contempla. O voluntário, por sua vez, participa, estabelece trocas, vive a festa. Apesar disso, todos são, de diferentes formas, sujeitos da festa.

Enquanto o jantar continuava sendo distribuído, a folia voltava ao presépio para coroação dos novos festeiros. O ritual foi cantado e as coroas repassadas. O baile teve início após a folia entoar seus agradecimentos. Trata-se de mais uma permanência da festa tradicional. O ritual ainda é vivido, mas para isso ele abre concessões – os espectadores continuam consumindo, conversando e o louvor ao sagrado se apresenta para essas pessoas como mais um elemento da festa. O ritual permanece porque é representativo para seus sujeitos. Sua supressão deixaria a manifestação vazia, sem sentido, reduzida.

Considerações Finais

Destaco que não fui a campo com o intuito primaz de validar hipóteses e forçar

identificada.

ISBN: 978-85-8083-125-2

cenários inexistentes. A observação participante possibilitou o contato com a essência festiva e seus sujeitos, direcionando o trabalho na busca do entendimento sobre a dinâmica da Festa de Santos Reis realizada em Martinésia. Trata-se, portanto, de investigar a produção da festa no lugar.

Aprendi que embora possa parecer, nenhuma festa é idêntica às demais. Elas passam de uma geração para outra e permanecem... Permanecem a partir dos acordos e arranjos entre as pessoas, lugares e bens.

Cada indivíduo vê a festa com um olhar particular. Para uns o colorido das bandeirinhas tem mais significado, para outros o cheiro dos alimentos é mais importante. Enfim, a compreensão da festa depende da carga de sentimentos e percepções de cada indivíduo. Talvez por isso seja tão difícil descrever uma manifestação que é experimentada. Materializar em palavras os sentimentos e observações das práticas culturais é angustiante, sobretudo pela certeza de não conseguir transmitir completamente o vivido. Além disso, as manifestações culturais não são práticas lineares e simplistas. Há uma complexidade relacional que impede o estabelecimento do preciso. É como se tentássemos encontrar o ponto inicial e o final de uma teia para então descrever seu processo de criação. Percebi que na Festa de Santos Reis não há um início e um fim efetivamente consolidados, mas um *continuum* que se renova a cada ano.

Por fim e para efeito de síntese, visão geral e entendimento linear da festa estudada, segue um calendário que abarca as principais ações para realização desse evento entre o final do ano de 2009 e início de 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Dezembro 2009 / Janeiro 2010

	Decoração e estrutura do barracão
	Trabalho com as carnes
	Produção de doces

	Saída da folia
	Giro da folia
	Forró

	Missa Sertaneja
	Festa de encerramento
	Limpeza do barracão

Esquema: Calendário da festa de 2010.
Organizadora: MARQUES, Luana Moreira. 2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

29

SÍMBOLO	DESCRIÇÃO	OBSERVAÇÃO
	Decoração e estrutura do barracão	É costumeiro decorar o barracão, os instrumentos da folia, montar o presépio e toda a estrutura para servir o jantar do dia da festa.
	Trabalho com as carnes	Os suínos são utilizados para consumo no dia a dia do barracão e para a retirada e produção da banha do porco (aproveitada no cozimento/fritura dos demais alimentos da festa). As carnes bovinas são moídas para produção das almôndegas (os cortes nobres são consumidos nos almoços e jantares do barracão). As aves são um dos ingredientes principais do "Macarrão com Frango" – prato servido na festa de encerramento.
	Produção de doces	Os tipos de doces produzidos no ano em questão foram: doce de leite, doce de pau de mamão e doce de mamão verde.
	Saída da folia	Às 23 horas todos se reuniram para rezar um terço. Posteriormente, a folia entoou seus versos cantando a jornada dos Três Reis Santos para então iniciar o giro.
	Giro da folia	O giro da folia costuma se estender por 9 dias e, na festa estudada, passou pelo Distrito de Martinésia, pelas fazendas do entorno e pela cidade de Uberlândia.
	Forró	Os forrós se caracterizaram por pequenos eventos regados à comida, bebida e música realizados entre o período de preparativos da festa.
	A Missa Sertaneja	A Missa Sertaneja foi realizada em comemoração ao Dia de Reis.
	Festa de encerramento	A festa é marcada pelo encerramento da jornada da folia, passagem da coroa aos novos festeiros, jantar e forró. Ela é marcada por momentos de exaltação da devoção e da diversão.
	Limpeza do barracão	A limpeza do barracão foi realizada durante todos os dias de preparativo da festa com destaque ao dia 10 de janeiro, quando houve um mutirão para a higienização de toda a área.

Quadro: Detalhamento do calendário da festa de 2010.
Organizadora: MARQUES, Luana Moreira. 2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O trabalho como festa: algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In: GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (orgs.). **Diversidade do campesinato**: expresses e categorias: construções identitárias e sociabilidades.São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1982.

MACIVER, R. M.; PAGE, C. H. Comunidade e sociedade como níveis de organização da vida social. In: FERNANDES, Florestan. **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, 1973.

MARQUES, Luana. Moreira. **A festa em nós**: fluxos, coexistências e fé em Santos Reis no Distrito de Martinésia – Uberlândia (MG). 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011. Disponível em: < http://repositorio.ufu.br/handle/123456789/1134>. Acesso em 01 ago. 2013.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993. SANTOS, Rosselvelt José. Pesquisa empírica e trabalho de campo: algumas questões acerca do conhecimento geográfico. In: **Revista Sociedade & Natureza**, 11 (21 e 22) jan/dez, 1999.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2005.

ISBN: 978-85-8083-125-2

OS TERRITÓRIOS DA FESTA DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO

THE TERRITORIES OF THE BUMBAMEUBOI PARTY IN MARANHÃO

LOS TERRITORIOS DEL PARTIDO BUMBA-MY-BOI MARANHÃO

Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves
Doutoranda em Geografia pela UFPR- Curitiba-PR Programa de Pós-Graduação em Geografia.
Av.Cel. Francisco H dos Santos, 100-Centro Politécnico. Bloco 5, SalaPH17.
CEP: 81531-980. Caixa Postal-19001. Curitiba-PR e-mail: lucinead@yahoo.com.br

Resumo

Esse artigo versa sobre os territórios da festa do Bumba-meu-boi do Maranhão. O objetivo é analisar os territórios como espaço das territorialidades e como formadores da identidade da referida festa. Expõe sobre a localização dos sotaques de Zabumba, Matraca, Costa de mão, Baixada e Orquestra, bem como apresenta os símbolos do Bumba-meu-boi como espaços de territorialidades. Utilizando levantamentos bibliográficos, descreve a trajetória do Bumba-meu-boi de cultura marginal ao Patrimônio Cultural na atualidade, tornando-se a mais importante festividade dos festejos juninos na cidade de São Luís. Discute os conceitos de territorialidade e identidade cultural e festa do Bumba-meu-boi, com base em HAESBAERT (1997); BONNEMAISON(2002); MARTINS(2006); SIVA(2010) e ALMEIDA (2011).Conclui que os símbolos que formam a identidade do Bumba-meu-boi ganharam importância cultural no Estado do Maranhão.

Palavras-chave: Bumba-meu-boi, territorialidade, festa, identidade, sotaques.

Abstract

This article focuses on the territories of the BumbameuBoi party in Maranhão. The goal is to discuss the territories as territoriality areas and identity formation referred to the festival. Exposes about the location of sotaques of Zabumba, Matraca, Costa de mão, Baixada and Orquestra, as well as presents the symbols of Bumba-meu-boi as territoriality areas. Using bibliographic surveys, describes the trajectory of BumbameuBoi from marginal culture to Cultural Heritage nowadays, becoming the most important festivity of FestasJuninas in the city of São Luis. Discusses the concepts of territoriality and cultural identity and BumbameuBoi Party, based on HAESBAERT (1997); BONNEMAISON (2002); MARTINS (2006); SIVA (2010) and ALMEIDA (2011). Concludes that the symbols that make up the identity of BumbameuBoi earned cultural importance in the State of Maranhão.

Keywords: BumbameuBoi, territoriality, party, identity, sotaques.

Resumen

El texto ocupa de los territorios de la fiesta Bumba-meu-boi de Maranhão. Presenta discusiones de territorialidad como la formación de la identidad de esa persona. Expone

ISBN: 978-85-8083-125-2

sobre la ubicación de los acentos Zabumba, Matraca, Costa mano, Marismas y orquesta, así como se presentan los símbolos de Bumba-meu-boi como espacios de territorialidad. En la exposición de la identidad cultural, la gente del partido de Maranhão texto describe la trayectoria de la cultura marginal Bumba-meu-boi, que fue prohibido en los primeros tiempos del Patrimonio Cultural de hoy convertirse en el festival más importante de las fiestas de junio y que tiene una etapa para presentar su maestría musical, dramática, la religiosidad, sus instrumentos y la estética, la ciudad de St. Louis

Palabras- Claves: Bumba-meu-boi, la territorialidad, la identidad del partido, los acentos

Introdução

Quando chega o mês de junho a cidade de São Luís, capital do Maranhão, vira um grande arraial para festejar Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal. Dentre as centenas de grupos folclóricos, citamos os principais: tambor de criola, dança do coco, dança do cacuriá, dança portuguesa, quadrilhas e o Bumba-meu-boi. Essas festas são apresentadas no período de 13 de junho, dia de Santo Antônio, correspondendo à abertura oficial dos festejos juninos, até 30 de junho, dia de São Marçal que marca o encerramento oficial dos arraiás.

Dramatiza sempre o contraste entre a fragilidade do homem e a força bruta de um boi. É uma dança folclórica brasileira que se manifestou, primeiramente, no Nordeste e disseminou-se por quase todos os Estados do país, onde adquiriu nomes, ritmos, formas de apresentação, indumentárias, personagens, instrumentos adereços e temas diferentes. Assim, enquanto no Maranhão, Rio Grande do Norte e Alagoas é chamado Bumba-meu-boi; no Pará e Amazonas é Boi-bumbá ou pavulagem; em Pernambuco é Boi-calemba ou bumbá; no Ceará é Boi-de-reis, Boi-surubim e Boi- zumbi; na Bahia é Boi-janeiro, Boi-estrela-do-mar, dromedário e mulinha de ouro; no Paraná, e em Santa Catarina, é Boi-de-mourão ou Boi-de-mamão; em Minas Gerais, Rio de Janeiro e Cabo Frio é Bumba ou folguedo-do-Boi; no Espírito Santo é Boi-de-reis; no Rio Grande do Sul é Bumba, Boizinho, ou Boi-mamão; em São Paulo é Boi-de-jacá e dança do Boi.

Inúmeros fatores contribuem para que o Bumba-meu-boi potencialize estudos científicos em diferentes áreas. No Maranhão, atribui-se como ensejo para a referida evidência, ter o Bumba-meu-boi se tornado a principal manifestação cultural, de um conjunto de outras que inclui: Tambor de criola, dança do coco, dança do cacuriá, dança portuguesa, dança da fita, quadrilhas, dança do Lelê e tambor de mina. Em 2011, o Bumba-meu-boi maranhense foi reconhecido pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural como Patrimônio Cultural do Brasil, que utilizou a nomenclatura de Complexo

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cultural para o Bumba-meu-boi do Maranhão.

Nesta perspectiva, os estudos dessa importante festa são feitos a partir dos elementos que a constituem, como as toadas; da diferenciação dos grupos; dos cantadores; do ciclo da festividade e das interferências políticas, como produto turístico, entre outros. Este texto discute os territórios do Bumba-meu-boi do Maranhão, tomados em seu sentido material e imaterial. Material, como o *locus* dos diferentes grupos de Bumba-meu-boi; imaterial, como espaço simbólico do povo maranhense.

Discute os conceitos de territorialidade e identidade cultural e festa do Bumba-meu-boi, com base em HAESBAERT (1997); BONNEMAISON(2002); MARTINS(2006); SIVA(2010) e ALMEIDA (2011).Conclui que os símbolos que formam a identidade do Bumba-meu-boi ganharam importância cultural no Estado do Maranhão.

Como parte das discussões, ainda, iniciais da Tese de doutorado, que tem como objeto de estudo as representações advindas do Bumba-meu-boi maranhense, o referido texto expõe sobre as territorialidades e a formação da identidade cultural dessa festa definida como uma celebração múltipla que congrega diversos bens culturais associados, por meio de estudos bibliográficos.

O Território *locus* do Bumba-meu-boi do Maranhão

Um dos elementos para a compreensão da festa do Bumba-meu-boi diz respeito à sua territorialização. A localização dos sotaques (compreendidos como uma classificação do Bumba-meu- boi, de acordo com os instrumentos musicais, entonação, guarda-roupa, personagens e tipos de dança), revela uma duradoura relação com os espaços geográficos, nos quais o Bumba-meu-boi se originou. Os diferentes sotaques foram surgindo ao longo dos anos de existência dessa festividade, influenciados por fatores diversos e, com o passar dos anos, estendendo-se para outras partes do Maranhão. Durante o inventário de patrimonialização, foi registrado em70 municípios a presença do Bumba-meu-boi. O Mapa 1 em destaque diz respeito à área objeto de estudo da tese de doutorado no Litoral Ocidental e Aglomerado Urbano de São Luís, não apresenta de forma destacada toda a do número de municípios citados.

No Maranhão, os sotaques compreendem: Matraca ou da Ilha, Costa de Mão ou de Cururupu, Zabumba ou de Guimarães, Baixada e Orquestra. A partir do século XVII, foram registradas as primeiras manifestações do Bumba-meu-boi no Maranhão no Litoral Ocidental, Baixada e Ilha de São Luís. Posteriormente, estendeu-se para as

ISBN: 978-85-8083-125-2

microrregiões de Rosário e Itapecuru Mirim, onde, ainda na atualidade, encontra-se a grande maioria dos sotaques e das sedes (a palavra sede, nesse texto, refere-se a um espaço de uma determinada localidade bairro, município, região e estado em que tem o barracão (grande salão onde o Boi ensaia) e o amo-(chefe do conjunto, que é o cantador, o autor das toadas) e espaço de morada da maioria dos boieiros (brincantes do Boi).

ISBN: 978-85-8083-125-2

MAPA 1 – ESTADO DO MARANHÃO: LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

Nas áreas em destaque no mapa, a festa do Bumba-meu-boi em um tempo passado, encontrou condições para formação dos elementos que a constituem, tais

ISBN: 978-85-8083-125-2

como: som, religião, dramatização, comicidade e poesia. Nas últimas décadas, o Bumba-meu-boi se tornou mercadoria turística, o que, inclusive, tem levado a festa a se apresentar em diferentes locais no Maranhão, Brasil e, até mesmo no exterior. Esse fato, porém, constitui uma espacialidade apenas temporária, particular das apresentações, que se configurou após mudanças de mentalidades sobre o Bumba-meu-boi no Estado, culminando com sua importância na cultura maranhense, caracterizado como Patrimônio Cultural.

Os personagens principais (Catirina, pai Francisco e amo), do Bumba-meu-boi bem como os demais brincantes, representam a formação étnica do Maranhão, resultante da miscigenação de índios, negros e brancos. Essa miscigenação foi construída nas relações de trabalho (regime de escravidão) implantadas, também, no Maranhão de forma efetiva a partir do século XVII. O sistema de monoculturas concentrou-se na Ilha de São Luís, no Litoral Ocidental e posteriormente na Baixada, com as culturas de cana-de-açúcar e algodão. Essas atividades econômicas foram bastante desenvolvidas nos municípios de São Luís, Alcântara, Guimarães e Cururupu, onde o Bumba-meu-boi originou-se como festa.

Estudos de Azevedo Neto (1997, p.31-32), observam que os diferentes "grupos, subgrupos e sotaques são bem diferentes entre si", com "raízes claras e incontestáveis do índio, do africano e do branco". Em análise sobre as alterações, mesmo com a manutenção próxima das raízes, nos instrumentos, baiado e guarda-roupa, o referido autor organizou uma classificação válida nos anos de 1980, em Grupo Africano, Grupo Indígena e Grupo Branco, destacada na figura 1.

Apesar de não discutir a relação entre organização territorial com o Bumba-meu-boi no Maranhão, a classificação de Azevedo Neto, destaca os três grupos como base de origem da festa Bumba-meu-boi. Destaca ainda que o Bumba-meu-boi registrado como um dos mais antigos é o subgrupo de Cururupu, sotaque costa de mão, oriundo do grupo africano.

ISBN: 978-85-8083-125-2

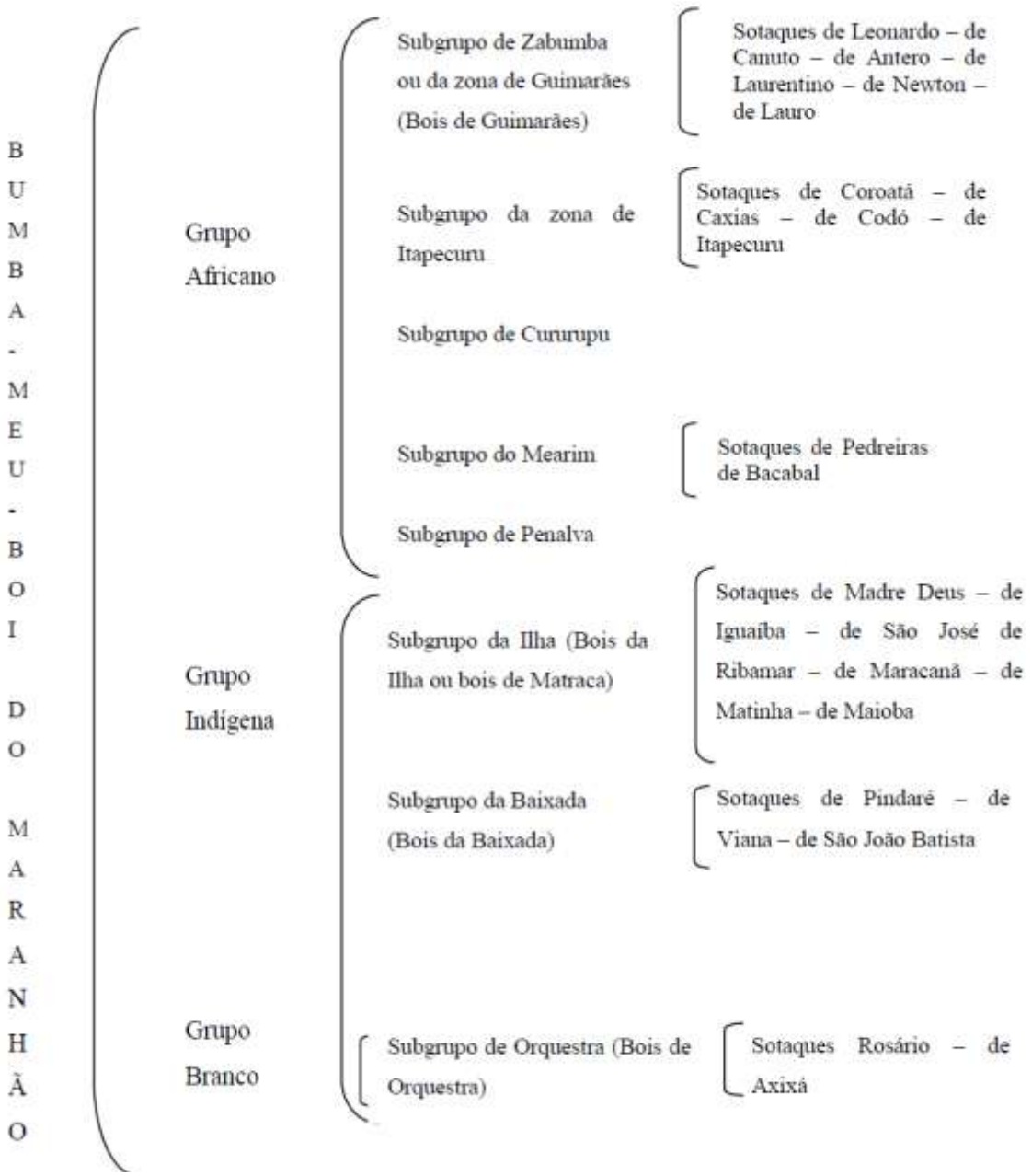


Figura1 – CLASSIFICAÇÃO DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO. Fonte: AZEVEDO NETO (1997)

O território do Bumba-meu-boi vai além de uma interpretação de localização, a escala do território de uma festa projeta-se a outros lugares. Dessa forma a discussão sobre território e territorialidade é discutida no texto que segue.

Território e territorialidades da festa do Bumba-meu-boi do Maranhão

A compreensão da espacialidade do Bumba-meu-boi, tomada somente como

ISBN: 978-85-8083-125-2

decorrente da localização e concentração das sedes dos grupos de Bumba-meu-boi, reduz a espacialidade como determinada apenas pelas forças políticas e pelas forças econômicas. Sendo assim, deixa de fora um conteúdo cultural, constituído pelas territorialidades determinadas pelas práticas sociais, resultante de uma visão e representação do mundo, em que a dimensão política, econômica, material e cultural estão intrinsecamente relacionadas.

Nesse sentido, a possibilidade de apreender a espacialidade do Bumba-meu- boi, abarcando-a no entendimento de territorialidade que, de acordo com Raffestin (1993, p. 161, 162), "se inscreve no quadro da produção, da troca e do consumo das coisas [...]. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada, com os outros atores". E quando expõe sobre sistema territorial, esse autor escreve: "A territorialidade se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais; ela é consubstancial a todas as relações e seria possível dizer que, de certa forma, é a „face vivida" da „face agida" do poder".

Para Bonnemaison (2002, p. 99-100), territorialidade deve ser: "[...] compreendida muito mais pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território do que pela referência aos conceitos habituais de apropriação biológica e de fronteira". Haesbaert (1997, p. 41), ao discutir o aspecto simbólico que o controle territorial exige, assim afirma:

Dessa forma, o território deve ser visto na perspectiva não apenas de um *domínio* ou controle politicamente estruturado, mas também de uma *apropriação* que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva. (HAESBAERT, 1997, p. 41).

A territorialidade seria marcada por essa dimensão da apropriação, não bastaria imposição material, pois seria necessário também um controle simbólico. Além disso, a apropriação do espaço seria mais ampla, existiria uma apropriação simbólica, uma regulamentação, normatização e codificação do espaço.

A apropriação simbólica do território pela festa do Bumba-meu-boi se dá de forma dialética e por meio das ações da sociedade maranhense. Dessa forma, sua territorialidade é manifestada nas toadas, coreografias, batismo, cazumbás, dança, batismo e instrumentos. É o território simbólico que, conforme Almeida (2011, p.6), "resulta de uma apropriação econômica, ideológica e sociológica do espaço por grupos que nele imprimem sua cultura e sua história, O território é esse espaço social e vivido".

Nesse sentido, os elementos simbólicos do Bumba-meu-boi (toadas, coreografias,

ISBN: 978-85-8083-125-2

batismo, cazumbás, dança, batismo e instrumentos) podem ser considerados "geossímbolo". Conforme Bonnemaison (2002, p. 109), "Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas e culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade".

Os símbolos ou "geossímbolos" da festa do Bumba-meu-boi, considerados patrimônio cultural, resistiram ao tempo e formaram seu território simbólico. Apoiada na discussão de Di Méo (2001), sobre a "importância do tempo longo da história, necessário para que ocorra a construção simbólica dos territórios". Almeida (2011, p.7) argumenta que: "No caso das festas, elas delimitam um espaço social, realizam-se na existência de uma identidade territorial construída na singularidade dos grupos sociais que territorializam, mediante o uso, os lugares".

A festa do Bumba-meu-boi do Maranhão apresenta o auto, parte dramática do folguedo apresentada no início da brincadeira, que remete à história original com sentido de reivindicação, conta a história do conflito de Catirina que quer comer a língua do boi preferido do patrão. Às vezes, é confundida com outras tramas cômicas do Bumba-meu-boi como matança, comédia, palhaçada e doidice, muito frequente nos bois de Zabumba e Costa de mão.

Os sons que ecoam, bem como as toadas, indumentárias, a religiosidade da dança no Bumba- meu- boi do Maranhão, identificam seus sotaques e nomeiam a festividade mais importante da cultura maranhense. Festa de longo calendário com um período que vai de fevereiro a agosto, possui vária etapas que incluem reuniões estratégicas para assegurar recursos, apresentação do homenageado, escolha das toadas, batismo, apresentações nos arraiás e morte do Boi.

Os elementos do Bumba-meu- já descritos nesse texto e que são próprios da festa no Maranhão, evidenciam as nuances desse Complexo Cultural e forma uma identidade cultural única. Os parágrafos a seguir, descrevem essa temática.

A identidade do Bumba-meu-boi do Maranhão

Por tempos, na cidade de São Luís, capital do Maranhão, o Bumba-meu-boi foi considerado selvagem, velho, sendo perseguido com suportes repressivos por Leis, Decretos e Códigos de Postura Municipais. Esse é o contexto do início do século XX, época da

ISBN: 978-85-8083-125-2

difusão no Brasil da ideia de progresso, de fascínio pelo novo, tempo em que o popular soava como velho, como barbárie. Sobre essa situação, Silva (2010, p. 158, grifo do autor) expõe:

> O Bumba-meu-boi inserido nesse contexto, expresso e representado na figura de seus populares, seria, em consequência, qualificado e/ou estereotipada como *selvagem.* A brincadeira não seria bem vista pela sociedade ludovicence, isto porque a abolição não acabara com o preconceito com os negros, e nem lhes propiciara um novo trabalho. Ao andarem pelas ruas expondo suas brincadeiras, os negros eram (des) qualificados como *vagabundos*. (SILVA, 2010, p. 158, grifo do autor).

Como resultado dessa prática, surge a proibição da dança no centro da cidade, outras vezes normatizada, com data e hora marcada. Silva (2010, p. 159), em análise às fontes catalogadas, assinala que foi possível observar "um período de perseguição ferrenha às brincadeiras populares, bem como o disciplinamento dos espaços citadinos". Constata o referido autor que "por volta de 1880 a 1890, praticamente todas as licenças de bumba-meu-boi foram indeferidas". Nas conclusões do pesquisador, a posterior liberação das licenças era resultado do processo de resistência, observado pelas vezes em que as apresentações do Bumba-meu-boi eram impostas aos seus brincantes e com a participação da sociedade que a denunciava.

Percebe-se nessa realidade apresentada como foi se constituindo a territorialidade do Bumba-meu-boi na ilha de São Luis, formada tanto com as resistências às forças coercitivas como pela incorporação nessa cidade, da ideia de centro e periferia ou subúrbios, pensadas não somente como divisões geográficas, mas transcendendo para dimensões socioeconômicas, políticas e culturais. O centro era o espaço elitizado que procurava, a todo custo, banir ou, pelo menos, controlar o Bumba- meu-boi e o subúrbio, locais de atuação do Bumba.

A periferia coincidia com o bairro do Anil que se tornou centro dos folguedos, onde, tradicionalmente, o Bumba-meu-boi se apresentava no mês de junho; também coincidia como o bairro do João Paulo que era o limite entre o centro e a periferia da cidade. Nesse bairro acontece, atualmente, o encontro dos bois de matraca no dia 30 de junho, dia de São Marçal. Há que se ressaltar, nas observações de Silva (2010, p. 159), que esses fatos ocorridos em São Luís estavam em concordância com a realidade nacional da intenção de homogeneizar as culturas, tendo em vista que a sociedade brasileira mirava- se em

ISBN: 978-85-8083-125-2

modelos culturais europeus.

Martins (2006, p.6) nos oferece alguns elementos para esse entendimento, ao expor sobre as produções acadêmicas relativas ao Bumba-meu-boi afirma que a produção intelectual sobre essa festividade, desde Domingos Vieira Filho[1], promoveu um discurso hegemônico, "que recebe o reconhecimento de todos", tornando-o relevante.

A partir dessas considerações, poderíamos dizer que o entendimento do que seja Bumba-meu-boi estaria vinculado a um contexto de produção intelectual e depende das verdades enunciadas pelos agentes que detêm o poder de falar. Nesse sentido, *o bumba-meu-boi do Maranhão* é o produto de sistemas de classificação, artefato construído como resultado de uma configuração sócio-histórica que elegeu determinados elementos dentro de um universo. (MARTINS, 2006, p.6).

Além disso, em outras áreas, fora do espaço da cidade de São Luís o Bumba- meu-boi sofreu perseguição, comumente os terreiros do interior, onde a brincadeira se apresentava serem destruídos. A compreensão das perseguições do Bumba-meu-boi, associada à homogeneização da cultura brasileira, apresenta-se consoante com a sociedade de classes orientada pela presença do Estado que definiu cultura oficial e cultura não oficial. O Bumba-meu- boi, contudo, já surge no Maranhão no seio desse modelo de sociedade, fora do contexto das sociedades primitivas.

O reconhecimento da festa do Bumba-meu-boi como cultura popular deu-se, portanto, no contexto político e socioeconômico do Estado Moderno. Tal reconhecimento, não resguardou tal cultura das ações por vezes controladora do estado. Em análise a essa questão, no período do Governo de Roseana Sarney entre 1995 a 2002, Silva (2008, p. 23) observa que "O entendimento de cultura popular defendido pelo governo do Maranhão é conservador e assemelha-se à concepção romântica de folclore" [...]. Ao analisar o cadastramento das manifestações culturais pelo governo, em prol de seu papel de administrador, apoiador e incentivador da cultura popular, situa certa classificação dos grupos de Bumba-meu-boi, como autênticos não autênticos, o que de certa forma orientou à elitização e fragmentação dessa cultura popular. Caberia aqui situar o Bumba-meu-boi em dois tipos de classificação de Castells (1996, p.24) *apud* Cruz (2007, p.27)? como:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes

[1] Intelectual maranhense iniciador do movimento folclórico no Maranhão a partir de 1948, tornando-se estudioso do Bumba-meu-boi.

ISBN: 978-85-8083-125-2

> da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; *Identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo buscam a transformação de toda a estrutura social. (CRUZ 2007, p.21-22) grifo do autor.

Apesar dos descaminhos, a festa do Bumba-meu-boi construiu sua identidade por meio de sua "distinguibilidad" e seu "reconocimiento". Sobre essa discussão (Gimenez (2009, p.20) esclarece que: [...] no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto. También tiene que ser percibids y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o coletiva) requiere La sanción Del reconocimiento social para existir públicamente.

Dessa forma, a relação dialética dos símbolos das festas do Bumba-meu-boi, formou uma identidade coletiva descrita por Gimenez (2009, p.28), como:

> Dichas entidades relacionales están constituídas por indivíduos vinculados entre si por un sentimiento común de pertenencia, lo que impica, como se há visto, compartir um núcleo de síbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, uma orientación común a La acción (GIMENEZ 2009, p..28).

A identidade nessa perspectiva vai além da distinguibilidade e do reconhecimento, está na "relación dialéctica existente entre identidad personal e identidad coletiva" (GIMENEZ 2009, p.30).

Considerações Finais

A territorialização do Bumba-meu-boi na ilha de São Luís (ou do Maranhão, é formada pelos municípios de São Luis, São José de Ribamar, Paço do Lumiar e Raposa) de forma mais específica na cidade de São Luís, principalmente no que se refere a um espaço definido de apresentações durante os festejos juninos, atende aos apelos da sociedade pós-industrial em que o lazer e o turismo tornam-se bens cada vez mais sagrados e rentáveis e que por isso, esvaziou de vez o estigma de entidade "menor", "marginal", nesse caso, do Bumba-meu-boi. A visibilidade desse processo se dá com a constatação de certa padronização e profissionalização dos bumbas durante os festejos juninos, nos quais as territorialidades mais aplaudidas são a musicalidade, instrumentos e adereços.

A festa do Bumba-meu-boi possui um território inicial que expressa por meio de

ISBN: 978-85-8083-125-2

marcas materiais e imateriais suas territorialidades e forma sua identidade territorial e cultural.

Há que se compreender que, como festa, seus defensores, brincantes, promotores, turistas compartilham elementos simbólicos de forma diferenciada. A territorialidade do Amo não é a mesma do turista, pois esses atores têm um olhar diferenciado da festa. Enquanto o Amo escreve, canta e interpreta a toada com um sentimento de pertencimento do grupo, o turista escuta e dança a toada pronta. Esse fato ocorre, devido ter a festa significados diferentes para quem organiza, brinca e para quem assiste.

Dessa forma, os símbolos do Bumba-meu-boi, assinalam à ciência geográfica um olhar enquanto festa formadora de territorialidades. Deve a Geografia, buscar compreender a representação social, cultural, política e econômica dessa festa, expressa em seu território que ganhou relevância cultural no Brasil após sua patrimonialização.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda. Festas Rurais e Turismo em Territórios Emergentes. **Revista Bibliográfica de Geografia y Ciências Sociales**- Biblio 3W. Barcelona, Vol. XV, n.919, 2011.

AZEVEDO NETO, Américo. **Bumba-meu-boi do Maranhão.** 2 ed., São Luís: Alumar,1997.

BONNEMAISON. J. Viagem em torno do território. CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z.(org.) **Geografia Cultural: um sécul**o(1).Rio de Janeiro:Ed. UERJ,2002, pp. 83-131.

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, A. C. A.; GONÇALVES, C. U.; NASCIMENTO, F. R. do; ARRAIS, T. A. (orgs**.). Itinerários geográficos**. Niterói: Ed UFF, 2007.p.13-36.

GIMÉNEZ, Gilberto. Materiales para una teoría de las identidades sociales. In:__. **Identidades sociales.** México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Mexiquense de Cultura, 2009. pp. 25-52.

HAESBAERT, Rogério **Des- territorialização e identidade**: a rede "gaucha" no Nordeste. Niterói: EDUFF, 1997.

MARTINS, Arinaldo. Os produtores intelectuais do bumba-meu-boi. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore - CMF**, São Luis, n. 26, p.4-7 ago, 2006.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. S.P: Ed. Atica, 1993.

SILVA, Gisélia Castro. **Cultura popular e poder político no maranhão**: contradições e tensões do bumba-meu-boi no Governo Roseana Sarney. 2008. 132f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). – Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da

ISBN: 978-85-8083-125-2

Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2008.

SILVA, Wagner de Sousa e. O Bumba-Meu-Boi e as representações simbólicas nos Espaços de conflitos: “centro x periferia” na Cidade de São Luís – MA (1890-1920). **Revista Historiar**, Sobral, ano 2, n. 1, p. 155-172, 2010. Disponível em: <(http:/www.uvanet.br/revistahistoriar/janju2010/00_capa, pdf).> Acesso em: 03 set. 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A FESTA DO BOI-À-SERRA E A PRODUÇÃO DE UMA IDENTIDADE TERRITORIAL EM SANTO ANTÔNIO DO LEVERGER/MT

THE PARTY OF BOI-À-SERRA AND THE PRODUCTION OF TERRITORIAL IDENTITY IN SANTO ANTÔNIO DO LEVERGER/MT

LA FIESTA DEL BOI-À-SERRA Y LA PRODUCCIÓN DE UMA IDENTIDAD TERRITORIAL EM SANTO ANTÔNIO DO LEVERGER/MT

Maisa França Teixeira
Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal do Paraná
Rua Doutor Salvador de Maio, n.81. Bairro Jardim Botânico. Curitiba-PR
E-mail: maisafranca@bol.com.br

Salete Kozel
Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Paraná
R. José Antonio Leprevost n. 1515 sobrado 01 - Santa Cândida- Curitiba-PR
E-mail: skozel@ufpr.br

RESUMO

O presente estudo permitirá refletir sobre os conceitos de território, territorialidade e identidade cultural e territorial. O Boi-à-Serra é referenciado continuamente e de forma criativa por meio das linguagens artísticas, memórias, imagens e expressões culturais nas festas levergenses. Os procedimentos metodológicos agregam-se em um conjunto de fontes e dados obtido por meio de pesquisas bibliográficas e de trabalho de campo. Tem-se como referência adotada, a abordagem cultural presente na Geografia Humana para o estudo proposto. Como parte dos resultados, torna-se possível reconhecer que as festas do Boi-à-serra analisadas promovem a construção de identidades culturais e territoriais em Santo Antônio do Leverger/MT.

Palavras-chave: Território; Identidade; Boi-à-Serra; Santo Antônio do Leverger/MT.

ABSTRACT

This study will reflect on the concepts of territory, territorial and cultural and territorial identity. The Boi-à-Serra is referenced continuously and creatively through artistic languages, memories, images and cultural expressions in levergenses parties. The methodological procedures are aggregated into a set of sources and data obtained through library research and fieldwork. It has been adopted as a reference in the cultural approaches present in the Human Geography for the proposed study. As part of the results, it becomes possible to recognize that the parties of Boi-à-Serra analyzed promote the construction of cultural and territorial identities in Santo Antônio do Leverger / MT.

Keywords: Territory, Identity, Boi-to-Serra, St. Anthony's Leverger / MT.

ISBN: 978-85-8083-125-2

RESUMEN

Este estudio se reflejará en los conceptos de territorio, territorial y la identidad cultural y territorial. El Boi-à-Serra se hace referencia continua y creativa a través de lenguajes artísticos, recuerdos, imágenes y expresiones culturales en levergenses partes. Los procedimientos metodológicos se agrupan en un conjunto de fuentes y datos obtenidos a través de la investigación bibliográfica y de campo. Se ha adoptado como referencia, el enfoque cultural en la geografía humana para el estudio propuesto. Como parte de los resultados, es posible reconocer que las partes en el Boi-à-Serra analizado promove la construcción de las identidades culturales y territoriales en Santo Antônio do Leverger / MT.

Palabras clave: Territorio, Identidad, Boi-à-Serra, Santo Antonio Leverger / MT.

Introdução

O presente estudo compreende o debate de conceitos que subsidiarão a construção teórico-conceitual acerca da hipótese da Festa do Boi-à-Serra como elemento da identidade territorial do município de Santo Antônio do Leverger/MT e apresentará argumentos para a hipótese. A ciência geográfica, sobretudo com a abordagem da Geografia Cultural com seu amplo campo metodológico, consente a análise das formas que vinculam a identidade a uma base territorial.

A identidade territorial dá-se por uma construção de elementos simbólicos que se cumprem por relações de afetividade e de pertença. Reconhece-se, nessa construção, que a forma espacial pode ser variável e os processos que os grupos constroem, por meio de marcas ou raízes, conferem ao território o sentido maior, o qual se liga a esse pertencimento do sujeito com seu espaço. Os locais e as relações de vivência, de idealização das práticas sociais e culturais e os processos de enraizamento concedem ao espaço o caráter de território, em que se criam territorialidades culturais: no caso da festa do boi-à-serra.

Neste estudo sobre o Boi-à-Serra, a discussão sobre o território e a formação das territorialidades iniciarão o tema; a partir deles, território e territorialidade, serão apresentadas as formas e processos espaciais para o entendimento das identidades culturais e sociais em Santo Antônio do Leverger/MT em relação à festa.

Posteriormente, buscará descrever e identificar o Boi-à-Serra como uma tradição popular.

O Boi-à-Serra, como possível promotor de uma identidade territorial, reporta-se à impossibilidade de arrazoá-la como algo estático, descontínuo e isolado, uma vez que

ISBN: 978-85-8083-125-2

estabelece uma interface entre o passado, o presente e o futuro.

Território e Identidades Territoriais: a compreensão do universo do Boi-à-Serra

Diversos autores que abordam sobre território, territorialidades, cultura e identidade ganharam campo dentro das ciências humanas. Semelhantes discussões têm suscitado um rico cenário de investigações de geógrafos nacionais e internacionais. Entre eles, se ressaltam Raffestin (1993), Bonnemaison (2002), Muñoz (2006), Haesbaert (2007), Saquet (2007) nos quais baseamos para esta reflexão. No bojo das contribuições desses autores para o estudo das manifestações culturais, analisa-se a identidade em seu elo com o território, destacando-se as chamadas identidades territoriais.

Para Haesbaert (2007), na contemporaneidade emerge a relevância dada à abordagem geográfica da identidade. Na perspectiva do autor, a identidade constitui-se de formas múltiplas que envolvem relações temporais ligadas ao passado e ao presente, além de relacionar-se diretamente com os sentidos da memória e da imaginação ela estabelece-se numa dimensão geográfica, ou melhor, numa dimensão territorial. Ainda apoiada na reflexão do autor mencionado, a formação de identidade constitui-se por processos (2007, p. 34) "múltiplos, híbridos e flexíveis". Para ele, tanto os territórios quanto as identidades — sejam elas as mais fechadas ou ressignificadas — espacializam-se por processos que dão formas também múltiplas e flexíveis à composição cultural presente nos lugares. Giménez (2005, p. 37) contribui com a temática ao destacar que "la identidad no es más que la representación de los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social, y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición".

Os conceitos de identidade e de território inseridos nos estudos das manifestações culturais, em especial do Boi-à-Serra, autorizam-nos notar a criação de elementos constituintes da formação de uma identidade territorial. E o território, na análise proposta, passa a ser entendido como produto de relações sociais organizadas tanto em nível político quanto espacial. Sob tal prisma, Almeida (2005) compreende o território como produto social, lugar de vida, de relações e de representações simbólicas. Fato esse que possui a contribuição de Kozel (2004, p. 220), ao relacionar que as representações presentes nesse território " advêm de um vivido que se internaliza nos indivíduos, em seu mundo, influenciando seu modo de agir, sua linguagem, tanto no aspecto racional como no

ISBN: 978-85-8083-125-2

imaginário, seguidas por discursos que incorporam ao longo da vida".

Território, na Geografia, para Raffestin (1993) esteve, inicialmente, ligado ao sentido de poder, apropriação/dominação em termos econômicos e políticos. Todavia, após a década de 1960, os estudos feitos por outros geógrafos dedicados ao tema na dimensão da geografia cultural passaram a valorizar as dimensões sociais e simbólicas do território.

É valido ressaltar que a Geografia Cultural segue um caminho teórico que considera experiências e pensamentos que tratam e discutem as dinâmicas espaciais, valorizando as áreas, as paisagens, as ecologias culturais e principalmente as manifestações culturais. Assim, esta abordagem estuda a distribuição, no tempo e no espaço da cultura e seus elementos como: componentes materiais, sociais, intelectuais e simbólicos; tal relato se insere nas festividades do boi, em especial, no município de Santo Antônio do Leverger/MT.

As festas do Boi ganham expressividades nessa região, elas representam uma cultura singular com ritos, cores, batuques que passam a ser foco de estudos na área da geografia cultural. As festas ganham importância para a compreensão da distribuição e organização das especificidades culturais nos espaços concebidos e vividos, que delas se apropriam. As culturas estabelecem paisagens, organizam territórios, determinam através de signos e representações as territorialidades.

Os signos são destacados por Kozel (2009) como construídos por intermédio das imagens, dos sons, das formas, odores e sabores. Para a autora o caráter significativo dos signos "prescinde de uma forma de linguagem para ser comunicado" (p.127)

O Boi-à-Serra é considerado para muitos um folguedo que possui a temática do boi. Esse folguedo é variante de outros estados brasileiros. Sua ocorrência é principalmente no carnaval mato-grossense (Figura 1), porém em outros festejos também é exibido nas apresentações dos grupos de Siriri por todo o Estado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 01: Grupo de Boi-à-Serra – Boi Pantaneiro - Carnaval Santo Antônio do Leverger/MT Organização: TEIXEIRA, Maisa (2013)
Fonte de Dados: Banco de Imagens da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio do Leverger/MT

O estado de Mato Grosso se caracteriza por uma diversidade em manifestações, festas e rituais por todo o seu território. Nesse estado vários exemplos de festas e danças revelam a influência do período colonial e da mineração nas práticas culturais do estado, Grando (2002) em Cultura e Dança em Mato Grosso, destaca como exemplo a Folia de Reis, São Gonçalo e as festas em gerais.

De acordo com Loureiro (2006) há relatos de ocorrência do Boi-à-Serra em 1900 em Rosário Oeste nos escritos de Max Schmidt, e em outras cidades do vale do rio Cuiabá como Santo Antônio do Leverger, Engenho Velho, Bom Sucesso, Varginha, dentre outros. Assis (1982) complementa ao relatar que o Boi-à-Serra foi um folguedo bastante difundido em Mato Grosso, principalmente na região do Rio-Abaixo, onde os engenhos eram a atividade econômica predominante. Loureiro (2006) completa que "a dança do Boi-à-Serra consegue, ainda hoje, manter suas características originais na localidade de Varginha, no município de Santo Antônio do Leverger" (p.88).

O boi, principal personagem da festa, é montado por uma estrutura de madeira (taquara) flexível e leve, coberto normalmente por um pano de chita estampada ou por um cobertor tipo "seca-poço", em suas exceções, a seda também é utilizada para enfeitar o animal construído. A cabeça é feita da caveira do próprio boi e a mesma recebe arranjos para os olhos e até mesmo o rabo do animal. Ela é pintada com tons semelhantes às cores

ISBN: 978-85-8083-125-2

dos animais e dos panos escolhidos, formando então a estrutura do corpo do brinquedo. Atualmente, devido a constante presença de crianças no folguedo, faz-se a cabeça de isopor, sendo um material mais leve e flexível para o transporte das crianças.

A festa inicia-se quando todos os brincantes "vestem-se" da estrutura e saem dançando. Assim, ao carregá-la, dá se vida ao boi que brinca com os visitantes/turistas, ou os próprios colegas, avançando, como se fossem chifrar os que observam e amedrontam as crianças pequenas, etapa que também faz parte da brincadeira. Outros personagens fazem parte do grupo ou bloco, como o bico-de-brasa, a mãe-do-morro, o mascarado (Figura 2), a ema, o toureiro e a cabeça-de-apá. Agregam-se outros animais, como aranhas, borboletas, dentre outros. A presença dessas figuras varia de acordo com o grupo. Loureiro (2006) complementa ainda ao dizer, que essas figuras estão "todas ligadas aos costumes, mitos e lendas regionais e ao ambiente rural" (p.89). Isso se aplica ao Boi-à-Serra, folguedo composto por diversas territorialidades decorrentes de processos que garantem suas dimensões simbólicas e culturais inseridas no território matogrossense.

Figura 02: Os Mascarados – Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio do Leverger/MT
Organização: TEIXEIRA, Maisa (2013)
Fonte de Dados: Banco de Imagens da Festa do Boi-à-Serra em Santo Antônio do Leverger/MT

Raffestin (1993) considera que o território forma-se a partir do espaço, sendo o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático. Para ele, o território é resultante da ação conduzida por esse ator sintagmático (ator que realiza um programa) em

ISBN: 978-85-8083-125-2

qualquer nível; ao apropriar-se do espaço, de forma concreta ou abstrata, o ator o territorializa. Esse ator é designado pelas próprias representações espaciais que significam controle, domínio e revelam a imagem do território. Consoante o autor, a apropriação resulta da própria territorialização do espaço.

Essa concepção de território na Geografia, em determinado aspecto, consente observar que, nesse domínio territorial, as formas culturais não-dominantes emergem também como elementos formadores de territórios. A título de ilustração, citam-se os (as) ciganos (as) e os kalungas/quilombolas. Esses grupos constituem linguagens que permitem identificar formas que marcam o território por modelos regulares e não- regulares culturalmente, modelos que também passam a ser elementos indispensáveis na formação das identidades territoriais. O território, na perspectiva de Raffestin (1993), é considerado um elemento balizador das identidades que são um conjunto de referenciais comum aos sujeitos sociais e, também, construídas por representações mutáveis e flexíveis, evidenciadas nos símbolos e significados presentes nos territórios.

Almeida (2005, p.109), em seu texto "*A captura do cerrado e a precarização dos territórios*" retrata que "o território é, para aqueles que têm uma identidade territorial com ele, o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas". Assim, o território pode ser considerado um espaço de ritos, expressando valores e confrontando crenças. Ela acrescenta que o território possui especificidade relacional que garante a permanência e a reprodução dos grupos humanos. Tal concepção de território relacional é aplicada ao estudo do Boi-à-Serra, como uma prática cultural e esta demarca, no espaço, a identidade daqueles (as) que a praticam.

Já Haesbaert (2007, p.78) afirma que o território é constituído "[...] pelo conjunto de nossas experiências ou, em outras palavras, relações de domínio e apropriação, no/com/através do espaço". Ele (2007, p. 41) acrescenta que

> o território deve ser visto na perspectiva não apenas de um domínio ou controle politicamente estruturado, mas também de uma apropriação que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva.

Para estes autores, Almeida (2005) e Haesbaert (2007), o território é relacionado com as apropriações do espaço de uma maneira simbólica, de significados. Almeida (2005) ressalta que as relações simbólico-expressiva resultam na formação de identidades territoriais e Haesbaert (2007) contribui com Almeida ao inserir a dimensão afetiva.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Consequentemente, estes autores percebem a importância de analisarem não somente as dimensões políticas e econômicas, mas também a dimensão cultural e natural (as relações homem/natureza) no processo de territorialização.

No sentido da dimensão cultural, o Boi-à-Serra pode ser considerado como produtor de uma dimensionalidade espacial que abrange as relações subjetivas representadas por paixões e poderes, e as relações que constituem e determinam as forças e as fraquezas da humanidade em suas práticas existenciais. O território efetiva- se, então, como *locus* das ações dos grupos político-simbólico. O território é o espaço de relações de indivíduos estabelecido pelas relações de poder e de pertencimento, além de ser uma dimensionalidade vivida e representada simbolicamente, tratando-se do espaço utilizado para experiência humana. Como base material e imaterial/simbólica das práticas humanas, o território é formado e partilhado por ações que conformam os desejos, os sonhos, a imaginação e as manifestações que se incorporam ao espaço, constituindo referenciais territorializados por meio de símbolos, ritos, expressões e outros.

De acordo com Souza (1995, p. 99), a territorialidade é "aquilo que se faz de qualquer território um território". Para o autor, a territorialidade relaciona-se entre os territórios e essa ligação existente é o que ele conceitua como territorialidade. Ainda na mesma temática, Saquet (2009, p. 88) assevera que

> a territorialidade é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem parte do mesmo grupo social e de grupos distintos. Nas territorialidades, há continuidades e descontinuidades no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas são-lhe identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar.

O autor salienta a relação território-território como Souza (1995), e igualmente o envolvimento dos indivíduos em seus diversos grupos, bem como o fato de constituírem identidades e ligarem-se aos diversos aspectos das localidades em suas práticas sociais, políticas e culturais, e o contexto histórico. A cada período o grupo organiza e ressignifica as marcas que são reveladoras de tradição, de modo que o uso que o grupo estabelece no espaço demarca a formação da territorialidade.

Bonnemaison (2002, p. 99) atesta que "a territorialidade engloba, simultaneamente, aquilo que é fixação e aquilo que é mobilidade — dito de outra maneira, os itinerários e os lugares". De acordo com o autor, entende-se que a territorialidade é dada por relações sociais e culturais estabelecidas por grupos, em uma trama espacial que envolve diversos

ISBN: 978-85-8083-125-2

lugares, constituindo, assim, aquilo que se estabelece por território.

Para concluir, cabe repetir que a territorialidade é fruto das relações econômicas, políticas e culturais, por isso, figura de diferentes formas, imprimindo heterogeneidade espacial, paisagística e cultural. Assim, a territorialidade é uma expressão geográfica do exercício do poder em uma determinada área, a qual é o território. E a dinâmica socioespacial estabelecida pelo indivíduo e/ou grupos sociais atribui ao território uma identidade.

Territorialidade e identidade são conceitos que, ligados aos símbolos, às imagens e aos aspectos culturais, conectam-se com o sentido de pertencimento aos lugares. As heranças do passado e suas ressignificações no presente criam identidades incorporadas não somente por processos cotidianos, mas aos territórios, gerando laços de pertença e de valores pessoais e grupais. A ligação existe dada as relações de parentesco, amizade e irmandade entre os brincantes do boi. Nas conversas com os brincantes, ocorrem exposições de que são esses laços que ainda sustentam suas ligações com o lugar e os grupos de boi.

Para o caso da tradição presente, esta demarca a identidade, que é construída socialmente e desenha escolhas políticas de grupos humanos. Hall (2001) diz que a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade. Para tanto, o sujeito ainda tem um núcleo ou uma essência interior que é o que ele diz ser o "eu real", porém modifica-se e forma-se no diálogo contínuo entre os mundos culturais e as identidades que os mundos oferecem. Assim, decorre a necessidade de se conhecer esse território, um espaço territorializado, apropriado e simbolicamente construído, formador de identidades. Gomes (2002, p.118-119) frisa que

> a identidade é simultaneamente uma forma de relação social e uma forma de representação espacial que resulta num certo tipo de territorialidade. Em outros termos, essa identidade não é um dado irredutível, mas sim uma construção, que associa de maneira vital e orgânica os vínculos entre o grupo e seu território.

Podem-se vincular as identidades como representações marcadas pelo indivíduo ou pelo coletivo, por meio do confronto, do contato, da dominação, enfim, da liberdade. Elas demarcam-se no espaço, territorializam-se de forma a definir as pessoas pertencentes àquele território. Levi e Benítez (2012) contribui com a temática ao relacionar a inserção nas festas da recuperação da memória histórica, dos valores, das tradições e também das formas de vida presentes nas comunidades.

Os grupos do Boi-à-Serra associam-se e demarcam os seus territórios por via dos seus

ISBN: 978-85-8083-125-2

símbolos e significados ao longo dos tempos, tais como os ritmos e as performances corporais. Brandão (1986, p. 42) enfatiza isso ao dizer que "o poder é das pessoas de construir o seu próprio mundo, os seus próprios símbolos e significados". Essas construções conduzem-nos, segundo o autor, ao entendimento de que a identidade não é apenas o produto inevitável da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da diferença.

Ainda de acordo com Brandão, uma das características mais importantes das identidades é a sua dimensão histórica do imaginário social. Aliás, a identidade serve de referência para a memória do grupo que ali se encontra no território: elas são coletivas na perspectiva territorial.

Haesbaert (1999, p. 172) comenta a este respeito:

> toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social. […] De forma muito genérica, podemos afirmar que não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes.

Desta feita, as práticas do Boi-à-Serra autorizam a constituição de um território festeiro levergense, que é constituído na relação entre identidade, território e festa.

Este último termo ganha aportes teóricos no campo da sociologia, antropologia, história e geografia. Citam-se os trabalhos de Amaral (1998), Brandão (1989), Coulanges (1976), Del Priore (1994), Di Méo (2001), Durkheim (1996), Eliade (1999), Guarinello (2001), Lefebvre (1969), Maia (1999) e Pessoa (2007).

Segundo Pessoa (2007), a festa é um momento de aprendizagem, é o texto escrito pela memória, constituída pelos valores; é transmissão oral do conhecimento. Festa não é só uma ocasião de descanso, é um momento de aprendizado, de reconstituição ou fortalecimento de laços sociais e da prática do turismo[1].

Para Brandão (1989), as festividades esboçam a constituição do sentido da vida e da ordem do mundo, vivenciada mediante festejos e símbolos, o que se liga ao Boi-à- Serra ao

[1] Almeida (2011, p. 1) retrata o turismo como "um fenômeno social que manifesta um crescimento constante. É considerada uma importante fonte de riqueza econômica e oportunidade para impulsionar áreas deprimidas nos aspectos econômicos e sociais, por isso, ele tem sua importância como fator econômico".

ISBN: 978-85-8083-125-2

revelar a possibilidade de ser ela demarcadora de um território em seus símbolos, compondo o que se designa como território identitário. Nesse contexto, essa festa é a mediadora dos anseios individuais e dos coletivos, visto que revela as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza/cultura e pelas formas festivas que surgem devido aos encontros culturais.

A Festa do Boi-à-Serra forma uma Identidade Territorial?

A cultura do Boi-à-Serra edificada historicamente foi transformada no tempo e no espaço e atrela-se à história particular de cada família, grupo ou indivíduo. A cultura também se relaciona com os aspectos econômicos, políticos e sociais, originando diversidades no seio da sociedade. As identidades disputam seu lugar no espaço e buscam se territorializar, definindo as pessoas pelo seu pertencimento àquele grupo e àquele território, o que os fazem diferentes dos demais.

A valorização dessas identidades relacionadas aos saberes e às práticas dos grupos de boi associa-se diretamente à construção de uma identidade territorial. Destacam-se alguns estudos a respeito das identidades territoriais feitos por Penna (1992), Castells (1999), Claval (1999), DaMatta (2000), Bosse (2004), Haesbaert (2007).

Hall (2001) concebe a identidade caracterizada por sua formação ao longo do tempo e por processos inconscientes. Aplicada à festa, a concepção deste autor contribui, em parte, para pensar-se a identidade territorial pelos processos inconscientes de formação das identidades.

Estudar as identidades criadas pela boi-à-serra é procurar entender que tal manifestação, estabelece um campo de valores identitários associados à cultura que origina um espaço a partir de uma dada manifestação: a Festa do Boi-à-Serra. De forma geral, a manifestação do boi-à-serra, por via de suas formas, identidades específicas e estabelece relações territoriais distintas com outras manifestações.

A Festa do Boi-à-Serra favorece o reconhecimento das tradições e das histórias dos sujeitos sociais que a praticam e a organizam, estabelecendo os elementos simbólicos nos territórios onde ela encontra-se presente. Destarte, as singularidades do território, aliadas às especificidades geográficas, constroem um importante elemento cultural de desenvolvimento das tradições locais, regionais e nacionais.

A modernidade traz em seu bojo certo desenraizamento dos indivíduos, o que conduz a um processo de deslocamento e distanciamento ou revalorização dos valores

ISBN: 978-85-8083-125-2

culturais. Nesse aspecto, nota-se que, a despeito de tais modificações, os vínculos de pertencimento, de vivência, os símbolos e significados ali construídos, ali permanecem mesmo em constante dinâmica. Esses, sim, são possíveis elementos formadores da identidade territorial acerca da manifestação cultural do boi-à-serra.

A análise dos ritos e símbolos, associados à corporeidade, é um dos campos mais férteis da manifestação cultural do boi-à-serra, principalmente no estudo relacionado à tradição e à constituição do território levergense.

No caso da identidade territorial do boi-à-serra, ela pode ser formada de elementos relacionados às temporalidades passadas e que são reproduzidas e constantemente transformadas no município de Santo Antônio do Leverger/MT. Nele as temporalidades estão assinaladas pela ruralidade, pela vida no campo e pelas atividades de sobrevivência. As festas e as manifestações culturais demarcavam e demarcam o território de divertimento e de alegria, bem como seus simbolismos, sobretudo rurais: o roçado, os currais, os galpões, as casas pequenas, o caipira. Esses elementos identitários caracterizam um mundo imaginário simbólico que se associa aos levergenses.

Esses apontamentos esclarecem-se pela análise de Bosse (2004, p. 175) ao propor que um dos méritos principais do modelo de identidade institucionalizada é o caráter construído e contextual das identidades territoriais. Para o autor, essa identidade territorial é "construída e, por conseguinte, contingente e variável". Consequentemente, as identidades territoriais criadas pela manifestação do boi-à-serra no território levergense refletem-se nas paisagens, no modo de vida, nos símbolos e significados criados por semelhante manifestação.

O Boi-à-serra é parte da formação do território levergense e, por meio dela, identificam-se o fantasmagórico social de uma sociedade distinguida pelos elementos da ruralidade, uma vez que também é parte dos vínculos que aproximam o sujeito ao seu território. Esses vínculos são oriundos de identidades e a identidade territorial é retratada por Penna (1992, p. 55), constatando que "os referenciais territoriais instituídos podem ser diferentemente apropriados na construção de identidades, em que se evidencia a multiplicidade e flexibilidade".

Já Haesbaert (2007, p. 44) diz que as identidades territoriais

> escolhem-se (ou, concomitantemente, reconstroem-se) espaços e tempo, geografias e histórias para moldar uma identidade, de modo que os habitantes de um determinado território se reconhecem, de alguma forma, como participantes de um espaço e de uma sociedade comuns.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Assim, a identidade territorial é uma apropriação além do simbolismo, também concreta no espaço, daqueles que nele/dele vivem, ou seja, ao qual pertencem. Os conhecimentos são adquiridos na convivência dos que praticam, dos que exercem. Dessa maneira, a manifestação do boi-à-serra confirma sua identidade com base na conservação da tradição, dos costumes e dos saberes.

Para Almeida (2008, p. 61), a identidade aduz-se dinâmica, imbricada e diversa, manifestando-se por percepções múltiplas e pelos laços de convivência pelo território. Essa identidade é, antes de tudo, uma identidade cultural que "dá sentido ao território e delineia as territorialidades". Esse entendimento ligado a festa do boi-à-serra reforça a ideia de que a prática — por ser coletiva e socializada e, ainda, por ser ensinada, numa lógica de transmissão oral de pai para filho — estreita os valores familiares e de grupo, promovendo, consequentemente, um ambiente carregado de subjetividade que é socializado pelos brincantes. Em face à essa tradição, a identidade territorial criada pelo festejo demarca a espacialização do boi-à-serra associada ao território de festividades no País, porquanto ela integra as festas profanas nas mais diversas regiões brasileiras, atribuindo sentido aos festejos da brincadeira do boi.

Considerações Finais

Ao associar a Festa do Boi-à-Serra com a categoria geográfica de "Território" apresentou-se o lado teórico-conceitual como apoio para as perguntas iniciais: o município de Santo Antônio do Leverger possui uma identidade do Boi-à-Serra? Como identificar as bases que garantem a existência de uma identidade territorial do Boi-à- Serra? É pertinente afirmar que em Santo Antônio do Leverger/MT as territorialidades da manifestação do Boi-à-Serra se apresentam sob diferentes formas produzindo símbolos e significados que dão sentido ao espaço e à cultura local? De que forma essa manifestação se torna elemento simbólico que demarca uma base territorial?

As possibilidades da afirmação da Festa do Boi-à-Serra como uma identidade territorial de Santo Antônio do Leverger/MT estiveram presentes desde o início das indagações. Tal hipótese se justapõe pela análise interpretativa dos dados e documentos obtidos no decorrer da pesquisa. Indagações essas, que caracterizaram o Boi-à-Serra além de ser uma folguedo composto por músicas, danças e desfiles é ainda, um misto de

ISBN: 978-85-8083-125-2

coreografias, poemas e cumplicidade que abrange os passos, os ritmos, as poesias, a vivência, a brincadeira e é marcada pela presença nas festas, em especial, no Carnaval, compondo um espaço-tempo no meio rural-urbano. Essa abrangência pode ser observada pelas características advindas dos (re) inícios, (re) adaptações, (re) criações e (re) produções.

Considera-se que a Festa do Boi-à-Serra permite demarcar traços culturais que se vinculam às tradições levergeneses e, além do mais, caracterizá-la como um elemento cultural definidor da identidade do território de Santo Antônio do Leverger/MT, principalmente pela presença de elementos únicos que indiquem como a manifestação ocorre somente no município.

O Boi-à-Serra se torna um elemento simbólico demarcado por uma base territorial com elementos singulares. Ao agregar a Festa a essa concepção, observa-se que no município de Santo Antônio do Leverger, ao apresentar elementos únicos, a mesma possui elementos considerados singulares ao município.

Por fim, observa-se no espaço matogrossense, a manifestação é encontrada com os elementos descritos somente em Santo Antônio do Leverger/MT. O Boi-à-Serra se espacializa, cria signos e simbolismos e se territorializa no município. Ele eleva-se em um elemento do território levergense, bem como um atrativo turístico para a população local e para os visitantes.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. In: **Biblio 3W**. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, Vol. XV, nº 918, 15 de abril de 2011. <http://www.ub.es/geocrit/b3w- 919.htm>. [ISSN 1138-9796]. Acesso em 03/11/2011.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar (Org.). **Geografia e Cultura:** a vida dos lugares e os lugares da vida. Goiânia, 2008, p. 57-75.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Novas Territorialidades ou Múltiplas Territorialidades? Trabalhador Migrante Brasileiro em Barcelona. In: **Scripta Nova** – Revista Eletrônica de Geografia y Ciências Sociales. Universidade de Barcelona, Vol. XII, n. 270 (131), ago/2005, pp. 1-17. www.ub.es/geocrit/sn/sn-270/n-270-131.htm. Acesso 23/10/2011.

AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à Brasileira:** Significado do festejar, no país que "não é sério". 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) - Dep. de Antropologia da FFLCH/USP, 1998.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ASSIS, Edvaldo de. **Boi-à-Serra:** um folguedo em mato grosso. Fundação Unviersidade Federal de Mato Grosso. Centro de Letras e Ciências Humanas. Cuiabá, 1982.

BONNEMAISON, Jöel. Viagem em torno do território. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural:** um século (3). Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002.

BOSSÉ, Mathias Lé. As questões de identidade em geografia cultural - algumas concepções contemporâneas. IN: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Paisagens textos e identidade.** Rio de Janeiro, eduerj, 2004.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. Folia, festa, procissão e romaria. In: **A cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. **Educação Popular.** 3ª ed. SP, Brasiliense, 1986.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. Tradução de Alexandra Lemos e Rita Espanha. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural.** Tradução: Luiz Fugazzola Pimenta; Margareth Afeche Pimenta. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. São Pulo: Hemus, 1976. DA MATTA, Roberto. **A Casa e a Rua.** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
DEL PRIORE, Mary. **A mulher na história do Brasil.** São Paulo: Contexto, 1994. DI MÉO, Guy (Org). **La Geographie en fêtes.** Editora Ophrys, 2001.
DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Tradução. Pereira Neto. São Paulo, Martins Fontes, 609 p., 1996.

ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o andrógino:** comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. Tradução: Editora: Martins Fontes, São Paulo, 1999. GIMÉNEZ, Gilberto. **Identidades Sociales**. Dirección General de Vinculación Cultural, México, 2005.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **A condição urbana:** ensaios de geopolíticas da cidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: István Jancsó & Íris, Kantor. **Festa, Cultura e sociabilidade na América portuguesa.** São Paulo: Edusp, 2001, p. 969-975.

GRANDO, B. S. **Cultura e dança em Mato Grosso**. Cuiabá: Central de texto, 2002.

HAESBAERT, Rogerio. **O Mito da Desterritorialização:** do "fim dos territórios" a multiterritorialidade. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

HAESBAERT, Rogerio.. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 169-190.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 5 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

ISBN: 978-85-8083-125-2

KOZEL, Salete. As Representações no Geográfico: In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete. (Org.) **Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea**. Curitiba. Ed. UFPR: 2004. p. 215-231.

KOZEL, S.; SILVA, J.; FILIZOLA, R.; FILHO, S. (org.). **Expedição amazônica:** desvendando espaços e representações dos festejos em comunidades amazônicas. "A festa do boi-bumbá: um ato de fé". Curitiba: SK Ed., 2009.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Editora Documentos, 1969.

LEVI, Liliana; BENÍTEZ, Gisela. **La fiesta patronal de San Gregorio Atlapulco, México:** Espacio de reproducción cultural e identitaria**.** Ra-Ximnhai. Volume 8, n.2, 2012.

LOUREIRO, R. **Cultura Mato-grossense:** Festas de Santos e outras tradições. Cuiabá, MT: Entrelinhas, 2006.

MAIA, Carlos Eduardo. Ensaio interpretativo da dimensâo espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999. p.191- 218.

MUNOZ, Fernando. El tiempo Del território, los territórios Del tiempo. In: NOGUÉ, Joan; ROMERO, Joan (org.). **Las Otras Geografías**. Valencia, 2006.

PENNA, Maura. **O que faz ser nordestino:** Identidades sociais, interesses e o "escândalo" Erundina. São Paulo: Cortez, 1992.

PESSOA, Jadir de Morais.; FELIX, Madeleine. **As viagens dos Reis Magos**. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia Do Poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

SAQUET, Marcos Aurélio. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Saveiro. **Território e Territorialidades:** Teorias, Processos e Conflitos. São Paulo. Editora Epressão Popular, 2009.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território.** São Paulo: Expressão popular, 2007.

SOUZA, Marcelo de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In CASTRO, Iná de (Org.). **Geografia:** conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ISBN: 978-85-8083-125-2

RELIGIOSIDADE POPULAR: A DANÇA FESTEJA O RITO!

POPULAR RELIGIOSITY: THE DANCE CELEBRATES THE RITE!

Maria Cristina de Freitas Bonetti
Universidade Estadual de Goiás
Docente Adjunto da Universidade Estadual de Goiás. Mestre e
Doutoranda em Ciências da Religião. PUC-GO

Resumo

Este artigo visa abordar um assunto latente em todos nós: a sabedoria do povo e a sua metáfora poética ao traduzir de forma artística a sua oração para festejar o rito. Desta forma, o estudo refere-se à aplicação das danças folclóricas dos povos e da cultura popular como nexo entre o lúdico, a narrativa e as festas da religiosidade popular como reflexão no momento presente, demonstrando como é possível adequar, na atualidade, conteúdos tradicionais da sabedoria popular e as novas tendências da religiosidade popular e do turismo cultural. Por tal razão, este artigo objetiva demonstrar a importância da religiosidade popular, do ponto de vista da performance cultural, sendo que essas práticas religiosas populares ajudam a perceber as experiências religiosas concretas na vida dos sujeitos sociais. Por sua vez, a dança folclórica, bem como o (re) conhecimento dos elementos característicos da sua simbologia nas festas da Religiosidade Popular, serão decodificados por meio da concepção de performance cultural, e esta compreende determinadas características da união de averiguações no campo das artes, do viver e do fazer humano; a noção de performance analisa que há uma forma expressiva de movimentos estético-simbólicos que podem ser interpretados culturalmente. Dentre as marcas identitárias, a sua matriz interpretativa, e o seu entendimento se amplia a partir dos estudos do antropólogo Victor Turner (1982) e do dramaturgo Richard Schechner (1985) que, para esses autores, performance cultural refere-se a um ponto de vista transdisciplinar, nos quais consideram os significados simbólicos de ocorrências performáticas atribuídos ao campo artístico e antropológico. Neste contexto, compreende-se como o imaginário atua na memória e faz com que ela revele outras imagens de episódios que caíram no esquecimento, bem como suas expressões e linguagens com significados que foram alterados no decorrer do tempo, o que proporciona uma singular verificação dos jogos coreográficos e simbólicos da contradança, bem como as semelhanças e diferenças de suas várias origens. Portanto, este estudo se propõe, neste mundo contemporâneo e multicultural, trazer a dança folclórica, ressifignificada em seus pressupostos, para o espaço da religiosidade popular, transformando os ritos num espaço de performance da arte popular.

Palavras-Chave: Festas Religiosas, Contradança; Simbolismo; Performances Culturais.

Abstract

This article intends to address a latent topic in all of us: the people's wisdom and their poetic metaphor when interpreting artistically their prayer to celebrate the rite. Therefore, this study refers to the popular culture and folkloric dance application as a connection between the ludic, the narrative and the festivals of popular religiosity as reflection in the present moment, demonstrating the possibility to adapt, today, traditional content of popular wisdom and new trends of popular religiosity and cultural tourism. For this reason, this article proposes to demonstrate the importance of popular religiosity, from the cultural

ISBN: 978-85-8083-125-2

performance perspective, since these popular religious practices enables the perception of concrete religious experiences in the lives of social subjects. In turn, the folkloric dance, as well as the recognition of the characteristic elements and its symbolism in Popular Religiosity parties will be decoded through cultural performance conception, and it contains certain features combining investigations in the human creation and living as well as in the arts fields; the performance notion analyses the existence of an expressive form of aesthetic-symbolic movement that might be interpreted culturally. Amongst the identifying trades, its interpretative template, and its understanding extends from studies done by the anthropologist Victor Turner (1982) and the playwright Richard Schechner (1985). For these authors, cultural performance refers to a transdisciplinary perspective, considering the symbolic meanings of performative occurrences attributed to the artistic and anthropological field. Within this context, it is understandable how the imagination works in the memory, causing it to reveal other episodes images that fell into oblivion, as well as their expressions and languages with significance that have been altered over time, providing a unique verification of the choreographic and symbolic country dance games, and also the similarities and differences of their various origins. Therefore, this study proposes, in this contemporary and multicultural world, to bring the folkloric dance, resignified in its assumptions, to the popular religiosity space, transforming the rites in a popular art performance space.

Keywords: Religious Festivals, Country Dance; Symbolism; Cultural Performances.

A ARTE DE CELEBRAR O DRAMA DA VIDA

O ser humano busca na arte e na religião (*religio*) uma forma de traduzir seus sentimentos mais profundos. A sua sabedoria é expressa por tudo o que ele pensa, sente e faz no seu *cotidiano prosaico,* interagindo e transformando sua relação com o outro e com a natureza, enquanto metamorfoseia sua arte em bens simbólicos que revelam a sua fé e alegria na sua tradução artística. Tendo uma função ritualística, nas sociedades arcaicas, as artes se associam à magia e à religião, sendo que este valor de culto vai passando por transformações ao longo da história, porém conservando a sua aura, na autenticidade da obra.

As tradições agrárias ancestrais conservaram, na memória coletiva, as celebrações especiais, sendo os ritos anteriores ao acontecimento festejado, quer seja nascimento, casamento, morte, ou festas ligadas à agricultura. Neste cenário festivo, há uma integração de imagens e vozes, que unem o passado ao presente e evocam a magia da memória de fatos e feitos transformados em realidade.

Nas sociedades arcaicas, a arte política nada mais é que a arte da vida em comum, que é a moral. Sobre este tema, assim Mauss (1979) se coloca: nas sociedades que estamos observando o fenômeno da autoridade e da coesão é sempre moral e impregnado de religião. Através de ideias e costumes aliados ao direito e a moral, um ritmo e uniformidade são impostos no interior dos subgrupos. Com ritmo e unidade, nos

ISBN: 978-85-8083-125-2

subgrupos, tem-se o que se pode chamar de moral pública, e segundo Mauss (1979, p. 196) "ela reina efetivamente em todas as espécies de fato", fato este que contribui para identificar o que são chamados de totais, pois, reúnem todos os homens de uma sociedade e mesmo coisas da sociedade sob todos os pontos de vista e para sempre. Entende-se, portanto, que "a festa", quer seja a "*feria latina*" ou a "*moussem berbere",* fazem parte tanto dos mercados e feiras, como os cultos, fatos econômicos, políticos, estético e lúdico. Mauss (1979, p. 197) se reportando ao *potlach* do nordeste americano ou aos *Hakari*, das ilhas Nicolau até o interior da Polinésia, diz sobre este fato:

> Nesses momentos, sociedades, grupos e subgrupos, juntos e separadamente retoma vida, forma, força; é neste momento que se repartem os novos gastos, é então que tais instituições rejuvenescem; que se purificam outras; que são substituídas ou esquecidas; é neste momento que se estabelece, se criam e se transmitem todas as tradições, mesmo as literárias, mesmo as que serão tão passageiras quanto a moda entre nós.

O estudo comparativo de estudiosos das ciências sociais revela como o sistema simbólico impele a representação do agrupamento social. As alterações de articulações parciais de seus elementos não podem estar isoladas, pois assim carecem de significado, e que somente suas combinações poderão ser ligadas de maneiras variadas, dando origem a conceitos concretos. Tradição não são conformismo e repetição. É dinamismo. Contrapõe-se à rotina de uma sociedade. Para Mauss (1979, p. 201):

> Sob essas formas de simples conformismo, dessas rudes espécies de tradição, encontram-se em todas as sociedades, tradições verdadeiramente conscientes. São criadas de propósito, transmitidas pela força, porque resulta de necessidades da vida em comum. É preciso separá-las do conformismo, com o qual freqüentemente são confundidas. Podem-se chamar conscientes, as tradições que consiste no saber que uma sociedade tem de si mesma e de seu passado mais ou menos imediato. Podem- se agrupar todos esses fatos sob o nome de memória coletiva.

Tradição é a transmissão, é passar adiante, é o processo no qual se divulga o conhecimento popular, que é conservado na memória atemporal do povo. Uma vez criada, a tradição é o que se transmite, e ao distinguir estas formas expressivas da tradição, tanto a oral quanto a gestual, Mauss (1979) ressalta que quando uma geração passa para outra geração a ciência de seus gestos e atos corporais, há tanta autoridade e tradição social quanto à transmissão que se faz por linguagem. Além disso, Mauss (1979, p. 198) afirma que: "Todas as tradições podem ser estudadas da mesma maneira, tanto artísticas quanto as profissões, e não somente as da Religião e do Direito"; desse modo, a tradição identifica

ISBN: 978-85-8083-125-2

um povo, suas particularidades, ela é dinâmica, se adapta, transforma e muda. Toda ciência, toda arte, toda profissão, se apresenta antes de tudo como tradição, "receitas", "segredos".

A Literatura Oral no Brasil é composta pela *sabedoria* das três vertentes que formaram o povo brasileiro: silvícolas, africanos e europeus que, ao partilharem seus cantos, danças, histórias, mitos, cantigas etc, construíram a memória do nosso povo. Esta literatura é considerada não oficial, sem nome em sua atemporalidade. E segundo Câmara Cascudo (2006, p. 24): "Não é preciso argúcia para determinar a importância da Literatura Oral nas ciências pedagógicas e a experiência credenciada pela psicologia popular para os conhecimentos administrativos". Em contraste com a literatura oficial, cujo construto é embasado na cultura erudita, Câmara Cascudo (2006, p. 25) assim se expressa: "A sua irmã mais velha, a outra, bem velha e popular, age falando, cantando, representando, dançando no meio do povo, nos terreiros das fazendas, nos pátios das igrejas, nas noites de 'novenas', nas festas tradicionais [...]".Cada sociedade tem métodos e técnicas próprios para manter sua tradição oral, contudo Mauss (1979) indica o caminho, é para procurar e encontrar essa memória coletiva entre as pessoas que tem seu segredo e são o seu depósito.

O mundo contemporâneo vive num momento de grandes mudanças e as fronteiras culturais sendo dissolvidos com as migrações constantes dos povos, novos termos, *novos* conceitos e algumas áreas estão sendo revisitadas em profundidade, em razão de novas descobertas das ciências e do movimento conhecido como "Multiculturalismo". Então, como compreender, hoje, questões como etnicidade e interculturalidade? Nesse sentido, ao estudar a cultura observa-se que é um termo polissêmico, ou seja, possui vários significados e estes são qualitativos, plurais e permeiam a construção do conjunto de valores de cada sociedade. Seu estudo é complexo, tendo na linguagem e literatura oral um fator primordial na sua transmissão, sendo, ainda, um objeto que modela e permeia com a simbologia tudo o que a envolve.

Desse modo, Cuchê (1999, p. 10) diz que: "A cultura permite ao homem não somente adaptar-se ao meio, mas também adaptar este meio ao próprio homem, às suas necessidades. Seus projetos. [...] A natureza do homem é inteiramente interpretada pela cultura". Sendo assim, observa-se que um dos principais significados de cultura é cultivar e quando se cultiva a memória de um povo ela expressa, através da arte, a sua perenidade histórica. A cultura é de responsabilidade de todos e requer uma conscientização profunda deste conjunto de bens e valores portadores de referência à identidade, à ação e à memória

ISBN: 978-85-8083-125-2

de um povo. Para Bourdieu (2001, p. VIII):

> [...] cultura – e por extensão todos os sistemas simbólicos, como a arte, o mito, a linguagem etc. – em sua qualidade de instrumento de comunicação é conhecimento responsável pela forma nodal de consenso, qual seja um acordo quanto ao significado dos signos e quanto ao significado do mundo.

Até o final do período renascentista, ao participar dos eventos (jogos, crenças religiosas e superstições) da cultura subalterna, a nobreza interagia com a cultura popular e as duas culturas não eram bem delimitadas. Entretanto, o povo não participava do universo da elite e, aos poucos, inicia um processo de distanciamento entre elas, bem como intensifica o processo de repressão da cultura de elite sobre a cultura popular.

A cultura popular, como cultura criada e recriada pelo povo, é constantemente reelaborada, seus temas refeitos entre o novo e o arcaico perpetuam o universo simbólico e suas manifestações do fazer espontâneo e livre, que acontece por tradição, deve ser mantido pela comunidade. Ao considerar a cultura popular como enfoque político, bem como a sua força uma representação de instrumento de transformações sociais, encontra-se respaldo em Vannucchi (1999, p.102-103), que afirma: "Nessa perspectiva, incluem-se todas as atividades relativas à formação da consciência ativa das massas: objetos, ideias, valores, símbolos, comportamentos e organizações". De outra forma, a cultura popular é vista e valorizada apenas com enfoque histórico e, em outras, como fonte da tradição artística.

Neste sentido, ela é vista com enfoque tanto lúdico quanto estético, encontrando estudiosos que evidenciam fortemente essa cultura em suas obras. Portanto, cita-se como referência Villa-Lobos, Guimarães Rosa, Mário de Andrade, Câmara Cascudo e, em Goiás, é importante enaltecer o valor literário das obras de Americano do Brasil, Regina Lacerda e Bariani Ortencio. Estes estudiosos e pesquisadores, escrevendo sobre a história e vivência do povo de maneira geral, trazem de maneira lúdica os conhecimentos que o povo adquiriu ao longo do tempo e reproduz sua tradição ao traduzir as manifestações populares que estão inseridas dentro dos *'saberes e fazeres'* do ser humano. Nessa perspectiva, Câmara Cascudo afirma que:

> É a cultura do popular, tornada normativa pela tradição compreende técnicas e processos utilitários que se valorizam numa ampliação emocional, além do ângulo do funcionamento racional. A mentalidade, móbil e plástica, torna tradicionais os dados recentes, integrando-os na mecânica assimiladora do fato coletivo. [...] não apenas conserva, depende e mantém padrões imperturbáveis de entendimento e ação, mas remodelada, refaz ou abandona elementos que se esvaziaram de motivos ou finalidade indispensáveis a determinadas seqüências ou presença grupal. [...] O folclore estuda a solução popular na vida em sociedade

ISBN: 978-85-8083-125-2

(1954, p. 400 e 401).

Desta forma, cultura popular pode ser considerada todo o saber do povo, pois a sua sabedoria é produzida de forma anônima e coletiva, não se identificando apenas por um determinado conteúdo e suas conceituações são um tanto vagas e imprecisas. O estudo do folclore é, portanto, bastante diversificado, denotando elementos culturais que fazem parte da vida cotidiana transmitida espontaneamente, englobando todo o saber e fazer no contexto em que se vive. Por sua vez, não existe consenso entre autores especializados na área para diferenciar a cultura popular do folclore, uma vez que este, assim como todos os processos que constituem a vida social da humanidade, está em constante evolução, porém sem perder sua essência, sua raiz. Geertz (1989, p. 24) afirma que "compreender a cultura de um povo expõe sua normalidade sem reduzir sua particularidade", e assim percebe-se como o padrão cultural da vida humana é variável em determinados locais e aspectos.

O folclore, que é reconhecido por alguns como 'Ciência Popular' e sendo preservado pela tradição, expressa a sabedoria do povo. Portanto, como cultura popular ele é designado por ser o que vem da tradição do povo, suas idéias e sentimentos, bem como suas manifestações materiais e espirituais. Tentando diferenciar os dois saberes, Brandão (1982, p.55-57), em relação ao folclore, diz que:

> Uma fração tradicional da cultura popular, ou melhor explicado, uma situação da cultura [...]. Um momento que configura formas provisoriamente anônimas e criação popular, coletivizada, persistente, tradicional e reproduzida através dos sistemas comunitários não eruditos da comunicação do saber.

A construção cultural esquematiza as possibilidades expressivas de um determinado grupo social e esta reflete um sentimento imaterial que se concretiza em determinadas manifestações folclóricas, materializando-se em atos cênicos e dramáticos de cunho popular e religioso, advindas do imaginário que reflete a ancestralidade.

Por fim, em vista das considerações aqui apresentadas, destaca-se o fato de que a força visível da cultura popular pode implicar uma infinidade de objetivos que contemplam, de forma crítica e prazerosa, competências de caráter instrumental, social, comunicativo e emocional em situações dinâmico-dialógicas da vida e do vivente, tomando coletivamente consciência das diferentes e variadas formas de comportamento e de participação social, na medida em que se procura refletir e internalizar o resultado do que se faz e do que se fala, assim como as suas implicações sociais e individuais.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FESTAS DO TEMPO SAGRADO: O IMAGINÁRIO E O SIMBOLISMO NA RELIGIOSIDADE POPULAR

As inquietações acerca de temas urdidos em uma trama cultural e religiosa, na qual o ser humano busca respostas para sua vida em algo que transcende seu conhecimento, investiga na religiosidade popular e na sua expressão ritualística de práticas coletivas o saber próprio de regras estéticas e socioculturais construídas historicamente a partir do Brasil colônia. Como a religiosidade varia de cultura para cultura e de indivíduo para indivíduo, compreende-se que cultura e religiosidade não são objetos sólidos, constituindo-se assim em tramas complexas e intensamente dinâmicas (AZZI, 1977).

Por essas razões, uma mesma religião é vivida e interpretada de maneira diferente entre os vários grupos sociais, resultando numa forte interação dialética da religião com a formação de uma determinada sociedade. Portanto, neste artigo, propõem-se os dois aspectos que se alternam e dialogam nas suas representações relativas à cultura popular, as danças folclóricas e as manifestações artísticas nas festas tradicionais. Por um lado, encontra-se a cultura erudita embasada no pensamento de dominação racional do ocidente, legitimado pela religião oficial; por outro, uma racionalidade mítica dos povos colonizados.

Neste estudo, priorizam-se, pois, as festas do Tempo Sagrado, nas quais a gesta dos Deuses é contada pelos mitos, cujo rito a perpetua. Compartilha-se o cotidiano da comunidade e a sua convivência com os atores da festa religiosa, que são a representação dos Deuses e os participantes da festa tornam-se seus contemporâneos, sendo o ato sagrado reatualizado. Segundo Eliade (2008), a experiência religiosa da festa, quer dizer, a participação do sagrado, permite aos homens que (re) vivam periodicamente na presença dos Deuses. Neste sentido Wosien (1997, p. 14) afirma: “Através da repetição exata dos movimentos sagrados da dança, evocam-se experiências relacionadas com sua origem, e quem a executa entra voluntariamente no mundo do jogo dos deuses com o objetivo de tornarem-se como eles. A dança ritual nunca é dirigida exclusivamente à divindade”. Essa reatualização dos gestos divinos permite aos homens o ensinamento da sacralidade dos modelos que ritualmente se tornam presentes.

Do ponto de vista de Eliade (2008, p. 64), o ‘Tempo sagrado’ é ontológico, não muda nem se esgota:

ISBN: 978-85-8083-125-2

> A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado - aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses pela ocasião de suas gesta, que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore*. Pois esse Tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes das festas divinas comemoradas pela festa.

Presentes nas manifestações da religiosidade popular, as festas fazem parte do costume de vários povos e, por sua vez, devido à proximidade do saber cotidiano, essa racionalidade não formal permite uma configuração de resistência, sendo que os seus registros estão perdidos no tempo; elas foram transmitidas e transformadas pelas gerações nos séculos que a sucederam. Essas festas e celebrações foram cooptadas pela Igreja, que se apropriou de símbolos e rituais pagãos, transformando-os em Religião Popular. Segundo Geertz (1989, p.120):

> Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que compreendendo-o deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá- lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheiristicamente.

Para Geertz (1989), os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo, a sua maneira de ser e de existir, sendo os símbolos as extensões do mundo social. Os limites de espaço, de tempo social e a ordenação simbólica dos rituais da festa permitem que seja conhecido o significado e o contexto no qual acontece a condensação de imagens e mensagens, cuja interpretação do conteúdo e da expressão simbólica permite a articulação dos elementos e as associações do conjunto de ritos que compõem a festa.

Nas festas, estão incluídos os ritos, as celebrações sagradas ou religiosas, e também eventos paralelos com músicas, danças, brincadeiras, jogos, comidas e bebidas. Elas são a simbolização de um acontecimento, cujas representações e imagens materiais e mentais viabilizam o reconhecimento de ações pautadas nas diferentes formas de expressão, bem como o envolvimento com o sensível, com a coletividade, com as crenças, com o saber empírico e mítico, e estes são de suma importância para a comunidade festeira.

O caráter expressivo do imaginário e a padronização dos diferentes rituais que acontecem na festa desencadeiam imagens que são conservadas na memória; a leitura não verbal incorpora conceitos subjetivos que possibilitam distinguir as ambiguidades, estabelecendo uma ponte entre o sagrado e o profano. Nesse sentido, Riolando Azzi (1977) aborda conceitos sobre a dependência humana para com o divino e procura entender como o homem colonial se relacionava com o sagrado, pois o mesmo tinha uma extrema

ISBN: 978-85-8083-125-2

dependência do divino e de um forte imaginário religioso.

O imaginário do imigrante que colonizou o Brasil a partir do século XVII, e se estabeleceu no século XIX, vinha carregado de imagens que foram deixadas no caminho, e estas se transformaram em lembranças. A dimensão estética da religiosidade ocorria de forma abstrata e suas reflexões partiam de antigos ensinamentos, que, por sua vez, eram ignorados, camuflados ou sublimados. As práticas católicas eram distinguidas por suas manifestações de fé e estas se compuseram como "religiosidade popular". A designação de "popular" normalmente refere-se às manifestações de memória coletiva, aí incluídas a linguagem e a religiosidade.

A Igreja é modificada pelas tradições locais que se fundem às tradições religiosas, constituindo um misto de religião e de cultura local. Nesse sentido, a sociedade molda a religião oficial e estabelece padrões para o comportamento religioso (AZZI, 1977). As festas sugeriam uma multiplicidade de alegorias e eram celebradas com pessoas derivadas de vários ambientes e categorias, onde o contentamento prevalecia com músicas, danças, mascarados e fogos de artifício, como herança dos povos que aqui conviviam.

As festas inseridas na religiosidade popular permitiam o diálogo entre o sagrado e o profano, relativizando o comportamento humano nas suas práticas e relações sociais, sendo toleradas pelas autoridades civis e religiosas. Como um local privilegiado para a manifestação da religiosidade popular, eram propícios ao acontecimento de rituais o intercâmbio entre os homens e as divindades, o qual não se concretiza, nas primeiras tentativas, o sentido estético e a pluralidade do fazer coletivo, devido aos diversos segmentos que promoviam as trocas culturais de expressões teatrais, com distintos significados. Sobre as festas da religiosidade popular, reporta-se a Durkhein (1989, p. 38) que, chegando à conclusão de que "Religião é coisa eminentemente social", diz:

> As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nasce em meio a grupos congregados e que destina a estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos.

As celebrações festivas são realizadas em seu fazer coletivo, ordenando regras convenientes para a vida comunitária desde que o homem passou a viver em coletividades. Assim essas celebrações expressam e comunicam os desejos ressignificados frente às necessidades que se presentificam no cotidiano. Proporcionando características

ISBN: 978-85-8083-125-2

próprias do povo que delas participam, estão, em princípio, ligadas aos ritos de passagem, uma vez que marcam situações em que ocorrem mudanças ou algum tipo de troca de categoria social. Essas festas marcam um intervalo de transição e indefinição em que fronteiras são esgarçadas, sendo momentos em que se atravessam limiares e é conferida à festa, além de um caráter ambíguo, uma aura de magia e sacralidade.

As festas da religiosidade popular proporcionam uma convivência cotidiana ao partilhar seus saberes em reunião comunitária, quer seja numa simples dimensão familiar ou ampliando-se para toda uma cidade e seu povo. Nelas, encontram-se os folguedos, as danças e os jogos simbólicos que se transformaram em representação dramática ritualizada, reproduzida a partir de suas formas simples que são reunidas e diversificadas dentro do contexto de um determinado grupo de pessoas, sendo sua originalidade o resultado de mecanismos culturais recriados. A diversidade das manifestações de cunho popular e folclórico exemplifica este campo de conhecimento ao refletir o imaginário e o simbólico que configuram as práticas transmitidas por gerações e estão materializadas na religiosidade popular.

Contudo, o imaginário atua na memória e faz com que ela revele outras imagens de episódios que caíram no esquecimento, bem como suas expressões e linguagens com significados que foram alterados no decorrer do tempo, o que proporciona uma singular verificação dos jogos coreográficos e simbólicos, bem como as semelhanças e diferenças de suas várias origens. O imaginário do imigrante que colonizou o Brasil e chegou a Goiás a partir do sécuo XVIII, e se estabeleceu nos século XIX, vinha carregado de imagens que foram deixadas no caminho e estas se transformaram em lembranças, assim como o vislumbre de uma expectativa de encontrar um país onde seria acolhido e seus esforços recompensados; e assim foram se adaptando e se instalando de acordo com a diversificação da cultura e a solidariedade entre si.

A festa do Divino, identificada com uma das festas de Santo mais antigas e populares do Brasil, originou-se na Europa e existe desde a Idade Média; ela foi incentivada pela Rainha Santa Izabel de Aragão, esposa do rei Dom Diniz, no século XIV. Nos rituais de Pentecostes, notam-se diversos símbolos como extensão do mundo social, uma vez que, para que se possa obter um mesmo tipo de função simbólica, as sociedades adotam diferentes formas, as quais chamaram de diferença cultural, conforme explica Durkhein (1989, p. 30):

> Sob o símbolo é preciso saber atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou mais extravagantes, os mitos

ISBN: 978-85-8083-125-2

> mais estranhos, traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social.

Alguns estudiosos veem, nessa festa, traços de festividades pagãs da primavera, em que se comemorava a abundância da vida, renovada depois do inverno (ABREU, 1999). A festa de Pentecostes tem vários traços da tradição pagã a exemplo da "comilança", das celebrações, dos jogos, das danças e da alegria do povo que dela participava. No *mundo da Natureza*, percebem-se os símbolos ligados ao paganismo, cuja representação principal é a abundância, que se externaliza pelos alimentos distribuídos, conforme firma Abreu (1999, p. 42):

> As festas de Pentecostes completavam o ciclo do ano da Primavera europeia, quando
> eram bastante naturais, desde tempos muito antigos, a alegria, os divertimentos e as ações de graça. Pentecostes era a festa da abundância, e a própria Igreja, para atrair devotos, figurava os inúmeros dons do Espírito Santo, lançando chuvas de luzes e estrelas, além de distribuir maçãs e queijos.

A Comilança é, pois, uma prática cultural realizada nas festas da religiosidade popular em todo o Brasil e, em cada uma delas, assim como em cada região, as comidas das festas guarda sua peculiaridade, visto que esta prática remonta aos rituais pré-históricos como oferenda aos deuses. O cristianismo popular europeu difundiu, no 'mundo novo', algumas festas tradicionais que, até a atualidade, apresentam uma estrutura organizacional de sistemas de relações-posições que são exercidas por diversos tipos de participantes, existindo entre eles as trocas de ações de serviços, de acordo com a posição ocupada por cada um, tanto na festa quanto na sociedade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A festa do Divino é um tipo de ritual, onde podem encontrar situações pouco formalizadas, espontâneas e intercaladas com os ofícios divinos da Igreja Católica. Para Brandão (1974, p. 31): "A Festa do Divino Espírito Santo é um complexo ritual de várias rememorações, mas não há em nenhuma delas o caráter de ritos históricos dos grupos primitivos. A população local não homenageia aqui, nem os seus mortos e nem os seus heróis. Segundo a palavra do vigário da cidade, as grandes homenagens são devidas a uma figura viva (mítica, mas de presença sobrenatural simbolizada como Espírito Santo e representada como Fogo ou como Pomba): O Divino Espírito Santo. "

Imagem n.1. Símbolo do Divino na Missa de Pentecostes. Santa Cruz de Goiás. Acervo Cristina Bonetti, 2010.

Combinando rituais sagrados e profanos, a Festa de Pentecostes é uma antiga tradição católica que se realiza, em algumas cidades do Brasil e de Goiás. Os componentes simbólicos dessa festa fazem parte do contexto da Igreja Católica e delineiam a expressão de um dado grupo social, que os reconstituem e os reinventam compartilhando o cotidiano e descrevendo a realidade cultural de forma a se ajustarem na sua dinâmica. Nessa festa, destacam-se alguns símbolos, e estes se comunicam, respeitam as normas ou as infringem; todavia, suas metáforas contornam, expressam e revelam o sentido de Pentecostes, que é a unidade dos povos pela Trindade Divina.

Esta festa chegou ao Brasil com os colonizadores e suas famílias e retratava uma mistura cultural bastante expressiva, além da participação indiscriminada da nobreza e do povo. As festas eram semelhantes nos diversos locais onde ela acontecia, no entanto, o que as diferenciavam era a preferência por determinados festejos que a população manifestava, assim como o ritual programado para tal evento.Na imagem n.2, abaixo: Entrada do Imperador, Dr Iedo Ranulfo Lobo e sua esposa, Srª Selma, na Missa de Pentecostes em Santa Cruz de Goiás. Acervo Cristina Bonetti, 2013.

ISBN: 978-85-8083-125-2

E

Em cada região do Brasil, essa festa estruturou-se mediante as relações que a envolve, e esta se deu pela compreensão das normas religiosas, sociais, artísticas e estéticas construídas coletivamente conduzindo à configuração própria de cada comunidade popular comemorar o Divino, bem como escolher suas manifestações paralelas ao evento religioso. O início do século XIX foi um momento de multiplicação das festas do Divino no Brasil, sendo a representação da coroação do imperador uma herança portuguesa, na qual o coroado tornava-se o representante do Divino na terra.

Com a chegada dos colonizadores no século XVIII, em Goiás, vieram também seus costumes e celebrações, conforme os povoados se desenvolviam com a chegada de novos moradores em busca do ouro e do que se comercializava em torno dele. Mas é apenas no século XIX que temos registros das primeiras festas em Goiás. Em Goiás, a festa do Divino acontece em diversas cidades, dentre elas destacam-se Jaraguá, Corumbá, Santa Cruz de Goiás, Luziânia, Palmeiras de Goiás, Cidade de Goiás. Além do ritual cristão, existem os rituais profanos que acontecem de diferentes maneiras, podendo-se encontrar neles as folias do Divino, novenas, procissões, banquetes, comilanças, cavalhadas, pastorinhas, contradança, congos, dramas, bailes etc. No estado de Goiás, há duas festas do Divino consideradas como as mais antigas, uma é a festa da cidade de Santa Cruz de Goiás, e a outra é a da cidade de Pirenópolis, datada de 1819 a sua primeira realização.

No início deste século XIX, alguns viajantes e memorialistas europeus visitaram a Província de Goiás, relataram estas festas como expressão de um povo que sofria com a crise da mineração. Julgavam o povo inculto e atrasado, que eram atraídos mais pelas festividades profanas, que pelos rituais cristãos. O naturalista francês Saint-Hilaire, que visitou Goiás, neste século, fez inúmeras referências sobre as festas que assistiu e ficou intrigado com a mistura das coisas sagradas com as profanas, ou seja, ao mesmo tempo em que as pessoas iam às missas, sermões e te-déuns, soltavam inúmeros fogos e bombas durante os festejos (Silva, 2002). Outro viajante europeu que presenciou várias festas em Goiás foi Johann E. Pohl, como a comemoração da Semana Santa e Pentecostes. Diz Silva

ISBN: 978-85-8083-125-2

(2002, p. 17):

> Pohl em uma dessas cerimônias acompanhou o governador e todos os funcionários reais daquele tempo que se preparavam para a comunhão e para assistirem às cerimônias habituais. À tarde, ele lavou os pés de doze meninos. Ao final da festa todas as pessoas distintas dirigiam-se para desejar feliz páscoa ao governador.

O registro mais antigo é do cientista austríaco, Dr. Johann Emanuel Pohl. Ele visitou a Província de Goiás em Santa Cruz, no dia 29 de maio de 1819 e fez registros sobre a festa dizendo:

> Nessa noite, todas as ruas do lugar já estavam iluminadas; defronte da residência dos chamados, imperador e imperatriz eleitos para essa festa, havia arcos triunfais, caramanchões de folhas verdes. Ecoavam trombetas timbales, eram disparados tiros de alegria e entoados cantos de louvor ao Espírito Santo.Durante a minha estadia em Santa Cruz, levaram-me a assistir a festa de Pentecostes, que começou com grande solenidade. No dia da festa propriamente dito, já havia barulho e tropel nas ruas. O comandante e os habitantes mais distintos vieram prestar-me homenagem e a guarnição uniformizada. Dirigimo-nos, precedidos da tropa, a residência dos chamados imperadores. Ele estava sentado em sua sala, sob um dossel, todo vestido de preto, com uma coroa de papel e um cetro pintado (Alves, s/d, p.5-6).

Simbolizando a identidade cultural de Santa Cruz de Goiás, a Festa do Divino sintetizou, na sua organização, diversos interesses locais. Nesta festa, estão envolvidos grupos familiares, políticos e a Igreja, e estes têm interesses diversos, que se modificam de acordo com as novas configurações sociais locais. A festa e os eventos passaram por mudanças, no último século XX, ficando a programação dos festejos redefinida mediante algumas características que foram adaptadas ao atual contexto destas cidades. As alterações nos rituais e no simbolismo da festa foram articuladas pela comunidade local, a partir da memória das experiências vivenciadas e partilhadas, as quais foram atribuídas diferentes significados, neste evento.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Segundo a tradição oral local, o poder do Imperador da festa define os eventos que ocorrem nos festejos do Divino. Antigamente encontrava- se, em Santa Cruz de Goiás, a dança dos Tapuias, Congada, Contradança, Folia do Divino, Catira, além das Cavalhadas e seus jogos simbólicos. Com as reconfigurações sofridas, na festa, novas características foram articuladas pelos grupos participantes, sendo assim, algumas atividades foram mantidas como é o caso das Cavalhadas, Comilança e Contradança; e outras estão sendo recriadas, dentre elas, a Catira, a Congada e a Folia do Divino.

Imagem n.3. Abertura das festividades populares da Festa do Divino, com a presença do Padre oficiante, do Imperador e demais autoridades. Mesa de Quitantas. Acervo Cristina Bonetti, Santa Cruz de Goiás, 2013.

Ao se observar a sociedade Santacruzense, que se constituíu a partir do século XIX, tendo a sua identidade associada às suas manifestações culturais, onde cada grupo social externalizava a sua história, formando sua identidade cultural dentro desse 'nós' coletivo. Segundo Novaes (1993, p. 25), "esta identidade "ampla" é invocada sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido". A sociedade Santacruzense, através dos seus grupos sociais, passou por profundas transformações e hoje busca resgatar sua memória, tradição e identidade cultural, se tornando mais visível socialmente.

Todo patrimônio cultural está em constante processo de reorganização e recriação, situando-se, na história de Santa Cruz de Goiás, pode-se ver o que a comunidade vai deixando de lado e o que está sendo conservado. A festa do Divino – Pentecostes, nesta cidade, foi sendo organizada de tal forma que atendeu a diversos interesses locais; ela envolveu o clero, políticos e grupos familiares e irmandades. Ao mesmo tempo, ela contribuiu para simbolizar a identidade cultural local, que passou por profundas transformações com as novas configurações de grupos e estratégias políticas. Os diferentes eventos que compreendem a programação da festa pertencem a grupos sociais e

ISBN: 978-85-8083-125-2

culturais que participam da realização do festejo, cujas práticas são totalmente particularizadas. Estes eventos, ao mesmo tempo em que pulverizam a memória da festa, também dão sustentação por estarem estreitamente vinculados com a festa, sendo impossível estabelecer fronteiras entre eles.

Imagem n.4. Distribuição de quitandas após a Missa de Pentecostes. Santa Cruz de Goiás, 2013. Acervo Cristina Bonetti.

Na cidade histórica de Santa Cruz de Goiás, esta festa ocorre há quase duzentos anos e nela ainda é mantida a tradição da distribuição de quitandas e doces para o povo que vai participar da missa do Divino, no domingo pela manhã. Neste dia, é montada uma grande mesa enfeitada na rua, em frente à Igreja Matriz, sendo ali reunidas as principais autoridades civis, militares e eclesiásticas para a bênção do alimento pelo pároco local; em seguida a comida é distribuída a todos os participantes, acompanhada de refrigerante.

O Pentecostes, em Santa Cruz de Goiás, mantém a tradição de representar a Festa como uma comunicação de comportamento expressivo que pode ter seu significado desvelado pela relação entre padrões simbólicos observáveis do mundo exterior e de padrões subjetivos do imaginário do ator e do observador.

Esta festa, que faz parte da memória e identidade do povo desta cidade goiana, é a manifestação artístico-religiosa e cultural realizada através da transmissão de processos indiferenciados de interpretação do povo, cuja fruição e reflexão são práticas da tradição oral, simbólica e gestual que contribuem para o conteúdo do imaginário na formação cultural dessa comunidade; enquanto a elaboração dos rituais diferencia as imagens de acordo com o

ISBN: 978-85-8083-125-2

espaço tempo a que está sujeita. Este fato ocorre há quase duzentos anos.

A criação cultural brasileira, que também é religiosa, buscou o fortalecimento na coesão interna do grupo de sociedade para que pudesse assegurar a permanência de seu patrimônio cultural, e assim, protegê-lo da extinção. Para Queiroz (1988, p.80): "Patrimônios culturais antigos e novos (dos quais o culto e as religiões fazem parte) são compostos de valores, de comportamentos, de práticas "que duram"; isto não quer dizer que eles não sofram mudanças através do tempo".Para o povo de Santa Cruz, que tem na festa do Divino o sentido da sua cidade, tornou-se tradição de família. Nesta festa, algumas coisas mudaram, foram recriadas dentro da cultura local, mas a tradição, principalmente a religiosa se manteve. A festa é um grande incentivo para a manutenção da cidade. Para o povo santacruzense (BONETTI, 2004, p.163) a festa e suas manifestações culturais são vistas como

> *Festa Religiosa pelo fato das pessoas serem assíduas na Igreja. Festa Tradicional com a cavalhada mais antiga, novenas, contradança. Traz o pessoal de fora – acolhe os visitantes. Tem a parte religiosa, folclórica e cultural. Resgatam a cultura da cidade, suas tradições. É o folclore com religiosidade forte. Mostra que o Bem (Cristãos) vence o Mal (Mouros), e prova que Jesus é verdadeiro.*

Santa Cruz de Goiás guarda, em sua memória, a tradição da arte e da cultura erudita-tradicional, tornando-se assim uma cidade na qual os bens artísticos e intelectuais são destaques na cultura local e, no momento, encontra-se transformando e recriando seus bens culturais para atender a demanda atual. Para Featherstone (1997), os bens artísticos e intelectuais são mercadorias encravadas, cuja capacidade de circular no espaço social é limitada pelas qualidades sagradas a elas atribuídas. Estes bens precisam aumentar sua autonomia na esfera cultural e atender ao mercado sem perder sua qualidade e nem perder-se no modo do consumo.

Por sua vez, o mercado de bens simbólicos aparece fundamentado, em transformações históricas, que foram correlatas e suas condições semelhantes, em todas as sociedades. A religião popular, como produto simbólico, não se restringe apenas a obra de arte como produto de mercantilização. Enquanto obra de arte da religiosidade popular a Festa do Divino de Santa Cruz de Goiás passou por transformações, e como produto simbólico e a sua relação com a Igreja, assim é considerado pelo povo (BONETTI, 2004, p.177):

> *Contribui para o bom andamento da festa; sem ela não tem festa, ela é tudo na festa, o pároco não só contribui como exige. Com a comunidade*

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *ajudando na organização da festa. É a "renovação", contribui com o lado espiritual e com seus cultos reforça a religiosidade da cidade. Através das missas, procissões e novenas. Toda parte religiosa é da Igreja, entra com os ensinamentos religiosos. É muito participativa, ajuda a arrumar dinheiro para a festa.*

Sendo a principal responsável pela parte religiosa da festa a Igreja tem no pároco seu principal representante, que em Santa Cruz de Goiás assim ele (Bonetti, 2004, p.177) diz sobre a festa do Divino e suas particularidades:

> *preservar a tradição dos antigos e não perder a identidade, sendo a integração entre o religioso e o folclórico. É o momento do encontro de toda família santacruzense. O folclore é forte e vivo com folia, cavalhada e contradança. Faz o cidadão Santacruzense se sentir orgulhoso. A contradança, que também faz parte da festa, hoje tem dimensão juvenil. A relação Mascarado-dama é o aceitar o diferente, perder o preconceito. É importante o governo ajudar na festa e torná-la roteiro turístico pelo lado econômico. A Igreja tenta mostrar para a comunidade que todos somos Igreja, tudo comum – a pegada do Cristo.*

Esta religiosidade popular distribui-se de forma singular, sendo formada por pedaços de elementos culturais que não tem relação entre si. Por sua vez, as manifestações culturais encontradas na festa do Divino, como as cavalhadas, congadas e contradança são, na realidade, partes distintas de heranças tradicionais que se recriaram na festa do Divino de Santa Cruz de Goiás, na qual os "pedaços culturais" se sistematizaram, em forma de uma obra de arte de caráter religioso e popular.

Com as mudanças exigidas pelos novos comandos na organização cultural da cidade e a chegada de novas religiões, corre-se o risco de dramas litúrgicos serem entregues a leigos, o que reduz a história sagrada ao simples espetáculo teatral. Para Ortiz (1980), desta forma, a obra não é mais sentida em seu "valor de culto", ela é apreciada unicamente em seu aspecto de "exposição". O público turista, em sua maioria, se posiciona na condição de diversão, o espetáculo é uma "saída" do tempo profano, mas na direção de um novo tempo, também profano. Este tipo de ação torna o público consumidor acrítico à obra e esta se trata não só do pensamento, mas também do sentimento por ser uma obra religiosa. As manifestações religiosas são assim *coisificadas*, elas perdem o sentido sagrado, tornando-se produtos mecanicamente distribuídos pela indústria cultural. Sobre esse tema, assim se coloca Bariani (BONETTI, 2004, p.178):

> *Hoje é difícil porque o folclore tem que andar junto com o turismo. O turismo precisa do espetáculo visual e deturpa tudo oferecendo*

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *dinheiro para promover o folclore. Antigamente era necessário ser artista, hoje não, está tudo pronto; o progresso é o inimigo número um do folclore. O povo quer espetáculo, se estivesse no original ninguém iria ver.*

As festas populares religiosas estão se transformando, sob o olhar lúdico, em produtos de consumo para o mercado globalizado. Nele os grupos tradicionais, que são valorizados por seus gestos e sentimentos sacros vivenciados nas manifestações populares e religiosas, transformam-se em mercadorias. Santa Cruz de Goiás traz, na memória coletiva, um pensamento contínuo que mostra que o grupo social está vivo e recompõe magicamente o passado ao se apoiar na história vivida, num quadro de mudanças, mostrando que a sociedade muda sem cessar. Essa sociedads tem sua identidade associada às suas manifestações culturais e que, através de grupos sociais, formou-se uma identidade cultural ao se reafirmar e descobrir suas semelhanças, podendo reivindicar para si seu espaço de atuação, surgindo como um recurso para a criação dos '*nós coletivo'*.

PERFORMANCES ARTÍSTICAS: EVOCANDO A MEMÓRIA DO RITO EM SANTA CRUZ DE GOIÁS!

O termo 'performance' é de origem francesa "*parfournir*", que foi importado pelos Estados Unidos, surgindo, assim, em meados do século XX, como uma definição da vanguarda artística americana. Ao codificar os aspectos não verbais da performance, Zunthor (2007, p. 31) afirma que: "Na performance, eu diria que ela é o saber-ser. É um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, um *Dasein* comportando coordenadas espaço- temporais e fisiopsíquicas concretas, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo". Performance cultural é um conjunto de manifestações culturais que transcende a teatralidade; como drama social é uma linguagem artística e comportamento expressivo, bem como a relação de performatividade, que se configura no jogo do 'eu' - 'outro'.

A partir dos primeiros estudos interdisciplinares, como representação do 'eu' na vida cotidiana, a performance cultural abrange a existência do instinto teatral humano ao interpretar o drama da vida, uma vez que não há distinção entre arte, performance e vida. Os atos performáticos são inerentes à condição humana, em princípio, não sendo necessário ter consciência, como também não é um campo definido e acabado, ele está em construção.

Na manifestação de imagens míticas, a trama subjetiva dos gestos performativos

ISBN: 978-85-8083-125-2

revela o jogo cênico; este demonstra a virtualidade da gestualidade na comunicação da linguagem como forma e consciência do ato performatizado pelo dançarino, uma vez que a impressão visual de quem executa o gesto é apenas uma abstração do real. A história do homem é uma história da cultura, pois ele a produz desde a sua origem e tudo o que faz está inserido no contexto cultural. O folclore, como manifestação cultural, acompanha a existência do homem, influenciando-o na sua maneira de pensar, sentir e agir no tempo e no espaço. Existem, portanto, diversas manifestações artísticas e práticas corporais que são significativas para as diferentes sociedades ou culturas. Na mistura das culturas, encontram-se vários jogos coreográficos e simbólicos que precisam ser recuperados e recriados, porquanto muitos já estão caindo no esquecimento.

Os folguedos folclóricos, danças e jogos transformaram-se, portanto, em representação dramática, ritualizada e reproduzida a partir de suas formas simples que são reunidas e diversificadas dentro do contexto de um determinado grupo de pessoas. A história contada sobre esta sociedade é ao mesmo tempo, mais ou menos real, legendária e mística. Sua transmissão pode ser feita através das gerações, que contam os feitos deste grupo, principalmente os heróicos, trazendo para a realidade ao ser interpretado. O grupo social familiar é, costumeiramente, o guardião destes saberes, age como intermediário entre a sociedade e o indivíduo, ao relatar suas vitórias, suas derrotas, seus conflitos, ele tece a memória coletiva.

Na festa de Pentecostes, além da Cavalhada, encontra-se em Santa Cruz de Goiás a Contradança, que é realizada por doze pares e tem sua origem na Europa, chegando, em Goiás, no século XIX, através dos colonizadores portugueses. Esta dança refere-se a um conjunto de danças de par, ora feito em círculo, quadrado, retângulo, ou em torno de um mastro de onde pendem fitas coloridas. Na descrição de Bariane Ortencio (1996, p. 61, 62): “Em Goiás, realiza-se a contradança nas cidades de Pirenópolis e de Santa Cruz. A vestimenta é ricamente colorida. O calçado é tênis branco. A coreografia apresenta vários tipos de passos e evoluções em filas duplas e em círculo. Há uso de arcos, flechas, lenços e flores”.Em Santa Cruz, são somente jovens que dançam, e estes representam os nobres da corte de Napoleão (mascarados) e os travestis (moças) que existiam naquela época. Diz Bariane Ortencio (1996,

p. 61): “A contradança consiste de duas alas de rapazotes (meninos), sendo que numa estão todos vestidos de meninas, com cabeleiras feitas de corda desfiada e com rostos maquiados.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Quem não sabe, fica encantado com as "mocinhas" tão bonitas". Na imagem abaixo, nota-se a fila de mascarados (direita), e dos travestis (esquerda), e, ao centro, um par executa a dança.

Imagem n. Contradança de Santa Cruz de Goiás. Acervo Cristina Bonetti, 2010.

A principal referência de memória da festa de Pentecostes em Santa Cruz é o Sr. Iedo Ranulfo Lobo, que nasceu neste município. Ele e sua família fazem parte da tradição local; morou na cidade de Goiânia por muitos anos onde exerceu vários cargos públicos relevantes. Como militar reformado, participou de missão até no exterior. Desde 2003, ele divide sua vida entre Goiânia, onde tem seus filhos e negócios; e Santa Cruz, cidade na qual já exerceu cargos políticos, dentre eles o de vice-prefeito e Secretário Municipal de Cultura.

O Sr. Alberto da Paz é outro exemplo de memória da cultura local. Fez carreira militar, onde se aposentou com patente relevante. Após sua aposentadoria dedicou-se à música de raiz, a Contradança e Cavalhada. Em 1964, quando a festa foi resgatada, o Sr. Alberto foi o principal guardião da memória coletiva local, pois reorganizou a festa de Pentecostes de Santa Cruz e suas manifestações culturais. Em 2010 recebeu relevante Comenda do Ministério da Cultura, em 2011 o Sr Alberto da Paz, perto de completar cem anos de vida, veio a falecer deixando um imenso legado cultural para o povo goiano.

O maior conhecedor do folclore de Santa Cruz chama-se Alberto da Paz; conhece tanto as cavalhadas, da qual já foi Rei Cristão; quanto às danças e os jogos coreográficos que existiam e hoje estão perdidos ou esquecidos. Segundo o nosso informante, o Sr. Iedo

ISBN: 978-85-8083-125-2

Lobo (BONETTI, 2004, p.112), ”hoje está havendo uma dificuldade em resgatar estas danças devido ao estado de saúde do Sr. Alberto, e ser ele o único informante, pois ele canta, toca e dança”.É importante que esta memória não seja menosprezada, pois na memória de um povo se encontram as principais características definidas em sua identidade cultural.

A Contradança, que é uma prática cultural realizada na festa de Pentecostes Santa Cruz de Goiás, faz parte de um conjunto de atividades que o povo, o clero e autoridades civis e militares elegeram como parte da celebração festiva desta cidade. A contradança de Santa Cruz tem como personagens os mascarados e as damas da corte de Napoleão. A contradança de Santa Cruz também é conhecida como dança dos velhos por seus participantes estarem com cabelos brancos postiços, máscaras, barbas e bigodes e usarem bengalas e farda. A contradança de Santa Cruz de Goiás é realizada, no ritual de Pentecostes.

Segundo o Sr. Iedo (BONETTI, 2004, p.117):

Cada um tem uma maneira de dançar, uma especificidade, por exemplo: O guia dos mascarados inicia a dança com seu par, com a sua moça. Aí ele passa para a moça seguinte, e vem o 2□; passa para o 3□□□e vem o 4□□□e assim sucessivamente, então o guia chega na última moça e o último mascarado vai dançar com a 1ª moça. Feito isso, quando eles estão todos dançando, eles terminam a dança. Outra dança é em forma de X: o guia começa dançando com a última moça e o último mascarado vai dançar com a 1ª moça, é invertido. Só que cada par dança uma vez. Outra dança é feita costurando: pegando na mão da moça e começam a costura, o vai e vem dos pares.

Imagem n.xx. Participantes da Contradança. Cristina Bonetti, 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A contradança de Santa Cruz contém sete padrões coreográficos distintos, porém somente cinco são dançados hoje, pois dois estão esquecidos. Os nomes dos padrões coreográficos oficiais são: marcha de Napoleão, marcha de Rua, Contradança, quadrilha e aranha; a chula e o batuquinho estão esquecidos. Atualmente, algumas músicas e letras já foram resgatadas, e alguns pares já conseguem cantar, pois as danças eram cantadas e dançadas. Segundo o Sr. Iedo Lobo (BONETTI, 2004, p.112), "Elas eram realizadas em salão, com um número elevado de pares que eram bem vestidos e bem ensaiados. Até o nome destas danças está perdido, havendo necessidade de resgate ou similar". Desde 2002, através de iniciativas do Sr. Iedo Lobo, enquanto vice-prefeito e secretário de cultura do município existe um propósito de resgatar todo o folclore de Santa Cruz de Goiás; e isto está sendo realizado de uma maneira bem natural, fazendo questão de preservar o que era.

A coleta de dados em 2003 (BONETTI, 2004) mostrou que há uma quantidade considerável de pessoas que podem ensinar a contradança. Mas quem a coordena são duas senhoras e quem ensina é o jovem Thiago, maestro e integrante da Banda de música.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Thiago que já dançou como mascarado, hoje é monitor do PETI e maestro da banda por tradição de família, diz que "a música é tradição de família, e muitos crescem aprendendo a tocar as músicas da contradança e aprendem a dançar vendo e imitando, pois os meninos crescem vendo e aprendem, por isso não é difícil ensinar. A Contradança representa uma grande manifestação folclórica da cidade, ela chama muitas pessoas para assistir, atraindo vários turistas" (Bonetti, 2004, p.129).

Imagem n.xx. Maestro Thiago. Cristina Bonetti, Santa Cruz de Goiás, 2010.

A contradança de Santa Cruz é composta por homens, em forma de par, que são em número de doze- representando os *doze pares da França*, metade dos homens é travestida em forma de moças (dama) e a outra metade é mascarada que representam os nobres que não podiam ser reconhecidos. Na versão do Sr. Iedo Lobo (BONETTI, 2004, p.116),*"Os homens que são as moças representam travestis da época e, por isso, os nobres não queriam ser vistos dançando em bailes de travestis, se mascaravam. Esses travestis eram reais naquela época de Napoleão, na França". Sobre* esta versão, em entrevista (BONETTI, 2004, p.116), Maria Gabriele Wosien se coloca:

> *As damas, que são travestis, podem representar os homens que ficavam na corte, enquanto os outros homens iam para a guerra, e por isso eram castrados. Quando eles participavam das festas se apresentavam como mulheres, travestidos. (...) Na época de Shakespeare mulheres não podiam participar das danças, por isso usavam homens travestidos. (...) Dentro do Triângulo Sagrado existe uma figura de transformação representada pelo Espírito Santo. Na dança, o travesti poderia ser o elemento de transformação. Uma associação possível é com o processo de morte e ressurreição da própria natureza □□o inverno, que é desprovido de vida, mas que permite que a vida em repouso possa recuperar as forças e ressurgir na primavera.*

Quanto ao rigor da contradança, na atualidade quase não há; e isto é devido às dificuldades que a cidade já teve com a Igreja, onde os padres, por terem dificuldade de interagir com a cultura e religiosidade populares, chegaram a proibir a festa. Entretanto, mesmo existindo um período em que a cidade de Santa Cruz de Goiás ficou dez

ISBN: 978-85-8083-125-2

anos sem as manifestações culturais na festa de Pentecostes, em 1964, a festa retornou com a ajuda de guardiões da memória, como o Sr. Alberto da Paz, Iedo Ranulfo, Jaime Alves Brasileiro, dentre outros. Segundo o Sr. Iedo (BONETTI, 2004, p.120): "algumas decepções aconteceram como a que ele sofreu quando participou da contradança, que teve a dança suspensa porque os padres americanos acharam indecente o *"batuquinho""*. E o que era o *batuquinho?* Ele conta:

> *Nós fomos dançar na frente da Igreja, numa casa de comércio e o dono da casa pediu o batuquinho: que era uma dança que ia desenvolvendo e o mascarado, num determinado momento, dava uma umbigada na moça. E o padre americano que era o primeiro ano que ele assistia a festa, xingou todos os dançarinos, dizendo que era coisa do capeta e outros impropérios. Nunca mais se dançou o batuquinho em Santa Cruz.*

Existem alguns adultos que ensinam a Contradança para os mais velhos, mas deixou o comando por falta de adequação a nova proposta. O Sr. Jaime Alves Brasileiro, que por cinqüenta anos participou da Contradança como guia dos mascarados e por um tempo deixou de participar, porque eram somente os jovens e crianças que participam. Segundo ele (BONETTI, 2004, p.130), "tem muito orgulho do seu papel na Contradança em Santa Cruz, como também da banda, a qual ajudou a resgatar algumas músicas". Além de ser guia dos mascarados, ele também ensinava a contradança para os outros participantes. A sua presença foi fundamental para resgatar a Contradança quando ela ficou esquecida por um período de dez anos. Desde 2005, o Sr. Jaime voltou a ensaiar a contradança, o que fez uma grande diferença que foi observada mediante as várias filmagens da pesquisa. Guardião e um dos mais antigos dançadores de contradança, o atual "*Mestre de Dança",* da Contradança de Santa Cruz de Goiás Jaime Alves Brasileiro (BONETTI, 2004, p.80) nos diz:

ISBN: 978-85-8083-125-2

Desde os 10 anos participei da contradança iniciei numa festa junina. Antigamente os mascarados eram conhecidos como "velho" e as moças como "dama". Comecei a dançar de máscara aos 10 anos e aos 11 anos dancei oficialmente com os dançadores mais velhos. Os toques da música estão muito diferentes do que eram– simplesmente imitam o que foi. São doze pares de dançantes que executam a contradança, que são: marcha de Napoleão, contradança, quadrilha, aranha, vilão, chula e batuquinho. Fui guia dos mascarados por mais de vinte anos. Sempre gostei da contradança, é tradição de família: pai, tios, parentes, padrinho, e os meus amigos. Para ser guia na contradança tem que saber mais que os outros – é ele quem ensina e dirige a dança. É o gosto de a pessoa ser dama ou mascarado. Existe também a figura do palhaço que é o vigia, o espião. O papel da contradança na festa é visitar as casas; é uma dança de rua e os donos das casas é que escolhe o que querem ver dançar. Os dançarinos recebem apenas alimentos e algumas bebidas pela apresentação. No início da contradança em Santa Cruz de Goiás os mascarados acordavam as 4 h da manhã para pegar as damas e escondê-las em outro lugar. Depois todos iam em forma fila buscar o guia que é o Rei, e iam para frente da Igreja. Naquela época não podia saber quem era o mascarado, que usava uma bengala para ser identificado como "velho". As damas, que estavam todas numa casa, eram buscadas pelos mascarados, que tinham por companhia os palhaços. A contradança pertence a Festa do Divino, muitas pessoas só vem à festa para ver a contra-dança de Santa Cruz. Ajudei na Banda para resgatar a música, ajudei a ensinar a dança para quem era novo, e fui necessário para resgatar a contra-dança num período em que ela ficou esquecida por 10 anos.Hoje não participo mais porque são sós os jovens e crianças que participam.

Imagem n.xx. Jaime Alves Brasileiro, Mestre de Contradança se preparando para a apresentação. Santa Cruz de Goiás, 2010. Acervo Cristina Bonetti.

ISBN: 978-85-8083-125-2

CONTRA DANÇA FESTEJA O RITO NAS ENCANTARIAS DO IMAGINÁRIO GOIANO

As festas e as danças dos povos são celebrações muito antigas que revelam a relação que o ser humano mantém com a natureza e com o cosmos. Ao dançar, eles contam histórias que acontecem/aconteceram naquela comunidade. Esta mesma respalda e mantém as danças que reproduzem o *ethos* do grupo - são as danças tradicionais/ folclóricas que estão inseridas na cultura de cada povo. O significado atávico das danças tradicionais é permeado de profunda religiosidade, uma vez que os primeiros registros escritos sobre a dança dos povos se reportam a sua relação com o sagrado e com ritos de louvação.

Portanto, as danças tradicionais são como traduções culturais e artísticas dos povos que foram construídas de acordo com o desenvolvimento das sociedades, seus costumes, e a história vividas por determinada comunidade, sendo esta cantada e contada com os pés que descrevem o caminho trilhado pelos ancestrais. As danças folclóricas brasileiras tradicionais têm, pois, como expressão simbólica sentimentos trazidos de uma memória europeia ocidental, em um momento da colonização do "mundo novo". Assim, Goiás guarda a memória de seus colonizadores através da tradição do seu povo.

Entende-se por Contradança um conjunto de coreografias de danças rurais (Country Dance) e de rituais ligados à fertilidade da Terra. Elas nasceram dos antigos povos da Europa, sendo remanescentes de rituais de fertilidade pré-cristãos e ficaram conhecidas como Danças Folclóricas Tradicionais. Essas danças são realizadas em par que, ao se desenvolverem, formam símbolos da geometria sagrada e reconstroem a memória ancestral de um povo.

A Contradança é de origem europeia, sendo composta por doze pares de sexo diferente.. Nesta dança encontra-se um aspecto tradicional, que são os padrões dos jogos simbólicos e coreográficos, que é a antiguidade da própria dança. Neste estilo de dança, se incorporam os comportamentos transmitidos através das gerações ao ensinar a dança e que ao ser representado é tida como invenção dos ancestrais, conservando a sua dignidade tradicional. Em 1845, trazida por portugueses chegou, em Santa Cruz de Goiás, a Contradança que, segundo o Sr. Alberto da Paz (BONETTI, 2004, p.117-118) , “eram danças de Napoleão” e justifica dizendo que: “Napoleão gostava de dançar com o povo, das festas

ISBN: 978-85-8083-125-2

populares e das danças que eram realizadas. Por não poder aparecer como Imperador, ele se mascarava e participava das danças como outro nobre qualquer". Ainda completa: "a Contradança é uma dança de nobres e relatava os feitos de Napoleão". Estas danças foram difundidas na Europa, através da interação entre as grandes e pequenas tradições e vieram para o Brasil através dos colonizadores. Quando chegou a Santa Cruz, diz Alberto:*"Os participantes pertenciam às famílias tradicionais da cidade e, pelo fato da dança ter um caráter profano, as moças não podiam participar; então alguns homens travestiam-se de moças, criando assim uma nova tradição na Contradança"* .Na contradança de Santa Cruz, existem dois personagens: A moça, ou dama e o mascarado cavalheiro e, perfazem o número de doze pares que realizam os jogos coreográficos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

De acordo com um dançador de contradança (BONETTI, 2004, p.118): *Despertei para a contradança porque acho bonito e sempre quis dançar, e o primeiro ano iniciei como dama. É uma festa folclórica e acho bom fazer parte dela, já tive dois primos que dançaram. Os amigos às vezes acham que a gente dança para ganhar tênis e meia, mas eu danço porque gosto. Nós viajamos para fazer apresentações e eu gosto de apresentar. A roupa do mascarado é calça branca, blusa vermelha, tênis colorido, meia branca, chapéu e a máscara colorida que é feita por pessoas da comunidade.* Para outro participante da contradança (BONETTI, 2004, p.119): *Na época sentia que fazia parte do folclore da cidade e me sentia honrado. Sempre dancei como última dama, pois achava melhor. Nunca me importei com as brincadeiras que as pessoas faziam por estar dançando rebolando. Achava as damas muito bonitas e dançava porque gostava das damas. Hoje tenho muitas saudades daquele tempo, mas optei pelas cavalhadas devido ao jogo ter o cavalo, sendo mais desafiante a luta.*Para outro dançador de contradança (BONETTI, 2004, p.121): O *que atraia eram as roupas que deixava a vontade. Primeiro era o prazer das músicas e da dança; a contradança anunciava a festa e era uma atração que o povo tinha em primeiro lugar. A organização e a falta de recurso dificultam a manutenção da contradança. É necessário que o governo dê uma verba para o folclore. A parte que mais perdeu foi o vestuário e o ritual em si. O povo da cidade sempre colabora para que a contradança aconteça, pois ela é uma tradição familiar em Santa Cruz e, para que seja resgatada, é necessário estrutura para arrumar bons dançadores, ter compromisso, dialogar e falar sobre a importância de dançar – é necessário mais motivação para preservar a tradição da contradança em Santa Cruz.*

Imagem n.xx. Dama e Mascarado da Contradança de Santa Cruz de Goiás. Cristina Bonetti, 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

"*As moças*", hoje são representadas por meninos e ontem por jovens, fazem o papel dos travestis que iam à festa e tinham o seu folguedo. "Antigamente tinha menino mascarado de 11 a 13 anos e hoje encontramos guia mascarado com menos de dez anos. As moças tinham 18, 19 anos e hoje essa idade também é menor", diz o Sr. Iedo (BONETTI, 2004, p.118), que na seqüência nos relata quando jovem ele foi moça na contradança, assim como a maioria dos homens de Santa Cruz e cita o atual prefeito e o pároco, dentre outros. Diz que há uma frustração relativa por não ter conseguido dançar como mascarado e nos conta que é Rei mouro nas cavalhadas há 30 anos.

Hoje, para que haja o personagem *"moça*", segundo o Sr. Iedo (BONETTI, 2004, p.120):*"Foi preciso falar e conversar com os meninos e mostrar que era importante manter esta tradição. Na conversa foi necessário contar estórias e falar de certos nomes de pessoas importantes da cidade que já participaram, para que eles entendessem".*A necessidade deste encontro deve-se ao fato de que estava existindo gozação e surgindo piadinhas e, após a conversa, segundo o Sr. Iedo, os meninos conscientizaram-se da proposta e esta vem se realizando com sucesso na Escola.

Imagem n.xx. Damas da Contradança de Santa Cruz.

O tabu foi quebrado, as piadas acabaram e os que se vestiam de moça se sentiram envaidecidos de serem travestis. Porém, encontram-se ainda muitos jovens que não participam por preconceito da família. Segundo (BONETTI, 2004, p.xx) outro entrevistado: *Nunca dancei porque nunca tive interesse – gosto de olhar, acho bonito e bem interessante, mas acho sem graça ficar dançando; já tive um primo na família que dançou. Já fui convidado para participar, mas como era para ser dama o meu tio não permitiu porque não gosta de me ver travestido. Para mim a contradança representa a união dos casais-dama e mascarado.*

Cristina Bonetti, 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Neste início de século XXI(2003), algumas coisas mudaram na contradança, principalmente na sua maneira de ser. Atualmente, perdeu-se o ritual de preparação para a Contradança, pois é a Prefeitura quem subsidia a dança e compra tudo o que é necessário para que as pessoas se arrumem todas num local determinado e o figurante entra apenas com a participação. Antigamente a moça cuidava da sua roupa (vestido, o lenço de cabelo), adereços (brincos, colares, pulseiras) e maquilagem com as mulheres da família. Segundo o Sr. Iedo (BONETTI, 2004, p.121): "tudo era muito escondido e o mistério era guardado". Continuando ele diz que "seria importante que os participantes se preocupassem mais e que fizessem um sacrifício e se esforçassem para resgatar esse ritual que está perdido". E acrescenta o Sr. Iedo (BONETTI, 2004, p.xx): "hoje não há esse espírito de doação, de procura, de busca para fazer o que se propõe", ficando difícil este resgate.

Segundo o Sr. Iedo (BONETTI, 2004, p.xx):*Antigamente não se sabia quem era o mascarado, nem quem era a moça. O ensaio era realizado em lugar fechado. Hoje não, o ensaio é aberto e todos sabem quem é o mascarado e quem é a moça. Antigamente, o mascarado pegava a moça ainda no escuro, na sua casa e zelava muito por ela. Hoje ficou mais aberto, a moça se apresenta espontaneamente e anda livremente pelas ruas da cidade.* Para o povo santacruzense "*a festa tem característica folclórica porque se baseia na contradança, e também pelas raízes, cultura e tradição trazida de pai para filho. Também não é só tradição, pois a juventude acompanha o que faz nascer muita coisa".* Atualmente, em Santa Cruz, a contradança é realizada por vinte e quatro jovens que fazem o papel das Damas e Mascarados e usam modelos da corte. Os travestis ou *Damas*, com suas roupas de cetim colorido, a cabeça adornada com chapéus e cabelos da época da corte, e fazendo parte da composição visual, "elas" utilizam luvas e sombrinhas. E um dançador de contradança (BONETTI, 2004, p.xx), diz:*Iniciei na contradança porque tinha vontade de dançar. Comecei como dama – sou o primeiro da família que dança. A contradança é um fato histórico da cidade, todo ano ocorre, e assim me sinto parte da história da cidade. Sinto-me bem dançando, pois além de fazer minha parte, também me sinto como personagem da festa, e vou dançar até os 16 anos. Os amigos acham normal, só quando danço de dama é que as pessoas mexem e chamam de mulherzinha. Desde pequeno queria dançar, pois sempre achei a dança bonita. É uma dança de fácil aprendizado.*

Imagem n.xx. Preparação das Damas. Santa

ISBN: 978-85-8083-125-2

Na festa de Pentecostes em Santa Cruz, a Contradança é realizada nas ruas da cidade, em frente das casas, onde ela é apreciada. Existe um convite do dono da casa para que ela seja apresentada. Isto acontece, na sexta-feira pela manhã e no sábado à tarde. No domingo, após a missa do Divino, a Contradança se apresenta em frente à Igreja; infelizmente, muita pouca gente consegui e ver a dança - só os que estão por perto, ou que se colocam em cima, da parte mais alta da Igreja. Também é feita uma apresentação no campo da cavalhada, no domingo à tarde, para quem chegou e não sabe o que é a Contradança, pois nem sempre ela é dançada em todos os lugares.

Assim, como a dança, a música também foi recebida e transmitida por tradição oral, não havendo orientação pedagógica. A Contradança não tem canto, só música. Algumas músicas permaneceram, outras foram esquecidas. Hoje a cidade esta procura resgatar as músicas que deixaram de ser tocadas, pois os músicos que tocavam já morreram, mas existem pessoas que sabem assobiá-las. Todo patrimônio cultural está em constante processo de reorganização e recriação, situando-se, na história de Santa Cruz de Goiás, pode-se ver o que a comunidade vai deixando de lado e o que está sendo conservado. A Contradança, que é uma tradição recriada, encontra-se, no momento, em processo de uma nova abordagem que pretende resgatar a antiga tradição.

O "*povo de Santa Cruz*" (BONETTI, 2004, p.xx) diz que "*Faltou visão dos governantes para que a cidade seja incentivada a crescer, e a contradança precisa de incentivo para que os jovens tenham mais moral e bebam menos. Algumas partes da contradança se perderam por falta de quem instruísse e incentivasse, porque os mestres morreram e por não ser escritas elas podem desaparecer. Antigamente tinha o pau-de-fitas e a dança com lenços. A aranha está sendo resgatada – no início sai errada, depois concerta. É importante resgatar a contradança, gravar e escrever a história, pois ela é indispensável para a animação da festa - espanta a tristeza, traz felicidade. Sem a dança não existe festa – é uma tradição que não pode acabar".*

Cruz de Goiás. Cristina Bonetti, 2010. Imagem n.xx. Apresentação da Contradança de Santa

ISBN: 978-85-8083-125-2

A Contradança, que é uma tradição recriada, encontra-se, no momento, em processo de uma nova abordagem que pretende resgatar a antiga tradição. Em síntese, em vista do que aqui foi apresentado, ressalta-se que somente ao longo de participações dentro dos espaços rituais da festa, construída mediante observações, é que se pode acompanhar e perceber essa contínua recriação da tradição, na construção desta identidade cultural local. Nada na contradança tem possibilidade de sentido se for considerado fora do ritual da Festa de contexto religioso. A expressão corporal, gestos e movimentos simbólicos são uma constante na contradança, fazendo dela a manifestação cultural onde o corpo tem possibilidades da dramaticidade litúrgica nos rituais da Festa, demonstrando que a manifestação é realizada através da transmissão oral, simbólica e gestual.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O Império do divino** – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro de 1830 – 1900. Coleção Histórias do Brasil: Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1999.

ALVES, Joaquim Rodrigues. **Cavalhadas de Santa Cruz de Goiás**. Prefeitura de Santa Cruz S/D.

AZZI, RIOLANDO**. Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil.** Religião e Sociedade, n.1, maio de 1977. p.125-149.

BONETTI, Maria Cristina de Freitas. **Contradança:** ritual e festa de um povo. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2004.

BORDIEU, Pierre**. A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalhadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Oriente: Goiânia, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. ***Memória do Sagrado:*** estudos de religião e ritual. Edições Paulinas: São Paulo, 1985.

CASCUDO, Luiz Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Thecnoprint S.A.: Rio de Janeiro, 1972. CASCUDO, Luiz Câmara. **Tradição, Ciência do Povo.** Editora Perspectiva, São Paulo,2006. CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. EDUSC, Bauru, SP, 1999.

DURKHEIN, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura**: globalização, pós-modernismo e identidade. São Paulo: Stúdio Nobel, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara,1989.

MAUSS, Marcel. In: OLIVEIRA, Roberto C. (org) **MAUSS**. São Paulo: Ed. Ática, 1979. Grandes Cientistas Sociais, n□□11. Capítulo 9 e 10, págs 181 à 204. São Paulo, Editora Ática, 1979.

NOVAIS, Sylvia C.. **Jogo de espelhos.** São Paulo – EduSP, 1993. Introdução, capítulos 1 e 2 (págs. 19 à 74). ORTÊNCIO, Waldomiro Bariane. **Cartilha do Folclore Brasileiro**. Editora UCG. Goiânia, 1996.

ORTIZ, Renato. **Anotações sobre religião e globalização**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, ANPOCS, vol. 16, n□□47, outubro de 2001.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira. **Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais:** a criação religiosa no Brasil. Págs. 59 à 83. IN: SACHS, Viela (org) Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional. Rio: Graal, 1988.

SCHECHNER, Richard. **Between Theather and Antropology.** Philadelpia: The University of Pennsylvania Press, 1985.

TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre:** the human seriousness of play. New York: PAJ Publications, 1982. SILVA, Mônica Martins e DEUS, Maria do Socorro de. História das Festas e Religiosidades em Goiás. Goiânia: Agepel/UEG, 2002.

VANNUCCHI, Aldo. **Cultura brasileira: o que é, como se faz**. São Paulo: Loyola, 1999.

WOSIEN, Maria Gabriele. **Danças Sagradas**: O encontro com os Deuses. Edições del Prado, Madrid, Espanha, 1997.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura.** 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ISBN: 978-85-8083-125-2

AS ORIGENS DA FESTA E DA FÉ - HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DOS MITOS DO CONGADO

LAS ORÍGENES DE LA FIESTA Y DE LA FE – HISTORIAS E MEMORIAS DE LOS MITOS DEL CONGADO

THE ORIGINS OF THE PARTY AND FAITH - STORIES AND MEMORIES OF THE CONGADO'S MYTHS

Maristela Corrêa Borges
Doutoranda em Geografia – PPGG – IG – UFU. Orientador: Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão. maristelacborges@gmail.com

Felipe Genaro
Graduando em Geografia – IG – UFU. felipegenaro1@hotmail.com

RESUMO

Este trabalho busca, a partir do resgate das memórias de integrantes dos grupos de congado sobre seus mitos de origem, elaborar e analisar a importância catolicismo popular para fundarem e perpetuarem práticas religiosas ao longo do tempo. Este estudo foi realizado com agentes religiosos populares participantes de grupos de congado nas cidades de Uberlândia e Ituiutaba, localizadas no Triângulo Mineiro. Suas práticas religiosas populares estabelecem na região uma identidade única, ressignificando, a partir de seus mitos, suas crenças e sua presença na sociedade.
Palavras-chave: Mito, Catolicismo popular, Congado, Memória

RESUMEN

Este trabajo busca, mediante el rescate de los recuerdos de los miembros de los grupos del congado acerca de sus mitos de origen, producir y analizar la importancia del catolicismo popular a fundar y perpetuar prácticas religiosas con el tiempo. Este estudio se llevó a cabo con agentes religiosos populares participantes de los grupos del congado en las ciudades de Uberlândia y Ituiutaba, situadas en lo Triângulo Mineiro. Sus prácticas religiosas populares establecen en la región una identidad única, resinificando, a partir de sus mitos, sus creencias e su presencia en la sociedad.
Palabras clave: Mito, Catolicismo Popular, Congado, Memoria.

ABSTRACT

This paper seeks, to rescue from the memories of members of groups congado about their myths of origin, prepare and analyze the importance of popular catholicism to found and perpetuate religious practices over time. This study was conducted with agents popular religious group participants congado the cities of Uberlândia and Ituiutaba, located in the Triângulo Mineiro. His popular religious practices establish a unique identity in the region, giving new meaning from their myths, their beliefs and their presence in society.
Keywords: Myth, Popular Catholicism, Congado, Memory

ISBN: 978-85-8083-125-2

INTRODUÇÃO

O mito é o nada que é tudo. O mesmo sol que abre os céus É um mito brilhante e mudo.
Fernando Pessoa

De que maneira as pessoas que participam, organizam e chefiam grupos de congado pensam e vivem suas crenças para fundarem e perpetuarem práticas religiosas ao longo do tempo? Esta foi a questão que norteou esta breve pesquisa. Através de alguns relatos coletados entre participantes do congado em Ituiutaba e Uberlândia, procuro desvendar um pouco da história destes grupos e de suas devoções.

Em Uberlândia, Minas Gerais, os grupos de congado atuam de maneira significativa no mundo religioso popular, tornando-se, nos últimos anos uma das grandes atrações turísticas da região. Atualmente são considerados parte do patrimônio cultural imaterial da cidade e sua festa anual é muito concorrida e reconhecida como um evento importante no calendário municipal. São cerca de 25 grupos que integram a congada, entre congos, moçambiques, marujos e catupés. Destes alguns se destacam por sua ancestralidade e tradicionalidade, como o Terno Sainha. A festa acontece sempre no segundo domingo de outubro na Praça da Igreja do Rosário, porém já teve sua data deslocada para novembro devido a impasses político-religiosos. Desde que a Irmandade de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário se organizou melhor, a festa retornou para outubro e permanece fixa nesta data, contando inclusive com o apoio das instituições político-administrativas municipais, como a Secretaria de Cultura.

Em Ituiutaba a presença do congado é também muito respeitada e valorizada, fazendo parte do conjunto de festas populares importantes da cidade, com atuação de sete grupos, entre congos e moçambiques. Sua festa acontece no final de semana mais próximo ao dia 13 maio na praça com o mesmo nome, em frente à Igreja de São Benedito, onde aos ternos é permitida a entrada para o desenrolar de um de seus momentos mais significativos e devocionais.

Para entender o papel do mito de origem para a constituição de uma prática religiosa popular e a organização de pessoas em torno de grupos e instituições, parto de uma perspectiva de pesquisa organizada da seguinte forma: a) o mito fundador: a origem do mito fundador do congado, quem são e qual a história de seus santos; b) o mito da festa: a história da festa, desde quando e como acontece; c) o mito do grupo: a origem e a história do grupo, como se organizaram e se constituíram participantes efetivos da festa; d) o mito

ISBN: 978-85-8083-125-2

da pessoa: a história individual de participação no grupo e na festa. Tomo aqui a liberdade de chamar de *mito*, todas as histórias contadas pelos sujeitos de minha pesquisa para descreverem suas crenças, a participação na festa e nos grupos que atuam.

A palavra *mito*, do grego: "mithós", refere-se a uma narrativa de caráter simbólico que procura explicar a realidade, os fenômenos naturais e sobrenaturais por meio de deuses, semideuses e/ou figuras heróicas. Grande parte dos mitos está associada a ritos, que é a forma pela qual um mito pode se manifestar concretamente através de cerimônias, danças, orações e tantas outras formas. Muitas vezes o termo mito pode referir-se às crenças comuns de diversos grupos ou comunidades. No entanto, seu significado pode ultrapassar este sentido, pois até acontecimentos históricos podem se transformar em mitos quando adquirem uma força simbólica para uma dada cultura.

O *mito fundador* refere-se à origem de um determinado rito, de um grupo, uma crença, uma filosofia, uma disciplina, uma idéia, ou até mesmo uma nação. Os mitos fundadores são comuns na mitologia grega e na cultura religiosa em geral.

Os grupos que compõem o congado diferem-se entre si de acordo com seu mito fundador. Em Uberlândia e Ituiutaba encontramos: congos, moçambiques, marujos ou marinheiros e catupés. Cada um se distingue do outro através de seus trajes, formas de tocar e dançar, seus cantos, uso de bastões, etc., constituídos, principalmente a partir de mitos fundadores, tanto da congada como um todo, quanto das variações de como o mito é contado e transmitido de geração a geração.

Os relatos que cada grupo faz do mito fundador da congada explicam quase todas as questões referentes aos porquês das vestimentas e adereços, do uso de objetos e das formas de tocar, dançar e cantar de cada grupo. Estabelecem também as questões hierárquicas presentes na festa, na composição desta como um todo e nas particularidades de participação de cada um. Desta forma, as vestimentas, ornamentos, adereços, as formas de cantar, dançar e tocar, a hierarquia de participação na festa são partes constitutivas da memória de cada grupo e de como eles revivem e concretizam seu mito fundador.

Um mito só se torna efetivamente reconhecido por todos através de sua perpetuação por meio dos relatos passados de geração em geração. A memória, portanto, assume um papel fundamental, pois ela não é apenas a lembrança de um passado estático, mas um olhar para o passado que dá novo sentido ao presente e que pode ser mudado a cada nova experiência de relatar o mito.

Por outro lado, a memória individual está impregnada de uma memória coletiva que

ISBN: 978-85-8083-125-2

atua como reafirmadora do mito e compõe o todo de seu relato. Para VELHO (1994), os indivíduos expressam-se através de suas memórias privadas, a memória social, pois essa é significativa para a composição da unidade do rito. Desta forma, "o projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos em outros termos, à própria identidade" (VELHO, 1994). A memória é, portanto, mutável. Ela acompanha o projeto que é sempre reelaborado diante de experiências cotidianas atuais. É a partir da relação entre a memória individual e a sociedade que uma identidade se constitui, tanto para o sujeito quanto para seu grupo. Desta forma, a memória individual e a coletiva dos congadeiros estão sempre em estreito entrelaçamento, estendendo-se para a memória de uma sociedade como um todo.

O MITO FUNDADOR - quem são e qual a história de seus santos

Nossa Senhora do Rosário

> *"Diz a lenda que ela (Nossa Senhora do Rosário) apareceu um dia no mar. Da praia dava pra ver. Então, veio os padre, vieram e rezaram pra tirar ela da água e levar pra igreja, mas ela nem se mexeu. Daí veio os congos, eles cantaram e tocaram pra Nossa Senhora, e ela sorriu pra eles, mas não saiu do lugar. Então veio os moçambiques, de pé no chão, chocalhando as gungas, tocando e dançando. Foi aí que ela saiu da água e acompanhou eles".*
> (Dona M., Terno Camisa Verde, Ituiutaba, MG)

> *"Ela apareceu numa gruta, nada levava essa santa pra igreja. Então, os escravos montaram o terno de moçambique e cantou pra ela. Então ela acompanhou o moçambique".*
> (Sr. J., terno Camisa Rosa, Ituiutaba, MG)

> *"Os nego do tempo antigo andava descalço, sem camisa, calça de algodão, amarrado com cipó, não tinha currião. Aí foi buscá lenha, foi bebe água numa gruta. Chegô lá, a Nossa Senhora apareceu pros neguinho lá (...) Eles olhava e ela abria o semblante pra eles. Os neguinho ficou horas lá e ficando encantado, não soube falá o que era preciso. Nóis não vamo levá lenha não. Chegô lá, falou: - tem uma mulhé lá na gruta, ela mexe, ela ri, ela faz semblante alegre (...) Chegô lá, era Nossa Senhora, os velhão tinha que sabê que era uma coisa muito sagrada. Nossa! É a Nossa Senhora do Rosário! Ai já começaram como é que nóis faz. Vamo canta pra ela. Vamo reza primeiro. E cada vez que falava ela ficava mais bonita. (...) E agora pra nóis tira ela daí. E aí cantaram: - 'Nossa Senhora vamo si embora, vamô com Deus e a Nossa Senhora'. E ela veio saindo, depois ela voltou pra trás. Ai veio o Marinheiro, é o segundo colocado atrás. Marinho é o povo do mar. E agora nóis tem que arruma. Como é que nóis inventa um verso pra canta pra ela. Um velhão lá falou: - 'Eu vou bolá aqui' e cantou: 'Viva os peixinhos do mar, viva os peixinho do mar, Nossa*

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *Senhora mandou remar'".*
> (Dona S. – terno Guardiões de São Benedito, Uberlândia, MG)

> *"Diz que uma vez, os capitão do mato encontrou uns nego vestido de branco e fazendo rosário com contas de lágrimas em frente uma árvore de umbaúaba, onde Nossa Senhora do Rosário estava encravada num galho. Os capitão do mato tentaram surrar os nego e levá eles de volta, mas eles nem se mexia, era como se nada pudesse atingir eles. Apavorados com aquilo, os capitão voltaram pra cidade e chamaram o vigário pra ver o que tava acontecendo. Ele* [o vigário] *chegou lá e rezou, fez missa e tentou levar a Nossa Senhora, mas ela não saiu do lugar. Depois veio os nego e formou um terno de congo, cantou e tocou pra ela, mas ela só ficou rindo pra eles. Então, foi que veio os moçambique, descalço e tudo pobre, mas foi eles que ela acompanhou até na igreja e também eles não virava as costas pra santa, e ela foi com eles".*
> (Sr. A. – terno Guardiões de São Benedito, Uberlândia, MG)

As histórias contadas pelos congadeiros sobre Nossa Senhora do Rosário, com suas ricas e diferentes variações, forma na memória do grupo o principal mito fundador que orienta e organiza a festa do congado. Elas fornecem os elementos necessários para dar prática e sentido à ordem dos grupos durante o cortejo e a procissão realizados no decorrer da festa. Transmitido oralmente, vem carregado de significações acrescentadas pela memória de quem o conta e do grupo como um todo.

O mito de Nossa Senhora do Rosário é entendido pelos integrantes do congado como uma relação de forças entre os grupos que fazem parte da tradição, incluindo a Igreja Católica, representada pelos brancos, e os negros, representados pelos ternos, que sempre saem vencedores. A história é contada pelo negro escravo que descobriu a santa nas águas, ou numa gruta, ou numa árvore. No entanto, são os brancos que deveriam ter o privilégio de resgatá-la. Porém eles não conseguem. Então, depois dos brancos, os negros conquistaram a oportunidade de tentar. Primeiro vieram os congos, "ela gostou, mas não seguiu". Depois vieram os moçambiques, que com a ajuda dos marinheiros e congos, conseguiram levá-la para uma capela, onde ela ficou.

A narração aponta para uma ordem hierárquica baseada no poder maior do moçambique de negociar a saída de Nossa Senhora do Rosário da água (ou do mar, ou da gruta, etc.). O congo, por ter agradado a santa, fica logo a seguir na hierarquia e por último vêm os marinheiros. Os catupés, que representam outra tradição do Congado, entram na história como o povo da terra, uma espécie de primos do moçambiques e, portanto, podem ficar entre estes e os congos.

No decorrer dos eventos de uma festa de congado, os grupos de moçambique, além

ISBN: 978-85-8083-125-2

de virem em primeiro lugar, são os responsáveis pelo acompanhamento dos reis, ("da coroa", como dizem) de suas casas até a igreja. São eles também a presença mais mística e mais próxima de uma religiosidade afrobrasileira, utilizando variadas simbologias que podem ser relacionadas com as práticas religiosas da umbanda ou do candomblé. Somente eles usam as *gungas*, pequenos chocalhos presos aos tornozelos que irão marcar o ritmo durante as danças e servir de proteção espiritual. O bastão não é usado apenas pelo capitão do terno como acontece nos demais grupos. No moçambique seu uso estende-se para os demais componentes, homens e até algumas mulheres, que não estejam tocando nenhum instrumento, nem segurando as fitas da bandeira.

Observa-se então como o mito fundador de Nossa Senhora do Rosário procura resgatar a identidade do negro, escravo ou marginalizado socialmente, pobre e mal vestido, mas detentor da verdadeira fé e capaz de celebrar com maior devoção a santa.

Os personagens que compõem o Congado estabelecem através das denominações que assumem uma relação social e política baseada numa espécie de monarquia composta pelo rei e seu exército. Na prática estas denominações nem sempre correspondem às funções que exercem. Hierarquicamente, tem-se: o rei e a rainha e seus batalhões com capitães e os soldados que se reúnem em diferentes quartéis. Analisando a partir desta metáfora, os moçambiques são a elite, enquanto os congos são as guardas e os marinheiros a tropa de choque. Acompanhando cada terno – grupo de soldados – além dos capitães, existem as madrinhas e as bandeireiras. E nos quartéis (sede de cada grupo) ficam as cozinheiras e os suprimentos para a "batalha".

São Benedito

São Benedito é, junto com Nossa Senhora do Rosário, cultuado na festa do Congado. A narração sobre sua pessoa não explica uma organização histórica da festa, mas é ele que alimenta a festa literalmente e espiritualmente. As narrações mitológicas do santo o relacionam com o papel de cozinheiro, escravo e negro que alimenta todos os desamparados. Seus milagres representam a multiplicação dos pães. Nas festas populares de que esse santo é padroeiro, a comida não acaba e a fartura é visível. A comida de São Benedito é tão sagrada como ele.

> *"O sinhô mandou fazer uma comida para o povo, mas não deu nenhum ingrediente. Então, o Espírito Santo ajudou São Benedito que recebeu a graça de multiplicar o alimento de um naco da cabeça aos pés do porco*

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *vivo. O banquete foi servido aos convidados, mas o sinhô, desconfiado da morte do porco, mandô açoitar ele. São Benedito nem sofre os açoite, é levado direto pro céu".*
> (Sr. A. – terno Guardiões de São Benedito – Uberlândia, MG)

> *"Ele é um santo milagroso, milagroso e justiceiro. São Benedito era escravo, era cozinheiro dos padres, naquele tempo roubava dos patrão pra dar pros pobres, aí um dia desses descobriram que ele tava fazendo isso e pegou e sacrificou ele. Morreu queimado, mataram ele queimado, porque ele fazia doação pros pobre".*
> (Dona M., Terno Camisa Verde, Ituiutaba, MG)

A maneira como a comida é concebida na festa, a importância do almoço e da janta para os congadeiros e convidados faz parte da tradição do congado. São Benedito, santo negro, é o responsável pela bênção das cozinheiras, para que elas sejam capazes de "multiplicarem", como o santo, a comida que deverá dar para todos "com fartura".

A historiografia de São Benedito é contada como sendo ele um mouro preto, nascido em 1562 e falecido em 1652. Foi canonizado em 24 de maio de 1807, por solicitação da cidade de Palermo, pois lá prestava serviços como faxineiro e cozinheiro. A identificação dos escravos com o santo, provavelmente encontra-se, entre outros motivos, em sua origem africana. Para os negros, São Benedito representa os pretos velhos, os próprios africanos.

> *"São Benedito é um preto. É um santo, mas é um preto. O congo moçambiqueiro nasceu de intermédio de São Benedito. Que ele era moçambiqueiro".*
> (Sr. A. – terno Guardiões de São Benedito – Uberlândia, MG)

A presença de São Benedito entre as devoções dos congadeiros está relacionada diretamente com o papel social do negro em tempos anteriores, quando eram escravos, e atualmente, quando são em grande maioria marginalizados. Sua devoção é tida com grande fervor, pois ele é o santo responsável por cuidar daqueles que sofrem a miséria e fome. A imagem em que ele aparece carregando o Menino Jesus é explicada com grande emoção por uma integrante do terno Camisa Verde de Ituiutaba:

> *"Quando eu fiquei mocinha, ficava intrigada com São Benedito. Por que ele segurava o menino Jesus se ele viveu muito depois? Um dia criei coragem e perguntei pra minha mãe. Ela disse que São Benedito queria cuidar dos pobres, dos escravo que tava passando fome. Então ele foi rezar pra Virgem Maria e pediu pra ela cuidar do povo dele. Ela falou pra ele: 'Então, segura aí o meu menino, que aí eu vou poder ajudar melhor'. Então o São Benedito fica com o Menino Jesus no colo pra Nossa Senhora poder ajudar nosso povo."*
> (Dona M., Terno Camisa Verde, Ituiutaba, MG)

ISBN: 978-85-8083-125-2

O MITO DA FESTA - a história da festa, desde quando e como acontece

Em Uberlândia

A festa do congado de Uberlândia é um evento muito popular, reconhecido regionalmente como um dos atrativos turísticos da cidade. A "congada" é a festa de apogeu do congado e se realiza durante três dias: sábado, domingo e segunda-feira. Antigamente, ela acontecia na segunda semana de novembro. A partir de 2003, ano que se comemorou Nossa Senhora do Rosário, ela passou a ser realizada no segundo final de semana de outubro, depois de um acordo entre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito e a Igreja Católica. Neste ano foi inaugurada a Igreja de São Benedito, no bairro Planalto, no dia da festa deste santo, em maio. Desde então, perto do dia 13 de maio comemora-se este padroeiro com uma congada.

> *"Naquele tempo os negros saiam das fazendas e de outros lugares do arraial a pé, a cavalo e carro de boi para se encontrarem de baixo daquela árvore grande nos arredores da cidade. Hoje lá é a Praça Tubal Vilela. Se encontravam lá e tocavam as caixas, rezando pra Senhora do Rosário. Depois iam por uma trilha, tocando e cantando, até chegar na igrejinha antiga, feita de barro e buriti. Lá faziam a festa. Mais tarde teve interesse* [pessoas da elite que valorizavam a cultura negra] *de construir uma igreja melhor e mais perto do centro, então fez essa que tem aí. Ela era menor e mais simples que é hoje, mas desde aquele tempo a gente faz a festa é lá, na frente dela."* (Dona S. – terno Guardiões de São Benedito, Uberlândia, MG)

O movimento do congado em Uberlândia teve início por volta de 1874, quando os negros se reuniam e saíam "batendo caixa", venerando e pedindo a Nossa Senhora do Rosário para libertá-los do cativeiro. Com o passar dos anos, eles sentiram a necessidade de realizar a Festa do Congado. Os negros, então, passaram a vir em carros de bois e se reunirem em baixo de uma grande árvore onde hoje é a Praça Tubal Vilela, atual centro de Uberlândia. Dali, seguiam por uma trilha até a Capela de Nossa Senhora do Rosário, construída de pau-a-pique e buritis, e ali realizavam a Festa. Por volta de 1891, outra capela foi construída com estrutura de madeira, tijolos de adobe e telhas comuns, localizada em uma área mais próxima ao centro da cidade na época, atualmente Bairro Fundinho. Esta igreja existe até hoje e faz parte do Patrimônio Cultural da cidade. A Festa do Congado de Uberlândia tem como cenário principal a praça desta igreja, para onde convergem todos os grupos do congado, vindos dos diferentes bairros da cidade e também de outras cidades da região.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Em Ituiutaba

As origens da Festa do Congado em Ituiutaba é pouco contada/lembrada por seus congadeiros. A maioria deles identificam sua origem em meados do século XX, quando houve um "acordo" entre a Igreja Católica e os ternos de Congos e Moçambiques da cidade, para institucionalizar a festa como evento oficial do calendário da diocese. No entanto, foi possível resgatar alguns relatos que falam da festa em tempos anteriores, porém reconhecida por muitos apenas como um "bater de caixas" nas fazendas e pelas estradas rurais do município. Este não reconhecimento da Festa deve- se em grande parte pela resistência da Igreja Católica em aceitar os festejos quando eles migraram das áreas rurais para as urbanas. A não aceitação de práticas religiosas africanas por parte da igreja oficial impôs aos negros uma compreensão de que sua festa não era religiosa, portanto não reconhecida hoje como Festa do Congado por muitos de seus participantes.

> *"Naquele tempo os festejos era nas fazendas, nos arredores da cidade. Depois veio pra cidade. Mas o padre da época não aceitou, não deixou eles entrarem na igreja e proibiu que fizesse a festa ali. O padre dizia que era porque os negros não praticavam a religião católica, mesmo que eles eram devotos de São Benedito, que eles seguiam era religião africana e não podia entrar na igreja. Então a festa ficou parada, mas ela não acabou não. Cada congadeiro guardou um pouco dela dentro de si. Um dia, no aniversário de Dona Geralda, seu marido convidou seus irmãos, seu pai e muitos amigos pra brincarem de Moçambique e comemorar a data. Depois disso, o pessoal teve vontade de organizar de novo um terno de Moçambique. Aí eles foram na cidade pra rezar pra São Benedito, então outros simpatizantes vieram também e reuniram uma comissão pra conversar com o padre e ver se podia fazer a festa de novo, mas o padre não deixou. Então esse terno de moçambique resolveu ensaiar pra colocar o grupo na rua, bem bonito, de uniforme e tudo, pra fazer um protesto contra a atitude do padre. Eles fizeram alvorada com fogos, muita música, dança e batuque bem na frente do fórum. Aí eles conseguiram o consentimento da justiça pra realizar a festa. Foram então pra igreja matriz e entraram nela pra assistir a missa, mas os instrumentos ficaram do lado de fora, pois ainda não podia tocar eles dentro dela. Depois da missa, os congadeiros foram de casa em casa tocando e cantando, pedindo a proteção de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário.*
>
> *E assim foi nos anos seguintes, sem existência da Irmandade ou da ajuda da Igreja. Foi indo, foi indo, que apareceu outros ternos e os congadeiros já tavam mais organizados e sempre insistindo pra ser aceitos pelo padre. Então ele começou a exigir que todos os congadeiros fossem católicos mesmo, recebessem os sacramentos e participassem mais das cerimônias da igreja, só assim a festa ia poder acontecer na igreja.*
>
> *Daí foi criada a Irmandade de São Benedito, formada de congadeiros que participavam mais da igreja e que foram escolhidos pelo padre.*

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *Depois disso, foram surgindo outros grupos de congado. Aí nós conseguimos reunir dinheiro pra comprar o terreno e depois fazer a Igreja de São Benedito, onde hoje a gente pode fazer a Festa, entrando nela e tocando nossos instrumentos."*
> (Dona M., Terno Camisa Verde, Ituiutaba, MG)

A história da Festa do Congado de Ituiutaba é marcada por um processo de luta e resistência vivido pelos negros que, à primeira vista, parece ter sido perdido por eles. Contudo quando analisamos o papel da festa no cotidiano das práticas religiosas dos integrantes e simpatizantes dos grupos do congado, podemos compreender que este processo permanece e a luta não terminou e nem foi vencida por nenhum dos lados. Quando nos deparamos com os grupos adentrando a Igreja de São Benedito, tocando suas caixas, cantando seus cantos e realizando rituais que remontam uma tradição africana, podemos concluir que suas práticas religiosas originais, mesmo culturalmente hibridizadas às práticas de uma igreja tida como oficial, permanecem vivas nos gestos, na dança, na música e em todo um modo de vida religioso ancestral, que possibilita a afirmação de uma identidade negra capaz de revesti-los da dignidade perdida no decorrer suas histórias como escravos, obrigados a sair de sua terra natal e a abandonar suas culturas ancestrais.

O espírito da Festa consegue envolver todos seus participantes em um momento oposto ao cotidiano da opressão e da rotina do trabalho. E é nesse momento, no ecoar festivo de seus tambores e na vivência coletiva de uma devoção, que podemos evidenciar o choque cultural entre o mundo ocidental do trabalho idealizado pelo branco e o mundo simbólico, permeado pela sonoridade e musicalidade, presente na essência do negro.

Através da Festa, uma cultura mescla-se e ao mesmo tempo reafirma-se, fundando e perpetuando modos religiosos de vida que possibilita aos negros a construção e a consolidação de uma identidade dentro de uma sociedade que os escravizou e que agora os marginaliza.

O MITO DO GRUPO - a origem e a história do grupo

Para entender a origem dos grupos de congado nas cidades de Uberlândia e Ituiutaba, tomo como referência um grupo de cada cidade. Em Uberlândia, o Terno de Moçambique Guardiões de São Benedito e em Ituiutaba, o Terno de Congo Camisa Verde.

O Terno de Moçambique Guardiões de São Benedito foi criado em 2003, a partir da dissidência de alguns participantes do Terno Moçambique de Belém de Uberlândia. O atual

ISBN: 978-85-8083-125-2

capitão, anteriormente integrante efetivo do Moçambique de Belém, entrou em conflito com as lideranças do grupo e decidiu, junto com alguns amigos e familiares, também ex-integrantes, formar um novo terno. Com tradição de moçambiqueiros, fundaram o Guardiões de São Benedito e adotaram como cor de seus uniformes a cor de rosa, elegendo São Benedito seu santo padroeiro. Apesar do conflito, as relações entre o terno anterior e o novo terno permaneceram amigáveis, e atualmente o Moçambique de Belém é reconhecido como terno que deu origem ao grupo e é muito respeitado, sendo visita obrigatória durante os festejos de Nossa Senhora do Rosário.

> *"A gente participava era do Moçambique de Belém. Mas lá a gente não tinha muita vez não. Foi ficando contrariado e isso não é bom não, pois a gente é tudo irmão, não é? Então nós resolvemos criar esse terno aqui, os Guardiões. Viemo aqui em casa, fizemo uma reunião e entramos num acordo. Dedicamos a São Benedito que eu já era devoto e escolhemos o cor de rosa pra nossas vestimenta. De São Benedito é marrom, mas o rosa entra também. Daí que os irmão do Moçambique de Belém não gostaram muito não, mas nós é amigo e todo mundo reza do mesmo jeito, então a gente acabou que se deu bem. Hoje em dia eles são que nem nosso pai, nós reconhecemo o valor deles e todo ano vamos, no dia das visita, no quartel deles."*
> (Sr. E. – Capitão do Terno Moçambique Guardiões de São Benedito)

Em Ituiutaba, o Terno de Congo Camisa Verde surgiu em 1954, criado pela família de Geraldo Clarimundo da Costa que desejava participar mais efetivamente da Festa, buscando resgatar os vínculos da família com as tradições do congado. Esta família, na época totalmente integrada na vivência religiosa da Igreja Católica, só constituiu o grupo após a aceitação da Festa do Congado pelo padre local. Desde então, o grupo é reconhecido como um dos mais tradicionais da cidade e o mais próximo de uma participação paroquial, pois grande parte de seu integrantes são membros efetivos de pastorais e outros grupos de atuação da Paróquia de São Benedito.

> *"Quem criou este grupo foi meu pai, ele e meus tios. Eles participavam da igreja, mas nunca esqueceram as tradições do congado. Então quando o padre disse que podia fazer a festa se todo mundo fosse católico e cumprisse os sacramentos, eles começaram o grupo. É o Congo Camisa Verde. A gente sai todo ano e nosso almoço é aqui mesmo nas dependências dessa igreja* [Igreja de São Benedito]*."*
> (Dona M., Terno Camisa Verde, Ituiutaba, MG)

Grande parte dos ternos se constituem a partir de um grupo de pessoas que se identificam com um tipo de canto, percussão, vestuário, linhagens familiares, amigos, vizinhança ou devoção. Geralmente surgem a partir da dissidência de alguns integrantes de

ISBN: 978-85-8083-125-2

grupos anteriores, ou da extinção do grupo de origem. Podem ser constituídos também para cumprimento de uma promessa, ou devido a uma devoção mais efetiva de um grupo de amigos ou familiares.

Os ternos de congos, que de acordo com o mito fundador, foram os primeiros a surgir, são considerados os mais alegres, chamados de congos enfeitadores do cortejo devido às vestimentas mais coloridas, que animam a festa. Usam como instrumentos os tamborins, chocalhos, caixas, reco-recos, cuícas e pandeiros. Tocam e cantam músicas mais alegres e tradicionais.

O terno de congo Camisa Verde de Ituiutaba apresenta uma origem peculiar, pouco encontrada na história da criação de grupos do congado. Sua origem está diretamente relacionada com a atuação da Igreja Católica na luta contra a realização da festa do congado em Ituiutaba. Contudo, sua criação vem possibilitando uma participação mais significativa da cultura religiosa negra nos espaços ocupados prioritariamente por brancos, fornecendo elementos importantes para a constituição de uma identidade cultural religiosa dos negros em Ituiutaba.

Os ternos de moçambique apresentam uma identidade mais relacionada às condições sociais vividas pelos negros na época da escravidão. São eles que irão representar a vitória dos oprimidos diante do sagrado, pois, de acordo com o mito, somente eles foram capazes de fazer com que Nossa Senhora os acompanhasse.

Tradicionalmente, os moçambiques eram compostos por pessoas mais idosas, com um cantorio mais emotivo e lamentoso. Lembram também com seus cantos os tempos de escravidão, pedindo a bênção e a ajuda de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito para “o povo que sofre no cativeiro”. Trazem também, entre seus integrantes, benzedores e benzedeiras que são encarregados de promover a proteção espiritual para o grupo.

Entre os instrumentos mais utilizados por eles, destacam-se as *patagomes*, instrumentos ovais e metálicos, “recheados” de esferas, ou sementes; e as *gungas* ou *paias de proteção*, latas pequenas cheias de sementes ou chumbinhos, amarradas abaixo dos tornozelos dos dançadores. Somente os moçambiques usam as gungas, o que os identifica no meio de todos os ternos. Os bastões assumem outro significado para os moçambiques. Diferente dos outros ternos, em que o bastão é usado somente pelo capitão, tanto para identificá-lo, como para comunicar seus comandos, nos moçambiques, ele confere aos seus integrantes, pois muitos podem usá-lo, um sentimento de força espiritual e onde é possível inserir raízes, ervas e outras essências medicinais, responsáveis pela proteção do grupo e da

ISBN: 978-85-8083-125-2

eficácia de suas rezas.

Mesmo tendo surgido da dissidência de alguns integrantes do Terno Moçambique de Belém, o Terno Guardiões de São Benedito preservou a tradição e a identidade moçambiqueira, trazendo para o novo grupo as práticas e costumes aprendidas e vivenciadas no grupo anterior.

O MITO DA PESSOA - a origem e a história da participação no grupo

Cada um dos integrantes de um grupo do catolicismo popular lembra com respeito e emoção os motivos que influenciaram seu ingresso e sua participação no grupo. Muitas vezes esse ingresso se dá de forma significativa, marcada no tempo e no espaço, como no caso do pagamento de uma promessa ou por uma "graça alcançada". Em outras vezes, a inserção no grupo é feita aos poucos, pela participação contínua e o desejo de se integrar ao grupo. Neste caso, é comum que estas pessoas tenham entrado para o grupo quando ainda crianças, levadas pelos pais ou parentes.

Neste trabalho procuro analisar a história da participação no terno de duas pessoas que contam motivos diferentes de ingresso no grupo. Dona Maria, do Terno de Congo Camisa Verde de Ituiutaba, relata que "nasceu no terno", pois desde que "ainda estava na barriga da mãe" participava das festas e cortejos. Seu ingresso, portanto, aconteceu como parte integrante de todo o processo educacional vivenciado pela família, que foi a fundadora do terno Camisa Verde. Em quase todos os grupos de congado é comum encontrar a presença de crianças e até mesmo bebês, além de mulheres grávidas, o que demonstra a importância dada a estas famílias para uma prática religiosa e cultural, que valoriza uma origem negra e africana. Esse tipo de participação pode ser compreendido como tendo uma *motivação cultural*, pois é a partir das práticas culturais vivenciadas no grupo familiar e na comunidade mais próxima que a pessoa inicia sua participação no grupo.

> *"Eu nasci no terno. Minha mãe já saía no terno antes mesmo de eu nascer. Então eu não entrei não, já nasci nele. Foi minha família que criou esse terno, meu pai e meus tios. Eles eram da igreja, participava lá. Então o padre, que era muito severo e não deixava fazer a festa, concordou com ela se todo mundo fosse batizado e catequizado. Aí meu pai quis fazer o terno. Então esse terno nasceu dentro da igreja, é um terno da igreja mesmo. E eu saio nele desde que tava na barriga da minha mãe. E vou continuar enquanto eu tiver vida e força pra fazer isso. Ajudo muito é na cozinha, pra não faltar comida no dia da festa, mas eu saio no terno também, ajudo a organizar"*

ISBN: 978-85-8083-125-2

(Dona M., Terno Camisa Verde, Ituiutaba, MG)

No outro depoimento temos a história da pessoa que se sente "obrigada" a participar do grupo como pagamento de uma promessa, o que pode ser reconhecido como uma *motivação religiosa* ou *devocional*. É muito comum encontrarmos entre os participantes de grupos do catolicismo popular a participação pela devoção, em agradecimento por uma "graça alcançada", em pagamento a uma promessa, muitas vezes feita por uma mãe ou um adulto em favor de uma criança. Neste caso, a criança é levada a participar em pagamento da promessa, ou por ter sido "consagrada" a um determinado santo, "exigindo" assim sua participação por um tempo determinado ou por toda uma vida. Geralmente estas pessoas, mesmo depois de cumprida a promessa, permanecem como integrantes do grupo, principalmente por terem entrado nele ainda crianças e construído ali uma identificação com suas práticas religiosas e culturais.

> *"Quando eu nasci, nasci quase morto. Minha mãe contava que nem sabe como é eu não morri ainda dentro da barriga. Então ela rezou pra Nossa Senhora do Rosário, pra ela me salvar. Ela rezou ali mesmo, logo depois de parir. Ajoelhou e pediu pra santa. E eu tô aqui, né? Ela diz que fez uma promessa pra santa, que eu ia sair no terno assim que desse conta de andar sozinho, e que devia de sair todo ano até completar dezoito anos. Esse terno que ela prometeu de eu sair era o Moçambique de Belém. Depois meu pai saiu dele e veio participar desse aqui* [Guardiões de São Benedito]. *Então eu paguei a promessa e continuei saindo. Saio até hoje. Eu ajudo o capitão, faço as marcação quando é preciso. Minha mãe é que fez a promessa, mas era pra eu pagar e eu paguei e continuei mesmo depois de ter pagado tudo. Nossa Senhora do Rosário é minha santa de devoção mesmo. E também eu acostumei tanto, eu gosto muito de sair no terno, é como se fosse uma família"*
> (Sr. A. – terno Guardiões de São Benedito – Uberlândia, MG)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os mitos que contam a história de um grupo de congado vêm marcados por um mundo simbólico de relação entre as pessoas e o sagrado. Na construção de uma identidade negra, dentro de uma sociedade, anteriormente escravocrata e atualmente excludente em relação ao negro, as práticas religiosas assumiram grande importância. É através delas e da organização de grupos como os do congado que grande parte da população negra no Brasil encontra seu lugar de atuação e afirmação de uma identidade cultural.

O congado é um ritual católico e africano. Seus hábitos compõem uma rede de

ISBN: 978-85-8083-125-2

signos profanos e religiosos, num misto de fé e diversão. São recriações que fazem parte de uma visão de mundo que essas pessoas têm de seu passado e do que pode vir a ser seu futuro. É a partir desse processo e cognição que é possível desvelar, ao recordar coletivamente histórias antepassadas, suas memórias transmitidas ao longo do tempo de geração a geração. Esse rememorar constitui a estrutura interpretativa do mundo em que vivem. Dessa forma, a memória serve de parâmetro para a constituição das relações pessoais e coletivas.

O recontar do mito acarreta implicações no cotidiano dos congadeiros e faz parte do universo das relações nas quais estão inseridos e inserem seus descendentes. A memória, então, assume um papel relevante na constituição de uma identidade, pois ela não é um olhar estático para o passado, mas uma reelaboração do presente a partir do que é revelado a cada ato de recontar a história.

Esta memória, ao mesmo tempo que é individual, é também coletiva. Cada lembrança pessoal completa e integra um rememorar do grupo. Não existe uma diferenciação clara entre a memória pessoal e a coletiva, pois a força dos signos e significados implicados no ato de lembrar e contar seus mitos irá compor a compreensão que se tem do presente e formar a memória coletiva.

Existe um sincronismo entre a memória, as tradições populares e a história que não respeita uma seqüência cronológica. É um movimento dialético que assume várias facetas em que as memórias tornam-se constitutivas das visões de mundo. Mesmo quando fragmentadas, conferem sentido às experiências pessoais e, consequentemente, coletivas, pois os congadeiros carregam em sua prática individual o sentido de participação no grupo, de um projeto coletivo, “é como se fosse uma família”, como nos fala o Sr. Anderson do Terno de Moçambique Guardiões de São Benedito.

A memória, então, é vivida e reinventada na prática diária dos acontecimentos. Ela é dinâmica e carregada de contradições, sempre aberta ao novo e aos hibridismos, sem, contudo, perder o que tem de tradicional, num movimento dialético de continuidades e rupturas.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, Pretos e Congos**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

_____. **A Dança dos Congos da Cidade de Goiás**. Goiânia: Braz de Pina, 1977.

ISBN: 978-85-8083-125-2

_____. **A festa do santo de preto**. Rio de Janeiro: FUNARTE / Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985, 121p.

BRASILEIRO, Jeremias. **Congado: um fluxo contínuo de revitalização cultural**. Uberlândia: Editora e Gráfica Aline, 2009.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EdUSP, 2003. 385p.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. 204p.

GABARRA, Larissa O. Congado de Uberlândia: relíquias e memórias. In: **História e Perspectivas**. Uberlândia (34): 393-423, jan.jun.2006. p. 393-423.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989, 213 p.

LE GOFF, Jacques. Memória. Memória – História. **Enciclopédia Eunaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, vol.1, 1984.

NAVES, Fernada Domingos. Cultura, identidade e religiosidade: mapeamento e reconstrução histórica dos ternos de congado na cidade de Ituiutaba, MG. In: **Anais do IX Encontro Interno e XIII Seminário de Iniciação Científica – UFU**.

Secretaria Municipal de Uberlândia; Prefeitura Municipal de Uberlândia. **O Congado de Uberlândia**. Dossiê do Patrimônio Cultural Imaterial de Uberlândia, 2005.

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In: **Projeto e Metamorfose**.

Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, 100 p.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O ESPAÇO SAGRADO DA COMUNIDADE KALUNGA DO VÃO DE ALMAS: CONVERGÊNCIA DE PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS

L'ESPACE SACRÉ DE LA COMMUNAUTÉ KALUGA DU VÃO DE ALMAS: LA CONVERGENCE DES PRATIQUES SOCIOCULTURELLES

THE SACRED SPACE OF KALUNGA COMUNNITY OF VÃO DAS ALMAS: CONVERGENCE OF THE SOCIOCULTURAL PRACTICES

Nayara Carvalho Gonçalves
Universidade de Brasília – nayara_cga@yahoo.com.br

Resumo

O artigo propõe a análise de duas festas religiosas, Império do Divino Espírito Santo e a Romaria de Nossa Senhora d'Abadia, que ocorrem anualmente numa comunidade remanescente de quilombolas, os Kalungas. O objetivo central é identificar as práticas culturais e territoriais que convergem no espaço sagrado desse grupo étnico a partir dos ritos simbólico-religiosos, além das reflexões sobre a influência de agentes externos na comunidade , resistência e afirmação identitária.

Palavras-chave: Espaço sagrado, tempo sagrado, territorialidade, comunidade Kalunga.

Resumé

L'article est proposé l'étude de deux fêtes religieuses, Império do Divino Espírito Santo et la Romaria de Nossa Senhora d'Abadia, qui se produisent chaque année dans une communauté qui reste du Quilombolas, les Kalungas. L'objectif principal est d'identifier les pratiques culturelles et territoriales qui convergent dans l'espace sacré de ce groupe ethnique à partir des rites symboliques-religieuses, des plus les réflexions sur l'influence des agents extérieurs dans la communauté, de la résistance et l'affirmation d'identité.

Mots-clés: espace sacré, temp sacré, territorialité, communauté Kalunga.

Abstract

The paper proposes the analysis of two religious festivals, Império do Divino Espírito Santo and the Romaria de Nossa Senhora d'Abadia, which occur annually in a remaining community of quilombolas, the Kalungas. The main objective is to identify the cultural and territorial practices that converge in the sacred space of this ethnic group from the symbolic-religious rites, and the reflections on the influence of external agents in the community, resistance and identity affirmation.

Key-Words: Sacred Space, Sacred Temple, Territoriality, Kalunga Community.

Introdução

ISBN: 978-85-8083-125-2

A análise de manifestações culturais desenvolvidas num território quilombola permite inferir que as práticas negras compuseram, com destaque, o universo da identidade cultural brasileira. Visto que a festa analisada refere-se a interação espacial de um grupo étnico com sua cultura e praticas religiosas, o objetivo central busca analisar o espaço sagrado da comunidade quilombola do Vão de Almas (GO) enquanto ponto de convergência das práticas socioculturais dos moradores locais.

O interesse pelas manifestações culturais na geografia

Os estudos referentes à influência do espaço na vida humana iniciaram-se no contexto geográfico a partir de Friederich Ratzel que propôs a analise dos homens e suas civilizações através dos conjuntos de práticas sociais e espaciais. Sendo a partir destas práticas a visualização das interposições entre o homem e o meio que o humaniza.

A geografia humana e posteriormente a geografia cultural e da religião surgem em virtude das inquietações oriundas das manifestações visíveis das ações humanas no espaço através de suas práticas. A partir da geografia humana o conceito de cultura é mencionado e validado nos estudos geográficos, apesar de ignorar, inicialmente, as dimensões sociais e psicológicas das atividades humanas.

A influência da cultura na dinâmica espacial ,à medida que se aprofundavam os estudos, mostrava-se em complexos níveis de influência no espaço e em suas heterogeneidades.

Claval (2002), afirma que os estudos geográficos com abordagem cultural, até a década de 1970 não contemplavam as dimensões mentais dos comportamentos humanos, bem como a religião, vista meramente como fator de influência espacial. Os geógrafos até esse período negligenciavam questões acerca da fé e das crenças restringindo-se apenas aos aspectos materiais.

Rosendahl (1996), divide em dois principais períodos os estudos sobre a geografia humana:

- Período anterior a 1970, que contemplava os efeitos da cultura sobre a paisagem, desvinculados de valores morais e afetivos e;
- Período posterior a 1970, abrangendo os estudos sob a perspectiva humanista, onde se buscava investigar as sensações vividas pelo homem e por seus grupos sociais, relacionando o homem com a natureza, seus sentimentos e ideias a respeito do espaço, do lugar, e do sentido que a religião dá a razão humana.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ou seja, a partir deste período a visão reducionista do comportamento humano perde espaço para os valores simbólicos, afetivos e experimentais dos grupos sociais, bem como suas percepções acerca da vivência espacial.

Durante as décadas de 1970 e 1980, eclodiu em diversos países novos estudos no intuito de repensar a geografia humana e cultural, porém ainda segundo Claval (2002), é a partir da década de 1990 que as pesquisas geográficas enfatizam as dimensões culturais nos estudos espaciais, atentando-se ao universo das representações.

De acordo com Sopher (1967), a religião faz-se como parte da cultura de diversas sociedades e, portanto, deve ser contemplada nos estudos geográficos culturais. Segundo o autor, diversas são as dificuldades em sistematizar pesquisas sobre este tema, visto seu caráter subjetivo. Dentre os tipos de estudo propostos pelo autor tem-se a análise do sistema religioso de uma sociedade mediante sua *Interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo,* em que o geógrafo é induzido a uma associação simultânea da estrutura espacial, cultural e social de um sistema religioso.

Butter apud Rosendahl (1996), bem como Sopher, também propôs a análise de aspectos fundamentais para os estudos de geografia da religião, dentre eles:

- aspecto geográfico social: o geógrafo inicia sua investigação pela comunidade religiosa. O interesse é reconhecer a estrutura espacial, as atitudes mentais, estrutura social e ocupacional, atividades que dão origem à religião, ao lazer e aos processos de mudança locais. A comunidade religiosa é vista como um sistema de equilíbrio entre religião, estrutura social, estrutura econômica e o ambiente estruturado. A investigação do equilíbrio entre essas estruturas sintetiza o estudo proposto.
- aspecto específico-religioso-interdisciplinar: o geógrafo busca a influência da religião nas pessoas, sua civilização, seus costumes, e também circunstâncias externas que levem à modificação da religião analisada. Propõe um processo dialético entre os vários componentes da religião.

Ou seja, ao analisar as práticas religiosas de um dado grupo étnico, faz-se a necessidade de investigação de outras estruturas "vitais" de uma comunidade. A presente pesquisa baseou-se em relatos de moradores e observação das práticas territoriais para composição das reflexões sobre as práticas religiosas do grupo[1].

[1] As visitas foram realizadas entre março de 2009 e dezembro de 2012 em duas localidades da comunidade quilombola Kalunga: Engenho II e Vão de Almas a fim de investigar a situação de afetividade e de territorialidade com o ambiente terrestre.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Espaço sagrado e tempo sagrado

O espaço sagrado da localidade do Vão de Almas, situada no território quilombola Kalunga e melhor explicitado posteriormente, consiste numa área destinada única e exclusivamente para finalidades religiosas. Trata-se de um espaço com valor simbólico afetivo pelos moradores.

Visando esclarecer este conceito tem-se pois as definições de três autores que abordam esta temática.

Gil Filho (2008) admite o espaço sagrado como produto de uma consciência religiosa concreta, um espaço sensível com significado singular e valor próprio. É neste espaço que se converge os valores afetivos específicos, atribuídos pelo homem religioso, sendo o palco privilegiado das práticas religiosas. Ele se faz estrutural, pois o homem religioso define suas hierarquias qualitativas reveladoras de suas práticas religiosas, que se distingue dos espaços não sagrados ou profanos. O autor ainda comenta o espaço sagrado como um portal de entrada para o mundo das representações onde a intuição compõe uma lógica diferenciada do tempo e do espaço.

Rosendahl (1996) delimita conceitualmente o espaço sagrado, como:

> Um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade [...] O espaço sagrado possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequenta. As imagens espaciais desempenham um papel importante na memória coletiva, porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, pois todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem à um certo número de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade. (ROSENDAHL, 1996, p.30).

Eliade (1957), ao definir espaço sagrado, comenta que para o homem religioso o espaço não é homogêneo, existindo, pois, espaços qualitativamente diferenciados.

> Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência "forte", significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (ELIADE, 1964, p.17).

Ainda segundo este autor, o espaço sagrado implica na manifestação de algo sagrado. Essa manifestação ocorre mediante a *hierofania* que Eliade define como sendo a "manifestação do sagrado, mostrando-se como algo absolutamente diferente do profano, ou seja, quando algo sagrado se revela, podendo ocorrer através de objetos ou lugares e

ISBN: 978-85-8083-125-2

fazendo uma ligação entre realidades que não pertencem ao nosso mundo". Este espaço é, portanto, um ponto fixo no mundo, que possibilita a experiência sagrada, o viver real, em oposição à experiência profana no espaço homogêneo, sem dimensões qualitativas.

Através destes espaços, fundamentam-se práticas ritualísticas que dialogam com as representações culturais do grupo, sendo assim, porções territoriais dotadas de afetividade e significações simbólicas oriundas da sensibilidade do grupo social, facilitadores das práticas culturais identitárias.

De acordo com Eliade (1957), o tempo sagrado, bem como o espaço sagrado, não é nem homogêneo e nem contínuo. Normalmente as festas religiosas, que ocorrem nos intervalos dos tempos sagrados, representam atualizações de um evento sagrado que aconteceu num passado mítico. Esse tempo sagrado ou tempo litúrgico é, segundo o autor, um tempo indefinidamente repetível, ou seja, mantêm-se sempre igual em si mesmo, não muda e não se esgota. É circulável e reversível, e a periodicidade das festas reatualiza-se e reintegra-se pela linguagem dos ritos. É também, um tempo de adoração aos santos, como no caso da festa religiosa analisada neste artigo, que homenageia Nossa Senhora d'Abadia e o Divino Espírito Santo.

Outro autor que conceitualiza o termo é Gil Filho (2008). Segundo ele, o tempo é qualificado nos contextos culturais e históricos e pelo modo como as religiões se desenvolveram. O tempo sagrado bem como o espaço sagrado, para esse autor, apresentam rupturas qualitativas de acordo com a ênfase profano e sagrado e na visão mítico-religiosa, que não são homogêneos. O tempo sagrado está ligado ao contexto das ações simbólicas articuladas às dimensões de imanência e transcendência.

Gil Filho conclui sua definição afirmando que o tempo não é apenas a sequência dos acontecimentos, mas o sentido especial dado à identificação das singularidades de cada período. As temporalidades religiosas são as das hierofanias e da gestão do espaço sagrado. A partir desses pontos, configura-se uma rede de relações que tecem a trama da história religiosa.

Para Rehfeld (2007) *apud* Gil Filho (2008):

> O tempo sagrado refere-se à lembrança de uma série de fatos que periodicamente são evocados nos ritos e nas festas sagradas. As características do tempo sagrado são a permanência e o reavivamento sistemático de um passado específico em uma temporalidade primordial. (GIL FILHO, 2008, p.70).

Esses três autores compartilham a ideia de que o tempo sagrado rompe com a rotina tradicional ou por assim dizer, da rotina profana, entendendo por profano aquilo que

ISBN: 978-85-8083-125-2

se opõe ao sagrado. Isso se confirma na análise das festividades que são vivenciadas como um período divinal por meio da inserção dos ritos e das representações simbólicas que se tornam possíveis através da diluição da sacralidade por meio do tempo e do espaço sagrados.

Religião e suas representações: as crenças e os ritos

Outro conceito pertinente à pesquisa apresentada é o de religião. Sua estrutura baseia-se, segundo Durkheim (1996), em duas categorias centrais.

Durkheim (1996) define a religião como um todo formado de partes; um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias, sendo a relação entre esses elementos que caracterizam os fenômenos elementares dos quais a religião resulta. Para o autor, o método de análise para pesquisas sobre este tema revela-se sobre a reflexão das características dos fenômenos dos quais toda religião resulta e, posteriormente, do sistema produzido por esta união de elementos. Esses fenômenos são classificados em duas principais categorias, as crenças e os ritos. A primeira categoria, *as crenças*, proposta por Durkheim (1996) supõe uma classificação das coisas, reais ou ideais, concebidas em duas classes opostas, o sagrado e o profano. Uma divisão do mundo em dois domínios, sendo este o traço distintivo do pensamento religioso.

Essas crenças situam-se no campo das representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, podendo ser essas não somente seres pessoais como deuses e espíritos, como também elementos inanimados como rochas, casas, palavras, ou o que quer que seja considerado sagrado.

A segunda categoria, *os ritos*, é definida por Durkheim (1996) como modos de ações determinados, que só podem ser definidos e distinguidos pela natureza especial de seu objeto. Define-se primeiramente o objeto do rito antes de caracterizar o rito em si. Todos possuem algum caráter sagrado, como por exemplo, frases, gestos e movimentos executados por membros selecionados e em momentos específicos.

A essa categoria, complementa-se a definição de Bonnemaison:

> A soma de valores religiosos e morais que fundam uma cultura se apoia, geralmente, sobre um discurso e, nas sociedades tradicionais, sobre um *corpus* de mitos e de tradições, que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais. É muitas vezes pelo rito que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social. (BONNEMAISON, 1981,p.288).

Território e territorialidades

ISBN: 978-85-8083-125-2

Bonnemaison (1981) disserta sobre os valores religiosos como influenciadores da organização social e concomitantemente das práticas territoriais de uma sociedade. Segundo o autor, toda cultura se enquadra em uma forma de territorialidade onde a etnia ou grupo étnico investe física e culturalmente num território, o que se aplica, também, para ritos e crenças. A ideia de cultura, trazida em termos de espaço, não pode ser separada da ideia de território. É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre cultura e espaço.

Segundo Bonnemaison (1981), o território é definido como um conjunto de lugares hierarquizados, conectado a uma rede de itinerários, onde os grupos sociais se criam e se fortalecem mediante a profundidade de ancoragem no solo, bem como o grau de correspondência que estes grupos mantém com o espaço. O diferente grau de correspondência com porções desse território geram áreas com suas próprias finalidades e representações simbólicas. Portanto, o território é ao mesmo tempo "espaço social" e "espaço cultural", pois está associado tanto à função social quanto a função simbólica. E este se torna o objeto de abordagens culturais justamente por suas duas principais funções: uma de ordem política - a segurança -, outra de ordem mais especificamente cultural – a identidade. O território é repleto de significados: biológicos, econômicos, sociais e políticos; mas, antes de tudo isso, é essencialmente o lugar de mediação entre os homens e sua cultura, é o lugar de uma alteridade consentida.

> (...) o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o construiu. Um símbolo porque se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam a visão de mundo. Assim, entre a construção social, a função simbólica e a organização do território de um grupo humano, existem inter-relações constantes. (BONNONNMAISON, 1981, p. 290).

Bonnemaison (1981) explicita ainda o conceito de territorialidade como correspondente à relação social e cultural que um grupo mantém com seu território. A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido que engloba, ao mesmo tempo, a relação com o espaço "estrangeiro"; ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território. A territorialidade se apoia na relação interna e externa com o território, sendo que este fornece a segurança, símbolo de identidade e o espaço que se abre. Faz parte de um território vivido, carregado de afetividade e significações que nascem da sensibilidade.

Através dessa revisão de conceitos percebe-se o valor que a cultura pode assumir

ISBN: 978-85-8083-125-2

num dado grupo social através de seu território e suas territorialidades, bem como a influência na organização socioespacial, e alteridade identitária. As práticas religiosas somam-se as práticas culturais de determinados grupos sociais pela influência expoente no comportamento e expressões simbólicas, sendo pois, impossível dissocia-las.

A partir da análise aqui realizada sobre espaço sagrado, tempo sagrado, religião e territorialidades segue-se para a leitura mais matizada de um estudo de caso que comporta o debate colocado.

Localização da comunidade do Vão de Almas

A comunidade quilombola Kalunga, oriunda de quilombos[1] da região do Goiás durante o ciclo da mineração, surgiram à medida que escravos fugiam e ex- escravos conseguiam comprar sua própria alforria, se apropriando cada vez mais da região nordeste do atual estado do Goiás, nas proximidades de três municípios: Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre[2].

De acordo com Brasil (2001), com a decadência do período aurífero, muitos negros alforriados, que viviam nos arraias e trabalhavam nas fazendas da região, optaram por viver próximos os outros ex- escravos que habitavam o quilombo já estabelecido naquela região, adensando a população negra e caracterizando de fato o povo Kalunga .

O quilombo que deu origem aos Kalungas localiza-se numa micro região conhecida como chapada dos veadeiros, planalto central brasileiro. As coordenadas geográficas registradas na pesquisa de Baiocchi (1999) sobre o território Kalunga, fornecem os seguintes valores: 13º20’ a 13º27 de latitude sul e 47º10’ a 47º20’ de longitude oeste de Greenwich.

Conforme a descrição apresentada por Almeida (2010), o lugar escolhido para a implantação do quilombo é denominado de Vãos da Serra Geral, situado a cerca de 330 quilômetros de Brasília–DF. O relevo é, predominantemente, composto de chapadões, morros, serras, depressões e vales. A vegetação é de cerrado, cerradão e campos cerrados sendo irrigado principalmente pelo rio Paranã e seus afluentes, e pelo rio Almas.

[1] Anjos (2006), propõe como definição do termo quilombo um espaço em que fossem possíveis as práticas territoriais em coletividade semelhantes às praticadas do lugar de origem desses negros, bem como a busca por liberdade. Nesses territórios, escravos de diferentes etnias pescavam, plantavam, caçavam e recriavam sua cultura.

[2] Algumas dessas cidades surgiram como pequenos arraiais durante o ciclo da mineração e depois conseguiram se desenvolver economicamente. É o caso de Cavalcante, fundada em 1740 e, Monte Alegre, que surgiu em 1769, conhecida anteriormente como Santo Antônio do Morro do Chapéu.

ISBN: 978-85-8083-125-2

De acordo com Jatobá (2002), o território Kalunga abrange quatro principais sub-áreas: Vão do Moleque, Ribeirão dos Bois, Vão de Almas, Contenda ou Vão do Kalunga. Dentro dessas sub-áreas localização diversas localidades como o Riachão, Sucuri, Tinquizal, Saco Grande, Volta do Canto, Olho D'água, Ema, Taboca, Córrego Fundo, Terra Vermelha, Lagoa, Porcos, Brejão, Fazendinha, Vargem Grande, Engenho, Funil e Capelas.

O trabalho de Baiocchi (1999) enumera porém, outras localidades: Barra, Curral de Taboca, Boa Sorte, Bom Jardim, Areia, São Pedro, Faina, Caiçara, Jataroba, Tarumã, Saco, Mochila, Boa Vista, Lagoa, Volta do Canto, Terra Vermelha, Congonha, Altamira, Vargem, Maiadinha, Morro, Choco, Buriti Comprido, Borrachudo,Guarió, Limoeiro, Caldas, Sicuri, Vargem Redonda, Ouro Fino, Brejão, Ribeirão, Cauçara ou Caiçara, Solidade,Raizama, Prata e Maniqué.

A pesquisa restringiu a análise à apenas uma das localidades, o Vão de Almas, através das festas religiosas expressas em seu espaço sagrado.

Origem das práticas religiosas da comunidade do Vão de Almas

A religiosidade sempre esteve presente na vida dos Kalungas com forte caráter social e cultural. A maioria deles se titulam católicos, tendo as festas como principal forma de homenagear e demonstrar a devoção aos santos, através das práticas simbólico-religiosas e da reafirmação da fé.

Segundo Rosendahl (1996), a religião cristã foi trazida pelos portugueses no período colonial e estabelecida como religião oficial. Entretanto, a implementação de tal religião não se deu de forma homogênea, devido à ocupação do território brasileiro ter ocorrido por etapas e por algumas regiões terem sido mais privilegiadas que outras. O catolicismo assumiu características próprias e se diferenciou do catolicismo europeu, principalmente pelo seu caráter popular gerado pela devoção dos fiéis, que faziam romarias e festas envolvendo características profanas.

Siqueira (2006) comenta a autonomia dos fiéis em relação à igreja, no que denomina de *catolicismo independente*, realizado por grupos católicos rurais, com práticas específicas e distintas da igreja. Esse catolicismo popular gira em torno dos santos e de suas formas simbólico-religiosas, considerados intercessores entre o homem e o divino.

Rosendahl (1996), comenta que a religião popular é vista como expressão de resistência:

A religiosidade popular é um protesto das pessoas oprimidas das classes dominadas,

ISBN: 978-85-8083-125-2

> que se organizam em um sistema de crenças e práticas, em um Deus ou outra divindade, ocorrendo uma autoprodução religiosa, na qual os sinais e símbolos do sagrado são recriados para poderem ser de novo amados e acreditados. O povo como participante produz e reproduz um campo religioso no qual símbolos e lutas seculares são recobertos com nomes do sagrado. Não existe um saber sistematizado e, sim, um conjunto de mitos e práticas do sagrado que se constitui em um saber oral, um repertório de crenças e ritos recriados na memória coletiva popular. (ROSENDAHL,1996, p. 60).

De acordo com Brasil (2001), desde o período colonial, os negros participavam dos festejos populares como coadjuvantes, mas com o passar do tempo, a alta sociedade daquela época deixou de se interessar pelas festas populares, abrindo espaço para a apropriação das mesmas por parte do povo, deixando de serem controladas fielmente pela igreja, e caracterizando um catolicismo pluricultural, resultando no universo de práticas culturais reproduzidas nas regiões brasileiras.

Como o povo Kalunga, no início do processo de ocupação, vinha de vários lugares da região central do Brasil colônia, que anteriormente vieram de diversas outras províncias brasileiras, as tradições religiosas populares se desenvolveram com peculiaridades numa rica identidade cultural e religiosa com elementos que enaltecem o caráter divino.

O vasto calendário de festas da comunidade Kalunga, se distribui ao longo do ano de acordo com os períodos de plantio e colheita da produção agrícola, além das festas tradicionais do calendário católico que atuam como uma ruptura na rotina da vida social. Este período festivo é considerado como tempo sagrado, período que se diferencia da rotina habitual, onde são realizadas as práticas simbólicas religiosas e sendo por isso qualitativamente diferenciado. Muitas festas acontecem de maio a setembro, período de início das chuvas, evidenciando a relação homem natureza.

Observa-se uma relação de confiança dos devotos com os santos quando fazem seus pedidos de fartura no período da colheita, quando pedem proteção e saúde aos familiares, além da realização de promessas para conseguirem alguma graça especial. A vida religiosa dessa comunidade influencia diretamente em seus costumes e práticas territoriais e culturais.

A estrutura espacial do Vão de Almas, localidade escolhida para o desenvolvimento da pesquisa, permite com clareza a análise da importância da religião na região, em virtude da delimitação de espaços de caráter sagrado para a realização das festas religiosas na comunidade, bem como o contingente de moradores que participam das celebrações.

Por meio das práticas ritualísticas toda a comunidade Kalunga tem acesso à cultura católica, que é praticada pela maioria dos moradores. Através das festas que

ISBN: 978-85-8083-125-2

ocorrem em espaços sagrados fixos, e daquelas que se fundamentam na peregrinação de longos trajetos nas localidades do território em homenagem aos santos, tem-se a expansão ascendente das práticas católicas em todo o território Kalunga. A mobilização social durante as festas atingem todos os patamares de idade dos moradores, que convivem desde pequenos com a cultura católica, atingindo um número elevado de fiéis.

As principais festas da comunidade quilombola Kalunga, ocorridas nas mais diversas localidades da região são: a Festa de São João, Nossa Senhora das Neves, Nossa Senhora d'Abadia, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora Aparecida, São Sebastião, Folia de Reis, Folia do Divino Espírito Santo e São Gonçalo. Algumas dessas festas ocorrem simultaneamente em várias localidades, mas outras são específicas de cada lugar, como a Romaria de Nossa Senhora d'Abadia, que ocorre apenas no Vão de Almas, localidade central no objeto de estudo deste artigo.

As festas religiosas representam a influência da religião na vida das pessoas, atuando como mecanismos culturais importantes na prática de reafirmação identitária de um grupo étnico.

Dentre as principais expressões culturais genuínas dos Kalungas, tem-se a *Sussa*, dança tradicional passada de forma oral pelos mais velhos. Normalmente as mulheres dançam e os homens tocam os instrumentos, num ritmo acelerado e envolvente. Essa dança ocorre concomitantemente á todas as festas religiosas. A identificação desses elementos culturais resultantes das práticas religiosas comprova a singularidade da religiosidade Kalunga. Além das danças, músicas e estrutura dos festejos, ocorre em alguns casos a delimitação de espaços com cunho simbólico para a realização dessas festas. Dentre as principais manifestações religiosas, têm-se as folias, as romarias e os impérios.

Romaria de Nossa Senhora d'Abadia e o Império do Divino Espírito Santo: as festas e a inter-relação com o espaço sagrado.

A Romaria de Nossa Senhora d'Abadia e o Império do Divino Espírito Santo acontecem no Vão de Almas anualmente. Elas ocorrem num espaço sagrado, denominado assim pelos próprios moradores, sendo este, destinado apenas para as festividades religiosas.

É neste espaço onde são expressas e praticadas as representações simbólico-

ISBN: 978-85-8083-125-2

religiosas do povo Kalunga com seus ritos baseados em sua forte crença e fé nas entidades religiosas. No espaço sagrado evidencia-se a convergência de todas as práticas culturais dos Kalungas, desde a solidariedade e generosidade durante os preparativos dos festejos, bem como a organização espacial que privilegia os moradores Kalungas até a reprodução da cultura, diante das danças, das músicas e do comportamento.

A organização espacial é semelhante a uma forma de aldeamento. São espaços fixos mantidos exclusivamente para as festas e onde se pode testemunhar a complexidade das festas do catolicismo popular goiano. São ocasiões para louvar os santos, encontrar parentes, fazer negócios, dançar, realizar casamentos e batizados, dentre outros.

Baiocchi (1999) em sua pesquisa sobre esse grupo étnico relata o espaço sagrado como impreterível para a realização das festas:

> O espaço sagrado faz parte das diversas comemorações coletivas da religiosidade e representa o lugar destinado à prática dos rituais. Distribuem-se por todos os núcleos de moradia. Para os rituais maiores os espaços são fixos e, para os menores, os espaços são móveis. (BAIOCCHI, 1999, p. 43).

Conforme esclarecido nas definições de Eliade, Rosendahl e Gil Filho, amalgamando suas palavras, infere-se o espaço sagrado como um espaço qualitativamente diferenciado, com valores afetivos próprios em virtude de suas práticas, representações religiosas e o significado divinal. Neste espaço, os moradores da comunidade elevam seus sentimentos e preces aos santos em diversos momentos do rito, servindo de palco para a mediação do homem com a crença no divino.

É através do espaço sagrado que se percebe o homem como modificador do espaço natural, acarretando valor simbólico através das manifestações culturais visíveis nos espaços terrestres. Mediante a análise espacial vinculada a análise cultural é possível inferir as características singulares da construção da identidade Kalunga.

No Vão de Almas há um afluente do Rio Almas, o rio Branco, que viabiliza a festa devido suas diversas finalidades durante este período. Todos os participantes utilizam o rio para tomar banho, lavar utensílios, roupas, utilizam a água para o preparo dos alimentos e ainda como forma de lazer e para se refrescarem do calor que faz nesse período,sendo possível observar a forte territorialidade Kalunga.

O espaço destinado para a festa possui cerca de 200 barracos feitos de palha amarrada em taboca, que são construídos e mantidos por cada família correspondente à uma organização territorial semelhante às localidades resididas pelos moradores e estão distribuídos por toda a extensão do espaço sagrado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Há também um pátio central, onde se localiza a capela, que foi construída pelos próprios moradores do Vão de Almas. Nesta área não possui nenhuma outra construção, visto sua destinação para ocorrência dos ritos e celebrações.

Área central do espaço sagrado do Vão de Almas. Ao fundo é possível visualizar a capela. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Embora os moradores sejam os próprios construtores das capelas e dos barracos, eles são proibidos de morar nessas residências, que são utilizadas apenas durante as festas religiosas. Comumente se ouve falar que o espaço é de Nossa Senhora d'Abadia e que por isso ninguém pode viver ali.

Os moradores da comunidade costumam chegar uma semana antes das festas para fazer reparos em seus barracos e em virtude da organização, ornamentação da capela e preparativos em geral, como a comida e bebida que serão servidas e consumidas durantes os dias da festa.

O espaço sagrado da localidade é ponto de encontro que influencia na mobilidade kalungueira, pois todos buscam uma forma de chegar a este espaço durante as festas, seja à cavalo, pelo rio Paranã, ou de pau de arara.

O pároco da região relatou que nos primeiros anos da festa, um sacerdote ia ao espaço sagrado durante as romarias e que os Kalungas aguardavam com muita expectativa a chegada desta figura católica para atendimentos aos enfermos, realização de batizados, confissões e comunhão do corpo de Cristo, durante a missa que era realizada.

A festividade começa no dia 11 e segue até o dia 17 de Agosto. Mobiliza grande

ISBN: 978-85-8083-125-2

contingente de moradores, turistas e comerciantes à região. Pessoas vêm de todas as localidades, das mais diversas formas: a pé, a cavalo, pelo rio Paranã, de carona em algum caminhão, ou com veículos particulares. O pároco da região nos informou que o número médio de participantes da festa varia entre 2.000 a 2.500 pessoas[1].

A estrutura religiosa das celebrações foge aos padrões católicos de condução do padre a frente das missas e outras solenidades tradicionais. No caso da Romaria e do Império, o padre não esta em evidência. As rezas, ladainhas e benditos são proferidas pelos membros da própria comunidade, em especial os mais velhos. Em momentos paralelos aos ritos festivos, o padre celebra a missa e realiza rituais católicos, como casamentos, batizados, confissões e comunhão. Atualmente, ocorrem poucos casamentos durante essa festa, porém os moradores aproveitam a figura do padre na localidade para realizar os batismos.

A função da igreja católica durante as festas, segundo o pároco da região, é a de conscientização junto às lideranças locais pela busca de melhorias da estrutura da festa e debates sobre a própria questão religiosa abordada nessas práticas. Abordando questões delicadas, como a exploração sexual de jovens da região. A pedofilia praticada nos períodos festivos, está espalhando doenças sexualmente transmissíveis, como a AIDS.

Outra questão abordada pelo padre foi o excesso de exploração da imagem da festa de Nossa Senhora d'Abadia e do Império do Divino, que prejudicam os momentos religiosos íntimos dos fiéis, visto que o comércio e turistas excedem em suas atividades e registros, e em muitos casos, não respeitam o caráter sagrado dos eventos.

Conforme citado por Eliade (1964) na revisão teórica deste artigo, o espaço sagrado é como um ponto fixo no mundo que possibilita a experiência sagrada e o viver real e, é por este motivo que a mobilização de pessoas é tão grande, percorrendo distâncias consideráveis em busca da experiência sagrada oferecida pela junção da festa com o espaço sagrado, visto que no tempo festivo, ou tempo sagrado, promovem uma ruptura da rotina tradicional para se dedicarem as práticas religiosas através das representações simbólicas dos ritos e da fé nas crenças.

Um espaço com significado e valor próprio que representa um portal de entrada para o mundo das representações , respeitado por toda a comunidade Kalunga.

Muitos eventos ocorrem simultaneamente durante a festa, ONG's desenvolvem atividades com as crianças, espaços com doações de roupas, presença de políticos e

[1] Entrevista realizada com o pároco da região em agosto de 2011

ISBN: 978-85-8083-125-2

mobilização permanente na confecção de ornamentos para as festas, que exigem máxima atenção e apreço dos organizadores.

Além dos barracos e acampamentos levantados, a estrutura da festa, conforme citado anteriormente, conta com um pequeno sistema de comércio que é responsável por abastecer a grande maioria dos turistas, servindo refeições e bebidas alcoólicas. Alguns vendedores possuem geradores de energia, visto que a comunidade do Vão de Almas não dispõe de eletricidade.

A energia produzida pelos geradores favorece a conservação de alimentos, a venda de produtos resfriados, maior conforto na produção e comodidade. Mas, sobretudo, os comerciantes a utilizam como maneira de atrair consumidores, com músicas dos mais variados tipos. Boa parte dos jovens Kalungas, por exemplo, são atraídos pela música "moderna" e pelos recursos audiovisuais, bem diferentes da música tocada e cantada pelos antigos Kalungas com seus instrumentos tradicionais, como a bruaca[1] e o pandeiro.

O descontentamento com a música mecânica emitida pelos estabelecimentos foi mencionado por uma liderança local. Segundo a entrevistada:

> Hoje dói a cabeça de ouvir esse som aí. O dia todo. Nossa... a noite toda. Que horrível! Antigamente era a sanfona, violão, pandeiro, a caixa, aí a gente via isso aqui... Quando a gente saía daqui levava isso na memória, do toque que a gente ouvia aqui das sanfona, dos violão, do pandeiro. E hoje é isso aqui, essas droga aí leva agonia na cabeça da gente[2].

A senhora também expõe seu descontentamento pelo desinteresse dos jovens com a música tradicional e a atração pelas músicas reproduzidas nos comércios.

[1] Instrumento semelhante à um tambor confeccionado com couro de animais.
[2] Entrevista concedida por liderança do Vão de Almas, em agosto de 2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Jovens Kalungas dançando em uma das instalações de comerciais. (Foto de Nayara Carvalho, 2011).

Apesar das mudanças acarretadas pelos agentes externos, a estrutura ritualística dos festejos do Império do Divino e de Nossa Senhora d'Abadia segue a mesma tradição todos os anos.

Em entrevista com outra moradora da região, quando questionada sobre a origem dos festejo e características da festa, comentou:

> Aqui fez tipo uma festa aqui pra nós festejá, todo mundo aqui dos Kalunga. Acho que quando eu nasci já era festejo, acho que já começou eu não sei nem quanto tempo... Sempre festejando, sempre festejando nessa capela. Todo ano, todo ano. Não falta nenhum ano que não pode passá sem festejá. Nunca mudou, acho que pelo menos de pouco tempo pra cá acho que tá sendo mais movimentado e mais nós sentido mais firmeza na festa.Tem mais turista aqui, porque naquele tempo era só nós mesmo aqui que festejava. Sempre nesse mesmo lugar. Nós não deixou a festa acabá! Nós não tem estudo, mas chega na igreja sabe falá tudo que tá na memória. Nós aprendeu de cor, de cabeça, é passado no falá. Se a senhora dizê que nós tem estudo, passa uma letra aí, eu não sei fazê nem meu nome, mas chego na igreja lá eu sei falar tudinho, tá tudo na minha memória. Eu sinto saúde e fé, participá da festa faz feliz pra gente[1]

Para a organização da primeira festa, o Divino Espírito Santo, é escolhido o Imperador e a Rainha através de um sorteio, que obrigatoriamente sejam Kalungas moradores da região. Geralmente os dois não possuem vínculo afetivo entre si, no intuito de contemplar um número maior de famílias na festa. São eles os responsáveis pela organização, ou seja, por toda a logística de ornamentação da capela, do espaço destinado à celebração e também das comidas e bebidas servidas ao final do festejo. Isso dura todo o ano de seu reinado.

[1] Entrevista concedida por moradora do Vão de Almas em agosto de 2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Baocchi (1999) comenta que os impérios representam uma "monarquia sagrada", são escolhidos pelos moradores, salvo as exceções de promessas.

> O imperador será escolhido entre o clã local, com exceção de pagamento de promessa, mesmo assim deverá o postulante pertencer à linhagem do núcleo de povoamento. A escolha do imperador se faz da escolha por sorteio (papéis com os nomes dos chefes das linhagens) ocorre no último dia da Festa na presença do Imperador e dos participantes. A escolha é anunciada com sinos. Reinará por um ano. No mesmo momento escolhe-se a Corte (pajem, empregado do facão, folião da rua, folião da mesa, procurador dos mordomos, mordomos, capitão do mastro, zelador da praça, enfeitaderas e alferes da bandeira). (BAIOCCHI, 1999, p.62).

Durante o primeiro dia do Império do Divino Santo ocorre o cortejo, momento inicial da celebração, onde o Imperador e a Rainha desfilam juntos com a corte (uma comitiva de pessoas sorteadas para servir o Imperador durante toda a cerimônia). É importante ressaltar que os membros do cortejo usam vestimentas que remetem ao período monárquico que reis e rainhas.

Ao chegarem à capela, que é previamente enfeitada com flores de papel colorido, soltam-se foguetes para anunciar a toda a comunidade que os trabalhos serão iniciados.

Assim que a corte entra na capela e se acomoda junto com os demais devotos, as pessoas mais antigas rezam o terço e entoam ladainhas e benditos, falados em latim popular, onde facilmente se identificam os símbolos sagrados, através de imagens de santos, velas, e pela própria fé das rezas em latim popular, elucidando o caráter sagrado desses ritos e evidenciam a composição da religião para a comunidade e o reavivamento da memória coletiva praticada no decorrer de toda a prática ritualista.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Império de Nossa Senhora D'Abadia. Imperador, rainha, anjos e alguns membros da corte. (Foto Nayara Carvalho 2011)

No mesmo dia, na parte da noite, ocorre o levantamento do mastro, outro importante acontecimento do festejo. A este mastro é proferido um grau de sacralidade intenso, pois é o símbolo de elo entre o homem e o divino, e a manifestação do sagrado. No momento em que o erguem, os devotos o tocam e elevam suas orações à santa, acreditando que a imagem, que fica no alto do mastro, fará a mediação entre eles e o divino, intercedido pela santa. Em seguida, circula-se três vezes ao redor do mastro e é acesa uma enorme fogueira em frente à capela. A partir de então, a sacralidade abre espaço à profanidade, pois desse momento em diante os membros da comunidade vão dançar e cantar suas músicas por longas horas, iniciando assim a festa para Nossa Senhora d'Abadia.

No dia seguinte, no início da tarde inicia-se os preparativos para a saída do império de Nossa Senhora d'Abadia. O cortejo do império é muito semelhante ao cortejo do dia anterior em homenagem ao Divino Espírito Santo. As principais diferenças são a mudança do ponto de saída do cortejo. No caso do império do Divino, o cortejo sai da casa do imperador, e o de Nossa Senhora D'Abadia, porém, sai de um ponto fixo da festa, próximo à capela.

Muitos membros da corte participam deste segundo cortejo, bem como os alferes da bandeira e da espada, os músicos e algumas lideranças. O cortejo se encaminha da mesma forma até a igreja, realizando os benditos e ladainhas. Finda no ponto de partida com a celebração e a oferta de comidas e bebidas.

O último rito religioso é a descida do mastro, onde a imagem da santa é depositada na igreja. A partir do dia 16 de agosto as pessoas começam a arrumar os pertences trazidos para a festa, esvaziar os barracos e organizar a volta. Os comerciantes desmontam as barracas,

ISBN: 978-85-8083-125-2

as lideranças trabalham para deixar o espaço limpo e vazio e a vida volta ao normal. Todos retornam para suas casas, sendo estas no Vão de Almas ou em outras localidades, bem como todos os outros participantes da festa,finalizando assim mais um ano de comemorações.

Muitos se abraçam calorosamente, mandam recomendações aos parentes e amigos que não puderam ir à festa e aguardam pelas próximas oportunidades de encontro, seja em alguma outra festa da região, seja na cidade, ou até mesmo na escola, como no caso dos mais jovens.

Considerações finais

A presença de um espaço sagrado na comunidade quilombola do Vão de Almas permite que haja, periodicamente, o encontro de um grande contingente de Kalungas, que vivem nesse território, preservando a interação social desse grupo, o fortalecimento dos vínculos afetivos e sociais e, servindo como instrumento de consolidação da identidade coletiva. Mesmo que a participação efetiva nos ritos realizados durante as festas esteja diminuindo com o passar dos anos, principalmente por parte dos mais jovens, a reunião dos moradores quilombolas ainda os une e isso auxilia no processo de preservação da cultura Kalunga como um todo.

A identidade cultural desse grupo impõe seu valor internamente, entre os seus membros, e externamente, principalmente com a participação de turistas, que mesmo interferindo no processo, fortalecem o grau de legitimidade da tradição e cultura dos Kalungas através da valorização das festas.

Analisando as características dos ritos, fica claro a relação de afetividade com seu território e com suas práticas culturais. A territorialidade está envolvida em todas as etapas dos ritos religiosos, desde o plantio e as relações com os ciclos agrícolas, até a fé e a devoção aos seres que abençoam a vida desse grupo étnico. Sendo, portanto, este espaço sagrado, um centro de convergência de práticas culturais e territoriais de seus moradores.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda. **Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalungas de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado.** Revista Eletrônica Ateliê Geográfico –Edição especial nº 9. Goiânia, 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. **Quilombolas.Tradições e cultura de resistência.** São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga: Povo da Terra**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

BONNEMAISON, Joël. **Viagem em torno do território**. In: CORRÊA,Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (organizadores). **Geografia Cultural: Uma Ontologia (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural.** 3ª edição. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

CLAVAL, Paul. **A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia.** In: CORRÊA,Roberto Lobato ; ROSENDAHL,Zeny. (organizadores). **Introdução à Geografia Cultural.** 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GIL FILHO,Sylvio Fausto**. Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex,2008.

JATOBÁ, Danielli. **A Comunidade Kalunga e a Interpelação do Estado: da Invisibilidade à Identidade Política.** 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília.

ROSENDAHL,Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. 2ª edição. Rio de Janeiro:UERJ,NEPEC, 1996.

SECRETARIA de EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL. **Uma história do povo Kalunga**. Ministério da Educação, 2001.

SIQUEIRA, Thaís Teixera de. **Do tempo da sussa ao tempo do forró, música, festa e memória entre os Kalungas de Teresina de Goiás.** 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília.

SOPHER, David E. **Geography of religions.** Prentice-Hall. INC.,Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.

ISBN: 978-85-8083-125-2

CAMINHANDO PRA TERRA SANTA: PERCEPÇÕES SOBRE MEMÓRIA E FÉ NA ROMARIA DO DIVINO PAI ETERNO

Ralyanara Moreira Freire
Mestranda do Programa Territórios e
Expressões Culturais no Cerrado (UEG/Anápolis)[1]
E-mail: ralyanara@gmail.com.

Resumo

Este artigo traz alguns apontamentos sobre memória e fé presentes na Romaria do Divino Pai Eterno, realizada anualmente no município de Trindade (GO). A Romaria atrai pessoas de diversas cidades goianas e de outros estados brasileiros para um exercício de fé. Durante os dez dias de Festa, grande parte dos devotos realiza o percurso de 18 quilômetros, que separam Goiânia e Trindade. Essas pessoas vêm a pé até a Igreja Matriz. De lá, elas seguem para o Santuário Basílica do Divino Pai Eterno onde conhecem a Sala dos Milagres e veem de perto os objetos ex-votivos. Tendo em vista a observação participante, realizamos esse trajeto no segundo dia da Romaria, e a partir daí, sistematizamos algumas percepções empíricas passíveis de interpretação acerca da memória, catequização e imaginário da fé, e tradição dos romeiros.

Palavras-chave: Romaria de Trindade; Observação Participante; Fé; Memória.

Introdução

Compreendemos que a "coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence" (Laraia, 2006, p. 87). Pensando nisso, buscamos refletir sobre a Romaria do Divino Pai Eterno a partir de uma experiência de campo vivida no dia 30 de junho de 2013. O trabalho foi constituído com a realização do trajeto dos 18 quilômetros que separam Goiânia (GO) e Trindade (GO), local onde a Romaria é realizada anualmente sempre no final de junho e início de julho. O caminho foi percorrido a pé, forma mais comum de peregrinação dos devotos do Divino Pai Eterno. Segundo informações da assessoria de comunicação da Associação Filhos do Pai Eterno (Afipe), foram registrados mais de 400 mil caminhantes durante os 10 dias de Romaria.

Partimos de Goiânia pela manhã, chegando em Trindade fomos até o Santuário do Divino Pai Eterno, também conhecido como Igreja Matriz, de lá seguimos para o Santuário Basílica do Divino Pai Eterno. Neste local, conhecemos a Sala dos Milagres onde são colocados os ex-votos dos fiéis. A Sala dos Milagres é uma das principais atrações

[1] Orientadora: Drª. Maria Idelma Vieira D'Abadia.

ISBN: 978-85-8083-125-2

religiosas da Basílica. Para tal vivência, nos valemos da observação participante.

Sabemos que esta Romaria, a Igreja Matriz e a Basílica de Trindade são as únicas no mundo dedicadas ao Divino Pai Eterno. Somente em 2013 cerca de 2,7 milhões de pessoas passaram pelo município trindadense e pelas igrejas que aqui estão. Em Trindade, percebemos essa movimentação intensa e as mudanças no planejamento turístico municipal, como também a organização dos templos religiosos para receber os devotos, um exemplo é o comércio "religioso e temporário" (Coelho, 2003).

Entendemos que o "real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia" (Rosa, 2001, p.80), por isso buscamos a "travessia" para vivenciar o mesmo caminho que grande parte dos romeiros fazem no período da Romaria. A imersão no campo nos apontou conceitos e discussões teóricas a serem realizadas durante a sistematização das ideias, ou "descrição densa" conforme defende Geertz (1989).

Para além de reproduzir um percurso e ter uma experiência religiosa, buscávamos uma aproximação com pessoas que realizam essa prática católica milenar, esperando um encontro com seus ritmos, olhares e intenções. Sabemos dos distanciamentos que nos separam de um devoto do Divino, contudo, lançamos mão justamente desse distanciamento para nos aproximar de um vivido tão marcado quanto os de alguns fiéis. Neste sentido, se tornou fundamental não perder de vista as "afecções" do campo propostas por Favret-Saada (2005).

Por isso, trazemos a perspectiva etnológica apontada por Malinowski (1984, p. 24) quando este afirma que a "primeira meta do trabalho de campo etnográfico é fornecer um esquema claro e firme da constituição social". Contudo, este mesmo pesquisador alerta para a complexidade das relações de campo e da própria escrita etnográfica chegando a afirmar que o isolamento artificial de um campo de pesquisa representa prejuízo irreparável para o trabalho final. Trazer esta complexidade para a escrita, mostrando por vezes um nós integralizado e por outras um eu ensimesmado, é um esforço para fugir da visão reducionista que estabelece separação entre o "nativo" e o "pesquisador", além de constituir-se numa defesa de que ora estamos integralizados ao nosso campo, ora nossa compreensão não alcança pontos cruciais do mesmo.

Assim, durante a concatenação das ideias e elaboração do texto, assumimos o risco de uma escrita marcada por acontecimentos que nos tornaram sujeitas de nossas próprias observações, e também indagamos sobre a existência e mobilização da fé por meio da romaria; o comércio local presente na cidade no período da Festa; como e a partir de quais

ISBN: 978-85-8083-125-2

elementos a memória dos devotos é acionada (por exemplo por meio dos painéis da via-sacra, Igreja Matriz, e Sala dos Milagres); e ainda a materialização da fé passível de interpretação por meio dos objetos ex-votivos postos na Sala dos Milagres.

Caminhando...

> *Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. Marcel Mauss*

Goiânia, 30 de junho de 2013. Seis horas da manhã. O sol ainda estava nascendo, mas o dia já havia começado. Afinal, dezenas de pessoas iniciavam sua caminhada "pra terra santa, velha Trindade, da fé e do amor"[1]. O caminho já se abre com um incentivo institucional. Isso porque o trecho da GO-060, rodovia que liga Goiânia (GO) a Trindade (GO), destinado aos pedestres foi reconstruído pelo governo do estado. No primeiro quilômetro há um portal com a imagem da Santíssima Trindade corando Virgem Maria. O ícone sagrado atrai milhares de pessoas anualmente ao município.

Tal enredo, que teve início com a decadência do ouro em Goiás (XIX) e migração em massa de pessoas interessadas nas minas aurificas (Palacin, 1994), fez nascer o arraial de Barro Preto. Os mineiros saíram principalmente de Vila Boa de Goyaz (Cidade de Goiás) e Meia Ponte (Pirenópolis) em busca de terras agricultáveis. Este é o caso de Ana Rosa de Oliveira e Constantino Xavier Maria. O casal de mineiros saiu de Meia Ponte por volta de 1810 e caminhou por cerca de

100 km. Neste espaço prosperava um novo povoado na época conhecido como Goiabeiras (Inhumas). O lugar era um roteiro necessário para se chegar à sede administrativa do estado (Vila Boa de Goyaz). Entre um povoado e outro, o casal encontrou um córrego de água salobra e com lama preta na margem que foi batizado de Barro Preto (Jacób, 2000). Esses três fatores (terras agricultáveis, lugares já ocupados e com indício de prosperidade, e água) foram fundamentais para o nascimento do arraial, achado do medalhão e existência da história de devoção no que hoje se configura como Trindade.

Mas o trabalho deles só estava começando. Relatos de viajantes como Saint-Hilaire (1975) apontam para as dificuldades da época em Goiás. A mata para abrir devia ser muita,

[1] Trecho extraído da música Romaria composta por Walter José.

ISBN: 978-85-8083-125-2

além das pragas que atrapalhavam as plantações e o ataque de animais selvagens. Constantino era religioso, e Ana Rosa o apoiava. Então, a elevação do cruzeiro[1] era uma das primeiras coisas a ser feita (Jacób, 2000). Com o tempo, outras pessoas chegaram e estabeleceram próximo do casal suas moradas. O aparecimento do medalhão com a imagem da Santíssima Trindade no arraial de Barro Preto marcou ainda mais a presença do catolicismo no local.

A história do mito fundador, muitos já conhecem: certo dia, enquanto trabalhava no campo, a enxada de Constantino tocou um objeto rígido. Quando olhou, ele percebeu que era um medalhão de barro com o tamanho de meio palmo. A partir daí, o casal e seus familiares começaram a rezar diante do medalhão. Aos poucos a população vizinha aderiu ao culto e com isso a iniciativa se tornou hábito para muitos. Como de costume no catolicismo a devoção à Santíssima Trindade nasce no interior do sertão sem a presença de autoridade clerical, e aos poucos vai se firmando, crescendo, e então ganha o olhar mais próximo e atento da Igreja. Constantino morre em 16 de abril de 1854, mas as orações e a grande Festa continuam com a irmandade local.

Duarte (2004) explica que já no século XIX, o catolicismo popular tradicional brasileiro era essencialmente uma religião de leigos, transmitida de pai para filho, por conta da ausência secular do clero, a não ser de maneira esporádica para batizados, casamentos, confissões e comunhão. Não diferente da história de outros santuários, no arraial de Barro Preto houve um movimento de bricolagem no qual o catolicismo tradicional somou-se a elementos regionais, que foram marcados com a presença do camponês, e/ou da ruralidade goiana.

Distante de uma imagem obsoleta, embora histórica, o personagem camponês é ressignificado constantemente. A ele é somado outros elementos culturais que abrangem seu sentido e dão vida a tradição: o camponês vira sertanejo, e hoje o sertanejo se tornou carreiro (Duarte, 2004), cavaleiro, muladeiro, romeiro ou apenas devoto do Divino. Embora existam registros do início da devoção ao Divino Pai Eterno por volta de 1840, o primeiro ato de romaria só teria sido realizado cerca de 10 anos depois quando Constantino precisou ir Pirenópolis encomendar uma nova imagem. O jornal Santuário de Trindade, ano

[1] As cidades goianas e até brasileiras têm sua história marcada pela construção de igrejas, estando estas entre as obras mais importantes de uma região. Como o casal conhecia esses costumes, eles, de forma sábia, o reproduziram rapidamente. Um olhar atento para a cidade de Trindade, mostrará a Igreja Matriz como principal obra do início do século XX, já na metade deste século outra construção importante que é a Basílica, e agora, no início do século XXI uma outra construção imponente referenciada como nova e definitiva Casa do Pai.

ISBN: 978-85-8083-125-2

III de 1924, diz que ele desejava construir uma nova capela, mas segundo uma antiga disposição diocesana "não se poderia expor à veneração dos fiéis imagens que tinham menos de um palmo e imperfeitas"(Duarte, 2004, p. 47).

Jacób (2000) explica que Constantino se encontrou, em Pirenópolis, com o artista plástico José Joaquim da Veiga Valle. O artista acompanhava a influência barroca, e costumava talhar suas obras em cedro. Ele seguiu as características do medalhão para fazer a nova imagem em tamanho maior. Como o dinheiro que Constantino levara não foi suficiente para pagar o artista, ele deixou seu cavalo e voltou para Barro Preto a pé**,** caminhando por cerca de 100 km. "Chegando próximo à sua casa, com grande enthusiasmo, e entre contínuos cânticos em louvor da Santíssima Trindade, o povo acompanhou a imagem até a capella de Barro Preto, onde foi colocada entre o júbilo de todos os que assistiam" (Jacób, 2000, p. 266).

A troca da imagem não abalou a devoção, a caminhada de Constantino ganhou projeção e pessoas de diversas regiões do estado começaram a caminhar até Barro Preto. Assim, deu-se início a Romaria do Divino Pai Eterno, ou Romaria[1] de Trindade, e é em função desta história construída ora pela população comum, ora pelo regime religioso católico, que muitas pessoas costumam visitar a Igreja Matriz[2], e/ou o Santuário Basílica do Divino Pai Eterno[3]. A caminhada de Constantino até Barro Preto fez surgir a tradição romeira de Trindade. Por conhecermos um pouco dessa história nos propomos a caminhar, mas sabemos que somos apenas mais algumas em meio a tantos andarilhos da fé.

Em nome do Pai do Filho e do Espirito Santo, amém! Estas eram as palavras que marcavam o início da caminhada de muitos fiéis. Para o trajeto, as pessoas levavam água, protetor solar, bonés, sombrinhas, um terço e até uma cruz. A cruz por vezes é sinal de

---

[1] Romaria é uma prática histórica pertencente ao patrimônio cultural e religioso da Igreja Católica. O termo surgiu no século XIII para denominar o caminhar dos cristãos para Roma. As romarias são associadas ao pagamento de promessas, agradecimentos ou pedidos feitos para santos da preferência de quem faz a romaria. Entretanto, essa não é uma constante. Uma romaria também pode ser associada ao simples ato de caminhar. Este caminhar é muitas vezes solitário e introspectivo. Nele o cristão faz uma reflexão de sua vida (Jornal Santuário nº 57, julho de 2012).

[2] A Igreja Matriz foi construída em 1912 pelos missionários redentoristas de Goiás. O local escolhido é o mesmo da ocupação das outras quatro capelas levantadas pela irmandade e do achado do medalhão. A primeira missa no local ocorreu em 8 de setembro de 1912. O prédio é tombado pelo Instituo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

[3] No centenário da Romaria, em 1943, o arcebispo de Goiás na época, D. Emanuel Gomes de Oliveira, lançou a pedra fundamental de construção do atual Santuário Basílica de Trindade. A obra foi concluída em 1994. Em 4 de abril de 2006, os Papa Bento XVI concedeu ao Santuário o título de Basílica. Esta é a única Basílica no mundo dedicada ao Divino Pai Eterno.

ISBN: 978-85-8083-125-2

penitência e doação. Alguns preferiam a singeleza da madeira, já outros a tradição do terço rezado. Independente da forma ela estava lá e se tornava um objeto importante que aflorava a emoção dos que iniciavam a caminhada. "A emoção está na festa, ou melhor, no mundo festivo que, sobrecarregado afetivamente, encanta já e muito mais à medida que o migrante se desloca, fazendo do deslocar-se emocionado um 'ritual de passagem' em sentido pleno (passagem de uma forma de apreender o mundo a outra)" (Terra, 2010, p. 219).

Neste começo também havia pessoas em clima festivo, ou menos introspectas. Pessoas animadas, jovens e adultos. Eles conversavam e gargalhavam, confesso que eu também estava nesse clima até que a fome chegou. Felizmente há muitas pessoas dispostas a testemunhar de perto a Romaria de Trindade. Ora, não podemos ignorar a existência dos profissionais liberais, do povo que luta e em tudo nota uma oportunidade para melhorar a renda familiar. Uma parte desse povo é conhecida como vendedores ambulantes, camelôs, ou simplesmente por moço e moça. Como o cheiro estava bom e a fome já chegara no nascer do sol agitado, não resistimos.

— Ô moço me dá dois biscoitos desses aí, por favor. Ah, dois cafés também. Quanto é?" — Tudo dá cinco reais. Já com seu lanchinho na mão, uma colega que caminhava comigo pergunta ao moço se já haviam passado muitas pessoas pela rodovia. Então o moço diz: — Oh, eu tô aqui desde ontem à tarde, e de lá para cá, não parou de passar gente. O moço era bem simpático e apesar das 18 horas interruptas de trabalho, conseguia manter o bom humor. Com um sorriso no rosto ele diz: — um bom dia para vocês, que o Pai Eterno as acompanhem. — Amém! Bom trabalho pra vocês, respondemos.

Seguimos a caminhada comendo. Pelo caminho não faltavam barracas. Segundo a Agência Goiana de Transportes e Obras Públicas (Agetop) 100 pessoas foram autorizadas a instalar algum tipo de comércio ao longo da rodovia. Além dos credenciados, havia também os informais, e as grandes tendas, juntos eles ajudavam a compor a paisagem do local. Essas tendas são mantidas por grandes empresas instaladas entre Goiânia e Trindade, e também pela prefeitura e/ou governo do estado. A primeira que nos deparamos foi a do Complexo Vale do Cerrado. Lá fomos convidadas a preencher uma ficha e solicitar nosso certificado de romeiras. Aceitamos, pois as pernas já estavam bambas e os pés formigavam.

Quando retomamos à caminhada, entramos em um estado mais forte de introspecção. Esse momento foi alimentado quando um grupo com cerca de 15 pessoas começava sua procissão levando um estandarte e uma imagem do Divino Pai Eterno. Eles cantavam: "A nós descei divina luz! Em nossas almas acendei o amor, o amor de Jesus". Tal

ISBN: 978-85-8083-125-2

demonstração de fé e vida em comunidade me emocionou e a música tomou conta da minha mente acompanhando-me durante todo o trajeto. A repetição musical era tudo que conseguia fazer, para além do mexer as pernas. Quando dei por mim, já estávamos na segunda estação.

As estações são pontos onde muitas velas são acesas por pessoas que fazem uma pausa na caminhada para um momento de oração e reflexão. Elas retratam a história de Cristo ao longo de toda Rodovia dos Romeiros. O criador da obra, artista plástico goiano Omar Souto, levou 105 dias para pintar as figuras *in loco*. Ela é composta por sete estações com dois painéis em cada uma remetendo a ideia de altar. Cada painel tem dez metros de largura por quatro de altura, e são compostos por uma estrutura de concreto e alvenaria, que foram construídos em 1988.

Segundo informações postadas no site da prefeitura de Goiânia, o artista incorporou à sua obra fatos contemporâneos e situações de seu mundo afetivo. Todos os painéis mostram a menina Leide das Neves, vítima do acidente radioativo com o Césio 137, ocorrido em Goiânia em 1987. A esposa do pintor, seu irmão, amigos e passantes pela rodovia também são retratados. O próprio artista aparece no terceiro, décimo e décimo terceiro painel. As estações foram originalmente feitas com tinta acrílica, mas em uma reforma posterior foram substituídas por mosaicos de cerâmica e concreto em alto-relevo. Contudo, as características da criação inicial foram mantidas.

Vinte e cinco anos se passaram após a construção da via-sacra na Rodovia dos Romeiros. Tempo que pode parecer curto para os estudiosos da História, mas que é suficiente para acostumar o olhar dos que caminham e se tornar importante para os que passam diariamente pela rodovia. Nas estações em que paramos, alguns devotos apenas descansavam, outros se ajoelhavam e faziam ali suas orações (ato que me recorda o velho ditado "enquanto descansa carrega pedra"). Haviam também os que conversavam com os amigos e esperavam os que ficaram para trás, enfim, cada um ao seu modo dá o sentido que lhe é possível à via-sacra.

Informações existentes no site do Vaticano afirmam que a via-sacra (rua sagrada) é uma prática devocional cara ao povo católico. Ela é feita em memória da Paixão de Cristo passando do Horto das Oliveiras, Monte Calvário até o Santo Sepulcro. Durante a Idade Média as visitas à Terra Santa cresceram. Essa transição deu força às práticas devocionais relacionadas às romarias. Jerusalém era, desde o início, um dos destinos favoritos.

A via-sacra é a expressão de todas as devoções à Paixão do Senhor: peregrinação à

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cidade Santa, devoção às dores do Senhor no caminho (via dolorosa), e às estações (paradas) de Cristo rumo ao Calvário. Em sua forma tradicional, composta por 14 estações, a via-sacra estava formada já na primeira metade do século XVII. A Igreja Católica faz algumas recomendações para o exercício da via-sacra como a meditação de cada estação, ainda que não sejam as tradicionais. Também é imprescindível que a palavra, silêncio, canto e parada reflexiva se alternem de modo equilibrado. No caso de Trindade, em uma caminhada de 18 quilômetros, não foi muito difícil seguir tais recomendações. De forma natural, consegui viver o silêncio, canto e reflexão nas estações.

Por alguns momentos me lembrei das "afecções" do campo proposta pela Favret-Saada, (2005). Para ela, é preciso permitir que o campo nos afete, nos envolva em sua própria lógica. Entendo este caminho apontado pela teórica como uma forma possível de se evitar, ou de se trabalhar contra o etnocentrismo. Nessa busca caminho, e as estações da via-sacra se tornaram ideais para permitir, ainda que de forma não arquitetada, que isso me ocorresse. É o saber pelo vivido que Dias (2011) explica.

Bom, pelo menos foi o que aconteceu nos primeiros 10 quilômetros. Confesso que daí para lá o "chão esquentou". Meus pés doíam muito, e as pernas pareciam estar no piloto automático. Em meus pensamentos apenas um reinava: "preciso chegar logo". Não me interessava mais pelo registro fotográfico, nem sequer nas pausas demoradas nas estações da via-sacra. Só desejava o fim. Foi nesse momento que comecei a ouvir uma oração familiar na qual uma mulher começava: "Ave- Maria cheia de graças o senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres, bendito é o fruto do vosso ventre Jesus"; e um homem completava: "Santa Maria mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte, amém!". Rapidamente eles se aproximaram de nós e rapidamente nos passaram.

Percebi que ali se fazia existir uma força. Força era o que precisava, e quando me dei por mim, já estava no amém. Agora, me recordando deste fato, penso nos escritos de Brandão (1982, p. 80): "Que pedaços do mundo que observo habitarão partes de mim que os vejo? Qual seiva de uma flor vermelha das manhãs de agosto, que florida nos entremeio dos Gerais de Minas terá a mesma tinta de minha vida que corre no rio de minhas veias?". Pedaços e seivas ficaram em mim. Levo comigo essa força.

Quando voltei meus pensamentos para a caminhada, percebi que minha amiga estava com as mãos levantadas. Pensei que pudesse estar em um momento de reflexão espiritual, mas na realidade ela estava com os dedos inchados, e também dizia que eles formigavam muito. Sinais de cansaço! Nessa altura (15 quilômetros completados) muitos davam sinais de cansaço

ISBN: 978-85-8083-125-2

e as reações a eles eram diversas. Isso porque "a colheita é comum, mas o capinar é sozinho" (Rosa, 2001, p.74). Então por qual plantação essas pessoas são movidas? Uma parte dos meus objetivos era contemplada com a caminhada, mas e os devotos do Divino Pai Eterno, o que buscam com a romaria?

Brandão (2004, p. 266) faz uma breve comparação dos festejos de Pirenópolis com os de Trindade. Para ele, na Romaria de Trindade o romeiro espera sempre milagres e bênçãos. Não obstante precisamos considerar a complexidade das vidas que caminham, que buscam, e o que buscam entendendo que o desejo a ser atendido faz parte da complexidade deste ser.

Souza (2009) explica que nas últimas décadas, é crescente o número de estudos geo- religiosos dos quais uma boa parte analisa templos e santuários. Segundo ele, é possível pensar em uma qualificação constante no imaginário humano, que ao mesmo tempo transmite sentido de vida. Seria este o motivo pelo qual os religiosos, que concebem rituais de afirmação, frequentam espaços sagrados. Esses espaços, acessados por meios simbólicos conferem forças que ajudam a enfrentar o mundano. Hall (2001) entende que as identidades são formadas ao longo do tempo, e por isso estão sujeitas a historicizações postas em um processo de mudança e transformação. E é pela circunstancialidade da memória e do vivido, que as próprias identidades passam necessariamente por dinamicidades. Consideramos a romaria como um processo identitário e encontramos neste um dos motivos para o caminhar.

As teorizações sobre memória de Woortmann (1998, p. 106) nos ajudam a pensar os atos de peregrinação. Ela defende que memória é acionada como uma que "dá presença ao passado para construir o presente". O que há no passado dos devotos do Divino, senão uma fé religiosa em um ser superior. Por acreditar nesse ser, seja em carácter funcional e emergencial (como a realização da cura de doenças), que muitas pessoas caminham. As dificuldades da vida estão imbricadas à fé. Rodrigues (2005, p. 08) considera que "a festa está originalmente associada à celebração da memória presente de acontecimentos, de lugares ou de personagens do passado". Para ele, a "festa oferece uma relação indissociável com a tradição, com a modalidade da experiência que se alimenta da transmissão das marcas notáveis do passado, identificadas e reconhecidas por todos os participantes, e que adquirem, por essa razão, o direito a ser celebradas" (Rodrigues, 2005, p. 10).

Neste sentido, vale relembrar o mito fundador de Trindade, o achado do medalhão. A história do medalhão, a existência dos templos em louvor ao Divino Pai

ISBN: 978-85-8083-125-2

Eterno e outros aspectos faz com que diversas pessoas, de Goiás ou de outros estados, compartilhem a experiência da Romaria. Muitos pais contam para os filhos e amigos o que viveram, fazendo recordar os personagens e lugares do passado que pode ser, ou, é comum a outras pessoas. "Embora nenhum indivíduo [...] conheça totalmente o seu sistema cultural, é necessário ter um conhecimento mínimo para operar dentro do mesmo. Além disso, este conhecimento mínimo deve ser partilhado por todos os componentes da sociedade de forma a permitir a convivência dos mesmos" (Laraia, 2006, p. 86). Nesses momentos, a memória é alimentada e o passado ganha sentido, pois ocorre a existência do sujeito. O devoto existe para além das histórias contadas. Com isso, "a festa, mais do que celebração do passado, actualiza, reapropria e aplica ao presente e projeta no futuro as suas marcas" (Rodrigues, 2005, p.11).

Para nós um futuro muito próximo, afinal já estamos no quilômetro 17. De longe já salta aos nossos olhos o Santuário Basílica de Trindade. Sinceramente não sabia se meus pés aguentariam chegar. As bolhas na sola eram as que mais incomodavam. Para piorar, a parte da rodovia destinada aos romeiros, que recentemente havia sido reconstruída pelo governo, apresentava uma espécie de emenda ondulada, caroquenta e grotesca no meio da pista. Quando nela eu pisava, os pés gritavam. Algumas pessoas diziam que o trabalho estava ótimo. Elas pareciam gostar do que o governo havia feito. Minha amiga não se incomodou com a ondulação, já eu não suportava pisar. Acho que estava mal-humorada. Mas o fato é que a pista estava nova, iluminada, limpa, atrativa, e claro, com a logo do governo em vários pontos. Terra (2010, p. 220) nos explica o caráter político da festa. Para ela, a "maioria das festividades são utilizadas como forma de legitimação das elites políticas locais e delimitação de classes sociais". Isso ficou evidente no último quilômetro, que passou até rápido.

Enfim chegamos ao Portal da Fé[1]. formato de cruz, as velas, e a imagem do Divino Pai Eterno, são um convite contemplativo, que apesar do cansaço desperta minha atenção. O céu azul, extremamente azul, e as dezenas de pessoas que não param de entrar se misturam a paisagem. É como se a vida passasse harmonicamente e imitasse as partituras de uma complexa sinfonia. O congestionamento, o sol forte, pessoas no meio da rua, enfim, a vida está viva e ainda me restam alguns sentidos para caminhar. A nós descei

[1] Monumento edificado pela prefeitura de Trindade na entrada da cidade. O Portal da Fé foi inaugurado em 29 de maio de 2012 e levou 2 anos para ser construído. A obra feita em formato de cruz tem 20 metros de altura e foi composta por uma estrutura metálica, além de alvenaria, tijolos de vidro e iluminação multicolorida.

ISBN: 978-85-8083-125-2

divina luz!....pra terra santa, velha Trindade...

Nessa confusão de imagens e sentimentos caminhamos da entrada da cidade até a Igreja Matriz. A casinha centenária de Trindade tem sempre um cantinho acolhedor para esse povo romeiro. E é para lá que grande parte segue caminhada. A Avenida Raimundo de Aquino nos deixou sem ar. A busca agora é por um abrigo, qualquer abrigo, pois precisamos nos proteger do sol. Uma cena nada agradável aflorou nossa atenção inóspita. Um homem negro, de aproximadamente 50 anos pedia esmola no caminho. A lepra que ele carregava, causou-nos uma sensação de repúdio e pena. O sentimento foi intenso, penso que o cansaço tenha deixado nossos sentidos mais aflorados. Recordei-me nesse momento da Vila São José Bento Cottolengo.

Segundo informações da assessoria de comunicação do local, a Vila São José Bento Cottolengo foi fundada em 11 de fevereiro de 1951 pelo missionário redentorista, padre Gabriel Vilela. No primeiro momento, ele tinha como objetivo o atendimento de doentes, mendigos, pobres, além de pessoas com deficiências que iam para a Romaria do Divino em Trindade. O trabalho voluntário, as doações e a presença das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo mantiveram a casa aberta. Hoje a Vila, que é uma instituição filantrópica, é administrada pelo reitor do Santuário Basílica, o missionário redentorista padre Robson de Oliveira. Suas ações são voltadas especialmente para o atendimento de pessoas com deficiência mental e/ou física. Cerca de 300 leitos de internação permanente são disponibilizados para os doentes. Além destes, a Vila se estende à população de forma geral, na área de saúde, educação e trabalho.

Por algum motivo esse homem não está lá. Talvez seja o mesmo motivo pelo qual outros diversos leprosos, que aproveitam o período da Festa para mendigar, também não estejam. Motivo semelhante deve ter ainda as dezenas de mendigos, crianças e idosos carentes, enfim, parece não ter espaço para todos na Igreja. E realmente não tem. Quando chegamos à Matriz se quer conseguimos entrar. O melhor então foi procurar um banco com sombra para nos sentarmos até que aquela missa acabasse. Sentadas, observamos o tempo. Integrantes de um movimento interessado em criar um partido político veio pedir nossa assinatura. Havia vendedores ambulantes por todas as partes. De tanto observar um deles me atraiu. Na companhia de um saboroso e saudoso caldo de cana, voltei meu olhar para a Velha Matriz[1]:

[1] Poema (Velha Matriz) foi escrito pelo geógrafo e pesquisador Bento Fleury para a comemoração do centenário da Igreja Matriz

ISBN: 978-85-8083-125-2

> Capelinha romântica das passadas eras, igreja imponente no centro do Arraial do Barro Preto da Santíssima Trindade de Goiás. [...] Daquela igrejinha plantada no mato, nascida como uma flor rústica do cerrado, resta como essência da alma do povo trindadense. É o pouco que ficou para dizer ao futuro, quem fomos! […] Gente do milho e da pamonha, das tachadas de doce e de sabão, dos mutirões, catiras, "traições", pousos de folia, frango com macarrão amarelinho de açafrão, matação de capado, criação da bicharada no quintal, canto sonoro dos galos na madrugada, cocás escandalosas acordando manhãs sertanejas, curral cheio de vacas curraleiras, queijo e requeijão na abastança do tempo e do fogão fumegante com a comidinha pronta na comunhão da família... [...] Levantada no barro e na aroeira, no estrume de gado e na argila dessa terra, de tantas tradições. Capelinha rústica, disforme, com suas janelas abertas para o poente e para o nascente. Chão de antigas tábuas, disformes, enormes, marcas da grandeza singular de um povo ímpar. [...] Parabéns igrejinha poética e eterna, do cerrado goiano, pelos 100 anos de memória e sentimento, na história de Goiás!

Ao seu redor muitas barracas, e um grande contraste. Seria o moderno e o tradicional se imbricando, uma atualização da Festa de Trindade, ou apenas a própria Festa assim como ela é e sempre foi?! O comércio se faz presente desde o primeiro dos dezoito quilômetros entre Goiânia e Trindade, até a porta do Santuário Basílica. Ele se espalha pelas ruas do centro, em barracas montadas nas calçadas, que são alugadas pelos moradores e pela prefeitura municipal. Na rua Aleixo Antônio Alves, que liga a Matriz a Basílica, o comércio é direcionado para artigos religiosos, além de barracas de comidas.

Duarte (2004) observou que entre os romeiros há um apreço pela memória de padre Pelágio, muitos apontam graças recebidas por intermédio de sua pessoa. Ele é lembrado como exemplo pelo seu trabalho de caridade junto aos pobres, por isso, objetos que remetem ao padre são encontrados nessa parte do comércio. Além dele, também é procurado objetos que façam referência ao reitor do Santuário, e ao Divino Pai Eterno. Quanto mais longe das igrejas, mais diversificado fica. Vestuários, utilitários domésticos, jogos, bebidas e até boates podem ser encontradas. Pessoa (2009) explica que a constituição de santuários e chegada de congregações estrangeiras são componentes do processo de romanização do catolicismo brasileiro. Esse processo ocorreu na segunda metade do século XIX e início do século XX. O objetivo dessas congregações era o disciplinamento das práticas católicas, em particular as de vilas e lugarejos distantes do comando do clero. "Todo um compêndio teológico, dogmático, doutrinário e moral deveria ser aí difundido nos fiéis que, em princípio e formalmente, não lhe opusera resistência nem o renegaram" (Pessoa, 2009, p. 39).

Para Laraia (2006, p. 87) "todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro".

ISBN: 978-85-8083-125-2

Justamente por ter sua própria lógica que não é difícil encontrar outras formas de pertencimento a uma crença. Segundo Pessoa (2009), são formas rituais próprias, como a vida em família, lazer declarado ou não, que povoam o imaginário de quem festeja.

> É a antiga e clássica na festa do Divino Pai Eterno em Trindade a máxima 'primeiro a devoção depois a diversão', que já pautou a conduta de milhares de romeiros naquele centro religioso. Se para o romeiro há um primeiro e um segundo momento, isso significa que os dois são igualmente constitutivos da festa. Os agentes da oficialidade religiosa continuam advogando e tratando a cidade da festa como lugar de pregação e de doutrinação. E o povo continua crescentemente respondendo aos atos do templo, mas fazendo a sua própria festa de inúmeras maneiras (Pessoa, 2009, p. 39).

Ao chegarmos à Basílica, fizemos nossa própria festa quando encontramos um banco para nos sentar. Isso porque a cena se repetiu, mais uma vez era difícil entrar na igreja. Dezenas de pessoas estavam espalhadas pela área externa do templo. Apesar de já ter participado da Romaria de Trindade, confesso nunca ter visto aquele local tão cheio. O templo me pareceu mais dinâmico, menos concreto e mais pessoas, menos imóvel e mais móvel, mais denso e fluido**.** Mais vivo!

Alguns carreiros já estavam por lá. Também encontramos cavaleiros, muladeiros e franciscanos. Um carro de boi posto na área campal da Basílica chamava atenção de muitos. Os devotos registravam aquele momento (a estada na igreja) por meio de uma fotografia ao lado do carro, que não é mais um meio de transporte e sim um objeto de decoração imbuído de sentido. A "sobrevivência de nosso recente passado rural" (Pessoa, 2009, p. 40) toma forma com o carro de boi, e torna nosso passado presente construindo assim nosso futuro (Woortmann, 1998). No banco de cimento no qual estávamos sentadas uma senhorinha muito simpática nos informou, embora não tivéssemos perguntado, onde comprar comida boa, barata e sem precisar nos deslocar. "Arroizinho com carne e tudo, por seis reais bem ali oh. Fui procurar um restaurante e me disseram que era só lá embaixo. Vô muito andá até lá", disse a senhora. Sua fala misturava-se aos demais sons ambiente.

O sol encarregava-se de despertar meu olhar para diversas direções, mas os ouvidos permaneciam ligados ao que o padre dizia dentro da igreja. O lugar, passível de contemplação, me trouxe recordações. A emoção surgia mais uma vez e o mantra que me acompanhou durante toda a caminhada tornou-se presente: a nós descei divina luz!

...da fé e do amor

Apesar da grande quantidade de pessoas, e todas espalhadas, um fluxo constante

ISBN: 978-85-8083-125-2

seguia para a Sala dos Milagres do Santuário Basílica. No espaço são guardadas fotografias e imagens que retratem algum fato social, e também peças utilizadas na tecelagem artesanal, além de máquinas de escrever, roupas sacramentais utilizadas pelo padre Pelágio e outros objetos. Lá, são postos os ex- votos, objetos deixados em salas de milagres dos santuários como forma de agradecimento a uma graça/milagre recebida.

Para Reinato (2010), os ex-votos são fontes, e por isso podem ser de extrema importância para o pesquisador. Contudo, essas fontes visuais vinculadas a religiosidade popular ainda não são consideradas relevantes para os historiadores e demais pesquisadores. Ele explica que as fontes visuais precisam ser observadas em uma ampla rede de interdependência, práticas culturais e de representações. Convergindo com esse pensamento, a Sala dos Milagres se tornou um espaço parecido com um museu, contudo os fiéis têm oportunidade de participar diretamente do que será posto para observação do público. Tal participação é possível por meio de doações do que o devoto considera importante. Entretanto, parece existir algo mais especial que atrai as pessoas para a Sala dos Milagres, já que enquanto observávamos sentadas, muitos se dirigiam para lá.

A sombra estava boa, mas era preciso levantar. Na companhia de dezenas de pessoas nos dirigimos até aquele local. A luz do lugar é quase ambiente, o que o torna razoavelmente escuro. As fotografias, principalmente as do formato 3X4 e 10X15 são diversas, na casa dos milhares. Além dos objetos já citados, algumas telas despertam atenção especial. Na tentativa de observá-las percebo a movimentação das pessoas e as histórias que surgem quando elas se dispõem a fazer o mesmo que eu. Famílias inteiras param para observar as telas, que são especiais por carregarem consigo histórias de fé e bênçãos concedidas pelo Divino Pai Eterno. Durante a observação certa senhora diz para sua filha que tragédia semelhante à da imagem havia ocorrido com a pequenina.

Trata-se de uma imagem (1) com data de 1946. Nela a menina Luzia de Souza teria sido salva do fogo iniciado por uma lamparina de querosene. Em outra imagem (2) observamos um quadro com dois homens, um deles era atacado por uma onça. O quadro conta com uma descrição com data de 1 de fevereiro de 1914. Lá diz que alguns homens do município de Inhumas foram caçar uma onça que lhes tinham dado prejuízo. Jerônimo Martins Borges deu um tiro nela, mas não a matou. Foi então que a onça atacou Jerônimo, que nesse momento gritou: “Divino Padre Eterno, valei-me”. Caso fosse salvo, ele doaria seus melhores bois à igreja. Nesse momento o animal o soltou e atacou Teófilo, que não sobreviveu. Rosa (2001, p.30), em suas histórias sobre o sertão, deixa essa tragédia mais

ISBN: 978-85-8083-125-2

poética. Ele diz: "o diabo, é às brutas; mas Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoeiro — dá gosto! A força dele, quando quer – moço! — me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho — assim é o milagre".

Reinato (2010) diz que esta imagem do ataque da onça é uma das mais famosas da Sala, e uma das que mais atrai atenção dos visitantes da Basílica, pois uma parte considerável deles têm ou já ouviram histórias familiares envolvendo onça. Para o estudioso, os ex-votos têm duas funções. A primeira é como artefato de memória, pois devem funcionar como lembrança da graça obtida e lembrança do agraciado. E a segunda como controle do imaginário, por ser é utilizado pela Igreja para manutenção de um *status co.*

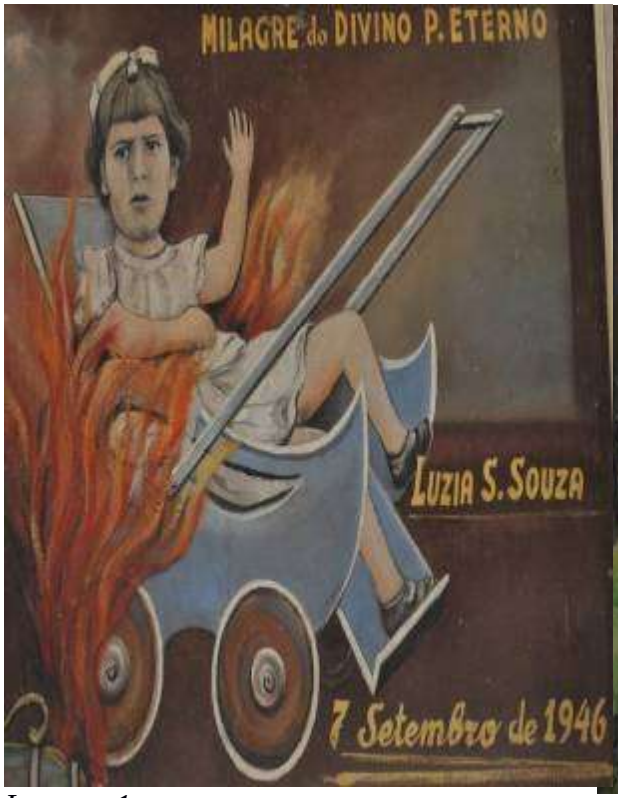


Imagem 1

Imagem 2

O curioso é que as duas imagens citadas acima sofreram modificações por parte dos administradores do Santuário. Eles fizeram uma releitura das imagens e reconstruíram a cena nos vitrais da igreja. Agora, elas apresentam aspectos mais contemporâneos a nós e ainda insere ou retira alguns elementos. No caso da onça, Teófilo não é referenciado nos vitrais. Já no caso da menina Luiza o Divino Pai Eterno e uma mulher (supostamente mãe da criança) são inseridos. Teófilo é o homem que foi morto pela onça, ora, como Deus pode ser traiçoeiro (Rosa, 2001) e permitir a morte de Teófilo. Já na imagem da pequena Luiza, a mulher aparece como invocadora do milagre**,** afinal é preciso ter o invocador

ISBN: 978-85-8083-125-2

do milagre para que ele ocorra.

Ao continuar a observação na Sala, percebemos que um homem se interessa por uma imagem (3) onde um caminhão está incendiado. O texto na imagem diz o seguinte: "40 vidas foram salvas neste incidente. Trecho Israelândia a Iporá. Milagre operado por Divino Pai Eterno no dia 08 de julho de 1985". A imagem não diz quantas pessoas morreram, apenas que 40 foram salvas, nem mesmo explica como o acidente ocorreu. Ela apenas mostra algumas pessoas se livrando do incêndio e duas mulheres ajoelhadas, que ao que parece, pedem a interferência do sagrado. De repente, várias pessoas se juntam a mim e observam o quadro até que uma mulher diz: aí oh, era desse que estava falando, eu estava nesse acidente e graças ao Divino Pai Eterno hoje estou aqui. Nossa, está passando um filme na minha cabeça agora". Bosi (1994, p.47) diz que:

> A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo 'atual' das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, 'desloca' estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora.

Outro exemplo está no espaço destinado a objetos diversos onde há vários teares (imagem 4), máquinas de escrever, próteses, muletas e outros. Este local deixou uma criança de aparentemente seis anos impressionada. O menino viu uma motocicleta e perguntou para o seu avô o porquê dela estar lá. Ele disse que havia sido entregue por um homem que tinha se recuperado de um grave acidente. Depois disso o menino observou em silêncio. Passado alguns minutos ele perguntou ao avô: — e esse bichinho, porque ele tem duas cabeças? Desconcertado o homem diz:

— algumas coisas são inexplicáveis para nós meu filho. Só o Pai Eterno pode dizer. Segundo Reinato (2010), os objetos ex-votivos são instrumentais para a catequese, e percepção dos benefícios da fé.

Quando observei a motocicleta mais de perto, notei que havia uma carta. Ela dizia que o dono da moto havia a recuperado depois de um roubo. O dono do objeto prometeu que se conseguisse recuperá-la iria entregá-la à Basílica após aquisição de outra. O curioso é que um fato como este já havia ocorrido. Um homem teve seu automóvel roubado (uma brasília) e prometeu que se o recuperasse iria doá-lo à Igreja quando adquirisse outro. O dono da moto diz na carta que a atitude do proprietário da brasília foi louvável, por isso faria o mesmo. Observamos aqui que a catequese apontada por Reinato (2010) se aplica para pessoas

ISBN: 978-85-8083-125-2

de diferentes idades. Contudo, sabemos que o sagrado tem sua contribuição, mas também entendemos que as pessoas são integrantes de uma sociabilidade complexa e que elas integram suas próprias histórias.

Sobre a Sala dos Milagres, afirmamos que ela tem sua própria voz. Ela parece nos prender em seu diálogo intermitente. A quantidade de informações existentes lá nos deixou ainda mais cansadas. Mas não um cansaço físico, pois ele parecia vir de dentro. Lembrei-me de quando era criança, das atividades que fazia com minha família e das histórias que já ouvi de minha mãe sobre meus avós Para, além disso, percebemos nossa pequenez diante de tanta espera e entrega. Com esse sentimento confuso propus a minha amiga que fossemos embora. Então seguimos da Basílica até o Terminal Rodoviário da cidade. O caminho foi difícil. Os pés doíam e a cabeça já não enviava tantos comandos a eles. No Terminal esperávamos embarcar em um ônibus e conseguir um lugar para sentar, não dessa vez. Tudo bem, “o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso me alegra, montão” (Rosa, 2001, p. 39). A nós descei Divina Luz!

ISBN: 978-85-8083-125-2

Imagem 3

Imagem 4

Considerações

As reflexões aqui apresentadas demostram as diversas maneiras que um devoto encontra para acionar sua memória. Essa memória passa necessariamente pela vivência e alguma situação que se compõe em uma sociabilidade complexa e que muitas vezes é apresentada impositivamente.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Contudo, percebemos que há alguns elementos criados estrategicamente pela Igreja que aciona essa memória como os painéis da Rodovia dos Romeiros, os carros de boi, os templos religiosos e também a Sala dos Milagres. Esse lugar funciona como um porto seguro do sagrado. Lá existe a certeza de que o Pai Eterno olha por nós.

Percebemos, para além da força da Igreja e do poder que ela tem de criar e sustentar um imaginário sacro, como o estado trabalha para manter a força popular católica em seu favor. Isso fica claro quando observamos a organização que o município de Trindade recebeu durante a Romaria, um exemplo é o Centro de Atendimento ao Turista (CAT), que neste ano foi montado na entrada da cidade. E mais, Trindade como um todo cresceu em volta da imagem de "terra santa", a rede hoteleira, a culinária, todo comércio e ainda os monumentos e obras sacras. Até os cemitérios se aproveitam dessa imagem para construir sua própria marca.

Tendo em vista que não buscávamos fazer uma leitura do sagrado em oposição ao profano, entendemos que todos esses elementos constituem a memória, afinal, uma boa parte dos que vêm a Trindade no período da Romaria buscam levar consigo uma lembrança da estadia e ainda ter oportunidade de participar de uma missa. Entendemos esse movimento como a força subjetiva da memória e a forma que ela encontra de interferir no presente. Além disso, acreditamos que ser neste emaranhado de coisas que as identidades vão se constituindo, se transformando.

Referências

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade:** lembranças dos velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Diário de Campo:** a antropologia como alegoria. Editora Brasiliense, 1982.

COELHO, Tito Oliveira. **O comércio varejista periódico na Festa de Trindade**, GO: suas transformações. Boletim Goiano de Geografia, 23 (2): 243 - 267, 2003.

DIAS, Luciene. *O saber pelo vivido: um exercício para ressignificar comunicação e cooperação*. In.: LUCENA, Andréa; CARVALHO, Cláudia; VIEIRA, Nair (Orgs.). **Cooperação e inclusão social**. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

DUARTE, Valquíria Guimarães. **O carreiro a estrada e o santo:** um estudo etnográfico sobre a Romaria do Divino Pai Eterno. Dissertação de mestrado profissionalizante em Gestão do Patrimônio Cultural, Universidade Católica de Goiás, 2004.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. In.: **Cadernos de Campo**. nº. 13, pp. 155 – 161, São Paulo: USP, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A intepretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 5. ed. Rio de Janeiro: 2001.

JACÓB, Amir Salomão. **A Santíssima Trindade do Barro Preto:** História da Romaria de Trindade. Trindade: Gráfica e Editora Redentorista, 2000.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. 19. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Tema, método e objetivo dessa pesquisa*. In.: **Os Argonautas do Pacífico Ocidental** [1922]. São Paulo: Abril, pp.17-34, 1984.

OLIVEIRA, Vicente André de. CSsR. **Conhecendo O Santuário do Divino Pai Eterno.** Goiânia: Gráfica e Editora Redentorista, 1999.

PALACIN, Luís. **O século do ouro em Goiás.** Goiânia: Ed. da UCG, 1994. PESSOA, Jadir de Morais. **Saberes em Festa.** Goiânia, UCG: Kelps, 2009.

REINATO, Eduardo José. **Imaginário Religioso nos Ex-votos e nos Vitrais da Basílica de Trindade - GO.** In.: Revista de História e Estudos Culturais. nº. 17, pp. 1-21, 2010.

RODRIGUES, Adriano Duarte. *A festa hoje*. In.: **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**. nº. 17, pp. 7-16, Lisboa: Edições Colibri, 2005.
ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem a Província de Goiás.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia,
1975.

SOUZA, José Arilson Xavier. **A Resignificação Religiosa do Turismo Regional:** um Estudo Geográfico Cultural do Santuário de Fátima da Serra Grande. Dissertação de mestrado em Geografia, Universidade Federal do Ceará, 2009.

TERRA, Ana Carolina Lobo. *Festas populares:* simbolismo, trajetória e possibilidades na Geografia Cultural. In.: **Brazilian Geofraphical Journal:** geosciênces and Humanities reseanities research medium. nº. 2, pp 211-227, Uberlândia, 2010.

WOORTMANN, Ellen F. *Homens de hoje, mulheres de ontem*: gênero e memória no seringal. In.: FREITAS, C. **Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG**. Goiânia: Editora UCG, 1998.

ISBN: 978-85-8083-125-2

OS REFLEXOS DAS PEREGINAÇÕES DA FESTA DE NOSSA SENHORA APARECIDA NA CIDADE DE PETROLINA DE GOIÁS:
VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS COM O SAGRADO

Renata Cristina Mendonça Chaveiro
renatacristinageo@gmail.com
Graduanda do Curso de Geografia da UEG/UnUCSEH

Maria Idelma Vieira D'Abadia
cerradocorumba@hotmail.com
Docente do Curso de Geografia da UEG/UnUCSEH e
do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação
Interdisciplinar Território e Expressões Culturais no Cerrado da PRP-UEG/2013.

Resumo

Vivemos em uma sociedade moderna na qual ainda existem várias manifestações culturais do âmbito religioso. O estado de Goiás é uma região de fortes representações como: folias, festas de padroeiro, cavalhadas dentre outros. Em geral esse tipo de festejos é um hibridismo do velho com o novo, práticas tradicionais com arranjos modernos para que assim possam evoluir junto com sociedade. Ao observar as inúmeras manifestações religiosas em Goiás percebemos que nessas festas estão presentes a dualidade sagrado e profano. O município de Petrolina de Goiás não foge a esse contexto porque apresenta várias festas católicas durante todo o ano. Diante dessas manifestações a presente pesquisa teve como objetivo central investigar o espaço sagrado e profano existentes na festa de Nossa Senhora Aparecida na zona rural do município. Para isso, foram realizadas trabalhos de campo no ano de 2011 e 2012, destacando a aplicação de entrevistas e a coleta de dados. Para colocar em xeque as observações feitas no trabalho de campo fez-se leituras e reflexões acerca da temática geográfica. A partir desses estudos podemos ressaltar que a festa de Nossa Senhora Aparecida produz para o município vivências coletiva e fortalecimento de uma cultura.
Palavras-chave: Sagrado, Profano, Festa, Petrolina de Goiás, Religião.

Introdução

Desde o começo da história da humanidade damos significados sagrados para aquilo que não conseguimos explicar com a razão. Portanto, quando o homem adquiriu a capacidade de pensar, surgiu espaços onde as pessoas poderiam se comunicar com o sagrado.

Pensando em nossa própria história essa pesquisa foi formulada a fim de refletir sobre as peregrinações religiosas, assim como a organização temporária do espaço sagrado

ISBN: 978-85-8083-125-2

na festa de Nossa Senhora Aparecida no município de Petrolina de Goiás. A discussão da temática sobre esses espaços é importante porque essas festas de padroeiros geram um fluxo muito grande de capital e fortalece a cultura de uma determinada sociedade.

Esta manifestação religiosa é uma das mais importantes e dinâmicas da região, pois a cada ano divulga e reforça a fé das pessoas que participam da festa. O festejo varia entre quatro ou cinco dias antes do dia de Nossa Senhora Aparecida comemorado em 12 de outubro.

O estado de Goiás é um estado onde se encontra uma ampla diversidade cultural, devido aos seus diferentes fluxos imigratórios e suas raízes sertanejas. Como ressalta Mota e Almeida (2011, p. 03) "... o Estado de Goiás é rico em manifestações culturais. Os calendários festivos são diversificados e se distribuem em eventos religiosos, cívicos e culturais".

Por volta do século XIX, muitos viajantes europeus visitaram o Brasil a fim de conhecerem o seu povo e sua cultura. Um desses viajantes Saint-Hilaire, naturalista francês, se intrigou com a mistura de festas no Estado de Goiás. As festas em Goiás nesse século eram muito importantes para as mulheres porque por meio delas o sexo feminino tinha a oportunidade de lazer, religiosidade, convivência social, que para a época era um grande avanço.

Apesar do avanço da sociedade a população goiana ainda carrega consigo valores e tradições rústicas conservadas e adaptadas desde a ocupação do seu território. Assim "a cultura goiana é constituída da tradição e de identidades de famílias migrantes que participaram da ocupação e formação sócio espacial do estado desde a "corrida aurífera" (grifo do autor) até os dias atuais" (MOTA e ALMEIDA, 2011, p.05).

Percebemos que o Estado de Goiás ainda hoje é rico em manifestações populares católicas como também em pequena escala movimentos de matrizes africanas. D'Abadia (2010, p.17) ressalta que,

> As festas religiosas em Goiás demonstram o quanto a formação cultural do povo goiano foi relevante para o seu surgimento e manutenção desses eventos que hoje estão presentes no calendário turístico do Estado de Goiás. Em Goiás encontra-se presente as festividades como a Folia de Reis e do Divino, as festas Marianas, Procissão de fogaréu, novenas, devoções a santos.

Como expressão cultural, as festas tem grande importância porque estampam a dinâmica cultural, exprimem o modo de vida, alteram o cotidiano. Enquanto dimensão do cotidiano que se altera, as festas são permeadas por gestos e sentimentos afetivos que se

ISBN: 978-85-8083-125-2

abrem a idealização dos sentimentos e ampliam a sociabilidade e a solidariedade.A dualidade do espaço sagrado e profano

Para melhor compreendermos a vivencia do sagrado na festa de Nossa Senhora Aparecida é necessário, primeiramente, analisar a esfera sagrada e profana por meio das relações do homem com o meio. A reflexão sobre o sagrado envolve a articulação com profano. O sagrado relaciona-se a uma divindade e o profano ao natural do ser humano. O sagrado se manifesta sempre como uma realidade de ordem inteiramente diferente do cotidiano, porque através das manifestações com dimensões sagradas o ser humano entra em contato com uma espiritualidade transcendente.

Conforme Eliade (1992, p.14) "o sagrado e profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo o homem ao longo de sua história". Sabemos que desde as sociedades arcaicas o homem tem a necessidade de viver o maior tempo possível no universo sagrado, porque essa vivência traz o sentimento de estar completo e de tranquilidade. Portanto, entre os povos antigos tudo era relacionado ao sagrado, o que pautava a sua vida era a religião, situações banais do dia a dia se tornavam ofertório aos deuses como a colheita, diversão e procriação.

Nesse momento histórico o sagrado e o profano era uma unidade, porque existiam inúmeros deuses que contemplavam o modo de ser e viver do homem, ou seja, na mitologia grega, esses deuses praticavam ações consideradas humanas e até mesmo se apaixonavam por seres humanos.

Entre o I e VII séculos d.C concentram-se esforços para converter os pagãos para uma nova religião o Cristianismo. Com esses esforços a religião cristã sofreu ataques severos dos mais antigos pagãos, a partir desse momento a igreja se viu obrigada a introduzir as ideias até então desconhecidas como criação do mundo, pecado, juízo final, dentre outras para garantir os seguidores.

Após a instituição desses pensamentos, se cria uma distinção entre o sagrado e o profano porque o homem se distancia de Deus. Assim, a religião através desses pensamentos já impostos, principalmente o de pecado, movimenta e aproxima o sagrado e o profano ao longo dos séculos. Ao analisar a religião Durkheim (1996) *apud* Gil Filho (2008, p.43) afirma que,

> Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem um classificação das coisas, reais, ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e

ISBN: 978-85-8083-125-2

> sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distinto do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhe são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas.

O homem pode se definir como homem religioso, sendo aquele que vive e compreende o divino e o homem profano ou mundano, aquele cuja vida é centrada apenas em vivencias cotidianas.

Para o indivíduo religioso o espaço apresenta uma divisão, uma separação, portanto uma dualidade, sagrado/profano. Para ele o sagrado sempre carrega vários significados, é a única realidade para o homem religioso (*homo religiosus*), no entanto o profano é a extensão "sem estrutura nem consistência". (Eliade, 1992, p.17). O *homo religiosus* estabelece um ponto fixo "sagrado" (grifo nosso) por onde toda a história da humanidade começa e se torna o centro (Criação do mundo).

O homem profano ao contrario do homem religioso, mantém a homogeneidade, ou seja, se movimenta dentro de espaços neutros forçados pela sociedade em que vive. Mesmo assim, o homem profano ainda consegue visualizar valores em determinados lugares: casa da avó, o local do seu primeiro beijo, primeira viajem etc. Eliade (1992, p.18) ainda ressalta que,

> Todos esses locais guardam mesmo para o homem mais francamente não religioso, uma qualidade excepcional, "única" (grifo do autor): são os "lugares sagrados" (grifo do autor) do seu universo privado, como se neles um ser não religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana.

Todavia, o sagrado e o profano são duas categorias utilizadas pelos estudiosos para analisar símbolos sociais. As festas religiosas costumam abarcar esses elementos simbólicos, assim como as práticas sagradas e profanas. Conforme Eliade (op. cit, p.55) "a festa é a reatualização de um acontecimento primordial, de uma "história sagrada" (grifo do autor) cujos atores são os deuses ou os Seres semi-divinos".

Essa manifestação do sagrado se dá em objetos do cotidiano onde implica algo de misterioso, ligado a realidade que não pertence ao nosso mundo, esse tipo de manifestação é conhecida como hierofania[1]. Ao analisar a hierofania Gil Filho (2008, p.15) ressalta que "a manifestação do sagrado transforma qualquer coisa em outra coisa, qualquer ser em outro ser; além de encontrar uma ordem distinta em toda relação com o mundo".

[1] O termo hierofania segundo Miceia Eliade (1995) apud Gil Filho (2008, p. 148) refere-se á manifestação do sagrado que revela uma experiência religiosa primária, por meio da revelação de uma realidade de caráter

ISBN: 978-85-8083-125-2

Nesse sentido, Rosendahl (1996, p.30) o espaço sagrado "é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência". Essa expressão do sagrado permitiu o homem entrar em contato com uma força maior que podemos chamar de deuses. Ainda de acordo com a autora, no espaço profano "há uma infinidade de lugares mais ou menos neutros onde o homem pode se movimentar". Os dois conceitos se opõem e, ao mesmo tempo, se atraem, jamais se misturam.

A ideia de espaço sagrado e profano sempre estará ligada ao espaço social do cotidiano. Essa ordenação do espaço requer sua distribuição entre sagrado e profano. É o sagrado que delimita e possibilita o profano, ou seja, um depende do outro.

O sagrado é todo o ser cuja aproximação requer preparação e cuidados especiais, o profano, constitui o resto, os seres com os quais se podem relacionar sem qualquer precaução, o mundo é igual, não há diferenças.

Nessa perspectiva, indivíduos têm a necessidade de aderir à moralidade com um dos seus preceitos. Buscam a coletividade do grupo e em função dessa força moral definem e consolidam a noção de pecados, certo e errado.

Alguns grupos encontraram dificuldades de entender de forma direta essa moralidade, mas obedecem da mesma maneira pelo fato dessas sociedades possuírem e aderirem às crenças e sentimentos comuns.

Os ideais expressos nas crenças religiosas são, pois, os ideais morais em que se concretiza a sociedade. Os rituais religiosos irão contribuir para a consolidação moral do grupo, pois assim esses indivíduos praticaram atividades sagradas no seu cotidiano.

O sagrado se configura em manter-se ligado a um ser divino e já o profano nas dimensões mundanas. O espaço então recebe uma dimensão ora, sagrada, ora profana.

> Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo; o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência, "forte" (grifo do autor), significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. (ELIADE, 1992, p.25).

Ao analisarmos as sociedades modernas e urbanas, podemos encontrar manifestações consideradas profanas, mas que carregam de forma indireta simbolismos religiosos que revelam outra realidade, diferente daquela que vivenciam no seu cotidiano.

Segundo Gil Filho (2008, p.16) "fundamentalmente, as coisas ditas sagradas são

absoluto. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

outras, muito embora permaneçam as mesmas". Portanto, o homem passa a reconhecer o sagrado porque este se manifesta e se mostra como qualquer coisa absolutamente diferente do profano. O profano pode ser classificado com aquilo que não é ligado ao sobrenatural, ou seja, a esfera profana não é algo ruim como a maioria das pessoas pensa, apenas é um espaço neutro, natural que corrompe o espaço sobrenatural.

Em suma, a dicotomia entre o sagrado e profano não pode se manter já que se dão no mesmo nível de experiência e, em vez de estarem diferenciadas, estão ligadas o que faz que se tornem inseparáveis.

O município de Petrolina de Goiás em seu contexto geográfico e histórico.

Petrolina de Goiás está localizada geograficamente na região centro-oeste brasileiro, no estado de Goiás, especificamente na mesorregião do Centro-Oeste Goiano ou microrregião de Anápolis, conforme determina a Secretaria do Estado de Gestão e Planejamento. O município tem como principal via de acesso a GO-080, tem como municípios limítrofes: Damolândia de Goiás, Ouro Verde de Goiás, Pirenópolis, São Francisco de Goiás, Santa Rosa de Goiás e Inhumas.

A área total ocupada pelo município de Petrolina é de 531,300 km² e uma população estimada de 10.283 habitantes. Em 2010 o município contava com uma população urbana de 6.683 pessoas e apenas 3.600 na zona rural. Sua economia se baseia na criação de gado leiteiro e corte, cultivo intensivo de banana e silvicultura.

Petrolina tem como aglomerado pertencente, o povoado de Veniápolis. O clima da região é tropical, caracterizado por duas estações bem definidas uma chuvosa primavera/verão e a outra seca outono/inverno. Quanto á vegetação do município está inserido no Bioma Cerrado, possuindo todas as quatro principais fitofisionomias.

O Povoado Descoberto surgiu provavelmente na segunda metade do sec. XIX com poucos moradores, a maior parte descendeu da família do sr. Joaquim Pedro dos Santos. Ele era o proprietário das terras onde se localizava o povoado. Os moradores daquela época tinham suas casas, quase todas margeando os Córregos Descobertos e Águas Claras, onde se originou seu primeiro nome. O sr. Joaquim Pedro dos Santos era casado com Antônio Maria Pereira, conhecida por Dona Sinhazinha.

A Dona Sinhazinha se tornou débil mental em uma determinada época e desapareceu misteriosamente, após certo período seu corpo foi encontrado a beira do Córrego Águas Claras já em estado de decomposição e só foi possível a identificação

ISBN: 978-85-8083-125-2

porque encontraram junto ao seu corpo uma gamelazinha[1] que ela sempre carregava para todos os lugares.

O inventário de dona Antônia foi julgado em 14 de maio de 1892, pelo juiz de Direito Interino, na declaração dos herdeiros, constavam oito filhos do casal: Teodolino, Maria, Manoel, José , Pedro , Francisco, Benedito e João, todos Pedro dos Santos .

Os moradores daquele povoado construíram uma capelinha em louvor a Santa Maria Eterna, que se tornou a padroeira do povoado.

> A capelinha tinha o formato de um chalé, com duas varandinhas, uma de cada lado. Era bem rústica, com o telhadinho mais alto no centro e baixo nas laterais, as paredes de adobo, com esteios de madeiras, lavradas. Na frente da capela, havia três portas, a do centro, mais larga e as outras, estreitas. (COSTA, 1995, p.13)

Em frente à capela, foi colocado um cruzeiro de madeira em volta da capela, era onde sepultavam os mortos, porque no pequeno povoado não havia cemitério, sendo o mais perto o do arraial de São Francisco das Chagas hoje conhecido como São Francisco de Goiás. Era muito árduo o transporte de defuntos, utilizando-se carros de bois ou redes carregados por pessoas que iam revezando até alcançar o destino.

Joaquim Pedro dos Santos, morador da região, havia doado uma parte de suas terras ao patrimônio da Santa Maria Eterna, a padroeira do lugar, só mais tarde a escritura foi lavrada, criando-se assim, um lugar chamado “Descoberto” (grifo nosso) do Distrito de São de Francisco das Chagas.

> Com a vitória da Revolução de 1930, assumiu o Governo do Estado o interventor Pedro Ludovico Teixeira, que pelo decreto nº59, de 08 de julho de 1933, elevou o povoado Descoberto a categoria de distrito, desmembrando-o de São Francisco das Chagas, com a denominação de PETROLINA e, sob a jurisdição do município e Jaraguá. (COSTA, 1995, p.17).

A instalação do município de Petrolina de Goiás realizou-se dia 1º de Janeiro de 1949 e o prefeito nomeado, José Alfaiate de Lima, tomou posse e assumiu o exercício do cargo de 16 de janeiro do mesmo ano. No setor da educação, o município ainda era distrito de Jaraguá, quando a Srª Julieta Nince de A. Costa se mudou para Petrolina e criou uma escola municipal que funcionava na sua própria casa.

Na época ainda Petrolina era distrito de Jaraguá, havia apenas escolas particulares, chamadas de primeiras letras. Após certo período, foi criado o primeiro

[1] Vasilha de madeira produzida artesanalmente.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Grupo Escolar de Petrolina funcionava em uma casa antiga, com a emancipação do município foi criada o Grupo Escolar Santa Terezinha, Grupo Escolar Dr. Ornélio Machado e Escolinha Dente de Leite.

Vale ressaltar que o Padre Rui Nunes Vale, o primeiro benfeitor e vigário da paróquia de Petrolina de Goiás, conseguiu trazer as Irmãs da Congregação Santa Catarina, com a finalidade de abrir uma escola no município.

Em 1968 iniciou-se a construção do atual Colégio Santa Catarina, que no primeiro momento funcionou como um estabelecimento particular. A partir de 1971, foi criado um convênio com o Estado de Goiás.

Dinâmica espacial religiosa do município de Petrolina de Goiás.

No município de Petrolina, a maioria dos habitantes é praticante da religião Católica Apostólica Romana, embora haja certa parcela de outras religiões. Conforme a tabela 1 .

Tabela 1 - Tipos de religião do município de Petrolina de Goiás.

Religião	Pessoas
Católica	8614
Evangélica	1332
Outras religiosidades	164
Sem religião	173

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia Estatística-IBGE. 2010. **Organizador:** LOPES, D. L. 2012

No início da sua formação territorial a população sentiu a necessidade de ter uma Paróquia na cidade de Petrolina porque o número de pessoas crescia e a capela se tornava pequena, assim uma comissão solicitou uma audiência ao Arcebispo Dom Fernando para a criação de uma paróquia. Eliade (1992, p.34) frisa a importância da construção de um templo para uma sociedade religiosa.

> o templo ressantifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é ressantificado a sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários.

Conforme a citação percebe-se o significado e importância da criação da Paróquia,

ISBN: 978-85-8083-125-2

pois a partir dela, vão ser construídos templos (igrejas e capelas) destinadas á congregação de fiéis.

Após a criação da paróquia foi designado o primeiro vigário, Padre Rui que durante a sua permanência a frente da paróquia motivou as praticas católicas no município. Na sua gestão, adquiriu uma casa, fez reformas na Igreja Matriz, construiu uma casa ao lado da paróquia para reuniões católicas e fundou a sociedade de São Vicente de Paula.

Podemos dizer que a religiosidade em Petrolina vem desde a sua fundação, pois o Catolicismo sempre esteve presente, seja na questão da religião ou até mesmo na educação. Atualmente o Pároco do município é Antônio Carlos Pereira Vieira recém-chegado à cidade com o intuito de fortalecer os laços afetivos dos devotos com a Igreja.

Petrolina possui duas igrejas na zona urbana sendo elas: Igreja Matriz Santa Maria Eterna e Capela São Sebastião, ainda possui cinco capelas na zona rural: Capela Santa Rita de Cássia localizada no povoado de Veniápolis, Capela Nossa Senhora de Fátima localizada na Fazenda Cachoeira, Capela Nossa Senhora Aparecida localizada na Fazenda na Boa Esperança, Capela Nossa Senhora da Guia localizada na Fazenda Samambaia, Capela Santa Luzia na Fazenda Forquilha.

O calendário festivo do município é bem organizado e distribuído ao longo do ano.

Tabela 2 – Calendário festivo de Petrolina de Goiás.

Mês	Festa Religiosa
Janeiro	São Sebastião
Abril	Nossa Senhora da Guia
Maio	Santa Rita de Cássia; Nossa Senhora de Fátima
Junho	Santo Antônio
Agosto	São Vicente de Paulo
Setembro	Santa Maria Eterna
Outubro	Nossa Senhora Aparecida
Novembro	Santa Catarina
Dezembro	Santa Luzia e Sagrado Coração de Jesus

Fonte: Paróquia Santa Maria Eterna. **Organização:** LOPES, D. L. 2013.

Esse calendário foi criado a partir do mês e dia do santo de cada igreja e capela do município. Agregados ao calendário religioso aparecem também festas de caráter profano

ISBN: 978-85-8083-125-2

como o Carnaval. Na questão do município de Petrolina o foco principal é o calendário religioso, esse tem por objetivo reafirmar e demarcar a questão social/religiosa. Valla *et all* (2001, p. 12) discuti o calendário das festas como

> Um dos instrumentos mais eficazes através do qual somos incorporados na cultura. Para além de nossas opções conscientes diante das possibilidades de caminhos religiosos ou não-religiosos que se apresentam hoje na sociedade pluralista em que vivemos, somos envolvidos por um calendário que nos remete constantemente a um imaginário religioso que subjaz a nossa experiência social e histórica.

Para que os festejos, encontros e outros eventos realizados pela igreja ocorram há um trabalho coletivo de grupos com características específicas coordenados pelo padre local. Esses grupos são classificados como: movimentos, pastorais, encontro, jovens. A diferença do movimento para as pastorais é mínima porque parte do principio do tempo e fluxo de pessoas que participam. Os movimentos são grupos religiosos descontínuos, ou seja, às vezes há um percentual enorme de pessoas trabalhando e outras vezes não; já as pastorais são fixas e dinâmicas a tendência é crescer o número de pessoas participantes.

Os grupos classificados como movimentos são: Cursilho de Cristandade (MCC); Campanha da Mãe Três Vezes Admirável de Shoenstatt; Apostolado da Oração; Renovação Carismática Católica (RCC). Os grupos classificados como pastorais são: Pastoral da Acolhida; Pastoral do Dizimo; Pastoral do Batismo; Pastoral Familiar; Pastoral da Comunicação; Pastoral da Musica; Pastoral da Saúde; Pastoral da Catequese. No grupo encontro é apenas um chamado Encontro de Casais com Cristo (ECC). Por ultimo temos o grupo classificado como jovens são dois: Siga-me e Segue- me. Esses grupos religiosos fazem com que permaneça acessa a fé religiosa, a coletividade e a cultura do município.

As festas elencadas na tabela anterior são apenas alguns eventos que a Igreja de Petrolina organiza durante um ano todo. Há datas comemorativas fixas como: Natal, Páscoa, Corpus Christi e datas flexíveis como: encontros de jovens e de casais, Cerco de Jerico, adorações. O número abundante de eventos faz com os devotos trabalhem durante o ano para que continue a existir as práticas e aspectos distintos de cada cultura, mantendo assim a agregação de fieis.

A origem da festa de Nossa Senhora Aparecida em Petrolina de Goiás

A Festa de Nossa Senhora Aparecida que acontece na Fazenda Boa Esperança no município de Petrolina de Goiás se originou do esforço do Padre Natal Antônio de Melo e

ISBN: 978-85-8083-125-2

da população da zona rural. No dia 25 de setembro de 1996, esse padre assumiu a Paróquia Santa Maria Eterna de Petrolina de Goiás onde prestou trabalho na zona rural, celebrando uma vez por mês nessas comunidades. Na comunidade Boa Esperança celebrava missa, uma vez no mês, em um grupo escolar abandonado. Antes do ritual, todos se reuniam limpavam e organizavam o lugar para as missas.

Com o passar do tempo o grupo escolar se tornou pequeno para a população que aumentava, decidiram então junto ao Padre construir uma Capela. Para que ocorresse a construção da Capela foi necessária à doação de um terreno. Esse foi solicitado em doação, pelo Padre Natal, diretamente dos fazendeiros/proprietários Aparecido Duarte e sua esposa Nair Duarte que a fizeram como prova de amor e caridade. Essa família doadora do espaço é de tradição católica, todas as pessoas integrantes da família são seguidoras do catolicismo.

Segundo relatos dos doadores, a capela demorou cerca de um ano para ser construída, sendo levantada de acordo com as exigências do padre, porque foi ele que fez a planta da capela e entregou para o pedreiro exclusivo da Igreja. A construção se realizou com o apoio da comunidade católica petrolinense.

Após o término da construção da capela o pároco Natal, perguntou aos doadores qual era a santa que eles queriam ter como padroeira: Nossa Senhora Aparecida ou Nossa Senhora de Fátima. Escolheram a primeira porque eram devotos da santa.

> A escolha dos padroeiros está ligada a vários fatores e tradições seguidas pela igreja, principalmente, aqueles ligados às devoções marianas. Outras formas de escolhas ligam-se a uma conjuntura de acontecimentos, para ilustrar, é comum o santo ser homenageado, quando seu nome é dado às localidades "descobertas" e ou fundadas como foi o caso da cidade de São Paulo e São Sebastião do Rio de Janeiro. (D'ABADIA, 2010, p. 43)

Segundo os fiéis no ano de 2002 já ocorria um pequeno festejo em louvor a Nossa Senhora Aparecida com o intuito de arrecadar o dinheiro para a construção da capela. Em outubro de 2003, um grupo de 51 pessoas saiu de Petrolina de Goiás juntamente com o Padre Natal de Melo com destino a cidade de Aparecida para comprar e abençoar uma imagem da Nossa Senhora Aparecida no Santuário Nacional de Aparecida. Quando esse mesmo grupo chegou a Petrolina de Goiás, às quatro horas da manha no mês de outubro, chega a imagem na cidade e uma grande parcela da população católica estava esperando na Igreja Matriz com muita festa e orações, então se realizou uma missa em louvor a santa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

No dia 12 de outubro de 2003, a capela foi inaugurada com uma grande celebração de uma missa em louvor a Nossa Senhora Aparecida – padroeira do Brasil. Assim, no dia 12 de outubro do ano de 2004, ocorreu a 1° caminhada de Petrolina até a Capela de Nossa Senhora Aparecida com mais de 1000 pessoas devotas fazendo um percurso de 14km. Essa tradição continua até os dias atuais sendo repetida de ano a ano.

Em 12 de outubro de 2011 foi realizado um trabalho de campo na zona rural do município de Petrolina de Goiás, na fazenda Boa Esperança, na Festa de Nossa Senhora Aparecida. Esse trabalho teve como objetivo compreender e analisar as redes de significados geográficos que acontece nesse festejo.

As relações entre o sagrado e profano são demasiadamente complexas e de difícil dissociação. Toda religião, e toda forma de religiosidade é crivada desses dois aspectos, e um completa o outro.

> As pessoas buscam codificar e decodificar determinados eventos ditos profanos, buscando sua sacralização, a fim de dar sentido às ações do cotidiano, buscando também, uma espécie de aceitação de si e de tais eventos. (FERREIRA, 2011, p.15).

A Fazenda Boa Esperança está situada a 13 quilômetros do município de Petrolina e a 13 quilômetros também do município de Santa Rosa de Goiás. Como a festa de Nossa Senhora Aparecida é festividade de âmbito rural que se dá por meio de uma romaria.

> A festa pode ocorrer em várias dimensões e recortes espaciais como: um bairro urbano ou rural, um povoado, um pequeno núcleo urbano, uma cidade média uma área metropolitana. Em todas essas escalas, no período da festa, constitui-se uma paisagem diferenciada – a paisagem festiva. (D'ABADIA, 2010, p. 37)

Em 2011 a Festa e Romaria em Louvor a Nossa Senhora Aparecida aconteceu de 07 a 12 de outubro, sendo que o último dia é o mais festejado por ser o dia da Padroeira do Brasil. Do dia 07 a 11 de outubro a programação religiosa foi: exposição do Santíssimo, terço e confissão, santa missa e novena. Nessa novena realizada contou com a doação dos movimentos, pastorais, estabelecimentos comerciais e da própria população para a manutenção e doações para a festa.

A dinâmica da festa no último dia de novena é diferente dos outros dias da novena, ás 04 horas da manhã há uma alvorada e fogos de artifícios sinalizando o início da festa. Logo em seguida, às 05 horas inicia a Romaria da Mãe Aparecida saindo da Igreja Matriz de Petrolina para a capela na zona rural.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Já no ano seguinte a Festa e Romaria a Nossa Senhora Aparecida aconteceu do dia 08 a 12 de outubro. A programação da festa é muito parecida a do ano interior. Do dia 08 até o dia 11 ocorre a partir das 18h exposição do santíssimo, terço e confissão, as 19 horas missa logo após novena com leilões e show.

No dia da padroeira do Brasil concentra-se a grande programação: alvorada, início da romaria, chegada da imagem na capela, missa solene, distribuição de comidas, show, grande churrasco para os fiéis.

Na Av. João Siqueira se organiza a romaria com a seguinte estrutura: os carros de bois na frente, depois os cavaleiros e carroças, um carro com som para que o Padre e os diáconos possam ir fazendo a suas orações junto a população, carros e motos e por último bicicletas.

Os fiéis caminham em direção à capela para cumprir as suas promessas em sinal de penitência e devoção, para pedir ou agradecer as graças advindas da Padroeira do Brasil. Portanto, esses festejos marcados por romarias, simbolizam o caminho percorrido pelos devotos em direção a esse sagrado. Durante o percurso há paradas nas quais algumas pessoas que fizeram algum tipo de promessas ou são devotas da santa oferecem lanche e água para os peregrinos durante o percurso.

Em especial, para essa prática, temos a família do Rui Gomes e da Joana de Melo Gomes que há 10 anos oferecem lanche para os romeiros. O devoto Rogério Gomes filho do Rui Gomes iniciou essa doação com o intuito de ajudar popularizar a festa. Do 1ª ao 5º ano de festa ele comprava a comida que doava para os romeiros com o seu dinheiro. A partir da 6ª festa até o período de 2012 ele organiza entre amigos e comerciantes a doação de pães, carnes, óleos, copos descartáveis, guardanapos, refrigerantes, dentre outros tipos de alimentos e materiais de cozinha para preparar o lanche que constitui de um sanduiche de pão francês com molho de carne moída e refrigerante. O devoto relata que a primeira vez que ele fez a doação de comida eram 800 pães e no ano de 2012 foram 3.000 pães houve um grande acréscimo de 375 %.

Podemos perceber que esse acréscimo de consumo de alimentos reflete na dinâmica da festa porque, o aumento de comida doada se deve ao acréscimo de peregrinos. Essa é a única parada do trajeto Petrolina – Capela. Nessa etapa o romeiro conta com uma pequena infraestrutura de atendimento além da comida e dos refrigerantes, há banheiros químicos para os devotos. O Padre faz uma oração para todos os fiéis na parada de distribuição de comida pedindo proteção, agradecendo a ajuda dos voluntários para mais um ano de

ISBN: 978-85-8083-125-2

realização do festejo.

No processo de organização da festa há uma comissão que cada ano fica responsável pelo: andor, mastro e bandeira, compras, altar, recepção de leilões, caixa, bar, cozinha, garçons, leiloeiros, organização da igreja, decoração das tendas, animadores, gado, carro de boi, cavaleiros, carroceiros, almoço, alvorada e fogos.

A sinalização é suma importância por que há um encontro, no percurso, com o Padre e a comunidade de Santa Rosa de Goiás que vão à capela de Nossa Senhora Aparecida, em procissão, do município de Santa Rosa de Goiás. O grupo de pessoas que segue a pé da cidade de Santa Rosa de Goiás é significativa devido ao tamanho da cidade que não passa de 3.500 habitantes. A comunidade de Santa Rosa também é extremamente católica com muitos devotos de Nossa Senhora Aparecida.

Durante todo o trajeto encontramos altares espalhados nas portas das casas. Esse ritual de ter altares na porta de casa ou onde a procissão irá passar é uma pratica comum do catolicismo, porque o altar é mais um elemento simbólico presente nas festas religiosas brasileiras.

Os espaços sagrados e profanos se mostram durante todo o festejo, já no início e durante a romaria vemos a forte presença de carros de som automotivos que não respeitam o momento de conexão com a divindade dos fiéis.

Os organizadores da festa se preocupam muito com a saúde dos romeiros da Padroeira do Brasil, durante toda a festa desde a procissão encontramos profissionais da saúde preparados para atender a qualquer momento os peregrinos.

Ao redor da capela encontramos outros usos no espaço da festa que se relaciona indiretamente a festa. No caso encontramos jovens com bebidas alcoólicas, carros de som com músicas depreciativas, alguns jogando baralho e rindo a vontade, alheios as práticas religiosas que ali acontecem, contradizendo as intenções de fé da maioria.

Durante todo o percurso podemos ver devotos pagando promessa de diversas formas, uns carregando a criança no colo na qual o milagre foi concebido, outros vão segurados o tempo inteiro no carro de boi que carrega a imagem da santa, outros rezam o rosário durante o trajeto sem conversar com ninguém, outros levam um manto para a doação para capela, uns carregam a imagem na cabeça.

O momento que antecede a chegada da Nossa Senhora Aparecida é uma hora crucial porque as pessoas que já estão no espaço da festa rezam o terço, cantam e louvam a Senhora Aparecida.

ISBN: 978-85-8083-125-2

As pessoas chegam à capelinha em horas alternadas, umas bem na frente e outras acompanham os carros de boi que é um meio de transporte lento. A chegada do carro de boi que carrega a imagem da santa é um momento único tanto para os devotos e como também para as pessoas que estão ali somente pela festa.

É um momento ímpar no festejo, porque abarca uma grande espiritualidade, o padre da paróquia realiza orações, gritos em louvor a santa e jogando água benta agradecendo todas as graças realizadas pela mesma.

Logo em seguida da chegada dos carros de boi começa a Santa Missa, com direito a narrador profissional de rodeio, sanfona inserida como um dos instrumentos da igreja. Os ritos que ocorrem na missa são iguais de uma missa comum: canto de entrada, algumas leituras, cantos, evangelho, rito de comunhão, comunhão, benção final. Nessa celebração em particular os festeiros decidiram fazer uma homenagem ao pároco que fundou a igreja, o Padre Natal. Essa homenagem consistia em uma criança vestida de Nossa Senhora Aparecida que carrega consigo uma foto do padre que leva até ao altar principal para uma benção e outra criança vestida de anjo.

A distância percorrida é enorme, as pessoas chegam cansadas demais devido ao intenso calor, há apenas algumas tendas e poucas cadeiras ao redor da igreja para que as pessoas possam ficar com o grande aumento de frequentadores da festa esse espaço tornou-se pequeno e desconfortável.

Podemos perceber dois públicos nas festas: os fiéis que estão ali pela divindade e respeito com as suas crenças; os que se dizem católicos, mas não frequentam assiduamente a missa e outros rituais que a igreja proporciona. Aquino (2007, p. 70) nos mostra claramente essa divisão:

> Os fiéis correspondem aos devotos do santo ou os praticantes do catolicismo, que aproveitam da festa para estarem na igreja e participarem de seus rituais. Os visitantes são aqueles que gostam de participar das festas podem ser católicos e não praticantes, ou estarem na festa por outros motivos como o comércio e o lazer.

A cozinha e o bar são juntos, e as pessoas que aí trabalham são todos da cidade de Petrolina e região a maioria faz parte de algum movimento ou pastoral da igreja. Depois da missa há um grande almoço com comidas típicas de festas católicas distribuído gratuitamente a todos que estão na festa. Mesmo o festejo ocorrendo há onze anos, a ação de doar comida para os devotos aconteceu somente nas duas últimas edições da festa.

Essa comida é arrecadada através de doações feitas pelas pessoas devotas de Nossa

ISBN: 978-85-8083-125-2

senhora Aparecida. Segundo a festeira do ano de 2012 "*as vezes nem é necessário pedir doações as pessoas dão sem a gente pedir*"[1].

Após esse almoço começa o show, outros usos do espaço são dados e os rituais religiosos vão dando lugar ao divertimento, a bebedeira e a farra com musica automotiva, churrasco coletivo. Há show todos os dias com uma mesma dupla sertaneja filho de Petrolina de Goiás, Eumar e Eugenio que animam a festa com alegria.

> Esses rituais peregrinatórios, realizados há muito, muito tempo, com algumas poucas alterações, acabaram por adaptar certos hábitos, conforme cada região, demonstrando um dinamismo próprio, mas sem abrir mão de sua principal essência: a fé genuína, espontânea e popular. (JURKEVICS, 2005, p. 86)

Esse churrasco ocorre em dois locais, na própria capela e outro em uma fazenda próxima a festa, as carnes assadas lá são levadas já picadas para a capela para serem distribuídas.

Vale dizer que, à medida que a festa vai se popularizando e crescendo essa tendência tende a mudar, a esfera profana irá sobressair, pois algumas tradições mudam de acordo com o ritmo da sociedade e se recriam para acompanharem esse crescimento.

A renda bruta da festa do ano de 2011 foi de R$ 70.889,00 a renda livre R$29.533,81.Do dinheiro arrecadado uma parte vai para a Igreja matriz e a outra parte fica com a capela, ambas as parte ajudam na manutenção das Igrejas. A renda da festa de 2012 até no momento não foi divulgada pelo padre para a comunidade petrolinense.

Nessas festas periódicas reencontramos ao mesmo tempo a esfera sagrada e a esfera profana. Todavia o homem religioso vive assim em duas espécies de tempo. A sacralidade vem da necessidade de pensarmos que não estamos na terra por um simples ato da ciência, de crer em algo maior que o ser humano, de ter fé.

Em Petrolina, na festa da Nossa Senhora Aparecida, como em todos os espaços "sagrados" (grifo nosso) cria-se um pequeno espaço profano, ou seja, shows com musicas caipiras, consumo de bebidas alcoólicas, a exploração do comércio tanto pela a parte da Igreja Católica, quanto pela parte de alguns indivíduos que exploram de diversas maneiras esse espaço.

Quanto ao aspecto comercial percebe-se que houve um grande aumento de comércio informal do ano de 2011 para 2012. No ano de 2011 vemos apenas pequenos comerciantes e no ano seguinte aumentou significadamente o número de vendas de comida e bebidas no geral.

[1] Entrevista realizada em Outubro de 2012, na tenda da festa durante o festejo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Como já foi mencionado um dos transportes mais utilizados em festas religiosas que envolvem peregrinações é o carro de boi que é um meio de transporte rústico, que foi utilizado no Estado de Goiás, assim como em outras regiões do país até o século XX. Esses carros são feitos artesanalmente de madeira e são puxados pelos bois, sendo um veículo lento, produz um característico resultado do atrito de duas de suas pesas, ele é atualmente associado a zona rural, usado para peregrinações em festas católicas.

De acordo com Turner (2005) *apud* Aquino (2007, p. 83) "o símbolo é a menor unidade do ritual capaz de condensar muitos significados a um só momento" o carro de boi é esse símbolo tradicional religioso que envolve significados importantes que revelam a sociabilidade, o tradicionalismo, a religiosidade.

No festejo de Petrolina, o carro de boi que carrega a imagem da Santa é o mais decorado e esperado pela população na festa, pois nela se encontra o principal motivo da peregrinação.

> O(s) carro(s) de boi que leva(m) a imagem e/ou a rainha dos carreiros se diferenciam dos demais, pois, além de serem ornamentados com enfeites floridos, há um altar indicando que no primeiro carro de boi será transportada a imagem cultuada. (AQUINO, 2007, p. 86)

Os carros de boi que participaram no ano de 2011 foram 68 e no ano de 2012 foram 49, esse decréscimo se deu pelo curto tempo para convidar todos os carreiros. Mesmo assim, se torna uma festa regional devido o grande número de pessoas e carreiros que vem de outras cidades. Os carreiros são de: Itaquaral de Goiás, Damolândia, Inhumas, Itaberaí, Santa Rosa de Goiás, Petrolina de Goiás e Itaguari.

Todos os carreiros, os quais entrevistamos, sabem fazer alguma peça destruída do carro e também iniciaram sua profissão de candeeiro, ou seja, aquele que vai à frente lidando com o animal. O ser carreiro é uma profissão e sentimentos transmitidos de pai para filho. A grande maioria dos carreiros são devotos do Divino Pai Eterno e da Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida.

A importância de ser carreiro é conforme aponta participam do festejo "*ser carreiro é uma alegria, um dom doado por Deus*"[1].Todos os carreiros entrevistados já vivenciaram milagres concedidos pelos santos aos quais são devotos esses milagres fortalecem e reafirmam a fé e a devoção de cada individuo.

---

[1] Entrevista realizada em Outubro de 2012, na atenda durante o festejo com um tradicional carreiro com 32 anos de profissão.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Podemos ver que a população católica petrolinense se preocupa com o fortalecimento da festa, porque a festa é um aspecto importante da cultura da cidade de Petrolina. Nesse contexto um fiel ressalta que "*Petrolina é uma cidade religiosa, todos tem uma grande fé nos milagres concedidos pelos Santos e que esse tipo de festa é importante para a cultura religiosa*"[1]. Já outro romeiro elencou que "*Participar e ajudar na festa é viver a cada ano uma experiência nova, que essa vivencia faz com que reafirme a minha fé perante Deus e Nossa Senhora*"[2].

Uma grande parcela dos entrevistados responderam que a festa é importante porque uni as pessoas e mantém um tradicionalismo de fé. Esses relatos são alguns exemplos da importância do festejo para a cidade.

A religião, nos seus ritos sagrados, permite ao romeiro não só a prática da fé, mas o fortalece para enfrentar condições físicas e psicológicas em situações de sofrimento e ao mesmo tempo propicia motivação e esperanças para continuar a acreditar em Deus.

A romaria pode ser considerada um ritual que condensa o sagrado e o profano visto que ambas são posições dinâmicas, que ajudam a distinguir, separar e estabelecer significados. Para os romeiros o espaço sagrado é a Igreja ou onde o Santíssimo esteja exposto. O real sentido dessas romarias é a fé de cada pessoa, que a faz acreditar que possam alcançar algo por meio do sacrifício. Além do simbolismo da procissão, na visão do catolicismo eles "caminham para o Pai".

Considerações finais

O processo cultural de Petrolina de Goiás se deu a partir do povo sertanejo e suas tradições cotidianas representadas pelo uso dos carros-de-boi, cavalos, devoções a algum santo, rezas, benzedores, simpatias, superstições, dentre outras. Como podemos perceber o ~~catolicismo popular sempre f~~ez parte da cultura petrolinense fortalecendo assim os laços da Igreja para com a população.

A década de 90 que a Igreja Católica na cidade passava por um momento ruim, com uma queda de fiéis e constantes conflitos causados pelo fato que a sociedade estava mudando e o padre da paróquia era bem autoritário. Esse padre é o mesmo que criou a festa de Nossa Senhora Aparecida, porque ele era devoto da santa e também havia a necessidade de chamar essas pessoas novamente para Igreja.

[1] Entrevista realizada em Outubro de 2012 com um fiel que participa a nove anos da festa.
[2] Entrevista realizada em Outubro de 2012 com um romeiro da cidade de Goiânia.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Como foi mencionado, as festas populares acompanham a evolução da sociedade e a cada ano se adapta, agrega novas características e são celebradas continuamente a fim de estreitar os laços na comunidade. Com o tempo a festa foi crescendo e os novos padres ao assumirem a paróquia fortaleceram ainda mais essa dinâmica religiosa popular.

A festa de Nossa Senhora Aparecida está em constante crescimento, quanto na questão do número de fieis, que frequentam a festa, quanto nas barraquinhas, no número de carreiros e na infraestrutura. Por meio de todos os levantamentos de dados podemos afirmar que o festejo de Nossa Senhora Aparecida se vivencia mais na esfera sagrada e que, as pessoas que a frequentam vem de diversos locais do Estado de Goiás.

Essa constatação foi realizada na presença, principalmente, dos carreiros e seus carros de boi, bem como, outros veículos de procedência fora de Petrolina que se dirigiram a festa, e nas conversas e entrevistas com os participantes e organizadores.

O foco principal da festa é a imagem de Nossa Senhora Aparecida e seus festejos. Então a programação do dia é especial e longa, e começa, na madrugada do dia 12 de outubro, pelos foguetes e mais foguetes que anunciam o princípio da festa, ou seja, a dimensão do sagrado inicia sua manifestação individual e coletiva.

Percebemos que a maioria das pessoas que participam da festa sabe separar, mesmo que momentaneamente, o sagrado do profano. O sagrado tem um papel importante no festejo, pois o objetivo do evento é promover e reafirmar a importância de ter fé e acreditar naquilo que necessitamos. Percebemos alguns focos da esfera profana durante a peregrinação, mas a alteração da maioria das pessoas começa quando inicia o churrasco, a música e o aumento do consumo de bebidas, então todo mundo que ficou na festa cai na "folia".

Para esclarecer entendemos profano como uma dimensão de espaço e tempo contrário ao sagrado e, portanto algo que não se refere ao conceito de pecado. Profano é aquilo que não está vinculado a valores religiosos, justamente por causa disso, e dos valores econômico que a festa agrega a Paróquia de Petrolina não impede a venda de bebidas alcoólicas.

Em suma, a festa de Nossa Senhora Aparecida permite aos participantes a sociabilidade, a se conectar com pessoas, lugares, momentos diferentes através de uma só festa. Esse fluxo de ideias, pensamentos, pessoas, lugares, espaços, faz com que se fortaleça ainda mais a cultura da cidade. Assim, a cultura hibrida do passado com o presente nasceu recentemente nessa sociedade se modifica, se recria de acordo com as necessidades

ISBN: 978-85-8083-125-2

das pessoas e do local, tecendo uma rede de significados onde a festa é vivenciada e percebida por aquelas pessoas que trabalharam na festa e por aqueles que foram na festa.

Referências

AQUINO, V. L. **Os peregrinos do Pai Eterno: os carreiros de boi Damolândia na festa de Trindade-Go.** 127 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

COSTA, V.P. **Petrolina de Goiás**: Dados Históricos. Anápolis: Labor, 1996.

D'ABADIA, M.I.V. **Diversidade e Identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO.** 261 f. Tese (Doutorado em Geografia). Instituto de Estudos Sócio Ambientais, UFG, Goiânia, 2010.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1992. Ebook. Disponível em : http://ibpan.com.br/site/images/stories/Downloads/Estudos_Biblicos/O%20Sagrado%20e%20o%20Profano.pdf>. ISBN-85- 336- 0053- 4.

FERREIRA, H. J. G. P. **Entre o profano e o sarado:** práticas religiosas que sacralizam o bumba-meu-boi. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Bahia. Agost. 2011. Disponível em :< http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308361371_ARQUIVO_conlab_texto.pdf. Acesso em : 11 de Nov.2012.

GIL FILHO, F. **Espaço sagrado:** estudo em geografia da religião**.** Curitiba: IBPEX, 2008.

JURKEVICS, V. I. Festas Religiosas: A materialidade da fé. Curitiba. **História: Questões &Debates.** n. 43, p.73-86, 2005.

MOTA, R.D; ALMEIDA, M.G. No "Giro" da festa: as folias e manifestações presentes no ciclo natalino no Estado de Goiás**.** In: **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**. UFBA (BA), 2011.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião**. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.

VALLA, V. V.; STEIL, C.A; NOVAES, R. R. *et all* (Org.). **Religião e cultura popular.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p.9- 40.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ENCENAÇÃO DA PAIXÃO DE CRISTO EM MUCAJAÍ, RORAIMA: AS DEMANDAS POR UM PLANEJAMENTO DO ESPAÇO URBANO

THE PASSION OF CHRIST PEFORMANCE IN MUCAJAI CITY, RORAIMA: THE DEMANDS FOR URBAN SPACE PLANNING

Renato Silva Lima (1)
Turismólogo
Universidade Estadual de Roraima, UERR
Email: renato.limas@hotmail.com

Ismar Borges de Lima (2)
Professor Adjunto I, Diretor do Campus UERR Boa Vista, e Coordenador do Laboratório de Pesquisas na Amazônia Setentrional (MultiAmazon).
Universidade Estadual de Roraima, UERR
Email: ismarlima@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo busca mostrar as principais preferências, demandas de estrutura e de infraestrutura, os pontos de vista, experiências e relatos dos visitantes e turistas em relação a um período de extrema importância para os cristãos, a Encenação da Paixão de Cristo, realizada em Mucajaí, Roraima. Uma manifestação do catolicismo regional que é uma tradição atraindo pessoas de vários municípios e de outros Estados. O objetivo do estudo é buscar informações mais exatas e seguras para o planejamento do espaço urbano para as próximas edições da Paixão de Cristo da cidade, algo que até o momento ficou em segundo plano pelo poder público e pelos organizadores do evento, pois os mesmos têm valorizado mais os atrativos da Festa per se com uma sobrevalorização do evento com a presença de atores globais e de cantores populares nacionais; portanto, negligenciando sobre as demandas dos turistas que lotam as arquibancadas todo ano em Mucajaí. O evento religioso movimenta de forma significativa a economia local, daí a relevância de se conhecer o perfil dos visitantes e de suas necessidades no município. A pesquisa tem uma orientação metodológica quali- quantitativa com uso de triangulação para a coleta e análise de dados, e foi realizada em 2010, 2011, e 2012.

Palavras-chave: Planejamento do Espaço Urbano. Planejamento Turístico. Papel do Poder Público Municipal. Encenação da Paixão de Cristo. Mucajaí.

ABSTRACT

This article seeks to demonstrate the main preferences, demands of structure and of infrastructure; the views, experiences and reports of visitors and of tourists in relation to a period of extreme importance to Christians, the Passion of Christ Performance, held in Mucajaí, Roraima. This is a manifestation of Catholicism which is a regional tradition which attracts people from various counties and from other states. The objective is to seek a more accurate and reliable data and information for Urban Planning of the next editions of the Passion of Christ in the city; the lack of planning is something that so far

ISBN: 978-85-8083-125-2

remained in the second plan by the local government and by the organizers of the event, as they have overvalued the presence of global actors in the performance itself and the popular national singers, and, thus, they have neglected on the demands of the tourists who crowd the stands every year in Mucajaí. The religious event has significant participation to the local economy and it must be thoroughly investigated. The research has a qualitative-quantitative methodological orientation with the use of a triangulation method for data collection. The investigation was held in 2010, 2011 and 2012.

Keywords: Planning of Urban Spaces. Tourism Planning. Role of Local Government. Passion of Christ Performance. Mucajai city.

1.0 - Introdução

O estudo do perfil do turista presente na Encenação da Paixão de Cristo em Mucajaí busca saber as preferências, demandas de estrutura e de infraestrutura, os pontos de vista, experiências e relatos desses visitantes em sua estadia na cidade de modo que a pesquisa seja uma elemento a mais para o poder público planejar as próximas edições dessa Festa da Semana Santa aumentando a satisfação dos visitantes e mitigar os problemas infraestruturais e de capacidade de carga.

O estudo mostra as demandas dos turistas por mais comodidade e infraestrutura nas ruas da cidade, no cenário da encenação da peça, e nos hotéis locais, onde ainda se encontra uma hospitalidade natural, espontânea, como algo intrínseco da cultura brasileira e pertencente às raízes do turismo no Brasil, "um dos traços [...] é que os brasileiros são reconhecidos como um povo irmão, um povo primo de quase todo mundo, porque tivemos aqui diversas correntes migratórias" (MOVIMENTO BRASIL DE TURISMO E CULTURA, 2006, p.1).

E hospitalidade pode ser definida como uma forma de relação e interação humanas nas trocas diversas entre visitante e anfitrião, e esse relacionamento depende de valores daqueles que estão interagindo dos valores, ou seja, com base nos princípios norteadores das condutas (PRAXEDES, 2004).

Já para Gotman (2001), "a hospitalidade é um processo de agregação do outro à comunidade" (p.493, apud DENCKER, 2004, p.10), uma construção de relacionamento efêmero, temporal, mas fundamental para a construção de um destino. A 'hospitalidade' é um elemento essencial do bem-receber na atividade turística, valorizando um destino, suas manifestações culturais e religiosas, bem como os seus residentes locais.

No entanto, apesar dessa hospitalidade espontânea infelizmente observa-se na cidade a predominância do turismo desordenado e não planejado para acomodar parentes e

ISBN: 978-85-8083-125-2

amigos em suas casas, havendo uma elasticidade das acomodações formalmente disponíveis, ou seja, devido à grande demanda na Festa há uma extensão dos serviços de acomodação pelas famílias da cidade, mas elas cobram um preço mais elevado de terceiros, e o mesmo acontece com os restaurantes.

Os preços praticados tanto pelas famílias quanto pela restrita rede hoteleira se mostram incompatíveis com a qualidade dos serviços devido ao amadorismo e improvisação do atendimento durante o Festival. Por exemplo, há falta periódica de água e energia devido à sobrecarga. Além desses aspectos, também foram objeto desta pesquisa os agentes que trabalham no ambiente da encenação, atores figurantes, colaboradores e conveniados ao evento.

Além disso, serão expostas novas atrações, eventos e atividades dos turistas da encenação das quais as motivações e planos reais dentro da Festa Sacra sendo incluído no pacote religiosos a participar da festa do sábado de aleluia com os com os personagens famosos, populares e atores que participam dos festivais culturais e religiosos que acontecem antes e depois da Encenação da Paixão de Cristo.

As observações feitas pelos turistas que compareceram na apresentação cenográfica são o primeiro passo para que mudanças sejam feitas no decorrer das futuras apresentações da peça da Paixão Cristo em Mucajaí.

Até algum tempo atrás não se conhecia muito dos turistas e visitantes freqüentadores da Paixão de Cristo em Mucajaí; não se sabia de onde vinham, quanto traziam em dinheiro para gastar no passeio e quais os recursos mais usados por eles na cidade e etc. Assim, este trabalho tem como objetivo realizar uma pesquisa de campo para mostrar detalhes do perfil destes turistas, além de revelar os entraves que os turista sofrem tanto na chega como na saída de Mucajaí.

Assim, é importante realizar uma pesquisa sobre o perfil e a satisfação do turista, bem como suas necessidades e hábitos ou comportamentos quando em viagem. No mesmo sentido, a pesquisa trouxe ao nível de satisfação que os turistas atribuem a importantes aspectos associados ao sistema do turismo como a infra- estruturar pública de apoio ao turismo, os atrativos turísticos e notadamente a satisfação com os equipamentos e serviços alocados na cidade acerca dos turistas que lotam o cenário da Paixão de Cristo todo ano; um evento de cunho religioso que se repete há 30 anos na cidade, tornando-se uma referência estadual e nacional de manifestação da fé Católica e de Mucajaí como destino sacro no país.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Em suma, a preocupação é de trazer revelar as características principais dos turistas a fim de se ter informações mais exatas e seguras para o planejamento das próximas edições da Paixão de Cristo da cidade, algo que até o momento ficou em segundo plano pelo poder público e pelos organizadores do evento, pois os mesmos têm valorizado mais os atrativos da Festa com uma sobrevalorização do evento em si e da presença de ator global e de cantores populares nacionais; portanto, negligenciando-se sobre o conhecimento em detalhes de quem são os turistas que lotam as arquibancadas todo ano em Mucajaí, mas o evento religioso movimenta de forma significativa a economia local durante o período em que permanecem na cidade.

2.0 - Breve Descrição do Local de Estudo: Mucajaí, Roraima.

A cidade de Mucajaí, Roraima, fundada em 1951 é originária da antiga colônia agrícola Fernando Costa, e foi criada pela Lei Federal Nº 7.009, de julho de 1982, com terras desmembradas da Capital do Estado.

De acordo com dados do Instituto Fecomercio (2008) suas principais vilas, entre elas: o Apiaú, dividida em: Vila da Penha e sede; Tamandaré, dividida em Canta Galo (Serra Durada), Lago do Manoel e Pedidos; o Sumaúma, dividida em: Região do 'T' e Vila Nova do Apiaú; A Cachoeirinha fica isolada na Beira do rio Branco a 10 km de Mucajaí; o Roxinho, Vila da Vicinal 4, a Vila da Vicinal 5, Campos novos (agora pertencente à cidade de Iracema).

No Município de Mucajaí conta-se com dois postos de gasolina, o Posto do Marquinho e o Posto do Bertoldo. Há dois postos de saúde e um hospital, nove comércios de médio porte, cinco ginásios poliesportivos na sede e outros no interior, um campo de futebol profissional, uma feira para os vendedores ambulantes, duas praças em construção e mais duas em maus estados de conservação, três restaurantes, duas pizzarias, três pousadas.

O transporte urbano é submetido à COOTAM que administra o transporte de passageiros por Vans e mototáxi. Em Mucajaí, existem três pólos de ensino superior: a Faculdade de Ciências e Tecnologia do Norte, FACETEN; a Faculdade FARES e a Universidade Estadual de Roraima, UERR. O Ensino fundamental e médio é feito nas 32 escolas estaduais e 12 escolas municipais. Em termos de infraestrutura, a cidade possui ruas asfaltadas e saneamento básico.

O município faz divisa ao Sul com a cidade de Iracema; ao Leste com a cidade do

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cantá e Serra Grande; ao Norte com a Capital Boa Vista; ao Oeste com a cidade de Alto alegre. Segundo dados da CGEES/SEPLAN-RR (2012), a extensão de área é de 12.751,255 km2 que corresponde a 5,68% de todo o estado de Roraima (p.60). As distâncias entre as cidades mais próximas são: Iracema 40 km; Caracaraí 86 km; e Boa Vista 50 km. Deslocando-se da capital Boa Vista para Manaus, Mucajaí é a primeira cidade do itinerário, sendo conhecida como a "Cidade da Paixão de Cristo" por realizar durante 30 anos a encenação da Paixão e Morte de Nosso Senhor Jesus Cristo.

3.0- A Encenação da Paixão de Cristo de Mucajaí: A Problemática da Infraestrutura e da Ausência de Estudos sobre os Participantes do Evento

A encenação da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo há 30 anos é realizada pela comunidade de Mucajaí com o apoio da Prefeitura, do Governo do Estado e de outros órgãos privados. É um evento que nasceu com cunho religioso, mas pela proporção foi tomando outras características como uma atividade cultural, comercial e turística.

Foi idealizada por um grupo de professores a fim de oferecer a comunidade uma programação diferenciada durante a semana santa de Mucajaí uma vez que a única programação era a Via-Sacra realizada pela Igreja Católica. E os atores envolvidos são em sua maioria da comunidade, totalizando aproximadamente 250 figurantes.

Sacrifício de Jesus Cristo: A ViaCrúcis

Fonte: Renato Lima, 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ato da Encenação: Jesus e Maria Madalena

Fone: Renato Lima, 2011.

Encenação: Jesus Crucificado entre dois ladrões

Fonte: Renato Lima, 2011

ISBN: 978-85-8083-125-2

Encenação: As bailarinas na Festa de Herodes

Fonte: Renato Lima, 2012.

O turismo Religioso em Mucajaí já vem acontecendo há 30 anos, a iniciação da Peça veio da igreja Católica e alguns moradores da comunidade. Antigamente o percurso era feito dentro mesmo da cidade até uma praça bem perto de onde começava o teatro. No decorrer dos tempos foi se modificando para melhor, a prefeitura tomou de conta e até atores globais são convocados para representar os principais papeis da peça.

Em suma, pode-se dizer que a Paixão de Cristo como festejo de grande apelo popular possui problemas em termos de 'planejamento' e 'de organização do evento' e de 'investimentos do poder público', bem como problemas de ordem subjetiva no que diz respeito ao comércio da fé e os abusos com as vendas e consumo de bebidas alcoólicas o que, pode-se afirmar, profana a essência da manifestação religiosa. Há, portanto, diferentes níveis de problemas a serem resolvidos para que a Encenação finalmente ganhe a qualidade, visibilidade e consolidação como evento de apelo turístico em nível regional e nacional.

Para que um planejamento e uma organização da Festa em Mucajaí ocorram, deve-se primeiramente conhecer quais são os turistas que visitam a encenação da Paixão de Cristo de Mucajaí, suas demandas e necessidades, bem como as demandas e reclamações dos moradores, de modo a subsidiar o poder público e o *trade* do destino turístico local a planejar o Evento consoante às aspirações dos turistas, às melhorias necessárias no âmbito em termos de infraestrutura, dos atrativos e, sobretudo, em relação ao aprimoramento da qualidade na prestação dos serviços turísticos (ROSA, 2008).

Como diz Barretto (1995, p.11), "o conjunto de viagens de pessoas, motivadas por necessidade de repouso, de cura espiritual ou intelectual". Dessa forma o incentivo ao

ISBN: 978-85-8083-125-2

Turismo Religioso, não poderia passar de visitação aos pontos sacros. E se religião não é lazer, não se pode afirmar que a religiosidade não o contenha. No campo da religiosidade, temos sim uma permanente reconstrução da prática e de valores.

Por isso, fazer Turismo Religioso é ter a oportunidade de aliar alguns dos elementos que motivam os deslocamentos humanos, por exemplo, há uma convergência de interesses e motivações, pois o indivíduo busca fazer uma visitação diferenciada em um determinado destino, unindo a manifestação da fé visita, com foco no sagrado, com uma viagem ou estadia em que também se usufrui e prestigia outros pontos de interesses e atrativos da localidade visitada; há, portanto, a existência de uma viagem diferenciada cujos interesses principais são a aproximação ao sagrado.

No caso de Mucajaí, esta viagem de viés religioso denota que é necessária uma melhoria no cenário da peça e principalmente na divulgação de qual é o perfil dos turistas de Mucajaí na época da semana santa.

A necessidade de trabalho de campo para identificar os turistas que lotam o cenário da Paixão de cristo todo ano, respondendo perguntas básicas do dia a dia de um visitante, quantas pessoas acompanham quantia de dinheiro que trouxeram para gastar no passeio etc. passando daí em diante ter um perfil dos visitantes mais definido e concreto, possibilitando uma análise de possíveis melhorias no cenário e no atendimento para oferecer maiores confortos aos turistas.

A discussão proposta aqui fica em torno de abordagens gerais sobre o evento, das rotinas, e a coleta de dados sobre a percepção das pessoas de fora que vai a Mucajaí para o evento; algumas indagações são importantes nesse sentido, por exemplo, saber como chegam e quem são os turistas da paixão de Cristo de Mucajaí, mas existem avanços sendo feitos na cidade para melhor abrigar os interessados na encenação, e de acordo com Ernandes Dantas, Secretário Municipal de Turismo, SEMCET, a prefeitura está construindo um Cenário próprio de apresentação da Paixão de Cristo, e assim abrigar todos os turistas confortavelmente.

O problema de infraestrutura na cidade é apenas um dos problemas visíveis, a falta de água nas torneiras, comércios varejistas fechados, farmácias, açougue e hotéis lotados faz da cidade um caus. Ruas interditadas onde os turistas não sabem onde estacionar os carros e ficam fazendo voltas pela cidade.

Os visitantes (turistas) ficam no "pau da paciência"[1] esperando carro para levá-los a

[1] 'Pau da Paciência' é o lugar de espera onde funciona o embarque e desembarque de passageiros entre

ISBN: 978-85-8083-125-2

Boa Vista com tentativas desesperadas para conseguir um transporte que são poucos em relação ao grande número de passageiros. De acordo com os próprios visitantes, se alguém quisesse ganhar dinheiro é só colocar um carro fazendo linha entre Boa Vista e Mucajaí.

4.0- Procedimentos Metodológicos

A pesquisa é predominantemente qualitativa e faz uso de questionário cujos resultados são tabulados em percentuais, o que dá também uma característica quantitativa à mesma. O método de triangulação foi usado de modo a cruzar informações e dados obtidos de fontes variáveis por meio da revisão da literatura e coleta de dados *in situ*, incluindo entrevistas e observação participante.

A triangulação por cruzar informações de diversas fontes contribui para diminuir prováveis inconsistências metodológicas, além de evitar inclinações nas análises, ficando estas mais isentas, e tudo isso aumenta a credibilidade e validade acadêmica da pesquisa e do pesquisador.

A triangulação visa a obter um material descritivo, rico portanto em relatos, aspectos e características que venham a ajudar a responder as perguntas da pesquisa. Como descreve Dencker (2002), em pesquisa empírica em ciências humanas, predominam-se as metodologias de orientação qualitativa, com a utilização de recursos para coleta de dados mais descritivos e de apanhado de um realidade local.

A pesquisa e as análises dos dados têm sua base nas encenações das Paixões de Cristo de Mucajaí, realizadas em 2010, 2011 e 2012 contando com a presença de um público de mais de 15 mil pessoas todo ano, encantando e emocionando a todos visitantes da festa sacra.

5.0 - O Profano e o Sagrado: Exageros da Mercantilização Religiosa

O profano e o sagrado sempre foram uma dualidade em relação às questões religiosas no mundo, e isso é inclusive registrado nos livros bíblicos. Todos os anos, na Encenação de Cristo em Mucajaí presencia-se a existência de exageros da mercantlização religiosa em que os preços são inflacionados, há venda de bebidas alcoólicas, entre outros produtos de viés religioso ou não que contrastam com a orientação católica da

---

Mucajaí e os demais municípios. O nome se dá em virtude da falta de um horário fixo dos carros-lotação que fazem o transporte, o que muitas vezes pode levar horas para a saída dos mesmos, exigindo, portanto, paciência dos passageiros que ficam sentados em um tronco de madeira.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Paixão de Cristo, e acabam . Esta seção visa a discorrer sobre os principais aspectos observados na cidade e que também foram objeto de perguntas aos visitantes em entrevistas e questionário.

Os preços altos oneram a estada dos turistas que chegam na cidade, e por causa dos hotéis lotados eles acabam se alojando em casas de munícipes alugando quantos e quitinetes para passarem a sexta para o sábado. Por uma questão de padronização e rigor acadêmico, as atividades características do turismo como definidas pela OMT são: alojamento, alimentação, agências de viagens, transportes, aluguel de transporte, auxiliar de transporte, cultura e lazer (BARTHOLO *et. al*., 2009, p. 360, nota de rodapé).

Um dos aspectos a serem previamente discutidos acerca de eventos religiosos, e se inclui nisso o turismo religioso, são os excessos da mercantilização de produtos relacionados à manifestação da fé. Um breve relato histórico antecede o debate sobre o problema da mercantilização em Mucajaí, uma vez que isso pode vir a descaracterizar a essência da Paixão de Cristo, mas tal ocorrência não é algo novo, e os relatos bíblicos a seguir demonstram e ilustram a existência de tal prática.

Desde os tempos de cristo, existem relatos da mercantilização do sacro-religioso onde eram vendidos pombos, carneiros, bodes e até mesmo bois para o sacrifício na Igreja (Sinagogas). A troca de dinheiro e vendas de outros materiais também se incluía no sagrado, a troca de dinheiro (cambio), venda de frutas e legumes, alimentação rápidas e mesas de jogos. O trecho a seguir ilustra que a mercantilização da fé é algo histórico; as ações de repúdio à usura pela religião são também históricas, e a mercantilização em Mucajaí são também objeto de críticas feitas por fiéis mais atentos e conservadores.

E entrou Jesus no templo de Deus, e expulsou todos os que vendiam e compravam no templo, e derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. E disse-lhes: Está escrito: A minha casa será chamada casa de oração; mas vós a tendes convertido em covil de ladrões (MATEUS 21:12 – 13, passagem da Bíblia).

As festas religiosas unem muita gente, e são interpretadas pelos vendedores e cambistas como a oportunidade para tirar um dinheiro extra. Mas, nem só os cambista e vendedores veem no Festival uma oportunidade de aumentar os ganhos financeiros. Em estudos realizados em doutrinas religiosas mostra claramente a venda do sagrado para os fieis onde a salvação fica abaixo dos desejos de possui bens materiais.

Algumas religiões de nosso tempo viram a oportunidade de arrumar dinheiro e ter uma vida boa oferecendo a fé de ter sempre mais bens financeiros em nome de Deus. A

ISBN: 978-85-8083-125-2

doação de um sacrifício financeiro a igreja abençoa aquele que doa, fazendo deles umas pessoas prosperas e felizes.

Esse parece, em última análise, ser o caso das representações e das práticas religiosas da IURD. Para eles, os fins parecem justificar sempre os meios e, por fim, justifica também o seu projeto de comunhão coletiva, na verdade configura-se em uma realidade cada vez mais exclusiva e, sobretudo, excludente. A sua unidade dá-se em torno do aspecto econômico, Deus, nesse sentido, ocuparia uma posição intermediária e secundária, simples instrumento para se atingir determinado fim (RODRIGUES, 2003).

Esta religião apresenta diversos rituais sagrados para abençoa os fieis. "A Fogueira santa de Israel", "Os trezentos homes de Deus", "O pacto dos Empresários" etc. essas são algumas das benções oferecidas, os que doarem pouco terão pouco, mas os que doarem mais, terão mais com grande abundância da parte de Deus.

No entanto, existe um agravante da parte da palavra de Deus, escrita nos evangelhos sagrados que chama a atenção para esse fato atual, onde desvenda os nossos olhos para a realidade da punição de certas classes de fieis, obreiros, pastores e religiosos que se vestem com pele de cordeiro, mais por traz são lobos devoradores.

Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! Entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus. Muitos me dirão naquele dia: Senhor, Senhor, não profetizamos nós em teu nome? e em teu nome não expulsamos demônios? E em teu nome não fizemos muitas maravilhas? E então lhes direi abertamente: Nunca vos conheci; apartai-vos de mim, vós que praticais a iniquidade (MATEUS 7:21-23).

Desde o inicio da historia existe pessoas que buscam no sagrado a forma para conseguir fortunas de um jeito mais fácil, a mercantilização da fé em Deus vem sendo repetido diretamente na nossa sociedade a preocupação com os seus próprios prazeres e o bem-estar de suas famílias sempre vem em primeiro lugar em tudo que faz o homem. Os outros e os negócios só servem para manter status social.

Mesmo os religiosos não fogem a essa realidade; a igreja precisa estar bonita para receber os fieis, a residência tem que estar bonita para mostrar para os fieis que o pastor é um homem abençoado; as finanças precisam estar abastecidas com uma quantia gorda para não faltar nada em casa, e assim se segue o padrão de vida de "quem é cabeça e não a cauda".

O *status* também faz parte da rotina dos religiosos em razão de seus carros, casas, roupas impecáveis para impressionar os novos adeptos a fim de que eles fiquem em

ISBN: 978-85-8083-125-2

sua igreja.

A Festa Religiosa está perdendo a sua identidade religiosa, pois as bebidas alcoólicas liberadas para consumo nos eventos sacros da Paixão de Cristo estão tirando o real sentido da festa religiosa de Mucajaí. As barracas vendem cerveja sem restrição, e tem até fornecedor para abastecer as barracas com todas as marcas de cervejas do mercado.

O movimento na cidade na semana santa e considerado como uma oportunidade para ganhar dinheiro e os produtos de vendas não é selecionada pelo tipo de atividade apresentada ao público. Os turistas reclamaram muito durante a pesquisa desse tipo de comportamento da organização, pedindo uma providencia se possível para coibi o uso de bebidas alcoólicas na Paixão de Cristo de Mucajaí.

As escolas e estádios proibiram o uso de álcool em suas festas. A CNBB promoveu e apoiou a Pastoral da Sobriedade e coordenou a Campanha da Fraternidade "Vida Sim, Drogas Não". No texto-base está dito pela CNBB: "A pior das drogas é o alcoolismo". Não podemos em nossas festas lucrar com dinheiro da pior das drogas e com festas mundanas, eu levam o nome de "festa de Igreja". *Bispo D. Orlando Brandes de Joinville (SC).*

A própria Igreja católica está aderindo ao pedido popular que condena as bebidas alcoólicas nas festas religiosas, com a acusação delas representarem o pior índice causador de acidente no trânsito, brigas familiares e conjugais com separação e mortes, sem contar com brigas nas ruas e entre amigos.

As bebidas vendidas nos festejos da Semana Santa de Mucajaí estão conseguindo atrair mais vendedores de bebidas e apreciadores da mesma. Por outro lado o publico religiosos e devoto vem diminuindo a cada ano. E não é por falta de investimento, pois a cada ano sem melhorar a estrutura física com arquibancadas, aparelhos de som e iluminação da melhor qualidade, e contando com duas atrações globais, o ator da Rede Globo de Televisão e o cantor Famosos no Sábado de Aleluia.

Considerando que os equipamentos turísticos, alojamento, alimentação, agências de viagens, transportes, aluguel de transporte representa o fluxo turístico em uma região. É fundamental que a comunidade participe na tomada de decisões e, de forma participativa, também contribua para uma boa gestão pública do evento em termos turísticos, oferecendo comidas, hotéis, barracas de camping e meios de transporte alternativo aos visitantes.

Neste contexto de turismo religioso, as duas perguntas norteadoras da investigação são: **i)** Qual é o perfil do visitante que comparece para assistir a peça da encenação da

ISBN: 978-85-8083-125-2

Paixão de Cristo?; **ii)** Quais são as demandas e problemas enfrentados pelos visitantes em Mucajaí durante a Encenação da Paixão de Cristo?

Neste manuscrito, o termo 'turismo religioso' é definido como o movimento de peregrinos em viagens pelos mistérios da fé ou da devoção caracterizada de diversas maneiras, tais como "as peregrinações aos locais sagrados, as festas religiosas que são celebradas periodicamente, os espetáculos e as representações teatrais de cunho religioso, e os congressos, encontros e seminários ligados à evangelização" (Ribeiro, 2003, p.3).

No entanto, Beni (2007) tem uma definição mais enxuta do que seja turismo religioso, considerando este segmento como praticado pelo deslocamento de peregrinos para lugares considerados especiais e sacros por razões de fé e manifestação religiosa, e tal peregrino termina reproduzindo de forma análoga as demandas tal como um turista de motivação não-religiosa.

6.0 - Reflexões sobre 'Turismo Religioso'

Antes de ser mencionada uma definição de 'turismo religioso', deve-se explicar a importância do elemento 'sacro' ou 'sagrado' neste contexto, uma vez que este é a principal razão para os deslocamentos das pessoas. A definição do termo 'sagrado' foi obtido durante em entrevista realizada com o Secretário Municipal de Turismo, Procópio Malheiros, e para ele, 'sagrado' é o conhecimento não racional onde se baseia na fé, na intuição e até mesmo em costumes, onde não há conhecimento claro compreensível ao homem natural, sendo revelado por ritual de adoração em um culto religioso. Tudo que pertencia aos que estavam cheios da fé que através dos cultos fizeram-na adoração a um Deus além da imaginação.

Nos locais sagrados, os visitantes têm a oportunidade de vivenciar uma identificação com santos e religiosos, dentre muitos os títulos que denomina o religioso Santo derivado da Santidade daquele que é santo, e assim reafirmando e fortalecendo a própria fé por meio do turismo religioso.

O turismo religioso se caracteriza por locais sagrados, onde passaram Homens e mulheres santos que despertaram a curiosidade de outras pessoas em sentir o que eles sentiram em passar por aqueles lugares, tal como refazer a Via Crúcis de Jesus em Jerusalém, Israel. Esta citação Bíblica das Sagradas Escrituras retrata a imensa procura pelos locais Sagrados, sendo o mais procurado se chama o monte da Caveira "Calvário", local onde Jesus Cristo foi crucificado pelos Romanos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O turismo religioso chama a atenção de todos os credos e curiosos até mesmo dos que não acreditam em Deus de forma literal, buscam fazer turismo em locais que despertam a fé dos visitantes. Para Oliveira (2006, p.79), o turismo religioso é a manifestação da religiosidade propiciada pelos fiéis, devotos e por aqueles que estão no comando da Igreja.

O Turismo Religioso não é, necessariamente, um turismo feito por religiosos, místicos, santos populares, devotos e sacerdotes/profissionais de qualquer credo ou confissão religiosa. O adjetivo religioso deve ser reconhecido em sua amplitude espiritual e metafísica, embora esteja perigosamente comprometida com a perspectiva cristã – responsável pela sistematização desse significante, no universo do Império Romano e da Igreja Católica. Portanto, a correta definição para esse tipo de turismo encontra-se num exercício aproximativo. Trata-se de um fazer turístico capaz de manifestar algum dado de religiosidade.

O turismo religioso no Brasil é um turismo das massas, popular, de peregrinação, e preenche as lacunas do processo de visitação aos locais e festas Sacras, mas o turismo religioso é bem antigo, e não se limita ao Brasil. Tanto no Egito como em Israel o interesse é o mesmo, trazer lembranças e recordações de civilizações que usaram a fé como recurso para vencer as dificuldades da vida.

Os recursos oferecidos nesses locais que servem como pontos de contato desses visitantes com o local visitado são comprados e levados na bagagem, bem como Artesanatos, bonés, fotos e historias locais.

O sentimento de fazer novas descobertas e conhecer novas civilizações que ensina algo novo, este é o sentimento que desperta o interesse de uma pessoa conhecer outra realidade e experimentar outro ambiente de vida.

Esse panorama de incentivo ao Turismo Religioso, não poderia passar despercebido pelos estudiosos e planejadores da área. Mas era o que vinha acontecendo à medida que, via de regra, as análises sociológicas das motivações turísticas fixavam-se, exclusivamente, nos aspectos da renda e do entretenimento, voltados ao lazer. E se religião não é lazer, não se pode afirmar que a religiosidade não o contenha. No campo da religiosidade, temos sim uma permanente reconstrução prática e de valores. Por isso fazer Turismo Religioso é fazer visita e, portanto, comprometer outra viagem, outra estada, outro patamar de aproximação ao sagrado (BARRETTO, 2003, p.11 apud FÚSTER, 1973).

Considerando-se as origens do turismo religioso, e historicamente deve-se mencionar Tomaz Cook que foi o pioneiro na organização de excursões, tomando para si a

ISBN: 978-85-8083-125-2

responsabilidade de organizar uma viagem de trem entre Leicester para Loughborough, na Inglaterra, em 5 de julho de 1841 (REVISTA TURISMO, 2005). Thomaz Cook encarregou-se de fazer o agenciamento, a organização logística e o guiamento de pessoas para participarem de um congresso, fazem dessa ação o marco nas excursões organizadas e abrindo caminho para iniciativas semelhantes na Europa e no resto do mundo.

Em definitivo, os lugares do Turismo Religioso são especiais, os santuários, podendo ser naturais, metropolitanos, oficialmente sagrados ou festivamente profanos, mas refletem este especial que chamamos de sagrados.

7.0- Conhecendo-se o Perfil do Visitante e Turista e suas Demandas em Termos de Planejamento Turístico e Urbano

Nesta seção são apresentadas os percentuais e informações correspondentes aos perfis dos turistas que participam da Paixão de Cristo, contendo a distribuição de frequência e porcentagens das indicações dos sujeitos em relação a: a) gênero; b) idade; c) religião; d) local de origem, e a análise contém um percentual aproximado na identificação das principais características dos visitantes e na análise do perfil deles.

Com relação ao **Gênero**, os homens representam 53,33% dos visitantes e as mulheres 46,66%. Ficando 3% a mais do que os homens que chegam a Mucajaí na Semana santa. **Idade**, o percentual de idade 56,00% representa a classe de visitantes de 30 anos abaixo, ficando o restante de 30 anos acima com um percentual de 44,00%. **Religião**, os visitantes católicos representam 70,99% do contingente, os evangélicos representam 20,00%, e os que não têm religião ou indecisos 8,99%. **Local de origem**, os visitantes de Boa Vista representam 79,99%, os de outros lugares representam 19,99% apenas.

É importante enfatizar que os visitantes que não responderam que não estavam vindo para a festa de Sábado estão incluídos em outros objetivos, só que não mencionaram os seus planos durante a entrevista. **Quais as expectativas do turista nesta visita?** A maioria dos visitantes 41,66% busca reafirmar a fé; 33,66% deles buscam conhecer a história do sofrimento do Senhor Jesus; e 6,99% buscam alcançar um milagre na sua vida e os que buscam outras coisas representaram 17,66% das respostas. **Lembranças que atraem o turista:** 50,66% dos visitantes citaram lembranças que não estavam na lista pré- formulada; já 42,32% procuraram levar fotos dos adereços (utensílios usados nas apresentações da peça); e 6,99% disseram que tinham interesse apenas nas

ISBN: 978-85-8083-125-2

recordações imateriais de Jesus, ou seja, levar a imagem de Cristo em suas mentes.

Em relação às perguntas **em que área da vida você espera melhorar como pessoa?** Um total de 69,99% disse que mudariam em tudo; 23,3% mudariam no trabalho; e, somente 5,90% apontaram que mudariam na escola. Sobre a **quantidade de dinheiro que trouxeram para as despesas,** os visitantes afirmaram que trouxeram de R$ 50,00 a 100,00 reais, representando 56,66% dos respondentes; já os visitantes que trouxeram de R$ 100,00 a 250,00 representaram 19,31%; de R$250 a 500,00 representaram 16,33%, e o restante de R$ 50,00 reais representaram 7,66% dos entrevistados.

Sobre o número de acompanhantes, até cinco pessoas representaram 53,99% dos entrevistados, os sem companhia representaram 26,66%, e os que trouxeram até 15 pessoas representaram o restante de 19,33% dos entrevistados. Sobre os **tipos de acompanhantes,** os entrevistados que trouxeram parentes representaram 80,32%, e os que trouxeram amigos, 9,66%; e os que trouxeram outros ou ninguém 9,99% dos entrevistados.

Com relação **ao que chamou a atenção do turista ao chegar na cidade, se destacou?** "O cenário não estar preparado", 29,7%; "Lojas e farmácias fechadas", 03,6%; "Gostou da cidade", 12,6%; "Falta Sinalização", 5,9%; "Muitos vendedores ambulantes", 19,4%; "Painel de entrada muito bonito", 15,3%.

Com relação aos pontos de vista dos participantes sobre as melhorias nas apresentações da Paixão de Cristo, as respostas foram bem diversificadas. Por exemplo, 32,99% dos visitantes mencionaram sobre a necessidade de se 'ampliar o espaço físico'; o cenário não está pronto para os visitantes baterem fotos 6,99%; 'não tem hospedagem suficiente, 3,33%; e 16,99% citaram mais limpeza e estrutura organizacional; já 6,33% mencionaram melhorar a infraestrutura do cenário; e 13,99% falaram em mais arquibancadas; e 5,99% falaram em proibir bebidas alcoólicas; e 13,33% falaram que tudo 'estava muito bom'.

Com relação aos problemas levantados no questionário, ficou identificado em termos de demanda e planejamento por parte do poder público e dos organizadores os seguintes problemas em ordem de importância para se melhorar o evento: **'mais infra-estrutura':** 33,9%; '**mais sinalização turística e do evento'**: 32,33%; '**inconstância no fornecimento de energia elétrica**, portanto, necessidade de geradores de energia para o evento': 16,66'; ; '**antecipar a montagem do cenário'** para que se possa apreciar o mesmo e tirar fotos: 7,33%; '**ter mais tempo de programação da peça e mais estrutura'**: 5,99%;

ISBN: 978-85-8083-125-2

'**preços elevados**': 2,99%.

9.0- Observações dos visitantes apontam mudanças para a realização da Encenação da Paixão de Cristo

Com base nos comentários dos turistas, fica evidente que eles desejam uma nova forma de se apresentar a Encenação da Paixão de Cristo em Mucajaí. Uma das sugestões é que os cenários deveriam ser preparados e montados com antecedência de modo a facilitar a apreciação dos mesmos antes da peça teatral, bem como para se tirar fotos para serem levadas como lembranças, e assim serem mostradas a amigos, etc.

Essa divulgação "boca-a-boca" do Festejo por meio do visitantes ajuda a promover Mucajaí e fortalecer a cidade como destino turístico de Roraima. Outra sugestão dos visitantes foi a de se ter um menor número de vendedores dentro do cenário. A deficiência na sinalização foi outro fato comentado pelos visitantes, e, portanto, eles pedem mais sinalização nas ruas indicando os locais de acesso fácil facilitando a locomoção e trânsito das pessoas e veículos.

As Lojas e farmácias abertas para venderem aos turistas roupas e outras necessidades úteis e necessárias na viagem, e principalmente as farmácias abertas para venderem remédios para os visitantes que às vezes vem até sentindo uma dor de barriga, mas confia que aqui tem uma farmácia aberta e ao chegar que decepção; tudo fechado.

Na área hoteleira, há também apontamentos para a melhoria e expansão dos hotéis e restaurantes para atender a demanda que nessa data chegam a cobrar R$ 200,00 por um quarto por apenas duas noites na cidade, o que evidencia o majoração de preços, inflacionando o custos dos produtos durante o Evento.

> Se a literatura mostra os costumes de abrigar parentes ou recomendados destes, bem como agregados sem nenhum laço de sangue, por outro lado também expressa o perigo que o hospede corre ao quebrar, por qualquer motivo, o código cultural do hospedeiro (PIRES, 2001, p.141).

A respeito da infraestrutura foi enfatizada a necessidade de ampliação da arquibancada próxima ao cenário de modo que possa acomodar os turistas, além de se preocupar com a higiene no local com a coleta de lixo seletiva, e assim oferecer aos turistas um ambiente mais limpo e acolhedor, valorizando o local da festa com garis durante todas as noites no local.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Para as autoridades, uma solicitação direta foi feita às autoridades locais pedindo que os preços dos produtos sejam tabelados e fiquem mais acessíveis ao público em geral, isso inclui os hotéis e restaurantes. Além disso, pediu-se mais sinalização nas ruas e nas avenidas, mais tempo nas programações, bem como controlar a energia, evitando-se colapsos no seu fornecimento para não atrapalhar as programações; foi proposta a criação de um convênio com o governo para solucionar o problema.

As pesquisas feitas buscaram de forma transparente e o máximo de veracidade da realidade de Mucajaí, perguntas feitas com pessoas que realmente vieram de outros lugares para assistirem a peça da encenação da Paixão de Cristo.

Os pontos abordados da pesquisa foram escolhidos dentro da necessidade da pesquisa escolhidos pelo professor orientador para alcançar o alvo esperado no TCC do turismo de base local e sustentável. Para gerar curiosidade aos leitores sobre o perfil do turista que todo ano lotam os hotéis, restaurantes, residências e onde tiver lugar desocupado para armarem uma rede.

Todos os pontos estudados na pesquisa buscam nortear o conhecimento, em particular, obter dados consistentes sobre o pertil dos turistas da Encenação da Paixão de Cristo em Mucajaí, pessoas que todos os anos assistem à peça, um evento que já se transformou em patrimônio turístico imaterial da cidade; mas os organizadores do evento devem realizar mudanças e inovações para atender melhor o turista.

Em 2012 iniciou-se a construção de um gigantesco cenário para a Paixão de Cristo de Mucajaí com o intuito de abrigar todos os turistas e excursionistas, bem como comportar programações durante todo o ano para valorizar a cidade e seus munícipes.

Esta edificação de porte significativo está sendo erguida sob a responsabilidade da Prefeitura de Mucajaí em parceria com o Governo do Estado com recursos do Ministério do Turismo. O novo cenário visa a dar maior valorização à Encenação; assim, ganha-se valor agregado com o investimento e benfeitoria, e, como resultado, dá mais visibilidade ao evento atraindo mais visitantes, gerando mais renda local, etc. Logicamente que o aumento no número de visitantes exige uma planejamento adequado para se evitar repetições de falhas já presenciadas em anos anteriores.

Os visitantes deixam claro que há necessidade de se ampliar as programações ligadas às festas Sacras para Incentivar o turismo religioso na cidade de forma sustentável com o devido gerenciamento dos resíduos sólidos, coleta seletiva do lixo bem como a colocação de lixeiras em pontos estratégicos, além de disponibilizar banheiros químicos e,

ISBN: 978-85-8083-125-2

ou, similares; e promover campanhas de sensibilização e conscientização junto aos visitantes e aos moradores tornando Mucajaí um destino agradável e acolhedor, mitigando os impactos indesejáveis aos locais e a recepção apropriada ao visitante.

A segunda avaliação por partes dos visitantes diz respeito à estrutura física do cenário da Peça da encenação da Paixão de Cristo, à limpeza, à montagem antecipada dos cenários a fim de que os visitantes tenham tempo hábil para tirarem fotos e levarem como lembrança do evento. Foi averiguada que a cidade oferece, em matéria de cenário, apenas improvisação, significando apenas o inicio de um trabalho que precisa ser estruturado de forma a valorizar a programação turística de Mucajaí.

Outros problemas identificados a partir da abordagem com os turistas, foi sobre a sinalização deficiente e insuficiente nas ruas de Mucajaí; além disso, foi mencionada a falta de limpeza urbana e de iluminação pública; tudo isso indica a necessidade de ações urgentes para resolver tais problemas. Em resumo, os visitantes consideraram a infraestrutura de Mucajaí 'ruim'.

10.0 Referência

ANDRADE, Ana Maria Mauad de Sousa. *Sob o signo da imagem: a produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social da classe dominante, no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. Rio de Janeiro.* – Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense: 1990.

BARRETTO, Margarita, *Manual de iniciação ao estudo do turismo*. Campinas: Papirus, 1995.

BARRETTO, Margarita. Manual de Iniciação ao Estudo do Turismo. 14 ed. Campinas: Papirus, 2005.

BARTHOLO, R.; SANSOLO, D.G.; BURSZTIN, I. (Org.). Turismo de base comunitário: diversidades de olhares e experiências brasileiras. Brasília: Letra e Imagem, 2008.

BENI, D. A. *A*. marcha do Mercosul e a marcha da globalização. In. Reis, C. N. (0rg.): América Latina: crescimento no comércio mundial e exclusão social. Porto Alegre: Dacasa Editora/Palmarica, 2001.

BENI, M. C. *Análise estrutural do turismo*. São Paulo: (12ª ed) Senac, 2007.

BENI, Mario Carlos. *Análise Estrutural do Turismo*. São Paulo: 11. ed. Rev. Atualiz –: Editora Senac, 2006.

BURKE, Peter. *Como confiar em fotografias*. São Paulo: Folha de São Paulo, , 4 fev., 2001.

DE LA TORRE, OSCAR. *El Turismo: fenómeno Social*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1992.

DEMING, W. E. *Qualidade: a revolução na administração*. Rio de Janeiro: Marques Saraiva, 1990.

ISBN: 978-85-8083-125-2

DENCKER, A. (Org.). *Planejamento e Gestão em Turismo e Hospitalidade*. São Paulo: Thomson, 2004.

FITZSIMMNONS, J. A.; FITZSIMMONS, M. J. *Administração de Serviços: operações, estratégia e tecnologia de informação*. Porto Alegre: 2. ed. Bookman, 2000.

FREITAS, *Aimberê. Estudos Sociais - RORAIMA: Geografia e História. São Paulo: 1 ed.: Corprint Gráfica e Editora Ltda, 1998.*
GOTMAN, Anne. *Lê sens de l'hospitalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. GRÜ-NEWALD, R. *The Contingency of Authenticity: Intercultural experiences in indigenous villages of Eastern and Northeastern Brazil*. 2007.

IBGE. *CENSO 2010 - RORAIMA* (29 de novembro de 2010). Página visitada em 18 de dezembro de 2010.

JOLY, Martine. A imagem protótipo: Introdução à análise da imagem. Campinas, SP: Papirus, 1996.

LIMA, S. F.; CARVALHO, V. C. de. Fotografias: Usos sociais e hisotriográficos. In.*:* PINSK, C. B. e LUCA, Tania R. de. (org). *O historiador e suas Fontes.* São Paulo: Contexto, 2009.

KEANE, M. J. Quality and Pricing in Tourism Destinations. Annals of Tourism Research, Inglaterra, v.24, n.1, p.117-130, 1997.

MEZOMO, J. C. Gestão da qualidade na saúde: princípios básicos. São Paulo: JC Mezomo, 1995.

PELIZZER, Hilário Angelo. Turismo de Negocio: qualidade na gestão de viagem empresariais: São Paulo, 2005.

PEREIRA, B. T. da S.; SILVA, L. F. O.; PERINOTTO, A. R. C. Festejo de São Francisco: análise sobre uma alternativa de desenvolvimento do Turismo Religioso em Parnaíba (Piauí, Brasil) Turismo & Sociedade. Curitiba, v. 4, n. 2, p. 363-380, outubro de 2011.

PRAXEDES, W. Reflexões sociológicas sobre a hospitalidade. In Revista Espaço Acadêmico, nº 37, Junho, 2004.

REVISTA ELETRÔNICA FACULDADE MONTES BELOS, Goiás, ISSN 1808-8597, v.1, n.2, p. 37-50, nov. 2005.

REVISTA TURISMO. Ética, turismo e mercado de trabalho. Disponível em: <http://www.revistaturismo.com.br/artigos/etica.html>. Acesso em 02 setembro 2012.

RIBEIRO, H. (2003). Andar com fé e o sentido do chegar. Caderno Virtual de Turismo. 3(1), 1-7. Recuperado em 19 abril, 2010, de http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/ojs/viewarticle.php?id=25&layout=abstract

ROSA, Alessandra dos Santos. Pesquisa do perfil e da satisfação do turista em Cavalcante. Brasilia: Universidade de Brasilia: Centro de Excelência em Turismo, 208.

SILVA, Fernando Brasil da. A Psicologia Aplicada ao Turismo e hotelaria. - São Paulo: 3 Ed. Ed.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cenaun, 2001.

TROISI, M. Dacasa. ITÁLIA: Editora/Palmarica, 1942.
VICENTE, Carlos Fadon. Fotografia: a questão eletrônica. São Paulo: Hucitec, 1998. ZANIRATO, Silvia H.; PELEGRINI, S; ZANIRATO, S. H A fotografia de imprensa: *As dimensões da Imagem*. Marigá: In..: Eduem, 2005.

ISBN: 978-85-8083-125-2

VALORES CULTURAIS NUMA VIA DE MÃO DUPLA: O CASO DA FESTA DE NOSSA SENHORA AUXILIO DOS CRISTÃOS, EM VITÓRIA DO XINGU – PA

VALEURS CULTURELLES DANS UNE VOIE À DOUBLE SENS: LE CAS DE LA FÊTE DE « NOSSA SENHORA AUXÍLIO DOS CRISTÃOS » À VITORIA DO XINGU – PA

VALORES CULTURALES EN UNA CALLE DE DOS VÍAS: EL CASO DE LA FIESTA DE NUESTRA SEÑORA AUXILIO DE LOS CRISTIANOS EN VITORIA DO XINGU - PA

Romero Ribeiro Barbosa
Professor MS. da Universidade Estadual de Goiás – UEG.
E-mail: 2romeroribeiro@bol.com.br.

Maria Geralda de Almeida
Professora Drª do Instituto Socioambiental - IESA / UFG.
E-mail: mgdalmeida@gmail.com.

Resumo

O tema que se desenvolve neste diálogo refere-se às discursões no campo das vias de mão dupla nos desdobramentos sociais que acontecem em algumas das manifestações do catolicismo brasileiro trazendo para o debate as questões conflitantes (em alguns momentos) entre sagrado e profano na realização daquela referida manifestação. Nesse caso específico, abordaremos a realização da Festa de Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos, Padroeira de Vitória do Xingu, localizada na região sudoeste do estado do Pará. A festa aconteceu entre os dias 18 e 28 de junho de 2012, neste pequeno município "vigiado" pelo rio Xingu. A proposta desse diálogo é trazer para o campo das discussões que envolve sagrado e profano quando a manifestação – ou as manifestações – sofrem mudanças externas sem o consentimento dos próprios criadores da festa. Nesse sentido, os valores culturais (no caso da festa de Vitória do Xingu) são conduzidos para uma via de duplo sentido.

Palavras-chave: Valores culturais, catolicismo, Vitória do Xingu.

Resumé

Tout d'abord, le thème développé dans ce dialogue se reporte aux discussions dans le domaine des voies à deux sens dans les déroulements sociaux qui se produisent dans certaines manifestations du catholicisme brésilien et qui amène au débat les questions conflictuelles (parfois) entre le sacré et le profane dans la réalisation de cette manifestation. En outre, dans ce cas particulier, nous approcherons la réalisation de la fête de « Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos », la patronne de Vitória do Xingu, située dans la région sud-ouest de l'État du Pará. À ce sujet, la fête a eu lieu entre le 18 et 28 Juin 2012, dans cette petite ville « surveillée » par le fleuve Xingu. Le but de ce dialogue est d'amener sur le terrain des discussions entre le sacré et le profane quand la manifestation - ou les manifestations – ont des changements extérieures sans le consentement par les propres créateurs de la fête. Conséquemment, les valeurs culturelles (dans le cas de la fête

ISBN: 978-85-8083-125-2

de Vitória do Xingu) sont conduites par une voie à double sens.

Mots-clés: les valeurs culturelles, Catholicisme, Vitória do Xingu.

Resumen

El tema que se desarrolla este diálogo se refiere a discursões en materia de vías de dos sentidos en los cambios sociales que se producen en algunas de las manifestaciones del catolicismo brasileño llevando a debatir los temas conflictivos (en ocasiones) entre lo sagrado y lo profano en el logro de ese esa demostración. En este caso particular, se discute la realización de la fiesta de Nuestra Señora Auxiliadora, Patrona de Vitória do Xingu, ubicada en la región suroeste del estado de Pará El partido se llevó a cabo entre el 18 y 28 de junio de 2012, esta pequeña ciudad "segura "el río Xingu. El objetivo de este diálogo es llevar al terreno de los debates relacionados con lo sagrado y lo profano, cuando el evento - o acontecimientos - se someten a cambios externos sin el consentimiento del propio partido creadores. En este sentido, se llevan a cabo los valores culturales (en el caso del partido Vitória do Xingu) por una calle de dos vías.

Palabras clave: valores culturales, el catolicismo, Vitória do Xingu

Introdução

O tema que se desenvolve refere-se às discursões no campo das vias de mão dupla nos desdobramentos sociais que acontecem em algumas das manifestações do catolicismo brasileiro trazendo para as discussões questões conflitantes (em alguns momentos) entre sagrado e profano na realização daquela referida manifestação. Nesse caso específico, exemplificamos a realização da Festa de Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos, Padroeira de Vitória do Xingu, localizada na região sudoeste do estado do Pará. A festa aconteceu entre os dias 18 e 28 de junho de 2012, neste pequeno município “vigiado” pelo rio Xingu, de onde a população – a maioria dos quatro mil moradores urbanos – sobrevive dos recursos pesqueiros e comércio aquático que o rio oferece, em face de sua abundância de água, diversidades de peixes e embarcações de variados produtos que saem e chegam em grandes, médias e pequenas embarcações que movimentam o Porto daquela cidade servindo a ela e outras daquela região.

Mas a economia de Vitória do Xingu se complementa também pela agropecuária, coleta de produtos naturais da Amazônia como o açaí, a castanha-do-pará, a graviola, o cupuaçu, dentre outros.

As festas populares também acodem a economia local via presença de turistas do estado do Pará e de outros estados vizinhos, a exemplo do Maranhão, do Mato grosso e do

ISBN: 978-85-8083-125-2

Amazonas.

Dentre estas manifestações que se tornaram tradicional está a festa de Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos (padroeira da cidade), que acontece no mês de maio; as festas juninas – que mais parece um espetáculo teatral, pelo enredo, alegorias, encenações – e o vitsol (festival de praia com diversas modalidades musicais, esportivas) no período em que o rio se encontra "pequeno", nos dizeres da população local, durante quinze dias, no mês de novembro.

O que nos chamou a atenção e nos convidou para realizar esse diálogo entre sagrado e profano, visto por nós numa via de mão única, foi devido a um fato novo durante o acontecer da festa de Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos: a proibição de danças e o consumo de bebidas alcoólicas na realização da festa, norma imposta pelo Padre da Paróquia do mesmo nome, Vicente Zambello. Esse fato, segundo informações do secretário de Turismo do município, Ivanilson Paixão, também prevaleceu na última festa, realizada no mesmo mês de maio, onde mais de dez mil pessoas participaram da festa. Conforme o secretário, esse número seria maior se não houvesse as proibições de dança e de venda de bebidas alcoólicas.

Alegando que os locais de dança e consumo de bebidas alcoólicas, aos arredores do salão paroquial onde acontecem as missas, as procissões, os bingos, os leilões (organizados pela igreja) não combinam com a manifestação religiosa, por atrair várias pessoas de outras localidades podendo gerar conflitos como agressões físicas e verbais, nas palavras do Padre, (naquilo que não concordamos e emitiremos nossas considerações no decorrer deste diálogo).

Não se pretende, contudo, colocar "panos quentes" ao discutir o que é sagrado e o que é profano; o certo e o errado; tão pouco criar categorias de movimentos sociais no intuito de protestar contra uma atitude que julgamos arbitrária e equivocada por parte de quem as decide. Porém, preocupa-nos, ao discutir valores culturais (cultura e tradição), o fato de os sujeitos perceberem que as decisões que brotam na essência de sua coletividade, serem assumidas por outrem.

Sendo assim, faremos uma leitura histórica e geográfica de Vitória do Xingu e, em seguida, uma discussão pertinente aos significados dos aspectos culturais mediante uma abordagem acerca da categoria cultura. Tanto a cultura (ou a tradição) de massa, como a cultura popular.

A título de exemplo, relatamos o acontecido numa festa de tradição popular ha mais de 172 anos, trazendo para a discussão os territórios sagrados e profanos e suas

ISBN: 978-85-8083-125-2

interfaces com os valores culturais na realização das festas religiosas.

Vale ressaltar, enquanto justificativa de neutralidade de pesquisa, que o autor deste diálogo tem hábitos esporádicos pertinentes ao consumo de bebidas alcoólicas, muito raro também se diverte com os ritmos dançantes que permeam os territórios das festas. Nem por isso sente-se no direito de não reconhecer que tais valores sociais sejam reverenciados, por brotar dos anseios da comunidade. Da vontade popular que o fez acontecer.

E mais: como, historicamente, na maioria da formação dos povos brasileiros "descobertos", colonizados e catequizados pelos europeus, o autor foi criado em berço esplêndido do catolicismo.

1 – Vitória do Xingu: história, geografia, economia e a importância do rio Xingu

Considerando que o processo de descobertas e povoamento da região amazônica se deu na sua predominância pelos rios, Vitória do Xingu não sendo uma exceção, também deve os primórdios de sua ocupação e povoamento em decorrência do escoamento das águas.

A cidade, localizada na região sudoeste do estado Pará, teve sua população estimada

ISBN: 978-85-8083-125-2

em 13.431 habitantes, em 2010, sendo que destes, 4 mil são moradores urbanos e os demais em pequenas e médias propriedades rurais. A história do surgimento de Vitória do Xingu data-se, inicialmente, do ano de 1750.

O primeiro europeu a pôr os pés naquelas terras indígenas, onde hoje está localizado Vitória do Xingu, foi o padre Alemão Roque Hunderpfund que, em 1750 com a ajuda dos índios xipaias e curuaias, abriu uma trilha para transpor a "Grande Volta" do Xingu (onde o rio Xingu faz um contorno numa espécie de um arco côncavo), onde fundou, um pouco acima de onde hoje é a cidade de Altamira, a missão Tavaquara, que foi abandonada após a expulsão dos jesuítas portugueses do Brasil.

Em 1868 dois capuchinhos italianos, os frades Ludovico e Carmelo Mazzarino, ancoraram em Vitória do Xingu, pequeno povoado habitado por seringueiros, e com a ajuda dos índios xipaias e curuaias reabriram as picadas tomadas pela mata que haviam sido feitas outrora pelo padre Roque e sua comitiva. Essas picadas faziam a intermediação de Vitória do Xingu com a parte a montante da Volta Grande do Xingu.

Por volta de 1875, no povoado de Vitória, haviam se instalado alguns comerciantes que viviam da exploração da borracha feita por nordestinos que recebiam aviamento dos comerciantes e adentravam-se nas matas para a extração do látex. Foi nesse clima que o piauiense Coronel Gaioso pegou a empreitada de construir uma estrada que ligasse Vitória a Altamira com o intuito de ganhar muito dinheiro com o pedágio, uma vez que o Coronel investiu uma quantia bastante significativa em empreendimentos financeiros e em escravos na região. Mas a abolição da escravidão deixou por terrra seus planos de enriquecimento.

No ano de 1891 chegou ao Xingu o fazendeiro baiano Agrário Cavalcante, que, também visando a obtenção de lucros, concluiu a estrada que ainda faz a ligação de Vitória com Altamira (hoje, via de acesso pavimentada e importante via na distribuição de produtos e mercadorias que saem e que chegam em Vitória do Xingu e outras cidades, a exemplo de Altamira, situado a 50km do Porto de Vitória do Xingu).

De posse desses relatos históricos e geográficos, podemos observar que na formação dos primeiros habitantes de Vitória do Xingu foi imprescindível a contribuição de nordestinos, índios, negros e caboclos.

No final do século XIX, mais precisamente nos anos de 1883 e 1896, respectivamente, duas expedições estrangeiras percorreram o rio Xingu, a do naturalista alemão Karl Von Den Steinen e do cientista francês Henri Coudreau. Henri Coudreau, em

ISBN: 978-85-8083-125-2

seu livro intitulado "Voyage au Xingu" (viagem ao Xingu), fez descrições detalhadas das três etapas obrigatórias da estrada. O pesquisador também percorreu a Estrada Pública Cachoeira-Ambé-Altamira.

Mesmo sendo decoberto e habitado por diferentes povos que vieram transformando e usufruindo de suas terras muito antes de outros municipios, este território prevaleceu por quase dois séculos de dependências e jurisdição de outras municipalidades.

Durante muito tempo Vitória do Xingu estava ligada a comarca juridica de Altamira (uma das maiores cidades da região sudoeste do estado do Pará).

Todavia, Vitória do Xingu foi desligada de Altamira e teve sua emancipação política registrada em 1991. Com isso, suas fronteiras passaram a ter as seguintes delimitações geográficas: ao norte limite-se com Porto de Móz e Senador José Porfírio, ao sul e a oeste com Altamira e ao leste com Senador José Porfírio.

Apesar de a economia de Vitória do Xingu ter se solidificada com base na coleta de frutos tipicos da região Amazônica, na agropecuária e extração de vegetais como já exemplificamos acima, outros recursos vieram para aquela cidade bem como para Altamira, Senador José Porfirio, Anapu, Brasil Novo e Belo Monte.

A partir de 2011 deu inicio a Construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, sendo esta considerada a terceira maior do mundo, ficando atrás da Usina Hidrelétrica de Três gragantas, na China, e da Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu, localizada no Rio Paraná nas fronteiras de Brasil e Paraguai. No caso específico de Vitória do Xingu, o acordo feito com o consórcio Norte Energia, gestora da construção da hidrelétrica e executada pela CCBM (Consórcio Construtor de Belo Monte), há um repasse anual no valor de 80 milhões de reais para investimentos no municipio, no tocante a saúde, educação, segurança e outras befeitorias de infraestrutura urbana.

Mesmo encontrando forte oposição de ambientlistas brasileiros e internacionais e de algumas comunidades indígenas, a construção da hidrelétrica de Belo Monte trouxe novas oportunidades de emprego para a população de Vitória do Xingu e as demais cidades mencionadas acima. Até o momento a usina emprega mais de 20 mil trabalhadores diretos e indiretos, contando que, é evidente, a maioria da mão de obra veio de várias partes do Brasil. Contudo, o que a maioria da população, sobretudo de Vitória do Xingu, aprendeu a fazer (além da coleta de frutos típicos da Amazônia, da lida com a agropecuária) foi a prática da pesca. Essa é considerada uma de suas maiores tradições desde o período em a exploração do latéx entrou em decadência enquanto produto de subsistência econômica

ISBN: 978-85-8083-125-2

regional, até meados da década de 1950**.**

Cada cidade da referida região tem sua própria colônia de pesca e faz uso da pesca no rio Xingu cada uma dentro do seu municipio. Em Vitória do Xingu existe a Colônia de pesca Z-12, fundada a mais de 50 anos**.** Conforme conversa com o Sr. Eremito Fonseca, represetante da colônia de pesca Z-12, e um dos mais antigos associados, há o registro de 2.800 associados que dependem exclusivamente do que é pescado no rio Xingu para sua subsistência.

Cabe ressaltar, historicamente, que a pesca no rio Xingu se estabeleceu em três patamares de tempo. Primeiro, ela surge de maneira artesanal com o intuito apenas de complementar o que se punha na cozinha do caboclo da região Amazônia. De artesanal ela passou a ser comercializada devido às modalidades de transportes que foram surgindo e que, gradativamente, colocou a região no circuito consumidor de outras áreas brasileiras e depois para outros países.

Na atualidade, os peixes retirados do rio Xingu não estão sendo suficientes para abastecer o mercado regional em função da grande demanda propalada pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Para se ter uma ideia, o kilo do filhote, um dos peixes preferidos pelos consumidores, custava cerca de 4,00 (quatro reais) antes do inicio da construção da usina. Hoje quase não se encontra aquela iguaria, e quando é encontrado, o preço varia de 13,00 a 16,00 o kilo. Lembrando ainda de que no período da desova (entre novembro e março), os associados da colônia de pescadores recebem uma quantia em dinheiro (em torno de 2.400,00) pelos próximos cinco meses em que não poderá praticar a pesca. Seja ela de subsistência (pouco praticada em função da demanda interna e externa), seja comercial.

Percebe-se, no entanto, que a prática da pesca no rio Xingu que antes era feita de maneira artesanal, uma cultura popular herdada dos atepassados indígenas e caboclas, está sendo apropriada pelas normas estabelecidas pelo mercado econômico que também chegou à região. Ou seja, o próprio povo que criou aquela tradição, repassando-a a seus predessessores de geração em geração, se vê obrigado a aceitar as imposições ditadas por normas estabelecidas fora do seu próprio lugar de vivência.

Dito de outra forma: a produção de valores simbólicos de uma determinada coletividade – cultura popular -, se vê "rendida" e conduzida por outrem – cultura de massa. Isso também, aos nossos olhos, está acontecendo na organização da festa de Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos, de Vitória do Xingu.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Cultura popular e cultura de massa: produção de valores simbólicos da coletividade.

Discorrer acerca dos significados dos aspectos culturais e suas (re) existências num mundo moderno enviesado pelas ações globalitárias não é tarefa fácil. Isso por que os valores culturais enfronham o tempo e a vida dos sujeitos e, do mesmo modo, os definem como seres portadores de cultura. Cultura essa que não desaparece com as metamorfoses vividas pelos sujeitos dentro de cada momento histórico, inclusive no período atual da propalada modernidade.

Por isso, é necessário concordar com Chaveiro (2005, p. 53) de que "a modernização apesar de avassaladora e hegemônica não erradicou a tradição; e essa embora resistindo não se impõe. Mesmo que não se imponha, ora converge, ora conflita, ora se adapta aos novos signos modernizantes".

Mas a cultura nasce com e para os indivíduos, da coletividade. Não há como abster deste constructo social. Nesse sentido, Almeida (2005), afirma que é pela cultura que as populações interagem com a natureza, fazem a sua mediação com o mundo e constroem um modo de vida particular. Noutro momento, essa mesma autora reafirma que a cultura é uma rede tecida pelas sociedades, carregada de significados múltiplos que só podem ser decifrados quando inseridos em seu próprio devir histórico e social (ALMEIDA, 2008).

Portanto, não há nenhuma ação do sujeito como comer, andar, falar, beber, festejar, cantar, dançar, trabalhar, habitar, dormir, saber, rezar, etc. desprovido de uma ação cultural, no entendimento do Geógrafo Francês, *Paul Claval* (2008). Nesse sentido, todas as formas de manifestações culturais não precisam, necessariamente, ser entendidas. Contudo, elas devem ser refletidas.

A cultura, para os indivíduos, é provedora de um caráter ontológico: ela insere o ser no mundo a partir daquilo que, simbolicamente, lhes remete algum significado existencialista. Dito de outra forma, ela – a cultura - justifica o sentido da presença humana na superfície terrestre ou, *"L' homme et la terre (O homem e a terra)*", conforme a visão de cultura do Geógrafo Francês, *Eric Dardel* (1992). Também, como dissera Chaveiro (2005) de que o homem é um animal simbólico, logo, toda ação que perpetua é mediada por símbolos, significados. Seja em forma de memória coletiva, de imagens, de saberes simples, de festividades ou de outras formas que credenciam o indivíduo como mensageiro cultural. Logo, todos os indivíduos possuem cultura.

È importante perceber que cultura se confunde com tradição pelo caráter repetitivo,

ISBN: 978-85-8083-125-2

pelos valores simbólicos que permeiam a vida de uma sociedade, de uma coletividade. Portanto, onde quer que tenha indivíduos, há a ocorrência de manifestações de cultura e tradição.

A cultura e a tradição também são heranças e experiências adquiridas com o tempo, num determinado contexto social. Um esforço coletivo em prol do aprimoramento de valores espirituais e/ou materiais. Por essa razão é que afirmamos que a cultura, bem como a tradição não acaba nunca. Mesmo que, de alguma forma, ela não se manifeste, ela perdurará para sempre na vida dos sujeitos, como naco de memória coletiva. Fica a lembrança de um aprendizado. De uma experiência adquirida e repassada.

Dito de outra maneira, os estudos sobre cultura não devem levar em consideração um processo individual, mas experiências coletivizadas (BARBOSA, 2007 e 2008).

Mas, de qual cultura se pretende abordar? Dessa pergunta motiva outra: qual é a mais viável definição da categoria cultura?

Inicialmente é preciso partir de um fato, pautado no entendimento antropológico e filosófico de cultura: ela tem um conceito polissêmico e, portanto, pode ser compreendida como o comportamento apreendido e ensinado (tradições) - em vez de instintivo - entendida como cultura popular.

Assim, com base na Filosofia, o homem faz e age com relação à cultura, mas também pensa e reflete sobre o sentido de tudo no mundo, como também a capacidade humana para gerar comportamento (cognitivo). Nesse caso, a cultura é entendida como sistema de padrões de comportamento, de modos de organização econômica e política de tecnologia (poder-se-ia dizer cultura de massa).

Daí devemos perguntar: quais são as apropriações da cultura popular no atual período?

Penso que há duas apropriações: uma com a vertente gerida pela globalização econômica e mundial onde se percebe a espetacularização e a mercantilização dos saberes simples, pela apropriação das festas populares: as festas de tradição religiosa: Sírios de Nazaré, em Belém; São Benedito de Gurupá e a Festa de Nossa Senhora Auxilio dos Cristãos, em Gurupá e Vitória do Xingu, ambas no estado do Pará.

E ainda, a Romaria do Divino Pai Eterno, em Trindade; a Romaria de Nossa Senhora do Muquém, em Niquelândia; a procissão do Fogaréu de Pirenópolis; as Congadas de Catalão; o *Rally* de Jegues de Turvânia, todas no estado de Goiás; a Romaria de Aparecida do Norte, em São Paulo; a temporada do Vitsol e as festas juninas em

ISBN: 978-85-8083-125-2

Vitória do Xingu, também no estado Pará, dentre outras.

Há outra vertente que a vê como substância da existência que consente a (re) resistência (BARBOSA, 2008). Ou seja, há formas de manifestações culturais que, mesmo sendo de categoria popular que se torna de massiva, resisti para não perder seu caráter identitário, por que esse é exatamente o fator que a faz existir. Ou, dito de outra maneira, como afirmara Almeida (2007): a identidade adquire feições de resistências.

Assim, a proibição de atos de certa forma considerado profanos – tal como o consumo de bebidas, por exemplo - por parte de alguns segmentos, sobretudo o religioso, coloca em discussão uma dúvida: se a tradição, mesmo recebendo influências externas no período moderno, é justamente entendida como tal por ser identitária, como então falar em valores enquanto herança e experiência?

E mais: quaisquer formas de interferências no caráter cultural ou tradicional de uma comunidade, a nosso ver, não deveriam estar em consonância com uma vontade popular por meio de consultas à própria comunidade? Ou ainda, a própria comunidade que fez surgir a manifestação não seria autônoma o suficiente para justificar a mudança (ou não) de suas representações culturais?

É por esses e outros aspectos culturais, cultivados no seio de uma comunidade, é que entendemos que qualquer forma abrupta de mudanças de paradigmas de valores tradicionais, se não for modificado com um consentimento popular, pode ser visto como uma maneira de negar a tradição. E pior ainda: essa maneira arbitrária e pouco convencional no plano de intervenção cultural pode vir a enfraquecer/ abalar ou mesmo comprometer sistematicamente com a manifestação de alguns valores culturais ou mesmo tradicionais de determinada população.

O exemplo a seguir serve-nos como um pano de fundo para realçar o que acabamos de afirmar.

3 - Territórios sagrados versus territórios profanos: manifestações opostas que se complementam na realização da cultura/tradição

Para discorrer acerca desses dois lados que fazem a festa acontecer (o sagrado e o profano), convém, a título de exemplificação, situar um fato (entre tantos outros em nossa pesquisa) que marcou, naquele instante, a continuidade ou não de uma tradição. Na cidade goiana de Trindade, situado a 20 km da capital, Goiânia, dava-se inicio a Festa da

ISBN: 978-85-8083-125-2

Romaria do Divino Pai Eterno. Esse era o ano de 1840.

Sobre o relato histórico dessa Romaria, Coelho (2003) afirma que a festa se iniciou na primeira semana do mês de julho, a partir do instante em que foi encontrado um medalhão de barro contendo a Santíssima Trindade. Considerada uma das mais representativas festas do catolicismo popular no Brasil, nela há os que pagam promessas, os que comercializam, os que têm a tradição de desfilar com os carros de bois e os que procuram se divertir. Ou seja, contemplar o lado lúdico das festas que ocorre dentro da festa. Importante acrescentar, com base nas pesquisas realizadas por coelho, um fator de muita relevância: naquele ano de realização de sua pesquisa ficou constatado que mais de 70% (setenta por cento) do público que estavam presentes nos sete dias de realização da Romaria, não tinham o intuito de devoção ao Divino Pai Eterno, cumprimento de promessas ou outras maneiras de comprovação sagrada em louvor ao padroeiro daquela cidade.

A maioria (e vejo que ainda permanece assim) gostava (gosta) de se sentir incluída na festa. Viver a festa. O que torna estranho, todavia é que a igreja nunca reclamou do que auferia com a realização da festa. Todos tinham (como ainda o tem) um objetivo com o acontecer da festa e, não se trata de surpresa para nós, todos ganham com a festa! Não vejo mal nenhum nisso! Não é a vontade do povo que deve ser respeitada? Creio que pelo que pude observar, a festa de Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos, em Vitória do Xingu, no estado do Pará, realizada no mês de maio, não me parece que deva ser uma exceção, se comparada a outras festas de igual tradição, a exemplo da realizada em Trindade.

A tentativa de exclusão dos desejos carnais entendidas como profanas (danças, jogos de azar, bares que serviam os mais variados tipos de bebidas) do território da festa, por iniciativa da igreja, já no quarto ano em que acontecia a festa, causou certa contrariedade às pessoas ligadas direta e indiretamente à Romaria.

A festa em Trindade, para retomarmos o exemplo citado, em dois acontecimentos viu seu público reduzir de maneira brusca por conta da adoção de tais medidas. Naquele embate entre a permanência ou não do profano ante o espaço do religioso, o Bispo de Trindade foi afastado e a manutenção da essência tradicional da festa fez prevalecer. A festa já se tornara uma tradição e hoje, 172 anos de sua manifestação inicial, é apontada como uma das maiores festas de tradição do catolicismo brasileiro, recebendo mais um milhão de pessoas no mês de julho de 2013, época de sua manifestação.

Convém destacar que em se tratando de tradição pode até sofrer interferência,

ISBN: 978-85-8083-125-2

sobretudo dada as inovações nos processos tecnológicos (comunicação, divulgação, mudanças nos padrões de vestimentas, etc.).

O que, na verdade, para nós, pode ser temerário é mudar/interferir/deturpar a forma de expressão do lado tradicional da manifestação, sem o consentimento, principalmente da população local. Essa falta de consenso pode provocar um impacto social por estar lidando com um dos valores mais preciosos que o indivíduo construiu ao longo da sua construção enquanto ser: a cultura e a tradição.

É importante lembrar de que dependendo dos fatores de intervenção em uma determinada manifestação, eles podem até mesmo ser vitais para que a tradição não acabe, como nos exemplos mencionados acima. Mesmo por que a festa deve ser aberta ao povo: gente que se identifica como devoto; gente que quer pagar promessas; gente que quer vender alguma coisa a outras gentes; gente que quer beber; gente que quer dançar; gente que quer tentar "arrumar" gente; gente que quer apenas ver outras gentes; turistas (como no nosso caso); pesquisadores (Idem), etc.

Portanto, percebe-se que muitos vêm na festa, também, oportunidade de negócios, diversão, entre tantas diversidades de motivos.

A festa é do povo. E foi exatamente a presença do próprio povo que fez com ela viesse a existir. Não há o que (re) inventar padrões de comportamentos uma vez que o comportamento já é o padrão.

Ora, o povo que participa de uma manifestação, quaisquer que seja religiosa ou não, nem sempre têm uma predestinação a cumprir promessas religiosas. Contudo, não se pode afirmar que são pecadores, ateus, descrentes ou outras denominações, no meu entendimento, preconceituosas. O povo é a festa e a festa é a ressonância oriunda da manifestação de um povo.

Se beber, dançar, cantar nas cercanias de uma manifestação religiosa pode ser considerado um pecado às leis estabelecidas pelas normas do sagrado, então a alegria e a vontade de um povo está sendo cerceada por parâmetros arcaicos que não mais se coadunam com os tempos ditos modernos e, mais ainda, uma forma de ruptura com a cultura e a tradição.

Por outro lado, bebedeiras, brigas, confusões e outras formas de exposição de violência são acontecimentos (lamentáveis, é certo) em qualquer estrutura social: nos estádios de futebol, no trânsito caótico de cidades médias e grandes, na perpetuação do tráfico de drogas, dente outros espaços apropriados pela sociedade. Mas isso é um

ISBN: 978-85-8083-125-2

problema de segurança ou mesmo de saúde pública que deve ser combatidos pelo estado e não por decisões eclesiásticas. De uma maneira ou de outra, o consumo de bebidas, as danças ou outros atos de profanidades, bem como de atos de violência circulam nos arredores da festa. Não acredito ser o fato crucial na organização festiva.

Nem todas as pessoas que vão às festas são portadoras de instintos violentos. Eles querem se divertir, como muitos que ali estão. O fato é que, a tradição seja ela qual for, não deve sofrer interferência nas suas formas de acontecer, por que senão ela deixa de atender os anseios de uma sociedade que a viu nascer daquela maneira.

De maneira contrária, ela deixa de ser manifestada na sua forma cognitiva e passa a ser realizada conforme a vontade de alguns segmentos que a vê segundo sua ótica e não com os olhares de quem a fez surgir. No caso a sociedade que a instituiu.

Para não concluir...

Pensando, definitivamente, em não concluir o assunto que aqui se propôs inicialmente, acerca de valores culturais, tradição, sagrado e profano, o trabalho chega ao seu momento de pausa no movimento das ideias. Com isso, espera-se que o mesmo possa contribuir com outros vieses teóricos que por ventura venha discutir assuntos de pertinência similar.

Se isso for conseguido, o autor tece agradecimentos, porém, não se ostenta do direito de celebrar o feito alcançado. Isso por que, o mesmo estará convencido de que seu papel de pesquisador, de Geógrafo, de Historiador e com estudos também na Filosofia e no teatro não fez mais que manifestar seu "grito" social, em prol da manifestação dos valores culturais que, no caso da festa realizada em Vitória do Xingu, tomou uma via de mão dupla.

E a função social do professor (a) /pesquisador (a) /escritor (a) /intelectual exige que tenhamos um esforço de síntese que ultrapasse os limites da imaginação – e às vezes da razão.

Isso o tornará um inventor, um sonhador, e, em última análise, um escultor da palavra através dos tempos e dos espaços, dada a sua visão de mundo pejada de olhares dotados de criticidade.

Até aí, nada de novo há para se exaltar. E creio que não deva haver.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Geralda de. **Fronteiras de visões de mundo e de identidade territoriais – o território plural do Norte Goiano-Brasil**. Livro: *Nuevas migraciones y mobilidades...nuevos territórios. Béatriz Nates Cruz & Manuel Uribe (Coordenadores). Centro Editorial Universidad* de Caldas – Colômbia, 2007.

_____. Manifestações culturais: uma abordagem geográfica para a valorização e gestão patrimonial das paisagens culturais. Projeto de Pesquisa, IESA/UFG, 2008.

_____. **Fronteira, territórios e territorialidades**. Revista da ANPEGE. Ano 2, n. 2. Fortaleza: 2005.103-114.

BARBOSA, Romero Ribeiro. **Os caminhos de Goiás: das primeiras expedições às potencialidades turísticas atuais**. VIII ENCONTRO REGIONAL DE GEOGRAFIA. Cidade de Goiás , 2003. Anais: A geografia no mundo da diversidade. Cidade de Goiás, 2003b. Cd Room.

_____. **Rali de jegues de Turvânia – GO: a refuncionalização da paisagem para o lazer e turismo no Mato-Grosso Goiano**. Dissertação de Mestrado em Geografia, Goiânia, UFG, 2007.

_____. **Antigas tradições e novas temporalidades: as (re) existências culturais festivas nos municípios da antiga região do Mato Grosso Goiano**. Projeto de Tese de Doutorado apresentado ao IESA/UFG, 2008.

_____. **Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**/ Organizadores Maria Geralda de Almeida, Eguimar Felício Chaveiro, Helaine da Costa Braga. – Goiânia, UFG, 2008.

_____. **Tempos e movimentos: uma breve digressão cultural dos carros de bois no território goiano.** Organizadores: Eguimar Felício Chaveiro e Márcia Pelá. – Goiânia, UFG, 2011.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. **Traços, linhas e matriz para a compreensão de um Goiás profundo**. In CHAVEIRO, Eguimar Felício. A captura do território Goiano e a sua múltipla dimensão socioespacial. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 2005.

CLAVAL, Paul. **A contribuição Francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia**. Livro: Introdução à geografia cultural / Roberto Lobato Corrêa, Zeny Rosendahl (organizadores).- 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. 224p.

_____. **A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da geografia**. In: Mendonça, F. & KOZEL, S. (orgs.), Elementos de epistemologia da geografia contemporânea. Curitiba, Ed. Da UFPR, 2002. P. 11-43.

COELHO,Tito Oliveira. **O comércio varejista periódico no tempo-espaço da festa do Divino Pai Eterno em Trindade**. 2003.p. 145. Dissertação de Mestrado em Geografia. Goiânia, IESA/UFG, 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Sites consultados:

www.tvbelomonte.com.br www.brasil.gov.br sobre energia.
www.facebook.com/belomoteoficial.
www.noticiasdacidade.org/noticias/vitoria-do-xingu-pa. Blogbelomonte.com.br/tag/vitória-do-xingu-pa

ISBN: 978-85-8083-125-2

UM OLHAR SOBRE A DEMANDA TURÍSTICA DAS FESTAS RELIGIOSAS DE DIAMANTINA/MG À LUZ DO TURISMO CULTURAL

A LOOK AT THE TOURIST DEMAND ON RELIGIOUS CELEBRATIONS OF DIAMANTINA/ MG UNDER THE LIGHT OF CULTURAL TOURISM

UNA MIRADA HACIA LA DEMANDA TURÍSTICA DE LAS FIESTAS RELIGIOSAS DE DIAMANTINA/MG BAJO LA LUZ DEL TURISMO CULTURAL

Juliana Medaglia
Doutoranda em Ciência da Informação pela UFMG.
Mestre em Turismo e Comunicação pela Universidad de Málaga/Espanha.
Bacharel em Turismo pela Universidade Anhembi Morumbi/SP.
Professora Assistente do Departamento de Turismo da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), Diamantina/MG. Contato: julianamedaglia@hotmail.com

Ronaldo Flaviano de Souza Junior
Mestrando em Lazer pela UFMG.
Graduado em Turismo pela
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
(UFVJM), Diamantina/MG. Contato: ronaldsouza_rj@hotmail.com

Resumo

O centro histórico colonial de Diamantina, tombado pelo IPHAN e declarado patrimônio cultural pela UNESCO, é marcado pela presença da Igreja Católica e da expressão cultural local por meio de festas religiosas, nas quais a comunidade interage em procissões, missas, vigílias, dentre outras manifestações; que dentro de um ambiente turístico acabam por se tornar atrativos. Este estudo investiga a demanda turística presente nas principais festas religiosas da cidade e a discute, a partir da teoria do turismo religioso e à luz do turismo cultural. Sem esgotar as possibilidades que os temas e o próprio destino apresentam, conclui-se que a visitação turística tem motivação mais cultural que religiosa, inspirando cuidados para uma relação harmoniosa entre o sagrado e o profano em Diamantina/MG.
Palavras Chave: Diamantina/MG, Turismo Religioso, Demanda Turística, Turismo Cultural.

Abstract

The colonial center of Diamantina, listed by IPHAN and declared cultural heritage by UNESCO, is marked by the presence of the Catholic Church and the local cultural expression through religious celebrations, in which the community interacts with processions, masses, vigils, among other manifestations; within an environment that end up becoming attractive to tourists. Thus, this study investigates the demand for tourism in these major religious festivals of the city and discusses it from the religious tourism theory point of view under the light of cultural tourism. Far from expiring the possibilities that such issues and the destination itself present in terms of research potential, it is

ISBN: 978-85-8083-125-2

concluded that tourist visitation is more cultural than religious led, inspiring careful attention for a harmonious relationship between the sacred and the profane in Diamantina / MG.
Keywords: Diamantina/MG. Religious Tourism. Tourist Demand. Cultural Tourism.

Resumen

El centro histórico colonial de Diamantina, patrimonio brasileño por el IPHAN y mundial cultural por la UNESCO, es destacado por la presencia de la Iglesia Católica y de la expresión cultural local a través de fiestas religiosas, en las cuales la comunidad interactúa en procesiones, misas, vigilias, y otras manifestaciones; que en un ambiente turístico terminan por tornarse atractivos. Así, ese estudio investiga la demanda turística presente en las principales fiestas religiosas de la ciudad y rivaliza, a partir de la teoría del turismo religioso y a luz del turismo cultural. Sin agotar las posibilidades que los temas y el propio destino presentan, concluye que la visitación turística tiene motivación más cultural que religiosa, inspirando cuidados para una relación harmoniosa entre el sagrado y el profano en Diamantina/MG.
Palavras Clave*:* Diamantina/MG, Turismo Religioso, Demanda Turística, Turismo Cultural.

INTRODUÇÃO

Diamantina possui um casario colonial de inspiração barroca, edificações históricas, igrejas coloniais, uma paisagem natural de extrema relevância e forte tradição religiosa e musical muito bem preservadas, que conferem singularidade especial à cidade. Em reconhecimento a tamanha beleza e importância foi tombada em 1938 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, o que foi reforçado no final da década de 1990 quando a cidade foi reconhecida pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciências e Cultura - UNESCO como Patrimônio Cultural da Humanidade, firmando sua importância enquanto destino turístico. Atualmente a cidade recebe um número bastante significativo de turistas das mais diversas origens, atraídos, muitas vezes, pelas características da paisagem que compõe o centro colonial.

De acordo com Oliveira (2010) os parâmetros utilizados para considerar uma área como de valor histórico são muitos. Entretanto, é fato que em Diamantina destacam-se as igrejas coloniais, que são carregadas de ícones artísticos, como as imagens sacras vindas da Europa na época da colonização brasileira, pinturas de renomados artistas, sem contar a própria arquitetura dos espaços, que por si só estão imersos na história. Tais aspectos contribuem para a visitação de pessoas, em sua maioria turistas, que estão em busca da contemplação desses símbolos, processo acentuado em épocas de festividades religiosas.

Além disso, Diamantina pode ser considerada uma cidade episcopal, marcada pela presença da Igreja em todos os setores da sociedade desde quando ainda era conhecida

ISBN: 978-85-8083-125-2

como Arraial do Tijuco. É latente a centralidade do sagrado na cidade por meio da expressão em festas religiosas, nas quais a comunidade interage em procissões, missas, vigílias, dentre outras manifestações. Diversas festas na cidade são de tamanha beleza que dentro de um ambiente turístico acabam por se tornar atrativos, como é o caso das tradicionais Festa do Divino e Semana Santa, quando ocorre a teatralização de cenas religiosas podendo ser consideradas por muitos turistas verdadeiros espetáculos a céu aberto. Já para a comunidade, essas festas são momentos da reflexão de sua religiosidade e expressão da fé.

A pluralidade de interesses é bastante comum no desenvolvimento do turismo em meio a locais onde a paisagem urbana é múltipla. Tal identificação e interpretação de ícones pelo sujeito se dá de acordo com sua história de vida, cultura, ambiente em que vive e entendimento de estética, dentre outros possíveis fatores. Tendo em vista esta multiplicidade de sentidos, faz-se necessário entender o perfil dos turistas envolvidos neste processo, uma vez que a visitação por parte desses em igrejas coloniais pode gerar conflitos entre visitantes e comunidade católica tradicional, levando em consideração que, enquanto o principal sentido de apropriação pelos primeiros se restringe a questões profanas, o segundo se utiliza dos espaços para questões sagradas.

Assim, esse artigo apresenta como objetivo conhecer o perfil do turista que visita as igrejas coloniais de Diamantina em épocas de festejos religiosos, uma vez que a preservação destes espaços aliada aos recursos estéticos, históricos e artísticos das construções, servem como atrativos para o turismo. Outro fator que leva a tal investigação foi a comprovação, por meio da "Pesquisa de Demanda Turística Real de Diamantina e Região" (SILVEIRA e MEDAGLIA, 2012), de que o principal fator motivador da visitação à cidade é a cultura, aliada aos diversos atrativos culturais que Diamantina oferece, como espetáculo musical e arquitetura. Entendendo as manifestações religiosas como parte da cultura diamantinense, busca-se relacionar o perfil do turista às motivações, tanto religiosas quanto culturais.

Nesse contexto, o referencial teórico base dessa pesquisa levantou conteúdos acerca do turismo religioso e do turismo cultural, para, a partir desses conhecimentos, construir a pesquisa de campo, que consistiu um estudo quali-qualitativo, realizado com turistas que visitam as principais igrejas coloniais de Diamantina, para compreender a percepção destes turistas frente aos templos sagrados.

Foram aplicados questionários aos sábados e domingos dos finais de semana do ano

ISBN: 978-85-8083-125-2

de 2011 em que a cidade foi palco daquelas que são consideradas as principais festividades religiosas locais: Semana Santa, Corpus Christi, Festa do Divino e Festa do Rosário. Os resultados, focados na relação dos turistas com os templos sagrados do centro histórico de Diamantina, bem como o referencial teórico base para essa reflexão, são apresentados a seguir.

APONTAMENTOS SOBRE OS FESTEJOS DIAMANTINENSES

Quando se pensa no caminho que o catolicismo percorreu em Diamantina, não se pode deixar de voltar o olhar para a história da cidade, onde o catolicismo sofreu diversas influências de determinados momentos históricos que a cidade passou. Não se pode negligenciar também a presença das irmandades[1], associações católicas leigas, que atuaram nos diversos setores da sociedade, e que tiveram presença marcante na história do município.

No período da grande extração de ouro e diamante nas Minas Gerais, a presença das Ordens Primeiras e Segundas foram proibidas pela coroa a fim de manter um controle rígido da exportação do ouro e diamantes para Portugal, no intuito de erradicar o contrabando, além do Estado temer a independência destes (BETHEL, 2004). Nesse momento as irmandades ganharam força, e outras foram surgindo, tendo em vista a necessidade em se ter uma vida espiritual, na medida em que não se podia contar com as ordens religiosas. Assim, a religiosidade mineira é marcada por características populares, onde as irmandades prestavam auxílio tanto na vida social, promovendo o amparo a quem necessitava, quanto na vida cultural, na organização de festejos religiosos (SALLES 2007).

Com a ausência de órgãos romanos da Igreja no Arraial do Tijuco, as pessoas e instituições leigas, fundavam os seus próprios templos, iniciavam uma Irmandade "entre as quais a população se dividia segundo as camadas sociais" (MACHADO FILHO, 1980, p.80) e realizavam à escolha do seu fundador celebrações e cultos a santos específicos. A exemplo disso, tem-se a Igreja do Carmo, erguida por iniciativa do contratador de diamantes e marido de Chica da Silva:

[1] Considerando o propósito deste trabalho, serão tratadas como irmandade todas as associações leigas que tinham vínculo com o religioso, colocando em uma mesma categoria as irmandades, ordens terceiras, confrarias e arquiconfrarias, mesmo que existam especificidades institucionais.

ISBN: 978-85-8083-125-2

> manifestação da importância de João Fernandes no arraial, junto aos poderosos locais, foi o apadrinhamento da construção da Igreja Nossa Senhora do Carmo. No documento em que, em 1788, Sua Majestade confirmou o compromisso da Irmandade, estabelecido na década de 50, o escrivão anotou: "a capela que [os irmão do Carmo] presentemente possuem por doação dela fez o Desembargador João Fernandes de Oliveira, edificada pelo mesmo com licença do Ordinário da respectiva Diocese" (FURTADO, 2001, p.28)

Estas irmandades até certo ponto, possuíam autonomia quanto à administração de seus templos, tendo em vista que eram os seus próprios integrantes que administravam suas sedes, resolvendo questões internas e externas dessas sociedades. Nesse contexto, Quintão (2002, p.38) destaca que "a principal característica das irmandades neste período era a sua autonomia. Através da mesa administrativa geriam todos os seus negócios e decidiam sobre todas as questões internas e externas".

A hierarquia destas irmandades eram compostas por diversas pessoas, as quais eram eleitas a fim de cumprir função administrativa a partir de diversos cargos que iam desde questões voltadas especificamente para os templos, finanças, e até mesmo o amparo, quando necessário, de seus irmãos. Neste aspecto, tais órgãos estavam inseridos não só em nas questões sociais de determinada localidade, como também inferiam nas premissas culturais na realização de festas religiosas, onde estas eram realizadas com a intenção primordial de divulgação e promoção do culto a um santo padroeiro, e por isso realizavam anualmente a comemoração de sua festa, com procissões, missas e homenagens.

Os momentos de maior destaque destas irmandades se davam durante suas festividades, quando toda a atenção da cidade era voltado para a mesma. A participação nos festejos faziam com que as pessoas ganhassem visibilidade social, muito almejada pelos negros escravos, uma vez que no momento do cortejo deixava de ser apenas uma pessoa à margem da sociedade, e passava a ser visto como membro de uma organização, passando a ser respeitado como irmão inclusive por pessoas de cor branca.

Nesse sentido, no fim do século XIX, Brant aborda alguns aspectos da tradicional Festa do Rosário em Diamantina destacando que:

> Nossa Senhora do Rosário, cuja festa se celebra no Domingo da Santíssima Trindade, na pequena igreja de seu nome, uma das mais antigas de Diamantina. O rei e a rainha desta festa era previamente escolhidas pela respectiva irmandade, numa eleição disputadíssima, pois tais honrarias constituíam a suprema aspiração dos pretos e pretas daquela cidade, apesar das grandes despesas que acarretavam fatalmente: missa cantada, foguetes, vestimentas caras, pagamentos da banda de música que acompanhava o reisado, banquete, bebidas e doces em profusão. Todas essas despesas e dificuldades eram fartamente compensadas pelo prazer e orgulho de saírem pelas ruas, com grande

ISBN: 978-85-8083-125-2

> acompanhamento e banda de música – o rei pomposamente vestido, de manto majestoso, tendo à cabeça uma coroa de metal; a rainha, regiamente trajada, com rico vestido de seda, segurando-lhe na cauda duas damas, e diadema real à cabeça. Os eleitos para estas dignidades conseguiam fazer as despesas necessárias, ajuntando aos próprios recursos o produto de esmolas e subscrições. Algumas vezes, no dia da festa, havia nas ruas interessantes danças de catopés, marujos ou caboclinhos."(IN: Moura, 1998)

Tais festejos transcendiam o caráter religioso, pois além de suas características culturais, eles podiam ser considerados como um momento de alegria, transgressão da ordem que lhes era imposta, além de uma oportunidade de questionar a sociedade em que viviam, além de se reafirmarem perante todos.

Atualmente a religião católica em Diamantina permanece tônica. Caminhando pela cidade é possível notar a predominância dos templos católicos coloniais frente às discretas igrejas evangélicas e centros espírita. O catolicismo que se formou na cidade foi influenciado por todos estes precedentes históricos, combinando os diversos elementos que o compuseram, fazendo com que a religião possua uma devoção muito característica, mesclada pelo tradicionalismo da Igreja, e pela herança laica das Irmandades.

Estas, mesmo após repressões, mantém muito de suas características originais e permanecem ativas prestando seus serviços sociais, organizando suas celebrações, além de seguirem cuidando de seus próprios templos e dando apoio aos seus membros. As construções feitas por elas, além dos festejos característicos de cada uma, contribuem na atração de turistas à Diamantina que vêm, entre outros motivos, em busca de conhecer e ter contato com uma cultura diferenciada do seu cotidiano.

TURISMO, RELIGIÃO E CULTURA

Para compreender as temáticas que este artigo se propõe a abordar, é preciso retomar, ainda que rapidamente, questões relativas tanto ao turismo cultural quanto religioso. O turismo passou a ser exercido quando o homem deixou de ser sedentário, e começou a viajar, motivado principalmente pela necessidade de comércio com outros povos (IGNARRA, 2003). O autor afirma ainda que posteriormente a esta motivação, tem-se a questão econômica, uma vez que as grandes viagens dos povos antigos visavam conhecer e explorar as novas terras, seguido pela questão religiosa que também foi um dos grandes fatores motivadores de viagens na Idade Média por meio das cruzadas.

O termo turismo possui diversas significações, mas o consenso em todas elas é que para que seja realizada a atividade, se faz necessário existir um movimento de pessoas

ISBN: 978-85-8083-125-2

de um local de origem a um destino qualquer, destacando sempre determinada motivação. Muitos autores discutem os conceitos de turismo, e alguns ainda destacam e classificam as motivações que orientam as pessoas na tomada da decisão de viajar. Para Coriolano (2006, p.43), por exemplo:

> As motivações de viagens podem ser as mais variadas: saúde, negócios, religião, estudo e férias. Mas, a essência do turismo é o lazer e a viagem. Quando alguém fala em viagem de lazer, está dizendo que o motivo da viagem foi o lazer. O turismo de aventuras, cultural, social, de terceira idade, de selva, são formas de se fazer o lazer, porque e onde o faz. É redundância falar de turismo de lazer. Os pacotes turísticos ao se referirem ao turismo de lazer, usam o conceito indevidamente, apenas para evidenciar outras possibilidades além das viagens de férias, indicando a falta da base conceitual.

Tendo em vista esta acepção que Coriolano faz com relação às motivações do turismo sob esta ótica, é possível ir ao encontro das três funções mais importantes do lazer apresentadas por Dumazedier (1976), que são descanso, divertimento e desenvolvimento. Para esta pesquisa, o olhar está sendo voltado para a terceira função, pois ela permite, entre outras funções sociais "novas possibilidades de integração voluntária à vida de grupamentos recreativos, culturais e sociais" (DUMAZEDIER, 1976, p.34). É a partir da perspectiva da função do desenvolvimento no lazer, que é possível incluir as questões religiosas que os turistas buscam em seu período de viagem. Nesta temática, a terceira função do lazer demonstra a busca do indivíduo pelo autoconhecimento, pelo mundo no qual ele vive, permitindo o desenvolvimento de seu lado espiritual por meio da busca do sagrado e evasão do seu cotidiano profano.

Assim, considerando esta utilização do tempo de lazer das pessoas para o deslocamento em busca de representações divinas, é possível classificar o turismo conhecido como turismo religioso. Da mesma maneira como a definição de turismo, o termo é descrito de diversas formas por diferentes autores. Para Montaner, Antiach e Arcarons (1998, p.380, *apud* DIAS e SILVEIRA, 2003), turismo religioso é a

> atividade turística que consiste em realizar viagens (peregrinações) ou estadas em lugares religiosos (roteiros espirituais, atividades culturais e liturgias religiosas etc.) que, para os participantes de uma religião determinada, supõe um fervor religioso por serem lugares sagrados de veneração ou preceituais segundo sua crença.

Nesse contexto, o turismo religioso pode se confundir com o turismo cultural, pois além das questões religiosas, os autores incluem as atividades culturais. No entanto, mesmo que este tipo de turismo possa ocorrer num entorno considerado como patrimônio cultural, e

ISBN: 978-85-8083-125-2

eventos religiosos possam se constituir de expressões culturais de determinados grupos sociais até mesmo expressando uma realidade histórico-cultural representativa, definir qual tipo de turismo é realizado vai depender da motivação de viagem do turista.

De qualquer forma, atualmente existem inúmeros destinos que atraem turistas pelo seu potencial religioso. A aparição de seres celestiais, realização de milagres, curas, manifestações sobrenaturais, ou acontecimentos históricos para uma religião, são fatos que fomentam o deslocamento de pessoas até estas localidades motivadas pela fé. Cidades como Aparecida do Norte em São Paulo, Lourdes na França, Fátima em Portugal, São Tiago de Campostela na Espanha e, Jerusalém em Israel atraem milhares de peregrinos anualmente. Muitas vezes até mesmo quem não possui sua religiosidade semelhante à de determinado local, ou que não acredita em questões sagradas, se deslocam a destinos religiosos motivados por conhecer novos lugares, ter contato com diferentes culturas, ou mesmo reviver questões religiosas que fizeram parte de sua formação.

Como em outros segmentos, o turismo religioso apresenta impactos positivos e negativos, como exemplo dos monges tibetanos que, em termos positivos, conseguiram reconstruir e manter templos graças ao turismo religioso; que por sua vez, devolveu a dignidade a populações tradicionais da região do Himalaia. Entretanto, nesse mesmo exemplo, inicialmente algumas peças de arte sacra foram roubadas dos templos e o turismo agiu como catalisador da ocidentalização dessas comunidades (BARRETTO, 2007).

O que deve ser feito para o bom andamento do turismo religioso, levando em consideração as premissas do turismo sustentável, é que os destinos sejam bem planejados, permitindo uma troca justa entre comunidade e turistas, possibilitando um bom convívio entre o sagrado e o profano, sem interferências negativas entre um e outro.

Como já foram expostos até o momento os aspectos do turismo religioso, é necessário também abordar questões referentes ao turismo cultural, uma vez que este trabalho se propõe a avaliar questões referentes ao uso turístico da cultura de Diamantina. Assim, ao analisar a cultura pela ótica da atividade turística, pode-se dizer que ela está envolvida em todo processo social da vida de uma comunidade, sendo uma construção histórica que tem como resultado um produto edificado pelo coletivo de determinados grupos. Sob esta ótica, que segundo Perinotto e Santos (2011) abarca a amplitude antropológica da cultura, pode-se dizer que cada lugar tem sua cultura específica, e considerando a multiplicidade cultural que os diversos espaços oferecem, o turismo vem se

ISBN: 978-85-8083-125-2

utilizando da cultura como atrativo, criando o que se chama de turismo cultural. Para alguns autores (WAINBERG, 2003; GASTAL, 1999; NEGRINE, 2008), todo turismo é cultural, tendo em vista que

> Todas essas movimentações implicam contato humano e cultural, trocas de experiências entre os viajantes e a população local. Essa parece ser a essência mesma do turismo, pois principalmente com as novas tecnologias, quase tudo se poderia fazer sem sair de nosso ambiente, tanto descansar quanto aprender uma linguagem estrangeira. Em princípio, portanto, as pessoas só decidem viajar se e quando querem entrar em contato com outros costumes e maneiras de viver, com outros povos e culturas, com outras realidades. (FUNARI e PINSKY, 2002, p.7).

Esta é uma visão bastante social do que se pode dizer do turismo cultural, pois ao se pensar em uma pessoa que se desloca até outra cidade para ir a um congresso, por exemplo, não há inicialmente, interesse pela cultura do local, mesmo que nas horas livres o turista vá se utilizar de símbolos culturais.

Uma visão com maior aproximação deste trabalho quanto à conceituação é apresentada por Beni (2008, p. 473), pois, para esse autor o turismo cultural "refere-se à afluência de turistas a núcleos receptores que oferecem como produto essencial o legado histórico do homem em distintas épocas, representado a partir do patrimônio, e do acervo cultural, encontrado nas ruínas nos monumentos, nos museus, nas obras de arte". Deve-se também levar em consideração, a definição dada pelo Ministério do Turismo - MTur quanto ao turismo cultural, pois "compreende as atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura" (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2006, p. 12).

Assim, como é descrito no conceito apresentado pelo MTur, o turismo cultural provoca algum efeito na comunidade na qual é desenvolvido, podendo valorizar determinados fatores de uma cultura local. Dentre outros benefícios, o turismo cultural pode reforçar o interesse de uma comunidade para a sua cultura, fomentando a fabricação de artesanatos, a participação das pessoas em festejos populares, a valorização da cultura, além da proteção e conservação do patrimônio artístico e arquitetônico, favorecendo o desenvolvimento de políticas e programas para o desenvolvimento de manifestações culturais, gerando recursos para a manutenção e preservação de uma cultura.

Por outro lado, se contrapondo aos benefícios oferecidos pelo turismo cultural, este pode provocar um processo de "desculturalização" (ANSPACH, 1998) de um destino,

ISBN: 978-85-8083-125-2

fazendo com que tradições culturais se tornem banalizadas, como no caso de festejos religiosos que se transformam em encenações para o turismo, perdendo seu sentido original e se transformando em objetos de consumo.

APRESENTAÇÃO DA PESQUIDA E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A cidade de Diamantina oferece uma infinidade de atrativos que vão desde as belas paisagens naturais a sítios históricos. Esses espaços possuem diversos símbolos e imagens, por meio dos quais se constitui a singularidade da cidade frente a outras cidades coloniais mineiras. O patrimônio cultural material da cidade é um importante recurso turístico, mas não é o único. Museus, biblioteca, teatro, lojas, concertos musicais, festas e eventos religiosos contribuem na composição da culturalidade local buscada pelos turistas. É possível destacar em Diamantina a Vesperata, evento musical no qual os músicos tocam posicionados nas sacadas dos casarões antigos do centro colonial enquanto os maestros ficam no solo ao lado do público, a qual é o principal produto turístico da cidade (SILVEIRA e MEDAGLIA, 2012). Os autores ainda confirmam, por meio da "Pesquisa de Demanda Real de Diamantina e Região", que os símbolos da cultura local são os principais atrativos de turistas ao destino.

Partindo do objetivo de conhecer o perfil do turista que visita as igrejas coloniais de Diamantina em épocas de festejos religiosos, foi estruturado um questionário quali-quantitativo de cunho exploratório descritivo sobre o tema a ser explorado. Essa metodologia de pesquisa possibilita cobrir um campo maior de possibilidades levantando ideias do público ao mesmo tempo em que se é possível quantificar opiniões. Os objetivos específicos da pesquisa buscaram saber como se dá a visitação do turista nos templos sagrados, sua principal motivação, forma de se relacionar com o espaço, além de algumas características pessoais de cada turista. O questionário é composto de 15 questões fechadas e breves, estruturado nas seguintes partes: „Perfil do turista", „Perfil religioso", „Turista em Diamantina", e „Perfil socioeconômico".

Tendo em vista que o número total de turistas que visitam igrejas em Diamantina ainda é desconhecido, e que esse número de pessoas varia de acordo com a sazonalidade e com datas de eventos promovidos na cidade, não foi possível estipular um universo de pesquisa real, fazendo com que se optasse pela utilização de amostra não probabilística, sendo

ISBN: 978-85-8083-125-2

entrevistada quase a totalidade de ao menos uma pessoa por grupo que visitou o local. Porém, ao menos é possível tentar estabelecer, para fins deste estudo, uma margem de erro. Nesse sentido, considerando que a demanda turística real de Diamantina seja estimada como abaixo de 5000 visitantes, o universo pode ser enquadrado, segundo Rea e Parker (2002) como uma população pequena, o que dentro de um nível de confiança de 95%, coloca a margem de erro entre 5% e 10%.

O pré-teste da presente pesquisa foi realizado nos dias 16 e 17 de abril de 2011 na Catedral Metropolitana de Santo Antônio da Sé, no centro histórico de Diamantina. Foram aplicados 105 questionários dentro das principais igrejas do centro colonial de Diamantina no sábado e domingo dos finais de semana em que a cidade foi palco de alguma festividade religiosa que atrai quantidade significativa de turistas: Semana Santa, Corpus Christi, Festa do Divino e Festa do Rosário. Desse total de questionários 98 foram aproveitados e 7 descartados.

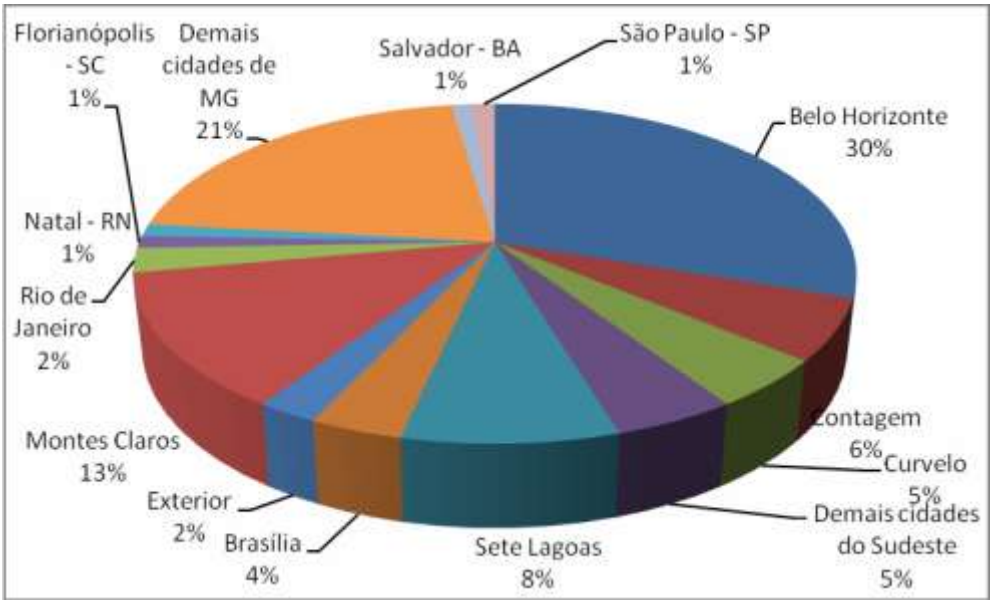
A primeira fase de coleta de dados se deu nos dias 23 e 24 de maio de 2011(Semana Santa) em três igrejas diferentes: Igreja de Nossa Senhora do Carmo, por ser detentora da Imagem de Nosso Senhor Morto; Catedral Metropolitana, por ser o palco de encenações da vida de Jesus Cristo na Semana Santa; e Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, por ser o único templo colonial aberto à visitação neste período excetuando-se os outros dois mencionados. A segunda fase de aplicação da pesquisa foi realizada durante o feriado de Corpus Christi. A aplicação dos questionários foi feita nos dias 25 e 26 de junho de 2011 na Igreja do Carmo, pois esta era a única igreja que se tinha a garantia que estaria aberta à visitação durante o sábado e o domingo. A terceira fase foi feita no final de semana em que ocorreu a Festa do Divino Espírito Santo, nos dias 02 e 03 de julho de 2011. Pelo fato deste festejo ser organizado pela Igreja de Nossa Senhora do Amparo, optou-se por este local de aplicação da pesquisa haja vista que nesta data a igreja ganha destaque na cidade. A quarta e última fase da pesquisa ocorreu nos dias 22 e 23 de outubro de 2011 durante o final de semana em que Diamantina foi palco da Festa do Rosário. A metodologia de pesquisa neste final de semana seguiu a mesma lógica utilizada na festa do Divino Espírito Santo. Como o festejo é organizado pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, os questionários foram aplicados na própria igreja. Com os dados organizados, foi realizada observação por meio do estudo dos resultados obtidos com os questionários, que são apresentados nos gráficos a seguir.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Parte I - Perfil do turista

Nesta parte inicial do questionário, foram feitas perguntas que se referem à característica geral da viagem, para conhecer melhor o perfil do turista e como se dá a sua viagem.

Gráfico 1. Local de Residência Permanente

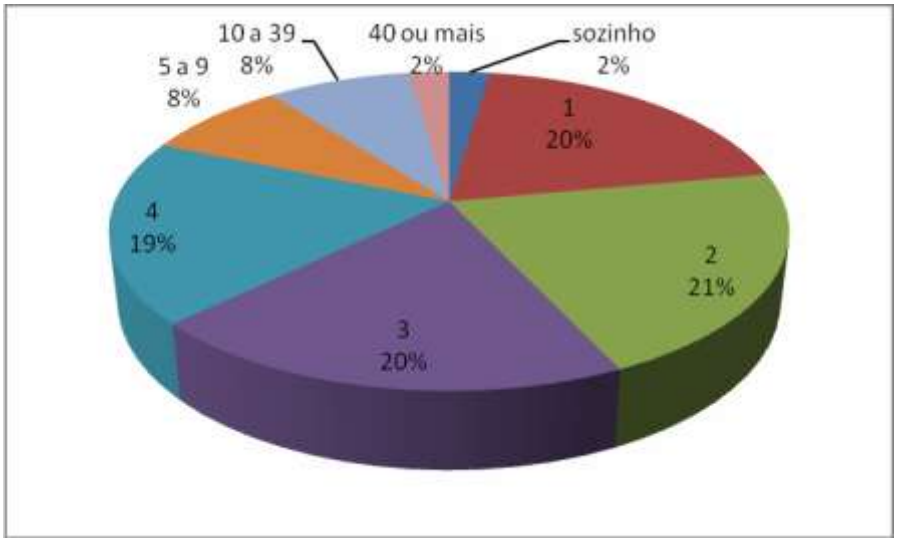


Fonte: elaboração própria

Como se pode observar, o principal visitante de Diamantina é do próprio estado de Minas Gerais, somando um total de 83% da demanda total, incluindo todas as cidades do estado. A capital Belo Horizonte (30%) é a principal cidade emissora de turistas ao destino. Destacam-se também as cidades de Montes Claros (13%), Sete Lagoas (8%), Contagem (6%) e Curvelo (5%), todas de Minas Gerais, que contribuíram significativamente no valor total. Fora do estado de Minas Gerais, a cidade que mais se destacou foi a Capital Federal Brasília, somando 4% dos visitantes. Excetuando-se as capitais Rio de Janeiro e São Paulo, as demais cidades da região sudeste do Brasil somaram um total de 4%. A cidade do Rio de Janeiro foi responsável por 2% do fluxo de turistas, se igualando aos representantes do exterior. As demais capitais estaduais como Florianópolis, Natal, Salvador e São Paulo apresentaram 1% cada do fluxo total de visitantes.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gráfico 2. Número de Pessoas na Viagem

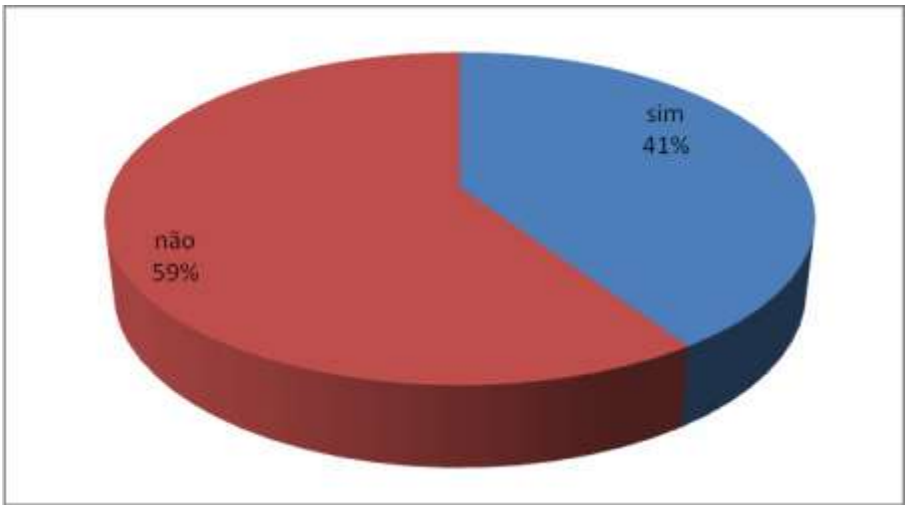


Fonte: elaboração própria

Neste gráfico é possível notar que as pessoas viajam em pequenos grupos, já que ao somar os valores das pessoas viajam com 1, 2, 3 ou 4 pessoas, chega-se a 80%. Os grandes grupos, que caracterizam as viagens organizadas por operadoras turísticas são tímidos frente aos demais já que pessoas acompanhadas de 10 a 39 pessoas representam um total de 8%, e aqueles que viajam com 40 pessoas somaram 2% do total. É importante destacar também a baixa frequência de pessoas viajando sozinhas, resposta mencionada por apenas 2% do total dos visitantes.

Gráfico 3. Primeira vez em Diamantina?

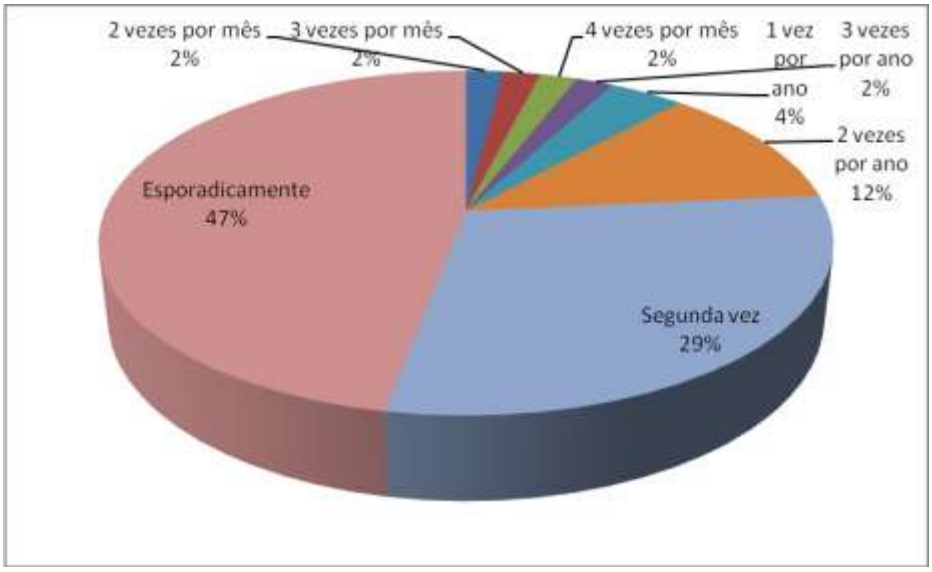
ISBN: 978-85-8083-125-2



Fonte: elaboração própria.

A maioria dos turistas pesquisados já esteve na cidade anteriormente, pois 59% do total de entrevistados afirmaram que não é a sua primeira vez em Diamantina, o que caracteriza uma elevada taxa de retorno de pessoas ao município. O restante do total (41%) afirmou estar conhecendo a cidade pela primeira vez.

Gráfico 4. Frequência que visita Diamantina



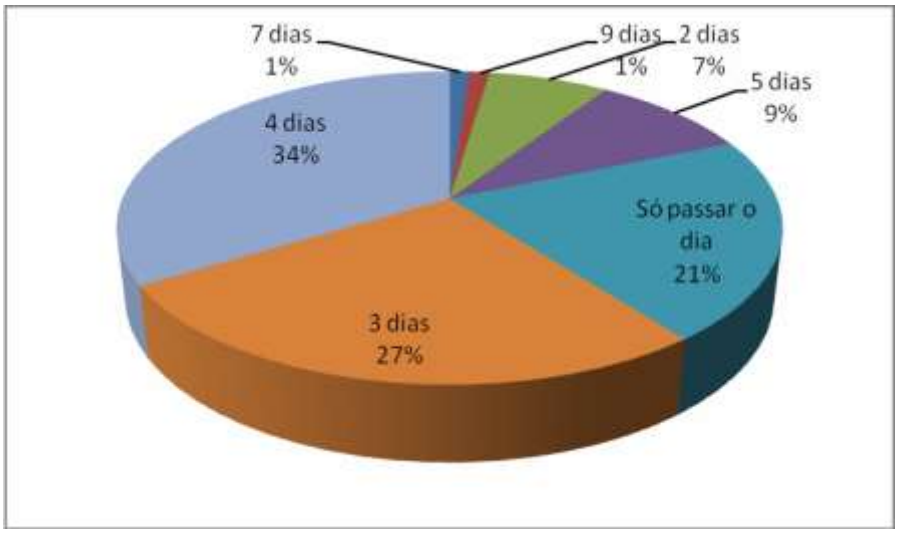
Fonte: elaboração própria.

Neste gráfico percebe-se que a maior parte dos turistas possuem certa regularidade de visita ao município. Grande parte dos turistas que respondeu não estar em Diamantina pela primeira vez (47%) disse que costuma vir ao local esporadicamente. Ainda nessa questão18% costumam vir 1, 2 ou 3 vezes ao ano, e 6% tem o hábito de vir à cidade 2, 3 ou 4 vezes ao mês. Expressivos também os 29% dos turistas estavam na cidade

ISBN: 978-85-8083-125-2

pela segunda vez.

Gráfico 5. Tempo de Permanência



Fonte: elaboração própria.

A maioria dos visitantes passam 4 dias na cidade (34%), enquanto 27% ficam 3 dias, 9% 5 dias, 7% 2 dias e 1% 9 ou 7 dias. É importante destacar neste gráfico o número de pessoas que apenas passam o dia no município (21%). Quando comparado este dado com as várias edições da Pesquisa de Perfil da Demanda Turística Real de Diamantina e Região (SILVEIRA e MEDAGLIA, 2012) o número de pessoas que só passam o dia na cidade é significativamente inferior aos demais, ficando em uma média de 8%. Ou seja, é possível constatar a presença de turistas que frequentam Diamantina somente para assistir a um determinado festejo religioso.

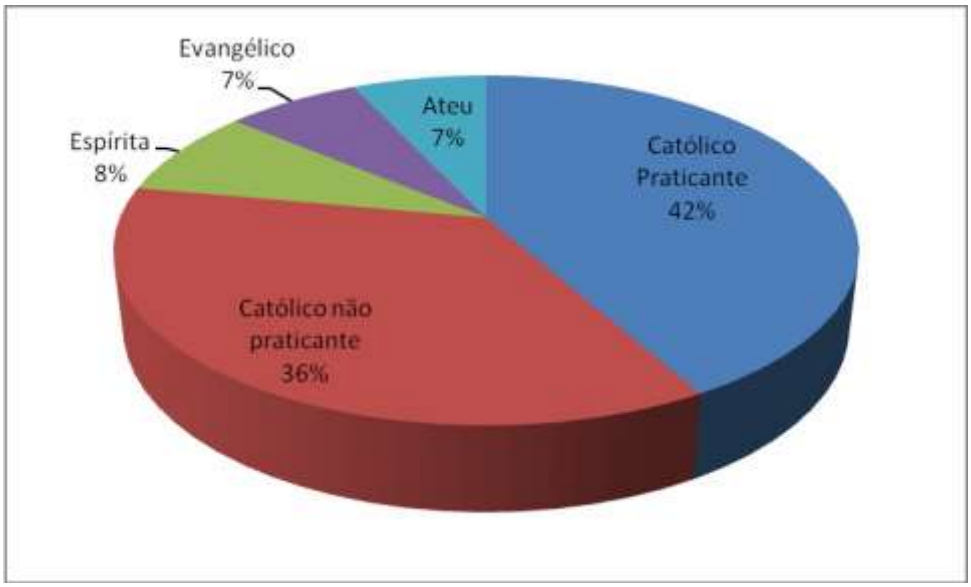
Este primeiro bloco de perguntas apontou para um público destacadamente mineiro, indo ao encontro da própria "Pesquisa de Demanda Turística Real de Diamantina e Região" (SILVEIRA e MEDAGLIA, 2012) realizada no destino, bem como outras pesquisas nacionais de demanda que apontam que a maior parte dos estados brasileiros tem os seus próprios moradores como principais emissores (MTur e FIPE,2006). Além disso, o fato dos turistas permanecerem ao longo de todo o feriado e terem um alto grau de reincidência apontam para um público fidelizado junto ao destino Diamantina.

Parte II - Perfil Religioso

Neste bloco de pesquisa, buscou-se traçar um perfil religioso do turista em Diamantina, bem como saber seus hábitos religiosos e envolvimento com a religiosidade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gráfico 6. Orientação Religiosa

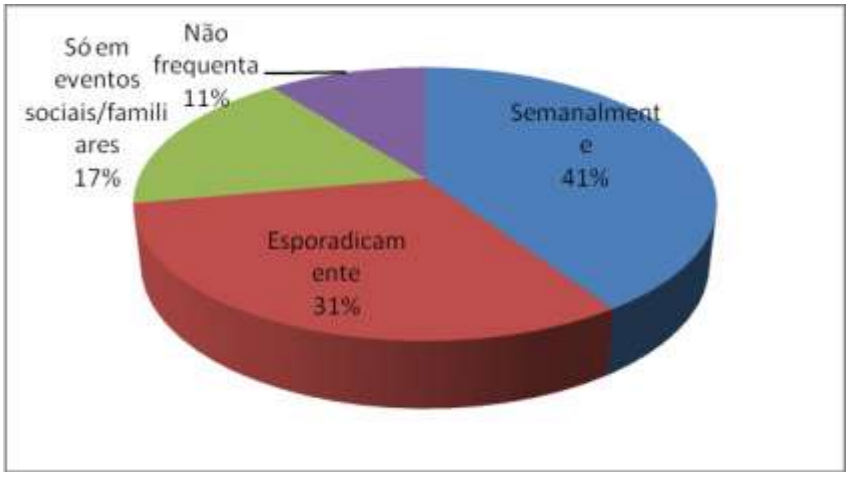


Fonte: elaboração própria.

Os que se denominam católicos praticantes somam a maioria dos visitantes (42%). Mesmo se tratando de uma pesquisa realizada nas igrejas em finais de semana que ocorrem festejos religiosos na cidade, tem-se uma fatia significativa de católicos não praticantes (36%) e de outras religiões: espíritas (8%) e evangélicos (7%). No gráfico também aparecem os ateus que representam 7% do total dos visitantes. Interessante notar que as últimas 4 categorias somam 58%, ou seja, mais que os católicos praticantes.

ISBN: 978-85-8083-125-2

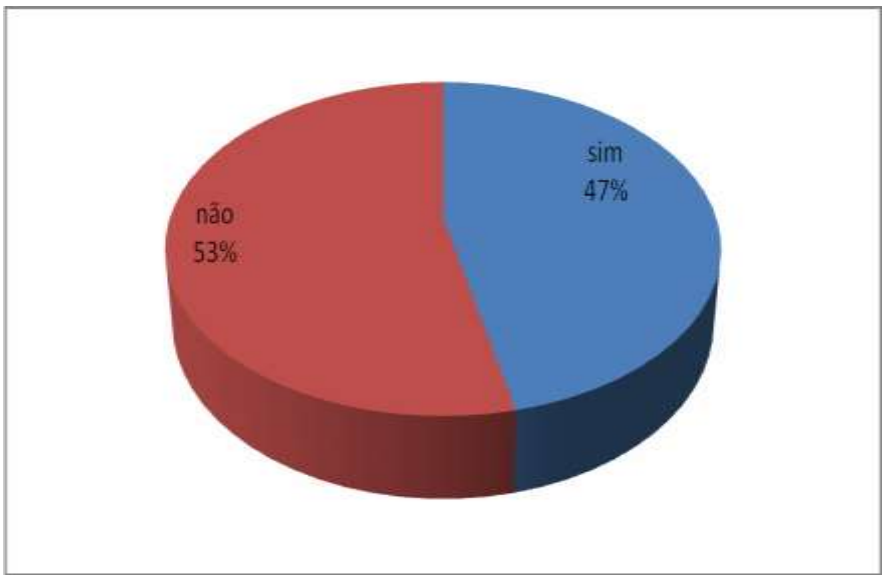
Gráfico 7. Frequência que visita igrejas católicas na cidade de origem



Fonte: elaboração própria.

Neste gráfico observa-se que 41% dos entrevistados frequentam igrejas católicas em sua cidade semanalmente, seguido por uma parcela de 31% de pessoas que frequentam os templos esporadicamente; enquanto que 17% frequentam igrejas católicas só em eventos sociais e familiares, e 11% não frequentam.

Gráfico 8. Frequenta Festejos Religiosos em sua Cidade Local?

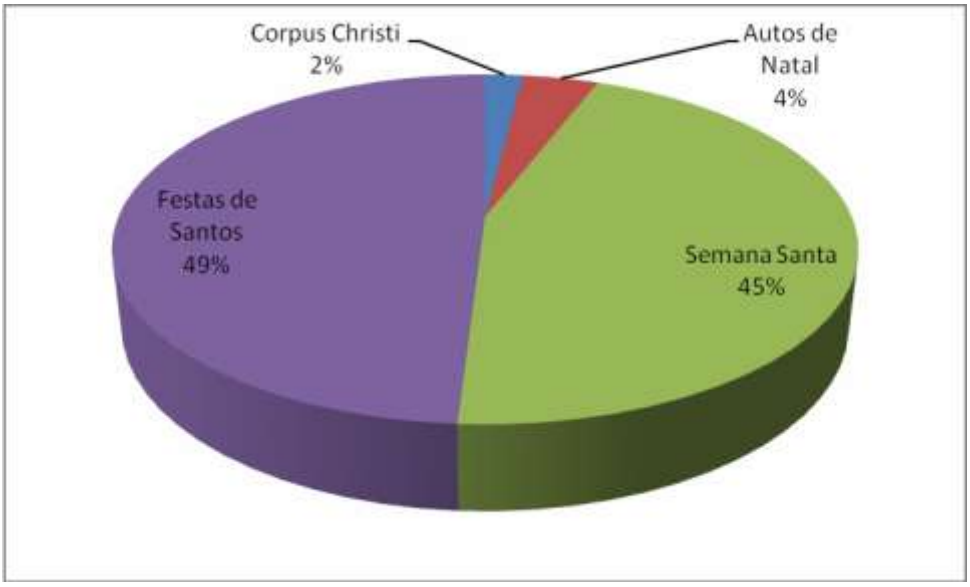


Fonte: elaboração própria.

Curiosamente, do total de entrevistados, 53% não frequentam festejos religiosos em suas cidades de origem, seguido pelos 47% que tem o hábito de frequentar algum.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gráfico 9. Festejos Religiosos que costuma Frequentar



Fonte: elaboração própria.

Dos 47% que na questão anterior afirmaram ter o hábito de ir a festejos religiosos, em primeiro lugar aparecem as festas de Santos (49%) como principal celebração frequentada, seguidas pela Semana Santa (45%), autos de natal (4%) e Corpus Christi (2%).

Ao analisar esse segundo grupo de perguntas isoladamente é possível destacar a presença de católicos, bem como pessoas ligadas à religiosidade, já que os ateus somaram menos de 7% dos entrevistados. A maioria católica pode apontar para uma relação harmoniosa entre autóctones e turistas, mas ao mesmo tempo esse dado isoladamente não oferece a certeza de que por serem católicos, esses turistas irão respeitar o sagrado presente nos atrativos de Diamantina, afinal a maioria afirmou que não frequenta esses eventos em sua cidade de origem.

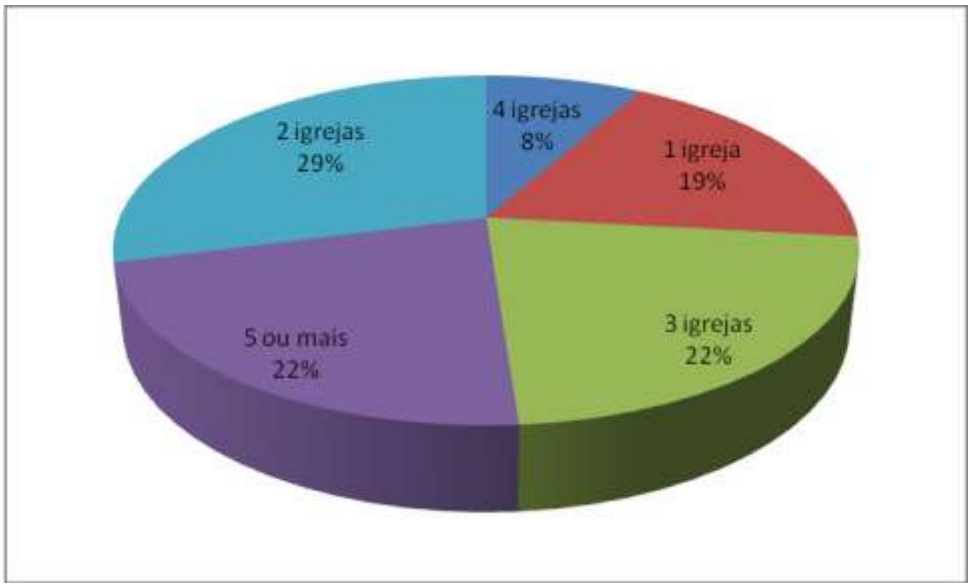
Parte III - Turista em Diamantina

Este é um importante ponto da pesquisa, no qual o principal objetivo foi o de entender como se dá a visitação dos turistas aos templos sagrados, bem como sua motivação na visita às igrejas, e a forma como tal se relacionam com estes monumentos.

As primeiras questões deste item dizem respeito à quantidade de igrejas visitas além de esclarecer quais foram. Os dados são apresentados nos gráficos, a seguir:

ISBN: 978-85-8083-125-2

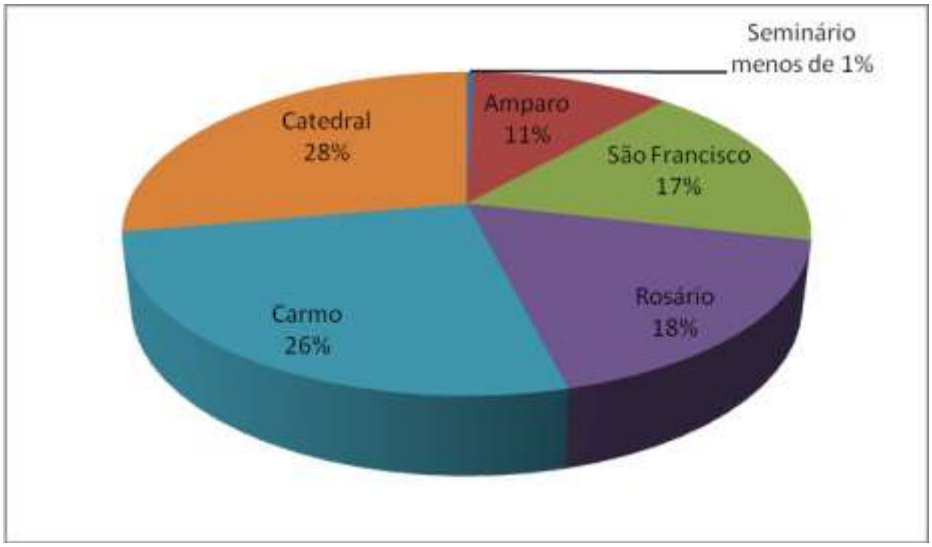
Gráfico 10. Quantas Igrejas Visitou em Diamantina



Fonte: elaboração própria.

A maior parte dos turistas (29%) visitou 2 igrejas durante a viagem, seguido por 3 igrejas e 5 ou mais, ambos com 22%, 19% visitou apenas 1 igreja e 8% que visitou 4 templos.

Gráfico 11. Quais Igrejas Visitou



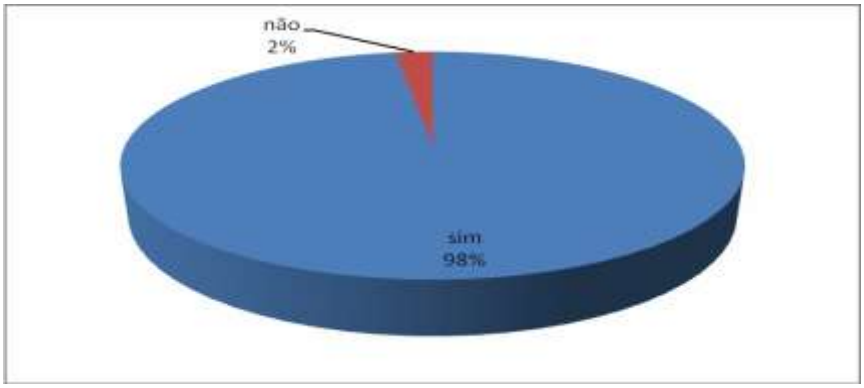
Fonte: elaboração própria.

A Catedral Metropolitana de Santo Antônio da Sé foi a igreja mais visitada pelos turistas (28%), se destacando da Igreja de Nossa Senhora do Carmo (26%) por uma pequena diferença de turistas. Em seguida a Igreja de Nossa Senhora do Rosário aparece com 18% do total, a Igreja de São Francisco com 17%, a Igreja de Nossa Senhora do Amparo

ISBN: 978-85-8083-125-2

com 11% e a Igreja do Seminário com menos de 1%. A Igreja de Nossa Senhora das Mercês não aparece neste grupo pelo fato de não ter ficado aberta à visitação durante os dias da pesquisa.

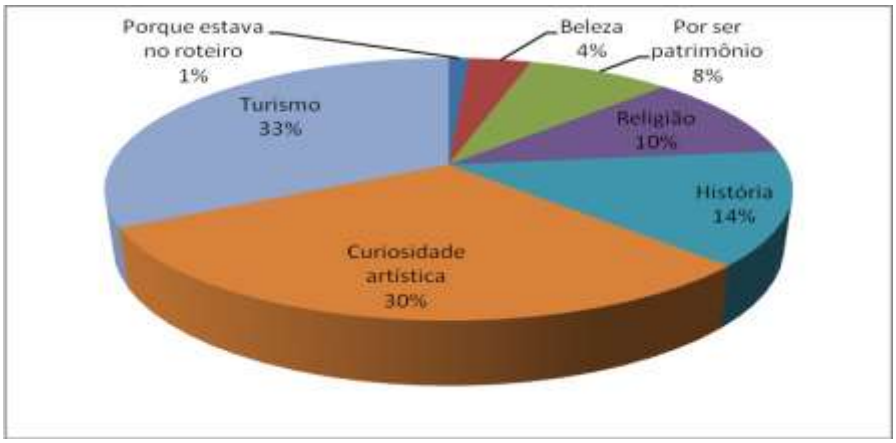
Gráfico 12. Sabia que as Igrejas são Consideradas Patrimônio Cultural da Humanidade



Fonte: elaboração própria.

Neste gráfico percebe-se a clara diferença entre os resultados, pois 98% dos entrevistados afirmaram saber que as igrejas do centro colonial de Diamantina são consideradas Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO, seguido por apenas 2% que não sabiam desta informação.

Gráfico 13. Motivação para Visita às Igrejas



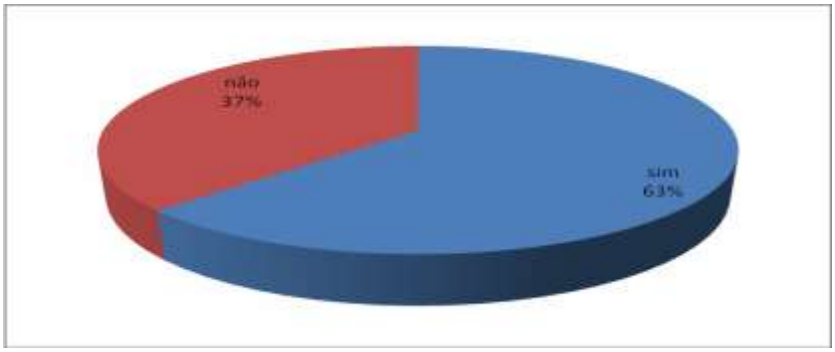
Fonte: elaboração própria.

Neste gráfico, têm-se as principais motivações que levam o turista a visitar as igrejas coloniais do centro de Diamantina. Aspectos não ligados à religião somam a maior porcentagem do gráfico, estando o turismo (33%) como principal fator motivador da visitação, seguido pela curiosidade artística (30%) com pouca diferença na porcentagem, a história com 14% do total, e religião, surpreendentemente, com 10%. O fato dos templos

ISBN: 978-85-8083-125-2

serem considerados patrimônio determinou 8% do total das motivações, seguido pela beleza dos mesmos com 4%, e apenas 1% dos turistas visitaram as igrejas porque estava no roteiro da viagem.

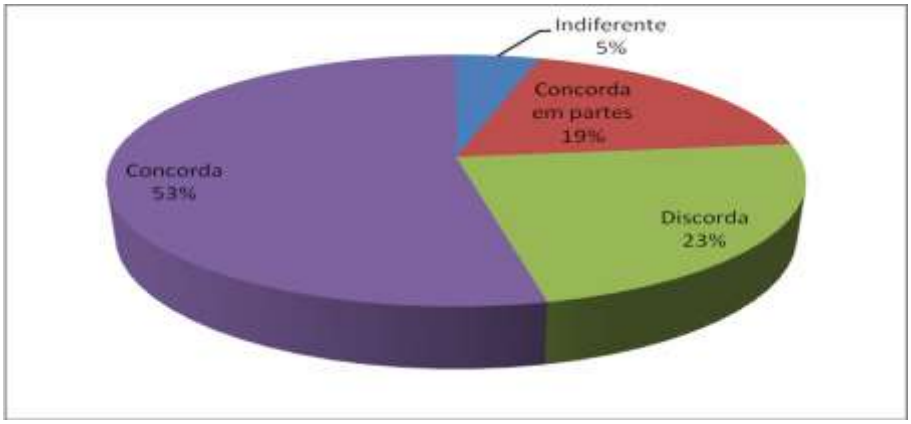
Gráfico 14. Rezou em alguma das Igrejas Visitadas?



Fonte: elaboração própria.

Quando indagados se rezaram dentro de alguma das igrejas no momento da visitação, 63% do total dos turistas afirmou que dedicou um tempo às orações, enquanto 37% afirmou que não. Esse gráfico vai a encontro ao de número 06, que aponta a predominância de visitantes católicos (praticantes ou não).

Gráfico 15. O que pensa a respeito da Cobrança de Taxa de Visitação



Fonte: elaboração própria.

No que se refere à taxa de visitação cobrada para que se possa entrar nos templos, com exceção da Catedral Metropolitana de Santo Antônio da Sé, foi perguntado aos turistas o que pensavam a respeito desta contribuição. Assim, 53% dos turistas afirmaram que concorda, enquanto 23% discordam, seguido pelos 19% que concordam em partes e 5% que se dizem indiferente à taxa.

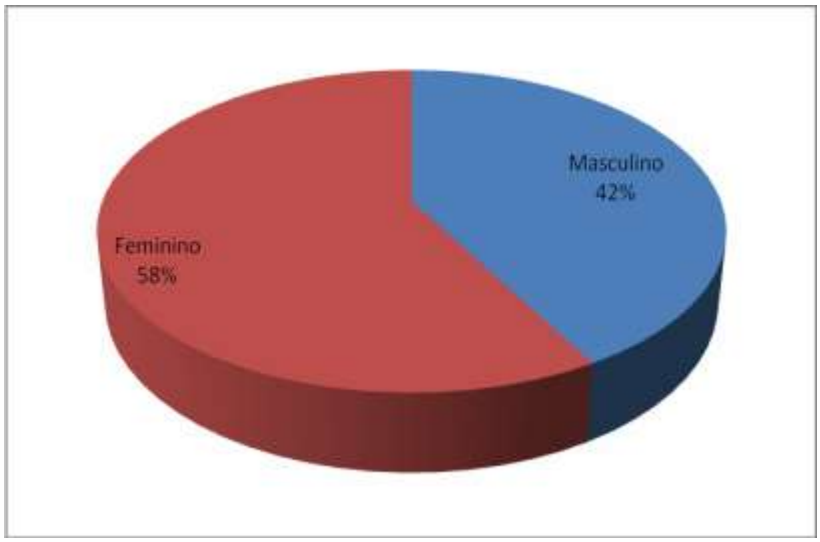
ISBN: 978-85-8083-125-2

A análise da Parte III aponta para a complementação da Parte II e para o real diagnóstico do perfil do turista religioso de Diamantina. Se no perfil religioso foi possível detectar a esmagadora maioria de turistas ligados à religião, agora esses mesmos visitantes vêm apontar que sua real motivação de visita está ligada ao turismo, uma vez que sabem que o centro colonial da cidade é patrimônio da humanidade; menos de 1% visitou a belíssima e imponente Igreja do Seminário que não está localizada na região central, mas sim na parte alta da cidade; mais de 60% declarou como motivação principal o turismo e a curiosidade artística em detrimento de apenas 10% que declarou a religião como motivação e, por fim, mais de 50% é a favor, sem restrições, da cobrança de taxa de entrada para visitação aos templos católicos. Ao mesmo tempo que essa análise aponta para um turista cultural, não há como separá-lo do turista que busca o turismo religioso, já que o número de visitação às Igrejas foi expressivo, bem como o percentual de visitantes que declarou ter rezado nesses templos.

Parte IV - Perfil Socioeconômico

Nesta parte da pesquisa foi traçado um perfil socioeconômico dos visitantes, uma vez que muitas vezes esse perfil é determinante na forma como as pessoas se relacionam com um meio, ou na escolha de que tipo de turismo praticam.

Gráfico 16. Gênero

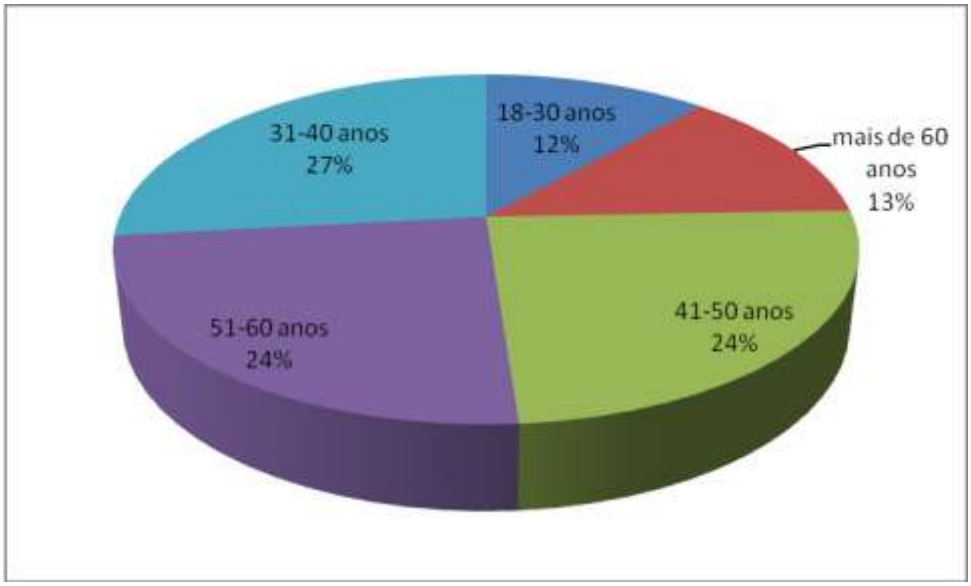


Fonte: elaboração própria.

Neste gráfico, percebe-se que a maioria do público respondente foi o feminino (58%), mais que mesmo assim se encontra equilibrada com o universo masculino (42%).

ISBN: 978-85-8083-125-2

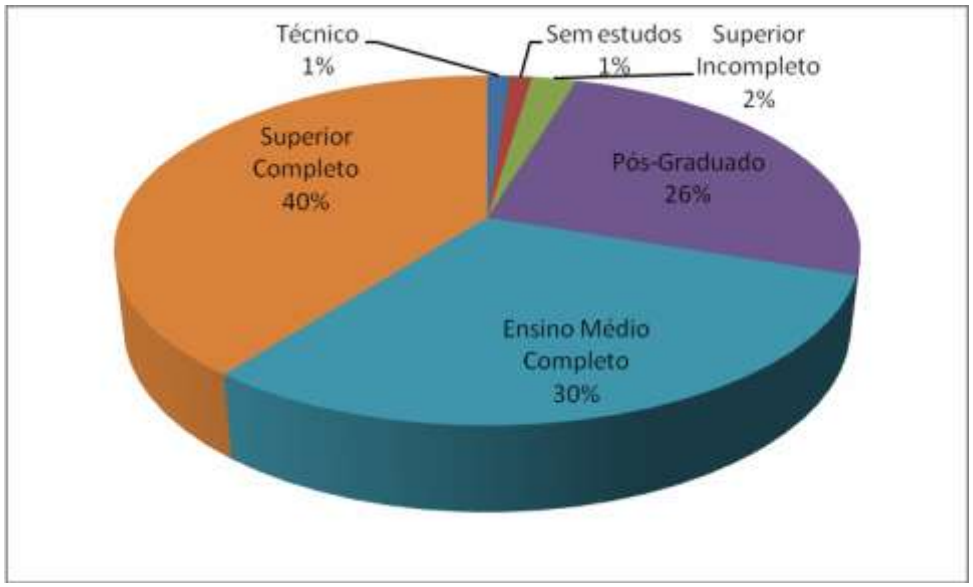
Gráfico 17. Faixa Etária



Fonte: elaboração própria.

Os turistas que tem de 18 a 30 anos somaram a minoria de 12%. Um pouco além em termos percentuais, a população acima dos 60 anos contabilizou 13%, enquanto as demais faixas etárias ficaram em equilíbrio, pois 24% do total foi representado pelos que tem de 51 a 60 anos e também pelos que tem de 41 a 50, seguidos pelos que tem de 31 a 40 anos com 27% do total.

Gráfico 18. Escolaridade



Fonte: elaboração própria.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Por fim, foi perguntado aos turistas qual a escolaridade de cada um. O gráfico demonstra que 40% dos entrevistados possui ensino superior completo e 26% são pós-graduados. A soma dessas duas fatias aponta que a maior parte dos turistas entrevistados possui elevada escolaridade. As pessoas com ensino médio completo contabilizam um total de 30%, acompanhados pelos 2% que possuem ensino superior incompleto, e finalizando com os que possuem curso técnico ou que não estudaram, representando 1% cada.

Nessa última parte vale destacar o perfil de um turista maduro, com idade predominante acima dos 30 anos até mais de 60, que em conjunto com os dados ligados à escolaridade, apontam para um turista que pode ser considerado maduro e com certa estabilidade familiar e econômica para realizar a visita ao destino Diamantina com conforto e interação cultural junto às festividades religiosas locais.

Constatou-se que 42% dos visitantes afirmaram ser católicos praticantes, porém apenas 41% do total assegurou ter o hábito de frequentar a missa semanalmente, o que demonstra que questões referentes à religião podem variar de acordo com a percepção de cada um, uma vez que para muitos, ser católico praticante quer dizer que se tem o hábito de frequentar missas com certa regularidade.

Ainda neste sentido, se somadas as porcentagens dos que se disseram ateus, evangélicos e espíritas, tem-se um total de 22%, se contrapondo aos 28% que afirmaram não frequentar ou frequentar igrejas só em eventos sociais e familiares, possibilitando o entendimento de que uma parte daqueles que afirmaram ser católico não praticante, não tem o hábito de ir a igrejas nem esporadicamente.

É válido destacar que mesmo que grande parte dos questionários tenha sido aplicada durante algum festejo religioso, a maioria dos turistas (53%) não tem o hábito de frequentar este tipo de festividade religiosa na sua cidade de origem, o que demonstra o interesse das pessoas em conhecer as festividades de Diamantina como forma de lazer, caracterizando a motivação turística da viagem.

Ainda ao verificar a frequência de ateus ou pessoas de outras religiões presentes nos festejos ou nas igrejas, pode-se comprovar que questões que não estão relacionadas à fé servem de fator motivacional na prática da visita. No geral as igrejas do centro colonial de Diamantina atraem turistas pelo seu caráter artístico-arquitetônico e não por sua religiosidade, uma vez que questões relativas à cultura ou turismo somam 90% das questões ditas como motivadoras de visitação, enquanto a religião aparece com apenas 10% do total,

ISBN: 978-85-8083-125-2

mesmo que 78 % dos visitantes sejam católicos. Deve-se destacar também que 98% dos turistas afirmaram saber que estas igrejas são consideradas Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO.

Mesmo que a religião não seja o principal fator motivador de visitas, 63% dos visitantes afirmaram ter rezado dentro dos templos, porém os que se afirmaram católicos praticantes ou não, somam um total superior a este, possibilitando o entendimento de que muitas pessoas em seu momento de visitação não enxergam o caráter religioso dos templos.

A igreja mais visitada é a Catedral Metropolitana de Santo Antônio da Sé com 28% do total, tal fato se dá possivelmente pela sua localização privilegiada, por ser a única que estava aberta todos os dias de aplicação de questionários, além de não cobrar taxa de visitação. A segunda mais visitada é a Igreja de Nossa Senhora do Carmo somando 26% do total das visitas, seguida pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Amparo.

De modo geral e à luz da teoria apresentada, o turismo cultural é voltado para determinados aspectos da cultura como religiosidade, arquitetura, gastronomia e fazeres populares. Aliado a isso se têm a ideia do patrimônio cultural de um local, que é considerado um conjunto de bens materiais e não materiais, que foram legados pelos nossos antepassados e que, em uma perspectiva de sustentabilidade, deverão ser transmitidos, aos nossos descendentes, acrescidos de novos conteúdos e de novos significados (DIAS, 2006). A dinâmica do patrimônio cultural, seja material ou imaterial, está presente no desenvolvimento da cultura de uma maneira em geral. Essa mescla entre material e imaterial, religiosidade e cultura, se faz presente no destino turístico Diamantina, pois ao contrário de outros centros coloniais históricos declarados pela UNESCO como patrimônio cultural da humanidade, o de Diamantina é vivo e amplamente utilizado pela comunidade local. O centro da cidade com bancos, lojas, farmácias, mercadinhos e outros serviços em geral acontece no mesmo sítio histórico tombado pelo IPHAN e declarado pela UNESCO; o que inclui também, as Igrejas e suas manifestações religiosas. Ou seja, diferente de outros destinos turísticos o centro não se tornou somente um local frequentado por turistas, mas a peculiaridade, e quiçá atratividade turística, está na dinâmica da cidade, cujo centro é, antes de turístico, comunitário. Exatamente o mesmo se passa com as Igrejas. Nesse contexto, a ideia colocada como Perinotto e Santos (2011, p.202) se faz presente:

> É preciso considerar que um patrimônio comercializado através do

ISBN: 978-85-8083-125-2

> turismo deva possuir, de antemão, uma relação de identidade e de memória consolidada com a população local, observando se os autóctones o consideram como um bem que deve ser respeitado e preservado, para que, em um segundo momento possa dividi-lo com os visitantes, através das práticas do Turismo Cultural.

Ao mesmo tempo, em Diamantina a presente pesquisa apontou para um sutil conflito velado, uma vez que essa identidade da comunidade local com seu patrimônio se dá no âmbito religioso e, de acordo com a Parte III da presente pesquisa, a relação do turista, mesmo durante as festas religiosas, é motivada pelo turismo cultural. O planejamento deste segmento e a formatação de produtos que se utilizam da cultura devem ser desenvolvidos de forma que valorizem o patrimônio cultural. Se por um lado os turistas se utilizam desta cultura como espectadores, a fim de vivenciar a experiência como forma de sair de seu cotidiano, experimentando o de outros, por outro a cultura dos autóctones faz parte do seu dia a dia, e de um fazer comum.

Nesse contexto, é que o conceito de turismo cultural apresentado por Ignarra (2003, p.178) vem ao encontro do que se encontrou como resultado dessa pesquisa, levando em conta que "história e arte são os elementos que mais atraem turistas: pintura, escultura, arquitetura e artes gráficas são os mais procurados".

Turismo e cultura em Diamantina caminham juntos, porém tanto o turismo, quanto a cultura, possuem suas especificidades, que mesmo se completando em alguns momentos, se distinguem em outros. De acordo com Oliveira (2010, p.67) "muitos conflitos podem surgir como resultado dessa convivência espacial do turismo com o meio ambiente histórico e natural. O dano físico, intencional ou não, pode ser o resultado de um excesso de visitantes que procura desfrutar da herança patrimonial da cidade". No entanto, para que cada um possa se desenvolver dentro de suas necessidades, ou para que tenham uma relação de harmonia, faz-se necessário que cada um possua seus mecanismos organizacional, social e de planejamento, permitindo o diálogo entre turismo e cultura, levando em conta as premissas do turismo sustentável.

CONSIDERAÇÕESFINAIS

Tendo em vista os resultados apresentados, percebe-se que os turistas que costumam frequentar as igrejas e os festejos religiosos de Diamantina, são em sua maioria mineiros católicos que tem o hábito de visitar a cidade esporadicamente. Na maioria das vezes estes visitantes estão em busca de conhecer a cultura local, e esta mesmo que faça

ISBN: 978-85-8083-125-2

parte da religião católica, também serve de atrativo para turistas das mais diversas crenças. A realização desta pesquisa contribuiu para entender melhor qual o é perfil do turista que realiza as atividades que tem relação com a religiosidade local, bem como saber como eles se relacionam com o meio em que estão, permitindo comprovar ou não percepções anteriores que se tinha a respeito desta convivência, além de contribuir para uma análise mais profunda de como os visitantes podem interferir na relação entre as autoridades responsáveis por gerir a visitação dos templos ou organizar os festejos.

Assim, uma vez que a presente pesquisa se propôs a entender aspectos da relação entre turistas e comunidade católica, levando em consideração que o primeiro visita a cidade em busca do artístico conclui-se que se faz necessário monitorar essa relação no destino turístico Diamantina, entre sagrado e profano, religioso e cultural, autóctone e visitante, no intuito de manter interesses e crenças longe de conflitos, construindo uma relação harmoniosa entre turismo e comunidade local.

Com a certeza de que esse tema não se esgota nessa pesquisa, as próximas investigações certamente se darão no âmbito das relações entre instituições católicas e turísticas, no intuito de conhecer e buscar mais elementos que possam subsidiar o desenvolvimento turístico sustentável de Diamantina/MG.

REFERÊNCIAS

ANSPACH, Sílvia. *Entre o babel e o éden. Criação mito e cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

BARRETTO, Margarita. *Cultura e Turismo:* discussões contemporâneas. Campinas: Papirus, 2007.

BENI, Mário Carlos. *Análise Estrutural do Turismo*. São Paulo: Editora Senac, 2008 13 ed.

BETHELL. Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo: Editora USP, 2004

BRASIL. MTur; Fipe. Caracterização e Dimensionamento do Turismo Doméstico no Brasil. Brasil, 2006.

CORIOLANO, Luzia Neide Menezes Teixeira. *O Turismo nos Discursos, nas Políticas e no Combate à Pobreza*. São Paulo: Annablume, 2006.

Dias, Reinaldo. *Turismo e patrimônio cultural*: recursos que acompanham o crescimento das cidades. São Paulo : Saraiva, 2006.

DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson José Sena da. *Turismo Religioso*: ensaios e reflexões. Campinas: Alínea, 2003.

DUMAZEDIER, Joffre. *Lazer e cultura popular*. São Paulo: Perspectiva, 1976. FUNARI,

ISBN: 978-85-8083-125-2

Pedro Paulo; PINSKY, Jaime. *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Contexto, 2002.

FURTADO, Junia Ferreira. Chica da Silva: o avesso do mito. In: BRUSCHINI, Cristina e PINTO. Celi Regina (Org.). *Tempos e Lugares de Gênero.* São Paulo: Editora 34. 2001.

GASTAL, Suzana. O Produto Cidade: caminhos de cultura, caminhos de turismo. In: Castrogiovanni, Antônio. Gastal, Suzana. (Org.) *Turismo Urbano*: cidades, sites de excitação turística. Porto Alegre: ed dos Autores, 1999.

MACHADO FILHO, Aires da Mata. *Arraial do Tijuco, cidade Diamantina.* Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980. 3ed.

IGNARRA, Luiz Renato. *Fundamentos do Turismo*. São Paulo: Thomson, 2003. MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa*: planejamento e execução de pesquisas, amostras e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MINISTÉRIO DO TURISMO. BRASIL. *Turismo cultural* – orientações básicas. Brasília: Ministério do Turismo, 2006.

MOURA, Antônio de Paiva. *A Cultura Afro Brasileira e a Festa do Rosário em Diamantina*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1998.NEGRINE, Airton da S. Festas Populares e as endorfinas. In: NORA, P.E. et AL. *Diálogos.* Caxias do Sul: Lorigraf, 2008. p. 116-134.

OLIVEIRA, Fernando Vicente de. Capacidade de carga em cidades históricas. Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo. v.4, n.1, p. 61-75, abr. 2010.

PERINOTTO, Andre Riani Costa; SANTOS, Anna Karolina Pereira dos. Patrimônio cultural e turismo: um estudo de caso sobre a relação entre a população parnaibana e o Complexo Porto das Barcas. Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo. v.5, n.2, p.201- 225, ago. 2011.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência.* São Paulo: Annablume, 2002.

REA, Louis; PARKER, Richard. *Metodologia da Pesquisa: do planejamento à execução.* São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2002.

SALLES, Fritz Teixeira. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro.* São Paulo: Perspectiva, 2007.SILVEIRA, Carlos Eduardo. MEDAGLIA, Juliana. (coord.) (2011- 2). *Pesquisa de demanda real de Diamantina e região*: características de viagem, motivações, percepções e expectativas. Diamantina: UFVJM, 2012.

WAINBERG, Jacques A. *Turismo* e comunicação: a indústria da diferença. São Paulo: Contexto, 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A PAISAGEM DAS FESTAS DO CICLO JUNINO NO ESTADO DE SERGIPE: O CASO DE ESTÂNCIA

THE LANDSCAPE PARTY OF THE CYCLE JUNE IN THE STATE OF SERGIPE: THE CASE OF ESTANCIA

EL PAISAJE DE LAS FIESTAS DEL CICLO DE JUNIO EN EL ESTADO DE SERGIPE: EL CASO DE ESTANCIA

Ronilse Pereira de Aquino Torres
Mestranda em Geografia – NPGEO Universidade Federal de Sergipe
Grupo de Pesquisa Sociedade & Cultura E-mail: geo_ufs@yahoo.com.br

Maryane Meneses Silveira
Mestre em Geografia Universidade Federal de Sergipe
Grupo de Pesquisa Sociedade & Cultura E-mail: maryanesilveira@gmail.com

Rodrigo Santos de Lima
Mestre em Geografia Universidade Federal de Sergipe
Grupo de Pesquisa Sociedade & Cultura E-mail: rslrodrigo@yahoo.com.br

Resumo

O presente estudo refere-se com a temática a paisagem das festas no município de Estância é uma cidade que se transforma em função dos festejos juninos, apresentando uma enorme e variada riqueza cultural. O clima dos festejos juninos movimenta e dá um ritmo diferente a funcionalidade da cidade, sendo contemplado na linha teórica fenomenológica no arcabouço da Geografia Cultural. O nosso objetivo foi mostrar a construção da paisagem e o envolvimento dos atores sociais no trabalho - renda - lazer.
Palavras-chave: paisagem, festa, festejos juninos

Resumen

El presente estudio se refiere a los partidos del tema del paisaje en el municipio de Estancia es una ciudad que se convierte en la base de las festividades junio, con una riqueza cultural enorme y variada. El clima de las festividades junio mueve y da una funcionalidad diferente ritmo de la ciudad está cubierta en la línea teórica en el marco fenomenológico de la Geografía Cultural. Nuestro objetivo era mostrar la construcción del paisaje y de la participación de los actores sociales en el trabajo - renta - ocio.
Palabras clave: paisaje, fiesta, festividades junio

Abstract

The present study refers to the landscape theme parties in the municipality of Estancia is a city that becomes the basis of the June festivities, featuring a huge and varied cultural wealth. The climate of the June festivities moves and gives a different pace functionality of the city being covered in the theoretical line in phenomenological framework of Cultural Geography. Our aim was to show the construction of the landscape and the involvement of social actors at work - income - leisure.
Keywords: landscape, party, June festivities

ISBN: 978-85-8083-125-2

Introdução

O presente artigo desenvolve, primeiramente, o estudo sobre o conceito de paisagem como categoria de análise da Geografia e a festa nos aspectos vinculados aos as manifestações culturais, aos ritos religiosos e a transformação na paisagem cultural.

Dessa forma, o trabalho resulta de reflexões sobre a temática cultural destacando os conceitos de paisagem e indicadores culturais, relacionando-os como integrantes de um mesmo ponto de vista de estudo, ou seja, não existe paisagem cultural sem códigos culturais e vice-versa, pois os mesmos manifestam-se na paisagem, ratificando as peculiaridades específicas do homem.

A escolha do São João de Estância como referência para este estudo justifica-se pelo mesmo ser um ritual festivo com características de espetacularização, que ao longo da sua história vem passando por mudanças, transformações e adaptações. O São João parte da identidade cultural do povo, estanciano, que se orgulha de suas tradições.

Os resultados aqui expostos fazem parte do projeto "A dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudos comparativos do patrimônio imaterial nos estados de Goiás, Ceará e Sergipe". Contemplado no edital de 07 de 2008, da CAPES- MINC, Programa Pró-Cultura, do Programa de Apoio ao Ensino e à Pesquisa Cientifica em Cultural.

Nesse sentido, proposta desse estudo é analisar, os festejos juninos da cidade Estância, considerando que é necessário estudar a diversidade cultural para além dos seus conteúdos materiais, de modo a admitir que a cultura está intimamente ligada ao sistema de representações, de significados, de valores que criam uma identidade, que se manifesta mediante construções compartilhadas socialmente e expressas espacialmente, ou seja, de admitir que a cultura no seu sentido antropológico mais amplo representa todo o modo de vida de uma sociedade, o que não inclui somente a produção de objetos materiais, mas um sistema cultural (valores morais, éticos, hábitos e significados expressos nas práticas sociais), um sistema simbólico (mitos e ritos unificadores) e um sistema imaginário, que serve de liame aos dois últimos, constituindo-se no *lócus* da construção da identidade espacial de um grupo. (ZANATTA, 2007).

Nesse sentido o presente artigo está estruturado da seguinte forma: i) introdução com a apresentação temática do artigo, bem como o objetivo e a metodologia utilizada; ii) análise teórica sobre a paisagem enquanto categoria geográfica; iii) a análise de festa como temática geográfica; iv) após a construção da paisagem da festa junina em Estância e a

ISBN: 978-85-8083-125-2

paisagem da festa; V) por fim algumas considerações acerca da temática apresentada.

Paisagem enquanto categoria geográfica

Os estudos de paisagem na Geografia são realizados desde os primórdios da conhecida sistematização da ciência por Humboldt no século XVIII. O pensamento era oblíquo em dois modos. O primeiro aviltava a paisagem como fisionomia caracterizada por formas e o segundo privilegiava características de uma área através de seus atributos físico-naturais e humanos. (SALGUEIRO, 2001).

A paisagem para alguns teóricos estava relacionada à descrição, e para a Geografia como instrumentos que possibilitava a análise científica do espaço. Mas estudiosos como Sauer, Claval, Moraes, Tuan, Santos, Mikesell, Cosgrove entre outros evidenciaram que a paisagem não pode ser separada do homem, do seu espírito, da sua imaginação e de sua percepção.

Segundo Milton Santos (1996), a paisagem é composta de objetos naturais e de objetos artificiais ou sociais, que variam de acordo com as mudanças vividas pela comunidade. Uma vez transformando-se em ritmos distintos uns dos outros, os objetos artificiais caracterizam a paisagem como algo que reflete diversas fases do desenvolvimento social.

Assim, ela se mostra muitas vezes repleta de formas passadas e de formas atuais. Para o autor "(...) a paisagem é resultado de uma acumulação de tempos" (SANTOS, 1986, p. 54). Na visão do autor paisagem não tem nada de estático, ela é mutável e traz consigo os resultados dos processos que permeiam as relações sociais e seus reflexos no meio.

As testemunhas de tempos passados permanecem e vão surgindo novas formas, remodelando, refazendo e ressignificando a paisagem. Caso fosse entendida simplesmente como tudo que se vê, a paisagem seria tão somente objeto de contemplação, ou seja, serviria apenas como espetáculo aos nossos olhos.

E o que importa à Geografia é transcender seu campo visual e chegar à sua essência através do entendimento dos processos históricos, os quais deram à paisagem seu caráter social.

Assim, a trama de relações sociais que implicam transformações contínuas no espaço geográfico e, portanto, na paisagem, esta não pode deixar de apresentar traços

ISBN: 978-85-8083-125-2

culturais. Está assim concentrada de um valor que não pode ser alcançado com um simples olhar.

Festa como temática geográfica

A noção de Festa como propiciadora do restabelecimento da ordem ou negação dela é sucessivamente tematizada por inúmeros autores, com poucos avanços. Apenas Jean Duvignaud (1983) radicaliza a teoria da festa, vendo nela não uma tentativa de regeneração ou um modo de reafirmação da ordem social vigente, mas a ruptura, a anarquia total e o poder subversivo, negador, da festa.

Para Duvignaud (1983, p. 212), o poder da festa não é exclusivo de uma cultura ou outra, mas perpassam todas elas, como um grande destruidor. A festa evidencia a "(...) capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade." Esta capacidade estaria, hoje, sendo "vencida" pelo modo de produção capitalista e pelo crescimento industrial.

O estudo das festas populares no Brasil tem despertado o interesse de estudiosos de vários campos das ciências humanas e sociais, entre elas a Geografia, pela dimensão simbólica que possuem, possibilitando a análise da experiência humana percebida como constitutiva das diversas formas de cultura. Alguns desses estudos destacam em suas perspectivas de análise alguma especificidade deste fenômeno relacionada com outros conceitos e categorias tais como: paisagem, identidade, cultura popular, espetáculo, lazer e modo de vida.

As festas populares são consideradas rituais e, assim sendo, consistem em momentos especiais de convivência social, onde certos aspectos da realidade são postos em relevo (DA MATTA, 1983). As festas populares consistem em manifestações culturais que se caracterizam, dentre outros aspectos, por serem eventos efêmeros ou transitórios, capazes de imprimir funções às formas espaciais.

“A festa apodera-se de qualquer lugar: a rua, os palco, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas condições e do papel que desempenam em uma coletividade organizada” (DUVIGNAUD, 1983, p. 68).

Para Durkheim (1989) as festas são atos coletivos, um fenômeno de agrupamento massivo e de efervescência coletiva. A festa assinala as representações coletivas, entendidas como a comunhão de ideias ou sentimentos vividos a partir da relação direta

ISBN: 978-85-8083-125-2

com o outro. Na concepção durkheimiana toda festa é um tempo consagrado. Todavia, é preciso considerar que se o fenômeno festivo rompe com a rotina, conecta-se ao cotidiano pregresso e posterior a ele quando se espraia por diversos meios através dos períodos não-festivos.

A diversidade e a multiplicidade marcam as festas populares brasileiras, com características herdadas da sua formação histórica, baseadas em diferentes religiões e crenças (PEREZ, 2002).

Quando os jesuítas chegaram ao Brasil no século XVI difundiram, junto com a pregação do Evangelho, várias festas religiosas, assim rapidamente as celebrações mostravam-se muito eficazes para atrair a atenção dos indígenas em relação a mensagem catequizadora dos sacerdotes. As festas mais expressivas eram festas juninas, chamadas naquela época de "joaninas", que com suas fogueiras, orações coincidiam com o período em que os índios, outrora, realizavam seus rituais de fertilidade.

Para Del Priori (1994), as festas advindas do Cristianismo e que surgiram na forma de culto, quando trazidas para o Brasil, foram sendo moldadas aos cultos divinos de acordo com o ano eclesiástico e, foram divididas em dois grupos: as dedicadas ao Senhor, as quais representavam a vida de Cristo e sua Paixão e os dias comemorativos aos santos, entre estes, Santo Antônio, São João e São Pedro. Del Priori (1994) relata ainda que as festas no Brasil no período colonial era palco de interesses políticos, religiosos e simbólicos.

Vários elementos culturais foram com o passar do tempo, misturando-se aos aspectos culturais dos brasileiros (indígenas, afro-brasileiros e imigrantes europeus) nas diversas regiões do país, tomando características particulares em cada uma delas.

Segunda Rita de Cássia Amaral (1998) em sua obra 'Festa à brasileira', a festa é capaz de apreender o sentido de cidadania proporcionando um despertar da consciência de grupo, de comunidade. Amaral ainda atribui à festa uma tríplice importância, as quais venham ser a cultural, que coloca em cena valores, projetos, artes e devoção; como modelo popular e como produto turístico no sentido de revigorar e revitalizar cidades.

Essa é a abordagem mais utilizada nas pesquisas sobre a paisagem pelos geógrafos mais voltados a análise cultural e é nessa abordagem que nos apoiamos. Nesse sentido, a paisagem que buscamos está relacionada ao cotidiano, ou seja, aos atos, as manifestações, as relações que esse estabelece no espaço da festa, as singularidades e a consequente ruptura desse cotidiano nos dias de festa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

As festas foram discutidas por inúmeros pensadores, contudo para os limites desse trabalho, destaco Duvignaud (1983), que tem como referência a festa como ruptura do cotidiano.

Contextualização do ciclo junino

Poucas datas simbolizam tanto a cultura brasileira e suas origens como as festas juninas. Os festejos juninos são comemorados em todo território nacional, mas é na região Nordeste que eles ganham maior expressividade, por está associado a um modo de vida rural, ligados ao ciclo das colheitas e ao calendário religioso.

Embora as homenagens a São João ocorram no dia 24 de junho, outros dois santos também são comemorados, Santo Antônio e São Pedro, respectivamente nos dias 12 e 29 de junho.

A festa de São João foi trazida para o Brasil pelos portugueses durante o período colonial (CASCUDO, 2002), e se firmou no mês de junho, com o ciclo do inverno e com ele a colheita do milho e de outros produtos; isso ajudou na preservação dos rituais que seguiam os moldes das festas pagãs, os quais celebravam o sol, o fogo, a fertilidade, as colheitas e a relação do homem com a terra e, que de certa forma serviram para aproximar colonizadores e colonizados. Os índios que viviam no Brasil não tiveram dificuldade em se adaptar às estas festas, pois eram muito parecidas com cultura.

Além da influência portuguesa, as festas juninas tiveram também a influência de elementos culturais chineses, espanhóis e franceses. Da França veio a dança marcada, característica típica das danças nobres e que, no Brasil, influenciou muito as típicas quadrilhas. Já a tradição de soltar fogos de artifício veio da China, região de onde teria surgido a manipulação da pólvora para a fabricação de fogos. Da península Ibérica teria vindo também a dança de fitas, muito comum em Portugal e na Espanha.

As comemorações juninas no Brasil ao longo do tempo foram agregando valores, criando variações de acordo com cada região, sem, contudo, deixar de louvar os santos juninos. As festas juninas ganharam status de festas de espetacularização transformando-se em eventos turísticos em alguns estados do Nordeste a exemplo de Sergipe, tornando-se um espetáculo de massas, assumindo caráter político, econômico e ideológico.

Nas últimas décadas o caráter religioso dessas festas vem perdendo espaço para os grandes espetáculos. Alguns elementos estão perdendo suas características tradicionais ou

ISBN: 978-85-8083-125-2

estão sendo ressignificadas, a exemplo das quadrilhas juninas, que antes retratavam o homem do campo com toda sua simplicidade, atualmente os figurinos tornaram-se sofisticados com design urbanos e inserindo vultosos valores. As festas juninas ganharam novos aspectos na contemporaneidade, estão se moldando ao processo de desenvolvimento do turismo.

Em Estância, tais mudanças são percebidas através com a ação continuada dos prefeitos em trazer grandes shows com bandas de renome nacional com o intuito de atrair um grande público para a cidade e assim estimular o desenvolvimento de toda a cadeia produtiva turística.

A construção da paisagem da festa junina em Estância

A cidade de Estância também conhecida como "cidade jardim" como assim denominou Dom Pedro II, quando esteve em terras sergipanas, localiza-se no Território do Sul Sergipano (SERGIPE, 2007), distante 68 quilômetros da capital Aracaju, com pouco mais de sessenta e cinco mil habitantes de acordo com último Censo 2010 do IBGE. A cidade é considerada um dos maiores e mais importante centro comercial e industrial do Território do Sul Sergipano por possui um intenso fluxo de pessoas e comércio.

Estância é uma cidade que se transforma em função dos festejos juninos, apresentando uma enorme e variada riqueza cultural. O clima de festa movimenta e dá um ritmo diferente a funcionalidade da cidade. Neste período, a população dedica parte de seu tempo para enfeitar a porta de suas casas, ornamentar o local de trabalho e ainda, participar ativamente de toda a programação oferecida pela prefeitura municipal. É a oportunidade dos diversos grupos culturais e folclóricos locais, assim como os grupos e bandas convidadas se apresentarem em diversos palcos espalhados pela cidade.

As atrações são diversas que vai desde o enfeite de suas casas até o local de trabalho, a promoção de concursos diversos, em agências bancárias, bares, restaurantes, postos de gasolinas, lojas, supermercados, ruas e escolas. A culinária também tem seu espaço com comidas típicas e variedade de licores (Figuras 01, 02).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figuras 01 e 02: Ornamentação das agências bancárias no município de Estância.
Fotos: Ângela Fana Gomes de Souza, 2011.

A tradição dos shows pirotécnicos com espadas, o busca-pé para guerrear e assistir aos barcos de fogo que iluminam a cidade atraem pessoas de todo o Brasil neste período, e a cidade recebe um grande número de turistas, contribuído assim para a geração de renda, fomentando a economia local.

Além dos sanfoneiros, quadrilhas, dos concursos e da programação oficial, festa também contempla apresentações de quadrilheiros e grupos culturais, shows, muita dança e arrasta pé. Vale acrescentar que toda movimentação acontece na área urbana do município e seus arredores.

A cidade inteira se mobiliza para dar vida a um mundo de encantos, de magia, de alegrias e de muito forró. São costureiras, artesãos, fogueteiros, folcloristas, artistas diversos, vendedores ambulantes, enfim, a população e o comércio local de uma forma geral. A população se soma ao poder municipal e se instalada uma verdadeira fábrica de sonhos em Estância para dar vazão a uma das mais expressivas manifestações artístico-cultural de Sergipe.

Sendo assim, Canclini (1983) afirma que a profusão de práticas integrantes da festa não se limita apenas às suas formas manifestas no período consagrado de catarse festiva, mas penetra todo o cotidiano através de práticas, preparativos e sentidos que constituem, também, a festa em si, mesmo quando não no período festivo. Neste sentido, a comunidade que se envolve para a confecção da festa, na celebração do místico e religioso São João.

Uma analise mais atenta sobre os festejos juninos na cidade de Estância nos permite destacar que nos últimos anos houve a incorporação de características de ressignificação aos festejos, como também mudanças estruturais. Essas mudanças partiram da necessidade de

ISBN: 978-85-8083-125-2

modernização relacionadas às políticas de incentivo ao turismo, e também como forma de colocar o município na disputa como titular do melhor São João de Sergipe.

Até meados da década de 1970, os festejos juninos em Estância estavam relacionados à Igreja e à comunidade, possuindo um caráter estritamente familiar, sendo que era a própria comunidade quem organizava os festejos. Após este período, os festejos passaram a ser organizados pela poder público municipal e pela Empresa Sergipana de Turismo – EMSETUR. A cidade passou a receber um fluxo maior de visitantes, ganhando o status de melhor São João de Sergipe.

A paisagem da festa

As apresentações culturais do ciclo junino na cidade de Estância em sua grande maioria acontecem na praça da matriz. A prefeitura monta uma cidade cenográfica onde são montadas barracas de apoio ao turista, venda de artesanato e comidas típicas. A prefeitura também monta um pequeno palco, onde se apresentam durante todas as noites atrações musicais e culturais a exemplo dos trios-pé-de-serra, quadrilhas, batucadas e bacamarteiros, dando prioridade aos grupos locais. Nas ruas próximas a praça acontece uma feira permanente onde são vendidas roupas, sapatos, frutas, verduras, utensílios domésticos, carnes, entre outros.

Centenas de pessoas circulam pelas ruas estreitas, onde encontram e algumas acabam comprando produtos das barracas e das lojas do comércio próximo, principalmente os trajes caipiras (botas, camisas xadrez, calça, chapéus, lenços e sandália de couro) além do milho e da macaxeira, ingredientes essenciais para o preparo das comidas típicas das festas juninas.

Além da feira, a Igreja Matriz de Nossa Senhora de Guadalupe (Figura 03) se destaca na paisagem da praça por suas características antigas, além de ser vista de vários pontos da cidade. Além da praça da matriz, a Praça da Igreja Nossa Senhora do Rosário (Figura 04) concentra algumas agências bancárias e órgãos municipais por onde também passam muitas pessoas. As árvores altas sombreiam toda a praça e proporciona um ambiente de descanso e calma, apesar da movimentação de carros e motos pelas ruas que a circunda. As principais praças, ruas e lojas da cidade estão decoradas para a festa.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figuras 03 e 04 – Igrejas Nossa Senhora de Guadalupe e Nossa Senhora do Rosário; Fotos: Ângela Fagna Gomes de Souza, 2011.

Na área mais afastada do centro urbano, principalmente nos povoados, verificamos ruas enfeitadas e fogueiras montadas. Quem organiza as festas destas áreas são os próprios moradores, em forma de mutirões envolvendo os moradores rua ou familiares.

A população se envolve com o clima junino, alguns gostaram muito dessa nova "roupagem" que foi atribuída aos festejos juninos da cidade. O resgate da tradição e dos elementos tradicionais da festa, na visão dos moradores, esses aspectos são é considerados como uma possibilidade de conservar a cultura da cidade e do Estado, a exemplo do barco de fogo, dos bacamarteiros, das batucadas e dos concursos de modo geral (Figuras 05 e 06 e 07).

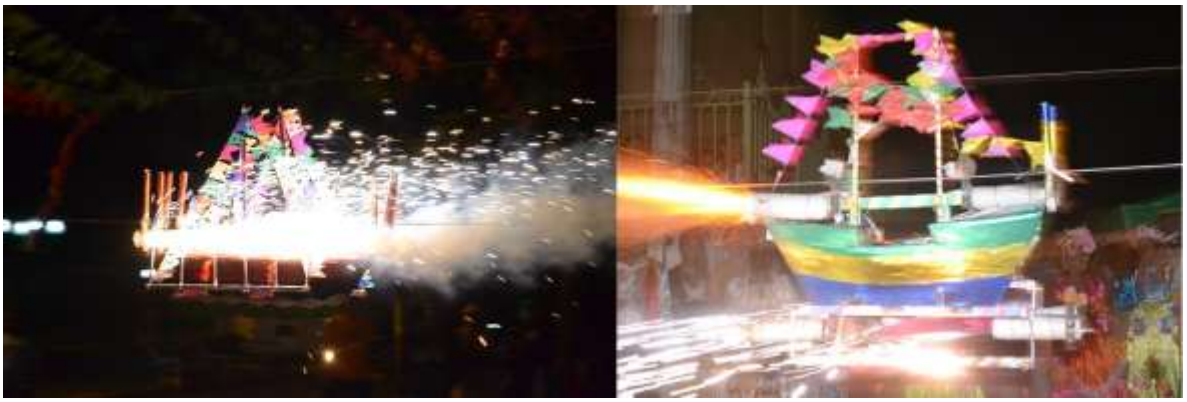
Figuras 05, 06, 07 e 08 – Grupos de batucada e bacamarteiros de Estância.
Fotos: Pisca Junior, 2011.

A atividade turística tem crescido ao longo dos anos em função dos festejos juninos, atraindo visitantes de outras cidades do estado e de outas partes do país a exemplo de Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo. Segundo relatos de alguns moradores, esse crescimento se deu, sobretudo em função desse novo caráter do São João, com a valorização dos aspectos tradicionais da cultura junina.

Outro ponto a destacar é a questão da segurança, pois apesar da população valorizar a cultura, muitos se sentem inseguros em relação à queima de fogos. Segundo alguns moradores, apesar de haver um local específico para a queima dos mesmos, a população de modo geral não respeita, soltando fogos em qualquer local da cidade de forma aleatória.

Vale destacar uma das principais atrações dos festejos juninos em Estância que é o barco de fogo, (Figuras 09 e 10) que tem cerca de um metro é feito com papel colorido e recheado com pólvora. Um cabo de aço preso a dois pedaços de madeira é estendido bem no alto. E é sobre ele que o barco de fogo cruza o céu, em alta velocidade, encantando sergipanos e turistas. O barco de fogo é confeccionado em madeira ou em papelão, papel laminado colorido para forrar o barco, barbante, papel de sede para as bandeirolas, espadas de pólvora, fogos de artifício. O aprendizado desta arte é variado, é passado de geração para geração, entre famílias e até mesmo por interesse pessoal em ver alguém produzir.

ISBN: 978-85-8083-125-2



Figuras 09 e 10 – Barco de Fogo em Estância Fotos: Pisca Junior, 2011.

Atualmente o barco é produzido na Associação dos Fogueteiros de Estância fundada em 2009, mas antes era feito nas residências dos fogueteiros que sempre existiram na cidade. Eles fazem barco para os festejos juninos e para as festas de dezembro. Os fogueteiros de barco começam a preparar um mês antes dos festejos. No mês de junho são distribuídos 20 barcos por noite em toda a cidade começando no dia 1º, indo até o dia 30.

Os festejos juninos em Estância acontece durante todo mês de junho, ininterruptamente, começando no dia 31 de maio com a Salva do São João, indo até o dia 29 de junho. No dia 31 acontece um arrastão com os grupos folclóricos juninos do município, chega até a Igreja da Matriz onde tem a benção do padre e a benção da fogueira. Esse arrastão tem shows pirotécnicos com as espadas de fogo, as pessoas acompanham de perto e ficam maravilhadas com o espetáculo (Figuras 11 e 12).

Figuras 11 e 12 – Guerra de espadas em Estância; Fotos: Pisca Junior, 2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

É possível perceber fluxos diferenciados no São João de Estância, quando comparamos às festas de casa com as festas de rua. As festas nas casas as pessoas se reúnem para conversar, degustar iguarias típicas da época, acender fogueira, as crianças soltam fogos de menores proporções e os mais velhos realizam novenas dedicados aos santos juninos. Já o São João na rua traz atividades mais grandiosas como os arraiais, as festas de palco que atraem a grande massa. As calçadas e as ruas são os lócus da sociabilidade festiva.

Considerações finais

Se observarmos as definições de festa nos dicionários encontraremos em todos, dentre os inúmeros significados, o sentido de celebração como um acontecimento distinto do corriqueiro. Daí sua apreensão como ruptura do tempo do trabalho e, mais ainda, quando inserida nas religiosas. Como nos mostra Eliade (2010), as significações simbólicas remontam à idade da pedra, permeiam a história universal e estampam as manifestações do sagrado, seus ritos, mitos, crenças, figuras divinas, assim como nossa consciência espiritual. (LIMA; VARGAS, 2011).

No Para o nosso entendimento dessa discussão a teoria é importante, entretanto, compreendemos a força das relações e práticas sociais percebidas na paisagem festiva como constituição de possíveis marcas identitárias com formação de um território pela cultura, não tão somente pelas imposições mercantilistas da economia da cultura, e sim pela prática festiva e seu legado coletivo para constituição identitária.

Enquanto forma de produção de identidade, os festejos juninos de Estância vêm assumindo um papel importante, sobretudo nas últimas décadas a festa, nesse contexto, tem sido um dos veículos através do qual a identidade local é (re)atualizada e sintetizada. Aqui a festa, enquanto agente organizador do espaço, ganha centralidade, pois seu poder de impressionar somado a seu caráter estético e ao mesmo tempo simbólico e material tem contribuído para sua importância no processo de representação da cidade. O cotidiano da cidade se transforma, ruas, praças, casas de transformam, inaugurando um tempo novo, em que a festa se mistura com o ritmo do trabalho e do dia a dia

O cotidiano é aquilo que "(...) nos prende intimamente, a partir do interior (...) é uma história a meio-caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velados" tal qual nos expõe De Certeau (1997, p. 31) e, os moradores de Estância

ISBN: 978-85-8083-125-2

exprimem e realizam sua história ao se relacionarem com a paisagem repleta de significados identitários.

Com efeito, esta relação "ser com os outros" está contida nas questões do ser-estar-aí, que resulta na revelação do sentido da existência do ser do homem cotidiano, no dia-a-dia e nas suas práticas e afazeres no contexto espaço-temporal que se estabelecem.

As praças constituem espaços públicos e de representações características de Estância, demarcando o convívio coletivo e a paisagem da cidade, pois são atividades repetidas do lazer e dos afazeres do cotidiano dos moradores. Na composição da paisagem em movimento o fluxo intenso de transeuntes lhe confere certa centralidade com relação às cidades vizinhas.

Esse cotidiano se transforma nos festejos juninos, a paisagem é carregada de símbolos da época, bandeirolas nas ruas e nos estabelecimentos comerciais, um grande arraial na praça principal com uma cidade cenográfica temática. Tais características remontam a origem dos festejos e essa ruptura da paisagem do cotidiano atua como renovação da tradição junina dando base simbólica e fortalecendo a identidade do povo estanciando.

Referências

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à Brasileira. Significado de festejar no país que "não é sério"**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983. 149p.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais malandros e heróis para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

_____. **A casa e a rua** 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

CERTEAU, Miguel de. **A invenção do cotidiano**. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1997. DEL PRIORI, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**: São Paulo. Brasiliense, 1994.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução J. P. Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 2010.

LEONEL, Guilherme Guimarães. Festa e sociabilidade: reflexões teóricas e práticas para

ISBN: 978-85-8083-125-2

a pesquisa dos festejos como fenômenos urbanos contemporâneos. **Cadernos de História,** Belo Horizonte, v.11, n. 15, 2º sem. 2010. ISSN: 2237-8871. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1133/2412. Acessado em 10 de julho de 2013.

LIMA, Rodrigo; VARGAS, Maria Augusta Mundim. A festa de nossa senhora aparecida no Bugio-Aracaju/se: sentidos, ritmos e formas**. Anais... XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais.** Universidade Federal da Bahia. Salvador/BA, Agosto, 2011.

PEREZ, Lea Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In. PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida:** significados e imagens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SERGIPE. Governo de Sergipe. Decreto 24 338 de abril de 2007 cria Territórios de Planejamento. 2007.

SALGUEIRO, Teresa Barata. Paisagem e geografia. IN: FINISTERRA, XXXVI, 72, 2001, pp. 37-53. Disponível em <http://www.ceg.ul.pt/finisterra/numeros/2001-72/72_04.pdf>

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem.** São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

ZANATTA, B. A.; A abordagem cultural na Geografia. **Temporis[ação]**, Goiás, vol. 1. Nº. 9, 2007. P. 224 – 235.

ISBN: 978-85-8083-125-2

DIMENSÃO DO TURISMO NAS FESTAS EM SERGIPE:
UM ESTUDO PAUTADO NOS CICLOS JUNINO E NATALINO DO ESTADO

Roseane Cristina Santos Gomes
Doutoranda em Geografia – NPGEO/UFS; docente do Curso de Geografia da Universidade Federal de Sergipe/UFS. Av. Marechal Rondom - Jardim Rosa Elze, S/N, São Cristóvão/SE. CEP 49100 000. E-mail: roseane.ufs@gmail.com

Daniella Pereira de Souza Silva
Doutoranda em Geografia – NPGEO/UFS; docente do Curso de Turismo/UFS Av. Marechal Rondom - Jardim Rosa Elze, S/N, São Cristóvão/SE. CEP 49100 000. E- mail: daniellapss@hotmail.com

Resumo

Com este artigo, temos o objetivo de refletir sobre as festas dos ciclos juninos e natalinos e sua relação com o turismo no estado de Sergipe, nordeste do Brasil. Para tanto, pautamo-nos em pesquisas realizadas dentro do projeto intitulado "Dimensão das festas populares e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial de Goiás, Ceará e Sergipe", realizadas pelo grupo de pesquisa Sociedade e Cultura da Universidade Federal de Sergipe. Ao analisarmos os estudos desenvolvidos no período de 2010 a 2012, concluímos que as festas populares em Sergipe são permeadas de signos e significados que são fruto de uma construção cultural e identitária. Contudo, é cada vez mais recorrente a espetacularização destas quando elas são alvo do consumo turístico. As intencionalidades dos brincantes que estão para o ato de festejar, não são as mesmas daqueles que vislumbram a festa como objeto de consumo. Este fato culmina muitas vezes na adequação de festas com caráter tradicional às condições impostas pelo moderno, trazido pela curiosidade do turista e pela apropriação desta curiosidade por parte dos agentes turísticos. É uma relação que não contribui para a manutenção das tradições dos grupos que veem a festa como parte da sua cotidianidade.
Palavras-chave: turismo, festa, ciclos juninos e natalino.

Resumen

Con este artículo, tenemos el objetivo de reflejar acerca de las fiestas del mes de junio y de período de navidad en relación al turismo en la província de Sergipe, nordeste del Brasil. Así es que nuestras investigaciones fueran realizadas partir del proyecto " Dimensión de las fiestas populares y del turismo: estudio comparativo del património inmaterial de Goiás, Ceará y Sergipe" realizadas por el equipo de pesquisa Sociedad y Cultura de la Universidad Federal de Sergipe. Cuando analizamos los estúdios llevados al cabo entre 2010 y 2012, se concluye que las fiestas populares em Sergipe son llenas de signos y significados y son consequencia de la construcción cultural y identitária.Sin embargo, es recurrente su espectacularización cuando ellas son el objectivo mayor del consumo turístico. Las intenciones de los brincantes que están a garantizar las celebraciones no son las mismas de los que mira las fiestas como un objeto de consumo. Entonces, este hecho tiene como resultado a veces, la adecuación de las fiestas tradicionales a las condiciones propias de la modernidad, introducido debido a la curiosidad del turista y del buen provecho que hacen

ISBN: 978-85-8083-125-2

los agentes privados del turismo. Es uma relación que no contribuye para la permanencia de las tradiciones de los artistas que las tinen como parte de su vida diaria.
Palavras-llave: turismo, fiestas, ciclos juninos y de navidad.

Abstract

This article intends to reflect on popular parties during the period of june celebration and Christmas time and their relationship with tourism in the state of Sergipe, northeast of Brazil. To do it, we used informations of a big research that took place at the project named " Dimension of popular parties and tourism: a comparative study of the imaterial heritage of Goiás, Ceará and Sergipe", executed in Sergipe by the researchers of the Society and Culture academic group of the Federal University of Sergipe. When we analyze the studies developed between 2010 and 2012, we understand that the popular parties in Sergipe have their own signs and meanings, as a result of a cultural and identity construction. However, it's more and more common identify how the parties are becoming spectacles and converted into tourist consumption. The intentions of the popular artists in playing their traditional parties aren't the same of those who realize it as consumption. This fact frecuently results in the adaptation of the traditional aspects of the parties to the conditions imposed by the modern, brought by the tourist curiosity and by the appropriation of this curiosity also by the tourists agents. That's a relationship that doesn't contributes for the maintenance of the traditions of those groups which see the party as part of their everyday life.

Keywords: tourism, parties, june celebration and Christmas time period

Introdução

Este artigo se constitui em uma análise sobre a relação turismo e festa no Estado de Sergipe, sendo parte integrante do projeto "A dimensão das festas populares e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial de Goiás, Ceará e Sergipe.[1]" A base para a análise proposta está nos relatórios de campo realizados no período de 2010 a 2012, elaborados pela equipe de pesquisadores que fazem parte do grupo de pesquisa Sociedade e Cultura, do Núcleo de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe.

Para entendermos como se processa a relação turismo e festa em Sergipe, baseamo-nos nos festejos populares dos ciclos junino e natalino em diversos municípios e povoados. O universo levantado pela pesquisa é apresentado a seguir:

O Ciclo Natalino pesquisado pelo projeto envolveu dois períodos: aquele compreendido entre os anos 2010/2011, quando foram pesquisados os municípios de Aracaju, Barra dos Coqueiros, Japaratuba, Laranjeiras, Carmópolis (povoado Aguada),

[1] Edital Pro Cultura 2008- Capes/Minc. Coordenação do sub projeto Sergipe: Maria Augusta Mundim Vargas

ISBN: 978-85-8083-125-2

Propriá, Poço Verde e Santo Amaro das Brotas; e o período compreendido entre os anos 2011/2012, quando foram pesquisados os municípios de Aracaju, Japoatã, Brejo Grande, Laranjeiras, Arauá, Itabaianinha.

Embasados no segundo ciclo supracitado, pesquisamos as Festa de São Benedito (em Japaratuba), a Festa de Nossa Senhora da Conceição que acontece simultaneamente à Festa de Oxum/Iemanjá (na capital, Aracaju), o XXXVI e o XXXVII Encontro Cultural de Laranjeiras (em Laranjeiras); X Festival de Artes Arthur Bispo do Rosário (em Japaratuba); a Festa de Santa Luzia (em Barra dos Coqueiros); a Festa de Santo Amaro (Santo Amaro das Brotas); a Festa de Nossa Senhora da Conceição (em Riachuelo); a Festa de Bom Jesus dos Navegantes (em Aracaju); e a Festa de Bom Jesus dos Navegantes (em Propriá).

No Ciclo Junino, durante o ano de 2011 foram pesquisados os municípios de Aracaju, Neópolis, Ilha das Flores, Aquidabã, Lagarto, Canhoba, Carira, Itabaiana, Japoatã, Pacatuba, Pirambu, Capela, Poço Redondo, Estância. Em 2012, foram pesquisados os municípios de Pedrinhas, Pinhão, Aracaju, Areia Branca, Riachuelo, Moita Bonita, São Domingos, Indiaroba, Umbauba, Itabaianinha, Macambira. Neste ciclo, levantamos a Festa de São José (povoado São José, em Japaratuba); festejos juninos (em Carira); festejos juninos (em Estância); Festa de Santo Antônio (em Ilha das Flores), festejos juninos de Santo Antônio (em Neópolis); festejos juninos (em Poço Redondo); Festa de São José (no Povoado São José, em Poço Verde); Festa de São Sebastião e Poço Verde *Fest* (em Poço Verde); festejos juninos (da capital Aracaju) e a Festa do Mastro/São Pedro (em Capela).

Para o presente artigo, entendemos a impossibilidade de esgotarmos a análise de pesquisa tão fecunda e selecionamos quatro festividades dentre o universo levantado, tomando-as como representativas para a discussão sobre o turismo nas festas populares tradicionais ocorrentes em Sergipe. Entre aquelas do ciclo natalino selecionamos a Festa de São Benedito (em Japaratuba) e de Bom Jesus dos Navegantes (em Propriá) e, do ciclo junino, o Forró Caju (em Aracaju) e a Festa do Mastro em homenagem a São Pedro (em Capela).

Para tal, o texto apresenta inicialmente uma breve reflexão teórica sobre as festas e o seu significado para os sujeitos que as constroem; sobre a apropriação das festas pelo turismo e, em seguida, como se traduz a relação festa e turismo nos ciclos juninos e natalino no estado de Sergipe.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Sobre o ato de festejar

O ato de festejar e celebrar são parte integrante da dinâmica cultural e religiosa da nossa sociedade, constituindo assim, parte do nosso imaginário simbólico. Para Peirano (2003), os rituais que envolvem as festas são importantes pelo fato de permitir reflexões sobre o que fundamenta os laços de coletividade de um determinado povo. Ainda segundo a autora, eles possuem uma dinâmica singular que se reflete nos atos coletivos extraordinários, extra temporais e extra lógicos. Acontecem em espaços onde são interligados elementos essenciais como os atos de comer, beber, (com) partilhar, de manifestar alegria, espontaneidade.

Ao refletirmos sobre os festejos populares em Sergipe, estejam eles direta ou indiretamente ancorados no catolicismo popular, percebemos como as populações se apropriam de modo particular de práticas religiosas. Elas a adaptam aos seus hábitos, incorporando-as aos seus costumes, levando-nos a reconhecer que formas diferenciadas de representação simbólica serão tecidas em meio a estes festejos. Desse modo, temos uma consciência humana de que, ao ressignificar estas práticas nos festejos, as populações moldam maneiras de pensá-los e representá-los.

Podemos ainda encontrar nos rituais festivos as marcas do cotidiano, já que em um ritual são ressaltados representações e valores advindos da sociedade. Para Carvalho (2011, p. 64), as festas e celebrações populares podem ser caracterizadas como bens simbólicos associados "à vivência coletiva e às criações e recriações comunitárias, sendo consideradas expressões da fé, louvor, da criatividade e inventividade que particularizam determinado grupo e região". Portanto, são manifestações que fazem parte das vivências compartilhadas por indivíduos em um determinado grupo social. São momentos curtos ou duradouros que essencializam a maneira quais os indivíduos materializam suas crenças.

Para Canclini (1999, p.99) as festas populares são entendidas como patrimônio cultural em seu sentido mais amplo, uma vez que "a experiência vivida também se condensa em linguagens, conhecimentos, tradições imateriais, modos de usar os bens e os espaços físicos". Pode-se afirmar que tanto as manifestações culturais materiais (monumentos, obras de arte, cidades, objetos pessoais de celebridades etc.) quanto as manifestações culturais imateriais (saberes, festas, danças, crenças etc.) são parte integrante do patrimônio cultural de uma determinada sociedade. O patrimônio é uma construção advinda das relações sociais, tendo a participação tanto do saber erudito, quanto do

ISBN: 978-85-8083-125-2

popular, assim objetivando a singularidade local por intermédio das marcas da diferenciação.

Corrêa (1999) afirma que a cultura se configura em um conjunto de técnicas, saberes, atitudes, ideias e valores, presentes nos componentes materiais, sociais, intelectuais e simbólicos. Estes podem ser transmitidos e/ou inventados, por meio de sistemas de relações entre os indivíduos, mas expressos diferentemente por cada um. Tais expressões são objetivadas através de valores e crenças, pois assim permitindo compreender como um determinado grupo social se organiza no seu espaço de vivencia.

Portanto, a festa aqui é entendida como elemento que faz parte da cultura de um determinado grupo social ou de um povo que, para Ferreira (2003), se traduz em um espaço de trocas simbólicas. Isto porque esta articula os distintos atores que dela participam. Da festa advém uma rede de relações socioespaciais, assim como códigos culturais manifestados em diversos aspectos a exemplo da gastronomia típica, do artesanato e da musicalidade na forma de disposição dos equipamentos necessários para a sua materialização, tanto para os personagens quanto para as alegorias. Manifesta-se então, a emergência de um sentimento de pertença e de continuidade cultural a uma dada coletividade.

Os espaços sociais onde se evidenciam as festas singularizam concepções de cultura, memória, identidade e tradição além de, paralelamente, revelar espaços confluentes de interações turísticas. No tocante voltado ao turismo, as festas são vislumbradas como fator mobilizador de fluxos de visitantes, o que pode suscitar oportunidades de dinamização econômica local. Ao mesmo tempo, a festa implica em possibilidades concretas de estabelecimento de vínculos entre visitantes e visitados.

As festas populares para fins turísticos estabelecem novos valores e significados, com a construção de territórios híbridos, onde os diferentes agentes sociais - gestores públicos e privados, prestadores de serviços turísticos e comunidades locais, interagem numa complexa rede de relações e interesses diversificados e até mesmo de conflitos. Neste contexto, culturas locais reinventam seu significado, expondo aos visitantes elementos estéticos e performáticos da manifestação cultural, sintonizados com as novas necessidades da demanda.

Hora e Cavalcanti (2003, p.216) afirmam que ao refletir sobre as influências contraproducentes do turismo na dimensão imaterial das comunidades, deve-se considerar as apresentações destinadas aos visitantes que muitas vezes tornam-se recriações ou

ISBN: 978-85-8083-125-2

encenações descontextualizadas. O turismo comporta uma série de signos que constroem o olhar, também na dimensão cultural.

Em muitos lugares do mundo as apresentações do patrimônio cultural, pautadas nas manifestações do passado, são equivocadamente marcadas pela desvirtualização, ou até mesmo pela banalização de rituais, cerimônias, cortejos, adoração, entre outras. Há ainda situações em que é transmitida uma visão folclórica que romantiza a vida de determinados grupos sociais, fantasiando as condições reais de vida e as contradições sociais.

A apropriação dessas manifestações pelo turismo as redireciona transformando essas expressões populares, entendidas como patrimônio cultural, em atrativos turísticos. Manifestações essas que se transformam em fonte de experiência turística a partir do momento em que se convertem em eventos turísticos e, como consequência, modificam o cotidiano dos anfitriões.

No entanto, outro olhar pode ser encorajado na perspectiva do turismo e das festas, enfatizando a dimensão da hospitalidade. Neste sentido, poderíamos pensar que para além do reconhecimento do homem enquanto ser cujas ações tem sido basicamente impulsionadas ou conduzidas pelo consumo na atualidade, reconheceríamos também a tripla obrigação de que falou Mauss em meados da década de 1920: dar, receber e retribuir. Obrigação longe do viés da caridade, mas com o firme propósito de "provocar os outros a um desafio de generosidade, em poucas palavras, declarar-lhes guerra por meio do dom" (CAILLÉ & GRAEBER, p.18). Mas esclarecem que a suposta guerra por meio da dádiva, na verdade, seria uma forma de se buscar a paz. Nos encontros possibilitados pelos fluxos turísticos entre turistas e moradores, ser hospitaleiro implica no exercício da generosidade ou até mesmo, em uma preocupação real com o bem-estar do outro, com o seu acolhimento. Dar ao visitante este tipo de tratamento deveria possibilitar ao morador receber em sinal de agradecimento, respeito e reconhecimento pelo seu ato, concretizado na valorização da sua festa, das suas tradições, no convívio pacífico com as diferenças. As retribuições, por outro lado, podem ser negativas, a exemplo do que foi dito anteriormente, como também, positivas, tanto para quem acolhe, quanto para quem visita.

Nessa troca mútua são compartilhados gostos, tradições, crenças ou até mesmo valores e costumes entre os envolvidos no processo. O interesse do turismo pelas manifestações culturais, em especial pelas festas, se deve a fatores como a originalidade ou

ISBN: 978-85-8083-125-2

autenticidade[1] do evento, divulgação das mesmas, e da imagem que se pretende propagar. No caso específico das festas e manifestações populares, a essência está centrada nos rituais, na dança, na música, nas vestes, nos adereços, em tudo o que pode encantar aos olhos de quem as assiste, de quem está interessado ou curioso em conhecer.

A dinâmica da relação festa e turismo no Estado de Sergipe

A imagem da festa tem uma forte relevância no sentido de atrair público que tenha afinidade com este tipo de manifestação, ou mesmo que seja atraído pela simples curiosidade. A atração pela festa gera demanda para o local, seja um núcleo rural ou urbano. É o caso de muitas manifestações populares que acontecem no estado de Sergipe, que tem um calendário farto de festividades, sejam de cunho religioso, sejam de cunho folclórico, ou ainda de outro tipo como de festas pré-carnavalescas.

Nestas festas, percebe-se o forte cunho religioso das festividades do Estado de Sergipe. Paralelo às manifestações festivas do religioso, ocorrem também as manifestações do profano que se redesenham dentro de um só território. Como exemplo, podemos citar a articulação da festa religiosa com as manifestações tradicionais e folclóricas locais - a festa de São Benedito e Santo Reis no município de Japaratuba. Esta se inicia com o hasteamento da bandeira de São Benedito no dia 25 de dezembro, que marca assim o início das festividades do santo padroeiro e se estendem até do dia de Santos Reis, 08 de janeiro. Nesta data, acontecem as coroações da rainha e do rei do

Cacumbi[2] assim como da rainha e rei do Maracatu de Dona (grupos folclóricos locais), como se pode ver nas figuras 01, 02, 03 e 04 abaixo.

[1] "construção do imaginário individual e coletivo, formado por imagens que se apóiam em criações estéticas, oriundas de propagandas, de fotografias e de cinema. Essas imagens exercem forte influência simbólica nas pessoas, que, por sua vez, ratificam e transformam significados, a partir delas" (GODOY & LUNA, 2012).

[2] Grupo folclórico que dança em homenagem a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Seus participantes são o Mestre, o contra-mestre, além dos dançantes e cantadores; o grupo é composto por homens. Os participantes vestem calça branca, camisa amarela e chapéus envoltos de fitas, espelhos e laços de diversas cores.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fig. 01: Rei e Rainha do Cacumbi
Fonte: Rodrigo Lima, 2011

Fig. 02: Grupo Cacumbi
Fonte: Rodrigo Lima, 2011

Fig.03:Ornamentação do Andor de São Benedito 2011

Fig. 04: Rainha de Maracatu Fonte: Rodrigo Lima,
Fonte: Rodrigo Lima, 2011

A relação do sagrado com o profano nesta festa se dá a partir do momento em que a coroação é feita pelo pároco da Matriz de Nossa Senhora da Saúde, sob o testemunho da comunidade, autoridades e demais convidados. Durante a inauguração do evento, a comunidade é convidada para a partilha de alimentos e para fazer parte da programação religiosa (novenários, missas, orações e louvores a São Benedito, até o dia de Reis). Ainda nesta data, tem-se o cortejo de louvor aos Santos Reis oficializando o encerramento das comemorações a São Benedito, dando início assim, à preparação para as coroações da rainha e do rei do Cacumbi e do Maracatu[1] de Dona. Em seguida ocorre a finalização com a missa solene na Matriz de Japaratuba. Com o término da missa, os reis e as rainhas já coroados são homenageados com apresentação dos grupos folclóricos, ao som de batucadas, da cuíca do ganzá e do pandeiro, e com a participação da comunidade local e de comunidades vizinhas. Posteriormente, as rainhas e os reis se apresentam na igreja matriz para a procissão de São Benedito, percorrendo as principais ruas da cidade e retornando à Igreja, onde é

[1] Grupo formado por sujeitos de descendência afro, que utiliza indumentária de cores fortes e cujos participantes seguem pelas ruas cantando e brincando. Algumas das cantigas são realizadas em língua africana; os instrumentos utilizados são o tambor, o chocalho e o gonguê. O maracatu perdeu a tradição sagrada, sendo considerado um grupo carnavalesco, de brincadeiras de rua.

ISBN: 978-85-8083-125-2

proferida a bênção final.

Em manifestações como na descrita acima, o lugar se prepara e se enfeita para receber as bênçãos do Santo, bem como para prestigiar o evento, a cultura local. Em termos simbólicos, o catolicismo popular acaba sendo uma forma encontrada pela população para externalizar suas emoções. Assim, "através das diversas manifestações, o povo conquista seu espaço, organiza-o e o recria (...) é uma forma que as camadas populares têm para fazer valer a sua história" (PASSOS, 2002, p.181).

Aliado a isso, para dar visibilidade à festa, os poderes público e clerical se envolvem na organização da programação e divulgam o evento a nível municipal e/ou estadual. Geralmente quem participa das festividades é a comunidade. Os visitantes que têm interesse de participar, sejam como observadores ou como parte integrante do evento, são oriundos basicamente do estado, de municípios vizinhos. Muitas vezes estão presentes para a louvação ao santo homenageado, ou para pagar suas promessas pelas graças alcançadas.

Também há a presença de visitantes que são motivados pela simples curiosidade de observar a manifestação. Outra característica das festas religiosas em Sergipe é a programação paralela que se faz em alguns municípios, realizadas por distintas instâncias de poder: a igreja, que é responsável pela organização da parte religiosa, e o poder público municipal, muitas vezes articulado com o estadual, que organiza uma programação paralela, com shows de artistas famosos e locais, muitas vezes com patrocinadores.

Este formato de festividade atrai muitos turistas. Pode-se citar como exemplo a Festa de Bom Jesus dos Navegantes concomitante com o Encontro Cultural no município de Propriá. A manifestação se dá dentro do ciclo natalino, no mês de janeiro e geralmente são oito dias de programação que inclui a parte religiosa, como a procissão de Bom Jesus e os shows com grupos folclóricos, bandas de forró e *axé music*, além de espaços de debates e discussão que englobam a temática cultural, como se percebe na figura 05 abaixo:

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fig.05: Grupo de Xaxado Cabras de Curisco Fonte: Izabella Chagas, 2011

Com a festa, o cotidiano da cidade se transforma, as ruas se enchem de visitantes, famílias recebem familiares e amigos para prestigiar o evento. Assiste-se a demonstrações de hospitalidade por parte dos residentes. Contudo é importante ressaltar que os turistas que advêm principalmente do Sergipe e dos estados vizinhos de Alagoas e Bahia, estão motivados pelo profano, pelas bandas que se apresentam na festa. Há uma movimentação considerável de vendedores ambulantes originários de várias partes do estado que ofertam artigos religiosos, bebidas e comidas para os visitantes e comunidade. Uma vez que não são cadastrados, não se sabe ao certo o que se comercializa, a origem dos produtos, se algo é próprio do lugar, nem o volume de comercialização, por exemplo. O que se percebe é que, boa parte destes comerciantes acompanha o calendário de eventos festivos de várias cidades e levam consigo os produtos indistintamente.

Outro tipo de festividade marcante são os festejos juninos que acontecem em todo o Estado, sendo que em alguns municípios há uma relação forte com o turismo. É a junção da tradição com a modernidade, assim como rituais e tradições folclóricas que se transformam em espetáculo.

Os festejos juninos do município de Aracaju encerram uma vasta programação dividida em dois circuitos turísticos: a Orla de Atalaia e o Mercado Municipal. Os festejos são organizados pela prefeitura municipal de Aracaju, juntamente com o governo do Estado, com vários parceiros e patrocinadores tais como *Skol*, Petrobrás, Banco do Estado de Sergipe e redes de supermercados, a exemplo da rede GBarbosa e *Walmart*. O evento do Mercado Municipal – o Forró Caju, ao longo dos anos, ganhou uma notória visibilidade nacional e atualmente, figura entre os maiores festejos juninos do Nordeste do país, ao lado dos festejos de Caruaru (PE) e Campina Grande (PB).

Neste período festivo, de acordo com as entrevistas realizadas junto à Empresa Sergipana de Turismo (EMSETUR) nos meses de outubro e dezembro de 2011 e junto a representantes das agências de turismo receptivo de Aracaju no mês de janeiro de 2012, a capital do estado recebe um contingente grande de turistas advindos das mais diversas cidades brasileiras e também do exterior. Há uma forte divulgação dos festejos por parte do poder público, via Secretarias Estadual e Municipal de Turismo e também da EMSETUR, entidade responsável pela promoção do estado. A divulgação se faz via internet, televisão, através de jornais impressos de âmbito local e nacional, além de propagandas e por meio de eventos destinados à divulgação de festividades culturais que acontecem no

ISBN: 978-85-8083-125-2

país.

Na programação há uma mescla de atrações, desde grupos folclóricos e artistas locais até atrações nacionalmente famosas, como Elba Ramalho, Alceu Valença, Raimundo Fagner, além de bandas locais. No circuito do Mercado, onde acontece o Forró Caju, é estruturado um imenso arraial montado na Praça de Eventos Hilton Lopes, localizada entre os Mercados Públicos Tales Ferraz e Albano Franco. A programação geralmente tem início em meados do mês de junho e se estende até o dia de São Pedro.

Ainda conta com a estrutura de palcos menores para a apresentação de quadrilhas juninas e grupos de forró *pé-de-serra*[5].

É vasta a presença de barracas para venda de comidas e bebidas. Restaurantes e bares conceituados que possuem sua sede na orla de Atalaia, também se fazem presentes neste espaço enquanto perdurar o evento. Há uma estrutura de camarotes para os convidados ilustres, como artistas famosos, políticos, e outras autoridades, brincantes convidados ou que tenham condições financeiras de adquirir o ingresso para o acesso a estes espaços privilegiados. O público do Forró Caju é diversificado e grandioso. São cerca de 200 mil pessoas por dia de evento.

Já no circuito Orla, denominado "Arraiá do Povo", a programação se estende por todo o mês de junho, sendo estruturada uma cidade cenográfica que retrata os costumes dos festejos juninos sergipanos, conforme se nota na figura 06. Aí os visitantes se deparam com músicas que caracterizam o período como o forró e o samba de coco. Há várias barracas destinadas à comercialização de comidas típicas como o arroz-doce, a tapioca, o beiju de coco, o milho cozido ou assado, canjica, mungunzá, entre outros. A programação mescla apresentação de folguedos, quadrilhas, bandas de pífano, trios pé- de-serra e bandas com ênfase aos grupos típicos do período em questão, como de xaxado e xote. Grupos folclóricos também têm espaço no Arraiá do Povo, além de exposição de artesanato e shows com artistas locais, eventualmente, nacionais. Como este evento ocorre na orla, onde se concentra a maior quantidade de hotéis, serviços e equipamentos turísticos, o evento é também planejado para o consumo turístico.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fig. 06: Cidade cenográfica do "Arraiá do Povo", Orla de Aracaju Fonte: Aline Araújo, 2011

[1] É uma dança popular de origem nordestina, cuja música também recebe o mesmo nome. O forró pé-de- serra é acompanhado dos seguintes instrumentos musicais: triângulo, sanfona e zabumba.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Deve-se frisar que os grupos que são convidados e contratados para fazer parte da programação do Arraiá do Povo, têm que se adequar às normas estabelecidas para a apresentação no evento. O que interessa para os promotores da festa é o espetáculo para que o turista possa prestigiar e não a sua essência, ou seja, o significado da festa, a importância dos grupos brincantes[6] que alimentam a festa, bem como o que tais eventos representam para os brincantes e sua visibilidade associada ao significado da tradição dos grupos.

Muitas vezes o turista assiste e não tem conhecimento da dimensão simbólica que aquele determinado grupo possui. As apresentações ocorrem de forma mutilada, pois uma das regras para a exposição dos grupos é a adequação ao tempo: cronômetro x tradição. Alguns grupos expõem as suas angústias ao público e argumentam que naquele momento estão apenas fazendo uma pequena apresentação, pois o ritual completo não pode ser mostrado em função do pouco tempo que lhes é atribuído.

Os brincantes são em geral, pertencentes a diversos grupos folclóricos, a exemplo de grupos de Reisado, Cacumbi, Parafusos, Quadrilhas juninas diversas, entre outros. Folclore neste trabalho é entendido como sendo o conjunto das criações culturais de uma dada comunidade, pautada nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, sendo parte integrante da sua identidade. “Os fatores de identificação da manifestação folclórica são aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade” (CARTA DO FOLCLORE BRASILEIRO, 1995).

Outra festividade ligada ao ciclo junino é a Festa do Mastro, que ocorre no município de Capela. É popularmente conhecida como o “São Pedro de Capela”. Esta festa também ganhou notoriedade no Estado e em algumas partes do Brasil. O evento ocorre durante três dias, sendo o dia mais importante 29/06, dia de São Pedro, ainda mantém elementos tradicionais que caracterizam a festa desde a sua origem. Atualmente, tem duração de uma semana e apresenta novos arranjos festivos.

A abertura oficial da festa do Mastro se dá na transição entre os 31/05 e 01/06 quando acontece a chamada “Sarandaia”. As pessoas da comunidade e alguns visitantes se concentram na Praça 15 de novembro, saindo à zero hora pelas ruas ao som dos tiros de bacamarte, foguetes, banda de pífanos, zabumbas e muita bebida. O objetivo é pedir aos moradores da cidade e comerciantes prêmios, para posteriormente serem

[2] Grupos de pessoas ou de artistas populares que participam de festas folclóricas ou populares.

ISBN: 978-85-8083-125-2

pendurados nos galhos do mastro – árvore assim conhecida popularmente, oriunda da Mata do Junco (reserva de Mata Atlântica). Ao visitar cada residência, os participantes cantam uma música que já é um marco da festa. As casas que geralmente se encontram fechadas, abrem-se e recebem os músicos com bebida (cachaça), em seguida o dono da casa oferece um prêmio para ser colocado no mastro no dia de São Pedro. Encerra-se então, a primeira parte da festa.

O segundo ritual se dá no dia de Corpus Christi, quando, ao som do pífano e zabumba, os moradores da cidade vão até a Mata do Junco - para a escolha do Mastro, que compreende uma árvore de grande porte e verde, que será cortada no dia de São Pedro. Para facilitar a sua identificação, é colocada uma fita ao redor do tronco. O retorno à mata se dará no dia da festa do mastro.

Agregando-se aos rituais descritos, ocorre também a Missa do Fogueteiro na Igreja de Nossa Senhora da Purificação. Nesta celebração são cantadas músicas de Luiz Gonzaga e letras adaptadas ao ritual da Igreja Católica para as comemorações do São Pedro. No ofertório são oferecidos pela população bacamartes, miniaturas de mastros e comidas típicas. A Missa é realizada no primeiro dia da festa com intuito de pedir proteção. Ao final, se faz a saudação a Nossa Senhora da Purificação e finaliza-se esse momento com um grande show pirotécnico.

Outro ritual marcante e que está perdendo adeptos ocorre na véspera da Busca do Mastro, é a "Saída da Baiana". Um homem vestido de baiana com um cesto na cabeça vai às casas, de preferência comerciais para arrecadar mais prêmios para serem amarrados no mastro. A Baiana é acompanhada por uma multidão, com muita música, foguetes, participantes que disparam tiros de bacamarte. Durante toda a tarde, essa manifestação percorre as principais ruas da cidade, terminando já no início da noite.

Depois dos rituais descritos, chega-se ao ápice desta festa: a busca do Mastro na mata, como acontece há sete décadas. Ao som da banda de pífanos, tiros de bacamarte, foguetes, bombas e uma música que soa como um hino de despertar, a multidão parte em direção à mata, tudo devidamente registrado pela imprensa, como mostram as figuras 07 e 08. As pessoas usam roupas velhas (em decorrência do banho de lama que tomam durante o percurso) e ingerem bebida alcoólica, na sua maioria, dirigem-se à mata onde previamente foi escolhida a árvore a ser cortada.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fig.07: Banda de Pífanos que acompanha o Sarandaia
cortejo da Sarandaia

Fig.08: Presença da imprensa no registro da

Fonte: Vanessa Costa, 2011. Fonte: Vanesa Costa, 2011.

Ao chegar na Mata do Junco, os bacamarteiros abrem o ritual realizando tiros de bacamarte ao redor da árvore. Posteriormente, inicia-se o corte da árvore escolhida com um machado utilizado exclusivamente para este fim. Quando o processo do corte é finalizado, os brincantes colocam a árvore nos ombros e se dirigem em direção à sede municipal. Depois de passar pelas principais ruas da cidade, o Mastro é levado para a Praça Anderson de Melo (nome dado em homenagem a um dos criadores da festa em Capela), conforme se pode ver nas figuras 09 e 10.

Fig. 09: Participantes prendendo os presentes mastro
Fonte: Vanessa Costa, 2011

Fig.10:Mastro erguido na Praça São Pedro/Capela no
Fonte: Vanessa Costa, 2011

ISBN: 978-85-8083-125-2

No início da noite a praça recebe muitos brincantes para participar da queima do Mastro que acontece ao som de muitos fogos. É acesa uma fogueira e se dá início a mais uma parte da festa. Acontece uma verdadeira guerra de busca-pé[1] e quando o mastro vai ao chão, muito dos participantes correm para pegar os prêmios amarrados ao Mastro, enquanto que outros ficam a jogar busca-pés.

Porém, com a proporção que o turismo ganhou no município por conta destes festejos, atualmente alguns dos rituais descritos estão perdendo força junto à comunidade. A divulgação dos festejos é feita enfatizando as bandas de forró, e outros gêneros musicais como o *axé music* e blocos uniformizados, inspirado no carnaval fora de época chamado Pré-Caju que é realizado no mês de janeiro na capital do Estado. Os rituais acima identificados não são prioridade para a projeção turística do município. Neste contexto, o ritual de retirada do mastro "concorre" com os grandes *shows* de bandas e cantores nacionalmente famosos em termos de visibilidade e relevância para a festa.

Como exemplo, pode-se citar a Saída da Baiana na véspera do Mastro, que antes era acompanhada por uma multidão no cortejo, e a cada ano tem o seu fluxo reduzido tanto em relação aos participantes da comunidade quanto aos visitantes. Uma vez que o horário em que ambas acontecem é o mesmo, nota-se que o brincante tem preferido participar da festa alternativa, padronizada, fórmula de sucesso importada da Bahia para Sergipe há anos com seguidores fiéis.

Nesta festa, seguir as bandas de axé, de música sertaneja com os seus uniformes de pré-carnaval vendidos previamente nos shoppings da capital e no município de Capela, tem sido a tendência do festejo junino deste município. A queima do mastro também está perdendo participantes, pois como os grandes shows ocorrem à noite, as pessoas preferem se preparar para prestigiar artistas como Luan Santana, Leonardo, Zezé de Camargo e Luciano, entre outros que se apresentam na praça de eventos da sede municipal. Percebe-se que a principal intenção do poder público municipal é atrair o maior número de turistas possível.

Assim, aos poucos as tradições vão se diluindo, tradições estas que antes ocupavam um espaço importante nos festejos. Vemos os festejos sendo gradualmente pensados e concretizados a partir dos ganhos que podem auferir com a vinda dos turistas e o incentivo ao consumo tanto por eles quanto pelos moradores, em detrimento das motivações de

[1] Pedaço de bambu socado com pólvora e bombas, em que é ateado o fogo que provoca uma espécie de jato.

ISBN: 978-85-8083-125-2

caráter cultural e ritualístico.

Este cenário sugere que empresários do setor de eventos e patrocinadores têm se articulado com os agentes públicos para possibilitar a realização de uma festa de alcance turístico ainda maior que o festejo tradicional da Saída da Baiana, dando ao município maior visibilidade frente aos demais, nesta época do ano, em que praticamente toda cidade nordestina acaba concorrendo uma com outra em termos de atratividade.

Para prestigiar o evento e principalmente os grandes shows, os visitantes chegam de várias partes do estado e estados vizinhos. Uma parte procura os meios de hospedagem, que são poucos. Visitantes que chegam a grupo alugam residências dos moradores, em uma lógica que em muito se assemelha ao carnaval de Olinda, em Pernambuco. Entendemos que outra maneira de acolher os visitantes e que poderia ser mais longeva seria tentar trabalhar o conceito de Cama e Café, já que os moradores já se mostram mais receptivos e menos desconfiados.

Há também aqueles que chegam de ônibus e vans de turismo para prestigiar determinados dias do evento e em seguida, ao término dos *shows*, retornam para os lugares onde estão hospedados ou ao município de origem, configurando um comportamento típico de visitante excursionista, já que fica menos de 24 horas e não pernoita.

Na contracorrente dos grandiosos festejos mencionados, temos ainda as festas nos bairros de Aracaju, nas sedes e povoados do estado que tem em sua essência a forte tradição de se comemorar os festejos juninos em suas casas, em suas ruas. Podemos citar o ritual de acender a fogueira em frente das casas, dançar forrós modernos e tradicionais, comer o milho assado na fogueira e isto com a família e amigos reunidos.

Há também a construção de arraiás nas ruas, por iniciativa das comunidades destes bairros para que todos possam festejar. Neste caso, o senso de solidariedade e sociabilidade são aspectos relevantes pois todos manifestam o intuito de estarem juntos brincando os festejos, bem como se reunindo para enfeitar as ruas de bandeirolas, pallha de palmeira, e fazendo fogueiras; reúnem-se para dividir os custos de contratação de um trio de forró pé-de-serra, para organizar uma quadrilha ou até mesmo convidam as quadrilhas de seus próprios bairros ou de bairros vizinhos.

Ao chegar a noite de São João eis a grande festa, quando todos compartilham do sentimento de pertencer a uma tradição que se constitui em uma das principais características culturais da região Nordeste. Neste caso, não há uma relação direta com o

ISBN: 978-85-8083-125-2

turismo, uma vez que os visitantes que chegam nestes lugares geralmente são familiares que vivem distantes do Estado. As festas neste sentido apresentam-se como um modo privilegiado de organização em torno do princípio da dádiva, calcado na reciprocidade. Nesta lógica e na perspectiva dos familiares que retornam e se reintegram temporariamente ao ritmo atípico dos municípios, cremos que o que se troca, vai além do materialmente útil, mas antes de tudo, gentilezas, banquetes, ritos, danças. Por isso, a tradição dos festejos juninos ainda mantém a sua essência, pois quem participa o faz no intuito de brincar, dançar, comer, festejar e, assim, preservar a tradição.

As festas que eram pensadas e organizadas nos meios populares ocorriam em um calendário festivo pré-estabelecido, mas em uma atmosfera de experiência direta com os ritos que envolvem o ato de festejar. Na atualidade, percebemos uma racionalização da festa em espaços públicos. Um dos aspectos característicos de uma festa espetacularizada é inicialmente a dimensão espacial desses eventos e o seu raio de abrangência. Apesar de ocupar grandes áreas, a concentração de foliões formando uma grande massa festiva é outro aspecto das festas-espetáculo que as diferenciam de festas comunitárias seja no ciclo junino ou natalino. O que está em questão é o consumo do lugar e da cultura. O viés mercadológico e espetacular de algumas festas do presente desvincula a relação entre o ato de festejar e a rememoração, o significado histórico e simbólico que estas festas carregam para os seus brincantes.

Considerações Finais

As festas em Sergipe têm um forte caráter religioso seja no ciclo junino ou natalino. Comemoram-se as festas dos ciclos nas casas, nas ruas, com a família, com amigos, em grupos, em praças públicas ou em arenas festivas privadas. Temos o lado tradicional em que a forte presença da comunidade participando e fazendo a festa acontecer é o diferencial. Temos também o novo desenho das festas que começou a se efetivar esboçado pela iniciativa de prefeituras, empresas, comerciantes e de segmentos dos governos do Estado, que passaram a investir na espetacularização das festas, seja de padroeiro ou não, na perspectiva de projeção midiática e turística das cidades.

No tocante às festas de padroeiro, geralmente a intenção é atrair o público sergipano, ou de estados vizinhos. Em se tratando dos festejos juninos, o governo tanto estadual como municipal adotaram este tipo de festa como o principal evento do seu calendário festivo,

ISBN: 978-85-8083-125-2

visando inserir-se no circuito turístico sazonal do estado, mas com visibilidade nacional.

A relação entre o turismo e festa no estado de Sergipe ocorre cada vez mais dentro de uma conotação mercadológica em que as festas são vislumbradas como objeto de consumo e produto turístico. Neste contexto, os grupos brincantes que, em sua maior parte caracterizam o folclore sergipano, para atenderem às necessidades do consumo têm que sofrer um processo de adequação às normas projetadas por aqueles que não consideram as suas necessidades, anseios e perspectivas. Estes grupos são compostos por sujeitos que (re)produzem, (re)constroem e tentam perpetuar os elementos constituintes de seus rituais. Acreditamos ser possível uma relação salutar em que o turismo enquanto agente impulsionador do consumo de culturas, de tradições, consiga trazer o ser humano e suas buscas para o centro da discussão e ponto primeiro de qualquer estratégia de planejamento turístico, com ênfase nos eventos populares, discutindo com os grupos seu interesse em continuar vinculado ao turismo e como esse vínculo poderia se estabelecer de maneira mais justa e menos determinada por interesses econômicos.

Caso contrário, a relação de desvirtualização e subordinação dos brincantes para atender à demanda turística não trará nenhuma contribuição para os sujeitos e a manutenção de seus rituais festivos. Contribuirá sim, para que cada vez mais os atos tradicionais festivos sejam mutilados em prol de uma (des)ordem que prima pela coisificação das identidades construídas por sujeitos que são protagonistas de sua história e não objeto de mero consumo.

Referências

CARVALHO, D. K. Identidade, turismo e tradução cultural: analise da dinâmica dos eventos juninos no Maranhão. *Rosa dos Ventos*. Universidade de Caxias do Sul. Jan/jun. 2011. V. 03/n. 01.

CAILLÉ, Alain; GRAEBER, David. Introdução. In: MARTINS, P.H.(Orgs.). *A dádiva entre os modernos*: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CANCLINI, Nestor García. O Patrimônio Cultural e a construção imaginária nacional. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n° 23, 1999, p. 94 - 115.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. *Carta do Folclore Brasileiro.* Salvador: CNF. 1995.

CORRÊA, Roberto Lobato. Geografia cultural: passado e futuro – uma introdução. In:

ISBN: 978-85-8083-125-2

CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Org). *Manifestações da cultura do espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ,1999. p. 49-58.

FERREIRA, L.F. O lugar festivo – a festa como essência espaço-temporal do lugar. *Espaço e cultura*, UERJ, RJ, n. 15, p. 7-21, jan/jun de 2003.

GODOY, Karla Estelita; LUNA, Sarah Borges.A estética turística e cinematográfica da favela: suportes de uma autenticidade construída. *Caderno Virtual de Turismo*. Rio de Janeiro, v.12, n.2, p.239-252, ago. 2012.

PEREZ, Lea Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HORA, Alberto Segundo Spínola da; CAVALCANTI, Keila Brandão. Turismo pedagógico: conversão e reconversão do olhar. In: REJOWSKI, Mirian; COSTA, Benny Kramer (Org.). *Turismo contemporâneo:* desenvolvimento, estratégia e gestão. São Paulo: Atlas, 2003.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida:* significados e imagens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PEIRANO, Mariza. *Rituais:* ontem e hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

OS VETORES DOS LUGARES SIMBÓLICOS DAS FESTAS GOIANAS: FESTA DO MUQUÉM EM NIQUELÂNDIA E FESTAS DE FOLIAS DE REIS EM GOIANIA

THE VECTORS OF THE SYMBOLIC PLACES OF GOIANA'S PARTIES: MUQUÉM'S PARTY IN NIQUELÂNDIA AND FOLIAS DE REIS' PARTIES IN GOIÂNIA

Rosiane Dias Mota
Mestre e Doutoranda em Geografia na Universidade Federal de Goiás – rosianeturismo@yahoo.com.br

Resumo

O presente artigo consiste em uma discussão comparativa dos vetores Mítico-Religioso, Político-Turístico e Mediático-Econômico/Ecológico nas festas de Nossa Senhora D'Abadia em Muquém-Niquelândia e do Encontro de Folia de Reis em Goiânia. Os aspectos teórico-metodológicos utilizados no desenvolvimento deste têm como base, entre outras, às contribuições de Almeida, Mendes e Vargas (2010) com uma reflexão sobre territórios e paisagens simbólicas e Oliveira (2010) com a apresentação do estudo dos lugares simbólicos por meio de vetores. Tem-se como procedimento teórico metodológico a revisão bibliográfica e a pesquisa participante, que permitem discorrer sobre os lugares simbólicos e seus vetores envoltos nas relações territoriais produzidas pelos devotos e visitantes.

Palavras-chave: Festa; Muquém; Mídia; Turismo; Patrimônio Cultural Imaterial.

Resumen

Este artículo es una discusión comparativa de vectores mítico religioso, político y turístico Mediático-Econômico/Ecológico fiestas de Nossa Seenhora de Abadia en Muquém / Niquelândia y el Encuentro de Folias de Reis en Goiânia. Los aspectos teóricos y metodológicos utilizados en este desarrollo se basan, entre otros, las contribuciones de Almeida, Mendes y Vargas (2010) con una reflexión sobre los territorios y paisajes simbólicos y Oliveira (2010) con la presentación del estudio de los lugares simbólicos de vectores. El procedimiento teórico y metodológico es la revisión de la literatura y la investigación participante, esa permite discutir los lugares simbólicos y sus vectores envuelto en las relaciones territoriales producidos por los devotos y los visitantes.

Palabras clave: Parte; Muquém, Medios de Comunicación, Turismo, Patrimonio Cultural Inmaterial.

Abstract

This paper is a comparative discussion of vector Mythical Religious, Political and Tourist Mediático-Economic/Ecologic feasts of Nossa Senhora D'Abadia in Muquém / Niquelândia and Encontro Folias de Reis in Goiania. The theoretical and methodological aspects used in this development are based, among others, the contributions of Almeida, Mendes and Vargas (2010) with a reflection on territories and symbolic landscapes and

ISBN: 978-85-8083-125-2

Oliveira (2010) with the presentation of the study of symbolic places by vectors. It has been a procedure to review theoretical and methodological research participant, which allow to discuss the symbolic places and their vectors wrapped in territorial relations produced by the devotees and visitors.

Keywords: Party; Muquém; Media; Tourism; Incorporeal Cultural patrimony.

Uma prosa a partir das percepções

A mais de vinte anos o filho da Romeira Marta Gomes[1] foi acometido de uma enfermidade. E, ao receber a notícia que ele teria sido desenganado pelos médicos, a romeira fez um voto: se o rapaz fosse curado ela "giraria" folia em louvor a Nossa Senhora D'Abadia e ao Divino Espírito Santo durante a "Festa do Muquém" enquanto "Deus lhe desse vida". O rapaz teve a saúde restabelecida e alegremente sua mãe "paga", com devoção e fé, o voto feito.

Histórias, como essa, são ouvidas de inúmeros foliões e devotos que visitam e participam de festas religiosas. São relatos de pessoas que transmitem a importância da festa por meio de sua crença, de seus aspectos simbólicos. Em tais festas os aspectos simbólicos estão intimamente ligados às crenças, motivações e expectativas de seus visitantes/frequentadores. Tais sentimentos estão ligados à ao lugar simbólico produzido pelas pessoas nas festas.

Neste contexto, a reflexão realizada neste artigo toma como referência as festas de Nossa Senhora D'Abadia de Muquém e Encontro de Folias de Reis de Goiânia os grupos de folias e sua espontaneidade festiva. Far-se-á uma leitura dos vetores envolvidos e dos lugares simbólicos nas duas situações com base nas discussões de Oliveira (2010) e Almeida, Mendes e Vargas (2010).

A Festa e o Lugar simbólico

As Festas Religiosas desvendam vivências, sentimentos, emoções e crenças demarcadas ao longo do tempo por uma identidade de fé, tanto individual quanto coletiva. Entendida como "uma produção do cotidiano, uma ação coletiva", a festa "se dá num tempo e lugar definido e especial" (GUARINELLO, 2001, p. 972). Esta produção implica em uma concentração sentimentos em torno de determinado objeto "que é celebrado e comemorado e

[1] Responsável pela Folia de Nossa Senhora Da Abadia e Divino Espírito Santo (Muquém)

ISBN: 978-85-8083-125-2

cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes" (idem).

Tem-se nesta perspectiva a festa - como toda prática social - como parte do cotidiano daquele que a produz. É necessário entender duas concepções relacionadas à festa e à vida cotidiana do indivíduo. A primeira é a idéia de que a festa está inserida no cotidiano, e se apóia, de acordo com o autor, nas discussões de Henri Lefebvre, para quem a festa liga-se à natureza; o homem faz parte da natureza; e, por conseqüência, a festa participa do cotidiano humano. Nesta vertente, Mariano (2009, p.3) afirma que "a festa faz parte do cotidiano, não se separa dele porque está inserida num ciclo de reprodução da vida". Maia & Sá (2008, p.24) referem-se metaforicamente às festas como momentos de explosão, "de alegrias, de total prazer na vida cotidiana". Enquanto parte da vida cotidiana de seus participantes estas celebrações estão ligadas a inúmeros aspectos como a religiosidade popular, o sentido de pertencimento, e a tradição "familiar".

No contexto cotidiano tem-se a Festa de Nossa Senhora D'Abadia de Muquém, com 262 anos de existência. Suas cerimônias ritualísticas ocorrem, principalmente, no Santuário do distrito, que comporta mais de 15 mil pessoas sentadas (Figura 1 e 2). Toda a festividade é realizada no distrito que leva seu nome, Muquém - município de Niquelândia – e envolve vários meses de organização e parcerias para alcançar êxito em sua realização.

Figura 1 – Vista externa do templo
Foto: Rosiane Dias Mota - Data: 14/08/2010

Figura 2 – Parte interna do templo durante missa.
Foto: Christian Dennys Monteiro – Data: 15/08/2010

ISBN: 978-85-8083-125-2

Toda a organização da festa é centrada na Igreja Católica que faz parcerias/alianças com instancias publicas e privadas para o recebimento de aproximadamente 250 mil pessoas todos os anos[1]. O santuário está em Niquelândia. Este município está localizado à aproximadamente 377 km de Goiânia, e a 228 km de Brasília, na Região Norte do Estado.

A 50 km da sede municipal a festa teve início na década de 1740. Todos os anos, no período de 5 a 16 de agosto, romeiros de todo o estado se mudam, literalmente, para Muquém. Acampados em barracas, carros, caminhões ou *trallers* os romeiros "transformam"/(re)organizam o espaço. A infraestrutura montada para a romaria é dotada de postos de atendimento ao romeiro no percurso, tendas, segurança, posto médico, comércio de modo geral e etc (Figuras 3 e 4).

Figura 3 – Posto de atendimento ao Romeiro
Foto: Rosiane Dias Mota - Data: 14/08/2010

Figura 4 – Serviço de bombeiros
Foto: Rosiane Dias Mota - Data: 15/08/2010

[1] Dados obtidos em reportagens dos principais jornais de circulação do estado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Em meio a cerimônias religiosas, bailes nos acampamentos e nas barracas comerciais, pessoas são movidas a participarem da festa do Muquém por diferentes motivações. A principal está ligada à fé e a religiosidade católica, no entanto há àqueles que são movidos ao Muquém por tradição familiar, por interesses comerciais e/ou políticos, por a participação na festa levar algum status para aquele participante diante da sociedade.

Essa festa "congrega" diferentes grupos como folias e congadas. Entre estes destaca-se o lugar simbólico produzido pelas folias. São vários grupos de folias que "giram" durante a Festa do Muquém. Esses "giros" constituem em festejos dentro da própria festa. O grupo escolhido foi a "Folia de Nossa Senhora Da Abadia e Divino Espírito Santo", mantido por décadas para o cumprimento de um "voto valido" feito aos santos que deram origem ao seu nome (Figuras 5 e 6).

Figura 5 – Acampamento da Folia
Foto: Rosiane Dias Mota - Data: 15/08/2010

Figura 6 – "Giro" da Folia em barracas durante a festa
Foto: Christian Dennys Monteiro - Data: 15/08/20

Para fins de uma reflexão comparativa dos vetores supracitados utiliza-se o Encontro de Folias de Goiânia. O evento festivo é realizado no tradicional bairro Campinas, na capital do estado. Iniciado há nove anos o encontro foi criado com o objetivo de reunir grupos de folias de Goiânia, contudo a proposta inicial se expandiu, e, atualmente, participam grupos e foliões de todo o estado. Diferentemente da "Festa do Muquém", o Encontro de Folias é um evento organizado por agentes desvinculados de ordem religiosa, Secretaria Municipal de Turismo e Comissão Goiana de Cultura.

Da mesma maneira que a festa do Muquém necessita de determinada infraestrutura esse evento possui arquibancadas, tendas, palco, banheiros químicos, almoço e bebedores (Figura 7). Apesar de ter durabilidade de apenas um dia o encontro estimula o deslocamento

ISBN: 978-85-8083-125-2

de foliões em um raio de mais 400 km. Para muitos "mestres de folias" o momento consiste em um "encerramento" dos "giros" de folias de reis, e do "ciclo natalino".

Figura 7 – Infraestrutura do Encontro de Folia de Goiânia Foto: Rosiane Dias Mota - Data: 24/01/2010

O evento, considerado aqui como festivo, apesar de ter como proposta a reunião de foliões também agrega diferentes grupos, com diferentes motivações. São políticos, comerciantes, artistas, foliões, visitantes, entre outros, o que resulta na produção de lugares com diferentes significados em um mesmo território.

Entende-se como lugar o "produto das relações humanas entre homem e natureza", este é construído pelas relações da sociedade "no plano do vivido". Ressalta-se que o entendimento de lugar aqui discutido excede a constituição de um lugar como espaço tão somente físico, e aloja-se na "construção de uma rede de significados e sentidos" (CARLOS, 1996 p.29). Para o individuo, o lugar só se constitui se houver uma relação identitária, pois a "produção do lugar liga-se indissocialmente à produção da vida" (idem).

As Folias "de Nossa Senhora Da Abadia e Divino Espírito Santo" (Muquém) e a "Companhia de Reis Aroeiras" (Goiânia) levam à pessoas a cantoria e as "bençãos do Santo da Bandeira" à todos aqueles que de "braços abertos" recebem o grupo. A devoção é a principal motivação dos foliões destes grupos em sair de suas casas para levar à outros a sua história de fé e gratidão. Neste contexto, a produção dos lugares simbólicos pelas Folias nestes dois eventos está ligado a reivindicação dos grupos, conforme afirma Rosendahl (2003,

p.203 – grifo nosso) "**O lugar simbólico** não é meramente descoberto, fundado ou construído. Ele **é reivindicado e operado pela comunidade religiosa**".

A compreensão de lugar simbólico está ligada ao lugar reivindicado pela comunidade para a manifestação da crença no sagrado. Os dois eventos discutidos são realizados dentro e

ISBN: 978-85-8083-125-2

fora das igrejas católicas. Independente de estar externo ou interno aos ambientes considerados sagrados eles carregam símbolos. De acordo com a autora

> [...] os símbolos ganham maior força e realce quando estão impregnados de afetividade e significação no lugar religioso. A representação simbólica existe em si mesma e se materializa no espaço. Os conceitos bíblicos de lugar sagrado afirmam que ele é "um lugar onde Deus habita", demarcando e limitando diferentes tipos de lugares sagrados de diversas religiões, tais como santuários de peregrinação, templos, cemitérios, montanhas e rios. (ROSENDAHL, 2003, p.206).

Nas Folias a produção do lugar simbólico está ligado tanto aos "giros" realizados de barraca em barraca, de acampamento em acampamento no Muquém quanto nas apresentações realizadas no Encontro de Folias na capital. As folias são consideradas uma forma de expressão do catolicismo popular. Mesmo em uma vertente não tão aceita pela igreja católica,"é por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade" (ROSENDAHL, 1997, p. 30).

Esses símbolos estão nos santuários. Entende-se conforme Oliveira (2010) que santuários excedem a dimensão física da igreja. Esses santuários são divididos em tradicional, natural, metropolitano e ritual festivo. O autor os detalha como

> **Tradicional** (predominante eclesial e enraizado nas marcas e marcos do catolicismo popular); **Metropolitano** (predominantemente empresarial, produzido para expandir na lógica da modernidade e da diversidade cultural); **Natural** (predominantemente "pagão" e forte apelo contemporâneo no processo de valorização das áreas de patrimônio ambiental) e **Ritual** (simultaneamente capaz de realizar-se nos três e desaparecer como santuário, mediante sua condição de imaterialida). (OLIVEIRA, 2010, p.8 – grifos do autor).

Estes santuários existem em todo o lugar simbólico, e se encadeiam em uma hierarquia, conforme apresenta Oliveira (2010) (Figura 8)

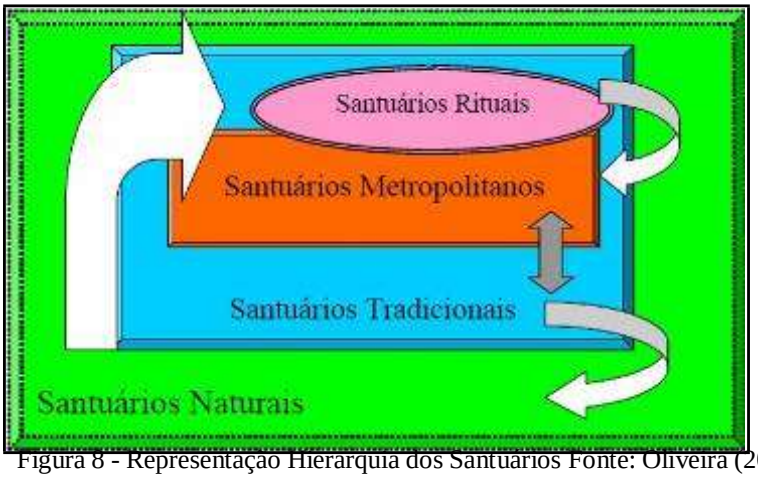


Figura 8 - Representação Hierarquia dos Santuários Fonte: Oliveira (2005)

ISBN: 978-85-8083-125-2

O santuário por vezes ultrapassa os limites dos templos religiosos e está impresso nos lugares de significados, que possuem aspectos identitários dos devotos, foliões, visitantes. São os símbolos presentes nas folias das duas festas que atrai nossa atenção para discutir os diferentes contextos espaço-tempo e o sentido de pertencimento - devoção, respeito e emoção presentes no aceite da bandeira e da cantoria – que constituem marcas na produção da paisagem simbólica e dos vetores simbólicos produzidos pelas festas goianas.

Vetores simbólicos e as paisagens festivas goianas

Aplicá-se aqui a proposta de leitura dos lugares simbólicos a partir de vetores, Oliveira (2010). O autor apresenta as festas, enquanto um patrimônio imaterial, por meio de um sistema vetorial. Nestas festas inclui-se também o uso turístico deste patrimônio. Este Sistema é composto dos vetores Mítico-Religioso, Político-Turístico e Mediático-Econômico/Ecológico (Figuras 9 e 10).

ISBN: 978-85-8083-125-2

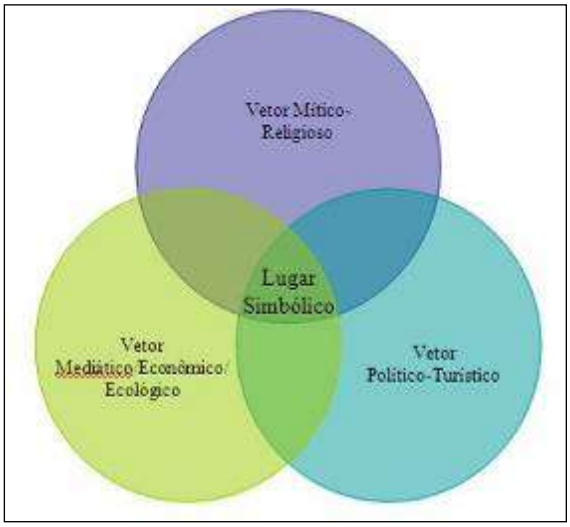


Figure 9 – Sistema Vetorial na Produção dos Lugares Simbólicos
Fonte: baseado nas discussões de Oliveira, 2010. Organização: Rosiane Dias Mota

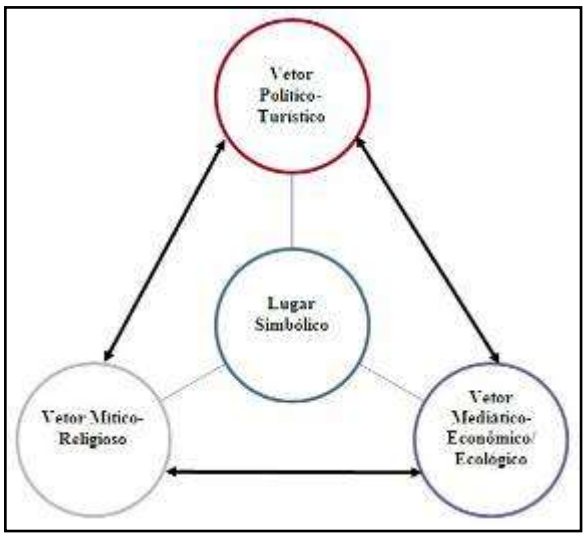


Figure 10 - Sistema Vetorial na Festa e algumas de suas aplicações
Fonte: Adaptado das reflexões de Oliveira (2010) Organização: Rosiane Dias Mota

A interligação destes vetores resulta na produção do lugar simbólico das festas. Os vetores Mítico-Religioso, Político-Turístico e Mediático-Econômico/Ecológico trocam informações entre si. Tais "informações" estão ligadas ao lugar simbólico e estão impressas na paisagem festiva produzida. A paisagem, diferentemente de uma perspectiva apenas visível consiste em "um conjunto heterogêneo de formas naturais e artificiais; é formada por frações de ambas, seja quanto ao tamanho, volume, cor, utilidade, ou por qualquer outro critério. Quando mais complexa a vida social, tanto mais nos distanciamos de um mundo natural e nos endereçamos a um mundo artificial" (SANTOS, 1988, p.65). Sobre a criação das paisagens Rosendahl (2003, p.215) explica que [...] as pessoas traduzem seus valores e crenças em formas arquitetônicas e como seus rituais informam a hierarquia do sagrado no espaço e lugar sagrados. [...] as paisagens são criadas [...] no desejo de reproduzir sua própria visão de mundo".

Na compreensão dos lugares simbólicos e das paisagens festivas a dimensão mítica está ligada à "aquilo que não é, mas diz ser". O vetor Mítico-Religioso, considerado pelo autor também como simbólico, está presente no significado que as festas tem para o devoto, ou visitante. A discussão do sentido de pertencimento consiste na "crença subjetiva, numa origem comum que une distintos indivíduos. Os indivíduos pensam em si mesmos como membros de uma coletividade na qual símbolos expressam valores, medos e aspirações", conforme Amaral (2006, s/p). Nos grupos de folias, os atores sociais reproduzem suas

ISBN: 978-85-8083-125-2

identidades por meio das manifestações festiva de fé e devoção, e pela "espetacularização" das apresentações nos Encontros de Folias de Goiânia.

Segundo Mourão (2005, p.2), o sentido de pertencimento social está no "[...] fundamento da comunidade em laços pessoais de reconhecimento mútuo e no sentimento de adesão a princípios e visões de mundo comuns, que fazem com que as pessoas se sintam participantes de um espaço-tempo (origem e território) comum". Ao comparar a conceituação de Amaral (2006) com esta defendida por Mourão (2005) sobre o sentido de pertencimento, verifica-se em ambas a noção de coletividade aliada ao sentimento de identificação do indivíduo com a manifestação cultural e com o lugar. Pessoas acometidas por esse sentido de pertencimento se emocionam ao ouvirem as melodias das músicas, mesmo que de longe ou na barraca ao lado, e mesmo que não conheçam de imediato os devotos daquele grupo que celebra, quando a devoção é muito forte.

Nas festas aqui discutidas o vetor Mítico-Religioso consiste também no significado de "girar" folia para os grupos no Muquém, ou em Goiânia durante o ciclo natalino e nas apresentações feitas no Encontro de Folias. Este vetor, como todos os outros, é dinâmico, e os significados que a festa possui no imaginário dos participantes de forma alguma são congeladas ou imutáveis. Ambos os eventos são realizados em área, parcial ou total, de posse da Igreja Católica. O vetor mítico-religioso é percebido de maneira similar (Quadro 1).

ISBN: 978-85-8083-125-2

VETORMÍTICO-RELIGIOSO			
FESTA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA		**ENCONTRO DE FOLIAS DE GOIÂNIA**	
O que?	**O que significa? Ou a que se relaciona?**	**O que?**	**O que significa? Ou a que se relaciona?**
O espaço físico pertencente à Igreja	Está relacionado ao encontro e reencontro de pessoas e desta com o sagrado em um lugar considerado por seus visitantes como "impar"	Espaço físico: Praça de Santo Afonso, Bairro de Campinas e Igreja Matriz de Campinas	A praça possui denso significado para a população goianiense. O bairro é considerado berço da cidade de Goiânia, e abriga inúmeras histórias, significados. A Igreja Matriz está ligada a um contexto de construção histórica da religiosidade na região.
Motivação que move visitantes e devotos ao Muquém	A motivação pode estar relacionada à fé, devoção. Ao pagamento de promessas e renovações de votos e novos pedidos. A festa é visitada também por curiosos,	Motivação que move visitantes e devotos ao Encontro de Folias, enquanto evento produzido por comissões e secretarias públicas	Pessoas visitam o evento, motivados pela fé e principalmente por se identificarem com a tradição rural presente na cidade.
	pesquisadores, políticos e etc.		
Nas Músicas, Ritos e Missas.	As músicas estão relacionadas a fé, à infância, à graças alcançadas.	Nas Músicas e Ritos	A música da folia de reis está ligada à memória, tradição e fé de seus devotos
Aspectos específicos da festa:	- A imagem de Nossa Senhora D'Abadia - A Igreja - presença de Símbolos religiosos no percurso e nas estações - O acampamento	Aspectos específicos da festa	- A presença da bandeira - grandes banquetes - A casa do devoto que recebe a bandeira nos "giros" como abrigo e no encontro este significado se dispersa.

Quadro 1 – Vetor Mítico-religioso nas Festas, caso Festa de Nossa Senhora D'Abadia e Encontro de Folias de Goiânia: algumas reflexões.
Fonte: Feito por meio de um roteiro de observação em trabalho de campo nos eventos. Roteiro estruturado com base em Oliveira (2010)
Organizado por: Rosiane Dias Mota

De acordo com Oliveira (2010, p.10-11) o vetor mítico-religioso consiste na

> força que responde pela tradição cultural, do lugar e da festa. Neste sentido é o vetor de base, o primordial. Inúmeras vezes ele pode ser confundido, pelos estudiosos, como a única força que pode autenticar a identidade verídica do lugar simbólico como santuário da comunidade humana (local ou global).

A tradição cultural apresentada pelo autor está ligada a uma memória coletiva, grupal e consiste, portanto, naquilo que é transmitido. Suas características distintivas são "o ritual e a

ISBN: 978-85-8083-125-2

repetição" (GIDDENS, 2005, p.52). A memória coletiva está presente na produção da territorialidade e da paisagem cultural no contexto das manifestações culturais, neste caso das festas religiosas. As relações territoriais produzidas pelos devotos, foliões, e visitantes resultam da tradição e permitem o conhecimento e reprodução da religiosidade popular.

Neste vetor os aspectos míticos possuem significados frequentemente ligados a imaterialidade e a crença. Estão entre os signos presentes e envoltos neste vetor a igreja, a imagem de Nossa Senhora D'Abadia, a Bandeira da Folia, o ato de beijar a fita no altar da igreja, a água benta, no ato de ajudar a pagar o piso da igreja, conforme campanha feita nas missas, e até mesmo na iniciativa de se colocar uma placa no acampamento datando a tradição da família (Figuras 11 e 12). No Encontro de Folias a mesma identificação ocorre por meio da figura da bandeira dos "três reis santos", do palhaço, dos grupos de folias, das músicas cantadas. A identificação e o pertencimento ultrapassam a dimensão sacra e estão também nas barracas de comida, de artesanato, de roupas e de bailes como a "Barraca Niquelândia" na festa do Muquém.

Figura 11 – Imagem de Nossa Senhora D'Abadia – Muquém Goiás
Foto: Rosiane Dias Mota – Data: 14/08/2010

Figura 12 – Acampamentos tradicionais se identificam com placas datando sua tradição na romaria do Muquém Foto: Rosiane Dias Mota - Data: 14/08/2010

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ainda quanto a identificação, os visitantes ao terem contato entre si na festa se reconhecem na alteridade, na diferença. São diferentes em suas origens, profissões, cultura e etc, mas possuem no propósito de estar e participar da festa seu reconhecimento. Eles se reconhecem em um ambiente estranho e diferente da realidade e de seu cotidiano profissional.

O Vetor Político-Turístico liga-se, como o próprio título apresenta, às relações voltadas para a política e para a atividade turística em um contexto socioeconômico e sociocultural. De acordo com Oliveira (2010, p.10) esse vetor

> retrata o papel da gestão pública institucional da modernidade. Traz a racionalidade da experiência ocidental, na condução dos direitos humanos e civis sob a égide do Estado-Nação, pós-iluminismo, [...]. O que permite – quando não exige – a transformação dos diversos nomadismos humanos em uma regulação mais flexível e positiva, como a que está representada pela visitação turística.

Ao transportar a concepção de Oliveira (2010, p.10) de que o vetor político-turistico auxilia na "organização de uma territorialidade cada vez mais capitalista e urbanizada" verifica-se que nas festas aqui discutidas este vetor está presente na capacidade organizativa da atividade turística tanto na cidade de Niquelândia por meio do *trade turístico* – hotel, restaurante, transporte – quanto no distrito de Muquém com a institucionalização do território. Esta institucionalização se faz com a presença de inúmeros órgãos, departamentos e secretarias do setor público municipal e estadual. Estão entre estes a Secretaria de Estado do Meio Ambiente com ações preventivas e educativas para preservação dos recursos naturais e conscientização dos visitantes na administração correta do lixo.

Ainda no Vetor Político-Turístico verifica-se uma inter-relação deste com o vetor mítico no que se refere à presença de candidatos à cargos políticos durante missa na igreja do Muquém. A mesma situação se deu no Encontro de folias de Goiânia, que mesmo em período

não eleitoral o evento atrai diversos agentes políticos que vêem a oportunidade de vincular sua imagem á mídia. Durante ambos os eventos verificou-se a distribuição de panfletos, jornais e faixas ligados à campanha eleitoral. Uma estratégia muito utilizada na festa do Muquém por estes agentes foram os carros "adesivados", que se constituem em verdadeiros *outdoors ambulantes*, e o desfile de enormes bonecos com a caricatura do candidato (Figuras 13 e 14).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 13 – Carro com plotagem (adesivo) em frente a estação da romaria do Muquém
Foto: Rosiane Dias Mota - Data: 14/08/2010

Figura 14 – Boneco representando a imagem de político
Foto: Rosiane Dias Mota - 14/08/2010

A presença intensa destes candidatos em campanha política está diretamente ligada ao vetor Mediático-Econômico/Ecológico. São inúmeras emissoras de televisão, rádio, jornalistas de vários meios presentes nestes eventos (Figura 15 e 16). A oportunidade de vincular a imagem à um evento cultural por meio de uma mídia gratuita é tentador. Mais do que essa vinculação é a oportunidade de se fazer campanha em um evento com milhares de pessoas, como é o caso do Muquém.

Figura 15 – Candidatos as eleições 2010 em missa no Muquém.
Foto: Christian Dennys Oliveira - Data: 14/08/2010

Figura 16 – Equipes de reportagens captam cenas de todo o evento.
Foto: Christian Dennys Oliveira - Data: 14/08/2010

De acordo com Oliveira (2010, p.11) o vetor Mediático-Econômico/Ecológico, denominado por ele como mediático-sustentável,

> explora os avanços dos sistemas técnicos de uma automação pós-industrial. E por seu ritmo sempre acessível ao pragmatismo das imagens, que os veículos de comunicação e transporte fazem proliferar, pode-se nele reconhecer um alto poder de discriminação e efetivação do lugares efetivamente simbólicos. [...] O vetor mediático-sustentável é aquele mais rapidamente gesta, pelo controle das informações, uma economia dos bens simbólicos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A "capacidade de planejamento e imaginação é praticamente instantânea, na medida em que fé e lazer forma imediata identidade entre valor de uso e valor de consumo" (idem). Este vetor compreende também os serviços institucionais propostos pelas políticas nas esferas municipais e estaduais, e os serviços privados como bancas de utensílios. Estão inclusos neste vetor todo e qualquer atividade, meio, que promove de alguma forma a mediação econômica, informacional e ecológica.

Como pode-se observar os vetores dificilmente podem ser analisados separadamente. Eles se completam. E juntos, inseridos em uma dinâmica territorial estes se fazem presentes na produção das paisagens festivas.

Considerações finais

Na produção das paisagens e dos lugares simbólicos os vetores se apresentam de maneira muito parecida nas duas festas aqui refletidas. Tanto na festa do Muquém quanto no Encontro de Folias de Goiânia a relação de produção da vida, apresentada por Carlos (1996), é expressa na relação de proximidade, amizade, compadrio e parentesco acentuada presente entre os participantes. As pessoas que visitam os acampamentos do Muquém fizeram ali laços de amizade, da mesma maneira que aqueles grupos de folias que se apresentam no Encontro.

No Encontro tal relação não se faz presente entre o grupo e aqueles que os assiste. São pessoas de todos os locais da capital e de outras cidades, que vêem ao evento para assistir, por devoção ou como atrativo cultural, e turístico. Esse tipo de informação é vinculada pela mídia jornalística, que mostra ainda a relação de pertencimento daqueles que visitam o evento.

Em ambas as festas verifica-se a caracterização da hibridez do Lugar turístico, apresentada por Almeida (2003). De acordo com a autora, essa hibridez se dá porque se tem a ocorrência de "lugar, espaço vivido e de experiência para a população local e, paralelamente, lugar de representações e de imagens para os turistas" (ALMEIDA, 2003). Nessa relação do lugar vivido com o lugar experienciado pelos visitantes do evento (moradores e turistas), observa-se que as pessoas trocam experiências e informações.

Os eventos aqui discutidos estão longe de se constituirem em simulacros – cópia de um original que não existe mais – as pessoas e os grupos neles presentes o fazem porque se identificam, e porque possuem pertença com a manifestação. Contudo a experiência cultural proporcionada pelo Encontro de Folias em relação a Festa de Muquém é superficial. Tanto ao relaciona-la com os giros de folias na capital, quanto com as apresentações e "giros"

ISBN: 978-85-8083-125-2

existentes na Festa de Nossa Senhora de Abadia. Isso ocorre mesmo com existência de uma intensa preocupação por parte de seus organizadores em não perder a essência religiosa do Encontro de Folias de Reis de Goiânia.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. Em busca do poético do sertão. In: **GEOGRAFIA:** leituras culturais. ALMEIDA, M. G., RATTS, A. J. P. Goiânia: Alternativa, 2003 p.71-88.

ALMEIDA, Maria Geralda de; MENDES, Geisa Flores; VARGAS, Maria Augusta Mundim. **Territórios, Paisagens e Cartografia: sentimentos e reprsentações na Geografia Cultural.** Goiânia, 2010 pgs18. (no prelo)

AMARAL, Ana Lúcia. Pertencimento (2006). In: **Dicionário de Direitos Humanos da Superior do Ministério Público da União**. Disponível em: < http://www.esmpu.gov.br/dicionario/tiki-index.php?page=Pertencimento> Acesso em: 10 jul 10.

CARLOS, A. F. A**. O lugar no/ do mundo**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em Descontrole**. Tradução de Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro. Record, 2005.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In. JANCSO, István & KANTOR, Iris (Org). **Festa cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Ed. Hucitec./Edusp, 2001. Volume II.

MAIA, Doralice Sátyro; SÁ, Nirvana Lígia Albino Rafael. A Festa na Cidade no Século XIX e Início do Século XX: Lembranças e Memórias da Cidade da Parahyba – Brasil. **Ateliê Geográfico.** Goiânia-GO v. 2, n. 4 Agost/2008 p.18-39 Disponível em: <http://www.ufg.br/this2/uploads/files/213/3974_Doralice_Maia_Geografia.pdf> Acesso em: 10 de jun de 10

MARIANO, Neuza de Fátima. Tem Festa Caipira A Metrópole de São Paulo. In: XII ENCUENTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA – EGAL, 2009, Montevideo. **Anais**... Uruguay, 2009. Disponível em: http://egal2009.easyplanners.info/area08/8239_Mariano_Neusa_de_Fatima.pdf Acesso em: 15 jun 10

MOURÃO, Lais. Pertencimento. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL DA TRANSDISCIPLINARIDADE, 2005, Vitória**. Anais... Vitória-ES.** Disponível em: http://www.ida.org.br/downloads/doc_download/49-pertencimento Acesso em: 14 jun 10.

OLIVEIRA, C. D. M. de. **Festa Religiosa Metropolitana e Santuários da Natureza**: Ensaio metodológico na compreensão patrimonial dos Lugares Simbólicos. Fortaleza: 2010 (no prelo)

ISBN: 978-85-8083-125-2

OLIVEIRA, C. D. M. de. Turismo Religioso no Brasil**:** Construindo um investimento sócio-cultural. In: **Turismo:** Análises Regionais e Globais TRIGO, L. G. (Coord.). São Paulo: Rocca, 2005

ROSENDAHL, Z. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L. ROSENDAHL, Z. (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.p.187-224.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, NEPEC, 1997. 90p.

SANTOS, M. Paisagem e Espaço in: **Metamorfose do Espaço Habitado**. 4ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1988, p.61-74.

ISBN: 978-85-8083-125-2

SACRALIDADE KALUNGA: FESTEJOS DE NOSSA SENHORA DA ABADIA NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA EM CAVALCANTE-GO

SACRALIDAD KALUNGA: FESTIVIDADES DE NOSSA SENHORA DA ABADIA EN EL TERRITORIO EN CAVALCANTE-GO

KALUNGA'S SACRALITY: FESTIVITIES OF NOSSA SENHORA DA ABADIA IN MARRON'S TERRITORY AT CAVALCANTE-GO

Suâmi Abdalla-Santos
Mestrando em Gestão Ambiental e Territorial pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade de Brasília - UnB.
Mestre em Ensino, Filosofia e História das Ciências pela Universidade Federal da Bahia -UFBA.
SCS Galeria dos Estados, 22, Metrô Brasília-DF. CEP 70302-000
E-mail: suami.abdalla@gmail.com

Resumo

As manifestações do catolicismo estão presentes em diversas comunidades do país, mesmo aquelas mais afastadas dos grandes centros urbanos. O presente trabalho aborda a influência do catolicismo em comunidades remanescentes de quilombos, tendo como recorte espacial a comunidade Kalunga em Cavalcante, Goiás. Anualmente os habitantes da região migram para uma pequena vila localizada no Vão de Almas onde realizam um festejo em homenagem à Nossa Senhora da Abadia. Na ocasião, os devotos realizam seus rituais sagrados, encontram com parentes e elegem lideranças que serão responsáveis pela organização das festas no ano subsequente. O trabalho foi concebido a partir da experiência pessoal do autor enquanto participava da equipe de produção de videodocumentário financiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN - e adota uma abordagem cultural da geografia.
Palavras-chave: Kalunga; Catolicismo; Sagrado; Quilombos

Resumen

Las manifestaciones del catolicismo están presentes en varias comunidades de todo el país, incluso los más alejados de los grandes centros urbanos. En este trabajo se analiza la influencia de la religión católica en las comunidades palenques, en especificidad la comunidad Kaluga em Cavalcante, Goiás. Cada año los habitantes de la región acuden a una pequeña aldea situada em Vão das Almas donde realizan una fiesta en honor de Nossa Senhora da Abadia. En la ocasión, los devotos realizan sus rituales sagrados, se reúnen familiares y eligen a los líderes que tendrán a su cargo la organización de las fiestas del año siguiente. El trabajo fue diseñado a partir de la experiencia personal del autor en trabajo al equipo de producción de video documental financiado por el Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN - y adopta un enfoque cultural de la geografía.
Palabras Clave: Kalunga; Catolicismo; Sagrado; Palenques

Abstract

ISBN: 978-85-8083-125-2

The manifestations of Catholicism are present in several communities in the country, even those most distant from the great urban centers. This paper addresses to the influences exerted by the Catholicism throughout remnant communities of Quilombos, concerning the Kalunga community in Cavalcante, Goiás, as the main research area. Yearly, the native inhabitants migrate to a small village located in Vão de Almas, where they perform a celebration in honor of Nossa Senhora da Abadia. During the event, the worshippers perform their sacred rituals, meet with their relatives and elect leaderships to be responsible for organizing the subsequent year's celebrations. The work has been elaborated from the author's personal experience while taking part in the documentary's video team, sponsored by the Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - (IPHAN) - and it adopts a cultural approach of geography.
Keywords: Kalunga; Catholicism; Holy; Cimarron

Introdução

A ocupação de terras afastadas por africanos e afro-brasileiros que escapavam da opressão escravocrata, em vigor no Brasil até o final do século XVIII, é um assunto amplamente abordado nas aulas de história do ensino básico. O estudo da formação dos quilombos como território delimitado e suas relações de poder ficou mais difundido a partir da década de 1970.

O passado de lutas contra uma sociedade que, mesmo após a abolição da escravatura, se mostrava altamente hostil conquistava pesquisadores das ciências humanas e sociais, como a história, a antropologia e a própria geografia, que encontravam rico acervo de práticas culturais dentro dessas comunidades.

Mesmo sobrevivendo em condição de isolamento parcial, praticamente invisíveis à sociedade e ao poder público, os quilombos demonstram uma miscigenação etnográfica e religiosa, com tradições que remetem à cultura africana, indígena e europeia.

Atualmente, com menos barreiras sociais e com acesso a alguns programas de políticas públicas, os povos quilombolas enfrentam difícil situação para manter suas tradições: se por um lado existe maior difusão da sua cultura na sociedade, o processo inverso também se mostra presente: insere-se novas crenças e valores que influenciam principalmente as gerações mais novas, podendo resultar na perda de suas identidades.

> A questão central que se coloca é como a nação poderá se desenvolver sem perder a identidade nacional, o seu caráter e, sobretudo, sem se tornar dependente de outras nações. Neste sentido, numa política cultural os 'bens culturais' desempenhariam um papel central na preservação da identidade cultural, ou do caráter autêntico da nação brasileira diante do processo de desenvolvimento econômico e tecnológico. (MOMBELLI, 2009, p.80)

Tal conjuntura corrobora a importância do papel da abordagem cultural na

ISBN: 978-85-8083-125-2

geografia, uma vez que essa tem como objetivo

> entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica. (CLAVAL, 2002, p.20)

Com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, o Estado brasileiro reconhece a importância dos povos remanescentes desse contexto de resistência ao deliberar pela emissão de títulos àqueles que ainda se encontravam em seus territórios. A posse dos territórios representa aspecto fundamental para a manutenção da cultura quilombola, uma vez que essa é fortemente baseada na relação do sujeito com a terra, tanto no fator econômico como no social e religioso.

O presente trabalho aborda a Romaria Kalunga do Vão de Almas como elemento cíclico, formado pela relação do indivíduo com a terra, com o sagrado e o social,produzindo mudanças no seu local de origem decorrente de um processo histórico.

Adotando uma abordagem cultural da Geografia, este artigo relata experiências pessoais do autor ao longo das filmagens de videodocumentário produzido por projeto financiado pelo IPHAN[1] sobre a comunidade Kalunga do Vão de Almas em Cavalcante, Goiás. O projeto oportunizou ricas vivências, principalmente durante a imersão de sete dias, por ocasião dos festejos no território quilombola.

O território Kalunga

O território Kalunga situa-se na microrregião da Chapada dos Veadeiros, que abrange os municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Teresina, no estado de Goiás. (VELLOSO, 2007, p.16-17) Inserido entre uma cadeia de serras, o Vão de Almas tem como característica o difícil acesso às terras cultivadas pelos seus habitantes, sendo necessário, no período de cheia dos rios que banham a região, o uso de veículos com tração específica para terrenos acidentados e alagados.

O Vão de Almas faz parte do Sítio Histórico Kalunga, que abrange também o Vão do Moleque e o Engenho II.Atualmente, todas essas áreas estão dentro dos limites do

[1] Detalhes do projeto, assim como nomes dos entrevistados e seus respectivos depoimentos foram deliberadamente omitidos tendo em vista que até a data de conclusão desse artigo os dados obtidos não haviam sido publicados.

ISBN: 978-85-8083-125-2

município de Cavalcante-GO.

Figura 1 - Comunidade Kalunga no Engenho II Fonte: VELLOSO, 2007, p.28

Interpretar a localização desse território torna mais fácil o entendimento do processo histórico de migração dos seus habitantes. O Vão de Almas é um local remanescente de quilombos e sua população é formada por afrodescendentes com alguns traços de miscigenação indígena e branca. Os residentes, chamados de Kalunga, vivem basicamente da agricultura de subsistência; também, em menor parte, vendem o excedente de suas produções nas cidades mais próximas, principalmente em Cavalcante-GO. Mais recentemente, alguns Kalunga atuam como guias, uma vez que a região é repleta de trilhas, rios e cachoeiras, ideal para os adeptos ao turismo ecológico.

Anualmente, os moradores do Vão de Almas realizam uma romaria em homenagem a Nossa Senhora da Abadia, na qual são realizados festejos e rituais que até os Kalunga mais velhos relatam desconhecer a origem, alguns afirmam que mesmo nos tempos de juventude dos seus avós o ritual já possuía grande tradição.

ISBN: 978-85-8083-125-2

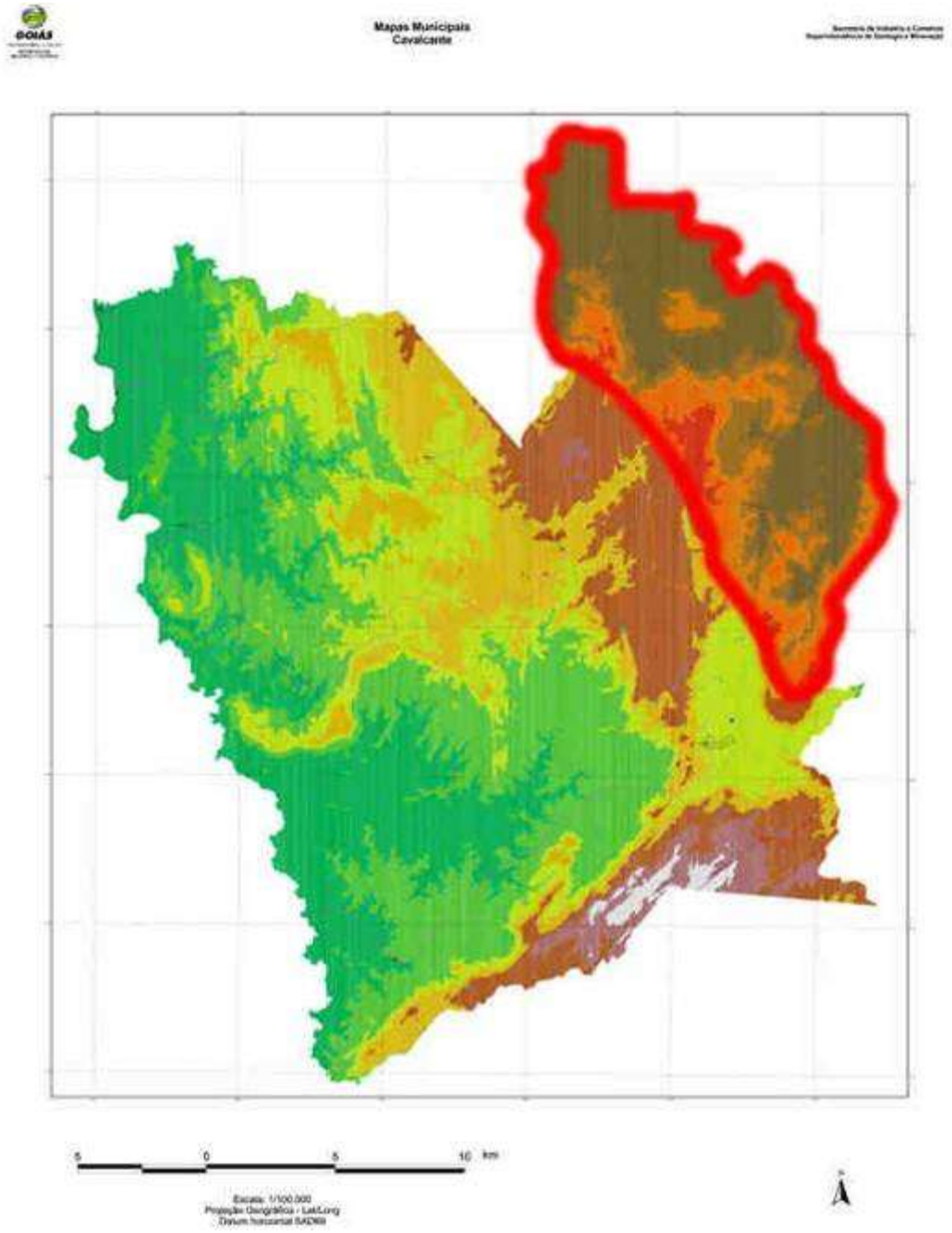


Figura 2 - Território Kalunga (destacado) no município de Cavalcante-GO Fonte: Sistema Estadual de Estatística e de Informações Geográficas de Goiás Adaptação do autor

Fica claro o grande valor dado à Romaria e aos festejos pelos habitantes da região. A tradição de festejar, ou "festar", como dizem alguns Kalunga, é levada muito a sério pelos moradores, pois, dessa forma, perpetuam uma tradição de seus antepassados e externalizam sua fé pela Santa.

> [...]O exame da experiência do sagrado nos remete a um atributo imanente do sentimento religioso. Através do sentimento religioso qualificamos e reconhecemos o sagrado em sua exteriorização. (GIL FILHO, 2002, p.70)

ISBN: 978-85-8083-125-2

Essa tradição Kalunga representa um ciclo de renovação que, segundo Gomes, deve ser valorizado pela geografia, pois ajuda a preservar a cultura de um povo, vertente comumente esquecida pela ciência racionalista.

> [...]O caráter exemplar desta reapropriação inscreve na consciência humanista uma vocação de continuidade, que serve igualmente na definição de uma nova relação com o mundo e de uma nova dimensão do homem, considerando, sempre que existe uma evolução contínua e sem rupturas. (GOMES, 2010, p.309)

Na Romaria do Vão de Almas realizada em agosto de 2012, foi observada a preocupação dos nativos da região em manter suas tradições em meio à constante influência do progresso. Em um lugar onde não existe rede de energia elétrica, não faltou assédio político e visita de turistas que traziam seus veículos equipados com potentes sistemas de som.

Ao ser entrevistada, uma jovem que vive no território Kalunga demonstrou acentuada preocupação sobre a influência desses fatores externos na cultura local, que põem em risco a manutenção da sua identidade.

> O território religioso, entendido como reflexo de espaço vivido no cotidiano da fé, contribui para fortalecer as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido. As construções identidárias são reformuladas ou reconstruídas sobre os territórios. Vê-se, portanto, que território e identidade estão indissoluvelmente ligados. Lembremos que o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto. (ROSENDAHL, 2008, p.56-57)

Foi observado, durante a Romaria de Nossa Senhora da Abadia de 2012, que aconteciam,simultaneamente, festas paralelas aos festejos tradicionais. Turistas, visitantes e alguns Kalunga de outros povoados agrupavam barracas de camping próximas ao Rio das Almas e passavam os dias de festejo alheios aos eventos da tradição Kalunga. Por esses acontecimentos, torna-se notável a preocupação dos mais velhos pela pouca participação dos jovens nos festejos tradicionais, visto que esses se mostravam facilmente seduzidos pelo entretenimento externo que chegava à vila. Nesse sentido, Claval afirma que

> Os sentimentos de identidade têm consequências geográficas aparentemente contraditórias: eles favorecem, através do sentimento de territorialidade, a emergência de espaços culturalmente homogêneos, e, ao mesmo tempo, permitem aos indivíduos ou aos grupos manterem suas especificidades quando estão misturados entre si. O cuidado em preservar sua identidade não impede o estabelecimento de relações com aqueles que são diferentes, mas introduz limites que proíbem a aceitação daquilo que ameaça os

ISBN: 978-85-8083-125-2

> valores centrais que foram adotados. (CLAVAL, 1999, p.181)

Na comunidade do Vão de Almas, existe também a valorização e o orgulho do trabalho com a terra. Ao longo das entrevistas, foi possível observar que a definição de "trabalho com a terra" vai além do plantio e cultivo dos vegetais; para os Kalunga, todo tipo de atividade que possa ajudar no sustento, através dos recursos disponíveis dentro de seus domínios, são considerados "trabalho com a terra", como a produção de carne, leite e artesanatos.

Segundo Claval, algumas perspectivas da abordagem cultural na geografia se fazem por meio da análise sobre as relações do homem/meio ambiente e sobre o papel das técnicas.

> Na nova abordagem cultural, não se pode isolar os aspectos materiais das técnicas (as ferramentas, as máquinas) dos seus aspectos mentais (os modelos usados pelos fabricantes das ferramentas, os gestos ligados com os seus usos e os termos para descrevê-las e utilizá-las). (CLAVAL, 2002, p.22)

Outra característica da Romaria do Vão de Almas é a sua grande abrangência entre os povos Kalunga. Pessoas de outras comunidades Kalunga costumam viajar durante muitas horas para participar dos festejos, tornando a Romaria em um ambiente de confraternização familiar, inclusive, muitos foram os relatos que somente durante os dias dessa festa se torna possível encontrar os parentes que moram em outras comunidades.

> Consideremos o significado literal do termo participação como tomar parte de algo, no caso de uma coletividade, mediante uma iniciativa.
> Participação traduz, em efeito, um movimento intencional de "ir-ao-encontro-do-outro", com vistas ao alcance de uma meta comum, pressupondo-se, ainda, a reciprocidade de tal movimento. (MAIA, 1999, p.197)

Durante as entrevistas realizadas entre os dias 12 e 16 de agosto de 2012, percebeu-se que os mais velhos procuram passar seus conhecimentos sobre a tradição da Romaria para os mais novos. Segundo Claval (2002, p. 23), "a experiência corporal muda com a idade e com o sexo, apresentando-se a necessidade de explorar as geografias dos meninos, das mulheres e dos velhos". A coleta desses dados e as experiências registradas (e vividas) durante os dias de festejo configuram-se fatores cruciais para a interpretação da cultura Kalunga, ao menos da parte que se encontra disponível para observação.

A Romaria, o espaço e seus rituais

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *"O espaço vivido deve, portanto, ser compreendido como um espaço de vida, construído e representado pelos atores sociais que circulam neste espaço, mas também vivido pelo geógrafo que, para interpretar precisa penetrar completamente este ambiente."*
>
> *(Paulo César da Costa Gomes)*

A Romaria de Nossa Senhora da Abadia, seus respectivos festejos e rituais são realizados em uma vila construída especificamente para esse fim. Com barracos de adobe e telhado de palha, a vila foi tomando forma em volta de uma pequena capela onde a imagem da Santa é acomodada durante o período da Romaria.

Segundo os próprios Kalunga, nessa vila ninguém pode residir de maneira fixa, pois o lugar é território da Santa, contudo, qualquer pessoa, Kalunga ou não, tem o direito de chegar lá e construir seu próprio barraco[1] para ficar acomodado durante os dias da Romaria. Nesse contexto, Claval afirma que mitos religiosos e políticos são capazes de alterar a natureza de uma parcela do espaço, tornando sagrada uma determinada área enquanto regiões ao redor continuam profanas (2002, p.24).

Como exemplo da afirmativa anterior, tem-se o depoimento, em entrevista, de um morador do Vão de Almas, alegando que a vila é um local sagrado pertencente a Nossa Senhora da Abadia e, por isso, todos que são devotos precisam de um lugar de apoio para participar das tradições, independente da sua origem. Com essa premissa, percebe-se que os Kalunga são receptivos aos indivíduos provenientes de outros grupos sociais que queiram fazer parte da sua cultura religiosa. Segundo Claval (1999, p.180), "As culturas que têm por princípio a adesão do indivíduo a um sistema de valores centrais aceitam integrar todos aqueles que concordam com os princípios sobre os quais estão assentadas".

A aparição da imagem da Nossa Senhora da Abadia confere um caráter sagrado ao local. Também chamada de visagem por Mombelli,

> as visagens estão diretamente associadas ao universo das assombrosas aparições e das histórias do tempo da sociedade escravista colonial. Estes eventos assombrosos carregam um poder explicativo sobre o lugar, a relação dos moradores com a mata, com as terras e com o território. (2009, p. 95)

Esta relação dos Kalunga com o lugar da Romaria revela um forte movimento de fé e respeito com a tradição do seu povo. Uma vez que a vila é próxima a uma escola e fica

[1] Os Kalunga atribuem o nome "barraco" para as acomodações que são construídas para os dias de festejo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

situada apenas a alguns metros do Rio das Almas, constitui-se um ponto estratégico, sendo um ótimo lugar para fixar residência e cultivar a terra. Mesmo com todo esse potencial, as famílias habitantes acatam o costume e a vila fica vazia durante o período sem festas.

Anualmente, durante os momentos festivos da Romaria, os Kalunga elegem um Imperador e uma Rainha, que serão as figuras de destaque na comunidade durante o ano vigente e responsáveis pelos preparativos da Romaria do ano seguinte. É perceptível uma relação de poder dentro do próprio ritual sagrado, fato que distingue grupos sociais dentro da própria comunidade. Situação similar foi identificada por Corrêa em relação aos ianomâmis

> A floresta, relacionada a todos os aspectos essenciais da vida, é o seu território, pois é uma fonte inesgotável de recursos alimentares e materiais para diversos artefatos, medicinais e ligados à magia. [...] Na floresta-território, os ianomâmis nasceram, cresceram, plantaram, combateram os seus inimigos e morreram. Ela contém, assim, a memória deles, assumindo uma relação identitária. É também a terra para os seus descendentes. O território significa, portanto, passado, presente e futuro; memória, identidade e reprodução. (CORRÊA, 2008, p.23)

Voltando à identidade Kalunga, a tradição de escolha dos líderes festivos é conhecida como Império da Nossa Senhora da Abadia e é representada através de um ritual, em que também estão presentes outras figuras simbólicas, como o "porta- bandeira", responsável por carregar o emblema do Império, e o "espadeiro", que tem a função de defender o Imperador contra qualquer ameaça.

Durante o Império da Nossa Senhora da Abadia, é possível notar o tratamento dado ao espaço pelos Kalunga. Um trajeto é realizado entre os barracos da vila, partindo do Barracão do Imperador (chamado assim por ser maior e mais espaçoso que os barracos normais), em um caminho não-linear até a capela, no centro da vila, onde é realizada uma reza coletiva e, logo após, a nomeação dos novos Imperador e Rainha.

Durante o trajeto, um quadrado é formado por quatro varas de madeira enfeitadas com fitas coloridas. Dentro desse quadrado ficam o Imperador, a Rainha, seus familiares mais próximos, o espadeiro e o porta-bandeira, separados dos demais Kalunga. Quatro pessoas seguram as varas nos vértices do quadrado e acompanham o passo daqueles que se encontram na área interna. A força desse ritual, repetido anualmente, lhe confere características de instituição.

Segundo Gil Filho, as redes de relações são altamente influenciadas pela Geografia do Sagrado, em que

ISBN: 978-85-8083-125-2

> A instituição é o reino do controle do grupo, do indivíduo e do dizer. Constitui assim uma territorialidade onde o agente principal é a própria instituição religiosa. A ação institucional configura a apropriação do sagrado tanto nos limites das relações sociais como nas fronteiras objetivas de sua espacialidade. (GIL FILHO, 2001, p.78-79)

A figura do Imperador passa a ideia de uma pessoa privilegiada, que será tratada como autoridade pela comunidade ao longo do ano, período que vigora o seu Império. Observa-se que a situação financeira do Imperador é ressaltada por um entrevistado, tornando possível que essa relação de poder já tenha sido alvo de discussão entre os Kalunga.

Durante os dias de festejo, também acontecem outros rituais da cultura Kalunga, como a dança da "Sussa" e a "Folia do Cipó".

A Sussa é uma dança interpretada por algumas mulheres do povoado, que dançam descalças, geralmente com longas saias.As dançarinas mais talentosas equilibram uma garrafa de bebida na cabeça enquanto dançam e rodopiam, demonstrando precisão e talento. Atualmente, verifica-se o uso de instrumentos musicais compondo o ritmo da Sussa, como sanfona, triângulo e zabumba; entretanto, a Sussa é tradicionalmente levada pelo ritmo das batidas da "bruaca", uma bolsa rígida fabricada inteiramente com couro cru.

A bruacas são feitas para transportar objetos e são atadas em pares para serem acomodadas no lombo do boi, jumento ou cavalo. Por sua constituição em couro, quando dispostas com o fundo para cima, produzem um som parecido com um tambor quando são batidas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Figura 3 - Bruaca Kalunga produzida por um morador do Vão de Almas Fonte: Acervo do autor

A Folia do Cipó é um ritual executado na manhã do último dia de festejo, como se fosse uma despedida. Um grupo de Kalunga, portando a bandeira do Império da Nossa Senhora da Abadia e alguns instrumentos musicais, faz um trajeto pela vila passando na porta de todos os barracos cantando ladainhas religiosas. Segundo a própria cantiga, essa iniciativa serve para abençoar, proteger e trazer boa sorte para aqueles que saem dos seus barracos e têm o corpo coberto pela bandeira por alguns instantes.

Mesmo sendo classificada como manutenção da cultura por alguns moradores, a Romaria de Nossa Senhora da Abadia não garante que todas as tradições Kalunga sejam perpetuadas ao longo dos anos. Alguns rituais, como a Alvorada, não são mais praticados há alguns anos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

> Uma maneira de contar histórias aprendida com os antepassados e vivenciada no tempo presente, no cotidiano da Comunidade. Muito mais que um simples ato de narrar, é uma prática de socialização, onde não se transmite somente histórias, mas saberes, práticas sociais, valores morais sobre as formas de viver, de relacionamento e compreensão do mundo natural e do sobrenatural. Essas narrativas integram o patrimônio cultural e imaterial dessa comunidade. (MOMBELLI, 2009, p.130)

A Alvorada é um ritual em que os Kalunga "tocadores" fazem um trajeto entre os barracos tocando e cantando músicas tradicionais durante o período do nascer do sol. Uma moradora mais antiga afirma que os organizadores da Alvorada estão velhos e os mais jovens não demonstram interesse em continuar essa tradição.

O trabalho com a terra

> *"A natureza social do espaço geográfico decorre do fato simples de que os homens têm fome, sede e frio, necessidades de ordem física decorrentes de pertencer o homem ao reino animal, ponte de sua dimensão cósmica. No entanto, à diferença do animal, o homem consegue os bens de que necessita intervindo na 'primeira natureza', transformando-a."*
>
> *(Ruy Moreira)*

Os Kalunga possuem uma relação muito forte com a terra que cultivam e orgulham-se de conseguir tirar dela o seu sustento. A atividade mais comum é a plantação de mandioca, seguida da plantação de arroz. A farinha de mandioca costuma exceder o consumo interno e, com isso, não é raro ver os Kalunga vendendo farinha nas cidades mais próximas.

Em entrevista, uma moradora do Vão de Almas afirma que sustenta três filhos apenas com o trabalho na roça e orgulha-se em falar que o filho mais velho, na ocasião, com 21 anos, nunca recebeu alimentação industrializada. Considerando essa assertiva como constituição de valores dos Kalunga, pode-se identificar que

> [...]para chegar a uma verdadeira interpretação das culturas, em sua inscrição espacial, o geógrafo deve ser capaz de reunir o maior número de elementos possíveis que tratam dos valores, das significações e das associações construídas por um grupo social. (GOMES, 2010, p.314)

A subsistência a partir da própria terra, para os Kalunga, nem sempre significa viver de agricultura. Atividades relacionadas à terra, como a pecuária, o turismo e o artesanato, também são meios de tirar o sustento da família através dos recursos disponíveis. Alguns

ISBN: 978-85-8083-125-2

habitantes criam gado curraleiro para a produção de carne e obtenção de matéria-prima para produção de artesanato.

No contexto apresentado, é possível perceber uma das concepções epistemológicas da abordagem cultural citadas por Claval:

> Numa primeira concepção, a cultura aparece como um conjunto de práticas de *savoir-faire* ou *know hows*, de conhecimentos e de valores que cada um recebe e adapta a situações evolutivas. Nessa concepção, a cultura aparece ao mesmo tempo como uma realidade individual (resultante da experiência de cada pessoa) e social (resultante de processos de comunicação). (CLAVAL, 2002, p.21)

Um dos moradores do Vão de Almas fabrica as bruacas com o couro do gado de corte, e essa atividade representa a maior parte do seu orçamento familiar. Quando entrevistado, afirmou que aprendeu a arte ainda criança e que trabalha muito desde então, a ponto de garantir que para viver na região é necessário trabalhar muito, não fazendo diferença se é adulto ou criança.As bruacas produzidas por ele são vendidas aos próprios moradores que precisam de alforjes para seus cavalos, turistas que visitam o Vão de Almas e também são encomendadas por uma loja em Cavalcante-GO, que revende o artesanato.

Alguns habitantes do Vão de Almas cultivam o algodão. Nesse quesito, em particular, foi observada uma cooperação nas relações de trabalho: uma moradora realiza o trabalho de colher e fiar o algodão e, não possuindo o conhecimento de tecelagem, entrega os fios para a sua sogra que domina o ofício. Juntas, elas produzem tapetes, cobertores e colchas que são vendidos aos moradores e aos turistas.

Mesmo sendo reconhecido como uma "labuta difícil", o trabalho com a terra para subsistência da família é visto como motivo de orgulho. As mulheres Kalunga possuem um papel primordial nessa tarefa e não são poupadas do trabalho pesado, como o preparo da terra para o plantio ou o transporte dos bens cultivados.

Considerações finais

A Romaria de Nossa Senhora da Abadia abarca vários ciclos. Primeiramente o ciclo da tradição dos antepassados, que continua sendo preservada ao longo de várias gerações. Durante os dados coletados, os entrevistados foram unânimes em afirmar que os festejos da Romaria eram tão antigos a ponto de não saberem quando essa tradição foi iniciada, pois seus pais e avós contavam que participavam dos festejos desde criança.

> Para além da noção de parentesco, um território é definido pelo arranjo de locais de socialização, locais de sabedoria, locais de moradia, locais de

ISBN: 978-85-8083-125-2

> sustentabilidade. Cada marco está envolto em conhecimentos produzidos e reproduzidos através das sucessivas gerações de herdeiros. (MOMBELLI, 2009, p.51)

Também é perceptível o ciclo da terra e suas relações, pois os Kalunga destinam uma área "nobre" para agradecer à Santa pela colheita e fertilidade de suas terras. Todos os anos, Kalunga de diversas comunidades deixam suas roças e ficam alojados na vila, ao redor da capela da Santa. Possuem distinção entre o solo sagrado e o de cultivo dos produtos de subsistência. Algumas famílias demoram mais de um dia de viagem para chegar ao local da Romaria.

A transmissão dos valores e saberes molda um ciclo de convivência que constrói a cultura dos grupos sociais. Nesse contexto, Claval afirma que

> A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos estão enterrados e onde seus deuses se manifestaram. Não é portanto um conjunto fechado de imutável de técnicas e de comportamentos. (CLAVAL, 1999, p.63)

Por último, a Romaria influencia o ciclo da vida, pois, durante o seu período, são realizados casamentos e batizados. Além disso, para manter suas tradições, se faz necessário o ensinamento dos rituais, cantigas, rezas e ladainhas para os mais novos, que substituem os mais velhos em seus papéis em um determinado momento.

> Geralmente vemos a imaginação como um dom individual. No entanto, a geografia cultural lida, por definição, com grupos humanos, suas interrelações e ações coletivas transformando a natureza. A comunicação é o alicerce da intersubjetividade, ou seja, os valores e crenças compartilhados constituem a imaginação coletiva e definem a cultura não-material (COSGROVE, 2000, p.39)

O espaço utilizado pela Romaria de Nossa Senhora da Abadia do Vão de Almas é fruto de uma construção de ideias, sentidos, relacionamentos e valores, dentro de um processo histórico que molda as relações mantidas naquela região, por uma determinada população.

Referências

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis, Editora da UFSC, 1999.

_____. **"A volta do cultural" na geografia**. Mercator - Revista de Geografia da UFC, ano

ISBN: 978-85-8083-125-2

1, n.1, p.19-28, 2002.

CORRÊA, Roberto L. **Região Cultural - um tema fundamental**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L.**Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ,2008.

COSGROVE, Denis. Mundos **de significados: geografia cultural e imaginação**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L.**Geografia cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

GIL FILHO, Sylvio F. **Por uma geografia do sagrado**. RA'EGA, Curitiba: Editora UFPR, n.05, p.67 – 78, 2001.

GOMES, Paulo C. C. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MOMBELLI, Raquel. **Visagens e Profecias: ecos da territorialidade quilombola**. Florianópolis, 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina.

MAIA, Carlos E. S. **Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

ROSENDAHL, Zeny. **Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L.**Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ,2008.

VELLOSO, Alessandra D. **Mapeando Narrativas: uma análise do processo histórico-espacial da comunidade do Engenho-II - Kalunga**. Brasília, 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade de Brasília.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O TERNO DOS TEMEROSOS: A FOLIA EM LOUVOR AOS SANTOS REIS NO SERTÃO DO SÃO FRANCISCO

THE TERNO DOS TEMEROSOS: THE FOLLIES THE SAINTS IN PRAISE OF KINGS SERTÃO IN SAN FRANCISCO

EL TERNO DOS TEMEROSOS: LA FOLLIES LOS SANTOS EN ELOGIOS DE REYES SERTÃO EN SAN FRANCISCO

Thays Barbosa Dourado
Mestranda em Desenvolvimento Social
na Universidade Estadual de Montes Claros-MG –
douradothays_25@yahoo.com.br

Resumo

Este estudo consiste em uma descrição densa do ritual simbólico do grupo de folia Terno dos Temerosos. Uma modalidade de reisado nascida à beira do Rio São Francisco, na comunidade da Rua de Baixo, localizada na periferia da cidade de Januária, Norte de Minas Gerais. Fundada por um pescador, a folia do Terno dos Temerosos é um exemplo da rica diversidade cultural do sertão do São Francisco e em Januária o grupo é a principal referência da cultura popular. Por meio da observação participante foi realizada a etnografia para a descrição do ritual da folia, enfatizando as permanências e modificações no acontecer do rito, e o papel que a memória, a oralidade representam como fatores essenciais para a preservação e continuidade da tradição religiosa resignificando o viver comunitário.

Abstract

This study consists in the dense description of the symbolic ritual of the group of merriment Terno dos Temerosos, a modality of reisado (popular dramatic dance) born by the São Francisco River, in the community as Rua de Baixo, in Januária, North of Minas Gerais. Founded by a fisherman, the merriment Terno dos Temerosos is an example of the rich cultural diversity from that region. In Januária, the group is the main reference of popular culture. Through a participant observation, an ethnography study was performed to describe the merriment ritual emphasizing its continuities and changes during the rite. It was also investigated the role that memory and orality represent as essential factors for the preservation and continuity of that religious tradition, bringing new meaning to the living community.

Resumen

Este estudio consiste en una descripción densa del grupo simbólico ritual de jolgorio EL Terno dos Temerosos. Una realización de la Epifanía nace en el río São Francisco, la comunidad de la Rua de Baixo, localizado en las afueras de Januária, al norte de Minas Gerais. Fundada por un pescador, el jolgorio de juego es terrible ejemplo de la rica diversidad cultural de la zona de influencia de San Francisco y Januária el grupo es el principal referente de la cultura popular. A través de la observación participante etnografía se llevó a cabo para describir el ritual de la juerga, haciendo hincapié en las continuidades y

ISBN: 978-85-8083-125-2

los cambios que ocurren en el rito, y el papel que la memoria, la oralidad representa como algo esencial para la preservación y continuidad de la tradición religiosa redefiniendo la transmisión en vivo Comunidad.

Introdução

Religião e festa são dois fenômenos coletivos que, em sua gênese, carregam a função de criar uma maior coesão e solidariedade entre seus participantes e de reafirmar as representações criadas pelos mesmos para explicar sua realidade. Mesmo que apareçam muitas vezes como opostos, a religião é considerada como guardiã do que os indivíduos consideram sagrado, e a festa o profano. Em muitos outros momentos, estes dois fenômenos andam lado a lado, pois o sagrado e profano acontecem juntos para a celebração religiosa.

As manifestações culturais de cunho religioso cumprem essa função, já que carregam estes dois fenômenos no seu acontecer. É por meio dela que os indivíduos revelam sua identidade, a sua história e sentem como pertencentes ao lugar em que nasceram, cresceram e criaram seus filhos e netos. É o momento de celebrar no ritual a cultura, o cotidiano da comunidade e a sua devoção. Seria o ritual como aponta Geertz (1989), a forma de juntar o mundo cotidiano vivido com o mundo imaginado pelos indivíduos.

Este trabalho é um estudo etnográfico do ritual simbólico da folia do Terno dos Temerosos, uma modalidade de reisado nascida à beira do Rio São Francisco na cidade de Januária, Norte de Minas Gerais, na comunidade da Rua de Baixo. Conhecido também por Reis do Cacete e Marujada de Água Doce, o grupo segundo Fonseca (2009) é o único representante ativo de sua manifestação no país, embora existam similares em alguns municípios localizados pela calha do Médio São Francisco. A pesquisa e um dos trabalhos que compõe os projetos *Etno-cartografias do São Francisco: modos culturais de vida cotidiana, culturas locais e patrimônios culturais em/de comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais* e **Beira vida, Beira rio: *Cultura, cultura popular e patrimônio cultural no Alto Médio São Francisco*[1].**

Sertão, lugar onde tudo acontece: de Januária a Rua de Baixo

[1] Projetos dentro do Opará – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Comunidades tradicionais do Rio São Francisco. CEPEX Resolução096/2011. Projeto Etnocartografia CEPEXi 128/2010. Projeto Beira vida Beira rio- Financia mento Fapemig CEPEX 283/2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

> *E o sertão às vezes fala por si mesmo, de tal maneira que ele pode vir sozinho, entre dois pontos, como se fosse uma frase completa: Sertão.*
> (BRANDÃO, 1998, p.107)

O Norte de Minas, segundo Paula e Brandão (2006), é geograficamente uma região pertencente ao polígono das secas, no Sudeste do Brasil, no entanto, para o planejamento estatal é a Região Mineira do Nordeste (RMNe). O Sertão norte mineiro abrange uma diversidade de cenários e paisagens. Uma região que foi palco de intervenções do poder público, direcionadas para programas de complexos agroindustriais em benefícios de poucos, intensificando a desigualdade social.

João Guimarães Rosa retrata o Sertão em sua vasta literatura, mostrando como ele realmente é, com seus cenários, seus enigmas, a sua gente, o seu saber, suas dores e alegrias:

> Sertão é isso, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo. Dia de lua. O luar que põe a noite inchada (...). Sempre nos gerais, é a pobreza, à tristeza. Uma tristeza que até alegra. O sertão é do tamanho do mundo. (...) o gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões ... O sertão esta em toda parte (ROSA, 2001, p. 23-24).

O autor ainda lembra a beleza do Sertão:

> Sertão. O lugar era bonito. O céu subia mais ostentoso, mais avistado do que na Mata do Oeste, azuloso com uns azinhavres, ali o céu parecia mesmo o Céu, de Deus, dos anjos. (...) ao bater daquela enorme luz, o ar um mar seco. (...) E a gente, bom povo (ROSA, 2001, p.179).

Segundo Isidório (2010) pelo sertão apresentar uma "paisagem árida e inóspita, seca de atrativos e estímulos, não compôs o circuito do capital mercantil da colônia, que iniciou a exploração do Brasil pelas áreas litorâneas e, posteriormente, pelo seu interior" (ISIDÓRIO, 2010, p. 12). Assim, o sertão no passado foi estigmatizado e deixado à margem, junto com a população que o habitava. O Sertão só começou a ser entendido a partir das interpretações de autores como Euclides da Cunha em "Os sertões" e nas diversas obras de Guimarães Rosa. Esses autores mostraram em suas obras uma múltipla e diversa cultura sertaneja que passou a ocupar um lugar de destaque em estudos da academia brasileira.

Para Costa a cultura sertaneja

> (...) será o resultado do caldeamento de modos de comportamentos, relações,

ISBN: 978-85-8083-125-2

> saberes e fazeres de etnias diferenciadas que se colocaram em contato no território norte-mineiro bem como as transformações verificadas, com o passar do tempo, em função das articulações das populações existentes com homens de outras regiões. Os parâmetros sociais e culturais que nortearam o estabelecimento desses modos de comportamento, regras de relacionamento e o conhecimento do ambiente eram do tipo ocidental e judaico-cristão (COSTA, 1997, p. 82).

O povo sertanejo, ainda segundo o autor, possui laços de solidariedade que regem as relações de parentesco, vizinhança e compadrio dentro da comunidade. Lopes (2010) diz que estas práticas sertanejas surgem como uma estratégia de organização e estruturação do grupo. Essas relações são parte da constituição e do processo de reafirmação das "gentes do Sertão" na sociedade.

No Sertão, devido ao seu processo de formação e povoação, formou-se uma cultura particular de várias faces. Os povos do Sertão produzem e reproduzem as representações do seu modo de vida a partir das mais diversas manifestações culturais. É por meio dessas manifestações que eles se afirmam como pertencentes ao lugar em que vivem, que constroem a sua identidade, e a sua cultura

A cidade de Januária de acordo com o IBGE (2010) se localiza no Sertão norte mineiro, é banhada pelo Rio São Francisco, possui uma área territorial de 6.661.653 km² e uma população de 65.463 habitantes. A população é formada pela mestiçagem de índios, negros e portugueses. O processo de ocupação do município aconteceu no inicio do século XVI com a chegada dos bandeirantes em busca da extração de riquezas minerais e com a ocupação do território para o desenvolvimento da pecuária. O município era inicialmente conhecido por Porto do Brejo do Salgado, possuía um porto fluvial que era considerado ponto central para escoamento e comercio de mercadorias da região durante todo o período colonial tendo seu auge no século XIX, e foi a principal via de acesso para a integração das regiões Sudeste e Zona da Mata nordestina por meio de vapores no século XX (FONSECA, 2009).

Analisando o processo de ocupação e formação da cidade de Januária podemos destacar o papel fundamental que o Rio São Francisco teve em tal processo, foi por meio dele que no decorrer da historia se formou a cultura das comunidades ribeirinhas norte mineiras.

> Três processos históricos então parecem ter contribuído de forma clara na constituição de especificidades culturais da região de Januária: um que se deu em função do próprio rio São Francisco, a partir da cultura de barqueiros, remeiros e aquela produzida pelo transito da navegação a vapor; outro trazido "em ondas", de caráter rural, forjado por tropeiro vindos do nordeste, do centro-oeste

ISBN: 978-85-8083-125-2

> e também do sul do país que lá estabeleceram pequenas e grandes fazendas; além daquele cultivado cotidianamente pelos que se fixam, ou retornam, à terra e dinamicamente reelaboram as influências recebidas. (FONSECA, 2009, p. 23)

De acordo com Fonseca (2009) com a implantação das fazendas e a criação de gado, a região do Norte de Minas foi povoada por povos paulistas que desbravaram o sertão criando "O Caminho Geral do Sertão" e os baianos que subiram o rio São Francisco pelo interior. Januária em 1870, após se tornar cidade, ocupava uma posição central no oeste do Norte de Minas.

> Dessa forma, os variados grupos sociais que se fixaram às margens do rio São Francisco, historicamente chamado na região de "barranqueiros", se configuram condicionados por fluxos migratórios intensos e a partir das confluências culturais das mais diversas. (FONSECA, 2009, p. 19)

No período em que o Rio São Francisco foi o principal meio de transporte de produtos e pessoas, foi também via dupla para chegadas e partidas de influências culturais. Em Januária isso é evidente, Esses processos históricos contribuíram para a formação das especificidades culturais da cidade. "Seguindo essa vocação, o município, é hoje, importante polo cultural para todo o Norte de Minas Gerais, compondo um celeiro de manifestações e folguedos ligados à cultura popular de caráter tradicional." (FONSECA, 2010, p. 2). E tem o Terno dos Temerosos como principal referência de manifestação cultural da cidade.

Fonseca (2009), afirma que a compreensão da trajetória do Terno dos Temerosos "passa necessariamente pelo entendimento do lugar ocupado pela *Rua de Baixo"* (2009, p.106). Isso por que o grupo surgiu dentro dessa comunidade, sofrendo assim, toda influência da cultura ribeirinha por estar à beira do Rio São Francisco.

A Rua de Baixo é um espaço composto por uma comunidade localizada na cidade de Januária, situado na Colônia de Pescadores, próximo às margens do Rio São Francisco. A Rua de Baixo, segundo Pereira (2004) já foi chamada inicialmente de Mangangá, uma espécie de marimbondo muito valente, por causa da fama de valentes que os moradores da Rua tinham. Algum tempo depois foi denominada Terêncio Torres, hoje seu nome oficial é Anísio José da Rocha, que foi segundo com Fonseca (2009), uma figura muito querida pelos moradores, frequentador assíduo da comunidade, produtor de cachaça e prefeito da cidade.

A maior parte da população da Rua de Baixo é negra e de baixa renda, por isso o bairro é estigmatizado em relação à cidade. Pereira (2004), afirma que em 1883, Januária

ISBN: 978-85-8083-125-2

possuía 997 escravos. E foi na Colônia dos pescadores que esses negros conseguiram estabelecer uma vida digna. Para Isidório 2010, o negro teve um papel fundamental na construção da história e da cultura da região norte mineira e consequentemente da população januarense.

> Os negros que se instalaram na região realizaram integrações que possibilitaram a manutenção de trocas econômicas numa rede de solidariedade que marcou fortemente o sertanejo simples do Norte de Minas. O encontro interétnico entre negros quilombolas, negros escravizados, indígenas e brancos, suas articulações e miscigenações. imprimiu matrizes (e matizes) culturais ao povo da região e de Januária. O resultado dessa mistura resiste até os dias atuais, na Comunidade dos Pescadores, uma reminiscência da vida e da cultura dos africanos que aqui estiveram. (ISIDÓRIO, 2010, p. 42)

Fonseca aponta que:

> (...) a concentração de uma população significativamente negra na região da Rua de Baixo tenha se dado em função também das oportunidades de sobrevivência que o rio oferecia aos escravos recém libertos. Além disso, é preciso lembrar que os próprios negros tendiam a se reunir em "guetos" devido ao próprio preconceito que imperava. Como não possuíam terras, seria mais fácil para eles constituírem comunidades a beira rio, dele tirando a sobrevivência por meio de ofícios e atividades que tinham como principal referência, fossem como pescadores, barqueiros, remeiros, peixeiros ou vazanteiros. (FONSECA, 2009, p.108)

Nesse contexto a Rua de Baixo surge como uma comunidade que abrigou uma população em busca de liberdade e sobrevivência. Os negros ribeirinhos acabaram realizando funções singulares e assim, consequentemente modos de vida singulares.

O Terno dos Temerosos nasce a beira rio, nessa comunidade que ainda hoje é estigmatizada pelo seu passado, pela sua localização e por abrigar uma população negra e de baixa renda. A Rua de Baixo surgiu em um contexto de resistência, marginalizada essa população encontrou na cultura, nas suas manifestações religiosas uma forma de reafirmar seu território, suas tradições, de celebrar sua coletividade e de conquistar visibilidade social.

Religião e Festa: a Folia em louvor a Santos Reis

> *Oriente da minh´alma*
> *Três Reis Magos vêm guiar Que Jesus recém-nascido Su´homenagem vem prestar. (Canto de Reis dos Temerosos)*

A religião esta intimamente relacionada à construção do saber popular, é por meio dela que os homens justificam e interpretam a sua vivência. Geertz (1989) em seus estudos

ISBN: 978-85-8083-125-2

sobre religião analisa o fenômeno religioso a partir da cultura. Assim, para ele a religião é:

> (...) um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 105).

A religião assim, "é, em partes, uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em termo dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta." (GEERTZ, 1989, p. 93). Segundo ele os aspectos morais e os aspectos cognitivos e existenciais de uma determinada cultura religiosa são divididos. O aspecto moral se refere ao caráter, à qualidade de vida, ao estilo moral e estético, é o *ethos* de um povo. Já o cognitivo e existencial se referem à visão de mundo, de como os indivíduos conceituam a natureza, a si mesmo e a sociedade na realidade. Daí a explicação para tantos rituais religiosos que representam à fé e a realidade da comunidade. Pois:

> (...) a crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente, o *ethos* porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado das coisas reais que a visão de mundo descreve e a visão de mundo torna emocionalmente por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autentica (GEERTZ, 1989, p. 92).

Um ritual religioso em que se realiza a fusão simbólica do *ethos* com a visão do mundo é considerado um ritual mais elaborado e geralmente mais público, esses rituais possuem a capacidade de modelar a consciência espiritual de um povo. Eles envolvem de um lado as disposições e motivações para que aconteçam e do outro as condições metafísicas, as crenças religiosas, ou seja, há neles os meios pelos quais ocorrem e os aspectos disposicionais e conceptuais da vida religiosa. Geertz (1989) utiliza um termo introduzido por Singer (1955) para ilustrar esse conceito, é o termo "realizações culturais" que bem caracteriza a noção de ritual religioso tratado por ele, que deixa claro que nem toda manifestação cultural é religiosa. Nesse sentido podemos considerar que o ritual religioso do Terno dos Temerosos se mostra um exemplo vivo desta conceituação colocada pelo autor, o Terno mostra em suas manifestações particularidades do modo de vida da sua comunidade e da historia vivida por ela e ao mesmo tempo cumpre o papel religioso de crença e devoção.

Durkheim (1996) tem a religião como um fenômeno coletivo, já que o mesmo não pode ser realizado individualmente, "é um todo formado por partes de um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias" (DURKHEIM, 1996, p.18).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Para o autor o fenômeno religioso se define por duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. A primeira se constitui por uma representação, um estado de opinião e as crenças são modos de ação determinadas. Assim o autor define a religião por "um sistema solidário de crenças e de praticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem" (1996, p. 32).

A religião tem assim, o papel de ajudar o fiel a viver. Na religião o fiel encontra forças para suportar as dificuldades da existência, pois ele acredita numa força que esta acima da condição humana, que o livrará do mal. "O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé" (DURKHEIM,1996, p. 406). Mas para manter esta convicção é necessário aos devotos renovar sempre a sua fé e isso ocorre segundo Durkheim (1996) prática ritualística. "De fato, quem quer que tenha praticado realmente uma religião sabe bem que o culto é que sucinta essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, como a prova experimental de suas crenças". (DURKHEIM, 1996, p. 406).

Os ritos segundo Durkheim (1996) só podem ser entendidos a partir da definição de crenças. Essas por sua vez possuem um mesmo caráter comum, elas supõem uma classificação das coisas reais ou ideais, que os indivíduos concebem em sagrado e profano. Esses são dois gêneros totalmente distintos, o sagrado geralmente está ligado à religião, a rituais e o profano representa o que os indivíduos classificam como pecado. Eles são separados e o que não quer dizer que eles não possam vir a fazerem parte de um no mundo do outro, pois apesar de opostos os dois estão sempre muito próximos.

Eliade (1992) considera que sagrado e profano constituem duas modalidades de ser no mundo, ou seja, são duas situações distintas que os indivíduos assumem ao longo de sua vida.

Brandão (2005) considera que a religião é uma forma que o homem encontrou de atribuir sentido a vida:

> A religião, mais e melhor do que qualquer outro sistema de valores, deve-nos atribuir para sempre e a todo o momento o conjunto ordenado e compreensível de palavras e de feixes de significados, a nosso ver não apenas coerentes, mas também capazes de atribuir sentido a todas as outras dimensões da experiência da vida (BRANDÃO, 2005, p. 14).

Se a religião é responsável por justificar a existência do homem, por dar sentido à vida, por definir a sua conduta, os seus valores e a sua crença, a festa por sua vez aparece

ISBN: 978-85-8083-125-2

como um instrumento para se celebrar a memória, as tradições e a união da comunidade. De acordo com Durkheim (1996) a festa tem como função manter vivas as crenças e impedir que elas se tornassem esquecidas na memória da coletividade. Ela promove a união do grupo, traz o sentimento de solidariedade e de pertencimento à comunidade, reforçando os laços sociais.

> Toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certos traços de cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, por em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso (DURKHEIM, 1996, p. 417).

Para Brandão (1989) a festa teria como função quebrar a rotina da comunidade, fazendo que os moradores deixem de lado os problemas cotidianos levando-os a celebrarem aquilo que é sagrado a eles, fortalecendo assim os seus laços.

> A festa é uma fala, uma memória e uma mensagem. O lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não festejado, e aquilo que deve ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidencia de tempos em tempos, comemorando, celebrando. Aqui e ali, por parte interrompe a sequencia do correr dos dias da vida cotidiana e demarca os momentos de festejar (BRANDÃO, 1989, p.8).

A festa restabelece os laços dos indivíduos de uma comunidade, no momento em que eles festejam sua cultura ocorre uma reafirmação de suas tradições, de seus valores e do que diariamente vivem juntos, como Brandão (1989, p. 17) mesmo diz: "a Festa quer Lembrar. Ela quer ser a memória do que os homens teimam em esquecer – e não devem – fora dela".

Deste modo, as manifestações culturais trazem em si simbologias, valores morais e religiosos que se traduzem na identidade e num modo de vida particular da comunidade. Na religião e nas festas essas comunidades reafirmam e mantêm vivas as suas crenças, tradições e sua identidade.

> Sou eu que se festeja, porque eu *sou* daqueles ou daquilo que me *faz* a festa. Estou sólida e efetivamente ligado a uma comunidade de *eus- outros* que cruzam comigo a viagem do peso da vida e da realíssima fantasia exata das festas que nós fazemos, para não esquecer isto. Juntos, diferencialmente irmanados, pedimos à festa a evidência de que tudo isso, que é a vida, e a vida impositivamente social, é suportável se revivido com afeto e com sentido (BRANDÃO, 1989, p. 9).

A Folia de Reis é hoje no Norte de Minas uma das manifestações culturais religiosas mais disseminadas na região. Segundo Guedes (2009) na tradição cristã oral a Folia de Reis celebra a caminhada dos Três Reis Magos, Baltazar, Melchior ou Belchior e Gaspar,

ISBN: 978-85-8083-125-2

que saíram cada um com um presente em busca do menino Jesus. Ela teria chegado ao Brasil no período colônial junto com os portugueses. Para Fonseca (2009) a celebração da epifania do período de Reis e uma ressignificação das antigas festas pagãs promovidas pela igreja católica no seu processo de cristianização no século XIV, que os jesuítas mais tarde usaram para cristianização dos gentios nos primeiros anos do Brasil Colônia. Assim, os Reisados, como também são denominadas as Folias de Reis, seriam.

> A denominação erudita para os grupos que cantam e dançam na véspera e dia de Reis (6 de janeiro). Em Portugal diz-se reisada e reiseiros, que tanto pode ser o cortejo de pedintes cantando versos religiosos ou humorísticos, como os autos sacros, com motivos sagrados da historia de cristo. No Brasil a denominação, sem especificação maior, refere-se sempre aos ranchos, ternos, grupos que festejam o Natal e Reis (CASCUDO, 1971. *apud* FONSECA, 2009).

No Sertão Norte Mineiro é muito forte a tradição da Folia de Reis que usa da música dita caipira, que de acordo com Martins (1975) nunca aparece só, enquanto música, não apenas porque tem sempre acompanhamento vocal, mas porque é sempre acompanhado de algum ritual religioso. A Folia existe em "variadas modalidades: Reis de caixa, Reis dos Cacetes, Reis das ciganas, Pastoras, nas quais notam se especificidades quanto a música, dança, indumentária, performance e ritual" (FONSECA, 2009, p. 57). Em Januária essas manifestações ocupam um lugar simbólico específico, por serem responsáveis pela construção e reposição da identidade de diferentes grupos. Aqui trataremos do Terno dos Temerosos, como principal grupo de manifestação cultural-religiosa da cidade.

O Terno dos Temerosos, o Reis do Cacete, a Marujada de Água Doce

O Terno dos Temerosos é uma modalidade de reisado conhecido também por Reis do Cacete ou Marujada de Água Doce.

> (...) bastante rara, embora encontre similares em alguns municípios espalhados pela calha do Médio São Francisco. No entanto, parece ser em Januária que, até hoje se mantém forte e representativa, tendo os Temerosos como provavelmente, seu único representante ativo no país (FONSECA,

Há registros de sua origem na década de 1950. Esta modalidade foi fundada por um pescador negro, o Sr. Norberto Gonçalves dos Santos mais conhecido por Berto Preto, que foi morador da Rua de Baixo e primeiro Imperador do grupo. Segundo João Damasceno, historiador, poeta e atual Imperador do Terno, foi Berto Preto que aprendeu e ensinou a comunidade da Rua de Baixo como se realizava o ritual da folia do Terno dos Temerosos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

> A marujada chegou aqui em Januária No século passado através de um marinheiro de vapor. Nessa época o São Francisco era a grande via de levar e trazer coisas na região. (...) Então aportou aqui em Januária um marinheiro, a gente só sabe o primeiro nome, Dermeval. (...) Ele ensinou para Berto Preto algumas musicas, a coreografia e como que se dançava, Berto preto ensinou a comunidade da Rua de Baixo. Para os pescadores estava nascendo o Terno dos Temerosos em Januária. (João Damasceno de Almeida, entrevista concedida em outubro de 2011)

Sua principal função é o giro de apresentações que eles cumprem entre os dias 2 e 6 de Janeiro em louvor aos Santos reis, mais também se apresentam durante todo o ano nos principais eventos da cidade, já que é considerando um dos principais símbolos culturais de Januária. O grupo é representado na FIG. 1.

FIGURA 1 – Grupo veterano do Terno dos Temerosos. Fonte: Thays Dourado, Janeiro de 2012

Existem grupos similares ao Terno dos Temerosos em vários municípios ribeirinhos espalhados pela calha do Rio São Francisco, mas apenas em Januária esse grupo tem existido e persistido e é a principal referência de cultura popular da cidade (FONSECA, 2010).

Os foliões ou Marujos usam em suas apresentações uma farda de marinheiro, que faz menção ao uniforme da marinha brasileira. A farda é composta por uma calça e uma camisa, que nas costas é coberta por uma gola e na frente por uma gravata, na cabeça os marujos usam um gorro. Tanto a gravata como gorro levam o bordado de uma âncora. A farda pode se apresentar na cor branca com detalhes azul-marinho ou o contrario, azul-marinho com detalhes brancos. Como mostram as FIG. 2 e 3. A antiga farda dos Temerosos, que pouco se modificou, tinha a camisa de manga curta com botões na cor branca com a gola azul-marinho, usada por dentro da calça na cor azul. Estas peculiaridades

ISBN: 978-85-8083-125-2

podem ser observadas na FIG. 5.

FIGURA 2 – A farda dos Temerosos I
Fonte: FONSECA, 2010.

FIGURA 3 – A farda dos Temerosos II
Fonte: DOURADO, Thays B., Outubro de 2012

Há também a bandeira do Terno, atualmente ela é azul- marinho, nela há no centro o desenho na cor branca de uma âncora remetendo novamente a marinha, nas pontas há o desenho dos bastões, que os marujos usam na dança e também de estrelas, além do nome do grupo, Terno dos Temerosos, e o nome da cidade de Januária, envolvendo a âncora. A bandeira é representada na FIG. 4. A antiga bandeira do terno era na forma de estandarte como mostra a FIG. 5, sobre as mudanças que ocorreram na bandeira João Damasceno diz:

> A primeira bandeira era estilo estandarte. A gente foi acrescentando e colocou dois bastões cruzados e embaixo as estrelas representando a orientação, o marinheiro, o mar, a navegação. A estrela que guiou os Três Reis Magos e os bastões dos reis dos Cacetes (Entrevista Concedida em outubro de 2011).

ISBN: 978-85-8083-125-2

FIGURA 4 – A bandeira do Terno dos Temerosos
Fonte: DOURADO, Thays B., Outubro 2011

FIGURA 5 – A antiga bandeira dos Temerosos
Fonte: FONSECA, 2010.

Os bastões (FIG. 2) que os marujos usam em seu ritual são feitos de madeira, pintados na cor branca, medindo aproximadamente 1 metro de comprimento. Na ponta superior de cada bastão são colocadas tampas de garrafa no formato de chapas, que na dança e nas batidas dos bastões dão um efeito sonoro. João afirma que as tampas são para melhorar a sonoridade. "A gente coloca isso ali porque da um barulho gostoso na roda. Isso foi invenção dos antepassados e a gente continua. Nos bastões havia na ponta uma roda de borracha, mais isso a gente tirou, rachava muito os bastõ es" (Entrevista concedida em outubro de 2011).

Nas apresentações do grupo não há um número definido de marujos, isso varia de acordo com o local onde irá ocorrer a apresentação, havendo limitação de participantes cabe ao Imperador da folia delimitar e decidir quem irá se apresentar. Eles se apresentam sempre em numero par, com variação de 12 a 26 integrantes.

A principal figura no Terno é o imperador. Fonseca afirma sobre ele que:

> (...) não há nenhuma insígnia, vestimenta especial ou traço distintivo que o diferencie visualmente do restante dos membros da folia, exceto o fato de faze r uso do apito, que tem como função reunir, advertir, chama r a atenção e comandar a entrada e a saída dos cantos durante as performances do terno (FONSECA, 2009, p. 117).

Há também a figura do contramestre, ele é o par oposto ao imperador, a sua função é responder os cantos, auxiliar e substituir o imperador na sua ausência durante as apresentações.

O grupo possui um conjunto de músicos (FIG 6) que tocam os instrumentos

ISBN: 978-85-8083-125-2

utilizados nas apresentações. Chico Preto (FIG 7), hoje é o responsável pelo grupo de "tocadores", como são chamados os músicos pelos integrantes da folia e pela comunidade. Segundo João Damasceno, Chico está na folia desde que o imperador da folia era Berto Preto, mais antes ele tocava pandeiro.

FIGURA 6 – O tocador Chico Preto
Fonte: DOURADO, Thays B., Janeiro de 2012

FIGURA 7 – Tocadores do Terno dos Temerosos

Os instrumentos utilizados atualmente são a viola, o tambor, o triângulo, o pandeiro e a zabumba. Uma característica peculiar do grupo é a viola que é eletrificada, ela na performance é ligada a um amplificador alimentado por baterias de automóvel, e durante apresentações como no giro o amplificador é transportado por uma bicicleta- cargueira. Os tocadores não fazem parte da coreografia do Terno e nem vestem a farda eles apenas tocam acompanhados pelas vozes dos Marujos. Geralmente eles se apresentam vestidos com camisas que levam o nome do grupo,

O repertorio da folia é constituído por canto de entrada, sambas, retiradas e marchas de rua, cada uma dessas modalidades tem um lugar e uma função especifica no ritual dos Temerosos que será descrito logo em seguida.

Em estudos realizados com o Terno e em discussões com apresentação do seguinte tema já se questionou muito que o Terno seja um grupo de congado pelas características similares a esta modalidade. De acordo com Borges (2010), as principais características de um grupo de congado são a devoção a Nossa Senhora do Rosário, o uso roupas especificas para as apresentações, a utilização de instrumentos de percussão, a realização de cortejos pelas ruas, de danças e cantos durante o mesmo. Estas são características que o Terno dos Temerosos possuem em comum com grupos de congado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Mas sobre esta possível identificação João Damasceno relata:

> A gente não tem essa identificação. Eles falam que a gente é um grupo de congado, mas nós não temos essa identidade, porque aqui a gente sempre saiu com o reis na época do natal, no ciclo natalino na companhia dos Três Reis Magos. Então pra nós pode até um estudioso vim e falar: - esse é um grupo de congado. Só que tudo bem nós vamos aceitar que somos um grupo de congado, mas não vamos nunca nos identificar. A ginga, o ritmo da musica de antes, o estilo da musica, banda de lira, era usado trompete, o samba era um compasso mais lento. hoje porque nós estamos tocando com instrumentos de percussão nos temos a zabumba, o pandeiro, o triângulo, o bango, instrumentos mais de couro, de percussão então dá aquele... E ai os grupos de congado batem muito forte. Eu até gostaria é um sonho meu criar em Januária um grupo de congado com instrumentos de couro, de tambores. Na comunidade nós temos uma tradição muito forte com a percussão, mas não é da folia, não é da nossa tradição. (...) O pesquisador Edilberto falou que nós éramos uma marujada de água doce, por que as marujadas de mar quando chegam, eles fazem o confronto coma as espadas, joga verso. Mas nós não usamos espadas, a gente usa bastões. Numa manifestação cultural é lógico que cada lugar vai se adequar e vai adequando, vai incorporando elementos, não adianta então a gente querer ganhar os Royaltys de uma coisa que a gente não é (Entrevista concedida em outubro de 2012).

Os integrantes do Terno dos Temerosos se identificam como um grupo de folia, que é devoto aos Três Reis Magos, que incorporaram ao seu ritual as tradições e o modo de vida da comunidade e da cidade de Januária, que tem a folia de Reis como uma forte manifestação cultural. Estas características, detalhes e singularidades compõem o Terno dos Temerosos e dão a eles as condições necessárias para a realização de seu ritual.

O Ritual em três atos

> *Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único* (GEERTZ, 1989, p. 129).

A conceituação de ritual é sustentada pela forma de como é construída seu significado. Para Leach (1995) em sua análise sobre sistemas políticos da Alta Birmânia, a função do ritual é expressar o status do indivíduo dentro do sistema estrutural em que ele se encontra, o considerando como pessoa social. O autor considera que o ritual "é uma declaração simbólica que diz alguma coisa sobre os indivíduos na ação" (LEACH, 1995, p. 76), a partir dessa afirmativa se torna justificável dizer que em seu ritual o Terno dos Temerosos simbolicamente apresenta muito do que foram e do que são em suas apresentações.

Fica visível através das vestimentas e pelas músicas que fazem alusão ao Rio São

ISBN: 978-85-8083-125-2

Francisco que o ritual acaba se formando por uma série de significados simbólicos que muito dizem sobre a comunidade da Rua de baixo e consequentemente sobre a cidade de Januária.

Turner (1994, p.49) tem ritual como um "comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica" e Leach (2005) assim como ele, acredita que a estrutura que é simbolizada no ritual é o sistema de relações consideradas corretas e socialmente aprovadas pelos indivíduos que compõe o grupo. E essas relações simbolizadas nos rituais não aparecem a todo o momento na vida cotidiana dos indivíduos, por isso ele afirma que:

> (...) se quisermos evitar a anarquia, os indivíduos que compões uma sociedade devem de tempos em tempos ser lembrados, pelo menos em símbolo, da ordem básica que presumivelmente guia suas atividades sociais. Os desempenhos rituais têm essa função para o grupo participante como um todo; eles tornam momentaneamente explícito aquilo que de outro modo é ficção (LEACH, 1995, p.50).

Analiso o ritual da folia do Terno dos Temerosos em três atos, essa divisão é baseada no próprio ritual que é marcado por três momentos diferentes em que a disposição dos integrantes, os cantos e a coreografia são distintos.

O Ritual do Terno dos Temerosos se inicia na Casa de Cultura Berto Preto, que um ponto cultural dentro da comunidade, onde fica o material do Terno e onde eles realizam encontros e ensaios. É também onde eles se encontram antes das principais apresentações. Quando os marinheiros já estão todos reunidos, eles fazem uma oração, o imperador João Damasceno comanda às recomendações necessárias e segundo ele antes de sair com a folia "os mais velhos tomam o esquenta" (Entrevista concedida em outubro de 2011), ou seja, um gole de cachaça.

Entre 18 e 19 horas, os foliões soltam rojões para anunciar aos moradores que a folia já vai sair pelas ruas. Segundo Fonseca (2009) o período de festa que se comemora os Santos Reis inaugura momentos especiais no calendário anual e na vida cotidiana da comunidade. Nesse período há uma maior reciprocidade e solidariedade entre moradores da comunidade.

Logo após os foguetes, os membros do grupo se movimentam e durante o percurso, feito ainda na Rua de Baixo, é possível observar que os moradores param nas portas para verem o Terno dos Temerosos passar e muitos os acompanham durante o trajeto do giro. O giro que os Temerosos realizam é o mesmo realizado pelas tradicionais folias de reis de caixa. Durante esse ritual os marujos saem pelas ruas visitando as

ISBN: 978-85-8083-125-2

casas em que eles foram convidados a se apresentar. Mas diferente da tradicional folia de reis de caixa, que cumpre o giro durante o dia e a noite, os Temerosos realizam seu giro apenas durante a noite, até porque o ritual é realizado em área urbana.

As pessoas que seguem o Terno em sua maioria são da comunidade ou de bairros vizinhos, mas durante as apresentações aparecem pessoas de toda parte da cidade. Homens, meninos, senhores, mulheres, meninas, senhoras, não há idade certa para o público que vai as ruas para ver os Temerosos, é um misto de alegria que abraça a folia.

E assim que é anunciada à saída dos Temerosos, eles saem pelas ruas em duas filas, cada marinheiro com o seu bastão na mão e este é o primeiro ato do seu ritual. A frente das duas filas de marinheiros um dos integrantes do Terno carrega a bandeira da folia. Esta disposição pode ser observada nas imagens das FIG 8 e 9.

FIGURA 8 – Ato 1: Vamos, marinheiro a rua passear

FIGURA 9 – O marinheiro é a bandeira Fonte: DOURADO, Thays B., Janeiro de 2012.

Logo atrás dos foliões seguem Chico Preto e os músicos, que carregam e tocam os instrumentos ao mesmo tempo. Os marinheiros vão alegres pelas ruas, cantando e dançando. A marcha de rua cantada pelos foliões nesse momento, que bem caracteriza a saída do giro, é a marcha "Vamos, marinheiro":

Vamos, marinheiro
A rua passear
Levar a nossa barca
Pra jogar no mar
Vamos, marinheiro
Vamo alegremente

ISBN: 978-85-8083-125-2

No reis acompanhado
Com bastante gente

É importante lembrar que os Temerosos seguem um trajeto em alusão ao caminho percorrido pelos Três Reis Magos, seguindo esse pensamento "uma Folia deve ir do Oriente para o Ocidente" (BORGES, 2010, p.181). Assim, durante o giro, o Terno nunca volta por onde passou, mesmo sendo convidado a visitar alguma casa, eles seguem sempre à frente.

Borges (2010) vai dizer que durante o giro a rua perde a sua função natural de ser apenas um meio de circulação de pessoas e veículos na rotina de vida e trabalho e passa a ser um lugar sagrado aos devotos. A rua se transforma em um "território simbólico temporário", onde há uma inversão de função e durante os rituais ela será palco de rezas e devoção.

> As configurações dos caminhos percorridos pelos cortejos, giros e romarias, que constituem uma "geografia da cultura popular", vão contribuir para estabelecer os territórios da festa e dos rituais para todas as pessoas envolvidas e para aquelas que participam apenas como espectadoras. Constituem-se territórios simbólicos temporários que se estabelecem nos dias destinados a serem ritualmente percorridos por seus devotos. Denomino "territórios simbólicos temporários" por se realizarem por entre ruas, praças, avenidas e estradas; constituírem-se pela presença das pessoas que compõem os cortejos, giros e romarias, e ocuparem espaços destinados a outros fins, estando, no entanto, em constante movimento (BORGES, 2009, p.131).

O trajeto percorrido pelo Terno dos Temerosos durante a noite do giro no "Território simbólico temporário" (na rua) é definido anteriormente pelo imperador e moradores da comunidade da Rua de Baixo, mas os convites são tantos que quase sempre para dar conta de atender todas as solicitações eles estendem o período do giro, que acaba extrapolando o dia 6, que é tradicionalmente o ultimo dia do giro. Borges (2010) sobre as práticas que constituem o ritual da folia vai dizer:

> É a viagem e os intervalos de visitas o que torna rituais as práticas devocionais de uma Folia de Reis. Reproduzem em seus rituais a vida cotidiana de errantes. Revivem em uma dimensão simbólica as relações de trocas dos dias de trabalho. Saem em jornada em busca do sagrado, não apenas para repetir os gestos dos Três Reis Magos, mas para, a partir disso, recriarem suas formas próprias de vivenciar uma fé e de estabelecer laços entre seus participantes e devotos. A jornada torna-se assim o ponto central, o que dá sentido ao ritual e o que possibilita o exercício de todas estas relações (BORGES, 2010, p. 179).

O grande número de pessoas acompanham os Temerosos em seu giro se explica pelo que a autora coloca, pela devoção aos três Reis Magos e também pelo fato de que nesse

ISBN: 978-85-8083-125-2

momento eles celebram e reproduzem simbolicamente o seu cotidiano, o seu modo de vida.

O Terno dos Temerosos quando vai se aproximando a uma casa em que foi convidado a visitar, já vem anunciando o início de sua função cantando a Marcha dos Temerosos que literalmente anuncia que vem chegando o Terno dos Temerosos. Nesse momento no ritual se inicia o segundo ato.

Marcha dos temerosos

O reis dos Temerosos que já vai brigar O reis dos Temerosos que já vai brigar Rebate companheiro aonde o pau pegar Rebate companheiro aonde o pau pegar

Segura, segura, segura a vida Segura, segura, segura a vida
Segura a pancada quem não tem guarida
Segura a pancada quem não tem guarida
Chamando o Salvador para nos salvar Chamando o Salvador para nos salvar
É o reis dos temerosos que já vão brigar
É o reis dos temerosos que já vão brigar

O giro pelas ruas é interrompido assim, que a folia chega em frente a uma das casas que foram convidados a visitar. Este é um momento solene para o Terno, considerado sagrado, pois é nessa hora que eles vão saudar o Menino Jesus. Em minhas observações logo pude perceber que se tratava de um momento singular, pela mudança na disposição e na coreografia do grupo.

Quando os Temerosos chegam a casa, os moradores já estão na porta à espera. Assim chegando à frente da residência, o marinheiro que carrega a bandeira a entrega para os moradores. A bandeira permanece com os donos da casa até o fim da função. Os foliões se dispõem ainda em duas fileiras, mas agora uma fila de frente para a outra. Fonseca (2009) analisa que é na disposição dos foliões na fila que a hierarquia do grupo se mostra. Na ponta se encontram sempre o imperador e quem o acompanha, geralmente o contramestre. E a fila vai se organizando dos mais experientes até os menores e novatos. As imagens mostradas logo a baixos, FIG 10 e 11, são da Noite dos Mestres. Nesse dia o Terno se apresentavam

ISBN: 978-85-8083-125-2

na Praça Santa Cruz, elas descrevem bem essa organização. A FIG 10 mostra o imperador, João Damasceno (à esquerda) e logo a sua frente na posição do contramestre um marinheiro, juntos ocupavam a frente da fila, que no caso se direcionava em frente ao cruzeiro da praça. Na imagem da FIG 11, os mais jovens e novatos no final da fila.

FIGURA 10 – Ato 2: Saudação ao menino Jesus FIGURA 11 – A disposição dos foliões Fonte: DOURADO, Thays B., Janeiro 2012

A FIG. 12 é um esquema que mostra claramente a disposição dos foliões diante o ritual de saudação ao menino Jesus.

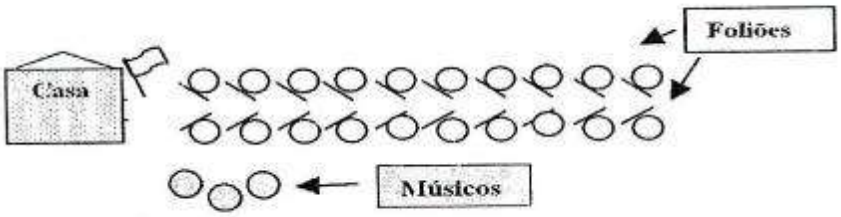


FIGURA 12 – A disposição dos foliões na saudação ao menino Jesus Fonte: FONSECA, 2009, p. 138

O momento da saudação é solene e considerado sagrado, os foliões cantam em ritmo mais lento o reis de saudação ao menino Jesus, que João Damasceno chama de Canto de entrada.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Nós pastores lentamente Boas novas vamos dar
Que Jesus recém-nascido
Que Jesus recém-nascido
Veio ao mundo nos salvar
No Oriente da minh´alma Boas novas viemos dar
Que nasceu em um presépio
Que nasceu em um presépio Veio ao mundo nos salvar

Nessa atuação, o toque do bastão também é lento, os marinheiros em ritmo sincronizado batem a ponta do bastão no chão e no ar, eles trocam batidas com o marinheiro a sua frente, os bastões nessa batida se colocam na posição cruzada.

Essa é a parte do ritual em que eu percebi os integrantes com expressão mais séria. É nesse momento que o viés religioso do ritual da folia se manifesta com mais intensidade. Para Fonseca (2009) o momento do canto de entrada, que ele chama de canto de Reis, é onde a interação entre os marinheiros, os tocadores e sua atuação, acontecem baseadas em certa sobriedade respeitosa pedida pela ocasião.

> No canto de reis não há dança, e a solenidade da performance musical e coreográfica guarda estreita relação com a importância da chegada da folia nas casas visitadas. Nesse caso, o caráter do canto de Reis, inserido em um sistema ideológico e simbólico, é determinado pela sua função mediadora de "abrir as portas para a chegada dos reis Magos" (FONSECA, 2009, p.141).

Eliade (1992) diz que toda festa religiosa representa uma reatualização de um evento sagrado que aconteceu em um tempo passado mítico. No caso do Terno dos Temerosos o ritual da folia revive a jornada dos Três Reis Magos em busca do menino Jesus. O momento do canto de entrada é a concretização dessa jornada. Assim osmarujos carregam em suas vestimentas e suas musicas, simbologias que representam sua historia e seu modo de vida, revivem em sua devoção, em sua fé um "evento sagrado".

Logo após o termino do segundo ato do ritual, a saudação ao menino Jesus com o canto de entrada, automaticamente começa o terceiro ato que é a sequência de sambas. Nesse momento a disposição espacial dos foliões se altera totalmente e eles se organizam em roda como mostra o esquema da FIG 13:

ISBN: 978-85-8083-125-2

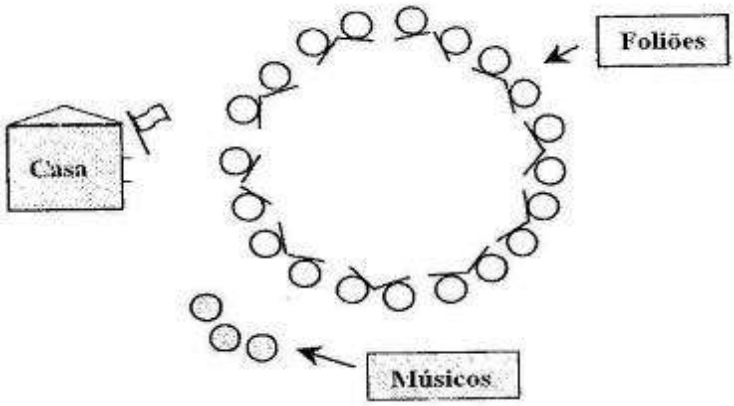


FIGURA 13 – A disposição dos foliões na roda de samba Fonte: FONSECA, 2009, p. 142

No samba, a música é animada e os passos são rápidos e compassados. Os marinheiros começam ao sinal do apito do imperador a cantar e dançar. Não há uma ordem certa dos sambas que serão cantados e ne m um tempo determinado para a duração da rodada de sambas. O samba que melhor representa a função do Terno dos Temerosos é o samba "Nós chegamos aqui nessa casa"

Nós chegamos aqui nessa casa Quem mandou foi São Sebastião Visitar o dono da casa, olelê Com grande satisfação

É o reis dos Temerosos
E cantamos com tanta alegria
Em louvor ao Menino Jesus, olelê Ele é filho da Virgem Maria
Lá vai a garça voando E no bico leva uma flor
Vai voando e vai dizendo, olelê
Viva o nosso imperador

No samba os foliões começam a girar em sentido horário e a bater os bastões com o companheiro do lado como representado na FIG. 14. Inicialmente eles começam devagar para que todos encontrem o ritmo certo, já que um erro pode comprometer o ato do rito, e vão acelerando o ritmo conforme o samba vai sendo cantado. A roda no início é aberta e conforme vai se acelerando o ritmo ela, vai se fechando como mostra a FIG. 15.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FIGURA 14 – Ato 3: O Samba

FIGURA 15 – A Roda de Samba Fonte: DOURADO, Thays B., Janeiro de 2012

A coreografia do samba é consideravelmente a mais difícil das realizadas no ritual do Terno dos Temerosos. Ela exige dos marinheiros uma ginga e uma maior atenção, pois qualquer distração pode comprometer a sincronia dos passos e levar o marujo a se machucar com a batida do bastão.

Essa ginga é a marca registrada do terno, nas apresentações é impressionante ver como eles são criativos, na forma como se movimentam e como a dança acontece com naturalidade. Segundo João Damasceno a ginga é particular a cada folião, na harmonia do grupo o conjunto dessas gingas resulta num espetáculo singular.

O aprendizado da coreografia do grupo é "natural", os meninos não ensaiam eles aprendem assistindo as apresentações do grupo. João Damasceno em uma entrevista concedida a Fonseca (2009, p. 143) relata:

> Tem uma aprendizagem natural. Lógico, eles estão vendo. E foi assim também com a gente. Ninguém me ensinou a bater um bastão. Os primeiros que entram na folia ficam assim meio presos, é no gingado, e tal, mas, à medida que ele vai dançando, ele vai vendo o outro. Daqui a pouco ele tá imitando o passo de um, o passo de outro... Daqui a pouco ele cria o dele.

Em uma entrevista com um marujo recém-chegado ao terno pude perceber que essa é realmente a forma de transmitir o saber da folia. "Eu aprendi olhando, eu via eles dançando, gostei e prestava atenção. Aí um dia pedi para entrar no Reis, o professor João deixou, eu comecei a dançar nem precisei de ensaio. aprendi olhando e dançando" (Roger, 11 anos, Entrevista concedida em outubro de 2012)

O momento do samba pode ser observado na FIG. 16 nele há uma interação maior do grupo com as pessoas que os acompanham. Pude observar que durante o samba, uma vez ou outra, homens e mulheres que não fazem parte do grupo entram pra

ISBN: 978-85-8083-125-2

dançar na roda. O samba é o momento mais descontraído do ritual, as pessoas mesmo não entrando na roda cantam, dançam, batem palmas, sempre ali ao redor da roda de samba.

FIGURA 16 – A Roda de Samba II
Fonte: DOURADO, Thays B., Janeiro de 2012

O Terno dos Temerosos encantam a todos com sua ginga, com sua alegria e com sua coreografia que impressiona a todos pelo perigo. Não são só os adultos que se encantam as crianças também se contagiam como a FIG. 17 mostra. Esta ai uma das garantias de permanência do grupo.

FIGURA 17 – A ce rteza da permanência Fonte: DOURADO, Thays B., Janeiro de 2012

Depois da roda de samba o grupo dá um intervalo e se o dono da casa tiver algo a oferecer este é o momento. Geralmente eles oferecem algo para comer e beber, são oferecidas comidas típicas da região como arroz com pequi, feijão tropeiro, farofa de carne ou frango e o famoso capim-canela, um caldo feito de mandioca e carne moída e para beber geralmente servem refrigerante e vinho. Os donos da casa servem o grupo e as pessoas que

ISBN: 978-85-8083-125-2

acompanham também são servidas.

Esse é um momento de confraternização, e de reciprocidade entre os marujos, os moradores da casa e as pessoas que acompanham a folia. "Mauss (2001) considera que o conceito de reciprocidade é baseado no ato de dar, receber e retribuir, construindo assim laços sociais entre membros do grupo". Assim, a reciprocidade vai além da troca, para ele o ritual da troca que é mais importante, pois nele as pessoas envolvidas trocam gentilezas, banquetes, ritos, danças, festas e constroem suas relações.

Durante o giro em que acompanhei os Temerosos em todas as paradas para realização do ritual, os marujos foram servidos com algum tipo de comida e bebida e sempre com fatura e sendo servido a todos que os acompanhavam.

Logo após esse intervalo para comer, eles se organizam para a retirada, assim, novamente em duas filas como no segundo ato do ritual eles cantam o reis da despedida ainda em frente à casa do morador.

Despedida dos Temerosos

A retirada, meu bem, a retirada
Acabou-se a nossa função
Se a morte não me matar, olêlê Ora deus até para o ano
A primeira se chama Antonia A segunda Ana Isabel
A terceira Ana do Porto, olêlê Com seu laço de fita amarela.

Depois de se despedirem da casa que se apresentaram eles seguem a sua trajetória pelas ruas e retomam as marchas que para Fonseca:

> (...) tem primordialmente a função de conduzir, também em fila dupla, o grupo pelas ruas da cidade, anunciando a chegada ou a partida do Reis de determinado local. Apesar do fato das marchas poderem aparecer também na roda durante a função, seu papel de condutoras da folia guarda relação com o sistema ideológico e simbólico de inspiração militar que anima o terno (FONSECA, 2009, p. 147)

Sempre à frente até a próxima casa, refazendo todo o ritual e assim sucessivamente até que chegue a madrugada, quando os foliões vão para casa descansar para o próximo dia de ritual.

O ritual foi realizado, os atos foram realizados e assim a cultura foi manifestada. Cada giro dos ternos Temerosos é contemplado e referenciado por seus integrantes, e nesse instante do sagrado e do profano é referenciado a identidade do ribeirinho.

Considerações finais

ISBN: 978-85-8083-125-2

A partir das observações realizadas na cidade de Januária, na comunidade da Rua de Baixo, e principalmente durante ritual do Terno dos Temerosos foi possível presenciar os moradores comemorarem os santos e ressignificarem o viver comunitário, o culto ao sagrado junto a celebração a vida cotidiana da comunidade. Foi possível verificar como é realizada a produção e a reprodução das tradições do grupo.

A partir de entrevistas e depoimentos o passado do grupo veio a tona por meio das memórias. Ainda estão vivas as lembranças na comunidade e no grupo, seja pelas vestimentas, pelos cantos, pela coreografia que muito pouco mudaram, que, aliás, se adaptaram as condições da vida atual.

Assim, a memória aparece como um mecanismo de preservação de um passado que compõe, ainda hoje, o conjunto de significados que dão sentido a vida da comunidade.

Em uma entrevista João Damasceno, o imperador do grupo me apresentou a palavra *Akpolô* que em nagô significa aquele que transmite através da oralidade a cultura da sua tribo. É assim que os marinheiros apreendem a ser foliões, através da oralidade que caminha de geração a geração. Prova disso hoje é a composição do Terno, o grupo é formado em sua maioria por filhos, netos ou descendentes de pescadores que eram também foliões. Essa transmissão do saber ribeirinho muito contribuiu para a continuidade do grupo que carrega fortes influências de seus pais e avós que integraram o Terno.

A oralidade é o elo que faz a permanência do terno. Na oralidade se transmite cantos, gestos, danças e todo o rito do Terno. Presenciei o passado se tornar presente no contar e no fazer de meninos e homens que dançam e celebram seus santos.

Grupo hoje cumpre a sua função religiosa, ele cumpre o papel de representante da cultura ribeirinha, de representante da comunidade da Rua de Baixo. O Terno dos Temerosos hoje pela relevância de seu valor cultural como manifestação cultural representa a cultura januarense. O grupo ganha por essa expansão representativa um status de reconhecimento não só por parte da Rua de Baixo, mas também por parte de toda a cidade.

A Rua de Baixo que é sinônimo de pobreza e violência em relação a outros espaços da cidade, tem resignificação com a apresentação dos Ternos Temerosos, é através do grupo que o status do lugar se modifica, e a cidade reverencia a comunidade como referência cultural.

Por onde os marinheiros passam fardados não passam despercebidos, suas apresentações são sempre prestigiadas por muitas pessoas, eles são requisitados durante todo

ISBN: 978-85-8083-125-2

ano, conseguindo manter um calendário de apresentações fixas. Tudo isso contribui para que o folião sinta orgulho de sua comunidade e de pertencer ao Terno. Essa é uma das motivações para que o grupo se mantenha hoje com mais de 40 integrantes.

O festejar do terno, o rezar dos integrantes, o cantar e o dançar são formas hibridas e densas do fazer de um grupo de beira Rio que conseguem através de gestos e cantos realizarem uma manifestação que tem na oralidade a referencia aos seus santos, ao festejo do seu povo e do seu rio e seguem reafirmando o saber e o fazer do povo ribeirinho.

Akpolô!!!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Damasceno de. A cidade, o Rio e o poeta, Januária: KG Gráfica, 2011.

BORGES, Maristela Corrêa, *Os errantes do sagrado*: uma geoantropologia dos tempos e espaços de criadores populares de cultura em São Romão, Norte de Minas Gerais. 2010. 242 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.

BOSI, Ecléa, Memória e Sociedade. 11ª ed. São Paulo: Companhia das letras. 2004.
BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A Cultura nas Ruas. Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.
___ _ __ e PESSOA, Jadir de Morais (orgs). Os Rostos do Deus do Outro. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

___ _ __ Memória Sertão: Cenários, Cenas, Pessoas, e Gestos nos Sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. São Paulo: Ed. UNIUBE, 1998.

COSTA, João Batista de Almeida. *Mineiros e Baianeiros*: englobamentos. exclusão e resistência. Brasília: Universidade de Brasília, 2003. (Tese de doutorado).

___ __. *Cultura Sertaneja*: a conjugação de lógicas diferenciadas. In. SANTOS, Gilmar Ribeiro dos. *Trabalho, cultura e sociedade no Norte – Nordeste de Minas Gerais:* considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicações e Marketing, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992. FONSECA, Edilberto José de Macedo. *"Temerosos Reis do Cassete"*: uma etnografia dos circuitos musicais e das políticas culturais em Januária-MG. 2009. 291 f. Tese (Doutorado em Musica) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

____ _ . Terno dos Temerosos. Rio de Janeiro: Iphan, 2010.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

ISBN: 978-85-8083-125-2

GUEDES, Maria das Mercês. *As narrativas orais permanecem vivas na família Figueiredo*: Cidade de Januária Minas 2010. 16 f. Artigo (Pós -Graduação em Gestão Projetos Culturais e Organização de Eventos) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GUIMARÃES ROSA, João. O Grande Sertão Veredas. 19ª ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2001

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Cidades@. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>. Acesso em: Maio. 2011.

ISIDÓRIO, Maria Socorro. *Santo Rio São Francisco*; religiosidade popular na sacralidade do Rio São Francisco no imaginário dos pescadores do sertão dos gerais. 2010. 205 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOPES, Camilo, Antonio Silva. *Desmitificando metáforas e construindo saberes*: do sertão aos sertões e dos sertões ao sertão nortemineiro. In. Costa, João Batista de Almeida;

LEACH, E. Sistema Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Edusp, 1995.

LUZ DE OLIVEIRA, Cláudia. *Cerrado, gerais, sertão*: comunidades tradicionais nos sertões roseanos. Editora cidade, 2010.

MARTINS, José de Sousa. *Capitalismo e Tradicionalismo:* Estudos sobre a as Contradições da Sociedade Agrária no Brasil. São Paulo: Ed. Pioneira, 1997.

MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*: forma e razão da troca nas sociedades primitivas. Introdução a obra de Marcel Mauss por Claude Levi-Straus. Lisboa Portugal: LDA, 2001.

PAULA, Andréa Narciso Rocha de; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Travessia no sertão dos Gerais*: tradição e modernidade nas margens do São Francisco. In: Debaixo da Lona: tendências e desafios Regionais da Luta pela posse da terra e da reforma agrária no Brasil. FEITOSA, Antonio Maurilio (org). Goias: editora UCG, 2006.

PAULA, Andréa Narciso Rocha de; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; CLEPS JUNIOR, João. Pesquisa de campo e em campo, os saberes das histórias de vida em comunidades rurais no sertão de Minas Gerais/Brasil. In: VII Congresso latino americano de sociologia rural -Associacion latinoamerciana de sociologia rural, Quito: Eguador, 2006, anais.

PEREIRA, Antonio Emilio. *Memorial januária*: terras, rios e gente. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

TURNER, Victor. *A Floresta dos Símbolos*: Aspectos do Ritual Ndembu. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: EdUFF, 2005.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ASPECTOS ETNICO - CULTURAIS DO GRUPO DE CONGOS DA COMUNIDADE AÇUDE NO MUNICIPIO DE SANTA ROSA-TO

ETNICAL-ASPECTS CULTURE OF CONGO'S GROUP FROM AÇUDE COMMUNITY IN THE SANTA ROSA DISTRIC-TO

CUESTIONES ÉTNICAS - CULTURAL GRUPO CONGOS VERTEDERO DE LA COMUNIDAD EN EL MUNICIPIO DE SANTA ROSA-A

Valdina Gomes de Almeida
valdina231276@hotmail.com

Elizeu Ribeiro Lira
liraelizeu@uft.edu.br
Universidade Federal do Tocantins- UFT

Resumo

Este Artigo tem como principal objetivo, analisar as representações culturais do grupo de Congo da comunidade Açude como um espaço de resistência em comunidades tradicionais afros do Tocantins, com vista a entender como se desenvolve as manifestações culturais e o modo de produção cultural na comunidade. No decorrer do trabalho procurou-se, entender as origens dos Congos da comunidade através de seus costumes e manifestações culturais; os credos e a religiosidade e quais suas relações com as ancestralidades africanas a partir dos rituais dos Congos. Pretendeu - se, investigar, os fragmentos de artes africanas da comunidade através dos ritmos das musicas e das danças dos Congos; Analisar, o processo de inserção da comunidade no mundo urbano; Investigar também sobre, a situação fundiária do território atual e imemorial da comunidade afrodescendente Açude. Diante dos resultados parciais da pesquisa pode-se avaliar e compreender os principais aspectos relacionados ao Grupo de Congo como um símbolo de resistência e preservação de ancestralidade africana no município de Santa Rosa do Estado do Tocantins
Palavras chave: Comunidades tradicionais, Congos, Cultura Afro-Brasileira.

Abstract

This article has as objective of make analysis of the Congo's group culture representations from weir community as a resistance space in traditional "afro" community from Tocantins, to understand the culture manifestations and the culture made in the community. Over the work, searched by understand the Congo's community origin through of your mores and culture manifestations ; the creed and the religiosity and which your relationships with the African ancestry beginning them Congo's. Presupposing search a few extracts of the African art of community: musician rhythm and dances from Congo; Watching the process community inset at urban world; Watching also the earth situation on the territory and memorial Afro community from weir. After the studies and the partial results of research, if comprehend the mainly aspects that suggest the Congo's group as a symbol of resistance and preservations the African Ancestry in the Santa Rosa district, state of Tocantins.
Keywords : Traditional comunity, Congos, Afro-Brazilian culture .

Resumen

ISBN: 978-85-8083-125-2

Tiene this article objetivo principal es analizar las Representaciones cultutales del grupo de su comunidad como Weir congo sin resistencia Espacio en estas comunidades afros Tradicionales Tocantins, con el fin de Como descorchar a entender Manifestaciones modo de production su comunidad cultural Culturales y el. Durante el estudio busca comprender los Orígenes de los Congos su comunidad a través de costumbres y Sus Manifestaciones Culturales, Las Creencias y La religión y Sus Relaciones con que estos antepasados de los rituales africanos de los Congos. La Intención que investiguen fragmentos de éstos comunidad artística en África a través de diferentes ritmos y las danzas de las canciones de los Congos, analizar el proceso comunitario insención la El Mundo urbano, investigar sobre la situación also la tierra del actual territorio de la Comunidad de descendencia africana y Weir inmemoriales. Teniendo baño CUENTA LOS DE LA INVESTIGACIÓN Resultados Parciales se pueden evaluar Comprender y Los Principales del Grupo aspectos del congo como símbolo de la resitencia y la la la preservación de ascendencia africana en el municipio de Santa Rosa Estado de Tocantins.
Palabras Clave: tradiconales Comunidades, Congos, la cultura afro-Brasileña.

INTRODUÇÃO

O grupo de Congos, objeto de estudo desse artigo, faz suas manifestações étnico-culturais às margens do córrego Engenho localizado na Fazenda Açude, existe um antigo cemitério onde tem túmulos de escravos, é feito um ritual festivo entre cantos e tambores afro anuncia o inicio do ritual sempre acompanhado por um rezador local, ao chegar no cemitério onde estão seus antepassados eles acendem velas, ornamentam os túmulos com ramos e flores colhidas durante o trajeto e dançam no local, isso feito em um cortejo anual no dia 02 de novembro dia das Almas Santas Benditas uma espécie de padroeira dos escravos na região.O cortejo conduzido pelo grupo de Congos sai de uma pequena Capela do manguezal para o cemitério de escravos a mais ou menos dois quilômetros de distância. Essa manifestação, um dos motivos da continuidade dos ritos afro locais, que faz do dia 02 de novembro de cada ano, o dia mais importante para a lembrança dos seus antepassados escravos.

A região onde o grupo de Congos se manifesta preserva fortes sinais de resistência da cultura afro é através dos festejos anuais durante as comemorações das Santas Almas Benditas no dia 02 de novembro, numa espécie de ritual aos escravos mortos, tendo em vista que eles visitam os cemitérios antigos, onde tem túmulos de escravos.

Apenas em raros lugares do interior se conserva ainda a tradição da estranha “dança” dos Congos. Reserva-se a essa dança aos homens de cor, que se apresentam em trajes berrantes, com capacetes de penas de emas na cabeça, e nas mãos instrumentos feitos de canos de bambus e de cabaças, gaitas, flautas e pandeiros, com que acompanham cantos

ISBN: 978-85-8083-125-2

compostos de palavras ininteligíveis, durante as suas intermináveis evoluções (AUDRIN, 1963 apud GOMES, 2004, p.58).

Moradores antigos e os próprios Congos relatam que apresentam o que aprenderam com os Congos mais velhos, e dançam porque os pais ou avós dançavam. Percebe-se que a tradição de Congos é passada hereditariamente, são conhecimentos adquiridos através dos antepassados e que embora possa ter sofrido modificações ocasionadas por alterações do próprio meio, ainda resiste como traços de cultura afros bem originais, como mostra a fig.1. Como reforça (SILVA, 2004), A educação patrimonial além de proporcionar relações entre pessoas e grupos entre si também "transmite conhecimentos de tradições dos grupos diante da sociedade".

Fig.1 - Dança Suça, dançada pelos Congos da Comunidade Açude do município Santa Rosa - TO.

Fonte: a autora em nov. 2012

O grupo de Congos não é fixo, se organizam especialmente para a festa de 02 de novembro, saem em pares, em duas colunas num conjunto de oito a dez homens à frente do rei e da rainha, vestem saias e enfeitam a cabeça com coroa feita de papel ornamentada com penas, como instrumentos usam entre outros, pandeiros e a caixa, o canto é alusivo a

ISBN: 978-85-8083-125-2

ocasião repetindo-se constantemente. Dessa forma eles saem da pequena capela em direção ao cemitério, o percurso é feito com rituais, danças e cantos de louvor ao rei e a rainha e também as Santas Almas Benditas. Tais como:

"Ô Viva o Rei de Portugal" "Ô Viva a Rainha de Maria"

Ainda no percurso eles recolhem ramos verdes e flores para ornamentar os túmulos. No cemitério eles colocam velas acesas e fazem orações para os mortos e retornam a Capela do Manguezal onde a rainha oferece uma espécie de banquete onde são servidos aos visitantes bolos típicos da região como mostra a figura 2, em seguida as coroas do rei e rainha são passadas para o rei e rainha do ano seguinte, que é escolhida través de sorteios ou promessas.

Fig. 2- Comidas oferecidas pelos congos da comunidade Açude no município Santa Rosa - TO.

Fonte: a autora em nov. 2012

Esse ritual é realizado ano após ano no dia 02 de novembro dia que eles comemoram as almas. Então, confirma-se que a identidade cultural afro brasileira ali ainda sobrevive e a comunidade esforça-se para assegurar as manifestações que para eles traduzem parte de sua história de descendente de escravo. A importância de estudar essa forma de resistência dos grupos de congos para o estado do Tocantins foi conhecer para conservar valores culturais que traduzem um Tocantins rico de tradições populares, que requer um olhar diferenciado com o intuito de garantir que histórias de comunidades tradições como da Fazenda Açude não se percam no tempo. "Para haver uma cultura tradicional dos Congos

ISBN: 978-85-8083-125-2

preservada tem que haver a organização da sociedade científica e cultural em torno dela. Acreditamos que o caminho é o apoio e o reconhecimento, como expressão cultural possuidora de valores insubstituíveis" (GOMES, 2004, p.87).

A comunidade Açude situada na microrregião de Santa Rosa - TO, Especificamente no Município de Santa Rosa - TO é composta por 40 famílias afrodescendentes que sempre viveram nessa região, em função da crise da mineração e do fim da escravidão no final do Século XIX. Consta na memória dos habitantes mais velhos da comunidade que são povos descendentes da Bahia e que seus antepassados foram trazidos pelo padre Bernardino para trabalharem como escravo em sua propriedade, na antiga fazenda Engenho.

Contudo, não pode - se deixar de citar a simplicidade notada na população que forma a comunidade, em especial as famílias entrevistadas durante a realização do trabalho, onde foi possível perceber o quanto é importante à cultura e preservação da mesma para a formação da personalidade, cultivação de valores e propagação dos mesmos que são passados de geração em geração, visando manter a existência da tradição por muitos e muitos anos, e se possível, por séculos e séculos.

Determina-se entre outras coisas, que "a educação das relações étnicas – raciais requer aprendizagens entre brancos e negros, troca de conhecimentos, quebra de desconfianças, projeto conjunto para construção de uma sociedade justa, igual, equânime" (p.14). O referido Parecer chama atenção para o fato de que "combater o racismo, trabalhar pelo fim da desigualdade social e racial bem como para promover a reeducação das relações étnico-raciais não são tarefas apenas da escola, mas passam por ela" (p.14). Com isso, destaca – se que, para as instituições de ensino cumprir a missão de educar, é preciso que "se constituam em espaço democrático de produção e divulgação de conhecimentos e de posturas que visam a uma sociedade justa" (p.14).Segundo Algarve (2004, p.14).

Diante de tais informações, permitimo-nos indagar sobre a implantação de temas nas escolas que construam valores iguais em cada cidadão, visando unir as diversas formas de cultura, raças, etnias, o que sem dúvidas colabora a cada conhecimento transmitido e repassado, para a construção de uma sociedade unida em direção à busca e acrescimento diário e constante de valores, por meio do guardar da existência de valores tão ricos, oriundos da diversidade cultivada por meio da simplicidade transmitida pela comunidade estuda entre outras.

As casas, atualmente são de adobe e cobertas com telhas, e antigamente eram cercadas de pau a pique ou de enchimento, como mostra a figura 3. Os moradores da

ISBN: 978-85-8083-125-2

comunidade Açude são todos parentes e moram a mais ou menos 2 km de distância uns dos outros, com simplicidade mais com realidade bastante diferente, inclusive com energia elétrica.

Fig. 3: Casa em estrutura de adobe localizada na comunidade Açude no município Santa Rosa- TO

Fonte: a autora em nov. 2012

O modo de produção da comunidade está baseado na agricultura de subsistência, homens e mulheres trabalham na roça e as mulheres ainda exercem suas funções domésticas. Na ocasião, da festa de todos os santos realizada no dia 1° de novembro é feito um mastro de madeira o mesmo é enfeitado com papel colorido e no topo e colocado uma imagem de Santo Antonio representando todos os santos, no inicio da noite reza o terço na capela logo que termina é feita a distribuição de velas feita de cera de abelha pregadas em varinhas de bambu então todos caminhão em direção ao mastro que encontra a uns cem metros de distancia da igreja e o mesmo é levantado com o capitão e rainha e são levados até a porta da capela, na festa das santas almas benditas no dia 02 do mesmo mês homens e mulheres dividem as tarefas para a concretização da mesma. Costumes oriundos da África que ainda resistem no Brasil em povoados do interior, é o caso da comunidade Açude que ainda cultivam essas tradições adquiridas de seus antepassados e praticam o que conhecem e aprenderam ao longo dos tempos, passadas através de narrativas das pessoas mais velhas da comunidade.

A comunidade Açude, com sua vida rural é possuidora de conhecimentos raros e de

ISBN: 978-85-8083-125-2

uma história que desvelam acontecimentos históricos de muita importância para a região e os valores culturais que os moradores possuem, traduz uma tradição popular e merecem um olhar diferenciado das Secretarias Municipais, das Universidades, ONGs e Institutos de Pesquisa Populares, com o objetivo de observar, analisar e conservar os patrimônios culturais para gerações futuras e garantir que historias de comunidades tradicionais como a do açude, não se perca no tempo. Então fez-se necessário o resgate de estudos sobre comunidades tradicionais sendo que as mesmas representam a historia do modo de vida de parte do povo brasileiro.

METODOLOGIA

Os procedimentos metodológicos foram baseados em análise histórica dos fenômenos socioculturais e econômicos realizados na e pela comunidade. Esses estudos foram orientados pelos referenciais teóricos contidos em materiais bibliográficos específicos. A materialidade dos fenômenos sócios, econômicos e culturais da comunidade observados a partir de trabalhos de campo, através dos quais foram estruturadas entrevistas e aplicação de questionários para coleta de dados referente ao modo de vida da comunidade.

A caracterização das manifestações étnicas culturais foi realizada através de observações sistemáticas *in lócus* com auxílio de equipamentos fotográficos e audiovisuais, de outra forma os estudos foram referenciados teoricamente por literatura específica, isto é um levantamento bibliográfico que trata especificamente do tema de comunidades tradicionais e escravidão no Brasil.

Para identificar os sinais de elementos étnicos culturais, que expliquem a origem afro descendentes da comunidade, foram realizados levantamentos documentais em cartórios e paróquias da região por meio de solicitações formais e informais junto a tais órgãos. Para avaliar as políticas públicas em relação à preservação da identidade cultural no estado do Tocantins foram comparadas a políticas de incentivo a cultura do governo federal, através da SEPIR, da Fundação Palmares e da Fundação Cultural do Estado do Tocantins, da Secretaria Municipal de Santa Rosa, finalmente utilizamos os relatórios feitos pela SEDUC-TO/CECJU relaciona-se o reconhecimento de quinze comunidades como remanescente de quilombos. É também o intuito dessa pesquisa compreender a atuação do Estado, para com as manifestações culturais preservadoras de velhas e construtoras de novas identidades em territórios ocupados por populações negras na região.

A pesquisa foi realizada em três eixos de orientação: uma revisão bibliográfica; um

ISBN: 978-85-8083-125-2

levantamento de documentos oficiais; e os trabalhos de campo. A revisão bibliográfica foi realizada no inicio e continuou no desenvolvimento e na conclusão da pesquisa, para isso foi necessário construir uma dinâmica de catalogação de obras literárias que tratam o tema da pesquisa no passado, no presente e numa perspectiva para o futuro. Isto é o referencial teórico utilizado fornece condição de analisar o objeto de pesquisa (a comunidade Açude e suas manifestações culturais e seu modo de produção) não apenas do ponto de vista de seu passado histórico ou de seu cotidiano, mas do ponto de vista da necessidade de apontar algumas ideias que auxilie a comunidade na construção de uma organização social que garanta a subsistência de suas tradições.

A pesquisa sobre documentos cartoriais e paroquiais, serviram para entender os processos migratórios das populações escravas no Tocantins com ênfase para a região de Santa Rosa, para onde foi deslocado um grande número de escravos para trabalhar nas minas de ouro, na lavoura, nos currais e nas propriedades dos senhores de engenhos e Párocos regionais. Os cartórios e as paróquias das cidades de Natividade, Porto Nacional, Monte do Carmo e Santa Rosa foram fontes importantes para responder questões a respeito da origem, preservação e resistência das manifestações afro brasileiras, na Comunidade Açude.

Contudo, os trabalhos de campo, foram realizados junto à comunidade, com o intuito de levantar seu *modus vivendi*, isto é verificar quais as relações que as manifestações culturais (a festa) exerciam sobre a comunidade no que diz respeito à manutenção de elementos socioculturais, que registra fortes aspectos de ancestralidade afro-brasileiras.Para tanto foram aplicados entrevistas, questionários, levantamentos fotográficos e filmagens temáticas.

É importante ressaltar que, assim como a definição inicial do presente projeto as etapas definidas da pesquisa não foram realizadas separadas umas das outras, pois obteve-se em suas execuções resultados que nos permitiram uma analise/síntese dos fenômenos que nortearam ao objeto da pesquisa e/ou parte desse objeto. Isto significa que as análises teóricas e práticas foram partes indispensáveis para a pesquisa.

Horta (p.8) diz que para facilitar a busca de compreensão e percepção de fatos e fenômenos culturais é possível aplicando metodologias que facilitem o descobrimento da realidade cultural em busca do compreender também a relação espaço e tempo em âmbito social. O processo da Educação Patrimonial pode ser “aplicada a qualquer evidência material ou manifestação da cultura, seja um objeto ou conjunto de bens, um monumento ou

ISBN: 978-85-8083-125-2

um sítio histórico ou arqueológico, uma paisagem [...] qualquer expressão resultante da relação entre os indivíduos e seu meio ambiente" (HORTA, p. 46).

Contudo, aplicou - se ainda questionários por meio de entrevistas orais que, de acordo com Meihj (1996), "podem assumir a forma de: histórias orais de vida (é o relato do narrador sobre sua existência através do tempo); relatos orais de vida (é solicitada ao narrador que aborde determinados aspectos de sua vida, a narração é direcionada para a temática); ou de depoimentos orais (buscar obter dados informativos e fatuais do entrevistado sobre sua vivência em determinadas situações ou a participação em instituições que se quer estudar)".

Como proposto pelo trabalho, na primeira etapa da pesquisa (re)fizemos nosso levantamento bibliográfico e catalogamos novas obras e novos documentos, que para nós, com aval dado pela orientação, foi uma luz teórico-metodológica para nosso processo de investigação, foram elas: o livro do prof. Horieste Gomes (UCG/UFG), intitulado *"Revisitando um Quilombo Brasileiro",* onde faz uma interessante discussão sobre quilombos no Brasil Central; o livro do prof. Carlos Rodrigues Brandão, intitulado, *"Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás,"* como afirma o título, podemos calcular sua importância para nosso trabalho, no que diz respeito as nossas indagações sobre a temática do trabalho e da produção escrava no Norte de Goiás.

Na segunda análise do trabalho, discorre-se sobre a parte prática no campo a ser pesquisado, onde foi feito entrevistas com os membros da comunidade Açude situada na microrregião de Santa Rosa - TO. As entrevistas foram desempenhadas por meio de questionários relacionados ao levantamento de hipóteses que levassem a respostas diante do objetivo da pesquisa.

Esses foram os resultados de nossa pesquisa onde entre a busca da teoria e da pratica priorizamos na primeira etapa, mais a organização de uma bibliografia e discussões teóricas. Nos trabalhos de campo iniciais só podemos observar que a comunidade é composta por 40 famílias moradoras definitivas e outras poucas que ali se estabelece, junto a algum parente (pai, mãe, tios, avôs) por temporadas indefinidas. E observamos também no dia 02 de novembro de 2012, apresentação ritual dos congos da comunidade foco desta pesquisa, através do qual, procuramos comprovar a ancestralidade afrodescendente da comunidade. Ou seja, é no grupo de Congo em suas manifestações, que apresenta verdadeiros sinais e símbolos de uma vida na escravidão, basta ver que no dia 02 de novembro (dia de finados) eles fazem um roteiro que termina no cemitério dos escravos.

RESULTADO E DISCUSSÃO

ISBN: 978-85-8083-125-2

Como primeiros resultados de nossa pesquisa onde entre a busca da teoria e da pratica priorizamos na primeira etapa, mais a organização de uma bibliografia e discussões teóricas. Nos trabalhos de campo que fizeram parte essencial e iniciais, só podemos observar que a comunidade é composta por 40 famílias moradoras definitivas e outras poucas que ali se estabelece, junto a algum parente (pai, mãe, tios, avôs) por temporadas indefinidas. E observamos também no dia 02 de novembro de 2012, apresentação ritual dos congos da comunidade foco desta pesquisa, através do qual, procuramos comprovar a ancestralidade afrodescendente da comunidade. Ou seja, é no grupo de Congos em suas manifestações, que apresenta verdadeiros sinais e símbolos de uma vida na escravidão, basta ver que no dia 02 de novembro (dia de finados) eles fazem um roteiro que termina no cemitério dos escravos.

O grupo de congo da comunidade Açude é formado por homens mais velhos da região como é o caso do Sr. Durviges Fernandes Pinheiro, de 85 anos, que começou a dançar quando tinha 10 anos de idade, de acordo com o relato em entrevista cedida no dia 02 de novembro de 2012.

Finalmente os trabalhos de campo, foram realizados junto à comunidade, com o intuito de levantar seu *modus vivendi*, isto é verificar quais as relações que as manifestações culturais (a festa) exercem sobre a comunidade no que diz respeito à manutenção de elementos socioculturais, que registra fortes aspectos de ancestralidade afro-brasileiras e resquícios da vida cotidiana dos antepassados afrodescendentes.

Fig. 3 - Ritual dos Congos no cemitério localizado na comunidade Açude em Santa Rosa - TO.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Com os segundos resultados que foram obtidos da pesquisa, diante do aprofundamento e busca prática de materiais informativos, por meio dos questionários, e após análise dos mesmos, nos permite fazer colocações diante da cultura e preservação de tradições ainda existentes na comunidade, onde por meio de relatos, tanto de jovens quanto de idosos, foi possível perceber a importância da preservação de valores diante da construção da personalidade, no âmbito social e moral de um indivíduo.

CONSIDERAÇÃOES FINAIS

O grupo de congo da comunidade Açude é formado por homens mais velhos da região como é o caso do Sr. Durvigio Fernandes Pinheiro, de 85 anos, que começou a dançar quando tinha 10 anos de idade. Vejamos seu relato em entrevista cedida no dia 02 de novembro de 2012:

"Eu tinha influência mais quando era na hora tinha um senhor de Sirico que era o rei do Congo, sempre muito atentado. Dizia: uma hora ocê vai, quando era na hora tinha a tal da vergonha, ai eu escondia, né. Quando é lá um dia eles formaram uma carvalha de fogo, de madrugada numa fazenda, tá lá um capão de gente ao redor do fogo Seu Sirico arrumou uma sainha ai veio, o sem vergonha... Agora ocê vai! Ai já tava querendo mesmo peguei a saia. O primeiro ano dancei do lado dele,no outro ano de novo, nos três anos, ele foi embora pro garimpo do Chiqueirão. I agora quem é? Quem é que vai pra caixa? Quem que vai? Eu não, eu não mim atrevo, eu to calado. Mais gente mim dá essa caixa um é um bicho de sete cabeça, aí to até hoje." (D.F.PINHEIRO,2012).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fig.2 – Grupo de Congo Liderado pelo Sr. Durvigio o Rei dos Congos na comunidade

Fonte: a autora em nov. 2012

Um estudo sobre negro no Brasil, se torna num esforço doloroso para o pesquisador porque é uma historia recheada de sofrimento (GOMES, 2001) e isso não é diferente na historia da comunidade Açude, pois lá encontramos sinais de uma forte resistência em manter relações com a cultura africana, a qual é passada de pai para filho, mantendo vivos os hábitos e costumes que os caracterizam como exemplo de uma histórica que não deve ser repetida . Isso pode ser percebido nas tradicionais festas de santos católicos e entidades do sincretismo religioso, que a comunidade cultua, sempre de forma original preservando velhos costumes, que representa a história de vida.

As manifestações dos Congos na Comunidade Afro descendeste Açude ainda mantém-se, bem preservada sem influência externas e se constitui como um forte indicador de que a cultura e os costumes herdados de seus antepassados no período da escravidão, ainda continua vivos, que apesar dos anos se encontra bem preservada. Os quilombolas em suas manifestações culturais apresentam-nas de acordo com que aprenderam com os mais velhos; pais avôs e tios e preservam sem fugir da tradição e procuram preservá-la na memória da comunidade que para eles enaltece o valor de respeito aos outros. Por tanto o primeiro contato com nosso objeto de pesquisa oferece uma oportunidade de conhecer um

ISBN: 978-85-8083-125-2

novo espaço geográfico, onde acontecem relações sociais e culturais que nos levou no segundo eixo pesquisa a entender na pratica e na teoria e na convivência com a comunidade.

O grupo de congos da comunidade Açude representa essa necessidade de dar continuidade na preservação dos rituais afros. Pois diante de suas tradições e valorizações das mesmas, diante do presenciar do empenho da comunidade em realizar as festas aqui citadas. Notamos a contribuição infindável de conservação dos valores culturais que nos oferece a cultura afrodescendente. Além de levar - nos ao real conhecimento das diversas culturas existentes e enfatizando a importância de cada uma para o convívio social e moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; BARBOSA, Lucia Maria de Assunção. (Orgas.). **O pensamento negro em educação no Brasil**: expressões do movimento negro. São Carlos: EDUFSCar, 1997. 104 p.

_____. **Pesquisa em Educação com base na Fenomenologia** . Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pesquisa em Serviço Social, v.1, Ano 1, 1990. p.110-131. GOMES, Elvanir Matos. **O Rosário dos Congos na Festa do Carmo**. Porto Nacional: Pote, 2004.

GOMES, Horieste. **Revistando um Quilombo Brasileiro**,Goiânia:Ed. Univ. Católica,2001.

HORTA, Maria de Lourdes Parreira. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996.
.
ALGARVE, Aparecida Valéria. SOUZA, Liliane Carvalho. Cultura negra na sala de aula: Pode um cantinho africanidades elevar a auto estima de crianças negras e melhorar o relacionamento entre crianças negras e brancas? 2004. 274p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós - Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, 2004.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FESTA DE NOSSA SENHORA DA PENHA EM GUARINOS – 1950-2013

Valtuir Moreira da Silva
(UEG)
Wellington Ribeiro da Silva
(UEG)

Resumo

A Festa de Nossa Senhora da Penha em Guarinos acomoda um conjunto de representações que têm seu nascedouro a partir do achado de uma imagem da Santa na escarpa da Serra de Pilar, que erige uma notável fortaleza natural em toda região. Encontrada por um escravo de nome Gorino, daí o nome do município, essa tradição religiosa nasce com a devoção de populares, logo em seguida, a Igreja se apropria da mesma, tornando-se um local de muita devoção popular, todos os anos na primeira semana de julho. O festejar é feito por homens e mulheres que marcam os seus encontros todos os anos para suas devoções, festejar e sociabilizar. Nota-se que o festar é preparado quando do termino da mesma, daí repetindo essa tradição para muitas famílias por mais de 50 anos. A presente abordagem não se ateve apenas à circularidade do fenômeno religioso ora abordado, mas, sobretudo, às práticas sociais, grande parte herdeiras de um catolicismo popular, que além dos encontros e reencontros anualmente ocorridos entre peregrinos.
Palavras-chave: Festa popular, Religiosidade e representação, espaço

Abstract

The Feast of Nossa Senhora da Penha in Guarinos accommodates a set of representations that have their birthplace from finding a picture of Santa on the escarpment of the Serra de Pilar, erecting a remarkable natural fortress in the whole region. Found by a slave named Gorino, hence the name of the city, this religious tradition is born with the devotion of popular and they do happen, soon after the Church appropriates the same, making it a place of much popular devotion, all years in the first week of July. The party is made by men and women who mark their meetings every year to their devotions, celebrate and socialize. Note that the fest is prepared when the end of it, then repeating this tradition for many families for over 50 years. This approach not only adhered to the circularity of the religious phenomenon sometimes addressed, but mainly social practices, largely inherited from a popular Catholicism, that in addition to meetings and reunions occurred between pilgrims annually.
Keywords: Feast popular religiosity and representation, space

Festejar é preciso, quando se chega o mês de julho, para agradecer a colheita, uma graça, um pedido que irá acontecer ou mesmo manter a tradição passada de geração a geração. A Festa em homenagem a Nossa Senhora da Penha, que acontece há mais de duzentos anos traz consigo muitas destas representações, tudo regado a muita devoção, oração, bonança, fartura e ventura, tanto nos espaços sagrados e profanos, não se podendo identificar qual local é o que.

Esta indistinção entre estes dois espaços presumidamente refratários, é uma das

ISBN: 978-85-8083-125-2

características dos fenômenos religiosos, mormente aqueles relacionados à cultura popular. Evidentemente que tal aspecto não é um epifenômeno, da mesma forma que nada soaria mais falso que afirmar que as ciências sociais teriam descoberto tal "novidade" no âmbito dos eventos festivos atuais. Entretanto, a história e a geografia humana, lastreadas no bojo daquilo que os neokantianos chamaram de ciências ideográficas, concorrem com importantes contribuições ao aprofundamento das representações socioculturais consentâneas à cultura popular e seus traços manifestos nos espaços do festar.

Estes "espaços do festar" tendem a reforçar a tese segundo a qual em qualquer ocasião tudo pode ser deslocado para um espaço-tempo sagrado, apartando-se do espaço-tempo tipicamente profano (ELIADE, 1996). Tal qual na Festa do Divino Pai Eterno da cidade de Trindade, em Guarinos também é possível perceber que se dependesse das prerrogativas do catolicismo esta separação seria muito mais evidente, no entanto, as práticas sociais manifestas por sensibilidades diversas do receituário cristão dão margem a uma intersecção entre o espaço profano e o espaço propriamente sagrado. Além disso, o pagamento de promessas ao envolver sacrifícios corporais, mesmo que condenado pelo olhar da Igreja, ainda viceja entre muitos dos peregrinos que afluem para o lugar. Tudo se passa como se a coisa sacra não dependesse do juízo e do parecer de sábios e de doutrinas religiosas, mas, sobretudo, de um envolvimento do fiel que, ao desejar o alcance de alguma graça, presume que certo sacrifício seja necessário, mesmo porque este mesmo fiel já vira ou ouvira dizer que, em circunstâncias parecidas, outros fiéis assim então o fizeram.

A festa de Nossa Senhora da Penha está no calendário católico de locais de devoção, consubstanciado como sendo um local de muitas visitações, não tendo a visibilidade midiática de uma festa como acontecido, nesta mesma data na cidade de Trindade, em homenagem ao Divino Espírito Santo. Razão pela qual, se justifica estar aqui, apresentando um pouco desta história que é marcada por muitas tradições, representações e participação popular que é a marca indelével dos frequentadores desta devoção que é, acima de tudo, popular.

É importante salientar que o caráter popular, então expresso nas práticas devocionais dos fiéis, não tem nada a ver com visões preconceituosas ou no fato da festa ser algo inventado e sem sentido; entende-se popular que acima de tudo, tem organização e faz sentido na vida destes milhares de fieis que marcham rumo a Guarinos todos os anos, mantendo muitos destes, uma tradição de 40 a 50 anos, algumas famílias já estão na terceira geração. Vêem pessoas a pé, de carro-de-boi, de caravana em ônibus, carro, camionete,

ISBN: 978-85-8083-125-2

carroça e tudo mais. A festa deve continuar sempre, essa sensação de muitos festeiros que fazem e acontecem neste espaço de representação, devoção e sociabilidade.

Daí, acreditar no que alguns autores nos chamam a atenção para se pensar estas manifestações populares, tais como Rubens Alves, Carlos Rodrigues Brandão, Jadir de Morais Pessoa, dentre tantos outros, que vêem estes espaços festivos como sendo algo que foi produzido sem a mediação de uma instituição, mesmo sendo institucionalizada posteriormente. Popular como sendo essas inúmeras representações que existem entre os festeiros, quando saem em procissão, nas suas caravanas, nas caminhadas, nos lombos dos animais, a preparação do festejar que tem início quando se encerra uma edição, cíclica em sua propensão em "eternizar" o ato festivo.

Por tudo que estamos advogando, a seguinte inferência permite uma apreensão bastante sintética do fenômeno festivo, sintética apesar de também sê-la sincrética, pois admite que a festa

> "É uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, alimentação, dança, mitos e máscaras atesta com veemência esta proposição. A festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis. (AMARAL, 1998, p.22)

A festa "seria uma paroxismo de vida, a contrastar violentamente com as preocupações da vida cotidiana. O homem suportaria as obrigações do tempo profano, apenas pela recordação da festa passada e pela expectativa da próxima" (1994, p. 154). Assim, a festa de Nossa Senhora da Penha é marcada por muitas experiências de romeiros que caminham 3 a 4 dias para que se faça presente na mesma, passando provações, dores e sofrimentos que são compensados, com os momentos de devoção e participação em todos os momentos do festejar.

A festa em homenagem a Nossa Senhora da Penha teve seu nascedouro relacionada com a exploração da mineração pelos bandeirantes paulistas que chegaram para o Estado na segunda década do século XVIII. A região de Pilar de Goiás e Guarinos é marcada pela chegada dos exploradores do viu metal, consubstanciado a partir do final da década de 1720, nascendo-se primeiro o primeiro povoado e, posteriormente, Guarinos, como se fosse uma extensão de Pilar, fato ainda constatado, em relação a presença da Igreja

ISBN: 978-85-8083-125-2

Católica, pois a sede do Reitor do Santuário, está localizado em Pilar de Goiás, distante 18 km do local aonde acontecem a devoção a Nossa Senhora[1].

Em 1729, João Batista Calhamares, chega à região que será palco da tradicional festa de Guarinos, cujo objetivo era explorar os veio d'águas ao pé da Serra que margeia tal região, tudo com o objetivo claro de conseguir o ouro nas inúmeras nascentes e rios existentes. Calhamares traz consigo, uma grande leva de escravos negros para fazer o trabalho na extração do ouro, mesmo sabendo que aquelas serras e escarpas eram locais propícios para a formação de redutos quilombolas e resistência a exploração sofrida pelos inúmeros negros ali escravizados.

Cunha Matos lega-nos uma narrativa acerca deste local: "este arraial, em que já se contaram mais de 3.000 escravos, está agora reduzido a uma família composta de 28 pessoas, que habitam em cinco humildes casas [...]". Após esse abandono populacional, tudo em decorrência do esgotamento dos veios auríferos, ao final deste século, acontece o achado da imagem de Nossa Senhora da Penha, que terá uma função de aglutinar pessoas para sua romaria, mantendo-se o povoado ativo, que depois se torna a cidade de Guarinos.

A tradição festiva para Nossa Senhora da Penha já acontece por mais de 150 anos, constatada através de lembranças e contares de pessoas que vivem na região e festeiros que participam da mesma há muitas gerações. Além disso, ao entrar em contato com as documentações da Igreja Católica os registros são bem peculiares em dizer que o início da peregrinação e louvores à Santa foi materializado a partir do final do século XIX.

A história da santa padroeira tem uma relação, como já afirmamos com os escravos que foram levados para Guarinos, cuja função era para extrair o ouro. Ao chegar naquele local e com a exploração, estes negros escravizados foram também resistindo ao *status quo* que eram submetidos. Na verdade, o fato do núcleo urbano estar encravado no interior dos contrafortes de uma escarpa que, tal qual uma fortaleza, quebra o predomínio de relevos aplainados da microrregião de Ceres, possibilitou desde os primeiros tempos da ocupação uma condição favorável às fugas dos escravos.

Local de difícil acesso e que serviu como um local para negros fugitivos, não somente de Guarinos, mas também de Pilar de Goiás, fazendo com que formasse naquele local uma espécie de quilombo. Neste local, ao se deslocarem para proteger-se dos

[1] Interessante constatar que atualmente o município de Pilar de Goiás é um dos seis municípios goianos que ainda têm a população rural maior que a população urbana o que, certamente, reforça a tese de que a pujança econômica de certas localidades associadas à "febre do ouro" não implicou diretamente na consolidação econômica das mesmas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

capitães-do-mato, dentro de uma gruta que fica no topo da Serra encontram uma imagem de Nossa Senhora, e cujo, nome do escravo que a encontra era Gorino, daí o cognome da cidade grafado como Guarinos.

A partir do momento que encontram a imagem da Santa, os negros passaram a reverenciá-la e a mesma foi levada para o patrimônio, sendo construída uma igreja para servir de abrigo a imagem que passava a ser reverenciada não somente pelos negros que ali viviam, também outras pessoas, pequenos sitiantes, moradores das redondezas vieram em busca de receber uma graça da mesma.

Em uma apostila da Secretaria de Educação do Município de Guarinos pode se encontrar um pouco desta narrativa que diz respeito a está versão da história do encontro de Nossa Senhora da Penha "logo surge a romaria em homenagem a Nossa senhora da Penha, após o achado de sua imagem na Serra de Santo Antonio, cujos festejos, em tradição tornou-se a alegria de seus devotos, que após a romaria sempre havia famílias que se dispunham a continuar morando ali".

Veja-se o que nos informa o advogado, professor e romeiro, que frequenta a festa há mais de 30 anos, como nos conta essa representação deste local:

> Então, no caso especifico de Guarinos, porque se você quiser fazer um levantamento, uma pesquisa, você não encontra documentos (sic). Eu já tentei fazer isso. Até onde pude atingir, ali houve, me parece que era uma espécie de quilombo, Pilar era um centro de garimpagem de ouro, isso no período colonial, e os escravos fugidos se refugiavam ali, porque conforme você vê, devido as montanhas é um lugar de difícil acesso (...)

Ao encontrarem a imagem da Santa essa notícia se tornou conhecida por muitas pessoas, que através de relatos ou mesmo de visitações, acabava, pois por atrair novos romeiros de muitas regiões vizinhas e mesmo das mais distantes, que procuraram aquele local, no alto da Serra Santo Antonio para fazer as orações e agradecimentos, dando materialidade a origem da festa. Veja-se que a devoção está relacionada com o achado e a possível representação da comunidade local para com a santa. Nasce essa devoção de um ato não institucionalizado, a partir de algumas experiências que vieram do povo, que, posteriormente, foi incorporada ao calendário litúrgico da Igreja Católica.

Com o fluxo de pessoas aumentando necessário se fez organizar o espaço de devoção e, acima de tudo, criar os mecanismos institucionais para garantir essa devoção e festança. Assim, é que a igreja prepara a organização, levando a imagem da Santa para dentro do templo. A imagem original da Santa ao ser colocada em um altar e venerada por todos,

ISBN: 978-85-8083-125-2

atraiu muitas pessoas interessadas na santificação e graças recebidas, porém, vieram também pessoas interessadas em tentar subtrair tal imagem, uma vez que, muitas destas imagens eram banhadas em ouro e poderia render alguns lucros para quem conseguisse executar tal intento. A imagem foi roubada em meados no início do século XX, sendo substituída por uma réplica que permanece no altar da Igreja Católica de Guarinos, ainda hoje.

A esse respeito Rosendahl afirma que a territorialidade religiosa como a que estamos tratando nesse estudo

> significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço.

A representação religiosa é formada por romeiros que se encaminham para o local da devoção, o Santuário de Nossa Senhora da Penha, bem como, consegue transformar a rotina da pequena cidade de Guarinos, que fora do ambiente festivo, tem cerca de 2200 pessoas, contrastando com os mais de 30 mil romeiros que lotam as ruas, momento no qual os moradores alugam suas casas, quintais, o passeio, chácaras próximas se tornam locais propícios para acampamentos e aluguéis de terrenos.

Como disse Brandão a festa acontece na rua, neste ambiente festivo que estão visíveis a devoção do sagrado e realidade do profano, não se sabendo distinguir quais espaços estão definidos, pois tudo é festa. São montadas barracas de comércio ao redor da Igreja e adjacências, desde barracas com comidas, roupas, jogos para divertir as crianças, bebidas para os mais variados gostos, além de manterem a tradição de vir em procissão de Pilar de Goiás até Guarinos, distante 18 km, procissão está que marca e envolve os fiéis, pois é o momento em que a imagem de Nossa Senhora da Penha é retirada do Santuário e passa ao público, em frente aos espaços, considerados, profanos.

O ambiente festivo dá testemunho de algo parecido com a aquilo que Bonnemaison chamou de “geossímbolo”. Inúmeras relações de poder ficam ora evidenciadas, ora veladas ou em franca latência. É lógico que não estamos tão próximos da situação de Trindade, onde a Festa do Divino Pai Eterno, assiste, há três décadas, a um vigoroso processo de racionalização, marcado pela maior ingerência e controle do poder público local na territorialização do sagrado\profano, porém é possível perceber a mesma como “um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões políticas, religiosas ou culturais, aos olhos de

ISBN: 978-85-8083-125-2

certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade". (BONNEMAISON, 2002, p.109)

Em conformidade com as novas abordagens advindas da chamada Geografia Cultural, a espacialização da festa envolve, desde seu ato fundacional, uma esfera de tensão entre seus partícipes e comumente entre aqueles que se assenhoram da festa, bem como de sua recorrência temporal. Buscando teorizar sobre essa condição Paul Claval admite que

> De início, o grupo apropria-se coletivamente. Logo que anexe um território inabitado ou pretensamente vazio, seus representantes organizam uma cerimônia, erguem pela primeira vez as cores nacionais e erigem um monumento (...) os grupos humanos aprendem, pois, a explorar o espaço e a encerrá-lo em sistemas de representações que permitem pensa-lo. (...) Impondo-lhes suas marcas e instituindo-os, fazem deles uma categoria social. (CLAVAL 2001, p.216)

O evidente paralelismo entre a Geografia Cultural e a chamada "terceira geração dos Annales" desfaz o divórcio de meio século entre geografia e história e ambas as áreas do conhecimento lançam luz ao entendimento de novos objetos. Assim, as festas religiosas que, até então, eram abordadas quase que exclusivamente pela antropologia, passam a ser percorridas pelo olhar do geógrafo e do historiador. Desta forma, a interface em curso permite-nos inferir que ambos julgam "que o mundo é mais complexo" e que o "que lhe importa é compreender o sentido que as pessoas dão a sua existência". (CLAVAL, 2001, P. 37).

Ao desenvolver essa pesquisa, juntamente com um grupo de alunos e professores da Universidade Estadual de Goiás, tivemos o contato com o depoimento de inúmeros romeiros que demonstraram essa tentativa de manter essa tradição, que vem dos seus pais e avós, sendo agora, representada e mantida por estas pessoas, que veiculam essa tradição, bem como, vêem em busca de uma graça ou mesmo cumprir o voto que havia feito, por uma benção recebida.

Fato que foi narrado pelo senhor Francisco Calisto, que demonstra essa relação e capacidade de cumprir a promessa para com a Santa festejada. Assim ele conta- nos:

> Eu fiz a minha parte, vim com todo respeito, com todo carinho, fiz a minha penitencia, pus a minha oferta nos pé dela e a graça eu recebi, porque eu vivia caído aí num poço d'água desmaiado, fiquei aboindo n'água, não afogeui, quando dei por conta de si eu tava, eu tava noutras águas, perfeitim respirando, então eu fiz esse voto. Foi a muitos anos pra trás era pá cumprir, a situação nunca dava, arranjava sempre essas dores nas perna e anemia sem pode vim, o ano passado eu vim, mais fiquei na dúvida que num cumpri direito, sempre falando pra minha esposa que eu

ISBN: 978-85-8083-125-2

> vinha esse ano de a pé, na véspera de sai me deu umas dor nas pernas e eu ainda falei pra minha esposa eu ia desiste, que num ia dá conta.

Veja-se que o compromisso do romeiro é de fazer cumprir como havia feito na sua oração e graça recebida, na qual como nos informa Francisco Calisto, teve que voltar no ano seguinte para cumpri à risca aquilo que havia prometido no acordo com a Santa. Situações como estas encontramos, bem como de homens e mulheres que vêem neste festar em decorrência de tentar dar continuidade a uma tradição que havia começado com os seus pais e avós, como é o caso de Senhor Alberico e D. Fia, que já estão nos seus mais de 40 anos de festa do Guarinos, mantendo uma tradição que havia iniciado com a sua mãe, Benedita, sendo a única filha que mantém viva essa tradição, pois outros onze filhos deixaram de fazê-lo, em decorrência da morte de alguns, outros fizeram outras opções religiosas e outros, ainda, por motivos de acidentes no transcurso do trajeto, não voltaram mais a esta cidade, pois perderam alguns parentes nesta romaria.

Tradição seguida e reatualizada todos os anos, principalmente porque a festa em homenagem à Nossa Senhora da Penha, em Guarinos, coincide com o período final das colheitas, momento no qual, a partir de 1940, com o intenso fluxo migratório para Goiás, as regiões foram recebendo migrantes, que tinha em suas memórias e experiências a devoção aos santos, passaram a se identificar com essa romaria, tudo no sentido de manter tradições advindas e experienciadas ao longo de suas vidas, podendo-se representá-la neste local de adoração e devoção.

Veja-se que a tradição aqui pensada e experienciada pelos festeiros/romeiros se assemelha ao que Thompson (1998) teorizou a respeito de tal conceito, cujo papel é perceber a cultura popular como sendo importante e transmitida oralmente. Para nosso autor:

> As práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes. As tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares. {...} por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes. Esses pertencem ao povo, e alguns deles se baseiam realmente em reivindicações muito recentes (1998, p. 18-19).

Com essa possibilidade de adoração à Santa é que o conhecimento deste local espalhou por muitas regiões, também influenciados pela devoção na cidade de Trindade que atrai muitos, porém, muitos não conseguido ir ao altar do Divino Pai Eterno, partem para Guarinos, para cumprir a promessa a Nossa Senhora ou mesmo receber uma graça. Assim, ao final do mês junho e na primeira semana de julho era o tempo de vender a colheita e

ISBN: 978-85-8083-125-2

preparar para a festa de Guarinos.

Essa preparação da festa iniciava, como já havia informado, ao término da missa final, que acontece na segunda-feira, momento no qual, os romeiros partem de volta às suas regiões e municipalidades. Importante observar que a preparação estava condicionada a sua renovação de voltar no ano seguinte e manter viva essa chama da devoção.

Daí, o labor do dia-a-dia no campo era compensado com cerca de cinco dias de festança e devoção, no qual sagrado e profano andam lado a lado e, não se pode distinguir aonde estão estes dois ambientes, pois são misturados e separados ao mesmo tempo. E o que é mais interessante, é que muitos amigos, parentes e companheiros da devoção eram encontrados somente durante a festa, daí a sociabilidade que está envolta com toda essa lógica do festar, pois encontramos empresários que fecham os seus estabelecimentos comerciais e partem para ficar quatro dias na festa, daí o trabalho é compensado com essa capacidade de poder estar na festa todos os anos.

Antonio Tavares conta-nos assim essa relação social e a tentativa de manter essa tradição familiar que está apresentada na festa de Nossa Senhora da Penha:

> Meu pai sempre foi, íamos a família toda, e lá pra você ter uma idéia é o ponto de encontro da família Tavares. Na festa de Guarinos nós encontramos aqueles parentes mais distantes geograficamente, é porque todos vão naquela romaria, meu pai, meus tios já falecidos ia levava os filhos, e nós continuamos dentro dessa tradição e continuo levando meus filhos, sem nenhuma influência religiosa, porque eu nunca incuti na cabeça de meus filhos nenhuma doutrina religiosa ou política.

Na narrativa de Antonio Tavares pode se perceber que a sociabilidade e interação sociais foram fatores determinantes na manutenção do festar. Daí, deve-se estar ciente que essa procura por locais sagrados tem como fito a devoção, no entanto, esse encontro/desencontro que tanto se ouve na fala de muitos que estão ali naquele espaço, pois é o momento da celebração não somente eucarística que a Igreja tenta celebrar sempre, mas as pessoas estão ali vivendo e quebrando uma rotina e cotidiano, mesmo sabendo-se que não se pode desligar por completo, mas que aparecerem nestas representações a respeito da festa.

Assim, o festar não é somente ir a devoção cega e ao valor íntimo para com a Santa da Lapa, mas é fruto de uma vontade coletiva de fazer-se presente junto aos muitos amigos e amizades que se fortalecem nas inúmeras famílias que estão ali agrupadas e vivendo a festa durante a sua estada. Podemos encontrar duas, três e até cinco famílias que estão alojadas em um mesmo local para participar da festa, que continua na rua, nos

ISBN: 978-85-8083-125-2

quintais, nas esquinas, nas calçadas, na igreja, enfim, em todo o lugar a festa está presente, fortalecendo o compromisso de estarem junto novamente no ano vindouro.

A festa em homenagem a Nossa Senhora da Penha em Guarinos traz essa relação com a vida e cotidiano dos romeiros, pois a preparação para viagem está regada a muita organização e vontade de estar ali. Em um passado recente, as famílias iam para a festa em caravanas – que poderia ser a cavalo, no primeiro momento, depois nos caminhões alugados, grupos de romeiros que vinham a pé, tudo no sentido de garantir um certo conforto e diminuição das despesas.

Do "chão" ao "pão": a festa de Nossa Senhora da Penha em Guarinos na perspectiva de seus agentes

Entramos nas narrativas essas descrições nas quais os nossos interlocutores nos contam da preparação que se iniciava uma ou duas semanas antes da partida. Matavam- se porcos ou uma rês para garantir o suprimento alimentar durante a viagem e nos dias de festas em Guarinos. Além da banha de porco e carnes, as famílias ficavam dias preparando as quitandas que eram colocadas em embalagens de sacos plásticos, nas latas de 18 litros de óleos comestíveis ou mesmo eram colocadas em balaios cobertos com tecidos. Havia toda uma variedade de biscoitos: pão de queiro, biscoito assado, bolo de fubá – arroz e milho, além de levar o arroz e feijão que eram cuidadosamente separados para a viagem e ser de boa qualidade para a fartura que deveria ser a regra desta romaria.

O senhor Jair Bueno nos conta um pouco desta romaria que era feita com a contratação de um caminhão para levar todos, sem a segurança devida, nas carrocerias, causando em alguns casos acidentes, como o acontecido com a família Moreira, nas escarpas da Serra que dá acesso ao Guarinos, em meados de 1970, levando a morte de alguns romeiros e aos ferimentos de muitos. Narra assim:

> A quarenta anos pra trás eu vim a primeira vez, e depois faiei uns três anos ou quatro, ai comecei a trazer romeiro, era de caminhão, e vim trazeno, depois de uns seis anos eu adquiri família, meus meninos e minha esposa começou; não, nóis também vai ... trazia esse ai, já vim com a família e continuei a vir, nunca mais parei. Tem uns trinta anos que venho seguindo. Nessa comemoração, eu comecei a traze Romero, comecei a senti bão a festa.

Portanto, a devoção a Santa esta condicionada as inúmeras representações possíveis

ISBN: 978-85-8083-125-2

que encontra em meio a festa, pois muitos dos romeiros iniciam na festa a partir de uma tradição de família, outros vêem influenciados por outros, aqueles que continuam depois de executar algum serviço, como no caso do senhor Jair Bueno. Devoção, sociabilidade e muita possibilidade de interação social e fugir da rotina do dia-a-dia, essas são algumas representações possíveis destes que, são todos romeiros.

Uma observação importante que marca essa devoção sintomática de romaria é que mesmo diante de afirmativas de pessoas que não estão na festa por uma graça recebida, mas os momentos de oração são respeitados e fazem parte do festejar, pois as procissões são regadas com pessoas que estão ali, mesmo neste universo de nenhuma graça, mas existe uma esperança que Nossa Senhora da Penha poderá protegê-lo de algum mal nesta vida, daí os rituais de participar da procissão, da missa dos romeiros, visitar, no mínimo uma vez a gruta, na Serra Santo Antonio, aonde fora encontrada a imagem da mesma. Local de difícil acesso, que por si só, torna-se uma penitência para aqueles que se arriscam nesta aventura de conhecer e tentar visualizar a imagem de Nossa Senhora, nas frestas das formações rochosas.

Evidentemente que a busca da graça pressupõe grande investimento nos sacrifícios (mentais ou corporais) que consubstanciam a marcha árdua de obtenção da mesma. No nosso caso em estudo, a geografia local associada a aspectos históricos derivados das estruturas sociais coetâneas ao período colonial, possibilita uma condição impar a Guarinos, pois o relevo movimentado e as grandes distâncias só reforçam o reforço sobre-humano dos fieis, sobre o qual acima já referimos.

As inúmeras representações que existem acerca de Nossa Senhora da Penha estão por todos os lados na cidade de Guarinos, quer seja na oralidade dos romeiros, nos locais sagrados, no templo, nas ruas, na Lapa e acima de tudo, nas festividades que acontecem todos anos na primeira semana de julho, quando há uma reatualização desta devoção iniciada há mais de 150 anos.

Como já mencionamos acima e, na condição de partícipe regular da Festa de Nossa Senhora da Penha, podemos inferir que o “chão” que leva até o local da festa é palmilhado do “pão” que encerra a comunhão entre festeiros, familiares e convivas. O comer bem, sem “regras” é recorrente em cada pouso, em cada refeição, enfim, em todos os momentos da festa nos quais a necessidade do alimento evoca as mil e umas modalidades típicas da culinária goiana. Mas o essencial é perceber que tais práticas presidem a formação e a reprodução de representações sociais fincadas no âmago do imaginário popular, sobretudo

ISBN: 978-85-8083-125-2

aquele que deriva do *modus vivendi* rural.

Considerações Finais

A festa em homenagem a Nossa Senhora da Penha serve como uma territorialidade e a construção de uma identidade dos romeiros ali que se fazem presentes. E aqui, entendemos que romeiros são todos ali se encontram, desde a institucionalização do espaço sagrado pela igreja, quanto pela me ediação dos políticos e os comerciantes que vivem e fazem acontecer a festa.

A festa não acontece somente nos atos litúrgicos, mas são produzidos nas casas, ruas, botecos, bailes e nos comércios ofertados no centro da cidade. A cidade vive e revive o festejar, com o pão e o chão, tudo muito próximo e que não conseguimos, talvez, como inúmeros devotos, definir em qual espaço é o festejar.

Ao longo dos cinco dias, de mais intensidade da festa, encontramos famílias que alugam casas, quintais, terrenos baldios ou mesmo montam barracas a margem dos rios e encostas da cidade de Guarinos. Assim, o festar tem uma tradição que não se resume aos dias da festa, mas é uma construção coletiva na qual se repete a cada ano, mesmo para muitos que, voltam ao local sagrado, depois de anos, com ausências, como encontramos com algumas famílias.

Essa representação da festa em homenagem a Nossa Senhora da Penha mostra-nos como o catolicismo vem sendo ressignificado pelos devotos que fazem parte de todo o processo festivo, procurando trazer consigo as novas gerações e, em alguns casos, acabam influenciando outros católicos que venham ao santuário.

Em recente passagem pela cidade de Itapuranga, a imagem de Nossa Senhora da Penha, fez parte da festa religiosa católica dessa cidade, fazendo com que muitas famílias que não participava da festa naquela territorialidade, após a passagem da Santa, se colocaram como devotos e foram no ano de 2013, participar da festa. Em síntese, a festa em homenagem a Nossa Senhora da Penha forma-se por inúmeras representações sociais e culturais, demonstrando o quanto ainda temos de apreender em relação a tal festividade. Portanto, estamos como Michael de Certeau (1994) ao qual nos instiga para perceber que a historia não é nada mais que isso, aquilo a qual a vista alcança.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Verena. História Oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Editora da

ISBN: 978-85-8083-125-2

Fundação Getúlio Vargas, 1989.

ALMEIDA, J. Todas as festas, a festa? In.: SWAIN, T. N. (org.). História no plural. Brasilia: UNB, 1993.

AMARAL, Rita. Festa à Brasileira: Sentidos do festejar no país que "não é sério". Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>. Acessado em: 2 ago 2013.

BERNARDES, Carmo. Perpetinha: um drama nos babaçuais. Goiânia: CEGRAF, 1991.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORREA, R. L. Rosendhal, Z. (Orgs). Geografia Cultural: um século (3). Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2002. p. 84-131.

BORGES, Barsanufo Gomides. O despertar dos dormentes. Goiânia: Cegraf, 1990.

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Companhias das Letras.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Companhias das Letras, 1997.

BRANDÃO, C. R. Memória sertão. Cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manoelzão. São Paulo: Cone-Sul Universidade de Uberaba, 1999.

BURKE, Peter. A escrita da História: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1998. CAMPOS, Itamy. O coronelismo em Goiás. Goiânia: UFG, 1987.

CÂNDIDO, Antonio. Os parceiros do Rio Bonito. São Paulo: Duas Cidades, 1998.

CARNEIRO, Maria E. Fernandes. A Revolta Camponesa de Formoso e Trombas. Coleção Teses Universitárias. Goiânia: editora UFG, 1988.

CERTEAU, Michael de. A invenção do cotidiano. Vol. 1, Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAUL, Nasr e RIBEIRO, Paulo (Orgs.). Goiás: identidade, paisagem tradição. Goiânia: Ed da UCG, 2001.

CHESNEAUX, Jean. Devemos fazer tabula rasa do passado? Sobre a história e os historiadores. Série fundamentos. São Paulo: Ática, 1995.

CHIAPIPNI, Ligia. Relações em História e Literatura no contexto das humanidades hoje: perplexidades. In. História: Fronteiras. São Paulo: Hucitec, Anpuh, 1999, pp. 805-818.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.

DE DECCA, Edgar. O silêncio dos Vencidos. São Paulo, Brasiliense, 1981.

ISBN: 978-85-8083-125-2

DEUS, MARIA S. & silva, m. m. História das festas e religiosidade em Goiás. Goiânia: AGEPEL/UEG, 2002, (Coleção HIstóiras de Goiás).

ELIADE, M. O sagrado e o profano: a essencia das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIS, Bernado. Alma Goiana. Rio de Janeiro: editora José Olympio, 1987. FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína(Coord.). Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FREITAS, Marcos Cezar(org.). Historiografia brasileira em perspectiva. São Paulo: Contexto, 1998.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

IOKOI, Zilda Grícoli. Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo – Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucite, 1996.

Le Goff, Jacques. A História Nova. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MACHADO, Ironita P. Cultura historiográfica e identidade: uma possibilidade de análise. Passo Fundo: UPF editora, 2001.

MALEBRA, Jurandir(org.). A velha história: teoria, método e historiografia. São Paulo: Papirus Editora, 1998.

PAES, Marilena Leite. Arquivo: teoria e prática. 2a. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

PETRINI, João Carlos. CEBs: um novo sujeito popular. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). Geografia Cultural: um século (2). Rio de Janeiro:EDUERJ, 2000.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). Religião, Identidade e Território. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs). Matrizes da geografia cultural. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SADER, Eder. Quando Novos Personagens entraram em Cena: experiências, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SILVA, Marcos. República em migalhas: história regional e local. São Paulo: Marco Zero, 1990.

THOMPSON, E. P. A Formação da Classe Operária Inglesa. A árvore da liberdade. I. 3ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, Coleção Oficinas da História,1987.

THOMPSON, E. P. A miséria da teoria ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Zahar

ISBN: 978-85-8083-125-2

Editores.

THOMPSON, E. P. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WILLIAMS, Raymond. O Campo e a Cidade - na história e na literatura. São Paulo, Cia das Letras, 1989.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FOLIAS DE REIS EM RIO VERDE-GO, ENTRE O RITO E O MILAGRE

Washington Maciel Silva.
Mestre em História pela PUC – Goiás. Professor da Universidade Estadual de Goiás.
Professor Secretaria Municipal de Educação de Rio Verde – GO.
washingtonmacieldasilva@gmail.com

Resumo

Apresentamos um estudo sobre a folia de reis, uma prática religiosa popular. Fundamentado por meio de fonte bibliográfica, da historiografia, antropologia e ciências religião na pesquisa da prática festiva, como identidade cultural e social nas perspectivas historiográfica. A atuação do historiador é capaz de perceber e interpretar as temporalidades e constructos históricos e entender as constituições das identificações permeadas de fé e devoção da comunidade vista como subalterna. Fazer história com os usos das discussões teóricas e da iconografia pelo profissional no trabalho de campo. É oportuno pela interdisciplinaridade, para produção do saber histórico da sociedade devotada, a folia de reis. Há motivações que alteram as concepções tradicionais de ordem. O milagre é uns dos fatores principais que norteia o comportamento das práticas festivas. Tais caraterísticas pertencem às intepretações do historiador, quando faz história das festas religiosas populares, sua autonomia de perpetrar o rito e a sacralizá-lo pela gestualística e convicção. Todo este contexto devocional está ligado à realidade social e cultural.

Palavras-Chaves: festa, milagre, devoção e história.

Abstract:
We present a study revelry kings, popular religious practice. Substantiated by bibliographic source, historiography, anthropology and science in religion researched practice festive as cultural and social identity perspectives in historiography. The role of the historian is able to perceive and interpret the temporality and historical constructs and understand the constitutions of identifications permeated with faith and devotion of the community seen as subordinate. Making history with the uses of theoretical discussions and iconography by the professional in the field. It is appropriate for interdisciplinarity, for the production of historical knowledge society devoted to revelry kings. There are motivations that alter traditional conceptions of order. The miracle is a major factor that guides the behavior of festive practices. Such features belong to intepretações historian, when does the history of popular religious festivals, their autonomy of perpetrating the rite and sanctify it by gestualística and conviction. All this devotional context is linked to social and cultural reality.

Key Words: party, miracles, devotion and history.

Introdução

O objetivo é entender as significações das identidades culturais e sociais na devoção popular, o rito com a simbologia e sua gestualística um diálogo entre a fé no mito e

ISBN: 978-85-8083-125-2

a realidade social (REVIÉRE, 1996; CROATTO, 2001;). A iconografia para o trabalho de campo do pesquisador, uma metodologia muito útil para construção dos constructos históricos no discurso das festividade (KOSSOY, 2001; BORGES, 2003).

A pesquisa demonstra à viabilidade, estudar o rito da folia de reis, seu roteiro e organização durante o evento, a distinção social dos integrantes e suas hierarquias. O milagre são uns dos motivos para realização das festas, mas também uns dos fatores predominantes para alteração do calendário de festas. Como a justificação para o rito e legitimação pela gestualística do sagrado, uma prática convencional do catolicismo popular (SUSS, 1979). O historiador interpreta as festividades e sua capacidade de ressingnificar. A atuação do devoto, atendendo sempre o cumprimento da aliança feita pela crença entre o santo e fiel. Pois uns dos desafios é a diversidade nas festas e sua relativa autonomia, agravada pela sociedade pós-moderna, que contribui para festividades sempre com indiferença do tradicional, ininterruptamente recondicionada por novas perspectivas na devoção popular.

Material e Método

Este trabalho esta baseado em material bibliográfico primordial para o estudo, pesquisa, classificação e organização. Todo o material analisado, como base para uma pesquisa historiográfica, nos usos da antropologia e ciências da religião, no esboço das identidades culturais e sociais, nas tradições religiosas da folias de reis. O material utilizado possibilita algumas abordagem para discussões do contexto histórico e teóricos da prática religiosas popular na perspectiva na histórica.

As abordagens teóricas mostram a capacidade o historiador de incluir por intermédio dos moldes teóricos a formação e desenvolvimentos festividades em meio a fatores religiosos determinantes que situam o ofício do historiador. Os pressupostos teóricos propostos atestam a procedência dos estudos históricos nas construções das identidades e representações dos devotos em suas temporalidades e espaços.

Mitos e ritos da Fé

Para compreender as festas populares, deve-se ver como emergem seus mitos e ritos. No primeiro momento, abordar-se o mito, para explicitar o originário, o que fornece o sentido fundamental das ações. O mito pertence a uma interpretação da

ISBN: 978-85-8083-125-2

literatura ligada ao discurso. Ele poderá ter várias interpretações, desde sua emissão até sua recepção. O contexto social ao qual o mito é condicionado traz uma narração literária e histórica que recebe interpretações de diferentes sentidos. O mito precisa da primordialidade para sua lógica, com sua explicação tempo-espacial funcionando como uma significação do real, conforme Croatto (2001). A Folia de Reis, com seus instrumentos gestos e eventos, relembra o acontecimento mítico dos reis magos como a peregrinação, um ato de fé. A narrativa fornece explicações lógicas à realidade, à comunidade que a prática e a visualiza. Assim, o mito permanece na sacralidade da crença e passa a ser um modo de viver, como fundamenta Croatto (2001, p. 219),

> [...] pois bem, o mito é o relato dessa origem divina das causas e das instituições. Esse é o modo como o mito expressa a experiência religiosa do originário, como manifesta a sacralidade hiorafanizado naquilo que lhe concerne, profundamente e sua realidade.

O mito poderá passar por uma releitura, na qual são produzidas novas formas de revivê-lo. Ao se reelaborarem, essas várias realidades míticas retrabalham os símbolos, os quais são linguagens plurais, com sentidos diferentes e nada simples. Cada mito pode encontrar uma polissemia, vivenciada pelo indivíduo ou pelo grupo. O processo reflete os estímulos do cotidiano, da natureza, da política, da economia, da cultura, características da sociedade que o circunda. Como assevera Croatto (2001, p. 237),

> [...] o mito concentra os símbolos naturais nas situações limites do mundo e do ser humano (cosmogonia e a escatologia, sendo essa última inversão da primeira). Dessa forma, o mito recarrega os símbolos com uma nova capacidade reveladora.

Com sua significação transcendente, o símbolo passa a conduzir os procedimentos e ações dos grupos na prática do rito. Isso pode ser visto nas civilizações latinas-americanas. A referência de território e da nacionalidade, a sensação de pertencimento ao todo, muito útil para a formação política da nação, é obtida com mitos. Na mitologia latino-americana é muito frequente incorporar em um mito de origem a divisão étnica ou territorial. Em outras palavras, a distribuição de grupos e etnias em determinados territórios tem um sentido e uma legitimação em uma ordem transcendente. O sentido expressa uma vivência religiosa, a legitimação tem uma projeção social e política da afirmação dos direitos do grupo (CROATTO, 2001, p. 255).

> Nesse sentido, a demarcação social dos diferentes povos, ou seja, da sociedade mestiça, reelabora essa realidade mítica da sociedade nacional, rompendo com o centro articulador das devoções legitimadas hegemonicamente pelo catolicismo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Os ritos permitem que os gestos religiosos sejam realizados em lugares diversos, costumando existir uma imbricação entre sagrado e profano. Dessa forma, o rito é uma celebração do mito no tempo presente. Entretanto, não interessa, a esta pesquisa, entrar na discussão das várias definições de ritos, mas aplicá-la à compreensão da festa de Folia de Reis em Rio Verde, Goiás. Na comunidade rio-verdense, a folia é reconhecida pelo clero como um rito popular sacralizado, devido à devoção dos próprios devotos que ali cultuam seus santos. Ao analisar os gestos, apresentados pela folia, como danças, cantigas, orações, peregrinação e vestimentas, pode – se perceber que estão direcionados ao culto dos santos reis, mas em um espaço não instaurado pelo clero. A reprodução social na comunidade manifesta seus simbolismos, como aponta Rivière (1996, p. 30),

> [...] os ritos devem ser sempre considerados como um conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas com um suporte, corporal, verbal e gestual ou de postura. Com características mais ou menos repetitivas e forte carga simbólica, para seus atores, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizadas, a valores relativos a escolhas raciais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica da causa-efeito.

Os ritos do reisado são constituídos por meio de gestos simbólicos em um espaço não eclesiástico, elaborados por um público muitas vezes distante do comumente encontrado nas liturgias oficiais. Sua linguagem gestual não depende da ética e da estética que regulariza a liturgia eclesiástica, destaca-se a importância do cotidiano social dos indivíduos que podem condizer até, politicamente, como observa Riviere (1996, p. 32),

> [...] não existe precisão necessária de um significado, mas uma possibilidade de criação simultânea do significado e do significante. A exterioridade do repetitivo na vida social, duplicando a interioridade de uma vivência, em uma linguagem gestual [...]. Pelo fato de que ele se inscreve em um sistema de comunicação hierarquizado, o ritual. Quer seja religioso, político ou cotidiano assume quase sempre o caráter de um comportamento cerimonial e até mesmo cerimonioso.

Ao relembrar os três reis magos, os foliões ou devotos se enquadram em um palco social, em um conjunto de situações que produzem a teatralização ritual. Isso demonstra as emoções partilhadas do grupo. O rito se apresenta por meio das representações e dos personagens, marcados por ressignificações do mito original, em manutenção do sagrado pelo rito e pelo mito. A reprodução pela ação do indivíduo estabelece a identidade cultural e social. Pelos princípios apresentados, não se nega que algumas variações podem interferir nesse conjunto de gestos religiosos, conjuntamente relembrados nas celebrações.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Com a aproximação entre catolicismo e devoção, os ritos populares têm objetivo mútuo, em que o devoto recebe suas bênçãos pela aliança de fé instaurada entre ele e o santo. Dessa forma, trazem a repercussão dos milagres recebidos, de várias formas. "O milagre faz parte da devoção e é alimento da fé em gestos, que são permeadas à emoção" (SUSS, 1979, p. 146).

Para Bloch (2005), o milagre merece nossa atenção, no olhar historiográfico, ao analisar a origem dos milagres régio dos reis franceses e ingleses na idade media. O livro Os reis Taumaturgos manifesta um conceito de poder político supremo. Há a condição do o autor ao pesquisar e compreender seu objeto, pois é necessário um diálogo com as ciências humanas como antropologia histórica e ciências sociais. Pelas relações históricas, o escritor reconhece uma associação de ideias para o milagresco quando levantar vestígios antigos, que herdaram por algumas tradições das dinastias carolíngias. Após todo o levantamento histórico da origem do poder curativo dos reis franceses e ingleses, encontra algumas de suas afirmações políticas baseadas nos escritos bíblico, que estabelecem já uma tradição legitimada para o líder político como seus poder curativo e milagresco.

Iconografia da folia

Iconografia é um recurso utilizado para registrar e analisar o presente e o passado. Ela é uma fonte para produção do conhecimento histórico. O historiador tem por obrigação, em seu ofício, analisar e interpretar as realidades denotadas por diferentes expressões sociais e culturais do presente, como comenta Borges (2003, p. 76),

> [...] como atores e intérpretes das mudanças em andamento, os historiadores problematizam a realidade social, voltam-se para o estudo da multiplicação de práticas sociais gestados por homens e mulheres dos períodos anteriores.

A iconografia está, entre as fontes, como meio para analisar a cultura e o cotidiano dos indivíduos. Mesmo relembrando que essas fontes outrora foram criticadas, seu uso viabiliza ao historiador o entendimento da emissão e recepção das ações humanas, como diz Borges (2003, p.77-79),

> [...] em que se pese a importância das imagens visuais no cotidiano dos indivíduos, a prática da pesquisa histórica traduz o peso de sua própria tradição. Os processos de instituição emissão, difusão e recepção das áreas dos sentimentos das atitudes de um determinado grupo, campo por excelência do historiador da cultura.

Na Folia de Reis, a captação por meio da fotografia desse cotidiano com emoções é primordial para o entendimento das tradições e da ressignificação religiosa. Em seus

ISBN: 978-85-8083-125-2

diferentes espaços, o historiador da cultura analisa a realidade em construção destes indivíduos ao celebrar sua devoção, manifestada no tempo presente de suas representações, práticas e emblemas identitários. Mediante as peculiaridades da região e o diálogo com a modernidade, percebemos várias formas híbridas do cultural,

> [...] apresenta-se como uma linguagem que não é nem verdadeira nem falsa, seus discursos sinalizam lógicas diferenciadas de organização do pensamento, de ordenação dos espaços sociais e de mediação dos tempos culturais. Constituem modos específicos de articular a tradição e modernidade. Por tudo isso, sabe-se que da imagem é uma representação do mundo que varia de acordo com os códigos culturais de quem a produz (BORGES, 2003, p.80).

Os códigos culturais, que legitimam as ações dos foliões, relacionam a devoção aos reis. Com o hibridismo cultural dos ritos populares em Rio Verde, as imagens se tornam fontes importantes de registro, com seus vários símbolos religiosos apresentados em diferentes situações, rememorando e ressignificando a devoção. Durante toda a pesquisa de campo, visualiza-se o uso da fotografia entre os foliões. Estes, por sua vez, têm o cuidado de registrar seus movimentos e trajetórias. Capturam por meio das imagens os procedimentos, acompanhados pelos familiares. Esse recurso ajuda a manter suas lembranças e suas experiências religiosas. E para registrarem suas imagens, Os devotos usam a fotografia, manifestando seu cuidado em rememorar o mito dos reis na tradição popular, conforme é proposto Kossoy (2001, p. 155),

> [...] o fragmento da realidade gravado na fotografia apresenta o congelamento do gesto e da paisagem, e, portanto a perpetuação de um momento, em outras palavras, da memória: memória do indivíduo, da comunidade, dos costumes, do fato social, da paisagem urbana, da natureza.

O uso das fotografias mantém a lembrança e incentiva a continuidade do rito, principalmente ao revê-las. Os devotos se inspiram e se emocionam ao relembrar a memória do milagre recebido nas práticas rituais e festivas. A fotografia, assim, discorre e compõe a arte de fazer história, pois a imagem permite uma rememoração dos feitos do passado. Como afirma Kossoy (2001, p.156), "a fotografia é memória e com ela se confunde fonte inesgotável de informação e emoção, memória usual do mundo físico e natural, da vida individual e social".

A base da estrutura e a fundamentação mítica proposta vêm da Bíblia Sagrada. Já as ações regionais do culto, que colaboram na construção do rito com objetos sagrados, fazem parte da tradição popular. Presépios, bandeira, palhaços, foliões e festeiros são componentes do reisado. Todas as cerimônias são responsáveis por reatualizar e manter a

ISBN: 978-85-8083-125-2

folia como um culto ao sagrado, como observa Pessoa (2009). A Folia de Reis está inserida nos conjuntos das práticas tradicionais que fomentam a cultura popular brasileira. É uma prática ao longo da história, com seus costumes e tradições mantidas por gerações (BRANDÃO, 1982). O desenvolvimento da representação proporciona uma variação do culto na continuidade e no surgimento de atos distintos da folia. Existe um cuidado em não permitir o esquecimento dessa prática religiosa (BRANDÃO, 1986).

O cuidado dos devotos sobre a tradição coaduna-se com os novos gestos que amoldam o rito, o mito e o discurso. Partindo desse princípio, a observação, a conversa, a imagem, as entrevistas fornecem, para o pesquisador, materiais para serem estudados no ato de escrever e fazer a história.

A Folia de Reis Segundo a Tradição do reisado

Capitão é um cargo dado ao chefe dos grupos dos foliões, que coordena a organização do rito. O Capitão Lázaro Oliveira da Silva, nasceu em 16 de janeiro de 1946, na zona rural, na fazenda Rio Verde, no município de Rio Verde, filho de Ricardino Inocêncio da Silva e Salvina Ferreira da Silva. Recebeu a incumbência há 46 anos, pelo seu pai, então, embaixador de folia. O embaixador de folia, normalmente, é um líder ancião que se torna portador da memória do rito, com responsabilidade de continuar o culto e o comprometimento, já presente na comunidade, como aqui destacado, na tradição familiar, em devoção aos santos reis.

A Folia de Reis tem seu roteiro tradicional de 24 de dezembro a 6 de janeiro. A companhia é um agrupamento de foliões que se apresentam, juntamente, como integrantes da folia coordenada pelo capitão ou embaixador. A companhia de folia de Lázaro realizou uma Folia de Reis entre o período de 2011 para 2012, no município de Turvelândia, uma região que pertencia a Rio Verde, até a sua emancipação. A companhia é liderada pelo capitão ou embaixador, um codinome proposto pelo próprio, ao longo de sua trajetória histórica. Percebe-se que o capitão dessa folia é o responsável pela organização dos foliões em rito, desde a afinação dos instrumentos que são vistoriados, rotineiramente, pelo embaixador ou capitão. Tudo é realizado juntamente com seus onze foliões e um palhaço. Observa-se que sua afinação deve estar ao seu gosto, juntamente com as tonalidades das vozes e seu posicionamento em fila. O capitão sente-se responsável a organizar o rito e suas práticas durante a celebração, em constante cuidado com os horários já estabelecidos pelo cronograma, uma forma de manter a ordem da celebração.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Durante a celebração, o consumo de pequenas doses de bebidas pelos foliões é comum. Apesar do vínculo religioso, não manifestam nenhuma afeição de constrangimento ou arrependimento, quando consomem álcool, pois passa a ser algo normal. O consumo de álcool, após o rito, é relativamente maior do que quando estão em celebração. Essas práticas são existentes no catolicismo popular no estado de Goiás, como propõe Brandão (2004, p. 348),

> [...] delegado pelo embaixador, o gerente é a pessoa que cuida da disciplina do grupo. Ele reúne os foliões e faz as advertências a respeito dos atributos religiosos e de obrigação do ritual. Ele controla horário, vigia o uso de bebidas alcoólicas e a atuação de cada folião, dentro ou fora das apresentações das cantorias.

As vestimentas dos foliões são apenas alguns coletes com inscrições, identificando, pela escrita, uma companhia de Folia de Reis. Além disso, algumas rosas, coroas e fitas que são colocadas nos instrumentos, para enfeitar, com suas lógicas pela subjetividade dos integrantes.A Folia de Reis é liderada pelo embaixador ou capitão da folia, o qual tira as canções com palavras que, em grito, são respondidas rapidamente pelos foliões. Há um acompanhamento com instrumentos como violas, violões, caixas, triângulos etc. Um composto de vários cantores com suas vozes e instrumentos adequadamente afinados, que visam demonstrar sua fé simbólica e previamente estabelecida pela tradição.

A jornada em peregrinação pelas residências dos devotos faz parte de todo o cronograma do rito. Durante as caminhadas, o objetivo é ritualizar nas diversas residências e encerrar na festa, aguardada pelos foliões que portam a bandeira. É importante lembrar que nos dias de peregrinação, foliões saem pela manhã em sua jornada diária, tendo, na localidade, para seu repouso, um lugar já reservado para descanso noturno. O ponto culminante e, constantemente, lembrado pelos foliões é a entrega da bandeira para o festeiro, um dos personagens mais importantes, que prepara e organiza para receber os foliões e seus acompanhantes. Na finalização da peregrinação das bandeiras dos três santos, como afirma Brandão (2004, p. 340), “o mais importante deles é o festeiro, o dono da casa da entrega (lugar no dia 6 de janeiro). Ele é responsável pela festa de reis e, tal como o folião do ano, é escolhido e designado no final dos festejos”. O próprio festeiro no fim da ocasião repassa, para outro devoto, a responsabilidade da festa do próximo ano.

O festeiro recebe a bandeira na chegada e deve entregá-la, conforme a tradição orienta, com a ritualística das canções que são apresentadas pelos foliões. Estes seguem as canções para as passagens de todos os arcos, que representam as caminhadas e as dificuldades enfrentadas pelos reis para encontrar o menino Jesus. Após a bandeira estar no

ISBN: 978-85-8083-125-2

altar, ou seja, ter sido entregue em seu devido lugar, inicia-se a prática da Beijação da bandeira. Esta prática também acontece quando a bandeira é posicionada em alguns altares de residências que foram visitadas pelos foliões, assim como a entrega de esmolas e fotos que são colocados na bandeira com objetivos milagrescos. Já no encerramento da jornada, na festa, há maior concentração de devotos, que irão fazer sua reverência com seus joelhos dobrados e com um beijo, como cita Brandão (2004, p. 354),

> [...] durante o tempo em que a folia está no pouso, a bandeira dos três reis santos é colocada na parede; sobre o altar, de tal modo que algumas fitas colocadas pendam sobre ele. A bandeira é o objeto ritual de maior valor religioso. Em vários momentos, quase todos os presentes. A frequência de beijação da bandeira e maior quando a folia chega, quando o terço acaba de ser rezado ou quando a folia vai se retirar do pouso.

No pouso, inicia-se o terço, também já socialmente proposto pela tradição. Durante o terço evita-se o barulho, o consumo de álcool e cigarros, pois esta é a hora de fazer as rezas, para o santo. Todos os devotos posicionam-se de joelhos para pronunciar as orações no terço, mas somente os foliões e os devotos mais fervorosos se ajoelham, os outros apenas olham com uma afeição de respeito. Encerra-se o terço, com um jantar, que é oferecido a todos os presentes, quando é comum a separação e divisão de privilégios. Os festeiros e familiares, juntamente com os foliões, são os primeiros a se servirem. Depois, é permitido que o povo, também, se sirva de forma organizada em filas. Durante todo o tempo, as mulheres e os homens, que são responsáveis pela cozinha, trazem as refeições para poderem atender a todos que estão na fila. Após todos serem servidos e se alimentarem satisfatoriamente, é realizada uma oração e um canto de agradecimentos pela refeição.

Todos esses códigos de condutas culturais são já propostos pela tradição no catolicismo popular, constatados, nesta pesquisa sobre a Folia de Reis, a qual manifestou as práticas em rito em memória dos reis magos.

Os milagres e as folias fora de época

A Folia de Reis tem roteiro oficial. Seu início é no dia 26 de dezembro e o final no dia 6 de janeiro. Todavia, a religiosidade popular condiciona as manifestações com suas próprias explicações. Com a peculiaridade de cada região, pode-se alterar o convencional, o que repercutirá em uma nova manifestação, não pela tradição constituída, mas pela presença do milagre que dará novos anseios em manifestar a fé em rito. Consideramos o milagre um centro importante das devoções populares, alimentado pelas suas vivências com o real,

ISBN: 978-85-8083-125-2

consequentemente, é apresentado em eventos, segundo a fé e o milagre. A Folia de Reis de Rio Verde apresentou-se em uma festa no dia 27 de agosto de 2011. Naquela data, um dos membros da família do capitão da companhia, o senhor Lázaro Ferreira da Silva, recebeu a cura de uma enfermidade. Segundo os relatos da família, esse milagre convoca a comunidade devota para agradecer ao santo com uma recriação da folia.

Acredita-se que uma aliança é feita entre o santo e os devotos que realizam a folia com algumas das características convencionais. Os foliões passam a peregrinar pelas residências dos devotos, os quais recebem a folia. Ali cantam algumas canções e logo saem para sua jornada.

Foto 01- Folia de Reis, Rio Verde, 2011. (A Saída da companhia da residência de um devoto). Autor: Washington Maciel da Silva.

O ponto culminante de todo o rito é a chegada dos foliões, que portam as bandeiras dos santos reis, ao salão paroquial São Vicente de Paula, localizado em um bairro popular de Rio Verde. O importante é ressaltar que, durante todo esse período de festa, o clérigo não participa do rito. Existe um espaço da ausência do clero no rito, mesmo que o espaço para realização pertença à igreja. Na chegada dos foliões ao local de entrega, o festeiro aguarda para celebrar os santos reis em agradecimento pelo milagre recebido, é uma festa da comunidade, como afirma Scarano (2004, p. 31),

> [...] assim romarias e ex-votos modificados ainda ocupam parte significativa da religiosidade, sobretudo entre a população mais carente embora não sejam estes apenas interessados em pedidos e promessas. As romarias, ao comemorar as festas dos santos, constituem o momento de obter graças, pagar promessas, agradecer aos beneficio recebido.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Na presença de várias imagens de santos, o festeiro recebe os santos reis e os foliões que portam a bandeira. Com isso, verifica-se a capacidade da comunidade associar suas crenças a outros santos. Vê-se uma reconstrução híbrida.

Foto 02 - Folia de Reis, Rio Verde, 2011. (A chegada da bandeira).
Autor: Washington Maciel da Silva.

O procedimento do rito no local, já sacralizado como religioso, termina com o jantar. É o momento de as pessoas reverem os familiares, construírem amizades e uma boa oportunidade para conversas e risadas. A festa religiosa, além de seus valores relativos à socialização, é uma forma destes indivíduos saírem da monotonia. Isso pode influenciar futuras participações em outras festas devotas, como indica Scarano (2004, p. 31),

> [...] são também oportunidade de um agir social, possibilitando encontrar pessoas, fazer e manter amizades, namorar, diverti-se e ocasião de sair da vida rotineira , do dia a dia de participar de um evento significativo que envolve, ao mesmo tempo, uma parte celeste, que constitui sua motivação básica e essencial, sua razão de ser, ainda que muitos peregrinos disso esquecem, abrange também um aspecto lúdico, uma festa que favorece o encontro com o outro, e o momento de troca de idéias, de fazer novos conhecimentos, enfim e o momento de festa.

A folia é um agradecimento da família do capitão, responsável pela organização do espaço, do jantar e pela liderança dos foliões no ritual. O capitão se apropria do rito e, ao mesmo tempo, celebra a tradição. A festa religiosa é, portanto, uma manifestação dos devotos em agradecimento aos santos pelo milagre recebido. Nota-se a forma híbrida pela variedade de santos, comuns na religião do povo, os quais são adaptados, nesta ocasião, aos ritos fora do período tradicional.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 03-Folia de Reis, Rio Verde, 2011. (Os Festeiros).
Autor: Washington Maciel da Silva.

Considerações finais

Neste trabalho foi objetivo entender as folias de reis tradicional e fora de época com sua legitimação pelo milagre. A iconografia apresentou a importância ferramenta para o saber histórico e a percepção no processo histórico, para compreensão das identidades. Construção dos ritos que são basicamente as rememorações, que estabelecem alguns gestos não tradicionais. Há existência do diálogo cultural entre outros participantes, que atribuem algumas sequência de santos que são inseridos no rito, uma união pela crença e agradecimentos pelo favor recebido. O mito em suas definições, uma ligação direta com as crenças populares, a base manutenção das festividades do povo.

Reconhecendo os diferentes padrões de festas e justificações, podendo obedecer ao programado pelo calendário, ou simplesmente ritualizar um evento para firmar e agradecer, uma demonstração de convicção e compromisso fora do roteiro. Distinguindo suas diferentes estruturas e etapas do rito, sendo cada uma, inteiramente importante para o ritual, à realidade de não estarem no período tradicional adequado não interfere, mas condiciona um sentimento de devoção espontânea e não tradicional. O diálogo cultural, as trocas com outros valores devocionais, são compostos no rito e legitimado pela gestualsíticas da devoção no pacto entre o santo e o devoto.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos; o caráter sobrenatural do poder régio na França e**

ISBN: 978-85-8083-125-2

Inglaterra. São Paulo: Companhia de Letras, 2005.

BORGES, Maria Eliza Linhares. **Historia & Fotografia**. Belo horizonte: AUTENTICA, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Folclore**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Os Deuses do Povo, um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Crenças e identidade no campo religioso e mudanças culturais**. In: SANCHIS, P. (Org.). Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiá**s. Goiânia: UFG, 2004.

CROATTO, Jose Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001. PESSOA, Jadir de Morais; FELIX, Madeleine. **As Viagens dos Reis Magos**. Goiânia,
UCG, 2007.

_____, Jadir de Morais. **Saberes em festa. Gosto de Ensinar e Aprender na cultura Popular**. Goiânia - GO, UCG- KELPS, 2009.

RIVIERE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SCARANO, Julita. **Fé e milagre: ex-votos pintados em madeira: séculos XVIII e XIX.** São Paulo: USP, 2004.

SUSS, Günter Paulo. **Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia e Estratégia de uma Religiosidade Vivida**. São Paulo: Loyola, 1979.

ISBN: 978-85-8083-125-2

EXPOSIÇÃO FOTOGRÁFICA

ISBN: 978-85-8083-125-2

O GIRO DA CAPELINHA
Vencedor do II ANÁPOLIS FESTIVAL DE CINEMA
Na categoria Curtas Anápolinos

O curta metragem é um documentário que registra o giro da Folia de Reis realizado na Capelinha (como é chamado o Distrito anapolino de Joanápolis), a fé dos moradores, assim como o esforço da comunidade para manter as tradições vivas.

Roteiro/Direção/edição:

Arnaldo Salustiano de Moura Graduado em História (UEG) Mestrando no Programa TECCER-UEG Bolsista da FAPEG

Tempo de duração: 20 minutos
Equipamentos Utilizados: HandCam Sony, editado com Sony Vegas Local de Realização: Distrito de Joanápolis, Anápolis-GO
Data de Realização: Filmado em Janeiro e editado em maio de 2012

ISBN: 978-85-8083-125-2

O SHOW DAS QUADRILHAS PROFISSIONAIS NO II ARRAIÁ DO CERRADO - 2013

Resumo: As festas juninas consistem em uma manifestação popular tradicionalmente realizada no ambito rural permeada de ritos, crenças e emoções, que na atualidade são realizadas nas cidades. Apresenta-se a presente coleção de fotos com o objetivo de mostrar particularidades do evento e os grupos de quadrilhas profissionais durante o II Arraiá do Cerrado, que aconteceu durante o ciclo junino de 2013 na cidade de Goiânia. As fotos aqui exibidas compõem o projeto "Territórios e territorialidades de práticas festivas rurais do ciclo junino da cidade de Goiânia" desenvolvido no período de 2012 a 2013.

Palavras-Chave: Festas juninas. Quadrilhas Profissionais. Arraiá do Cerrado. Goiânia.

Dados dos Autores:

Carla Cristina da Silva Bastos é aluna do Curso de Bacharelado em Administração na Faculdade Lions. Rosiane Dias Mota é doutoranda em Geografia na Universidade Federal de Goiás. As autoras desenvolvem pesquisas sobre festas populares e possuem experiência em fotografia.

Dados Técnicos:

NIKON D7000 18-105mm
CANON REBEL T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm

Layout contendo as fotografias a serem utilizadas no corpo do texto (formato JPG).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 1: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Membro do Grupo de Quadrilhas "Arriba a Saia" se maquiando antes da apresentação.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 2: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Filha de quadrilheiro assistindo ensaio e aquecimento do grupo antes da apresentação.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 3: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm. Descrição: Vista do palco de apresentações a partir da arquibancada.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 4: Carla Cristina da Silva Bastos. Junho de 2013. Canon Rebel T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm. Descrição: Quadrilheiros na Praça Cívica.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 5: Carla Cristina da Silva Bastos. Junho de 2013. Canon Rebel T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm. Descrição: Apresentação de quadrilheiros com leques - palco de apresentações no centro da Praça Cívica.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 6: Carla Cristina da Silva Bastos. Junho de 2013. Canon Rebel T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm. Descrição: Apresentação de quadrilheiros com leques - palco de apresentações no centro da Praça Cívica.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 7: Carla Cristina da Silva Bastos. Junho de 2013. Canon Rebel T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm. Descrição: Apresentação da Noiva do Grupo "Arriba a Saia"- palco de apresentações no centro da Praça Cívica.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 8: Carla Cristina da Silva Bastos. Junho de 2013. Canon Rebel T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm. Descrição: Apresentação da Rainha do Grupo "Arriba a Saia"- palco de apresentações no centro da Praça Cívica.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 9: Carla Cristina da Silva Bastos. Junho de 2013. Canon Rebel T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm. Descrição: Apresentação de quadrilheiras - palco de apresentações no centro da Praça Cívica.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 10: Carla Cristina da Silva Bastos. Junho de 2013. Canon Rebel T3I EF-S 18-55 ISII 15-55mm.
Descrição: Apresentação de grupos de quadrilha - palco de apresentações no centro da Praça Cívica.

ISBN: 978-85-8083-125-2

SIGNOS Y SÍMBOLOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La religiosidad popular se asocia con expresiones festivas, colectivas, con motivo de celebraciones religiosas como las fiestas patronales, peregrinaciones, el culto o adoración a santos o imágenes de la liturgia católica, así como en bodas y otros festejos cotidianos. Los rituales que acompañan estas expresiones portan una serie de signos y símbolos que, más allá de la manifestación religiosa visible, nos hablan de procesos culturales e identitarios, pero también económicos y sociales.

A pesar de estar relacionada con las prácticas católicas, la religiosidad popular refrenda su autonomía frente a la institución eclesiástica, ya que el compromiso de la organización de las actividades tanto festivas como religiosas es responsabilidad de los miembros de la comunidad. Las mayordomías (estructuras vinculadas al sistema de cargos), y en algunos casos también los comités de feria, asumen la planeación y administración de los eventos. Sin embargo, las tareas que esto implica se asientan en la colaboración colectiva, tanto con la aportación de trabajo como con la cuantiosa cooperación económica que requieren los festejos; la religiosidad popular rebasa entonces el ámbito devocional y permite el reforzamiento de prácticas sociales como la solidaridad y la cohesión de los miembros del grupo. Cumple con la función de reproducción y fortalecimiento cultural e identitario no sólo dentro de la comunidad, sino también con vecinos o pueblos hermanos. Las peregrinaciones y las promesas (ofrendas) que llevan pobladores de una comunidad a otra, por ejemplo, además de resaltar la fe, refuerzan los lazos intercomunitarios. Algunos estudiosos afirman que estas prácticas pagano-religiosas permiten la reconstrucción simbólica de la comunidad, y en el caso de las fiestas patronales, éstas son, en cierta manera, una forma de celebrarse a sí mismos.

Los rituales religiosos, también presentes, se acompañan por representaciones como danzas, música instrumental o cantos que además de la alabanza a una imagen religiosa o agradecimiento por la buena cosecha o el buen temporal, reflejan un claro sincretismo que muestra la presencia de otras creencias, prácticas y formas culturales vigentes en la memória colectiva, reelaboradas simbólicamente ante la imposición del catolicismo.

Las fotografías de Gisela Landázuri* corresponden a tres comunidades que tienen em común su origen etnolingüístico nahua y, hasta la fecha, su vínculo a las actividades agrícolas, apesar de la creciente migración y urbanización: Cuentepec, Morelos; San Gregorio Atlapulco,Distrito Federal; y San Andrés Hueyapan, Puebla.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Autora y experiencia fotográfica: Gisela Landázuri Benítez, Doctora en Ciencias Antropológicas, Profesora- investigadora del departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco en México.

Actividades de difusión y extensión universitaria vinculadas a trabajos audiovisuales

2009 Producción de documental: Encuentros y desencuentros en San Gregorio Atlapulco

2009 "San Gregorio Atlapulco, una cosmovisión de la vida la tierra y el agua", exposición fotográfica en la UAM-Xochimilco, del 8 de octubre al 10 de noviembre de 2009.

2009 "En defensa de la tierra", exposición fotográfica en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 8 de noviembre.

2009 "Mundos rurales", exposición fotográfica, UAM-Xochimilco, 5 y 6 de noviembre.

Presentados en múltiples foros académicos (UAM, UACH, ENAH, Congreso ALASRU-Porto Galinhas); públicos (casa de cultura, plazas públicas, escuelas, reclusorios)

Datos técnicos de las cámaras usadas:

Cámara utilizada para fotografías anteriores a 2009: Olympus (Newpic Zoom90)

Cámara utilizada para fotografías posteriores a 2009: Fuji FinePix S8100fd

Fotos originales a color.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *Preparación colectiva del portal de la iglesia de San Sebastián con motivo de la fiesta patronal*. Cuentepec, Morelos, 1995.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *Con danzas aztecas en el atrio de la iglesia dan gracias durante la festividad anual del patrón del pueblo.* San Gregorio Atlapulco, Distrito Federal, 2008.

Gisela Landázuri Benítez. *Danza de moros y cristianos. Promesa llevada por los maestros (originarios de Xoxocotla) a la fiesta patronal de San Sebastián para que los cuentepequenses la aprendieran.* Cuentepec, Morelos, 1995.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *Danza de los negritos en el atrio de la iglesia durante la fiesta patronal (reproduce la danza de esclavos negros que, de acuerdo con un mito de la Colonia, danzaron para consumar la curación de un niño mordido por una víbora ante el clamor de auxilio de la madre)*. San Andrés Hueyapan, Puebla, 2008.

Gisela Landázuri Benítez. *Cambio de mayordomos el día de la Candelaria. Flores para quienes terminan el cargo, espinas para quienes lo inician*. San Gregorio Atlapulco, Distrito Federal, 2012.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *Levantamiento del niño Dios el día de la Candelaria. Cada año se viste al Niño Dios para esa celebración*. San Gregorio Atlapulco, Distrito Federal, 2012.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *De regreso de la peregrinación anual al santuario de Chalma. Cambio de mayordomos*. San Gregorio Atlapulco, Distrito Federal, 2011.

Gisela Landázuri Benítez. *Peregrinación ciclista de San Gregorio Atlapulco, D.F., a San Andrés Hueyapan, Puebla, con motivo de la fiesta patronal. Migrantes, hueyapanenses que trabajan en las chinampas y en bicitaxis*. San Gregorio Atlapulco, Distrito Federal, 2008.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *Danza de los Santiaguitos, que luchan contra el mal. Trama teatral usada por la Iglesia católica para la evangelización. Niños danzantes reciben a la peregrinación de ciclistas.* San Andrés Hueyapan, Puebla, 2008.

Gisela Landázuri Benítez. *El Niño Pa visita San Gregorio Atlapulco, a solicitud de un joven matrimonio de médicos especialistas. Los acompañan vecinos y familiares.* San Gregorio Atlapulco, Distrito Federal, 2011.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *Ofrenda de muertos a la usanza de Cuentepec: unos enormes tamales de masa envueltos en hoja de plátano, platillos propios, como el pipián, especialmente una muda de ropa nueva para el difunto... y repique de campanas para que no estén tristes*. Cuentepec, Morelos, 1995.

Gisela Landázuri Benítez. *Boda tradicional. Después de la misa, del ritual católico, al llegar a la casa los recién casados inicia el ritual tradicional: una larga limpia con copal, resina sagrada prehispánica. El humo limpia el cuerpo profano para iniciarlo a un ritual sagrado*. San Andrés Hueyapan, Puebla, 2010.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Gisela Landázuri Benítez. *Los voladores con motivo de la fiesta patronal (danza de la fertilidad en la época prehispánica; el poste simboliza un puente de comunicación entre el inframundo y el mundo superior)*. San Andrés Hueyapan, Puebla, 2008.

ISBN: 978-85-8083-125-2

PARTICULARIDADES DA FESTA DO DIVINO PAI ETERNO – TRINDADE, GOIÁS - 2013

Resumo: A Festa do Divino Pai Eterno ocorre anualmente na cidade de Trindade, Goiás. Esta manifestação festiva reúne missas, batizados, confissões, pagamento de promessas, desfiles de carros de boi, shows, romarias e muitas outras atividades que fazem a cidade parar durante duas semanas e viver a festa. A presente coleção de fotos foi realizada durante a Festa de 2013 e é aqui apresentada com o objetivo de mostrar algumas particularidades do evento.

Palavras-Chave: Festa do Divino Pai Eterno. Trindade. Romaria.

Dados dos Autores:

Rosiane Dias Mota é doutoranda em Geografia na Universidade Federal de Goiás. A autora desenvolve pesquisas sobre festas populares e possui experiência em fotografia.

Dados Técnicos:

NIKON D7000 18-105mm

Layout contendo as fotografias a serem utilizadas no corpo do texto (formato JPG).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 1: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Missa no período vespertino durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

Foto 2: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm. Descrição: Basílica do Divino Pai Eterno

ISBN: 978-85-8083-125-2

– Trindade Goiás.

Foto 3: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Devota rezando durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 4: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Maçãs do Amor comercializadas durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

Foto 5: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Comercio informal no "Beco dos Aflitos" durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

Foto 6: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Comercio Informal nas proximidades da prefeitura durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 7: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Devota amarrado fita na grade do altar durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 8: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Fita comercializada aos devotos durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 9: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Terço comercializado durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

Foto 10: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Carro de Boi após desfile durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 11: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Roda de Carro de Boi durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 12: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Painel da Via Sacra no Caminho da Fé intensamente visitado durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 13: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Romeiros caminhando a pé de Goiânia à Trindade durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Foto 14: Rosiane Dias Mota. Junho de 2013. Nikon D7000 18-105mm.
Descrição: Decoração da Igreja durante a Festa do Divino Pai Eterno – Trindade Goiás.

ISBN: 978-85-8083-125-2

UM ATO DE FÉ: A CAMINHADA DA LUZ DE JACOBINA-BA

Resumo
Manifestação católica em uma tradição relativamente nova: assim pode ser descrita a Caminhada da Luz de Jacobina - BA. De iniciativa popular, a Caminhada da Luz reúne centenas de fiéis que percorrem as ruas da cidade baiana e depositam velas ao pé de uma cruz que fica no alto de uma escadaria que contém 365 degraus. Criada em 2005, esse ato de fé se repete anualmente, normalmente no mês de abril e já recebeu turistas de diversas partes do mundo. O presente curta metragem aborda esse ritual de fé católica expondo momentos da sua preparação até as orações finais dos devotos, com entrevistas que mostram como uma simples ideia de um cidadão jacobinense pode se tornar o início de uma nova tradição.
Palavras-chave: Catolicismo; Caminhada da Luz; Tradição popular

Ficha Técnica:

Suâmi Abdalla-Santos - Direção, Roteiro, Filmagem e Edição
Mestre em Ensino Filosofia e História das Ciências pela Universidade Federal da Bahia - UFBA
Mestrando em Gestão Territorial e Ambiental pelo Departamento de Geografia da Universidade de Brasília - UnB

Duração total: 4'48"

Equipamentos usados: Canon Vixia HV40 Canon Vixia HV20

Formato original: HDV 1080p (1440x1080, 24 frames)

Local de Execução: Jacobina - BA

Data de realização: 22 e 23 de abril de 2011

ISBN: 978-85-8083-125-2

Imagens do filme

1'38"

3'43"

Foto do autor

Suâmi Abdalla-Santos

ISBN: 978-85-8083-125-2

A REPRESENTAÇÃO DA COMIDA NAS FOLIAS DE REIS EM ANÁPOLIS-GOIAS

Thaisa Ruskaia de Souza Silva
Universidade Estadual de Goiás
thaisageografa@yahoo.com.br

Maria Idelma Vieira D´Abadia
Universidade Estadual de Goiás
cerradocorumba@hotmail.com

Participando de um projeto de pesquisa que, aborda as manifestações populares do município de Anápolis-GO, tive o meu primeiro contato com festas de padroeiros e logo depois as Folias de Reis, São Sebastião e Divino Espírito Santo que acontecem na cidade, após conhecer essas duas manifestações me identificaram, mas com as folias, que é meu objeto de estudo na graduação. Durante a pesquisa que já acontece a dois anos, descobri o prazer em fotografar os vários momentos que fazem parte dos giros de folias.

Algo chamou muita atenção durante toda as pesquisa que ainda está sendo realizada, foi a importância dos momentos em que se serviam as comida, como almoço e jantar a configuração que envolvia aqueles momentos durante a festa.

Dados Técnicos: Câmara Sony 10.2 Mega Pixels (digital) DSCHX5V

No território goiano verificamos a grande importância da comida nas festas do catolicismo popular, mas não só nessas também em outros tipos de manifestações religiosas, por exemplo, como ocorre no Candomblé e na Umbanda. Como cita a antropóloga francesa Françoise Loux apud Pessoa (2005 p.31) “a Festa, quebrando a rotina do cotidiano, é marcada essencialmente por uma boa refeição, quer dizer, primeiro a abundância dos pratos”.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A comida servida durante os dias de giro da folia são do cotidiano, principalmente goiano, mas servidas em maior quantidade. Não pode faltar o arroz, feijão, macarrão,

ISBN: 978-85-8083-125-2

carne cozida com mandioca ou almôndega e salada, em alguns lugares a uma diversidade maior, como carne de frango, pequi, maionese, salpicão e feijoada.

Tudo isso é possível pelas doações, e com trabalho voluntário das cozinheiras e famílias que oferecem as refeições.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A preparação da comida e sempre feita com muita dedicação e amor, pelas famílias que estão oferecendo, alguns são pelo cumprimento de uma promessa outros por herdar uma

ISBN: 978-85-8083-125-2

tradição de família. Mesmo os giros acontecendo em maior proporção na cidade, o preparo em várias casas pelas quais passamos são feitos em tachos e em fogões a lenha, improvisado ou até mesmo construído na casa, representado assim uma tradição vinda da roça do povo sertanejo. Como nos afirmas as autoras (ALMEIDA E MOTA, p. 06,2001) " Todavia, ao migrar do campo para a cidade estas manifestações encontram um ambiente diferente.No meio urbano as Folias de Reis se viram obrigadas a se modificar e se adaptar ao local quem que se instalaram"

ISBN: 978-85-8083-125-2

Uma das características da folia de reis é a distribuição coletiva da comida, diferentemente dos dias habituais da rotina das pessoas, os dias de folia tem muita fartura, uma preparação especial, que instigam as pessoas levarem da comida para casa. Revelando assim, uma extensão simbólica da festa. “Comida não é apenas uma substância alimentar, mas também é um modo estilo e jeito de alimentar- se”(DaMatta,p.56,1991)

ISBN: 978-85-8083-125-2

Como citado anteriormente o momento do almoço e do jantar despertou uma curiosidade, mas abrangente de estudo na folia, por ser um momento em que maior quantidade de pessoas estava presente, nessas ocasiões sempre tem muita oração, cantoria, em agradecimento tanto os Santos Reis como as famílias que estão oferecendo

ISBN: 978-85-8083-125-2

as refeições e principalmente nos jantares sempre tem apresentação de catira, musica de viola e uma "cachacinha" como eles mesmos dizem.

Elementos de uma tradição difundida e celebrada por meio de seus seguidores possibilitam perceber a expressão de religiosidade e fé, que a comunidade vive, expressando umas das vertentes da religiosidade Anapolina. Como propõe Brandão "não há melhor maneira para se compreender a cultura de um povo, a não ser por meio de sua religiosidade." (p.352,2004)

ISBN: 978-85-8083-125-2

FOTOS: SILVA,Thaisa Ruskaia de Souza Janeiro de 2012/2013.

Referências

BRANDÃO,C.R.**De tão longe eu venho vindo: símbolos gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás.** Goiânia,Editora UFG, 2004.

MOTA,D.R. e ALMEIDA,M.G.No “giro” da festa: As folias e manifestações presentes no ciclo natalino no estado de Goiás. Salvador, 2011,p.1-15.

PESSOA, J. M. **Saberes em festa:** gestos de ensinar e aprender na cultura popular. Goiânia: Editora da UCG; Editora Kelps, 2005

ISBN: 978-85-8083-125-2

FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO – PIRENÓPOLIS/2013.

Informações sobre o autor: Tonianny Matheus Vieira realizou um curso de fotografia digital para aperfeiçoar a prática. É colaborador no Jornal Gazeta da Pedra com fotografias e textos. Atualmente é acadêmico do Curso de Tecnologia em Gestão de Turismo na Universidade Estadual de Goiás – Unidade Universitária de Pirenópolis, onde é integrante do Grupo de Pesquisa "saberes e Sabores Goianos" e integra a equipe do Projeto de Pesquisa: Girando Folia: apontamentos turísticos e gastronômicos em uma das devoções ao Divino Espírito Santo — Pirenópolis/Goiás.

Dados Técnicos: Câmera Nikon D3000

Fazer um relato da Folia ao Divino Espírito Santo, atualmente, no auge do século XXI, traz a mente em primeira instância uma série de questionamentos e perguntas relacionadas sobre a origem das ritualidades ali praticadas; assim como se manteve essa tradição religiosa que perdura há tempos. Uma colaboração, com certeza provém dos relatos transmitidos pelas gerações passadas, que contribuem para que a tradição seja mantida, lembrada e comemorada até os dias atuais. Percebe-se, então, que há união da comunidade para manter viva a essência desta crença, fé e devoção ao Divino Espírito Santo.

As indagações iniciais vão se desenrolando e sendo facilmente respondidas através das imagens rotineiras, como as do agradecimento do povo e o louvor e celebração ao Espírito Santo, como mecanismo de agradecimento da força do trabalho e deslocamento do símbolo da esperança para a entrada uma nova estação.

Ouvir as histórias contadas, as músicas cantadas, nos traz recordações e possibilidades de melhor aproximação com a Folia. As imagens das cenas, que ao *click* puderam ser paralisadas, possibilitam posteriormente lembranças e histórias.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Plantar, regar e colher. Chega o tempo de agradecer, de renovar a fé, de levar a bandeira, um simbolismo de esperança para fora da cidade de Pirenópolis — é o agradecimento do homem.

Ungida e consagrada, fé reforçada, a bandeira abençoada, em agradecimento vai seguir jornada, por dez dias, desde o chão de pedra da cidade à poeira vermelha das fazendas. Por devoção, onde for o caminho será guardado, faz parada onde for convidada, pede licença para entrar e se o altar já estiver aprumado, é ali que a bandeira vai repousar. Os tambores e as violas começam a tocar, a cantoria de boas vindas ao

ISBN: 978-85-8083-125-2

novo e provisório lar. Cantam na entrada para os males espantar. Ali a bandeira e os devotos vão passar a noite, no pouso de Folia.

O arco na entrada da fazenda é um belo ornamento para receber a bandeira e os foliões. O altar é bem preparado, a comunidade se ajuda para celebrar, por isso a união da vizinhança conta para bem aconchegar a bandeira e os foliões.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ISBN: 978-85-8083-125-2

Já que é tempo é de pós-colheita e de agradecimento, fartura de alimento não há de faltar. A Folia é grande e tem no outro dia estrada para andar, então os foliões têm que estar bem alimentados. Comida pesada e reforçada, para os guardiões da bandeira segurem firme a jornada.

Após as boas vindas, enquanto o dono da casa e a vizinhança trabalham nos bastidores, os foliões partem pasto a fora, para desaprumar os animais, lavá-los, pois depois de um dia todo cavalgando de sol a sol na estrada, os animais merecem descanso, assim como seus donos foliões, que partem para montar acampamento e esperar a hora da farta janta.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Quando amanhece, chega o momento da alvorada e depois de desmontar acampamento, e seguir para outro lugar. Antes de partir, tem que fazer o agradecimento ao dono da casa, pela recepção, até chegar o instante da última canção, e dizer que ano que vem, estarão de volta. Após a benção seguem parte novamente pela estrada de chão, até que se conclua o giro da Folia do Divino Espírito Santo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ISBN: 978-85-8083-125-2

MESAS REDONDAS

ISBN: 978-85-8083-125-2

TEMPO E ESPAÇO NA CONGADA EM GOIÂNIA: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS

TIME AND SPACE IN CONGADA: CHANGES AND CONTINUITIES

TIEMPO Y ESPACIO EN LA CONGADA: CÂMBIOS E CONTINUIDADES

Adriane A Damascena
SEED-SE
adridamascena@gmail.com

Resumo

O estudo das manifestações culturais materializadas nas festas, danças, cantos e formas musicais, nos remete à herança e à memória coletiva que são produzidas por meio da congada. Esta memória é latente e está presente na cidade de Goiânia, onde o passado e algumas tradições fazem parte da bagagem trazida e recriada pelos congadeiros, e são eles que nos vão conduzir às continuidades e mudanças presentes na congada de Goiânia.

Abstract

The study of feasts, dances, songs and musical forms, reminds us of the heritage and collective memory that are produced by the congada. This memory is latent and is present in the city of Goiânia, where the past and some traditions are part of the baggage brought, and recreated, by congadeiros, and they are what will lead us to the continuities and changes in congada in this city.

Resumen

El estudio de las fiestas, danzas, canciones y formas musicales, nos recuerda el patrimonio y la memoria colectiva que se producen en la congada. Esta memoria es latente y está presente en la ciudad de Goiânia, donde el pasado y algunas tradiciones son parte del bagaje traída y recreada por congadeiros, y son ellos que nos llevarán a las continuidades y los cambios que ocurren en la congada, nessa ciudad.

Introdução

O entrecruzamento do tempo e do espaço tem aqui o intuito de dar lastro à experiência sócio-espacial dos jovens congadeiros e das congadas. Os vínculos culturais e interpessoais que indicam um roteiro que inclui as mais longínquas irmandades e as mais difíceis trajetórias que traçaram caminhos de superação e esperança. Em Goiânia, também poderemos ver que os caminhos de superação foram muitos.

Trajetória dos negros, patrimônio cultural, reconhecimento e preservação

O desejo mais forte de um povo que foi escravizado certamente é a liberdade. Para a legião de negros que foram capturados e escravizados desde o período colonial e até o

ISBN: 978-85-8083-125-2

império (ao longo de quatro séculos), começa a ser engendrada a noção de liberdade desde a travessia nos navios negreiros.

Por muito tempo era comum relacionar a cultura negra com lamentos, que diziam respeito à saudade (banzo) e ao processo diaspórico (HALL, 2003) próprio dessa população que veio para o Brasil de forma compulsória e marcada por extrema violência. Como forma de sobreviver, era preciso não se esquecer de onde veio, como uma maneira de não perder sua humanidade, uma vez que a condição no Brasil era a de ser escravo, uma peça na perversa engrenagem do colonialismo escravista.

Para a população negra a história se revela bastante antagônica, pois ora se nega sua condição de negro africano, tentando minimizar o sofrimento através da adesão às imposições sofridas; ora considera uma das formas de sobrevivência dessa população é justamente recorrer às lembranças dos personagens míticos, e alguns movimentos de apoio às rebeliões. Enfim, dentro do possível, se mostrar resistente.

Há uma espécie de oposição que aponta para a recriação da própria vida, por isso era preciso estabelecer uma negociação que é constituída, no cotidiano, nas muitas formas de resistências. Essas formas de resistências podem ser vistas tanto através da preguiça, da fuga, do aborto, do suicídio e também nas práticas religiosas, como também nos acordos para trabalhar a terra, vender produtos e na redução das punições, se utilizando muitas vezes do apadrinhamento. Essas são algumas das formas de negociações que constituíam caminhos para a "liberdade"[1].

Não de pode perder de vista que uma das mais significativas representações quando o assunto é desejo de liberdade, que são os Quilombos.

Dentre os possíveis caminhos para a liberdade pode–se apontar a adesão às irmandades negras que, além de proteger e socorrer, também funcionavam como espaço onde se engendravam estratégias de sobrevivência e projetos de liberdade, que em alguns casos específicos era conseguida através da própria compra de alforria, podendo- se ver ali, de maneira bem incipiente, uma forma de organização de vias emancipatórias, na qual a liberdade ainda transitava na esfera do privilégio (SOARES, 2000).

Persistir nas adversidades é uma qualidade que marcou boa parte do percurso dos negros em muitos locais no período da escravidão. José Honório Rodrigues aponta Artur

[1] As ideias aqui expostas podem ser encontradas desenvolvidas em diversos autores que apresentaram questões candentes sobre os caminhos da liberdade são: Kátia Mattoso, Flávio Gomes, João José Reis e Eurípesdes Funes.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ramos (1935) e Edison Carneiro (1948) para falar das diversas facetas africanas no Brasil:

> O negro escondeu suas crenças nos terreiros das macumbas e dos candomblés e aproveitou-se das festas populares, da música, da dança, e do carnaval para extravasar seus inconscientes [...] Para ele (Carneiro), a grande contribuição folclórica do negro está nos folguedos que nos legou [...] Notamos a sua presença nas congadas e nos maracatus – e essas duas diversões incluem de um modo ou de outro, o cortejo do rei do congo. Haveria ainda a contar os moçambiques muito semelhantes às congadas (RODRIGUES, 1982, p.75/76).

O autor acima referido menciona os primeiros estudiosos antes de Ramos e Carneiro há Nina Rodrigues e Manoel Querino sobre o contato Brasil e África, e da tradução dessa relação para a cultura nacional. Ele mostra a estreita vinculação que se faz do negro com folclores e folguedos, práticas que eram vistas como diversão, tanto que boa parte dos folcloristas[1] costuma chamar os praticantes dessas manifestações de brincantes. Não deixou de falar das congadas, dos moçambiques e da aproximação deste último com o próprio cortejo do rei do congo. O autor não menciona a localização dessas manifestações, mas sabe-se que elas estão presentes em muitos estados brasileiros.

Mas segundo Cascudo:

> Chamamos *Congo* ou C*ongada* às danças com representações sucessivas de episódios, apresentados exclusivamente por negros. Há em todo o nordeste, e no meio-norte, Alagoas, Sergipe, Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, com condições locais, no sentido da música, dos bailados e do próprio enredo. Há uma ampla documentação dos dois grandes motivos sociais para essas danças que são, pela extensão e articularmento cênico, autos: a) – coroamento dos reis de congo, honorários, cerimônia nas igrejas, cortejo, visitas protocolares às pessoas importantes. b) – sincretismo de danças guerreiras africanas, reminiscências históricas, mais vivas nas regiões de onde os escravos bantus foram arrancados, Congo, Angola, fundidas num só ato recordador, tornado possivelmente "nacional" (CASCUDO, 1978, p.432).

O que pode parecer uma analise bastante corriqueira, na verdade é algumas das primeiras obras a tratar o negro e seu legado, chamando atenção para a congada como importante elemento na literatura oral e na próprio formação de muitas comunidades negras espalhadas pelo Brasil.

Na busca da sobrevivência e no uso da persistência, a população negra se

---

[1] [1] Folcloristas são estudiosos que pesquisam ou colecionam material colhido nas tradições nos usos e nas artes populares. Luís da Camara Cascudo foi o mais célebre de todos os estudiosos em função de seu vasto acervo e dos livros publicados sobre a temática deixando um importante legado para as ciências sociais.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ritualizava, se manifestava, se reinventava:

> Os ritos populares, a música e a imaginária sacra produzidas nos tempos coloniais nos dão signos ou acenos dessa condição anelada. Em algumas de suas manifestações é possível não só reconhecer o lastro do passado como entrever as esperanças no futuro que agem por entre os *anéis* de uma cadeia cerrada (BOSI, 2003, p. 30).

Esperanças, memórias e lembranças eram a força que fazia muitos dos negros suportar seu cotidiano, e delas dizerem de onde vinham e quem eram, apesar de toda a violência a que eram submetidos. Certamente foi uma difícil reconstrução, mas que permitia o surgimento de diversas práticas culturais que remetem ao que foi vivido no passado, mas sobretudo ao que se vivia no presente. É nessa condição dialógica que a população negra se via recriando e se reinventando, construindo sua identidade diasporica e sua vivência cotidiana.

> O escravismo brasileiro foi eminentemente banto, como prova a presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na língua, na farmacalogia, nas técnicas de trabalho e até mesmo *nas estratégias de resistência* aqui desenvolvidas, como nos casos exemplares dos quilombos e das *irmandades católicas* (LOPES, 2006, p.09).

São formas de resistência rurais e urbanas. Nesse momento nos interessa mais especificamente as irmandades religiosas negras e a ritualização da coroação do rei e rainha do congo.

> E quando se quer falar de rei 'negro', nas manifestações bantas recriadas em terras brasileiras, fala-se principalmente em rei do congo, projeção simbólica dos grandes muene kongo, manicongos com quem os portugueses trocaram credenciais diplomáticas e presentes, de igual para igual em suas primeiras expedições à África Negra (LOPES, 2006, p.190).

A presença do rei e da rainha nas congadas de Goiás, segundo Brandão (2004), atua como espécie de figurante, fadada a um total vazio de poder. O reinado funciona como a guarda da coroa, é ela o que importa. O rei e a rainha têm uma atuação mais simbólica.

As irmandades eram as mais diversas possíveis, e inúmeras eram as explicações acerca do reinado com congo que apareciam à vista de todos nos principais eventos públicos da cidade. Os cortejos eram festivos ou fúnebres e grande parte deles eram organizados pelas irmandades. A diversidade se apresentava na disposição espacial

ISBN: 978-85-8083-125-2

das irmandades ou agremiações religiosas leigas que poderiam ser de africanos (também chamados de pretos-novos, boçais ou infiéis, recém-chegados), crioulos, pretos, pardos que quase sempre ficavam nas ultimas alas das procissões, o que revela uma condição hierárquica. Mesmo assim, estar presente em uma fileira de qualquer irmandade conferia uma distinção e também proteção (SOARES, 2000).

> uma justificativa para a criação das irmandades de pretos vem frequentemente associada ao fato de os escravos serem abandonados pelos seus senhores depois de velhos e doentes, tendo seus cadáveres jogados nas praias e nas portas das igrejas (SOARES, 2000, p.145).

Hoje, o que fica é o legado das solidariedades e das resistências, incentivado pela fé em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Imagens de congo, sem descrição de origem.
Fonte: spiritosanto.wordpress.com/acessado em maio de 2010

O mito de criação das irmandades, ou da criação da própria congada, é bastante diverso, não aparecendo um marco cronológico bem definido é mito e não história, pois há várias interpretações quanto a origem da manifestação por parte dos próprios congadeiros. Mesmo não tendo uma definição mais precisa acerca do surgimento tanto da manifestação (a congada), quando da origem das irmandades, o que se vê entre os congadeiros mais velhos ou mais novos, é uma firmeza na manutenção da congada independente da fidelidade desta ou daquela narrativa de origem. O que vale é a reedição de laços fraternos, por um irmão de emoção, de opção e de devoção, por práticas socioespaciais que possibilitavam uma ação coletiva, uma fraternidade ideal, pautada na fé, como contas de um rosário.

De qualquer maneira, quando perguntado a um dos arautos da congada em Goiânia o que ele sabia sobre a origem da congada, ele responde com as lembranças que tem, e faz

ISBN: 978-85-8083-125-2

sentido, e que transmiti[e] para os jovens que os escutam.

> a história mais antiga que eu conheço é a história do Chico Rei por volta de 1800 mais ou menos, que os escravos já fazia essa congada e muitas das vezes eles *fugiam pra poder dançar a congada*. Em outro canto, é os patrões que ficavam eufóricos com eles, mas quando eles saiam e faziam a congada em outros locais fora, eles sempre voltavam e ficavam, lá mesmo, bem calmos, *trabalhavam bem e produziam bem*. E aí um caso influenciou a historia do festeiro, os próprios patrões financiavam as próprias festas para os escravos não fugirem (Sr. Wilson, presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, 49 anos, Goiânia, 2010).

Há uma junção de compreensão da congada como ato de resistência, juntamente com a história de Chico Rei. Ao mesmo tempo ela é vista como uma manifestação aceita por todos, com uma função de ordenamento dentro da sociedade escravista que servia para acalmar. Desse modo, é possível numa mesma fala observar duas versões sobre a origem e função da congada nos seus primórdios.

O mito ou a lenda de origem fundamenta e até estrutura os rituais da congada, uma vez que ela é contada e recontada a todo momento, por meio de cantos, uma vez que estes evocam os santos, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, os momentos de sofrimentos.

Em outro momento é reafirmado o caráter de resistência que serve para se alinhar ao discurso do descaso dos órgãos públicos com a sociedade civil e organização em grupo como um ato político. São nexos estabelecidos pelos próprios participantes entre o passado e o presente.

> Quando o pessoal sempre fala que a dança da congada é uma dança da resistência da escravidão, que eles dançavam por resistência, faziam a dança do negro. O que eu vejo é o seguinte, com essas organizações o povo negro, a raça negra, a congada pegou esse momento porque o poder público não olha para a gente assim: Se for uma pessoa, uma entidade formal ou uma entidade informal, quer dizer, eles olham mais pra entidade formal, do que pela informal (Sr. Wilson, presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, 49 anos, Goiânia, 2010).

Apesar das irmandades terem inicialmente um caráter religioso, eram fundamentalmente espaços em que a comunidade negra exercia ações de dimensões sociais e até política em função da rede de comunicação que existia entre as diversas agremiações.

Há atualmente em Goiânia existem duas irmandades: a Irmandade 13 de maio, a qual faz parte o terno 13 maio, e o terno Rosa e Branco o Catupé N. S. das Mercês, recém-criado. A Irmandade Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz que tem boa

ISBN: 978-85-8083-125-2

parte dos outros ternos associados a ela.

O fato das antigas irmandades originariamente serem agremiações mutualistas, onde os membros se ajudavam mutuamente, havia dentro delas ações de solidariedade econômicas, social e cultural. O que possibilitava construir um saber escravo de como desenvolver habilidade de sobreviver na condição de escravo e os possíveis caminhos para a liberdade (QUINTÃO, 2002).

A relação da irmandade de hoje e a do passado, pode ser vista no depoimento abaixo.

> A irmandade de Nossa Senhora do Rosário é uma entidade sem fins lucrativos, criada aqui na vila João Vaz, *as irmandades antigamente eram tipo umas confrarias, formavam as irmandades pra poder ter tipo uma ONG pra poder ter uma igreja*, uma igreja antigamente e se dizia uma irmandade, agora se diz centros religiosos, é como a nossa irmandade, aquelas antigamente sabe? Do tempo da escravidão existiam só irmandades (Sr. Wilson, presidente da irmandade N S do Rosário, 49 anos, Vila João Vaz, 2010).

É possível perceber que há uma compreensão por parte dos congadeiros sobre as antigas irmandades que as aproxima das atuais, além de serem irmandades negras, se assemelham possivelmente por seu caráter participativo e representativo.

Castells (2001) chama atenção para a capacidade das comunidades construírem seus próprios Estados de Bem Estar Social em virtude da ausência de politicas governamentais responsáveis em fazê-los. As comunidades funcionam como redes de solidariedade e também de reciprocidade, ligadas ora a igreja, ora as ONGs (organizações não-governamentais), como é possível ver abaixo:

> Essas comunidades locais organizadas tem desempenhado um papel fundamental na sobrevivência diária de uma parcela significativa da população urbana mundial que se encontra no limiar da fome e da doença (...) as pessoas que se organizam em torno de comunidades locais de baixa renda têm a oportunidade de se sentirem revitalizadas e reconhecidas como seres humanos, mediante a salvação conquistada por meio da religião. (CASTELLS, 2001, p82).

Ninguém tem dúvida que o estado é laico, mas muitas das ações sociais que chegam a algumas comunidades são eminentemente religiosas, ocupando espaços deixados pelo estado.

Guardando as devidas diferenças, é possível ver vestígios do discurso e da necessidade de solidariedade também nas irmandades da atualidade. São laços que

ISBN: 978-85-8083-125-2

mantem compromissos étnicos, sociais, religiosos marcados por sentimentos, devoções e emoções, entendidos pelos jovens congadeiros:

> Fazer parte da irmandade é estar por dentro, é tá antenado com o que tá acontecendo, dos eventos. A gente tá correndo atrás de patrocínio, da cultura, estar dentro da irmandade é poder está ajudando, está dentro e está por dentro das coisas que está acontecendo (Plinio Carvalho, jovem congadeiro, 20 anos, Goiânia, 2009).

A ajuda mútua nos dias de hoje no que se refere à congada é uma ação conjunta necessária para própria realização da manifestação, que é praticamente uma iniciativa da comunidade para formar os ternos e colocá-los na rua. Este espírito de colaboração, os jovens vêm incorporando nas suas atividades dentro do terno e na própria convivência em grupo. Servem de valores morais e éticos.

Muitas são as manifestações culturais presentes nas comunidades mais pobres que a realizam com grandes dificuldades, mas que conseguem mantê-las vivas, seja na forma de festas religiosas, seja na produção material como artesanatos, em cantos diversos ou em danças.

Cada manifestação dessas requer uma imensa criatividade na medida em que são ações que sobreviveram ao tempo e ao contato com outras culturais não tradicionais ou ainda de massa.

A função das manifestações que realizam de modo bem específico sua relação com a fé e com a realidade, implica na produção de ritos e até mesmo espetáculos que apresentam um tom e um olhar bem específico a cada realidade. Como afirma Bakhtin, das festas da Idade Média:

> Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não oficial, exterior a Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial *um segundo mundo e uma segunda vida* (BAKHTIN, 2010, p. 5).

É como tivesse revestido de uma segunda pele, que muitos dos congadeiros passam todo o período de comemorações vivendo e revivendo emoções e práticas na constituição de sua condição de congadeiro.

O desvelamento da cultura pelas manifestações materializadas nas festas, danças, cantos e formas musicais, nos remete à herança e à memória coletiva que é produzida por meio da congada, que enquanto elemento identitário deve ser reconhecido como

ISBN: 978-85-8083-125-2

patrimônio. Esta memória é latente e está presente na cidade de Goiânia, onde o passado e suas tradições fazem parte da bagagem trazida e recriada pelos seus habitantes[1].

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se faz pelas experiências simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo do arcaico tudo isso é fundamentalmente religião, vinculo com o presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criam em outro tempo e que surtem sua identidade (BOSI, 2003, p.15).

Na congada de Goiânia, a relação com a igreja é bastante controversa, pois boa parte dos ternos costuma falar de sua autonomia frente à Igreja. Assim, parece haver uma total independência da congada em relação à Igreja, sendo esta última receptora da coroa. A festividade capitaneada pela irmandade 13 de maio, que realiza sua entrega da coroa na Igreja Matriz de Campinas, no segundo domingo de maio, ocorre apenas no dia dessa tradicional cerimônia. Já a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, mostra uma relação mais próxima, na medida em que a igreja católica do bairro (Vila João Vaz) é uma conquista da comunidade e tem como padroeira a Nossa Senhora do Rosário. Alguns eventos significativos da congada são realizados nesse terreno. Com destaque para as reuniões, ensaios, novenas, o levantamento do mastro e a própria entrega da coroa.

Boa parte dos congadeiros se autodeclaram como católicos, mas alguns manifestam o pertencimento às religiões de matriz africana. Nesse caso são mais momentos de negociação e por vezes de tensão. Os congadeiros acham que a missa tem que se adaptar à congada, pelo menos naquele dia, mas, ao que parece, seus representantes instituídos, o padre, insiste em que a congada deve se adaptar à liturgia da Igreja Católica, ao menos naquele dia, fazendo uma preleção mais longa aproveitando a presença daquele público diferenciado que pouco frequenta igreja. Essa diferença de compasso faz com que haja uma espécie de rodízio dentro da igreja na hora da missa, alguns congadeiros ficam enquanto outros preferem ficar do lado de fora, conversando com os membros dos ternos visitantes que não veem há algum tempo, vão lanchar, tomar algo para se refrescar, dão entrevistas a jornalistas, pesquisadores. Os cargos hierarquicamente mais altos são os que mais tempo ficam na igreja e mantem seu respeito pela liturgia. Quando saem é para beber algo ou dar orientações ou entrevistas. Os jovens têm um comportamento variado nesse momento, muitos saem e muitos ficam na hora da missa.

[1] Goiânia foi planejada de forma moderna e alguns de seus moradores chegam a ser mais velhos que a própria cidade pois vieram de outras localidades.

ISBN: 978-85-8083-125-2

São muitas as particularidades da realização da congada na cidade que interessam enquanto patrimônio cultural dos negros goianienses. O percurso é fundamental para perceber que esse patrimônio se faz na alteridade, elaborados por vínculos entre o universal e o particular.

É preciso procurar, através da reedição da congada, a tradição como afirmação de um patrimônio que nos é trazido e entregue pelos membros da festa. Isso se dá apesar da pouca visibilidade que tal manifestação tem no cenário goianiense[1].

> Nos estudos culturais, a história é substituída pelo passado, pela memória e então trazida para sua íntima conexão com o presente e o futuro. *A memória e o desejo constituem a temporalidade através da qual os lugares emergem como fenômenos vividos e significativos*. Uma série de estudos recentes, tanto da geografia cultural quanto da história, revelou o grau em que a memória é social tanto quanto individual. As relações sócias da memória, são a memória das relações sociais (COSGROVE, 1999, P. 24, grifo nosso).

Reviver a congada é reviver a memória social dos negros e dos devotos dos santos celebrados pela festa. Essa memória é 'trazida' até o presente momento e apresentada como legado às novas gerações, para não esquecerem quem são, de onde vieram e o que devem saber para continuar a ser quem são. A reedição de cada canto, de cada dança, e de toda a liturgia permite aos congadeiros a sua perpetuação. Assim, como dos conhecimentos relativos aos fazeres da manifestação.

> Meu pai como que ele (o avô Pedro Cassimiro), viveu na Congada, dançou a congada muitos anos. Ele transmite. Ele fala das histórias, fala a importância, fala como começou. Fala tudo pra incentivar mesmo a gente a continuar (Jackeline, 18 anos, Vila João Vaz, 2009).

É inspiração mútua para continuar:

> Tanto a influência dos mais velhos, quanto a gente que é jovem, quanto os pequenos também, que incentivam a gente. A gente vê um pequeninho dançar, incentiva mais a gente a continuar (Plínio Carvalho, 20 anos, Goiânia, 2009).

São elos estabelecidos tanto com o passado como com o futuro, que fazem com a

---

[1] A afirmativa se fundamenta em função do pouco acesso dessa manifestação cultural aos meios de comunicação, ficando, assim, mais restrita aos bairros onde elas ocorrem e desconhecida do grande público.

ISBN: 978-85-8083-125-2

congada permaneça acontecendo tanto na cidade de Goiânia, quanto em outros lugares. A família, nesse momento, é fundamental enquanto coletividade onde se concentra a herança cultural e socioespacial, pois ela ajuda na manutenção dos costumes de sair pelas ruas, de soar as caixas, de vestir-se em gala e de conquistar a atenção por onde passam alcançando os espaços e os lugares da cidade.

Para entender esse cenário, sua dinâmica, recorremos à observação, ao questionário, à entrevista e ao registro fotográfico. Lançar mão desses recursos se fez necessário na medida em que cada um deles possibilitou um melhor entendimento do tema em questão. A leitura de uma bibliografia sobre escravidão, irmandades, congadas, e geografia humana foi de fundamental importância na interpretação dos dados.

Foi com espírito de descoberta e de busca que enfrentamos as questões que surgiram ao longo da pesquisa, não só buscando entender os elementos constitutivos da realidade objetiva da população negra congadeira, dos mais antigos e dos jovens congadeiros em Goiânia, mas também procurando entendê-los na sua dimensão subjetiva da condição de brincante.

Agora sabemos que pessoas diversas, com culturas diferentes, têm formas distintas de enfrentar a realidade. Por mais exatas que possam parecer as coordenadas geográficas, podem sempre ter diferentes significados para os habitantes acerca da mesma cidade e lugar. Desse modo, tanto os jovens goianienses quanto os arautos da congada, quando imbuídos da condição de dançador de congo subvertem a cultura do cotidiano urbano, paisagem moderna e tempo do agora, com novas cores e sons, que demonstram laços do passado e garras para enfrentar os desafios do presente para a manutenção da manifestação, dos seus sonhos e crenças.

Referencias

BAKHTIN, Mikhael. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo, Hucitec. 2010.

CASCUDO, Luis da Camara. Literatura oral no Brasil. Rio da Janeiro, José Olympio, 1978.

CASTELS, Manoel. O poder da Identidade (a era da informação: economia, sociedade e cultura). São Paulo, Paz e Terra, 2001.

COSGROVE, D. *Geografia cultural do milênio*. In ROSENDHAL, Zeny. & CORREA, Roberto Lobato (orgs.). Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro, Eduerj, 1999.

HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte, UFMG/UNESCO. 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artistico Nacional). Patrimônio imaterial: O registro do Patrimônio imaterial: Dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial. Brasília, Ministério da Cultura, IPHAN, 2006, 4ª ed.

LOPES, Renata Batista. *De casa para outras casas* (Trajetórias socioespaciais de trabalhadoras domésticas residentes em Aparecida de Goiânia e trabalhadoras em Goiânia). Goiânia, Dissertação de Mestrado, IESA_UFG, 2008.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras: Outro espaço de luta e resistência*. São Paulo, Annablume, 2003.

Quintão, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente*. São Paulo, Annablume, 2002. RODRIGUES, José Honório. *História combatente*. São Paulo, Nova Fronteira,1982. SOARES, Carmen Lucia (org.) *Corpo e História*. Campinas, Autores Associados, 2001.

ISBN: 978-85-8083-125-2

O CONGADO É UMA FESTA: PERSONAGENS, HISTÓRIAS E MEMÓRIAS

THE CONGADO IS A PARTY: CHARACTERS, STORIES AND MEMORIES

EL CONGADO ES UNA FIESTA: PERSONAJES, HISTORIAS Y RECUERDOS

CAIRO MOHAMAD IBRAHIM KATRIB
Universidade Federal de Uberlândia-Campus Pontal Laboratório de Cultura Popular e Vídeo Documentário-DOCPop
Pet (Re) conectando Saberes

Resumo

O objetivo deste artigo é o de dialogar com a festa do Congado da cidade de Catalão-GO, localizada na região sudeste do estado de Goiás, inserido no contexto das comemorações em louvor a Nossa Senhora do Rosário, sendo essa prática cultural recriada no cotidiano dos congadeiros para continuar existindo e persistindo até os dias de hoje como parte fundante da cultura do município, sendo uma das maiores comemorações de cunho festivo- devocional do interior do país. As histórias desse festar têm na oralidade e na memória de seus praticantes o fio condutor das muitas histórias. Sendo essa linguagem pautada na preocupação com sua ancestralidade, com a atualização da memória dos antepassados propiciando que tal prática seja reelaborada para continuar viva e presente como marca identitária de seus praticantes.
Palavras-Chave: Festa - Congado - Memória – Devoção – Festa

Summary

The purpose of this article is to talk with the party Congado city Catalan-GO, located in the southeastern region of the state of Goiás, placed in the context of the celebrations in honor of Our Lady of the Rosary, and this cultural practice recreated in everyday congadeiros to continue to exist and persist until today as a fundamental part of the culture of the city, being one of the biggest celebrations of festive-devotional nature of the countryside. The stories that have festar on orality and memory of its practitioners the thread of many stories. Being guided in this language concern with their ancestry, with the update of the memory of ancestors providing such practice is reworked to stay alive and present as brand identity of its practitioners.
Keywords: Party - Congado - Memory - Devotion – Feast

Resumen

El propósito de este artículo es hablar con el partido Congado ciudad catalán-GO, que se encuentra en la región sureste del estado de Goiás, situado en el contexto de las celebraciones en honor de Nuestra Señora del Rosario, y esta práctica cultural recreado en la vida cotidiana congadeiros que siguen existiendo y persisten hasta hoy, como parte fundamental de la cultura de la ciudad, siendo una de las mayores celebraciones de carácter festivo- devocional del campo. Las historias que tienen festar en la oralidad y la memoria de sus profesionales de la rosca de muchas historias. Guiándose en esta preocupación idioma con sus antepasados, con la actualización de la memoria de los antepasados que imparten esa práctica se vuelve a trabajar para seguir con vida y se presentan como la identidad de marca de sus practicantes.
Palabras clave: Partido - Congado - Memoria - Devotion – Fiesta

1. Experimentando a festa

A festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário de Catalão é o espaço de

ISBN: 978-85-8083-125-2

materialização de muitas vozes que fazem ecoar continuamente muitas histórias, as quais recontam a trajetória de diversos sujeitos. Experimentar a Festa, desvelar seus sentidos, compreender o ritmo que ela imprime à vida de seus praticantes não é tarefa fácil, pois as experiências concretas da vida desses agentes sociais se transformam, a cada dia, em enredos que interligam, num tempo múltiplo, as narrativas do passado às histórias e memórias do presente.

Numa tentativa de compreensão dos diversos sentidos dessa prática cultural, este artigo visa enveredar pela festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário, vislumbrando como essa comemoração se efetivou em Catalão, no sudeste goiano, tendo no Congado seu referencial. A riqueza desse cenário se deve a gama de possibilidades de análise que a Festa do Congado da cidade de Catalão propicia, dentre elas a de reler, com outros olhos a história oficial do lugar e da festa elegendo como protagonistas aqueles vistos como anônimos ou figurantes dessa narrativa consolidada.

Nesse sentido, foram muitas vidas que se descortinaram nesses anos de pesquisas[1], à medida que fui pedindo licença e adentrando as suas casas, participando do seu cotidiano - e entre um café e outro, pude deparar com muitas histórias que me foram narradas, reveladas fazendo-me atar e desatar os nós dessa história oficial e compreender o sentido do festar e do rezar para as famílias congadeiras e para a cidade de Catalão-GO.

Nesse contexto, a fundação de Catalão, bem como seu desenvolvimento, estiveram atrelados à decadência das atividades auríferas em Minas Gerais e, posteriormente, ao impulso que a agricultura obteve no município, fruto da migração de um número significativo de pessoas que se fixaram em Catalão acompanhando as comitivas que se dirigiam para a região do ouro em Goiás. Nessa lógica e entendo que as cidades não são dadas a ler somente pelas relações de produção ali desenroladas e, sim, por todas as formas e práticas sociais, culturais, dentre várias outras que numa inter-relação (re) compõem os mais variados cenários locais. As celebrações festivas são um interessante caminho para a compreensão da cidade como espaço, por excelência das festividades da cultura popular.

Desse modo, Catalão surge, supostamente da fixação de membros das expedições comandadas por Anhanguera, que ultrapassaram os limites das Gerais

[1] A temática direciona minhas pesquisas desde 1991 quando na graduação obtive o primeiro contato com a festa. A partir de então, esse diálogo se estreitou sendo possível aprofunda-lo nas pesquisas de mestrado, doutorado e diversos projetos de pesquisa que venho realizando.

ISBN: 978-85-8083-125-2

através da transposição das águas do rio Paranaíba e, adiante, às margens de um córrego, quando parte da comitiva se fixou fazendo do lugar ponto de apoio aos passantes que ali pernoitavam, organizavam sua frota e suas provisões e seguiam viagem sertão adentro.

Catalão, desde o início de sua ocupação territorial, e devido a sua localização privilegiada, se configurou em importante referencial aos viajantes, sendo marco de entrada em Goiás para os que vinham do sudeste, o que fez com que, na segunda metade dos anos de 1700, se transformasse em importante entreposto comercial, justamente pelo fato de ser lugar de passagem obrigatório para os transeuntes que se direcionavam para as reservas auríferas de Goiás.

Nesse viés, Catalão pode até ter se originado das Entradas e Bandeiras, justamente em virtude da fragmentação do ciclo do ouro em Minas Gerais. Porém, seu desenvolvimento se deveu em função das atividades comerciais ali consolidadas a partir dos anos de 1700 até ser reconhecido como município em 1859.

Já entre os séculos XIX e XX o número de pessoas oriundas das Minas Gerais no município aumentou substancialmente, e muitas delas se estabeleceram como fazendeiros em Catalão e, devido a essa atividade, trouxeram consigo grande parte da mão de obra a ser empregada em suas terras, principalmente remanescente da escravidão, com a finalidade de trabalhar na produção de café.

É perceptível notar que muitos destes fazendeiros entravam em Goiás por dois pontos principais: uns atravessavam o Rio Paranaíba chegando às terras do município; outros vinham de diferentes cidades de Minas Gerais, passando por Paracatu, atravessando o Rio São Marcos até chegar a Catalão. Esse trajeto era feito pelo rio até alcançar as terras onde hoje há o Distrito de Santo Antônio do Rio Verde.

Nessa vertente, supostamente é possível indicar que a proximidade de Catalão com Minas Gerais facilitou suprir a falta de mão de obra para o trabalho nas lavouras. O maior número de trabalhadores de descendência negra vinha de Paracatu, fazendo com que o contingente de negros em Catalão fosse bastante considerável entre os séculos XVIII e XIX.

Numa outra vertente, ao relacionarmos as narrativas dos historiadores locais com a análise de BRANDÃO (1985, p. 53) acerca da ocupação profissional dos dançadores do Congado em Catalão, é nítida a diversificação do uso da mão de obra desses trabalhadores que atuavam tanto no campo quanto na cidade. O que se presume é que com o crescimento local, muito negros, inclusive libertos, migraram para o município e,

ISBN: 978-85-8083-125-2

com o caminhar das décadas, passaram a executar atividades diversificadas como de pedreiros, carpinteiros, domésticas, empregados das charqueadas, dentre outras funções.

Além das mudanças observadas no uso da força de trabalho do negro, percebe-se as transformações culturais significativas no município. Ao se fixarem na região, tanto os brancos quanto os negros não trouxeram apenas as esperanças de um futuro melhor, trouxeram hábitos, costumes, práticas e saberes que, aos poucos, se polvilharam e foram transmitidos, recriados, dando sentido cultural ao lugar; dentre essas manifestações destacam-se as comemorações em louvor a Nossa Senhora do Rosário, realizadas com muita dança, batuque e cantoria, através do Congado.

É com base nessa lógica interpretativa que defendo a tese de que a história da cidade se entrelaça à história da própria Festa e vice-versa. Percebo ainda que a cidade é tida como importante lugar de concretização de espaços de sociabilidades porque "ela comporta atores, relações sociais, personagens, grupos, classes, práticas de interação e de oposição, ritos e festas, comportamentos e hábitos" (PESAVENTO, 2007, p.14).

2 . Novas/velhas histórias

As narrativas sobre a Festa do Rosário da cidade de Catalão-GO se (re) constroem da prática do viver a comemoração como sinônimo de vida. A cada história narrada, fruto do ir e vir da memória, novas/velhas histórias (re) surgem e ganham contornos significativos por meio de tantas lembranças ressoadas a muitas vozes. Nessa lógica, o congadeiro é o sujeito que melhor exercita o reencontro com a festa, pois é ele quem a pratica com mais intensidade, (re) atualizando suas lembranças no fluir do tempo, das saudades entrelaçadas às muitas vivências, materializadas e revividas através da arte de (re) contar histórias.

Exemplo claro disso ocorreu no ano de 2003, na festa em Catalão. Nesse ano, uma família negra, congadeira e pertencente às camadas populares foi festeira[1] das comemorações em louvor a Nossa Senhora do Rosário. Pude constatar, pesquisando a trajetória da comemoração, ao longo dos seus mais de cem anos de

[1] Festeiro é a pessoa responsável pela organização dos festejos. Ele representa a participação da população nas comemorações. É ele quem capta recursos, organiza eventos durante todo ano para arrecadar dinheiro e donativos e aplica os recursos em prol da festa em conjunto com uma comissão composta de trinta casais de sua confiança.

ISBN: 978-85-8083-125-2

realização, que apenas dois festeiros negros foram os responsáveis pela realização da festividade em Catalão, conforme os livros de atas da Irmandade local.

Nessa perspectiva, é nítido que a comemoração do ano de 2003 trouxe muitas expectativas em torno do acontecimento, pois quebrou a tradição de várias décadas em que a Festa teve seu comando nas mãos de pessoas brancas de poder aquisitivo elevado para os padrões locais e, nesse ano, foi administrada por negros e congadeiros.

A família Arruda, após pleitear por vários anos a posição de festeiros do Rosário em Catalão[1] em 2003, conseguiu ocupar o cargo, promover a festa e cumprir uma promessa antiga do patriarca. Contudo, a família foi unânime em afirmar que não foi tarefa fácil que o parâmetro de uma boa festa em Catalão é dosado pelo quantitativo financeiro que se injeta nela e pelos lucros obtidos. O bom festeiro é aquele que oportuniza divertimento, fartura, organização e muito lucro a ser dividido entre a Irmandade e a Igreja.

Nessa trilha de reconstrução de um diálogo com a festa é imperativo perceber que o aguçar da memória se dá de forma entrelaçada por uma série de condicionantes:

> Amarrar a lembrança e o esquecimento; o pessoal e o coletivo; o indivíduo e a sociedade; o público e o privado; o sagrado e o profano; o registro e a invenção; a história e a ficção; revelação e ocultação de fatos, acontecimentos vivenciados e presentificados na memória dos sujeitos sociais.(NEVES,1998 apud DELGADO, 2006, p.40).

Essas recordações assumem uma significação pessoal para cada indivíduo cuja representatividade se consolida de forma diferenciada, pois cada sujeito absorve e atribui sentidos às recordações de acordo com o grau de importância que elas assumem para si.

No caso do voto feito pelo patriarca da família Arruda, esse não foi a

[1] Em Catalão, a Festa até os anos de 1940 não tinha muita formalidade a ser cumprida para pleitear o cargo de festeiro. Com as dimensões tomadas pela comemoração, a partir dos anos de 1950, foi ficando onerosa financeiramente a ocupação dos cargos por pessoas de baixo poder aquisitivo. Com isso, a Festa passou a ser oferecida às famílias de posses e, à medida que o cargo foi se tornando significativo em termos de visibilidade social e política, inúmeras pessoas passaram a pleiteá-lo. Com isso, a irmandade criou critérios de escolha através de ofícios explicando os motivos que levaram o casal a querer realizar a Festa. A diretoria da Irmandade e pároco selecionam os pretensos candidatos e dentre esses escolhem o festeiro do ano. Segundo Edsônia Arruda ela enviou uma série de ofícios à irmandade explicando os motivos do interesse da família em realizar a comemoração, mas todos sem sucesso. Até que ameaçou deixar a Irmandade, e o terno da família deixar de dançar ; só então deram a eles o direito de realizar a Festa de 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

mim revelado de imediato, mas foi me dito que a quitação dessa dívida com a Santa protetora vinha sendo protelada há várias décadas, ou seja, há mais de 50 anos. Edsônia Arruda, filha do patriarca, deixa subentendido que foi uma promessa da época de criança feita pelos pais; noutros momentos fez entender que estava relacionada à doença de um parente próximo, um irmão do seu pai ou, ainda, que a promessa fora feita num momento de turbulência vivido pelo patriarca em relação à Irmandade. Por isso, reafirmou que ser festeira não tinha o mesmo significado que o cargo tem para outras pessoas da sociedade, mas seria muito relevante para a família ocupá-lo, pois assim realizariam um desejo antigo do pai e poderiam quitar também a dívida com Nossa Senhora do Rosário.

É válido dizer, como bem afirma DELGADO (2006, p.40), que os acontecimentos da vida em comunidade, as experiências compartilhadas ou as mais solitárias são reflexos exteriores, estímulos para o reavivamento das lembranças que seguem uma dinâmica própria, fazendo dos indivíduos, sujeitos capazes de reconstruir com o vivido um referencial, uma base para a (re) atualização das suas histórias. A família Arruda, ao evocar suas recordações, recriou uma ponte entre o passado e o presente, e dos cacos perdidos de sua própria história nos contaram suas memórias.

No diálogo, mantido com alguns congadeiros, dentre esses os da família Arruda, compreendi o dito e o não dito, nos olhares e na própria forma adotada por cada sujeito de interagir com o seu meio social. O dito, aqui entendido como as histórias narradas, construídas dentro de uma cronologia de sentidos própria, divulgadas coletivamente; e o não dito, aquele sentido guardado nas entranhas da memória daquilo que foi vivido, absorvido, armazenado, fruto das experiências mais íntimas, que surgem com reticência.

Pude acompanhar Edsônia, no ano de 2002, durante alguns dias de Festa e, em especial, no último dia da comemoração desse ano. Nessa ocasião, ela e toda a família se preparavam para viver um momento muito especial. Depois de muitos anos de tentativa, iriam receber a Coroa de Nossa Senhora do Rosário, símbolo da realização da festa, realizando-a no ano de 2003. Associado a isso, a preocupação em ser bons anfitriões já tomava conta de toda família. Todos se desdobravam para receber os convidados, organizar a chegada dos ternos (grupos de dançadores) para o cortejo de transmissão da Coroa, ritual que simboliza a passagem da festa do festeiro atual para o do próximo ano. A família Arruda seria a responsável pela festa do ano de 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Minutos antes do início do acontecimento pude ver Edsônia Arruda, festeira de 2003, na sala da casa da mãe observando as fotos dos pais, dos irmãos falecidos e dos demais familiares. Ali, grande parte de suas lembranças se recompunha, pois as recordações e os sentimentos ganhavam novos contornos. Mas essa comunicação se dava através de vozes silenciadas, só ouvidas por ela, que revivia momentos idos, que se constituíam numa simbiose que integrava o real e o sobrenatural; o passado e o presente; os sonhos e os desejos; as alegrias e os ressentimentos, ali, naquele momento de recordação.

Se as lembranças naquele cenário faziam Edsônia reviver o passado, as suas recordações provavelmente fluíam misturadas aos sentimentos, às emoções, às dores e expectativas, pois ali, o ver, o ouvir e o rememorar era a tríade que possibilitava o transitar de Edsônia pelas suas recordações, assistindo ao filme da vida que se passava na sua mente, pela qual ela visualizava os bons e maus momentos compartilhados pela família, possivelmente protagonizados pelo pai. Ouvia as vozes do silêncio que recontavam histórias desse passado, cuja sonoridade se espalhava pela memória, com isso, fazendo borbulhar nas suas lembranças a materialização das experiências vividas, possibilitando a ela inserir ali as vitórias conquistadas que, na sua percepção, acalmariam o fervilhar do passado, amenizando os ressentimentos e as mágoas desse período.

No ano de 2003, durante o nosso reencontro, Edsônia e o irmão demonstraram um sentimento de vitória, de dever cumprido, de reencontro com o passado. Ali, diante da imagem de Nossa Senhora do Rosário, que permaneceu na residência da família durante todo o ano, os dois faziam suas preces e se preparavam para terminar mais um ciclo da trajetória de vida a ser fincada na história da família. Foi ali, naquela pequena sala da casa da mãe que Edsônia Arruda sintetizou com palavras o que estava sentindo naquele momento:

> Nossa! Esse era um sonho antigo do papai! [...] ele sempre quis ser festeiro. (chora) Ele queria pagar a dívida que ele tinha com a Santa [...] Morreu sem poder realizar seu sonho! (suspira). Mas hoje, de onde ele estiver e, eu sei que ele tá aqui vendo tudo isso, deve tá muito feliz e ajudou a gente a fazer a festa! (Entrevista, 2003).

Observei que aquelas palavras vinham embebidas de recordações e episódios tristes, outros alegres, mas eles iam e vinham, faiscando as lembranças adormecidas no tempo que reascendiam e aqueciam a materialização das recordações em sentimentos e estes em sonho.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Porém, não descartava a importância de ter usufruído a visibilidade que a festa lhes proporcionou. Pois, através do cargo ocupado naquele ano, todos os membros da família Arruda puderam reafirmar, perante a sociedade local, que eram construtores de suas histórias e que a trajetória trilhada não evidenciava apenas um desejo antigo e sim a reafirmação dos seus laços de pertença identitária. O projetar da família no cenário local reiterava a sua importância cultural, que, nesse sentido, teria seus valores étnicos reconhecidos. Seriam respeitados pelo feito alcançado. E o alcançar desse feito como marca da sua história passa a ser um diferencial significativo dentro do contexto organizacional da Irmandade e do Congado local, creditando a eles uma importância dentro desse contexto festivo.

É inegável que o fato de ter sido agraciada com a possibilidade de realizar a festa do Rosário projetou, durante todo o ano de 2003, a família Arruda na sociedade local. Os meios de comunicação como televisão e rádios da cidade deram destaque à festa da família. O jargão ostentado pela mídia e absorvido pelos festeiros era o de que nesses mais de cem anos de festividades pouquíssimos tinham sido os festeiros negros no comando da comemoração.

A evidência dos Arruda aumentou à medida que se aproximava a Festa. Sempre quando se pronunciavam publicamente, faziam questão de referendar que a Festa por eles comandada seria a mais organizada até então, se constituindo numa das mais prósperas dos últimos anos. Para alcançar seus objetivos fizeram uma festa luxuosa com a ajuda do poder público local.

Assim, naquele ano, a expectativa da população foi grande em relação à festa. Primeiro, porque algumas pessoas teciam comentários negativos em relação a sua realização. Pessoas conceituadas da cidade me disseram não entender a atitude da Irmandade em oferecer a coroa para uma família de poucas posses. Ao tecerem seus comentários se baseavam no perfil e na atribuição dada ao festeiro, mas parcialmente o parâmetro da discordância em relação aos festeiros do ano de 2003 era a sua condição econômica e nível cultural pertinente ao bom anfitrião. Essas falas se deram envoltas num estranhamento visível em relação à escolha dos festeiros.

O que percebi também é que a ruptura com um padrão pré-estabelecido, com um modelo e perfil agregado ao papel do festeiro estava, naquele ano, sendo recriado e redimensionado pela irmandade. A escolha dos festeiros meramente pelas condições econômicas estava sendo questionador. Um fato interessante é que os

ISBN: 978-85-8083-125-2

membros do próprio Congado local teciam comentários negativos sobre a festa da família Arruda sem nem mesmo a comemoração ter acontecido. Uma dessas falas me relatou o seguinte:

> [...] Ah, eu não acredito que eles vão dar conta de fazer uma boa Festa não! [...] Onde já se viu [...] da onde é que eles vão arrumar apoio pra fazer a Festa? Pra ser festeiro precisa de dinheiro, prestígio [...] Na minha opinião eles só querem aparecer [...] (Entrevistado 1. Entrevista 2002)

É notório também que muitos membros da população local apoiaram a escolha, como me relatou um dos entrevistados que disse:

> Nossa! Eu fico extremamente satisfeita em saber que uma família negra que tem raízes culturais no Congado da cidade, possa realizar de fato essa Festa! (Entrevistado 2. Entrevista, 2003).

Já na percepção do entrevistado 3:

> É muito bom ver a gente representada de fato na Festa [...] já que essa Festa é nossa, nada melhor que um de nós ser festeiro. Temos mais que apoiar porque nós somos irmãos e irmandade significa união. (Entrevista, 2003)

Tantos questionamentos e deduções, a maioria deles do conhecimento da família Arruda, fizeram com que reforçassem junto à população, através dos meios de comunicação local, que aquela seria uma festa inesquecível, que ficaria marcada na memória de todos. Mesmo assim, alguns comentários tecidos evidenciavam a suntuosidade daquele festejo, naquele ano. A festa de 2003 apresentou algumas especificidades que lhe garantiram marcas históricas, não só pelo fato da família de festeiros ser negra, mas pela forma como os momentos festivos foram conduzidos e preparados.

O domingo de Festa daquele ano foi especial, pois naquela manhã quando todos esperavam que o cortejo ocorresse como nos anos anteriores percorrendo as ruas da cidade rumo à Igreja do Rosário para a missa campal, que culminaria na tradicional benção das bandeiras dos ternos do Congado, foram surpreendidos. A população estranhou o fato de apenas o andor com a imagem de São Benedito estar ali, no local, a postos para o cortejo. De repente, um helicóptero começa a sobrevoar o local de concentração dos fiéis e, ao descer, uma surpresa: de dentro dele sai o senhor Edson Arruda, um dos festeiros do ano, com a imagem de Nossa Senhora do Rosário que é colocada em andor e transportada pelas ruas da cidade até o largo do Rosário onde a missa aconteceria.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ali, naquele momento, foi nítido o alvoroço de todos com o acontecimento. O espaço era disputado por pessoas comuns, congadeiros, fiéis e pelos políticos locais que pleiteavam a atenção dos participantes e dos próprios festeiros. Contudo, para a família, aquele momento era o de render graças, de agradecer e pedir proteção para que pudessem terminar aquela festa e participar de muitas outras, como me relatou Edson e Edsônia Arruda, após o término do evento.

Outro aspecto relevante das observações realizadas na comemoração em 2003 foi a forma como os festeiros desse ano interagiam com as pessoas nos momentos festivos. Quando a família estava inserida nos lugares de maior afetividade ou intimidade, as emoções se reconfiguravam em muitas falas, mas quando expostos aos olhares de todos, preferiam ser mais diplomáticos, demonstrando constante preocupação com o ritmo dos festejos. Entretanto, a emoção em alguns momentos fluía repentinamente, pois em diversas situações deparei com Edsônia em lágrimas frente a tudo que vivia na companhia do irmão Edson Arruda e de toda a família.

Portanto, friso que nos anos em que acompanhei mais de perto a trajetória da família Arruda, seja pleiteando a festa, seja realizando-a, presenciei muitos momentos de reencontro com as lembranças do passado, e em muitas delas, o aflorar das recordações se deram nos espaços domésticos do interior de suas residências e nos quintais.

3. Lugares de Recordações

No caso da família Arruda, os vínculos de parentesco e de identidade coletiva são reforçados com muita intensidade na representação simbólica que a casa tem na vida da família, como espaço agregador dos vínculos familiares e sequência das vivências compartilhadas.

As casas da família Arruda se encontram dentro de um mesmo terreno, espaço este adquirido pelo avô no final dos anos de 1800, e que é a maior herança da família, pois ali todos residem, cada qual na sua casa e desfrutam de um quintal coletivo. A organização se assemelha muito às organizações tribais africanas.

Entre os bantos era comum a edificação de suas casas levando em consideração a organização circular do espaço. Ali, as moradas eram construídas dentro de um terreno, cuja entrada coletiva era por uma única abertura ou porta, nas proximidades

ISBN: 978-85-8083-125-2

da qual mantinha-se sempre acesa uma fogueira que dava acesso às moradias, formadas por casas independentes.

Em África, sempre eram comuns as construções familiares ocupando um mesmo terreno cercado por espaços de trabalho, por horta, árvores frutíferas e de sombra - representação da presença ancestral no local, espaços cerimoniais, cercados de animais, formados por diversas edificações, sendo que a primeira, próxima à entrada, era sempre pertencente ao chefe local.

O quarteirão onde reside a família Arruda se localiza numa região Central, no alto da cidade. Ali, a entrada de acesso ao grande quintal fica na rua principal que corta o quarteirão. Desse lado, residem três famílias e na outra rua mais três. Todas as casas possuem suas entradas independentes, seus quintais particulares com acesso para um grande quintal. Existe uma entrada principal de acesso ao espaço que se encontra ao lado da casa dos patriarcas das famílias, que funciona como quartel general, lugar de refúgio e de referência de muitas recordações. No centro do quintal há duas enormes mangueiras e ao redor de seus troncos bancos de madeira improvisados. Ao lado da cozinha da casa dos patriarcas se encontra uma pequena oficina de confecção de instrumentos, principalmente das caixas de percussão que ali são guardadas após cada Festa realizada e, ao fundo, espaços reservados ao cultivo de plantas diversas. A organização desse local é bem próxima às feitas por Weimer (2008). Os moradores disseram que sua estrutura foi pensada pelo pai de Geraldo Arruda.

O quintal é, então, o espaço em que a família reencontra o passado, revive a sua ancestralidade, materializa sua religiosidade e reelabora a sua cultura. Esse espaço de chão batido, com enormes mangueiras, funciona como lugar agregador, pois foi herdado pelo pai e passado aos filhos para ser o espaço de vivência e experiência da família.

É por isso que todas as casas se convergem para esse espaço que faz com que esse quintal seja coletivo, porém cada residência possui seus contornos próprios, com seus pequenos quintais particulares demarcados com placas de cimento ou de uma forma mais rústica; com cerca feita de bambus, pois a divisória não tem o caráter de proteção e, sim de demarcação dos espaços de cada família, porém todos circulam de casa em casa sem a preocupação com as formalidades.

O quintal é o local das recordações mais íntimas da família, pois foi ali que cresceram, prosperaram, viram o tempo passar; seus entes queridos partirem e outros chegarem. Foi ali, à sombra das grandes mangueiras que os ensinamentos do pai

ISBN: 978-85-8083-125-2

prosperaram; que seus sonhos foram realizados acompanhando o crescimento daquelas árvores, que são também, árvores da memória do grupo. À medida que as mangueiras cresceram, cresceram as esperanças de um futuro melhor, acompanhando a passagem do tempo, medido a cada frutificar. Nesse local perceberam que as saudades, as dores da perda, as vitórias são revividas com um sabor diferenciado, pois foi ali que tudo começou e é ali que tudo se revigora, como a própria árvore dita no renovar de suas folhas.

As folhas caídas ao chão, levadas pelo vento e acumuladas num canto qualquer desse enorme quintal, simbolizam o frutificar das lembranças do grupo que se revigoram e são esquecidas; são contadas e recontadas ou se revertem em segredos, cuja recordação é revivida no íntimo de cada sujeito, enchendo de esperanças ou de inquietações as memórias de cada um ou se amontoando até se perderem pelos vãos do tempo.

O quintal da família Arruda simboliza a união do grupo, sempre reforçada pelo pai ao longo de sua existência. É também o lugar de reelaboração das práticas e saberes herdados, tanto é que a circularidade desencadeada nesse espaço faz dele o ambiente de reencontro com o passado e de atualização do próprio presente através dos ensinamentos e das práticas que ali se concretizam, dentre elas a arte de transmitir com sabedoria os legados do próprio Congado.

Foi nesse espaço que o senhor Edson Arruda pôde reencontrar suas memórias, materializando-as em histórias narradas, constituintes da importância dada ao lugar, pois foi ali que aprendeu com o pai os segredos do Congado e, dentre esses, a arte de confeccionar os instrumentos de percussão de forma artesanal. Foi nesse lugar de memória que sua fala transcendeu para além de simples palavras, corporificando-se em narrativas oscilantes imbricadas de alegria, de dor, de fé, de apreensão, de saudades, de realização, de dever cumprido e, sobretudo, de volta ao passado.

O contato com o lugar, com os instrumentos musicais, com as ferramentas de trabalho, a maioria delas utilizadas pelo pai, fez daquele ambiente um momento de recriação identitária, propiciando a ele reviver muitas histórias e torná-las novamente presentes, atualizadas nas suas lembranças. Espaço para manter viva a figura do pai como co-autor de suas recordações, pois ele deixou claro que o pai ainda é seu grande espelho.

Por isso, o senhor Edson Arruda destacou que relembrar o passado é a possibilidade de trazer à tona a imagem do pai, pois é o patriarca que corporifica a

ISBN: 978-85-8083-125-2

junção do passado ao presente por meio da Festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário.

Dessa forma, é importante dizer que a memória articula-se formalmente e duradouramente na vida social mediante a linguagem. Logo, é possível compreender a importância dada pelo senhor Edson Arruda àquele lugar. Estando ali, suas lembranças fluem, transformando a ausência das pessoas que se foram em presentificação, posto que "pela memória, as pessoas que se ausentaram fazem-se presentes". (BOSI, 1992, p.28).

E na efusão de tantas lembranças, o senhor Edson Arruda narrou as muitas histórias contadas pelo pai, e atualizadas por ele, reafirmando que tudo que hoje sabe em relação às festas do passado é fruto do que conseguiu absorver daquilo que foi transmitido pelo pai. Foi enfático em dizer que guardou nas suas lembranças não só momentos de felicidades como também de dificuldades, sobretudo, daquelas relacionadas à manutenção da Festa ao longo dos anos pela família.

Esses obstáculos impuseram suas marcas na recomposição das histórias recontadas que, ao serem recordadas, percorreram a trilha da memória. Nesse contexto, as recordações estando vinculadas a uma forte carga sentimental fazem do ato de relembrar um processo dinâmico, possibilitador da reconstrução da memória e, consequentemente, da história vivida.

Esse (re) viver de tantas lembranças dá o tom à linguagem viva do Congado. O tempo de relembrar essa prática cultural é um tempo de latências, que permite aos sujeitos narrarem as histórias herdadas, pois *a memória vive do tempo que passou e, dialeticamente, o supera* (BOSI, 1992, p.27).

Então, para o senhor Edson Arruda, o fato de poder (re) contar as histórias do Congado atreladas às da família, é uma forma de representar, através da oralidade, as suas próprias histórias e reconstruir as várias possibilidades de reacender a sua própria identidade congadeira. Neste viés, ele demonstrou ser ciente da importância da oralidade na manutenção dessa prática cultural, pois segundo ele deixou transparecer, quando isso não ocorre, enfraquece-se a essência que movimenta o Congado, ou seja, o sentido que a sua concretização tem na manutenção do viver de cada praticante.

Quando levamos em consideração a carga emocional contida nas narrativas dos sujeitos, percebemos que as palavras fluem imbricadas de sentimentos que dificultam, às vezes, a sua materialização verbal. Nesse contexto, da voz do senhor Edson Arruda não fluiu apenas palavras, mas também emoções, representando os sentimentos

ISBN: 978-85-8083-125-2

acumulados ao longo dos anos, que naquela hora afloravam, mesmo que contidamente, revelando suas lembranças do passado.

É válido dizer que poderiam ter sido outras as palavras do senhor Edson Arruda se não estivéssemos ali na sua residência. Algumas vezes fui convidado a lhe acompanhar pelo quintal coletivo da família de onde pude, atentamente, ouvir suas histórias e observar a sua relação com o lugar e como aquele encontro propiciava o aflorar de sentimentos presentes nas falas e nos gestos do nosso narrador, enquanto ele cuidava de alguns afazeres ligados à festa. Talvez, também, não tivesse presenciado na sua fala, o peso da perda do pai e dos irmãos falecidos, ao relembrar momentos tristes, se ele não se sentisse envolvido com os preparativos em torno da comemoração.

Foi nesse ambiente de recriação de suas memórias que o senhor Edson Arruda extravasou seus sentimentos e o peso das muitas perdas (do pai e dos irmãos falecidos) e a doença da matriarca. Contudo, reviver o passado, na sua perspectiva, se constituía numa oportunidade de senti-los ali, presentes, principalmente o pai, pois todas as agruras diárias se suplantavam quando levado em consideração que ser congadeiro e participar da Festa era: [...] *fazer aquilo que era a maior alegria do papai*! (Entrevista, 2001).

Conforme destaca CERTEAU (1994, p.38), a organização da vida cotidiana se efetiva mediante a interpretação que fazemos desses lugares. Sendo assim, "o bairro é o lugar de interação onde a arte de conviver com pessoas se refaz", propiciando o compartilhar da cultura do outro no coletivo, uma vez que prática cultural se vincula a uma combinação mais ou menos coerente, fluida, de elementos cotidianos concretos que às vezes representam as tradições herdadas de um determinado grupo social cuja marca se imprime na vida do grupo como um todo.

A identidade congadeira da família Arruda se encontra disseminada por todo o bairro, sendo que ali reside grande parte dos membros da família tanto da linhagem paterna quanto materna, fazendo com que o lugar seja reconhecido por essa peculiaridade, tanto é que ali foi edificada uma praça chamada de "Praça dos congos", símbolo representativo da cultura do grupo e absorvido pelos moradores do bairro, mesmo não sendo eles membros da família ou congadeiros.

É comum verificar que, em todos os anos, nos dias de Festa, os moradores do bairro têm como referência a casa, o quintal e a própria rua onde as residências dos irmãos Arruda se localizam como ponto de encontro com a cultura local do Congado. Todas

ISBN: 978-85-8083-125-2

as casas e o grande quintal da família Arruda deixam de ser espaços privados da intimidade dos familiares para se constituir no lugar de efervescência coletiva das práticas e saberes do grupo, edificado no Congado e nas comemorações feitas pela família durante os dias de comemoração.

Naquele espaço, como presenciei, ocorre uma transformação temporária de funções; o quintal, de ambiente privado, se constitui em local festivo alternativo para os ensaios, almoços e outras confraternizações alusivas à Festa se tornando o palco do (re) encontro da família com seu passado e com o evento atual.

Vale salientar que tanto o evento quanto o espaço tem significados distintos, mas a família Arruda, em especial, sabe que os momentos ali socializados são também os de renderem graças ao Divino. Às raízes da grande mangueira conduziam o rufar das vozes e dos pedidos feitos, cujas súplicas eram por dias melhores ou em agradecimento pelas conquistas alcançadas, pois aquele momento não era de dor e sim de congraçamento coletivo, mas não deixou de fazer fluir em forma de emoções as rugosidades e as manchas do passado.

O ritual torna-se para os transeuntes lugar do sagrado e do profano, da reza ao pé dos altares e do reencontro com os vizinhos, os congadeiros e com todos aqueles para os quais a festa tem significado.O quintal, nesta medida, é também o cartão de visitas da família Arruda, conhecida também pelo apelido do pai - *Prego*.

Foi nesse quintal, vivendo todos os sentimentos possíveis, que a fala de nosso narrador Edson Arruda se encontrou com a fala de sua irmã, propiciando a recriação dos ensinamentos mais íntimos transmitidos pelo patriarca, os quais sustentam a manutenção da identidade do grupo e a relação deles com a própria Festa.

Na visão de Edsônia Arruda, ela apreendeu com os pais não só as muitas histórias sobre a Festa e sobre o Congado, mas também dar vida aos temperos e foi ali, à sombra daquelas mangueiras, que presenciava sua tia a preparar as encomendas; foi acompanhando a mãe às casas onde ela trabalhava que aprendeu a desvendar os segredos da cozinha; foi ali, naquele quintal, que recebeu os ensinamentos dos pais e os segredos congadeiros.

Foi também naquele lugar que Edsônia Arruda aprendeu com o pai a valorizar a importância que o congadeiro tem na manutenção dessa prática cultural, o que na maioria das vezes não é evidenciado no que se encontra registrado sobre as comemorações. Contudo, reafirma a preocupação do pai com a cultura do Congado,

ISBN: 978-85-8083-125-2

dizendo que, de todas as experiências, o pai extraía o que de mais positivo percebia agregando tais fatos em suas narrativas. Assim os novos conhecimentos incorporavam- se aos já existentes recompondo as lacunas da memória e da própria história do Congado local.

As falas da família Arruda evidenciam que as narrativas são dinâmicas, principalmente aquelas ancoradas à oralidade. E, por isso, embebidas de intenções e sentidos diversos. Algumas falas ou sentidos dados por eles à Festa norteiam o recontar dessas histórias congadeiras, dentre elas a resistência e a persistência dos congadeiros em levar adiante a ideia de realização da Festa na cidade. Eles percebem também a importância do pai como co-narrador dessas histórias.

Portanto, as histórias do Congado se fortalecem no reavivar da memória e se fomentam na capacidade que a memória coletiva tem de armazenar narrativas e expô-las associadas às vivências de cada sujeito. Por outro lado, a individualidade contida nas falas, faz delas um arcabouço em que se armazena o passado e o presente, que fluem na desconexidade das recordações. Quando evocados vão juntos reconstruindo as falas dos sujeitos, as expressões e os sentimentos vividos, ou seja, "as informações surgem permeadas do aspecto emocional de quem as experimentou" [...] (PEREIRA, 2005, p.31).

Nesse sentido, Luciêda Maria das Graças, filha de Edsônia Arruda, 27 anos de idade, pedagoga, explica bem essa relação com o lugar e a sua importância na manutenção dos sentimentos que a ligam ao Congado. Segundo ela o quintal é:

> [...] O lugar mais importante para mim! Foi aqui que eu cresci e vivi os melhores dias de minha vida! Foi aqui também que eu me reencontrei comigo mesma [...] Quando eu parei de dançar eu senti um vazio tão imenso, uma dor no peito, mas eu não podia ir contra tudo que meus avós e minha família sempre pregaram. Eu sabia que não podia mais dançar [...] Eu dancei por 25 anos e tive que parar.(chora) [...] Eu falei que não queria mais participar da Festa e nem dos seus preparativos. Eu disse para o meu tio arrumar outra pessoa para organizar a bandeira, mas parece que eu tinha uma dívida com Nossa Senhora. Ninguém conseguiu arrumá-la. Eu tive que vir cumpri a minha obrigação. Ai eu aproveitei e pedi perdão a Nossa Senhora. [...] ela me ouviu. Estou até mais aliviada! Tem outra coisa também, eu tive a certeza que essa Festa é tudo na minha vida. É ela que dá força para a gente viver e enfrentar a vida durante todo o ano. (Entrevista, 2007).

Com base em POLLAK (1989) e nas falas dos congadeiros, em especial a de Luciêda Maria das Graças, percebo que as narrativas advindas do exercício da memória propiciam a construção de uma ação histórica ancorada no ponto de vista dos seus interlocutores. Isso foi por mim constatado, já que ao falar de si, falar dos outros, falar da Festa ou do Congado, os sujeitos da pesquisa falavam das vivências, das dores, das

ISBN: 978-85-8083-125-2

perdas, dos sentimentos mais íntimos que não são revelados a todos, somente quando querem falar, quando desejam expressar suas histórias e, com elas, veem toda uma carga dramática; os rancores, as flores e os espinhos do viver coletivo e do sentir individual.

A memória enquanto relembramento é um ato solitário, único da pessoa que relembra, mas a lembrança do vivido é mediada pelas histórias, experiências e acontecimentos que envolvem outras pessoas. Por isso que os filhos do senhor Arruda frisam sempre que tudo que aprenderam na vida e o que são hoje é fruto dos ensinamentos do pai.

Sendo assim, (re) viver essas histórias é o meio de atualizar as lembranças, alimentando-as para que se façam sempre presentes na vida de quem exercita, continuamente, as memórias vividas. Isso reflete aquilo que RICOEUR (2007, p. 41) destaca, ou seja, que a memória se encontra no singular e as lembranças no plural, justamente porque, ao recordarmos, relembramos de fatos ou acontecimentos compartilhados coletivamente e trazemos à tona o que experimentamos dessa relação que se firma na memória e flui, não só através das nossas percepções como em torno de toda a bagagem adquirida e absorvida do convívio coletivo. Os nossos narradores, Edson e Edsônia Arruda, apontaram em suas falas que as histórias trazidas à tona se tornam uma rede que entrelaça as histórias do bisavô, do avô e do seu pai recriando suas muitas histórias.

Outro aspecto relevante é que mesmo essas histórias sendo vividas e partilhadas coletivamente, cada sujeito as relembra e as corporifica a sua maneira, visto que os acontecimentos ao serem atualizados fluem espontaneamente, seguindo e ocupando lugares próprios na memória de quem lembra e vêm na forma de imagens que falam por si só e assumem contornos outros, pois ao relembrar incorporamos a essa presentificação representações, outros sentidos diferentes daqueles vividos anteriormente.

A memória flui e traz consigo os desejos, os ressentimentos, as dúvidas, a imaginação que dão às narrativas a possibilidade de um novo caminhar, como destaca RICOEUR (2007). Para este autor "o ato de rememorar ou de acessar as recordações do vivido, materializadas nas lembranças no tempo presente, é a melhor forma encontrada pelos indivíduos de lutarem contra o esquecimento". (RICOEUR, 2007, p.48).

É por essa lógica que as muitas memórias, que cercam a história do Congado, têm na re-atualização da Festa o espaço de atualização da memória do Congado, evocando nas narrativas a ancestralidade para novamente protagonizarem, junto com outros sujeitos, as histórias (re) vividas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

As rugosidades da memória fazem com que o ato de lembrar percorra caminhos diversos até se materializar em falas e gestos. Outras vezes, entram em erupção e emergem carregadas de ressentimentos visíveis no embargo da voz, na expressão carregada, nos silêncios repentinos, mas saem para reafirmar as mágoas, as desilusões, os desencontros. Essas vozes são as que falam do Congado; que (re) vivem a Festa e reforçam os vínculos familiares e com o passado. A família Arruda é exemplo vivo dessa dinamicidade da memória e de sua materialização.

Nesse compasso, vejo a Festa e a elejo como um ato coletivo capaz de expressar semelhanças e especificidades visíveis em seu contexto organizacional. Não esquecendo também que ao fenômeno festa se agrega uma série de condicionantes outros que vagueiam da esfera social, passando pela religiosa, política e se efetivando no contexto cultural.

É possível reiterar então que a festa é, a meu ver, esse momento em que as pessoas se sentem vinculadas a um todo social e (re) criam vínculos com essas comemorações, podendo, todavia, não ter qualquer obrigação em dar, receber ou retribuir algo ou alguma coisa em troca dos possíveis encontros partilhados. Ou, por outro lado, elas mesmas reelaboram essa obrigação quando estabelecem com os diversos rituais festivos alguma relação de adoração ou de agradecimento. A essa multiplicidade de sentidos que cada sujeito ou grupo incorpora à festa, ainda pode a ela também se agregar uma prática intencional, pensada, planejada para atender aos interesses individuais de políticos, comerciantes, poder público e igrejas que não pode ser desconsiderada enquanto evento. Todavia, independente de não ferir a sua prática coletiva, tem que ser olhada como uma estratégia de apropriação que, numa esfera de possibilidades, leva alguns indivíduos a tirar proveito dela em benefício próprio.

Neste sentido, a festa é marcada, todavia, também pelos risos, congraçamentos, ressentimentos, rupturas e, ao serem compreendidas enquanto fenômeno histórico-cultural nos oferecem a possibilidade de compreender como a construção de narrativas festivas se transformam em narrativas históricas significativas. Daí o como prática social que permite entrever linguagens múltiplas, sejam elas gestuais, verbais ou de qualquer outra natureza.

A festa é então percebida nesta tese como linguagem que fala por si só e que, metaforicamente, decodifica o ambiente onde se insere. As comemorações festivas são produtos e linguagem social; são mediadoras temporais, efetivadas numa matriz fluida,

ISBN: 978-85-8083-125-2

que transforma o tempo cronológico no tempo da festa, que não obedece ao relógio, a uma medição quantitativa; ele é dosado pelo tempo da reza, do ritual, da comilança, do choro, das lágrimas, dos sentimentos aflorados ou pelo entrelaçamento de sentidos e simbologias que garantem ao tempo um compasso cadenciado dentro da dinâmica festiva.

Nessa lógica é pertinente dizer que comemorar não é só, meramente reviver o passado, é celebrar a festa dentro de um processo ativo, polvilhado de sentidos, narrativas, linguagens e formas diversas de sentir a festa.

Nessa análise, é possível perceber que a festa é jogo; é tática e reelaboração sutil de tramas arquitetadas para sustentar a multiplicidade de sentidos atribuídos a ela, como nos faz pensar CERTEAU (2001). A festa é compreendida na pesquisa como sendo, ainda, um contínuo (re) elaborar e (re) criar de situações e sentidos ancorados à vida dos indivíduos, em que as trampolinagens, as táticas e as ações se efetivam na tentativa de ocupar espaço e se fazer presente na festa do outro (CERTEAU, 2001, p. 79).

CERTEAU, ao destacar as várias formas de jogar ou de desfazer o jogo do outro, nos abre leques de possibilidades para pensarmos essa relação como reconstrutora de sentidos híbridos. Sentidos que, ao levarmos em consideração o conceito de hibridismo de BURKE (2006), propiciam às táticas serem compreendidas como subversivas e também como silenciosas que se edificam dentro de um contexto social, e não apresentam espaço próprio e, ao mesmo tempo, não conseguem manter, por muito tempo, o que elas conquistaram.

Essas táticas são fluidas, já que existe uma circularidade que permite fazer com que as estratégias se organizem espacialmente. “Tática é jogo; é ação calculada; porém é móvel e se efetiva sem lugar definido. [...] a estratégia é organizada pelo postulado de um poder”. (CERTEAU, 2001, p.100). Mas estratégias e táticas podem transformar o lugar próprio em espaços dinâmicos.

Assim, CERTEAU nos leva à compreensão de que o cotidiano não é estanque, já que ele é constituído de múltiplas alternativas por meio das quais os sujeitos anônimos subvertem a ordem imposta por aqueles que se encontram no poder. Ao pensarmos, então, esse cotidiano enquanto espaço em transformação é possível aplicarmos o conceito de lugar dado por CERTEAU (1994, p. 202), ou seja, um lugar praticado, multifuncional, no qual são construídos/desconstruídos as estruturas de poder.

A espacialidade do lugar é fluida, podendo ser vista de diversas maneiras

ISBN: 978-85-8083-125-2

a partir daquilo que os olhos de cada um alcançam ou procuram ver, fazendo com que estes lugares adquiram forma própria e capacidade de exteriorização, mediados pelas práticas que ali se concretizam. Nessa conexão é que acontece a transformação dos lugares em espaços ou espaços em lugares, como dito por CERTEAU (2001).

Assim, o viver a Festa não se vincula apenas ao lugar oficial da comemoração. Percebi que são nas casas, nos quintais, nas ruas que o contínuo exercício de reencontro se reordena, justamente para promover a integração dos sujeitos no momento de Festa que, muitas vezes, tem um sentido muito mais significativo se praticada nesses espaços alternativos do que no lugar oficial de realização dos festejos.

Para CERTEAU (2001, p.309-310), a diferença que define todo lugar não é a da ordem de uma justaposição, mas tem a forma de estratos imbricados. Segundo ele, são inúmeros os elementos exibidos sobre a mesma superfície. Superfície esta espacialmente formada por um empilhamento de peças que nos apresentam toda uma visualidade simbólica e identificatória. O lugar é palimpsesto.

É possível, então, afirmar que na festa os sujeitos assumem posicionamentos distintos em relação à forma como se integram aos espaços. O grau de significado e de interesses que cada pessoa imprime à festa é vivenciado num contexto coletivo, mas absorvido individualmente, conforme as pertenças e a relação que têm com a comemoração.

Os momentos festivos e os interesses aglutinados neles se justapõem como as camadas de um palimpsesto, contudo os sujeitos sociais são capazes de se moverem por essas camadas como as peças se movem num jogo de xadrez, ou seja, os jogadores, através de sua astúcia, pensam o jogo, imaginam-no ou, agindo no impulso, se perdem, e no caso da festa, perdem as noções do festar, do viver e do sentir-se protagonista das comemorações festivas.

Isso reitera a visão de que no Brasil, país considerado festivo, a maioria das festas assume significados intensos na vida dos seus praticantes, deixando de ser acontecimentos simplistas, os quais vão ganhando conotações mais significativas, permeados de múltiplos interesses. Muitos grupos sociais que vivenciam a festa a têm, inclusive, como marca identitária – marca esta entendida como sinônimo de identidade dinâmica, "uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada". (HALL, 2003, p.16).

Sendo a festa um fenômeno histórico e culturalmente produzido a

ISBN: 978-85-8083-125-2

partir das relações mantidas pelos sujeitos com seus grupos sociais, ela é capaz de propiciar a troca de experiências entre os indivíduos, reforçando vínculos de afetividade, religiosidade, pertencimento e comunicabilidade.

A festa, na sua coletividade, exprime o tempo do permitido. Esse tempo permite inserir a festa nas dimensões do sagrado, pois as comemorações, em sua maioria, são carregadas de rituais que envolvem o sagrado e o não sagrado.

Percebi que a dinamicidade das comemorações festivas, quando interligadas às práticas religiosas, como é o caso da Festa do Rosário de Catalão, faz com que esse tipo de festejo se projete numa escala de significados muito latente, já que se insere numa dimensão sagrada e profana de difícil separação.

Conforme destaca PERNIOLA (1997), entre o sagrado e o não sagrado tem-se o processo de efervescência do mais-que-sagrado. É esse sentido que classifica a interação dos sujeitos com essas práticas como capaz de silenciar o homem do propósito de ser dono de seu próprio destino e o integrá-lo ao universo do ninguém, mas também na disponibilidade de aceitar, aprofundar e adaptar-se a qualquer situação que ele não possa mudar, da mesma maneira que pode lhe integrar ao mais-que-profano.

Ao entrar em contato com essas vivências, os sujeitos passam a viver a festa como o lugar onde o aflorar de sentimentos permite extrapolar a racionalidade para um plano de possibilidades subjetivas que os aproxima do sagrado, permitindo vivenciar e externar os sentimentos adquiridos dessa aproximação.

Vale salientar que o mais-que-sagrado e o mais-que-profano se alicerçam ao cotidiano[1], e é nesse ambiente que os sujeitos são capazes de se movimentarem. Sagrado e profano se inserem numa mesma dimensão, propiciando aos sujeitos vislumbrarem o profano como parte do sagrado e vice-versa, assim transgredindo as regras sociais e religiosas e impondo fé e festa como práticas significativas na vida dos sujeitos.

Segundo MAIA e LATTANZI (2007), a compreensão do termo lugar remete à ideia de uma edificação desse espaço, alicerçado no plano do vivido, mediado pelas relações sociais, e, assim, funcionando como pilar de significados, de afetos, de sentidos que permitem ao indivíduo estabelecer relações diversas com ele, definindo-o

[1] Para Mario Perniola, o Mais-que-sagrado é a essência do cotidiano "despido da ênfase da tradição e do mito, despido da alternativa autêntico/ inautêntico, levado ao exercício do desencanto, ao humano [...] porém não é algo racionalmente explicável [...] Ao contrário é típico de uma ótica Mais-que-profana considerar com máxima atenção a dimensão efetiva do sagrado, do sobrenatural, operando não só uma genealogia, mas também uma pragmática do sagrado' (PERNIOLA, 1997, p. 24).

ISBN: 978-85-8083-125-2

como ambiente de comunhão, centro de apoio, de referências sociais e culturais, de ação, consolidado a partir das experiências cotidianas compartilhadas. Assim, os indivíduos criam símbolos e significados que contribuem para urdir o próprio sentido de lugar.

Na concepção de SANTOS (2004), o lugar é:

> O quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas também é o teatro insubstituível das paixões humanas, responsável, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade. (SANTOS, 2004, p. 322).

SANTOS (2004) percebeu que os vínculos que os indivíduos ou seus grupos estabelecem com os lugares podem transformá-los em "espaços de resistências", que na sua multiplicidade são também suporte que referenda as intencionalidades que permeiam as relações sociais capazes de transformar e ressignificar o vivido. "O lugar se coloca como referente concreto que permite à cultura se materializar. Os lugares são as matrizes de trocas simbólicas que se multiplicam, diversificam e renovam" (SANTOS, 2004, p 319).

Diante do exposto, a pesquisa me propiciou perceber que o lugar festivo é um espaço mais-que-sagrado, já que é o local da vivência e da experiência religiosa que se projeta no campo do não sagrado e ajuda o indivíduo a se relacionar com ele. Está amparado por uma forte carga simbólica que dá a esse lugar uma identidade própria, um estatuto identitário específico de acordo com a relação que os indivíduos mantêm com esse espaço, que também se torna, na maioria das vezes, lugar de efetivação de práticas culturais, de vivência e identidade religiosa, de emoções e de alegrias que são reinventadas, costuradas ao cotidiano dando a ele, enquanto lugar sagrado, um reforço coletivo.

Os sistemas simbólicos atribuem aos espaços a função de sagrado. Contudo, não nascem com essa função. Os lugares são construídos a partir das necessidades dos grupos sociais que os elegem como significativos, capazes de transmitir não só uma relação com o sobrenatural, mas também com a herança cultural do grupo transmitida pelos seus antepassados.

Dessa maneira, ao analisar a materialização do sentido religioso atribuído à festa do Congado procurei compreendê-la como um lugar cuja sacralidade é percebida de distintas maneiras pelos seus praticantes, sendo um referencial de vida que os ligam ao plano

ISBN: 978-85-8083-125-2

sobrenatural. Por outro lado, a característica de sagrado dada ao lugar depende da forma como cada um se relaciona com ele e estabelece vínculos de aproximação ou de distanciamento.

É claro que esses espaços ganham conotações e forças diversas à medida que a relação dos indivíduos com outros indivíduos, corporificada nesses espaços se intensifica e ganha formas, símbolos, mitos capazes de manter, nesses lugares, uma atmosfera sagrada, que, momentaneamente, protege o homem de tudo aquilo que seja profano.

Levando em consideração toda essa arquitetura de sentidos e significados em torno das comemorações como lugares de fé e de festa é que se percebe como o universo do sagrado e do não sagrado se imbricam, sem deixar de considerar, é claro antes da explosão final da festa, que podem ocorrer interdições habituais de várias formas. Como exemplo disso, a parte comemorativa de cunho religioso católico desse evento tenta consolidá-lo como o reino do sagrado, e nesse viés, não se entra em contato com o seu lado profano sem que precauções sejam tomadas.

É por isso que PEREZ (2002) afirma que o sagrado da festa apresenta suas particularidades, uma delas é a sua capacidade da transgressão. Essas particularidades mantêm com a festa um vínculo que a projeta pelo mundo material. Este também concretiza o seu vínculo com o mundo espiritual. Tal entrelaçamento é fruto do processo de construção religiosa brasileira que incorporaram, nas suas práticas rituais, formas próprias de agradecimento e de pedir proteção. Assim, torna-se usual a prática da adoração a imagens de santos, rezarem ao pé da cruz, se benzer ao passar nas proximidades de um templo religioso católico, fechar o corpo com patuás, reverenciar seu guia protetor nos dias santificados, dentre muitos outros modos de se relacionar com o sagrado. Sagrado este expresso em gestos, ladainhas, benzeções que extrapolam o universo religioso católico, mas que não deixa de ser marca da cultura e da religiosidade daqueles que a praticam.

Essa bricolagem de crenças é a teia tramada entre o sagrado e o profano podem ser incorporadas de diferentes formas pelo crente e pelo não crente. Os que creem e acreditam elegem a festa como um momento significativo de efusão do sagrado, os outros absorvem a festa como espaço festivo, fazendo uso do não sagrado, como também podem se integrar ao universo sagrado, recebendo desse contato mensagens e ações diferenciadas.

De certa forma a festa é múltipla e se (re) faz elegendo ou ocultando o que,

ISBN: 978-85-8083-125-2

aos olhos de cada um, não são sinônimos de festa. Em uma festa religiosa, por mais que as práticas sagradas aconteçam seguidamente, a comemoração não será somente uma festividade de cunho sagrado, já que ela traz consigo elementos que garantem a muitos sujeitos percebê-la como um acontecimento também festivo, ocultando dela o seu caráter devocional para presentificar apenas o comemorativo ou o contemplativo.

É na festa, compreendida como onomatopéia de sentidos, que transito, uma vez que ao decifrar seus diferentes significados é que as histórias de vida e de festejos se imbricam assumindo graus diversos de pertencimento, de identidade coletiva, de interesses e de táticas elaboradas à luz do sagrado e do profano, códigos que atiçam o homem a redescobrir o universo simbólico que as comemorações carregam.

Para BRANDÃO a festa:

> [...] não quer mais do que essa contida gramática de exageros com que os homens possam tocar as dimensões mais ocultas de sua própria difícil realidade. Generoso espelho do ser mais denso homem, eis que a festa o revela, de tão fantasiado, posto nu como nunca (BRANDÃO, 2001, p.13).

Talvez seja possível afirmar que o ritual e o cenário no qual a festa se realiza esconde uma narrativa cifrada, cujas celebrações podem traduzir uma linguagem que diz uma coisa querendo significar outra (CERTEAU, 1975). Hoje, as festas populares apresentam um ritmo e uma história própria, muitas vezes mantida, atualizada e (re) atualizada pela força da oralidade como mediadora de tantas transformações significativas na manutenção dos múltiplos sentidos que envolvem a palavra festa na vida dos brasileiros. Sendo assim, "a festa não se reduz aos registros e aos restos que ela deixa". (CERTEAU, 1995, p.243).

São, antes de tudo, repletas de significados e estes possibilitam compreendê-las interligadas à vida dos atores sociais, que as representam e, neste sentido, são produtoras e interlocutoras de historicidades diversas. Historicidades essas presentes nos lugares onde as festas se materializaram e se instituíram como marca cultural local.

Depoimentos e Entrevistas

Edson Arruda, funcionário público, dançador do Congado, 70 anos - FALECIDO. Edsônia Arruda, aposentada, cozinheira, dançadora do Congado, 67 anos. Luciêda Maria das Graças, pedagoga, 32 anos

BIBLIOGRAFIA

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos.** São Paulo: Cia das

ISBN: 978-85-8083-125-2

Letras, 2000.

_____. **Tempo de lembrar**. Em Memória e Sociedade - A Lembrança de Velhos. São Paulo: Edusp, 1987.

BOSI, Alfredo. **O Tempo e os Tempos.** In: NOVAES, Adaulto (org). Tempo e História. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 19-32.

BRANDÃO, Carlos R. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás.** Goiânia: Editora UFG, 2004. 410p.

_____. **A cultura na rua**. 2 ed.,Campinas: Papirus, 2001.

_____ . (Org.) **Território do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências.** Porto Alegre: Edunisc, 1995.

_____. **Os deuses do Povo: um estudo sobre religião popular**. 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **A Festa do Santo Preto**. Goiânia: UFGO, 1985.

_____ . **Memórias do Sagrado. Estudos de Religião e Ritual**. São Paulo: Ed. Paulinias, 1985

_____. **O Divino, O Santo e A Senhora**. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural.** Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

CAMPOS, Maria das Dores. **Catalão: Estudo Histórico e Geográfico.** Goiânia: Tipografia e Editora Bandeirantes, 1976.

CHAUD, Antônio Miguel Jorge. **Imigrantes em Catalão – 1835 - 1995.** Goiânia: Cerne, 1996.

_____. **Memorial do Catalão.** Goiânia: Ed. do Autor, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano – Artes do Fazer**. Tomo 1 e 2, 6 ed., Petrópolis: Vozes,2001.

DA MATA, Roberto. **A Casa & A Rua – Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades.** Belo Horizonte: autêntica, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Tradução Adelaine La Guardiã Resende e outros. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

ISBN: 978-85-8083-125-2

_____. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de janeiro:DP&A, 1999.

_____. **Identidade cultural e Diáspora.** In: Revista do Patrimônio Histórico, Artístico Nacional n° 24, 1996. p.68-75

KATRIB, Cairo Mohamad I. **Nos mistérios do Rosário: as múltiplas vivencias da festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário – Catalão-GO (1936-2003).** Uberlândia, 2004. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, 2004.

LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário: O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MACHADO, Maria Clara Tomaz**.** Raízes fundantes da cultura popular no sertão das Gerais. In: **REVISTA ARTCULTURA**. Vol. 4, n° 4, Uberlândia; UFU, junho, 2002. p. 117-122.

_____. Cultura Popular: um contínuo refazer de práticas e representações**.** In: **História e Cultura: Espaços Plurais.** Uberlândia:Aspectus, 2002. p. 335-346.

_____. **Religiosidade no Cotidiano popular Mineiro: Crenças e Festas como Linguagens Subversivas**. In: História & Perspectiva. Uberlândia, nº. 22, jan/jun., 2000.

_____. **Pela fé: a representação de tantas histórias**. In: REVISTA ESTUDOS DE HISTÓRIA, Franca, vol. 7, n° 1, 2000. p.51-63.

MAIA, JOÃO; LATTANZI, Ana. **Territórios de criatividade.** In: ANAIS ELETRONICO DO XVI Encontro da Compôs. Curitiba, junho, 2007. Disponível em: ≤ http: // www.compos.org.br/data/biblioteca_180.pdf> Acesso :12 de junho de 2007.

MAFRA, Rennan. **Entre o Espetáculo, a festa e a argumentação: mídia, comunicação estratégia e mobilização social.** Belo Horizonte: autêntica, 2006. PERNIOLA, Mario. **Mais-Que-Sagrado – Mais-que-Profano.** In: BULHÕES, Maria Amélia; KERN, Maria Lúcia Barros (orgs). As questões do Sagrado na Arte Contemporânea da América latina. Porto alegre: Editora da UFGRS-PPGAV, 1997.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios – Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe.** Juiz de Fora: Funalta edições: Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

_____; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Negras raízes mineiras: os Arturos.** Juiz de Fora: Ministério da Cultura/ EDUFJF,1988.

_____. **Arturos: olhos do Rosário**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1990.

_____. **Flor do Não Esquecimento: cultura popular e processos de**

ISBN: 978-85-8083-125-2

transformação.
Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. **Rosário de muitas fés** . In: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Arquidiocesano Santo Antonio. Vol. 04, nº. 16, 1998.

PEREZ, L. F. **Antropologia das efervescências coletivas.** In: PASSOS, Mauro. Festa na vida: Imagens e Significados. Petrópolis:Vozes, 2002. p. 15-58.

PERNIOLA, Mario. **Mais-Que-Sagrado – Mais-que-Profano.** In: BULHÕES, Maria Amélia; KERN, Maria Lúcia Barros (orgs). As questões do Sagrado na Arte Contemporânea da América latina. Porto alegre: Editora da UFGRS-PPGAV, 1997.

PESAVENTO, Sandra J. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. **Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades**. In: Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, n° 4, 2004, disponível em www.ehess.fr/cerma/Revue. Acesso dia 20 de julho de 2013.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, nº. 3, 1989.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a história e o Esquecimento.** Tradução de: Alain François e outros. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

_____. **Tempo e Narrativa.** Tomo 1. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Papirus, 1994.

SANTOS, Milton. **A Natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** 41 ed., São Paulo: Edusp, 2004.

WEIMER, Günter. **Inter-relações arquitetônicas África**. Disponível em: <http://www.ihgrgs.org.br/> Capturado em 27 de julho de 2013.

ISBN: 978-85-8083-125-2

DIFERENTES DIMENSÕES DO SAGRADO NO TERRITÓRIO BAIANO: ENTRE A EXCEPCIONALIDADE LOCALIZADA DOS SANTUÁRIOS E A IRRUPÇÃO NOS ESPAÇOS DE CIRCULARIDADE COTIDIANA

DIFFÉRENTES DIMENSIONS DU SACRÉ SUR LE TERRITOIRE BAHIANAIS : ENTRE L´EXCEPTIONNALITÉ LOCALISÉE DES SANCTUAIRES ET L´ÉRUPTION DANS LES ESPACES DE CIRCULARITÉ QUOTIDIENNE.

DIFERENTES DIMENSIONES DE LO SAGRADO EN EL ESTADO DE BAHÍA: EXCEPCIONALIDAD ENTRE LOS SANTUARIOS Y LA IRRUPCIÓN EN LOS ESPACIOS DE CIRCULARIDAD COTIDIANA

Janio Roque Barros de Castro
É Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia - UNEB - Campus V, Santo Antônio de Jesus. Doutor em Arquitetura e Urbanismo e Mestre em Geografia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Possui graduação e especialização em Geografia pela Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. É vice-líder do Grupo de Pesquisa Recôncavo: Território, Cultura, Memória e Meio Ambiente, e Membro da Rede de Pesquisadores / Professores do NEER - Núcleo de Estudos em Espaço e Representações.
janiocastro@bol.com.br

Resumo
As concepções sobre o sagrado podem ser diferentes a depender dos diferentes segmentos religiosos. Para os crentes catolicismo oficial e popular, existem lugares especiais nos quais as pessoas se sentem mais perto de Deus ou dos Santos que cultuam, por isso, esses lugares, chamados de Santuários, apresentam um magnetismo devocional expressivo. No território baiano, o Santuário de Bom Jesus da Lapa, na região do Médio São Francisco, atrai milhares de romeiros de diferentes partes do Brasil, que se dirigem para suas grutas e morro, considerados sagrados. Em algumas obras do escritor Jorge Amado, notamos que a irrupção do sagrado e do transmundano acontece em espaços de circulação cotidiana, sobretudo na capital baiana. Nesse trabalho, analisam-se inicialmente as especificidades do sagrado nos Santuários, com destaque para a cidade de Bom Jesus da Lapa, para posteriormente analisar-se a projeção das divindades do sagrado no espaço público em algumas obras de Jorge Amado, nas quais se nota claramente a natureza sincrética de parte do povo baiano, expressas na obras literárias.
Palavras-chaves: Lugar sagrado. Cidade Santuário. Espaço profano. Obras literárias.

Résumé
Les conceptions à propos du sacré peuvent être différentes selon les différents segments religieux. Pour les chrétiens du catholicisme officiel et populaire, existent des lieux spéciaux dans lesquels les personnes se sentent plus près de Dieu ou des Saints dont ils sont dévots. C´est pour cette raison que ces lieux, appelés Sanctuaires, présentent un magnétisme dévotionnel significatif. Sur le territoire bahianais, le Sanctuaire de Bom Jesus da Lapa, dans la région du Moyen São Francisco, attire des milliers de pélerins de différentes parties du Brésil, qui se dirigent vers ses grottes et collines considérées sacrées. Dans certaines oeuvres de l´écrivain Jorge Amado, on observe que l´éruption du sacré et du trans-mondain a lieu dans des espaces de circulation quotidienne, surtout dans la capitale bahianaise. Dans ce travail, on analysera tout d´abord les spécificités du sacré dans les

ISBN: 978-85-8083-125-2

Sanctuaires, en portant une attention particulière sur la ville de Bom Jesus da Lapa, puis on procèdera à l´analyse de la projection des divinités du sacré dans l´espace public, dans certaines oeuvres de Jorge Amado, dans lesquelles on observe clairement la nature syncrétique de la part du peuple bahianais, qui s´expriment dans ses oeuvres littéraires.
Mots-clefs: Lieu sacré. Ville Sanctuaire. Espace Profane. Oeuvres littéraires.

Resumen

Las concepciones de lo sagrado pueden ser diferentes en función de los diferentes segmentos religiosos. Para los creyentes el catolicismo oficial y popular, hay lugares especiales donde las personas se sienten más cerca de Dios o de culto a los santos, por lo que estos lugares llamados templos, tienen un magnetismo expresivo devocional. En el Estado de Bahia, el Santuario de Bom Jesus da Lapa, en la región del medio São Francisco, atrae a miles de peregrinos de diversas partes de Brasil, de cara a sus cuevas y colinas considerados sagrados. En algunas obras del escritor Jorge Amado, observamos que la irrupción de lo sagrado y transmundano sucede en espacios de circulación cotidiana, especialmente en Salvador. En este trabajo, se analizan primero los detalles de los lugares sagrados, en especial la ciudad de Bom Jesus da Lapa, después de analizar la proyección de las deidades sagradas en el espacio público en algunas obras de Jorge Amado, en el que se tenga en cuenta claramente la naturaleza sincrética de parte de la gente de Bahía, expresada en obras literarias.
Palabras clave: Lugar sagrado. Ciudad Santuario. Espacio profano. Las obras literarias.

Introdução

O estado da Bahia e conhecido nacionalmente tanto pela suas festas profanas como pelo forte sincretismo religioso. As mesmas pessoas que se dizem católicas e frequentam as igrejas com todos os seus ritos oficiais do catolicismo romanizado, são aquelas mesmas que são capazes de carregar uma cruz nas costas ladeira acima, para depositá-la em um Santuário no topo de um morro, prática religiosa do catolicismo popular. Essas mesmas pessoas podem participar de festas e rituais de religiões de matriz afro-brasileira, nas quais as abordagens para o sagrado são diferentes.

Um evento excepcional ou um mesmo um fenômeno natural inexplicável ou de difícil compreensão podem colaborar para gênese e consolidação de um Santuário e transformar um espaço banal pouco conhecido em um lugar especial e notabilizado em âmbito regional, nacional. Segundo Eliade (1992) destaca que para o homem religioso a natureza nunca é exclusivamente natural. Determinados eventos do passado, reatualizados através de práticas religiosas do presente, contribuem para sacralização de morros, grutas, rochas, fontes, constituindo assim uma topografia do sagrado.

No Sertão baiano, três Santuários se destacam pela sua importância simbólica e cultural: Monte Santo, no Norte da Bahia, Bom Jesus da Lapa, o médio São Frâncico e

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ituaçu, no Território de Identidade do Sertão produtivo, porção sudoeste do território baiano. Um dos Santuários mais visitados do Brasil é de Bom Jesus da Lapa na Região do Médio São Francisco no estado da Bahia, para onde milhares de romeiros se deslocam periodicamente para visitar as grutas calcáreas e morro da Lapa que a mais de três séculos são considerados lugares sagrados. Existem algumas versões impregnadas com elementos míticos-folclóricos do catolicismo popular, que procuram explicar a origem do Santuário e das romarias. Algumas pessoas acreditam que a gruta foi descoberta por um vaqueiro perseguindo um boi, que teria se desgarrado do rebanho. Entretanto, a versão histórica mais aceita é a aquela que consta nas publicações dos padres redentoristas e de Kocik (2000) que relata a saga do ourives português Francisco Mendonça Mar que, após sair da prisão, teria se deslocado como andarilho pelo sertão baiano quando encontrou as grutas da Lapa onde depositou as imagens de Jesus Cristo e de Maria que carregava. A vida solitária e compenetrada nas orações de Francisco Mendonça e a imagem do Bom Jesus colocada na gruta chamaram a atenção das pessoas que viajavam pelo rio São Francisco ou que se deslocavam em direção a Minas.

Gerais no final do século XVII, início do século XVIII, em busca de minas de ouro. Francisco Mendonça ajudava alguns doentes e não cobrava nada, limitando-se a mostrar para essas pessoas a imagem do Bom Jesus, dizendo que foi ele o responsável pela sua eventual cura. Essa atitude abnegada do ermitão, que depois foi ordenado padre e passou a se chamar Francisco da Soledade, foi difundida pelos transeuntes daquela remota região, dando início a um movimento peregrinatório de mais de três séculos e determinando a formação do embrião urbano da cidade de Bom Jesus da Lapa da atualidade.

E quando o sagrado aflora nos espaços banais do dia-a-dia? Os espaços de circulação cotidiana são aqueles logradouros públicos onde cotidianamente as pessoas se deslocam para o trabalho, para fazer compras, para o lazer, dentre outras atividades. Neste texto discute-se a irrupção do sagrado em duas partes distintas: sob a ótica do catolicismo popular, analisando o Santuário de Bom Jesus da Lapa, e, na segunda etapa, aborda-se irrupção do sagrado no espaço cotidiano, na perspectiva dos cultos de matriz afro-brasileira, partindo-se das contribuições de trechos das obras literárias de Jorge Amado.

Espaço sagrado e lugar sagrado

Na concepção de Claval (2002) a oposição entre sagrado e profano fundamenta- se na

ISBN: 978-85-8083-125-2

idéia de que existem dois níveis de realidades: o mundo positivo, apreendido pelos nossos sentidos, que tocamos e que freqüentamos, e um outro mundo, onde se situam as forças, os princípios ou divindades responsáveis pelo que acontece no mundo positivo. Para Claval, esse outro mundo se situa em um espaço inacessível ao homem, no entanto estes dois mundos não são totalmente separados uma vez que os aléns afloram em lugares especiais revestindo estes locais de sacralidade: são os Santuários. Para Tuan (1989) apud Rosendahl (2002) o sagrado é tudo o que se destaca do lugar comum e da rotina. Rosendahl enfatiza, no entanto, que nem tudo que é excluído espacialmente é sagrado e nem toda interrupção da rotina é uma hierofania. Nessa mesma obra, a autora salienta que o poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar um centro convergente de crentes, ou pode ser apavorante e repelente tornando o lugar maldito.

Em Bom Jesus da Lapa o morro e a gruta são considerados lugares sagrados e, por isso, há três séculos crentes católicos de várias partes do Brasil viajam em busca destes lugares. A sacralização destes fixos dinamizou o fluxo de romeiros e produziu formas no entorno sacral com funções ligadas ao comércio e aos serviços relacionados aos espaços devocionais. Em Monte Santo no Sertão baiano a religiosidade popular sacralizou o morro que dar nome ao lugar enquanto que em Candeias, na Região Metropolitana de Salvador, considera-se sagrada água que brota de uma fonte nas proximidades da Igreja de Nossa Senhora das Candeias.

Os lugares onde o sagrado se manifesta se constituem em locais especiais para os fiéis pois são os espaços do contato com o mundo do divino no caso das religiões monoteístas ou dos deuses no caso das Politeístas; é o mundo da transcendência. Segundo Kujawski (1994) a irrupção do sagrado funda o universo como âmbito dotado de ordem, orientação e sentido. Para o referido autor, onde não se cultua o sagrado, não há centro, não há universo; só há fragmentos da realidade, por isso viver o sagrado é viver referido ao centro do mundo e o mais perto possível deste, para que ocorra a ruptura dos níveis cósmicos entre céu e terra, estabelecendo a comunicação com o transmundano. A partir dessa perspectiva de análise acerca da irrupção do sagrado entende-se o que atrai os romeiros nos santuários: a busca da proximidade com o sagrado para que este crente se sinta mais fortalecido na sua fé podendo, assim, conseguir atender os seus pedidos de ordem espiritual, material, pessoal, familiar ou coletiva.

Na concepção de Tuan (1983:168) “a religião tanto pode vincular uma pessoa ao lugar como libertá-la dele. O culto aos deuses locais vincula um povo ao lugar enquanto as

ISBN: 978-85-8083-125-2

religiões universais dão liberdade". No caso de Bom Jesus da Lapa, em um país onde o catolicismo é majoritário, o culto ao Senhor Bom Jesus vincula os romeiros ao lugar sagrado, de uma forma que muitos deles aí retornam várias vezes. Nesse caso específico, o Senhor Bom Jesus pode ser considerado um Deus local que vincula fielmente peregrinos a ponto desses religiosos retornarem periodicamente para solicitar uma nova graça ou mesmo agradecer a realização de uma graça obtida. Para esse religioso não é em um lugar qualquer que ele vai se sentir próximo do Senhor Bom Jesus. Para que ocorra este encontro de fé é necessário retornar a um lugar simbolicamente especial: a cidade de Bom Jesus da Lapa. Esse crente, ou participa das festividades religiosas ou então limita-se a depositar discretamente 'uma peça simbólica nas salas dos ex-votos, chamada localmente de sala dos milagres. Segundo Halbwachs (1950) apud Rosendahl (1999) "(...) embora Deus esteja em toda parte há locais privilegiados em que Ele se manifestou e bastam que os fiéis queiram comemorar tal evento para que essas lembranças efetivamente sejam preservadas no imaginário religioso". No entanto, sob a ótica do Catolicismo Romanizado, oficial, o Senhor Bom Jesus é considerado um Deus Universal, não só pelo sentido etimológico da palavra católico, religião predominante no Brasil, como principalmente pelo que representa Jesus Cristo para a Igreja: O filho de Deus que veio trazer a público os ensinamentos divinos e que sacrificou a sua vida pela humanidade.

O romeiro vivencia as práticas religiosas no seu roteiro devocional e percebe nos lugares sagrados os objetos e símbolos que representam suas crenças, sua fé. Se algo é um objeto para uma consciência, ele não será jamais objeto em si, mas algo percebido ou pensado, rememorado, imaginado em uma perspectiva intencional (DARTIGUES, 1992). Por isso, na Gruta do Bom Jesus ou no morro, uma rocha não será jamais uma simples pedra, mas um objeto percebido, imaginado como algo revestido de sacralidade. Em Bom Jesus da Lapa, a percepção do Santuário como lugar sagrado ocorre de forma diferente para moradores e romeiros visitantes. Estes últimos valorizam mais os lugares considerados sagrados e seus símbolos. Muitos moradores que são católicos praticantes vivenciam a ambiência do sagrado e exercitam suas práticas religiosas em um período diferenciado dos romeiros enquanto que alguns outros pouco se encantam com a proximidade do Santuário. O deslocamento pendular diário acabou banalizando a relação com o lugar sagrado que passa a ser espaço rotineiro.

Em Bom Jesus da Lapa, para onde os romeiros se deslocam em busca do morro e das grutas, nota-se que muitas pessoas se identificam com os objetos sagrados do

ISBN: 978-85-8083-125-2

Santuário que representam o sofrimento de Jesus Cristo. Mesmo que raramente, aparecem algumas pessoas carregando uma pesada cruz de madeira para pagar uma promessa, imitando assim uma situação de vida de Jesus. Esses crentes acreditam que só com sacrifícios conseguirão o perdão dos pecados e o atendimento dos seus desejos. A palavra sacrifício deriva do latim *sacra facere* que significa fazer o sagrado. É importante enfatizar que essas práticas são desaconselhadas pelo Catolicismo oficial, mas estão arraigadas no Catolicismo popular. Eliade (1992) destaca que a festa religiosa é uma reatualização de uma "história sagrada" cujos atores são os deuses ou seres semidivinos. Para este autor, ao imitar seus deuses, o homem religioso passa a viver no tempo da origem, o tempo mítico, saindo da duração profana para reunir-se a um "tempo imóvel", à "eternidade". Sobre essa rememoração de atos sagrados do passado, Claval (1997:107) escreve que:

> As identidades se associam ao espaço: divididas, nos lugares visitados por todos nos momentos que representam a memória dos grandes momentos do passado, nos símbolos gravados nas pedras das esculturas ou nas inscrições.

Em Bom Jesus da Lapa, o simbolismo e o misticismo sacralizaram grutas rochosas. A água, as imagens e os símbolos que expressam o sacrifício de Jesus Cristo pela humanidade, que se encontram nesses lugares, são também considerados sagrados. Rosendahl (2002) salienta que os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos como árvores, grutas, pedras e fontes constituindo uma topografia sagrada. Eliade (1992) destaca que para o homem religioso a Natureza nunca é exclusivamente natural: está sempre carregada de um valor religioso. Sobre a sacralidade da água, este autor salienta que em qualquer conjunto religioso as águas conservam invariavelmente sua função de desintegrar, abolir os pecados, regenerar, purificar o homem religioso. Bello (1998) destaca que esse elemento apresenta um duplo aspecto para os crentes: um cosmológico e um antropológico. Além disso, constitui-se em um símbolo tanto da libertação e purificação mencionado por Jesus Cristo, como também da morte como no dilúvio bíblico. É o mesmo símbolo com conotações diferentes.

Significados e espacialidade das práticas religiosas

As práticas religiosas de alguns romeiros de Bom Jesus da Lapa, iniciam nas suas respectivas comunidades. Alguns peregrinos participam ativamente de celebrações religiosas nas suas comunidades e se deslocam para os seus Santuários de devoção cantando, orando, preparando-se para adentrar em um lugar especial, onde a fé se fortalece e há

ISBN: 978-85-8083-125-2

uma maior proximidade com Deus. Como salienta Claval (2002), há um mundo além do mundo perceptível pelos sentidos que aflora em lugares especiais para os crentes: os Santuários. Essa sacralidade dos lugares determina o fluxo de religiosos que saem do espaço profano cotidiano em busca dos lugares nos quais o religioso sente a proximidade de Deus que se manifesta com maior intensidade nesses lugares especiais, justificando o deslocamento e os sacrifícios da viagem.

Para algumas Igrejas Evangélicas não existem lugares sagrados, porque sagrado é o homem e não os lugares. Os cultos Candomblecistas consideram sagrados não só alguns lugares específicos como também árvores e matas, assemelhando-se nesse aspecto a algumas religiões asiáticas, onde um rio pode ser considerado sagrado. O catolicismo popular tanto considera lugares sagrados, como respeita e absorve os cultos a Deus a partir da sacralização de elementos da natureza, como as grutas. Nessa perspectiva, a primeira prática religiosa do romeiro do Bom Jesus é considerar o morro e a gruta da Lapa lugares especiais onde o sobrenatural aflora.

Percorrendo o roteiro devocional, o romeiro do Bom Jesus passa as mãos por sobre as pedras, como se estivesse buscando reforçar a sua fé através da percepção táctil do sagrado. Enquanto alguns peregrinos utilizam o tato para perceber sensorialmente os objetos e o lugar sagrado, outros fecham os olhos prescindindo momentaneamente do órgão do sentido mais utilizado notadamente no mundo ocidental: a visão. Esses fiéis exercitam sua fé através da oração reflexiva, compenetrada, com os olhos fechados como se estivessem se deslocando para um outro plano de existência. Yi-Fu-Tuan (1980), referindo-se à percepção ambiental, enfatiza que no mundo moderno tende-se a privilegiar a visão em detrimento de outros sentidos, como o olfato e o tato. O ato de fechar os olhos para orar dentro do Santuário significa talvez uma tentativa de distanciamento do mundo profano apreendido com mais intensidade pelo olhar que, segundo Claval (1999), não é neutro, uma vez que se reveste de emotividade e estética. Nessa perspectiva, o espaço sagrado é lugar desejado, de chegada e de proximidade com Deus. A hierofania constitui-se, assim, numa fonte inesgotável de força e sacralidade, que permite ao visitante do lugar sagrado tomar parte dessa força e comungar nessa sacralidade. O Santuário, formada por várias grutas calcáreas, é um lugar revestido de muito simbolismo para os religiosos. Muitas pedras adquirem a sua qualidade mágico- religiosa graças ao simbolismo que lhes confere um valor mágico ou religioso (ELIADE, 1993).

As práticas dos romeiros do Bom Jesus na Lapa, na sua maioria advindas da

ISBN: 978-85-8083-125-2

religiosidade popular, são ressignificadas ou preservadas, pois os vínculos com o lugar sagrado são renovados quando os pais estabelecem um compromisso com o Jesus daquele lugar, de trazer seus filhos até o Santuário. Muitos religiosos fazem uma promessa de trazer os seus filhos vestidos de branco e visitam as grutas. Posteriormente acendem velas, assistem às missas, rezam individualmente e depositam as vestes da promessa na sala dos ex-votos como símbolo da sua fé. A roupa branca é muito usada por crentes de cultos candomblecistas de matriz afro-brasileira e católicos, a exemplo da Irmandade de Coração de Jesus. Os fiéis apresentam seus filhos às imagens que representam Jesus Cristo, perpetuando não só os seus laços com aquele lugar sagrado, como realimentando o magnetismo devocional. A fé, nessa perspectiva, apresenta um caráter transtemporal, renovando-se com as novas gerações. São as práticas do catolicismo popular que persistem e que fazem os romeiros se deslocarem em busca dos lugares especiais.

Os crentes reinventam as práticas do catolicismo oficial, que são particularizadas de acordo com as especificidades do lugar sagrado. No caso de Bom Jesus da Lapa, mantem-se a fidelidade a Jesus, Deus universal do catolicismo romanizado, a partir do culto a Jesus Cristo da Lapa, Deus local e universal venerado por milhões de peregrinos. Diferentemente do que ocorre em Aparecida do Norte, onde o espaço de concentração e convergência devocional é a Igreja Basílica, ou em Juazeiro do Norte, onde a concentração devocional ocorre em torno de uma grande estátua do padre Cícero e do túmulo do citado pároco, em Bom Jesus da Lapa, a gruta e o morro são os lugares sagrados. Por isso, tanto os fragmentos rochosos quanto a água que mina dos poros das rochas são considerados sagrados no imaginário do crente que vivencia a atmosfera do sagrado. As rochas do Santuário e do morro não são apenas pedras, no imaginário do romeiro, o objeto rochoso é luz, imagem, símbolo, pois se apresenta com significado especial que está além da sua existência material como objeto táctil ou visualizado, constituindo-se em ponte entre o mundo real e uma dimensão transcendental. Claval (2002) destaca como uma das particularidades dos Santuários o seu papel como lugar de intermediação, entre este mundo e um outro que se situa em uma dimensão só alcançada pelo transe espiritual da fé dos crentes, que é potencializada nos Santuários.

Os mitos do Bom Jesus e a religiosidade do lugar

A forte influência de práticas do catolicismo popular em Bom Jesus da Lapa

ISBN: 978-85-8083-125-2

colabora para a manutenção de vários mitos envolvendo os lugares sagrados, que perpassam o imaginário dos peregrinos. Para Eliade (1992) através dos mitos reatualizamos tempo sagrado *in princípio.* Desta forma, os mitos podem ser invenções ou formas de reatualização de acontecimentos, eventos e práticas do passado que, pelo seu caráter excepcional, se tornam transtemporais e são recriados pelos religiosos. Steil (1996) destaca três mitos fundantes do culto ao Bom Jesus da Lapa: o mito da origem e nascimento de Jesus do qual Nossa Senhora faz parte; o mito da paixão, morte e ressurreição de Cristo, que no imaginário do romeiro justifica suas práticas de sacrifício nas romarias, e o mito do Juízo Final, tão temido pelos fiéis, que faz com que muitos peregrinos não só façam pedidos, como solicitem o perdão dos seus pecados. Para Steil (1996), os laços entre os três mitos que fundam o culto no Santuário do Bom Jesus são também os eixos que organizam a rede de sentidos espacialmente desdobrada onde se enraíza a cultura bíblica-católica, por isso a paisagem onde se situa Bom Jesus da Lapa tanto é física quanto mítica, pois os Santuários são pontos revestidos de um tempo messiânico.

Além dos mitos em uma escala mais global, há aqueles locais que não se constituem em reinvenções de um fato ocorrido como o nascimento de Jesus Cristo, mas se constituem em invenções que foram parcialmente recriadas ao longo do tempo por romeiros e moradores. Em Bom Jesus da Lapa, existem algumas histórias que tentam explicar em uma concepção mítica a gênese do Santuário. Alguns religiosos acreditam que a gruta teria sido descoberta por um vaqueiro perseguindo um boi que se afastou do rebanho. Há um outro conto que relata a queda de uma criança com alguns meses de idade no rio São Francisco e que não se machucou. Além disso, para alguns romeiros, pequenas reentrâncias nas rochas, comuns em áreas de litologia calcárea, são pegadas de Jesus Cristo. No passado, até o sangue dos morcegos que caíam do teto das grutas eram considerados sinais da sacralidade do lugar. Sobre essa concepção espacial mítica Tuan (1983:97) escreveu que:

> O primeiro tipo de espaço mítico é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dados pela experiência direta. Quando imaginamos o que fica do outro lado da cadeia montanhosa ou do oceano, nossa imaginação constrói geografias míticas que podem ter pouca ou nenhuma relação com a realidade.

O imponente morro azul aos pés do qual formou-se a cidade de Bom Jesus da Lapa tanto pode ser considerado como uma forma familiar que deu identidade ao lugar e que faz parte do cotidiano afetivo ou locacional do morador, como pode ser concebido como uma forma / lugar exótico devido ao seu simbolismo mítico-religioso que alimenta o imaginário

ISBN: 978-85-8083-125-2

coletivo. Um dos conhecidos mitos da Lapa é o de que há uma serpente alada aprisionada no morro que caso se liberte devorará os habitantes da cidade. Essa crendice popular é originada e alimentada pela concepção maniqueísta da religiosidade popular, que reinventa nos lugares sagrados as sagas bíblicas do Cristianismo, como a epopéia de Adão e Eva, tentados pela serpente. O jardim do Éden era um grande espaço sagrado no início dos tempos, destituído de pecados e sem se conflitar territorialmente com um espaço profano, uma vez que não havia a distinção sagrado e profano e sim a distinção entre o bem (Deus e sua obra) e o mal (a serpente). Não havia um lugar do mal e sim um agente do mal que induziu Adão e Eva ao pecado, dessacralizando e despurificando o Jardim do Éden. O mito do pecado original é lembrado em missas e celebrações católicas e evangélicas reiteradas vezes, daí o imaginário dos crentes antepassados terem produzido a serpente, símbolo do mal, paradoxalmente aprisionada no lugar sagrado, onde a expressão máxima do bem aflora.

Na dimensão da religiosidade popular muitas práticas religiosas são criadas ou reinventadas pelo imaginário do fiel que vivencia o ambiente do sagrado. Muitos romeiros sobem o morro da Lapa para bater com um fragmento rochoso a pedra do sino. Muitos crêem realmente que poderão morrer em breve caso a pedra não emita um barulho esperado. Alguns religiosos temem atritar a referida rocha. Descortina-se desta forma uma leitura topofóbica do lugar. Para Eliade (1993), algumas rochas especiais revelam na sua dureza e rudeza um certo poder, apresentando uma força que transcende a precariedade da condição humana. Essas pedras se constituem em paradoxos dos lugares sagrados, uma vez que ao mesmo tempo que aterrorizam, encantam pelo seu caráter transcendente e cosmológico. A pedra do sino no morro da Lapa é respeitada por muitos romeiros que a consideram parte do seu roteiro devocional. Bater na pedra do sino é, para alguns peregrinos, uma obrigação equivalente a visitar as grutas ou assistir às missas. Eliade (1993) destacou que os homens só cultuam as pedras que efetivamente representam algo diferente, muito além da sua existência.

Uma outra prática dos romeiros que está associada a essa concepção mítica-popular é uma luz e a imagem de Nossa Senhora visualizadas nas estrias rochosas por alguns religiosos. Na década de 1960, construiu-se com explosivos um corredor que liga a Gruta do Bom Jesus à Gruta da Soledade. A abrupta ruptura na rocha calcárea permite a visualização de pequenos cristais na estrutura rochosa, quando se observa atentamente e bem próximo à pedra. A partir dos anos 1970, esses pequenos cristais passaram a alimentar o imaginário dos romeiros que, ao olhar concentradamente a rocha, bem de perto, afirmam

ISBN: 978-85-8083-125-2

que vêem uma luz, uma santa ou uma mulher.

Os lugares sagrados são locais especiais para os crentes e se constituem em um elo de ligação entre este mundo e um outro mundo desconhecido. As coisas que as pessoas não conseguem classificar ou entender neste mundo remetem para um outro plano de existência. É muito comum alguns romeiros da Lapa relatarem que vêem uma mulher nas estrias das rochas do corredor que separa a gruta do Bom Jesus da gruta da Soledade. É importante destacar que desde criança o modelo de mulher que foi internalizado foi o de Maria, a virgem que concebeu Jesus, o filho de Deus, que aparece em muitos quadros e imagens com o pano branco na cabeça. A mãe de Jesus é considerada muito especial pela Igreja Católica e é muito reverenciada em vários lugares, onde recebe diferentes denominações. O branco é a cor da paz para muitos católicos, por isso muitos entram na gruta de joelhos, com roupa branca como salientou- se anteriormente; por isso, a visão da mulher vestida de branco nas estrias rochosas tanto é produto do imaginário de Maria mãe de Jesus, como de mulher revestida de divindade. Essas visões reforçam as práticas como o culto a Maria, que na Lapa é Nossa Senhora da Soledade, e estimulam o uso da roupa branca como prática devocional arraigada no imaginário do romeiro no tempo e no espaço sagrados. Como se trata de um espaço de ligação - passagem, da Gruta do Bom Jesus para a Gruta da Soledade, é natural que o fiel lembre de Maria e veja na luz o indicativo de um outro plano de existência ainda inacessível. A divindade de Maria tanto se manteve forte durante séculos quanto se apresenta como um fenômeno crescente na atualidade, como pode-se notar nos vários relatos de aparições em diversos lugares do mundo, muitas das quais tratadas com frieza por parte dos segmentos formais do Catolicismo oficial, mas cultuadas com devoção por parte de muitos crentes. Um romeiro disse que viu Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, enquanto que uma romeira sonhou que estava lavando os pratos de Nossa Senhora com um pano branco na cabeça e um rosário no pescoço. Muitas imagens de Nossa Senhora vendidas na Lapa apresentam um manto branco encobrindo a parte superior da cabeça e o rosário no pescoço, o que se constitui em um indicativo da postura imitativa da romeira no relato do seu sonho, como fruto de uma imagem arraigada no imaginário coletivo dos fiéis, que aflora face à atmosfera emotiva do tempo sagrado na cidade-santuário, uma vez que a referida romeira teve o sonho enquanto estava hospedada em Bom Jesus da Lapa. Não se trata de um desejo de divinização da romeira potencializado no lugar sagrado, mas de uma forma de aproximação com o modelo de mulher, com vistas à obtenção da salvação. Jung (1987), nos

ISBN: 978-85-8083-125-2

seus estudos comparativos entre o que ele chama de homem primitivo e homem moderno, concluiu que há uma forte tendência do homem de construir símbolos e de expressá-los através dos sonhos. Para esse autor, muitos sonhos apresentam imagens e associações análogas a idéias, mitos e ritos primitivos. Na concepção de Jung, os símbolos ocorrem espontaneamente nos sonhos porque estes não são inventados, constituindo-se assim na principal fonte de todo o conhecimento acerca do simbolismo.

Para muitos romeiros que visitam Bom Jesus da Lapa a água que se infiltra na estrutura calcárea e brota em alguns lugares, como na Gruta dos Mártires e no corredor entre a Gruta do Bom Jesus e da Soledade, é milagrosa. As pessoas passam essa água no corpo, molham a cabeça dos filhos, levam para casa em vasilhames. A propriedade curativa e excepcional da água encerra-se no fato de este elemento brotar da rocha no lugar sagrado. Assim como não é qualquer rocha ou gruta calcárea que é revestida de sacralidade, não é qualquer água que pode ser considerada milagrosa, mas sim aquela que mata a sede do corpo e do espírito. A dialética da hierofania pressupõe uma escolha mais ou menos manifesta que incorpora algo para além de si mesmo (ELIADE, 1993). A referência a Santa Luzia no depoimento, considerada protetora da visão, é mais uma forma de valorização da mulher como modelo de Santidade, inspirada em Maria.

Os romeiros crêem em um Deus universal que criou a Terra e todas as coisas que existem como consta em Gênesis, primeiro livro da Bíblia, muito citado em celebrações religiosas católicas e evangélicas. Entretanto, o catolicismo apresenta a peculiaridade de manifestar pontualmente uma divindade universal nos Santuários, apresentando uma sacralidade que abarca elementos como a estrutura rochosa, a água e as formas espaciais complexas como as cidades e edificações humanas, que são também consideradas sagradas pelos crentes visitantes. Esse gesto se assemelha a uma discreta cerimônia de iniciação na qual busca-se estabelecer os vínculos entre a criança e o lugar sagrado, reforçando e perpetuando a ligação daquela família com o Santuário.

O romeiro que chega a Lapa se alimenta espiritualmente da energia cosmológica do lugar sagrado e da atmosfera atemporal e rica da geografia mítica do lugar, vivenciando, assim, o sagrado, tanto na sua dimensão eclesiástica quanto mítica- popular. A busca coletiva pelo lugar sagrado, assim como a permanência dos romeiros nas proximidades do Santuário, impacta espacialmente a cidade-santuário, determinando o surgimento de uma outra cidade, cuja dinâmica é impulsionada pela vivência coletiva e subjetiva do / no tempo sagrado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A irrupção do transmundano no espaço profano de circularidade cotidiana

O estado da Bahia e conhecido no contexto nacional e internacional pelo seu potencial cultural material e imaterial e também por questões práticas religiosas e tradições ancoradas em elementos míticos. As obras de Jorge Amado divulgaram para no território nacional e em vários países essa questões de natureza mítica, na qual, em muitas situações, o cotidiano, a materialidade e o transmundano se interpenetram.

Na concepção de Claval (2002), a oposição entre sagrado e profano fundamenta- se na ideia de que existe um mundo materializado e outro mundo em um plano espiritual que se situa em um espaço inacessível ao homem, no entanto estes dois mundos não são totalmente separados uma vez que os aléns afloram nos Santuários, como já foi dito.

Essa abordagem de Claval para a questão sagrado / profano não se aplica para o entendimento das especificidades do território baiano, sob a ótica de algumas obras de Jorge Amado. Nota-se, de forma recorrente, a menção a personagens míticos das tramas literárias que se deslocam por espaços da circularidade cotidiana. Ou seja, na obras amadianas, não é necessário ter um lugar sagrado específico para o além aflorar (Santuário); essa transcendentalidade aflora nos espaços profanos e funcionais das ruas, becos e edificações. No entanto, isso não acontece em qualquer lugar; há os lugares significativos, numa expressão de Tuan (1983), dotados de uma carga simbólica efetiva, consolidada. Um desses lugares é o Pelourinho, o centro histórico de Salvador. No livro os Pastores da noite, no qual o Jorge Amado traz uma trama sobre a vida noturna de Salvador com menções a algumas cidades da região do Recôncavo, há uma passagem que faz menção à relação entre a dimensão transmundana e o centro histórico da capital baiana:

> O Orixá subiu o Pelourinho em meio a maior agitação. Indócil, tentando arrancar-se das mãos de Doninha, experimentando passos na rua. De quando em quando, soltava uma gargalhada porreta, ninguém resistia, riam todos com ele. (AMADO, 2009 [1964], p. 179).

Nessa obra literária, o autor transita pelos espaços de circulação do malandro cabo Martim na primeira parte, enquanto que a segunda parte a trama gira em torno do batizado do filho do negro Massu, tendo como padrinho o Orixá Ogum. As ladeiras do Pelourinho, Universidade da cultura popular, na visão de Jorge Amado, são conhecidas internacionalmente, e o ato de subir e descer nesses aclives e declives é uma prática rotineira da cotidianidade de quem ali vive (viveria) e de quem visita aquele espaço com toda

ISBN: 978-85-8083-125-2

sua simbologia, força cultural e elementos de "lugaridade". O Orixá estaria adotando práticas cotidianas e "humanalizadas" ao subir o Pelourinho e ao soltar suas gargalhadas ao lado de sujeitos sociais do lugar. Dessa forma, nas obras de Jorge Amado, não existe uma separação mecânica entre o transmundano e sua dimensão mítica e mística e o mundo material da capital baiana com suas formas espaciais e práticas cotidianas.

No contexto da relação entre a divindade e a materialidade em Salvador, há menções em algumas obras amadianas, como Mar Morto[1] ([1936] 2008) à presença de Iemanjá na terra, chegando ao porto nos saveiros juntamente com os pescadores para participar da sua festa. Para a dimensão mítica, o simbolismo das águas é muito importante; tanto das águas do mar, com todos os seus mistérios, como as águas dos rios, nas quais as religiões de matriz afro-brasileira fazem as suas oferendas e muitos

integrantes de segmentos religiosos evangélicos batizam seus novos membros. Eric Dardel (2011) destaca que o simbolismo aquático é muito importante no contexto da Geografia mítica. Esse autor enfatiza que a água intervém como fator de regeneração e de aumento no potencial da vida em várias religiões. As práticas culturais, rituais e devoções de um povo revelam suas raízes e perfil identitário.

Considerações finais

A manutenção de práticas do catolicismo popular, ressignificadas ao longo do tempo, deve ser vista como um aspecto importante dos Santuários como o de Bom Jesus da Lapa e da cidade de Monte Santo, no norte da Bahia, uma vez que a própria romaria, com os seus símbolos, cânticos e ambiência cosmológica, se constitui em uma prática devocional recriada. Essas práticas religiosas devem ser entendidas e respeitadas nos lugares sagrados e comprovam a heterogeneidade do catolicismo brasileiro. A subida ao morro, por exemplo, é uma prática muito exercitada pelos romeiros.

Para algumas religiões pentecostais não existem lugares sagrados; sagrado seria o homem que é uma criação de Deus. Para os católicos, existiriam lugares sagrados cuja excepcionalidade é determinada por um mito fundante da prática devocional; algo difícil de ser explicado a partir dos elementos do mundo material. Nessa perspectiva de análise os santuários seriam lugares de busca, chegada e transcendência para o além. Esses

[1] Mar Morto é uma obra literária publicado por Jorge Amado na década de 1930 e que conta trama romântica entre o pescador Guma e a bela Lívia.

ISBN: 978-85-8083-125-2

santuários seriam áreas de interface entre uma realidade material e outra espiritual.

Nesse trabalho, buscou-se trazer outra dimensão analítica para a ideia de sagrado, refletindo-se sobre as leituras das questões espirituais para os religiosos dos cultos de matriz afro-brasileira. Mesmo considerando-se todo simbolismo que envolve os terreiros, os lugares nos quais se coloca as oferendas aos Orixás são aqueles espaços banais de circulação cotidiana. O mesmo rio no qual se batiza um novo crente recém aceito em determinado segmento evangélico pela amanhã, a tarde recebe as oferendas dos cultos candomblecistas. Nas mesmas ruas e esquinas por onde se desloca a procissão católica, grupos de pentecostais atuam, fazendo uma modalidade de evangelização itinerante. Evidentemente que determinados rituais e obrigações são realizados nos terreiros. Como a obra literária de Jorge Amado traz importantes aspectos e flagrantes da cotidianidade do povo baiano, com especial ênfase em Salvador, o leitor observa claramente a forma peculiar como esse autor traz o Orixá, para a cotidianidade das ruas, como se quisesse destacar de forma enfática que, para os cultos de matriz afro-brasileira da Bahia, não existe essa dicotomização mecânica entre sagrado e profano.

O sincretismo religioso no estado da Bahia, sobretudo em Salvador e entorno imediato, é muito expressivo. O mesmo romeiro que vai a igreja e viaja centenas de quilômetros para os Santuários, considerados lugares sagrados, cultua os Orixás em nos diferentes segmentos das religiões de matriz afro-brasileiras e usa os espaços públicos de circularidade cotidiana para fazer oferendas, ou mesmo rios e praias, para participar de rituais ligados as suas matrizes religiosas. As concepções sobre o sagrado no território baiano são diferentes são diferentes a depender das modalidades religiosas que os diferentes sujeitos sociais frequentam.

Referências

AMADO, Jorge. **Bahia de Todos os Santos**: guia de ruas e mistérios de Salvador. - São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1945].

_____ . **Os pastores da noite**. - São Paulo: Companhia das Letras, [1964] 2009.

_____ . **Mar morto**. Companhia das Letras. – São Paulo, [1936] 2008.

BELLO, Ángela Ales. **Culturas e religiões:** Uma leitura fenomenológica; tradução de Antonio Angonese. – Bauru, SP: EDUSC, 1998.

ISBN: 978-85-8083-125-2

BRANDÃO, C. R. **A cultura na Rua**. – Campinas, SP: Papirus, 1989.

CLAVAL, Paul. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da Geografia. In: MENDONÇA, F. e KOZEL, S. (Orgs.) **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. – Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. P. 11 – 43.

_____. **A Geografia cultural;** tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro A. Pimenta. – Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

_____. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I. E. de GOMES, P. C. da C., CORREA, R. L (Orgs.) **Explorações Geográficas:** Percursos no fim do século, - Rio de Janeiro: Bertrand. Brasil, 1997. Pp. 89 – 117.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: a natureza da realidade geográfica. Tradução: Werther Holzer. – São Paulo: Perspectiva, 2011.

DARTIGUES, André. **O que é Fenomenologia**. Tradução: Maria J. G. de Almeida. 3. ed. São Paulo: Ed. Moraes, 1992.

ELIADE, Mircea.**Tratado de História das religiões.** Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____ . **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191 p.

_____ . **Imagens e Símbolos.** Ensaio sobre o simbolismo mágico – religioso. Tradução: Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FERREIRA, L. Felipe. Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. **Território**, 9. Jul / dez. 2000. Pp. 65 – 83.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. - Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, Paulo C. da Costa. **Geografia e Modernidade.** Rio de Janeiro: Bertrand – Brasil, 1996.

HALBWACHS, M. **La memoire collective**. Paris. – Press Universitaires de France, 1950.

JUNG, CARL G. **O homem e seus símbolos**. 6. ed. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1987.

KOCIK, Lucas. **Santuário do Bom Jesus da Lapa**. 7 ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2000.

KUJAWSKI, G. de Mello. **O sagrado existe.** São Paulo: Ática, 1994.

ROSENDAHL, Z. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, F. e KOZEL, S. (Orgs.) **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea.** – Curitiba: Ed. da UFPR, 2002.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Pp. 197 – 214.
_____. **Hierópolis**: O sagrado e o urbano**.** – Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

_____. O sagrado e o espaço. In: CASTRO I, E., GOMES. P. C. C., CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Explorações geográficas:** percurso no fim do século. – Rio de Janeiro: BERTRAND – Brasil, 1997. Pp. 119 – 153.

SANTOS, M. **A natureza do espaço:** técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias:** um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis – RJ: Vozes, 1996.

STEIL, C. A e OLIVEIRA, P. R de. **Romarias da Lapa.** Bom Jesus da Lapa: ISER, 1993.

TUAN, YI – Fu. **Espaço e lugar**. Tradução: Lívia de Oliveira**.** São Paulo, DIFEL, 1983.
_____ . **Topofilia.** Um estudo da percepção. Atitudes e valores do meio ambiente. Tradução: Lívia de Oliveira. São Paulo, DIFEL, 1980.

TURNER, V. e TURNER, E. **Image and pilgrimage in Christian culture**. Oxford, Basil Blackwell, 1978.

ISBN: 978-85-8083-125-2

MEGAEVENTOS, RELIGIÃO E AGENCIAMENTOS HÍBRIDOS. O CÍRIO DE NAZARÉ E SEUS FLUXOS DEVOÇÃO[1]

MEGA-EVENTS, RELIGION AND HYBRID ASSEMBLAGES. THE CÍRIO OF NAZARETH AND HIS DEVOTIONAL FLOWS

MEGAEVENTOS, RELIGIÓN Y ENSAMBLAJES HÍBRIDOS. EL CÍRIO DE NAZARET Y SUS FLUJOS DE DEVOCIÓN

José Rogério Lopes
Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP),
Professor Titular do PPG Ciências Sociais, UNISINOS, RS Pesquisador do NER-Núcleo de Estudos da Religião, PGAS/UFRGS E-mail: jrlopes@unisinos.br
Endereço: Rua Nóbrega, 537, Bairro Cristo Rei, CEP 93020-410, São Leopoldo, RS

André Luiz da Silva
Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP)
Professor Assistente Doutor PPG Desenvolvimento Humano, UNITAU, SP E-mail: interiworld@gmail.com
Endereço: Rua Mascarenhas de Morais, 412, Jardim Independência, CEP 12031-330, Taubaté, SP.

Resumo
O artigo inicia descrevendo estudos e discutindo características de megaeventos contemporâneos para, a seguir, propor uma categorização típica desses fenômenos que auxilie a interpretar a importância dos mesmos como estratégia de reprodução religiosa institucional, gerando fluxos concêntricos de manifestações que reforçam dinâmicas identitárias através de rituais complexos e difusos, em uma composição. Utiliza-se de descrições e registros etnográficos da Festa do Círio de Nazaré, em Belém/PA, indicando que a promoção dessa manifestação é agenciada desde lógicas institucionais, de atores sociais e de mercado que se superpõem ao fenômeno religioso, por meio de agenciamentos híbridos.
Palavras-chaves: Megaeventos; Religião; Círio de Nazaré; Agenciamentos híbridos.

Mega-events, religion and hybrid assemblages. The Círio of Nazaré and his devotional flows

Abstract
The paper begins by describing studies and discussing characteristics of mega-events contemporaries. Then proposes a categorization of these typical phenomena that helps to interpret their importance as breeding strategy religious institutions. This strategy generates concentric flows of manifestacions that reinforce identity dynamics, through ritual complex and diffuse, in a composition. It uses ethnographic descriptions and records of the Feast of the Círio de Nazaré, in Belem city, Pará State, Brazil, indicating that promotion of this event is provided brokered institutional logics, social actors and market overlapping the

[1] Agradecimentos ao CNPq e à FAPERGS, pelos auxílios financeiros que subsidiaram a pesquisa cujos dados são parcialmente considerados no artigo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

religious phenomenon, through hybrid assemblages.
Keywords: Mega-events; Religion; Círio de Nazaré; Hybrid assemblages.

Os megaeventos contemporâneos: algumas características e uma categorização

Os megaeventos contemporâneos, realizados em várias esferas da vida social, têm se tornado regulares e ganhado espaços relevantes na mídia. Desde a perspectiva esportiva, sobretudo, megaeventos como as Olimpíadas ou a Copa do Mundo de Futebol da FIFA já se consolidaram como rituais globais. Focando as Olimpíadas, por exemplo, Burbank, Andranovich e Heying (2002) examinaram as experiências de três cidades norte-americanas que se ofereceram para sediar os Jogos Olímpicos (Los Angeles, Atlanta e Salt Lake City) e analisaram a realização de tais megaeventos como estratégias políticas de alto risco para estimular o crescimento econômico local, frente ao cenário de competição por empregos e de capitais na busca de auxílios federais, entre cidades americanas que pretendem se inserir na concorrência econômica global. Para os autores, essa estratégia implica a busca de um evento de alto nível para servir como um estímulo e justificativa para o desenvolvimento local. Ainda na perspectiva esportiva, Gastaldo (2009, 2004), ao analisar a realização da Copa do Mundo de Futebol da FIFA, destacou a produção de escalas intersticiais de promoção da mesma, preparatórias e seletivas à participação de países, confederações, atletas e torcidas.

Na esfera cultural, o estudo de Palmer (1998) explorou possibilidades etnográficas oferecidas pelo envolvimento de antropólogos em domínios significativos da cultura popular global, considerando a presença cada vez maior de megaeventos no cenário da vida social contemporânea. Abordando situacionalmente o megaevento *Tour de France*, a autora analisa as condições privilegiadas de entrada nos modos como as populações locais são atraídas para a produção da cultura global, e enfatiza a contribuição da Antropologia para a análise das dimensões espetaculares da cultura popular pós-moderna.

Desde a perspectiva política, econômica ou organizacional, megaeventos como as Conferências das Nações Unidas para o Desenvolvimento, ou o Meio Ambiente, têm se realizado de maneira ainda pouco ritualizada, mas ganhando progressivamente esse caráter, em virtude da relevância das questões tratadas e da recursividade com que suas resoluções são negligenciadas, nas relações internacionais.

As lacunas abertas nesses megaeventos das agências multilaterais têm

ISBN: 978-85-8083-125-2

estimulado e favorecido, nas últimas décadas, outra esfera produtora de megaeventos, sob a agência do mercado musical, ou fonográfico, seja promovendo, seja patrocinando grandes shows musicais de músicos consagrados (LIPOVETSKY, 2000), encontros de músicos de um mesmo estilo, ou através de *revivals* de festivais de música, como o *Rock in Rio* – que, aliás, tornou-se uma marca terceirizada para outros países, além do Brasil. Nesse sentido, a análise dos megaeventos musicais, em Lipovetsky, apontou para a configuração de uma nova escala de solidariedade global, espetacularizada e centrada na convergência de recursos para uma causa local, mas de interesse planetário.

Por fim, atravessando essas diversas esferas de promoção e realização de megaeventos, os agenciamentos dos setores globais de turismo urbano têm se evidenciado como uma das forças globais mais atuantes nesses fenômenos contemporâneos. O estudo de Fainstein e Judd (1999) já evidenciou, inclusive, que tais forças globais agenciam recursos diversos a partir da redefinição ou ressignificação de estratégias locais. O estudo de tais agenciamentos na esfera das produções culturais, como analisadas por Yúdice (2006), complementa a compreensão dos procedimentos operados por tais forças globais, que produzem um campo de forças performáticas[1] a condicionar as estratégias dos atores sociais.

Esses estudos sobre megaeventos, entre outros, têm explicitado algumas características importantes de realização dos mesmos: são eventos globais, na medida em que, possuem capacidade de atrair públicos de diversas localidades do planeta, independente dos lugares em que se realizam; são eventos com temporalidade definida, regularmente de curta duração, mas com capacidade de produzir interações intensivas e contrastivas entre seus participantes; são eventos que se organizam, cada vez mais, pela interação de seus participantes – todos ou por setores – em redes sociais, em escalas internacionais, regionais e locais; são eventos que produzem reverberações dos seus acontecimentos centrais em outros acontecimentos similares, ou miméticos, em escalas intersticiais; são eventos que, pelas características anteriores, realizam-se em um espaço/lugar, mas nos quais seus participantes constituem comunidades de tempo (SCHUTZ, 1974)[2]. Ocorre que, nessas comunidades de tempo, projetam-se agenciamentos

[1] Utiliza-se a noção de agenciamento, aqui, como esboçada por Yúdice (2006). Trata-se de identificar atores que agenciam recursos identitários recuperados de uma "reserva disponível" nas trajetórias comuns de suas formações culturais, em diálogo com modelos culturais predominantes na sociedade globalizada. Esse predomínio se expressa na configuração de um campo de forças performáticas a condicionar a ação dos atores que, por vezes, imprimem uma dinâmica de operar agenciamentos nos intervalos daqueles modelos.

[2] Segundo Schutz (1974, p. 45-46), "En la dimensión del tiempo, existen con referencia a mi, en mi momento biográfico actual, 'contemporâneos', con quienes puedo establecer un intercambio de acción y reacción; 'predecessores', sobre los cuales no puedo actuar, pero cuyas acciones pasadas y su resultado están abiertos a mi interpretación, y pueden influir sobre mis acciones; y 'sucesores', de quienes ninguna experiencia es posible pero hacia los cuales puedo orientar mis acciones en una antecipación más o menos vacía".

[4] A existência de uma perspectiva recíproca de relações pressupostas, nesses acontecimentos, implica, segundo Schutz (1974, p. 43), a relação entre indivíduos em um mundo cultural intersubjetivo, onde as "construcciones tipificadoras de objetos de pensamiento [...] reemplazam a los objetos de pensamiento de mi

ISBN: 978-85-8083-125-2

variados, decorrentes da diversidade de atores nela envolvidos, que carecem de organização e controle, de forma a assegurar uma perspectiva recíproca de relações participantes dos megaeventos, na qualidade de um acontecimento. Desde essa perspectiva situacional, Foucault (1996, p. 57) já afirmou que:

> [...] certamente acontecimento não é nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento é a ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência e dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais, não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material.

Nas palavras de Damico (2010, p. 37),

> Acontecimento é uma situação singular que se efetiva no âmbito das práticas cotidianas e que atualiza o presente a partir de movimentos de experimentação. Todo acontecimento expressa uma reativação permanente de uma prática ainda não instituída e implica uma atualização e uma problematização da realidade produzidas num lugar e um momento singular; é sempre uma possibilidade e uma experimentação; é provisório e não linear; constitui-se num encadeamento de descontinuidades superpostas.

Assim, desde esses descritores iniciais, fica uma questão: considerando as características identificadas nas promoções de megaeventos, nas perspectivas e esferas visitadas, o que emerge dos mesmos como possibilidade e experimentação, no encadeamento das descontinuidades superpostas desses acontecimentos?

Desde que Lipovetsky (2000) anunciou o crepúsculo do dever, no fim da década de 1990, e a inauguração de uma ética indolor na contemporaneidade, fez questão de inscrever a promoção de certos megaeventos como acontecimentos que substituíam o princípio da solidariedade sistêmica de tempos anteriores. Mais que isso, os megaeventos promoveriam, segundo o autor, conexões globais e regionais de multidões de indivíduos em torno de causas planetárias, como a fome na África, a destruição do meio ambiente, ou o enfrentamento do racismo, entre outras.

A questão central da análise de Lipovetsky sobre a importância dos megaeventos estava em que a superação de uma ética coletiva baseada em deveres absolutos e exteriores aos indivíduos favorecia o rompimento de laços e interações sociais que permitiam configurar âmbitos discursivos para a definição da relevância dos problemas

---

experiência privada y la de mi semejante. [...] se supone que el sector del mundo presupuesto por mi también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo presuponemos "Nosotros" [...] 'a cualquiera que sea un de nosotros' [...partilhando] objetos que se originan en la socialización estructural del conocimiento".

ISBN: 978-85-8083-125-2

sociais. A nova ética indolor, segundo o autor, constituída sobre valorações e razões pragmáticas e experimentais, é

> [...] menos exigente para el indivíduo pero más eficaces socialmente, menos categóricas para las personas pero más apremiantes para las organizaciones, menos sublimes pero más aptas para responsabilizar los hombres, menos puras pero susceptibles de corregir com maior celeridad los diferentes excesos o indignidades de la democracia (LIPOVETSKY, 2000, p. 20).

Desde essa perspectiva, os megaeventos seriam acontecimentos característicos de uma sociedade pós-moralista, onde se desloca o campo da responsabilização dos problemas e da solidariedade nas ações pela resolução dos mesmos, para o âmbito de uma responsabilização ética privada.

Nesse processo, os deslocamentos operados entre âmbitos públicos e privados são os que nos interessam, na medida em que devem impor descontinuidades aos fenômenos sociais, que supomos serem apreensíveis, também, nos megaeventos religiosos, através dos projetos agenciados por instituições, atores sociais e o mercado.

Pensamos aqui nas peregrinações populares há muito encontradas nas grandes religiões históricas como megaeventos; especialmente, nos momentos de clímax dos processos de peregrinação, ou seja, durante a Festa, o grande acontecimento do centro de romaria: a celebração (do aniversário) da teofania, divindade, mártir, santo ou invocação de Maria ou de Cristo (no caso do catolicismo). Ocasião que atrai multidões para participar dessa solenidade religiosa e também da festividade e do comércio, que são, segundo Turner (2008, p. 205), os "três focos principais no espaço/tempo" das "celebrações peregrinas de todo o mundo". Na medida em que tem se diversificado e acelerado a promoção contemporânea desses megaeventos religiosos, os mesmos tornam-se fenômenos importantes para análise. Nesse sentido, a descrição a seguir da festa do Círio de Nazaré pretende expor alguns elementos para reflexão.

O Círio de Nazaré: um megaevento religioso e seus agenciamentos híbridos

Caracterizar o Círio de Nazaré como um megaevento não é tarefa difícil. Desde outubro , , que se percebe o volume de pessoas que participam da Festa[1] toda primeira quinzena do

[1] Belém é uma das principais capitais da região norte do país, com uma população estimada em 1.393.389 habitantes, Destes, 62% se dizem católicos e 28.5% se dizem evangélicos (de missão e pentecostal) (Fonte:

ISBN: 978-85-8083-125-2

mês de outubro[1] anualmente, é improvável que qualquer expectador presente deixe de sentir-se como parte de uma "imensidão" aparentemente confusa (LOPES, 2011). A vivência desse compor-se na imensidão torna-se experiencialmente mais forte à medida em que o expectador tenha o interesse de compartilhar também das diversas celebrações e manifestações do Círio, em "coetaneidade[2]"com seus atores.

Nesse sentido, é dado ao expectador ou participante do Círio de Nazaré perceber que o motivo religioso da celebração assume centralidade no evento como orientação dos circuitos[3] diversos que o compõem. Assim, para além dos grandes cortejos processionais que envolvem cerca de dois milhões de pessoas no período de sua realização, o Círio enforma-se de um conjunto de manifestações religiosas e profanas que explode como potencial de investigação e análise, como se depreende da leitura de estudos anteriores (PANTOJA, 2012, 2006; MATOS, 2010; AMARAL, 1998; SARE, 2005; ALVES, 2002).

Subsidiados por tais leituras que nos deram uma visão objetiva do fenômeno, mergulhamos nos eventos desse ritual complexo, buscando explicitar sentimentos de participação religiosa ou profana, nos diversos circuitos e fluxos que a produzem, para descrever as impressões que se corporificam no pesquisador e, posteriormente, se expõem na análise de suas dinâmicas. Dessa perspectiva, tais descrições das impressões coletadas se exteriorizam aqui na forma de "empreendimentos textuais significantes" (CLIFFORD, 2003), situados histórica e culturalmente na rede de relações vividas nesse evento, entre 2009 e 2011.

---

http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1). Nas últimas quatro edições da festa (2009- 2012), estimou-se um total de 2,2 milhões de pessoas por edição, concentradas nas atividades do último fim de semana. Considerando a estimativa de turistas na Festa de 2012 (75 mil), constata-se que o contingente que participa da Festa é composto de população local e regional, em sua maioria.

[1] Os eventos centrais do Círio e da Festa de Nossa Senhora de Nazaré ocorriam nos últimos sábado e domingo de outubro, desde 1886. Porém, "em 1901, o bispo [de Belém] fixou o segundo domingo como data oficial do Círio" (AMARAL, 1998 - as citações referentes à obra de Rita Amaral, disponível na web como hipertexto, não apresentam número de páginas).

[2] Fabian (2006, p. 509) define coetaneidade como compartilhamento do espaço e do tempo das manifestações produzidas e vividas pelos sujeitos pesquisados, possibilitando ao pesquisador uma objetivação da experiência comum vivenciada.

[3] Denominamos como circuito um trajeto específico demarcado pela movimentação de atores significativos na produção do evento festivo. Os circuitos que demarcam os rituais processionais que ocorrem no Círio estão relacionados aos eventos originais que compõem o imaginário do achado da imagem da Santa e seus desdobramentos históricos, ou mitológicos, por lugares da cidade: das ilhas à beira do rio (Estação das Docas e Basílica da Sé), ao centro da cidade (Colégio Gentil Bitencourt e Santuário de Nazaré), de volta ao rio e às ilhas. A esse respeito, ver Alves (1980), Amaral (1998), Maués (2009) e Matos (2010). Atualmente, o Círio compõe-se de 11 romarias, desde a inicial (traslado de Ananindeua, uma comunidade ribeirinha), o Círio fluvial, o Rodoviário, a Motoromaria, o Círio das Crianças, entre outras, até o Recírio, ao final do período devocional.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Os termos iniciais que permitem qualificar o Círio – imensidão, intensidade, emoção, aparente confusão – anunciam uma experiência descritiva e impressionista e projetam percepções depuradas dos registros etnográficos elaborados sob a marca da intensidade de estímulos que uma celebração religiosa popular desse vulto imprime sobre o antropólogo.

Desde a primeira incursão etnográfica, conhecer os caminhos da procissão do Círio e observar os preparativos para a festa, de véspera, permitiu descobrir os roteiros das procissões, uma vez que eles se mantêm há vários anos, mas também, reconhecer que as ruas onde passa a procissão estão sempre demarcadas com réplicas do Cartaz da Festa, dispostas como bandeiras nos postes. Desde o Colégio Gentil Bitencourt, no centro da cidade, à Estação das Docas, passando pela Basílica, e estendendo-se à Catedral da Sé (e muito além, fora desse circuito), a cidade de Belém se veste com enormes banners com a imagem da "Santa", com pequenos altares ou réplicas da berlinda que carrega a imagem da santa, nos edifícios, e pequenas faixas plotadas ou pintadas manualmente, no comércio e nas residências, quase todas enfeitadas com balões coloridos, trançados como cordas. Tal "vestimenta devocional" projeta um clima do que é a intensidade afetiva orientada às procissões do Círio, pelos devotos da cidade e os romeiros que para lá se dirigem, às centenas de milhares.

A percepção que se apura desse roteiro evidencia uma exteriorização de motivos devocionais que concorrem pela apropriação relacional[1] as representações da Senhora de Nazaré, nos cortejos processionais: desde a apropriação mais comum operada pelo caráter devocional das representações por contiguidade com a imagem da Nazaré, até um tipo menos comum, mas bastante sensível, operado pela associação entre representações devocionais e identitárias, ou sociopolíticas, geralmente expressas nas legendas dos banners ou das faixas expostas. Desta forma, durante os cortejos, temas comuns ao Círio, como fé, paz, harmonia, celebração, comunitarismo, são associados a outros, como ética, cura, "mãe amazônica", mestiçagem, trabalho e prosperidade, em um clima que resvala no misticismo, durante os cortejos.

Quase todas as atividades do Círio são cercadas por efeitos de espetacularização.

[1] A ideia de que, na Festa, ocorrem apropriações relacionais com as representações da Virgem de Nazaré já está presente no livro de Alves (1980), mas são descritas pelo autor como apropriações tensas e circulares da produção da Festa, operadas ora pelos segmentos populares e devotos, ora pelo controle eclesiástico, ou ainda, pelos segmentos da elite política ou econômica local. Aqui, buscamos ampliar o sentido dessas apropriações, ao afirmar que ela produz uma ambiência urbana.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ao partir do início dos cortejos é comum ver helicópteros rondando os locais da festa, sirenes anunciando a proximidade da imagem em determinados pontos do trajeto, rojões explodindo aos milhares e formando nuvens cinzas e artificiais no céu da cidade, romeiros inquietos tostando sob o sol que arde no asfalto. Para onde se olha, nessas atividades, vê-se uma multidão ansiosa, buscando o motivo central do evento: a imagem de Nossa Senhora de Nazaré.

Entre os sábados e domingos da quinzena da Festa, as pessoas se acotovelam à procura de um espaço mais próximo do caminho de "Naza" ou "Nazinha", como carinhosamente a imagem é designada pelos fiéis. No último sábado da festa, milhares de motociclistas em motoromaria, ao meio dia, vestem-se com camisetas estampadas com motivos da Festa, expondo os variados uniformes dos grupos que os identificam. Por onde a imagem passa, milhares de devotos expõem seus celulares com câmera, suas máquinas digitais e filmadoras, buscando um ângulo para captar imagens da "Mãe Peregrina[1]". Seja nas missas, seja nas procissões de trasladação do último fim de semana da festa, a multidão se aglomera em torno da imagem, tentando tocá-la.

Após a saída da motoromaria, da Estação das Docas, parte do mesmo local, mas em circuito alternativo, o Arraial do Pavulagem (ou Arraial do Círio), arrastando outros milhares de pessoas. O cortejo segue um grupo de artistas locais, vestidos como romeiros tradicionais, alguns usando pernas-de-pau, outros vestidos como Pierrots com o rosto pintado de branco, bois do interior do Pará e de Belém, bonecões de miriti e uma banda animada, tocando músicas e embalando cantorias de exaltação à Festa, à Santa e à cultura tradicional paraense.

O cortejo segue até o Largo do Carmo, na Cidade Velha, próximo a Catedral da Sé. Estabelecido no local, após algumas exaltações e mais músicas, os participantes do cortejo se dispersam pelas ruas e bares da Cidade Velha, retornam às Docas ou ao centro da cidade.

Nesse agenciamento em torno da Festa se explicita uma organização de artistas e agentes culturais de Belém que se dedicam a pesquisar e difundir aspectos da cultura

[1] Esse caráter de proximidade da imagem com os devotos se mantém em toda a festa, nas procissões, nas missas, nos locais em que ela fica exposta, evidenciando um sentido de pertencimento aberto ao toque, ao afeto, que é característico da própria história da devoção (Alves, 1980; Rocque, 1981; Amaral, 1998; Maués, 2009), e a singulariza como um encontro onde o sagrado e os devotos se objetivam, como afirma Amaral (1998): "Nesse contexto, a presença da santa é fundamental, na medida em que ela se "dispõe" a participar da festa no mesmo nível dos homens. Estes, por sua vez, no momento ritual, apropriam-se de uma dimensão mais profunda, ou seja, a que diz respeito à própria vida [...] Aproximar-se tanto da santa, na procissão implica, ainda, a simplificação da relação com o sagrado, que se torna mais direta".

ISBN: 978-85-8083-125-2

popular paraense e amazônica, segundo Matos (2010, p. 160):

> O cortejo Arrastão do Círio é organizado por um grupo de músicos de Belém que foi constituído na década de 1980, chamado "Arraial do Pavulagem" e que mais recentemente fundou um instituto com o mesmo nome. Sua presença no período do Círio se deu como uma forma de criar ânima na cidade e difundir o interesse e a prática das pessoas por diversas expressões da cultura popular tradicional. Parte do cortejo se estrutura por oficinas que acontecem em meses antecedentes ao Círio, sendo que nas duas primeiras semanas de outubro são realizados ensaios em espaços públicos, configurando-se como mais um evento no calendário cultural da cidade amplamente divulgado e aberto à participação de pessoas que desejem assistir. [...] Mais recentemente os músicos do cortejo passaram a homenagear a imagem da Santa com a execução do hino do Círio - Vóis sois o Lírio Mimoso.

E embora o trajeto do Arraial siga uma orientação distinta da procissão de motoqueiros, ela é complementar justamente naquilo que sugere uma oposição da participação popular na festa, como percebida por Amaral (1998): "a participação popular efetiva, na festa, realiza-se [...] no sentido oposto ao da ordem e do controle".

Caminhando no sentido contrário daquela procissão, mas dentro do circuito das procissões principais da Festa, o Arraial a complementa e demarca os limites da territorialidade da Festa. Dessa forma, trata-se de um elemento complementar ao circuito complexo que vai configurando esse ritual difuso[1].

Ao final da tarde do último sábado da festa ocorre uma missa no Colégio Gentil Bitencourt. Após a missa, uma multidão se aglomera em frente ao Colégio, seguindo pela Av. Magalhães Barata e a Nazaré, acompanhando a saída da imagem e a formação da corda. Nessa procissão, são principalmente jovens aqueles que seguram na corda e embalam o caminhar lento e a coreografia ora "centopéica", ora "serpenteante" (SARE, 2005) que configura esse cortejo sacrificial pelas ruas de Belém. São devotos e romeiros que solicitam bênçãos ou cumprem promessas por demandas juvenis (pedidos de trabalho, saúde, aprovação no vestibular, entre outras), como pudemos constatar em orações e ex-votos depositados nas urnas que coletam as missivas dos romeiros e devotos, nas igrejas e locais de peregrinação, nas conversas com

---

[1] O argumento acerca do Círio compor-se como um ritual difuso foi desenvolvido em outro estudo (ALVES, 1980). Trata-se de complementar a concepção de Alves, que afirma tratar-se de um ritual complexo, a partir da percepção de que o Círio inclui essas e outras manifestações em seus circuitos festivo-devocionais, que se atravessam em fluxos sobrepostos, apesar da "Programação do Círio", impresso oficial distribuído pela Diretoria da Festa de Nazaré, descrever somente os eventos religiosos que ocorrem na cidade, durante o período.

ISBN: 978-85-8083-125-2

promesseiros e reportagens da mídia local.

Outro aspecto importante desse cortejo, que se repete na Procissão principal, no segundo domingo pela manhã, diz respeito ao volume de voluntários que atuam nessas manifestações. As observações *in loco* do enorme número de voluntários foram dimensionadas pela divulgação dos números da Festa na imprensa local:

> . 25.353 pessoas envolvidas na organização (voluntários, saúde, segurança e apoio) [muitas delas, evangélicas];
> . 2,1 milhões de pessoas é a estimativa feita pelo Dieese e Diretoria da Festa, sobre o número de pessoas que deveria participar da festa. Após, este número foi fixado em 2,2 milhões;
> . 69 mil Turistas são esperados em Belém; US$ 25 milhões de dólares é o valor estimado a ser deixado pelo turismo;
> . R$ 700 milhões de reais é o valor a ser movimentado na economia da Festa este ano. Crescimento de 30% do mercado informal;
> . R$ 2 milhões de reais são os gastos para a realização do Círio 2010. (o Círio mais caro da história). Este valor é 10% mais caro do que o do ano passado. Círio número 218. (Fonte: Roteiros da Fé, Encarte do jornal Diário do Pará, 10/10/2010).

É no domingo do Círio que a dimensão de megaevento se explicita mais claramente. Desde as 5h, é possível acompanhar o cortejo principal do Círio pelas TVs abertas e de assinatura, que seguem transmitindo a procissão até o seu final, por volta do meio-dia, na Basílica de Nazaré. Esse agenciamento da mídia recai de forma intensiva sobre o Círio, com dezenas de câmeras espalhadas por locais estratégicos das procissões e a circulação de visitantes (romeiros tradicionais e turistas), pela cidade. Desde que se fez sentir mais presente na Festa, em meados da década de 1990, segundo Amaral (1998),

> todos [...] notam que a verdadeira força que vem surgindo e 'mexendo' no Círio é a televisão que, para transmitir a festa, ocupa lugares demais, incomoda os participantes e gera um caráter exibicionista, seja no arraial, seja na grande procissão. Todos também reconhecem que a partir da presença da TV no Círio mais pessoas conhecem não apenas a festa, mas a partir dela, o Pará, e principalmente Belém que, até então, não fazia "parte do Brasil"[1].

A produção da TV explora vários ângulos de cobertura do evento, seja espalhando câmeras pelo trajeto (fixas e móveis na água, terra e ar), seja recebendo convidados no estúdio da emissora, para comentar aspectos e acontecimentos da Festa. A

[1] Embora reconheçamos a importância da mídia para certas apreensões do real, na contemporaneidade, até mesmo ao estabelecer interlocuções virtuais, é necessário compreender que a mídia estabelece sempre recortes da realidade, definidos segundo a tecnologia utilizada, as concepções de enquadramento e exibição das imagens e o *timing* que imprime aos fluxos de imagens. Esses procedimentos criam um produto e um tipo de conhecimento que, segundo Betanini (1982), é sempre conhecimento parcial do que acontece à distância.

ISBN: 978-85-8083-125-2

opção por assistir a transmissão possibilita acessar outras muitas facetas da Festa, e seus agenciamentos[1], expostas pelos comentadores, geralmente reforçando a definição de Alves (1980) de serem componentes de um ritual complexo, mas também descrevendo atualizações produzidas nos últimos anos.

Entre sacerdotes Barnabitas, leigos que trabalham na coordenação da Festa, agentes culturais e pesquisadores da Universidade Federal do Pará, os comentadores expõem muitas representações comuns e algumas divergências veladas. Ora comentando imagens da cobertura da Festa, ora passando informações sobre a organização do evento, ora interpretando componentes históricos e atuais dessa gigantesca produção religiosa contemporânea, os comentadores configuram um campo midiático de reflexividade (VIZER, 2010), que auxilia a sintetizar aspectos convergentes ao princípio que orienta essa elaboração.

Esse campo midiático de reflexividade, por exemplo, nos introduziu em um âmbito importante de realização da Festa do Círio, que é o dos fluxos produzidos nas escalas intersticiais de promoção da mesma, preparatórias e seletivas à participação de romeiros, devotos e turistas. Assim, os comentários do antropólogo Romero Ximenes, da UFPA, apreendidos na programação da TV por assinatura RBA, em 2009, auxiliaram a integrar os sentidos desses fluxos, ao descrever de maneira simples e concisa os elementos da Festa do Círio[2] que circulam reciprocamente entre a casa (como expressão de laços familiares e sua extensão comunitária) e a Festa (marcada pela presença e atuação dos romeiros nas procissões e a imagem de Nossa Senhora de Nazaré).

Do mesmo Ximenes, veio outra referência importante, a respeito das redes decapelinhas de Nossa Senhora de Nazaré[3], que peregrinam das cidades e comunidades do interior do Pará para Belém, durante todo o ano. Baseado em dados de alguns alunos de pós-graduação da UFPA que pesquisam essas redes e suas peregrinações ao Círio,

[1] Esse agenciamento é tão importante que, no período da Festa de 2010, o TRE local, com a concordância dos candidatos, suspendeu a transmissão da propaganda eleitoral, no domingo do Círio, atendendo uma solicitação da Diretoria da Festa.

[2] Esses elementos são confirmados no estudo de Alves (1980), e mais desenvolvidos por Maués e Maués (2005), e Maués e Pantoja (2008).

[3] Essas capelinhas são semelhantes, na sua forma e na organização das redes devocionais, ao modelo devocional comunitário das redes de capelinhas de Nossa Senhora de Shoenstatt, ou do Imaculado Coração de Maria, distribuídas por extensas regiões do Sul e Sudeste do país, já estudadas por Borin (2010) e Silva (2003).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Ximenes afirmou: "nesse ano de 2009 foi registrado pela coordenação da Festa o total de 4.200 capelinhas". Aqui, trata-se de um agenciamento controlado institucionalmente e diretamente relacionado ao evento central do Círio, reproduzido em escalas diversas de devoção que organizam, incentivam e dinamizam os ciclos devocionais e de romeiros para a Festa do Círio. A duração anual desses ciclos de peregrinação de capelinhas, organizados entre grupos de familiares devotos, renova constantemente os fluxos dos elementos da Festa e difunde seus sentidos entre famílias de devotos e suas territorialidades, por toda a Amazônia.

Para além da realidade que as TVs transmitem, nas ruas da cidade de Belém, no domingo principal da Festa, as percepções elaboradas sobre a procissão do sábado se multiplicam em intensidade e volume, no contato com a realidade. Muitos mais romeiros na corda e turistas assistindo, muito mais água sendo servida ou despejada nos romeiros; arquibancadas lotadas por onde a procissão se desloca, barulho de rojões explodindo a cada quarteirão, chuvas de flores e papel picado caindo dos edifícios e de helicópteros que acompanham a berlinda da Santa produzem o clima do ápice da Festa, acompanhado por músicas religiosas, cânticos e rezas, que se sucedem no sistema de som.

Nesse cortejo, torna-se extremamente difícil o deslocamento pessoal pela extensão da procissão, pelo volume de pessoas aglomeradas nas avenidas, nas calçadas e prédios. Mesmo antes ou depois do espaço delimitado da procissão, o volume de pessoas circulando pelo trajeto do cortejo desestimula as intenções de deslocamento. Por várias vezes, é preciso circundar quarteirões para chegar mais próximo ou distante das "estações" que integram a corda e os romeiros à berlinda da Santa.

Por todo lado que se olha, encontram-se romeiros levando à cabeça ou junto ao peito réplicas das imagens de Nazaré, miniaturas de casas, capelas e barcos, e outros ícones que compõem a narrativa mitológica do "achado" da Santa e o desenvolvimento da sua devoção. Agenciamentos pessoais que se misturam na multidão, compondo um cenário de entregas devocionais, em consonância com o sistema de dádivas e obrigações que caracteriza as relações de promessa, na religiosidade popular (HIGUET, 1984).

Porém, em correspondência com a produção de diversidade característica dos megaeventos, na Festa do Círio esses agenciamentos se mesclam, recentemente, com a introdução de músicas religiosas modernas no sistema sonoro que ambientaliza e mobiliza as procissões, pelos carismáticos que, aos poucos, ocupam espaços cada vez mais numerosos e importantes na organização da Festa, ou na equipe de apoio. Essa

ISBN: 978-85-8083-125-2

intensidade das músicas de artistas religiosos carismáticos de expressão nacional foi constatada durante os dias principais da Festa, entre 2009 e 2011, sendo muitas vezes criticada por atores locais, por considerarem que produz uma descontextualização da identidade regional[1].

Já na chegada à Basílica de Nazaré, após vários fogos de artifício e rojões espocando por dezenas de minutos, a berlinda da Santa é descida do carro e levada para um altar na praça em frente, onde começa uma missa. E depois da missa as ruas da cidade se esvaziam, literalmente, transferindo as celebrações para as casas e as famílias que recebem os parentes distantes que retornam para o Círio, consumando um ritual de comensalidade familiar dos pratos típicos do Pará, pato no tucupi e maniçoba, que é considerado o "Natal dos paraenses".

As esferas de controle e normalização do megaevento religioso

Outros circuitos festivos do Círio, reconhecidos no processo de tombamento dessa manifestação (HENRIQUE, 2011) também são importantes agenciamentos desse megaevento, embora causem debates e divergências entre seus atores e a Diretoria da Festa. O mais ambíguo e controverso ocorre no último sábado da festa. Após a passagem da Procissão da Trasladação pela Praça da República, os atores de movimentos e organizações GLBTT de Belém realizam a Festa da Chiquita, em frente ao Teatro da Paz. Segundo descreve Souza (2008):

> A Festa da Chiquita reúne anualmente cerca de 40 mil pessoas em um cortejo que se concentra no Bar do Parque, na Praça da República e começa logo em seguida à Trasladação para prosseguir até a hora em que se inicia a procissão do Círio. O objetivo é um só: homenagear a Virgem Maria. O fato é que tal homenagem se dá em um luxuoso espetáculo, com muita cor, plumas e purpurina. O ápice da festa é a coroação do "Veado de Ouro", prêmio concedido pelos organizadores a alguém que tenha se destacado pelo figurino Drag Queen durante o evento. A manifestação é tradição popular "oficial" da quadra nazarena, desde 1976, quando se chamava "Festa da Maria Chikita", criada pelo cantor paraense Eloy Iglesias.

Esse agenciamento negocia de forma objetiva com a realização da festa, assumindo um papel importante na configuração da tradição, como expôs uma de suas

[1] E aqui, trata-se de um agenciamento que extrapola o contexto regional amazônico, uma vez que essas mudanças são operadas pelos carismáticos em várias outras festividades em que os mesmos se inserem na promoção ou organização, em todo o país.

ISBN: 978-85-8083-125-2

coordenadoras à mesma Souza (2008):

> "Transforma-se em tradição aquilo que é pertinente e, portanto, encontra correspondência e é assimilado por confluir para o objetivo central, que é louvar a Santa. O que não possui pertinência, não vinga", continua Zélia Amador. É nesse ínterim que, do ponto de vista estético, se observa na quadra nazarena manifestações que vão do sublime ao grotesco, isto é, momentos que envolvem desde a mais pura forma do sagrado, como o da solene celebração eucarística, do culto católico, até a Festa da Chiquita, promovida pela comunidade GLBTT.

Outro agenciamento, mais legitimado pelos coordenadores da Festa, é o Auto do Círio, manifestação que dramatiza elementos históricos e atuais do Círio de Nazaré, combinando componentes das identidades amazônicas em diálogo com expressões artísticas, teatrais e circenses, pelos estudantes universitários. O Auto do Círio ocorre na sexta-feira que antecede o domingo final do Círio, à noite, no centro histórico da cidade de Belém.

Alves (1980) já descrevera a presença de grupos teatrais e circenses em seu estudo, mas não reconheceu, ou estabeleceu, de que forma essas presenças se projetavam ou conectavam como agenciamentos, nos fluxos da Festa. O estudo de Matos (2010), ao atualizar o grau de implicação desses grupos nos circuitos da Festa, após a patrimonialização do Círio de Nazaré pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), indica que o Auto do Círio compõe os bens tombados nessa patrimonialização, e transcreve um depoimento de seu organizador:

> O reconhecimento foi muito importante, pois deu uma projeção nacional para o Auto do Círio. Esse selo do IPHAN foi criado em 2003, eu me lembro que além do Círio parece que tiveram mais três manifestações contempladas. Quando o Círio entrou foi uma agitação muito grande, pois nas entrevistas sempre era falado sobre as manifestações que foram estudadas e que fizeram parte do livro e o Auto do Círio está lá. Sempre quando damos entrevista falamos que o Auto do Círio é uma manifestação reconhecida junto ao Círio como Patrimônio Imaterial dos brasileiros.
>
> Passamos a sentir uma responsabilidade muito grande, responsabilidade de manter essa tradição, tradição não numa perspectiva tradicionalista que a Diretoria da Festa e a própria TV divulga o Círio, como uma coisa antiga, certinha. O Círio não é assim, o Círio tem muito de carnavalização, que é diferente de carnaval. O Círio tem muito de carnavalização porque é colorido, é festivo (MATOS, 2010, p. 159-160).

O depoimento de Santa Brígida, assim como o de Zélia Amador, evocam uma perspectiva de tradição distinta daquela "que a Diretoria da Festa e a própria TV

ISBN: 978-85-8083-125-2

divulga[1]", sugerindo que as manifestações que coordenam compõem o Círio, mas imprimem sentidos próprios às suas contribuições para o mesmo, como na afirmação de Amaral (1998) de que a participação popular na festa realiza-se no sentido contrário ao da ordem e do controle.

E aqui, é possível perceber que a Festa do Círio de Nazaré se compõe e reproduz da síntese de várias mediações. Nesse sentido, as ênfases anteriores na negociação do caráter de tradição que reveste a legitimidade do Círio foram possíveis porque o processo de patrimonialização – apesar da tendenciosidade de seu dossiê técnico, segundo Henrique (2011) – deslocou a perspectiva de bem religioso que fundava a Festa e seu ciclo devocional, para a dimensão ampla de uma "manifestação [cultural] expressiva[2]", como elaborada por Martins (2009).

E seguindo essa orientação, Graburn (2008), ao analisar os projetos de turismo étnico na China e no Japão, complementa a ideia de "manifestações expressivas", ao afirmar que tais projetos são agenciados por investimentos difusos que se resolvem em uma versão regional da "teoria da convergência" global, produzindo "verdadeiros simulacros de comunidades [...] não só para o olhar do turista, mas também para *performances* interativas" (2008, p. 12) que reforçam relações comunitárias pela reconstrução das suas tradições.

Nesse sentido, a noção de "manifestações [culturais] expressivas" possibilita evidenciar a tensão gerada entre concepções de autenticidade e reprodução nos megaeventos religiosos, como projeções coletivas e idealizadas dos agenciamentos e

---

[1] Cabe reconhecer que esse modelo de oscilação de apropriações que os atores operam sobre o sentido das festas religiosas não se restringe às manifestações do Círio de Nazaré. Análises empreendidas por Del Priore (2000) sobre as festas no Brasil colonial, por Braga (2008) sobre as Romarias ao Juazeiro do Norte e por Brandão (2010) sobre os sentidos recíprocos de participação entre devotos populares em outras festas religiosas, já explicitaram esse caráter de apropriação dos bens materiais e imateriais que convergem em ciclos devocionais. Uma das interpretações mais profícuas desse modelo de oscilação é apresentado por Steil (2003), em sua análise sobre as romarias ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, ao se apropriar da noção de "vazio religioso", de Eade e Sallnow, para explicar como a dinâmica das peregrinações constitui um jogo "capaz de acomodar sentidos e práticas diversas [...] dentro do qual se definem os pertencimentos religiosos e as identidades sociais. Nesse sentido, o ritual da romaria opera uma espécie de união dos contrários onde as duas lógicas se articulam, sem que uma exclua a outra (Steil, 2003, p. 259).

[2] Se é evidente que a Festa do Círio produz hoje uma atração gravitacional que opera um campo de forças sobre as demais comemorações, também é evidente que essas outras comemorações ora copiam suas características, reproduzindo miniaturizadamente seus eventos e modos de organização, ora inovam ou atualizam seus elementos, em novas combinações rituais. Exemplos da projeção desses fluxos para fora de seu contexto podem ser constatados nas passagens da "Mãe Peregrina" pelo Rio de Janeiro, desde 2009, quando ocorre um encontro da Santa com o Cristo Redentor. Em 2011, tal visita aconteceu em outras capitais do país, como Porto Alegre, onde se reproduziu um conjunto de atividades específicas dos circuitos rituais da Festa de Belém.

ISBN: 978-85-8083-125-2

fluxos identitários nelas operantes, simultaneamente complementando os circuitos rituais de tais ciclos devocionais e concorrendo pelo seu capital simbólico. Operam nessas manifestações atores diversos – não exclusivamente religiosos – que agenciam narrativas, identidades e memórias sobre o processo de patrimonialização cultural da manifestação, sem necessariamente reivindicar o reconhecimento religioso de suas agências. Para tais atores, o caráter da patrimonialização serve como referente de um bem coletivo, que processa lógicas culturais relevantes em determinado contexto.

O Círio de Nazaré compõe-se, enfim, como um megaevento religioso que deve ser pensado na lógica com que estabelece uma rede com outros eventos contíguos, em ciclos espaciais e temporais próprios, cuja centralidade encontra-se na festa de Belém[1]. Ocorre que essa centralidade se organiza por fluxos internos tensos e conflituosos, decorrentes das estratégias de agenciamento dos atores locais, e esses agenciamentos buscam se sobrepor.

Assim, os rituais difusos que enformam o Círio operam com e pela exteriorização de bens religiosos-patrimoniais, atingindo escalas amplas, onde ocorrem interseções com outros bens da mesma natureza. O caráter mais amplo desses agenciamentos estratégicos é o de uma formação inclusiva que, ao aglutinar a diversidade que compõe esse megaevento, implica a necessidade de produzir uma "negociação da realidade" (SCHUTZ, 1974; VELHO, 1994; DUARTE, 2005)[2]

O contexto dessa negociação vem se desenvolvendo desde meados da década de 2000, sobretudo, a partir da presença intensa das emissoras de TV que transmitem o

[1] Se é evidente que a Festa do Círio produz hoje uma atração gravitacional que opera um campo de forças sobre as demais comemorações, também é evidente que essas outras comemorações ora copiam suas características, reproduzindo miniaturizadamente seus eventos e modos de organização, ora inovam ou atualizam seus elementos, em novas combinações rituais. Exemplos da projeção desses fluxos para fora de seu contexto podem ser constatados nas passagens da "Mãe Peregrina" pelo Rio de Janeiro, desde 2009, quando ocorre um encontro da Santa com o Cristo Redentor. Em 2011, tal visita aconteceu em outras capitais do país, como Porto Alegre, onde se reproduziu um conjunto de atividades específicas dos circuitos rituais da Festa de Belém.

[2] Nesse campo de negociações, a dimensão econômica reverberada no Círio è divulgada como homenagens que grandes empresas nacionais e multinacionais rendem à imagem, mostrando um viés/fervor/caráter católico que não se vê em outras regiões do país (ver, por exemplo, o Catálogo "Círios de Nazaré" publicado em 2012 e disponível em http://pt.calameo.com/read/00034696680f8900fae38). Contrário a essa tendência, pensamos ser mais apropriado pensar com Turner (2008) o Círio como um fenômeno total, uma ação simbólica que dramatiza o ser paraense e amazônico. Nesses termos, a estratégia de marketing das grandes empresas denotaria a estruturação da antiestrutura, efeito que o tempo (a longa duração) traz para as "*communitas"*. O tempo traz a estrutura e a consolida na peregrinação (Turner, 2008, p. 195). Isso implica que as peregrinações são liminares e que, nas suas relações sociais, elas revelam a qualidade de "*communitas*"; "e, em peregrinações há muito estabelecidas esta qualidade se articula, até certo ponto, com a estrutura social circundante através da sua organização social" (Turner, 2008, p. 156).

ISBN: 978-85-8083-125-2

evento e da patrimonialização do Círio de Nazaré. Simultâneos ou posteriores a esses contextos emerge uma série de percepções acerca do modo como tais fluxos se projetam e se sobrepõem, regularmente (ALVES, 2002, 2008; PANTOJA, 2006; MATOS, 2010). Ou seja, pensamos que a exposição televisiva da festa, em âmbito nacional, e a legitimação dos bens (manifestações) que a compõem, oficializados pelo IPHAN, impactaram o jogo tenso das projeções operadas pelos atores, nesse modelo de oscilação de apropriações, modificando o sentido valorativo das mesmas.

Reagindo à ampliação constante desses fluxos, a Diretoria da Festa se profissionalizou[1], nos últimos anos, instituindo uma lógica organizacional burocrática (PANTOJA, 2012, 2006; MATOS, 2010) que oscila entre a promoção religiosa e a mercantil. Simultaneamente a essa percepção, a constatação das mudanças no Programa Oficial do Círio[2], nos últimos anos, mostra que a reflexividade operante entre os encontros e desencontros dos atores, no evento[3] também possibilita à própria coordenação da Festa criar estratégias de controle das tensões internas ao evento, pela incorporação, ou separação, das manifestações expressivas diversas que se fazem presentes nesse ciclo devocional.

Nesse sentido, outro tipo de apropriação que vem ganhando mais visibilidade, nos últimos anos, é aquele decorrente da correspondência entre os investimentos necessários à realização do evento e seus patrocínios, atraindo grandes empresas nacionais e multinacionais, que associam suas marcas à "marca do Círio"[4].

---

[1] O processo dessa profissionalização e burocratização, descrito por Pantoja (2012, 2006), envolveu a realização de um Censo católico na região de Belém, em 2005, a contratação posterior de marqueteiros católicos, a elaboração do PPOCN-Projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré, a criação da ADENAZA-Associação dos Devotos de Nossa Senhora de Nazaré, e a solicitação de registro da marca Círio. Essa profissionalização é uma característica que afeta todo megaevento festivo, como já analisou Farias (2011), em seus estudos sobre festas populares nordestinas.

[2] Exemplos de tais mudanças podem ser percebidos, entre outras estratégias, na incorporação progressiva de algumas atividades no Programa Oficial do Círio, nos últimos anos: desde a implantação de concursos que ora regulam e premiam as decorações de casas e edifícios no trajeto das procissões, ora se apropriam de fotografias e vídeos produzidos pelos participantes da Festa e os patrimonializam, até a realização de seminários que reúnem cientistas sociais para refletir sobre o caráter das mudanças nas festas religiosas atuais, que geram subsídios importantes para os próprios coordenadores da Festa.

[3]Essa reflexividade, como pudemos depurar das observações de 2009 e 2010, é operada constantemente pelos atores envolvidos no evento, mas suas sínteses são múltiplas. Em alguns casos, ela se localiza de forma mais explícita em alguma manifestação ou circuito da Festa. Isso aconteceu em 2010, no Auto do írio, que trouxe como tema "Todos os caminhos levam a ti, Senhora." O tema foi representado por diversos estandartes alusivos aos caminhos que levam à Virgem de Nazaré, durante o Círio: "Viemos a ti pelo caminho da Fé", "Viemos a ti pelo caminho da Arte", "Viemos a ti pelo caminho do Teatro", "Viemos a ti pelo caminho da Música", "Viemos a ti pelo caminho da Cultura", etc. Esses diversos caminhos que compõem o movimento dos Atores no Círio são justificados no Auto.

[4] A "marca Círio" é uma marca solicitada e depositada pela Diretoria da Festa do Círio junto ao INPI-Instituto Nacional de Propriedade Intelectual, desde 2000. Segundo Pantoja (2012), "Como marca depositada,

ISBN: 978-85-8083-125-2

E mesmo considerando que esses tipos de apropriação não se excluem, na ambientação que produz e veste a cidade, nessa manifestação, esse último tipo acrescenta ao seu caráter relacional uma estratégia institucional comum no turismo religioso contemporâneo.

No quadro das tipificações desse último modo de apropriações, percebemos ocorrer uma circularidade de influências promovida pelos atores do turismo religioso. De um lado, os turistas se apropriam da vestimenta tradicional de devotos ou romeiros, como o chapéu de palha (com ou sem fitas penduradas), a camiseta da festa e o Círio[1] para participar dos cortejos, misturando-se aos mesmos; por outro, a disponibilidade de vários tipos de camisetas, chapéus e bonés, vendidos com uma diversidade grande de motivos impressos, em barracas montadas às margens dos cortejos ou por centenas de ambulantes que os circundam, atraem muitos devotos e romeiros que, por sua vez, se parecem cada vez mais com turistas[2]. Dessa forma, é necessário imprimir outro olhar ao reconhecimento desses tipos de participantes.

O Círio também recebe agenciamentos de órgãos públicos de fomento ao empreendedorismo, como o SEBRAE, que patrocina a Feira de Artesões de Miriti, com seus trabalhos "ingênuos" e bonitos, com motivos que vão das brincadeiras infantis aos tradicionais barquinhos esculpidos nos juncos, além de ícones da Festa do Círio de Nazaré. Localizada nas "margens dos acontecimentos", bem próxima da Estação das Docas, a feira integra as atividades da Festa, como se anuncia recorrentemente no serviço de som, "expondo a arte amazônica daqueles que também são devotos de Nazaré[3]" .

Por fim, no escopo do caso analisado aqui, o controle organizacional mais ou menos centralizado e a delimitação territorial dos rituais da Festa religiosa, como megaevento, reforçam o caráter das relações pressupostas que são partilhadas como

---

segundo um dos diretores do Círio, a Diretoria já tem certas regalias no sentido de fazer valer algum direito sobre esse bem", ou seja, sobre todos os bens simbólicos relacionados ao evento.

[1] O Círio é uma alegoria de madeira que copia o formato de uma vela grande, de cerca de um metro e meio.

[2] Aqui, se projeta também uma aproximação entre o caráter mercantil impresso nessas manifestações – e explorado na dinâmica econômica local – e as apropriações materiais e imateriais que sujeitos locais e turistas operam nesse mercado, como elaborado por Farias (2011) e também estudado na Festa do Círio de Nazaré por Pantoja (2006).

[3] sse agenciamento é importante, na medida em que os próprios motivos do artesanato paraense se compõem em apropriações circulares com os ícones do Círio, presentes nas procissões e oferendas entregues à Virgem de Nazaré, nesse ciclo festivo. Tais motivos profanos se patrimonializam na interlocução com o sagrado e geram uma identidade amazônica que sintetiza elementos naturais (caracterizados pelo uso de "caranã, a polpa dos galhos de uma palmeira, conhecida por miriti ou buritie" [AMARAL, 1998]) e

ISBN: 978-85-8083-125-2

perspectivas recíprocas, ora em uma comunidade de tempo (a festa em si), ora em uma comunidade de espaço (a festa para si) (SCHUTZ, 1974, p. 41-52)[1].

No primeiro caso, há tipicidades de compreensão do real, nessa manifestação, que definem as relações entre os atores participantes como alteridades distintas em uma situação de sentido comum, se percebendo como contemporâneos: a relação entre um eu e um "nós", nesse contexto, pressupõe o surgimento de terceiros, como "eles". Daí, a tensão interna que aparece no evento, como possibilidade, mas não determinação.

No segundo caso, as tipicidades em jogo extrapolam a situação de sentido comum dos contemporâneos, para uma relação de reconhecimento mais associativa.

> Compartir una comunidad de espacio implica que cierto sector del mundo externo está por igual al alcance de cada copartícipe, y contiene objetos de interés y significatividad que les son comunes. Para cada copartícipe, el cuerpo del outro, sus gestos, su porte y sus expresiones faciales son inmediatamente observables, no solo como cosas o sucesos del mundo externo, sino en su significación fisionómica, vale decir, como sintomas de los pensamientos del outro. Compartir una comunidad de tiempo – y esto se refiere no solo al tiempo exterior (cronológico) sino también ao tiempo interior – implica que cada copartícipe interviene en la vida en curso del outro, puede captar en un presente vívido los pensamientos delo otro tal como este los construye, paso a paso (SCHUTZ, 1974, p. 36).

Essa distinção entre sentidos e estruturas de significação, dadas nas formas de participação dos atores na Festa do Círio, produzem relevâncias individuais e coletivas alternadas, que "determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los médios disponibles para alcanzar-lo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él" (SCHUTZ, 1974, p. 37). Desde a distinção reconhecida nessa manifestação, evidenciam-se modelos de projetos e agenciamentos que colocam em jogo papéis e funções sociais cuja tipicidade encontra correspondência nas normas de conduta, mas também, a busca de um reconhecimento recíproco cuja tipicidade encontra correspondência em uma associação constituída por "idealização da reciprocidade de motivos" (SCHUTZ, 1974, p. 51). Se no primeiro caso predomina regularmente um anonimato entre os atores, que o controle organizacional da

---

socioreligiosos.

[1] No Círio de Nazaré, a existência de uma perspectiva recíproca de relações pressupostas – como manifestação [cultural] expressiva – implica, segundo Schutz (1974, p. 43), a relação entre indivíduos em um mundo cultural intersubjetivo, onde as "construcciones tipificadoras de objetos de pensamiento [...] reemplazam a los objetos de pensamiento de mi experiência privada y la de mi semejante. [...] se supone que el sector del mundo presupuesto por mi también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo presuponemos "Nosotros" [...] 'a cualquiera que sea un de nosotros' [...partilhando] objetos que se originan en la socialización estructural del conocimiento".

ISBN: 978-85-8083-125-2

festa não se esforça por romper, no segundo o reconhecimento recíproco entre os atores é essencial para produzir o efeito de identidade que se busca, na sua organização.

Assim, está em jogo, nesse megaevento, o que Schutz (1974, p. 53) denomina de "construção de pautas de conduta", que possibilitam a passagem de propósitos e ações latentes para propósitos e ações manifestos[1]. Trata-se de uma concepção de *agência*, cujas premissas o autor elabora sobre a concepção de deliberação racional, em Dewey, na qual os propósitos e as ações que se estabelecem naquela construção de pautas de conduta estão definidas desde uma hierarquia externa – geralmente, institucional – que

se impõe aos atores, ou desde uma ordem hierárquica estabelecida pelos próprios cursos de ação dos atores, ou seja, da relação dos fins que querem alcançar com outros fins, "da compatibilidad de uno con otro y de las posibles repercusiones de uno sobre otro"

(SCHUTZ, 1974, p. 57). E essa definição hierárquica é que esclarece a situação biográfica dos atores, em relação com um meio físico e sociocultural, assim como o conhecimento e os recursos que dispõem para dar materialidade a seus projetos.

Referências Bibliográficas

ALVES, I. M. S. *O carnaval devoto*: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

ALVES, R. *Círio de Nazaré*: da taba marajoara a aldeia global. 2002. 225f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Pará/Universidade Federal da Bahia, Belém, PA, 2002.

_____. *O manto, a mitra e o microfone*: a midiatização do Círio de Belém do Pará pela TV Nazaré. 2008. 72f. Texto de qualificação (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

AMARAL, R. *Festa à Brasileira*: sentidos do festejar no país que "não é sério". Antropologia, 1998. Disponível em http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html. Acesso em 15/10/2009.

BETANINI, T. *Espaço e ciências humanas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. BORIN, M. R. *Por um Brasil católico*: tensão e conflito no campo religioso da república (Rio Grande do Sul, 1900-1930). 2010. 359f. Tese (Doutorado em Estudos Históricos e Latino-Americanos) - Unisinos, São Leopoldo, RS, 2010.

BRAGA, A. M. da C. *Padre Cícero*: sociologia de um Padre, antropologia de um Santo.

[1] Enquanto propósitos e ações latentes buscam resolver mentalmente um problema, os propósitos e ações manifestos inserem-no no mundo exterior (SCHUTZ, 1974, p. 49).

ISBN: 978-85-8083-125-2

Bauru, SP: EDUSC, 2008.

BRANDÃO, C. R. *Prece e folia, festa e romaria*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2010.

BURBANK, M. J.; ANDRANOVICH, G.; HEYING, C. H. Mega-events, urban development, and public policy. *The Review of Policy Research*, Fall, v. 19, n. 3, p. 179-202, 2002.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. 3 ed. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2003.

DAMICO, José Geraldo S. *Juventudes Governadas*: Dispositivos de Segurança e Participação no Guajuviras (Canoas-RS) e Grigny Centre (França). Tese de Doutorado em Educação. Porto Alegre, UFRGS, 2010.
DEL PRIORE, M. L. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DUARTE, L. F. D. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M. L.; DUARTE, L. F. D.; PEIXOTO, C.; BARROS, M. L. (Orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 137-176.

FABIAN, J. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 503-520, 2006.

FAINSTEIN, S. S.; JUDD, D. R. Global forces, local strategies, and urban tourism. In: JUDD; D. R.; FAINSTEIN, S. S. (Eds.), *The tourist city*. New Haven, CT: Yale University Press, 1999, p. 1-17.

FARIAS, E. S. *Ócio e negócio*: festas populares e entretenimento-turismo no Brasil. Curitiba: Appris, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

GASTALDO, É. L. O 'país do futebol' mediatizado: mídia e Copa do Mundo no Brasil. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 22, p. 352-369, 2009.

_____. Copa do Mundo no Brasil: a dimensão histórica de um produto midiático. *Comunicação & Sociedade*, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 41, p. 115-133, 2004.

GRABURN, Nelson. Reconstruindo a tradição; turismo e modernidade na China e no Japão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol. 23, nº 68, p. 11-21, 2008.

HENRIQUE, M. C. Do ponto de vista do pesquisador: o processo de registro do Círio de Nazaré como patrimônio cultural brasileiro. *Amazônica*, Belém, PA, v. 3, n. 2, p. 324-346, 2011.

HIGUET, E. O misticismo na experiência católica. In: HIGUET, E. *et al*. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.

LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber*: La ética indolora de los nuevos tiempos

ISBN: 978-85-8083-125-2

democráticos. 5 ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

LOPES, J. R. Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 31, v. 1, p. 155-181, 2011.

MARTINS, Pedro. Cabo-verdianos em Lisboa: manifestações expressivas e reconstrução identitária. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 15, nº 31, p. 241-262, 2009.

MATOS, L. da S. *Belém em festa*: a economia lúdica da fé no Círio de Nazaré. 2010. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MAUÉS, R. H. *O homem que achou a santa*: Plácido José de Souza e a devoção à Virgem de Nazaré. Belém, PA: Basílica Santuário de Nazaré, 2009.

MAUÉS, R. H.; PANTOJA, V. O Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 57-68, jul/dez. 2008.

MAUÉS, R. H.; MAUÉS, A. "Feliz Círio!" Relatos, interpretações e memórias afetivas de um casal de antropólogos. In: FIGUEIREDO, S. L. (Org.). *Círio de Nazaré, festa e paixão*. Belém, PA: EDUFPA, 2005.

PALMER, C. Le Tour du Monde: towards an anthropology of the global mega-event. *The Australian Journal of the Anthropology*, v. 9, n. 3, p. 265-273, 1998.

PANTOJA, V. Negócios Sagrados: notas sobre o Círio de Nazaré em Belém-PA. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, 2012.

PANTOJA, V. *Negócios Sagrados*: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré. 2006. 129f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

ROCQUE, C. *História do Círio de Nazaré*. Belém, PA: Mitograph, 1981.

SARE, L. L. P. *A serpente no asfalto*: estudo compreensivo do espetáculo da corda dos promesseiros no Círio de Nazaré em Belém do Pará. 2005. 134f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

SCHUTZ, A. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

SILVA, A. L. da. *Faces de Maria: catolicismo, conflito simbólico e identidade*. Um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Shoenstatt na cidade de Ubatuba, SP. 2003. 159f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

SOUZA, J. Manifestações profanas dividem espaço no calendário. *Jornal da Universidade Federal do Pará*, Ano VI, n. 65, out. 2008. Disponível em: www.ufpa.br/.../beira65/noticias/rep9.html. Acesso em 20/10/2009.

ISBN: 978-85-8083-125-2

STEIL, C. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 249-261, out. 2003.

TURNER, V. Peregrinação como processos sociais. In:__. *Dramas, campos e metáforas*: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008, p. 155-214.

VELHO, G. *Projeto e matamorfose*: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VIZER, E. A. *A trama (in)visível da vida social*: comunicação, sentido e realidade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

YÚDICE, G. *A conveniência da cultura*: os usos da cultura na era global. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FUNÇÃO E NORMATIZAÇÃO DAS FESTAS PAULISTANAS DO PERÍODO COLONIAL À PRIMEIRA REPÚBLICA

THE FUNCTION AND THE NORMATIZATION OF THE PARTIES OF SÃO PAULO FROM THE COLONIAL PERIOD TO FIRST REPUBLIC

LA FONCTION ET LA NORMATISATION DES FÊTES DE SÃO PAULO DÈS LE PÉRIODE COLONIAL JUSQU'À LA PREMIÈRE RÉPUBLIQUE

Maria Cristina Caponero
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo/FAPESP
criscaponero@uol.com.br/criscaponero@usp.br

Resumo
As festas paulistanas vêm pontuando a história da Cidade de São Paulo desde a colonização, mas, a sua função e importância foram paulatinamente s e alterando. Através da análise de fontes primárias e secundárias, o presente artigo visa analisar, do ponto de vista da administração pública, como normas civis ou eclesiásticas, *Códigos de Posturas* ou *Leis* interferiram em sua realização e transformação desde então até o início da República. A Cidade Colonial foi fortemente marcada pela obrigatoriedade de realização das festas; a Imperial Cidade viu as festas, sobretudo as cívicas, como momentos oportunos para afirmação do poder instituído; e a Cidade da Primeira República as considerou como um risco à estabilidade política. Enfim, ao longo dos anos, a cidade mudou completamente a sua fisionomia, passando de um uso predominantemente religioso para o secular que acabou apagando antigos costumes e ofuscando tradições, aí inclusas suas festas, sob uma pretensa justificativa de organização do espaço público e suposto espírito de modernidade.
Palavras-chave: festas paulistanas; espaço público; laicização; normatização.

Abstract
The parties of São Paulo have been punctuating the history of the City of São Paulo since colonization, but their function and importance were gradually changing. Through the analysis of primary and secondary sources, this paper aims at examining, from the point of view of public administration, how the civil or ecclesiastical rules, *Posture Codes* or *Laws* interfered in their realization and transformation from then to the beginning of the Republic. The Colonial City was strongly marked by the mandatory realization of the parties; the Imperial City visualized the parties, especially the civic ones, as an opportunity to the affirmation of the established powers; and the City of the First Republic considered them as a risk to political stability. Anyway, over the years, the city has completely changed its features, changing from a predominantly religious to a secular use that deleted old customs and overshadowed traditions, including its parties, under a pretense justification of organization of public space and supposed spirit of modernity.
Keywords: parties of São Paulo; public space; secularization; normalization.

Résumé
Les fêtes de São Paulo ont ponctué l'histoire de la ville de São Paulo depuis as colonisation, mais leur fonction et leur importance ont peu à peu changé. En examinant

ISBN: 978-85-8083-125-2

des sources primaires et secondaires, cet article vise à examiner, à partir du point de vue de l'administration publique, comment les normes civiles ou ecclésiastiques, les *Codes de Postures* ou les *Lois* ont interféré sur leur réalisation et sur les changements qu'elles ont suivi jusqu'au début de la République. La ville coloniale a été fortement marquée par l'obligation d'effectuer des fêtes; la ville impériale a vu les fêtes, surtout les civiques, comme des moments indiqués pour l'affirmation du pouvoir établi; et la ville de la Première République les a considérée comme une menace pour la stabilité politique. En tout cas, au cours des années, la ville a complètement changé son visage, passant d'une utilisation essentiellement religieuse pour la laïque que a supprimé les anciennes coutumes et a obscurci les traditions, y compris leur fêtes, sous une allégée justification de l'organisation de l'espace public et supposé esprit de modernité.
Mot-clés: les fêtes de São Paulo; l'espace public; la laïcité; la normatisation.

Introdução

Analisando fontes secundárias e primárias, tais como determinações civis ou eclesiásticas, legislação urbanística e outras pudemos claramente constatar que as festas públicas paulistanas, sobretudo as de caráter essencialmente religioso, vêm pontuando a história de São Paulo desde o princípio da colonização, com a chegada dos colonizadores portugueses, até os dias atuais, sendo que em cada momento histórico lhes foram atribuídos diferentes significados e funções.

Para melhor compreendê-las cabe primeiramente definir o que se entende por "festa". Marin (1994) definiu a festa como "um processo coletivo que simultaneamente manipula o *espaço* por meio de certos movimentos em um certo *tempo* e produz seu espaço específico segundo *regras e normas*, determinando que ordenem esses movimentos e esse tempo valorizando-os" (MARIN, 1994. Apud HANSEN, 2001, p. 735, grifo nosso).

Tal definição demonstra a complexidade do tema e nos leva a diferentes ângulos de análise das festas, com vistas a explorar não só a realidade social e urbana, mas, também as múltiplas faces das pessoas envolvidas e os diversos fatores que interferiram (e ainda hoje interferem) em sua realização. Cabe salientar o vínculo das festas públicas com o uso e ocupação do espaço urbano público, mesmo que temporários, uma vez que elas se realizavam (e ainda se realizam) num tempo particular e num espaço pré-definido, evocando a fundamentos históricos.

Assim, o estudo pormenorizado das festas públicas paulistanas nos levou a uma pesquisa exploratória numa perspectiva histórica de longa duração, visando a demonstrar como ao longo do tempo diversos fatores influenciaram em sua realização, função e significação assumindo valores diferentes de acordo com o momento histórico. Dessa

ISBN: 978-85-8083-125-2

forma, as festas nos ajudaram a recompor o que teriam sido os territórios urbanos em São Paulo, regulamentados por uma política e legislação urbanísticas que influenciaram decisões administrativas, condicionaram e regulamentavam o uso e ocupação do solo público urbano. Ao analisá-las, conseguimos entender a dinâmica própria da cidade, como um lugar de movimento social, de encontro e de convívio, decorrente de fatores urbanos, socioeconômicos, históricos, políticos e urbanísticos como marcas dos processos em curso na cidade de São Paulo desde o Período Colonial e que interferiram em alguns casos na sua permanência e em outros em suas mudanças e rupturas, estabelecendo uma relação entre tradição e mudança, acompanhadas de transformações urbanas administrativas.

O objetivo principal foi verificar – e na medida do possível comprovar – que as festas paulistas que ocorriam sobretudo no centro de São Paulo foram paulatinamente desaparecendo em função de uma política regulatória e até mesmo repressiva que buscou mesmo que veladamente o seu fim, pois, por parte da municipalidade as festas perderam sua função.

A justificativa para tal afirmação se dá em função da análise da legislação civil sobre o uso e ocupação do solo público urbano que vai se alterando na medida em que a cidade vai crescendo e se modernizando, passando as festas a serem vistas como um "problema" à ordem pública e por isso não mais desejáveis como o foram durante o período colonial, quando eram obrigatórias, assim como era obrigatória a preparação do espaço urbano público para sua realização.

Os resultados obtidos nos demonstram que realmente houve uma pressão política visando à extinção de algumas práticas inerentes às festas, exercida através de Códigos de Posturas Municipais, que embora não tenha sido prontamente aceita pela população foi reforçada em Códigos posteriores até que tais práticas tivessem sido totalmente extintas. Posteriormente, já no período republicano, houve a proibição da realização das próprias festas na área central da cidade, tendo estas sido afastadas da área central da cidade ou até mesmo da própria cidade.

A importância atribuída às festas no Período Colonial

Nessa perspectiva histórica voltamos ao Período Colonial, quando São Paulo ainda era um pequeno e modesto núcleo urbano, pouco representativo para a Corte

ISBN: 978-85-8083-125-2

Portuguesa comparativamente às vilas e cidades das Capitanias do Norte, mas já possuía suas festas. As *Atas da Câmara de São Paulo,* primeiros registros oficiais disponíveis desde o século XVII, já mencionavam a ocorrência das mesmas, embora ainda raras e esparsas no período. Foi a partir de São Paulo ter sido elevada à categoria de cidade, em 1711, e sobretudo após a criação do Bispado de São Paulo, em 1745, que as festas passaram a receber maior destaque na documentação oficial, acompanhando as primeiras transformações físicas significativas que afetaram o cotidiano da cidade e suas práticas culturais, aí inclusas sobre suas festas que detinham uma importância fundamental à época.

Cabe destacar que o Brasil seguia as determinações portuguesas, pois Portugal nunca teve um corpo de legislação específica para suas colônias, transferindo para cá sua legislação e sua jurisprudência, "as quais foram lentamente se adaptando para fazer frente a uma nova realidade"[1] (MARX, 1989/2003, p. 18). Seguindo as Ordens Régias, as Ordenações Filipinas (1711- 1828) e as normas eclesiásticas com características próprias de um mundo dominado pelo sagrado e pelo ritual, havia a obrigatoriedade para que fossem realizadas quatro festas consideradas "reais": a *Festa e Procissão de Corpus Christi*, a *Festa do Anjo Custódio*, a *Festa da Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel* e a *Festa de São Sebastião*. Em 1755, devido a um terremoto que devastou Lisboa, São Francisco de Borja foi elevado à condição de padroeiro contra os terremotos para todo o Reino e domínios de Portugal, o que acarretou, na obrigatoriedade de realização também da *Festa de São Francisco de Borja* a partir de 1756.

Além dessas festas "reais", muitas outras ainda ocorriam, todas obrigatórias, comprovando que, desde o princípio da colonização, havia vários sentidos nas funções aparentemente irrelevantes das festas que foram tão importantes a ponto de "ser[em] entendida[s] até mesmo como o modelo de ação e participação do povo brasileiro" (AMARAL, 1998, p. 55). Essas festas eram consideradas estratégicas na confirmação do poder da monarquia e demonstração de fidelidade à Coroa Portuguesa.

O poder público firmava-se com este objetivo (mesmo que velado) e obrigava não só a realização das festas, mas também a presença obrigatória de todos os

[1] Apesar dessa afirmação de Marx (1988/2003), Glezer (1992, p. 9) explica que não há estudos sobre a legislação vigente no mundo colonial, sequer uma coletânea, um inventário, qualquer instrumento que nos auxilie nesse campo.

ISBN: 978-85-8083-125-2

moradores no entorno de uma légua[1] ao redor da vila. E, "quando esta adesão se mostrou problemática, a coação se fez sentir a fim de que todos os habitantes participassem do júbilo da Coroa" (LAMBERT, 1992, p. 78), ficando os infratores sujeitos a multas e prisões. Muitas vezes essa presença nas festas não era desinteressada, pois muitos compareciam em troca de propinas (cujos valores variavam conforme a vila) e de gratificações (cujos valores variavam conforme a capitania), e a regulamentação desses gastos era motivo de constantes representações ao Rei (BOXER, 1994; BORREGO, 2010; KANTOR, 1998). Esse reconhecimento era feito sob forma de "distribuição de títulos de nobreza e de patentes militares, doações de terras e regulamentação do trabalho escravo, nomeações para ocupação de postos no aparelho administrativo, reforçando laços de sujeição, fidelidade e pertença ao império luso" (BORREGO, 2010, p. 135).

Uma das formas que a Coroa tinha de se fazer presente, visando a reforçar o seu poder, era, dentre outras, através das chamadas "festas de representação" (DUVIGNAUD, 1973), que celebravam datas e eventos importantes relativos à vida dos membros da Família Real e dos governantes portugueses, como natalícios, casamentos, aclamações e exéquias (ou honras fúnebres) e das "entradas solenes" que comemoram a chegada de alguma autoridade civil ou eclesiástica em visita a São Paulo.

O Estado absolutista português buscava a centralização, empenhando-se em um processo de violenta normatização da Colônia, sobretudo quando da ascensão de D. José I ao trono e de Sebastião José de Carvalho e Melo como Primeiro Ministro. Como era prática comum desde o final do século XVII, essas festas eram celebradas não só em Portugal, mas em todas as colônias portuguesas, mas por serem manifestações urbanas, só se tornaram mais relevantes no decorrer do século XVIII.

Especificamente em São Paulo, notamos maior investimento nas "festas de representação" a partir de 1765, após a Restauração da Capitania e com a chegada de Morgado de Mateus no âmbito da política pombalina de centralização administrativa.

Assim, as "festas reais", as "festas de representação" e as "entradas solenes" foram exigidas pelo Estado e pela administração colonial, sendo obrigatórias a sua realização e a presença de todos os membros da comunidade civil e eclesiástica,

[1] As Ordenações do Reino e o Código Filipino determinavam a presença obrigatória de todos aqueles que morassem a uma légua de distância (WESTPHALEN; BALHANA, 1992), mas há divergência entre os autores, podendo esse limite de distância ser estendido para duas ou três léguas ao redor da vila.

ISBN: 978-85-8083-125-2

seguindo as Ordens Régias. A estas, associaram-se a *Procissão da Publicação da Bula da Santa Cruzada*, as festas e procissões litúrgicas e as festas em louvor aos Santos da Igreja Católica, realizadas pelos vigários das paróquias, juntamente com as irmandades e confrarias laicas, seguindo as determinações eclesiásticas e cumprindo as exigências de seus próprios estatutos e regimentos. De matriz cristã-católica, essas festas religiosas foram estabelecidas em função do "ano eclesiástico"[1] (DEL PRIORE, 1994/2000).

Apesar de essas festas serem impostas, sendo exigida a realização e a presença de todos como forma do Estado e da administração colonial controlar a vida de toda a população, elas também eram uma forma de reverência aos símbolos da Igreja Católica e de cumprimento de certos rituais, o que levava as pessoas a, de um modo geral, não se recusarem a participar das mesmas, pois o Cristianismo era a religião oficial e regia a vida da população. Por estar a Igreja unida ao Estado nesse período, a Câmara tinha o "direito" de controlar os aglomerados humanos e essa união fazia com que todas as festas ou fossem religiosas ou fossem necessariamente compostas por uma parte religiosa, o que tornava o uso do espaço urbano público preponderantemente religioso e festivo. Essas festas iam muito além do campo devocional, pois se tornavam palco de exibições de riqueza, poder e frequentes disputas.

Da mesma forma como era exigida a realização das festas e a presença de todos os moradores, também havia certas exigências a serem cumpridas com relação à preparação do espaço urbano público para a realização das mesmas. A Câmara publicava um edital, fixado em local público, notificando a ocorrência da festa e sua natureza, convocando os moradores para os preparativos necessários obrigatórios que abrangiam a limpeza das ruas, fachadas e adros, a caiação das casas e ornamentação de portas e janelas com flores, toalhas, colchas, damascos, cetins e veludos bordados, forração das ruas com flores e folhas[2], colocação de luminárias festivas, arcos e outros. Tudo isso sob pena de multa e/ou cadeia em caso de desobediência.

Assim, as festas públicas paulistanas foram realizadas com muita pompa e esplendor e tiveram uma importante função tanto do ponto de vista da população como da administração pública e manutenção dos espaços públicos da cidade, não se limitando

[1] Ano eclesiástico é o calendário oficial da Igreja Católica Apostólica Romana que se inicia com o primeiro domingo do advento e termina com a última semana depois de Pentecostes, celebrando-se, nesse período, a vida de Cristo e dos Santos Católicos por meio das festas religiosas instituídas.
[2] Segundo Kantor (1998, p. 164), a ornamentação da rua também poderia ser feita com areia, junco e flores.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ao cumprimento de um ritual católico ou cívico, mas compondo o calendário de festas que movimentaram a sociedade da época. A municipalidade precisava das festas para exigir que os moradores limpassem e conservassem as ruas e adros da cidade. Além disso, a população precisava delas pois eram momentos oportunos para que as pessoas exibissem sua riqueza e seu poder.

Essas práticas mantiveram-se durante todo o Período Colonial e chegaram dessa forma até a Proclamação da Independência do Brasil, em 1822, quando começaram a sofrer as primeiras modificações significativas em sua função e forma, como veremos a seguir.

As festas na Imperial Cidade de São Paulo

A princípio, a mudança de regime político não acarretou nenhuma ruptura no que tange à questão das festas. No início do Período Imperial, as festas que ocorriam eram as mesmas herdadas do Período Colonial e com a mesma função. As primeiras modificações começam a ser percebidas a partir de 1824, quando a cidade começou a sofrer uma reorganização administrativa em função da publicação da *Constituição Política do Império do Brazil*. Embora essa *Constituição* tenha previsto a liberdade religiosa (KANTOR, 1998), o que era de se esperar que levasse a uma alteração na realização das festas, não foi o que ocorreu, pois a religião católica continuava a ser a oficial e a única à qual eram permitidas demonstrações externas, ou seja, o uso do espaço urbano público continuava a ser permitido apenas pelas festas religiosas católicas.

As festas ainda eram vistas como elementos intrínsecos do sistema espacial articulado ao sistema funcional, pois transformavam o trajeto da procissão em dia de festa em espaço devoto, cenário de encontro de moradores e local de fruição. Frehse (2005) entende as ruas, praças e adros, ou seja, o espaço da festa, como categoria geográfica, espaços públicos abertos de acesso legal e social irrestrito que permitem ações e as sugere. “A rua se presta a cenário para o qual confluem as mais diversas camadas sociais” (FREHSE, 2005, p. 187). Segundo ela, nas ruas paulistanas oitocentistas “coexistem tempos históricos diversos, uma vez que se intensificam as mudanças sociais e físicas às quais esse espaço é submetido, potencializa-se ali o vigor dessa coexistência tensa entre o moderno e modos de viver de longa data” (FREHSE,

ISBN: 978-85-8083-125-2

2005, p. 30). Nesse sentido, a rua foi entendida como referência das atividades sociais nela vivenciadas no dia-a-dia ou nos momentos de festas públicas.

A princípio, a Coroa, buscando arrecadar mais impostos, via as festas como momentos oportunos para o comércio que tendia a crescer levando à laicização do espaço urbano, o qual condicionou a valorização e proveito das áreas de uso comum para outros fins (comércio, serviço, negócios) em detrimento do seu uso simbólico e religioso. "Poder-se-ia dizer que a laicização constante e demorada, significou o recuo da festa diante do negócio, a diminuição dos feriados diante do crescimento dos dias agora chamados úteis" (MARX, 1989/2003, p. 59).

Os primeiros abalos que vieram a afetar as festas públicas paulistanas começaram a ser sentidos a partir da *Carta de Lei de 1º de outubro de 1828*, baixada por D. Pedro I, que determinou que as festas oficiais (reais, cívicas ou religiosas) não seriam mais de realização e nem mesmo de frequência obrigatórias, deixando de vigorar a legislação que obrigava a sua realização e o comparecimento da população. Assim, as festas públicas, sobretudo as de caráter religioso, foram pouco a pouco perdendo seu lugar na vida cotidiana das pessoas, iniciando um processo de laicização, associado a modificações advindas da chegada de inúmeros estudantes em função da criação da *Academia de Ciências Sociais e Jurídicas de São Paulo, em 1828* (posteriormente *Faculdade de Direito do Largo São Francisco*), e da consequente demanda por novas infraestruturas de serviços e de lazer. Do ponto de vista político, as únicas festas que o poder público teve interesse não só de manter, mas também de fortalecer, tornando-as muito frequentes foram as festas cívicas, pois visavam a impor e reforçar o novo regime político que se instaurava.

A respectiva lei abordou diversas questões e estabeleceu muitas alterações. Assim como deixava de ser obrigatória a realização das festas também deixava de vigorar a obrigatoriedade dos moradores em preparar o espaço público urbano para a realização das festas. Portanto, se no Período Colonial o poder público precisava das festas para que fosse feita a limpeza e a manutenção dos espaços urbanos públicos, a partir da instituição dessa lei, elas perdem sua função, pois os moradores ficaram desonerados de tais obrigações, as quais passaram a ser de responsabilidade do poder público, através dos órgãos municipais.

- Portanto, a administração pública não mais "precisava" das festas públicas para que o espaço urbano público fosse limpo e organizado. Não tendo mais "

ISBN: 978-85-8083-125-2

necessidade" de mantê-las, a municipalidade passou a estabelecer uma nova relação entre as festas públicas e/ou algumas práticas intrínsecas às mesmas, o uso do espaço urbano público e as políticas administrativas que o regulamentavam, o que consequentemente interferiu na realização das mesmas. Pode-se afirmar que essa nova relação levou a um processo de certa forma até mesmo inverso, pois não precisando mais das festas, o poder público criou uma série de *Códigos de Posturas* tentando proibi-las, embora a princípio quase sempre em vão, pois muitas das práticas estavam tão enraizadas na cultura da população que mesmo sendo proibidas, continuaram a ser mantidas durante muitos anos.

Essa relação das festas com o espaço público urbano começou a ser mais conturbada a partir de 1870, quando começaram a ocorrer as mais radicais e vertiginosas mudanças socioeconômicas, urbanísticas e físicas na cidade de São Paulo, apagando formas pregressas de organização social urbana. A área central da cidade, que ainda mantinha um traço colonial com suas construções de taipa, dentre elas muitas edificações religiosas relacionadas às primeiras festas, foi praticamente toda demolida, mudando completamente a sua fisionomia, num acelerado processo de reelaboração do espaço urbano público. Uma nova cidade emergiu, deixando para trás sua dimensão religiosa e simbólica, marcada pela predominância religiosa, tornando-se laica e mundana, pautada na lógica capitalista e burguesa, sob a influência europeia. Para ressaltar o surgimento desta "nova" cidade, foram muito frequentes as "festas de inauguração" dos modernos serviços de infraestrutura urbana que estavam se instalando na cidade na época.

A partir da década de 1880, e sobretudo a partir da década de 1890, a cidade começou a se modificar rapidamente devido à explosão demográfica em função da chegada de milhares de imigrantes europeus, na maioria italianos, advindas da abolição da escravatura e do crescimento da cafeicultura. A vida cotidiana da cidade sofreu uma progressiva laicização, o que acarretou no desaparecimento de muitas festas existentes e na introdução de outras novas pelas mãos desses imigrantes, que, numa intenção de preservar sua cultura e identidade apesar de geograficamente distantes de suas terras natais, procuravam repetir seus costumes, dando origem, nessa época, a diversas festas religiosas em louvor aos seus santos de devoção. Essas festas de imigrantes, assim como as demais, eram ocasiões propícias para ajuntamento de pessoas, o que levou o poder público a vê-las como causadoras de "transtornos" e de "danos ao espaço urbano

ISBN: 978-85-8083-125-2

público", decidindo então vigiá-las e controlá-las rigorosamente. Refletindo a política vigente na época, diversas *Leis* foram criadas juntamente com novos *Códigos de Posturas* (alguns até mesmo reforçando antigas posturas) como mecanismos utilizados pela municipalidade para se apropriar das práticas populares e para regulamentá-las em nome de uma "suposta ordem social e espacial" o que em alguns casos acarretou na extinção de algumas festas ou mesmo no distanciamento delas das áreas centrais.

Também do ponto de vista dos moradores, sobretudo da elite, as festas perderam sua função enquanto local de distinção. Participar de uma festa oficial não era mais sinal de destaque social, pois as mudanças advindas na cidade introduziram outras formas de sociabilidade e de demonstração de pertencimento e distinção. E, não "precisando" mais das festas, a elite se distanciou das práticas que ocorriam no espaço urbano público, chegando à Primeira República totalmente desvinculadas entre si. Nesse espaço público urbano que se modificava, as festas públicas passaram a ser motivo de brincadeiras e deboches, sendo vistas como um "atraso" para a cidade que queria se modernizar.

Portanto, se no Período Colonial as festas eram vistas como uma forma de exaltação do poder público, no Imperial passaram a ser vistas como um "risco à estabilidade política", sobretudo pelo envolvimento de segmentos sociais menos favorecidos. Consequentemente, começou a haver uma forte pressão política, às vezes até mesmo velada, para que elas acabassem, o que veio a se consolidar com a República, com novos valores e objetivos, como veremos a seguir.

As festas na Primeira República

A partir da Proclamação da República, em 1889, com o despontar de novos tempos mais atentos ao mundano, aos negócios, ao cotidiano, houve um predomínio quase absoluto de leis e costumes civis, alterando diversos aspectos da estrutura oficial. Embora nunca tenha havido uma ruptura brusca, as práticas religiosas católicas foram progressivamente entrando em declínio, a tal ponto que não mais expressavam a vida coletiva como um todo.

Associadas a essas transformações na vida da sociedade, também a mudança de regime garantiu aos poderes públicos municipal e estadual maior autonomia no que se

ISBN: 978-85-8083-125-2

refere à intervenção urbanística. Visando à substituição do modelo de administração herdado do Período Imperial, o poder público começou a se reorganizar, o que veio a culminar na publicação da primeira *Constituição Republicana Brasileira*, de 24 de fevereiro de 1891, a partir da qual o Brasil foi decretado um território laico ficando rompida a relação secular entre a Igreja e o Estado, fato que incidiu diretamente na realização das festas públicas.

Em sendo o Brasil um território laico, as festas profanas, sobretudo as cívicas, suplantassem as religiosas em importância. Também contribuíram para isso o fato de, segundo Tirapeli (2003), o novo clero, formado por padres advindos do norte europeu, seguir as normas dos ritos católico, desvalorizando as práticas populares e considerando as suas festas como um foco de vagabundagem, estimulado pela presença de barracas com jogos e apresentações teatrais. Esses padres achavam que o clero deveria ser moralizado, o poder da igreja deveria ser reforçado e respeitado. Consequentemente, as irmandades laicas perderam poder, determinando-se a diminuição do seucaráter ostentatório nas procissões, reduzindo algumas festividades a simples reuniões paroquiais, muito centradas somente na religião (GAUDITANO; TIRAPELI, 2003, p. 22-23).

A Lei Municipal nº 1, de 29 de setembro de 1892 determinou a instalação do denominado período das *Intendências Municipais*, que dividiu a administração da cidade de São Paulo em quatro *Intendências*: a de *Justiça e Polícia*, a de *Higiene e Saúde Pública*, a de *Finanças* e a de *Obras Municipais*, que vieram a ser alteradas pela Lei nº 203, de 27 de fevereiro de 1896, transformando-se nas *Intendências*: de *Polícia e Higiene*, de *Justiça*, de *Obras* e de *Finanças*. As festas passaram então a ser subordinadas à *Intendência de Polícia e Higiene*, que posteriormente se transformou na *Seção de Polícia e Higiene* e que zelava pela manutenção da ordem e ocupação do espaço público. Posteriormente, em 1898, houve uma reorganização do Poder Executivo Municipal, com o remanejamento da estrutura burocrática da municipalidade, tendo sido criado o cargo de Prefeito, assumindo a capital paulista, Antônio da Silva Prado (1899-1911). A ele coube a decisão sobre a realização de muitas festas.

A política do governo da Primeira República procurou controlar e laicizar muitas festas, a partir da adoção de uma série de medidas legais e políticas de

organização do espaço que regulamentaram a vida da cidade na época e o uso do espaço público urbano. Dentre elas destaca-se a exigência para que fossem feitas

ISBN: 978-85-8083-125-2

solicitações de *alvarás* e *licenças* para que as festas ocorressem. O mesmo ocorria com algumas das práticas intrínsecas às festas, como o uso de máscaras, a queima de fogos e outros, que eram proibidas e rigorosamente controladas, sendo permitidas nos momentos das festas mediante autorização e apenas com o respectivo alvará. Essa exigência de alvarás era prevista em *Códigos de Posturas*, *Leis* ou outros mecanismos que regulamentavam as obras, a higiene pública, o funcionamento do comércio e o uso dos logradouros públicos. Esses aspectos eram uma forma de possibilitar à administração municipal que tivesse pleno conhecimento, poder e controle sobre a vida da cidade e de seus habitantes, inclusive sobre a realização de suas festas, influenciando decisivamente no cotidiano dos paulistanos e no uso do espaço público urbano.

Os alvarás ou licenças eram concedidos mediante o devido pagamento de taxas e elevadas cauções para "eventuais" danos que pudessem vir a serem causados ao solo público, sendo raros os casos em que tenham sido negados. Muito frequentes eram as exigências de elevados valores de caução, o que também era uma forma de "dificultar" a realização das festas e "educar" sobre a forma de uso do espaço público que se reformulava, se modernizava e se "civilizava" na opinião do poder público. Com essas exigências, as festas, que aconteciam nas ruas como um processo de apropriação popular do espaço no contexto de exaltação e alegria do povo reunido, passaram a ser intensamente controlas pelo poder municipal a tal ponto que a municipalidade se "apropriava" das práticas populares, tendo pleno controle sobre "por quem", "quando", "como" e "onde" seriam realizadas as festas. Essa foi uma forma velada de dificultar a realização das festas públicas ou mesmo de coibi-las, sob justificativa de um emergente espírito de ordem e de civilidade.

A elite não mais se interessava pelas festas religiosas católicas, pois pela nova visão de mundo – capitalista e burguês –, o catolicismo passou a ser visto como um atraso para o desenvolvimento da sociedade. O objetivo era o crescimento da cidade, em função do enriquecimento pela cafeicultura e da explosão demográfica (que já vinha ocorrendo desde final do Período Imperial) o que levou o poder público a se reorganizar e a reorganizar também o espaço público urbano, visando a sua melhoria de serviços e de infraestrutura com novas construções. Todas essas grandes melhorias pelas quais a cidade passou mereceram destaque. A ideia era exaltar e festejar essa "nova" cidade que estava se formando, e as "festas de inauguração", que já vinham ocorrendo esporadicamente

ISBN: 978-85-8083-125-2

desde o final do Período Imperial, refletiam esse novo ideário, ganhando nessa época mais força, sendo cada vez mais frequentes. Fato curioso é que na maioria das vezes essas "festas de inauguração" ocorriam associadas às festas religiosas importantes, talvez ou para tirar o foco da festividade religiosa ou talvez para garantir a presença de grande número de pessoas em virtude da festividade religiosa.

As festas que celebravam a fé foram se enfraquecendo pela perda de seu espaço devido à urbanização acelerada, que as forçou a progressivamente irem abandonando a área central da cidade de São Paulo. O universo das festas modificou-se, foi restringido e desviado para novos bairros longínquos que foram palco de muitas festas públicas com novas feições e contornos ou até mesmo para outras cidades próximas.

As modificações na máquina administrativa municipal continuaram a ocorrer ao longo das décadas de 1910, fruto das transformações econômicas pelas quais passou o Estado e a Capital. Em 1918, foram proibidas as aglomerações em pontos de grande movimento, sobretudo nas ruas centrais da cidade de São Paulo, ficando consequentemente proibidas as festas públicas, sob justificativa de "quebra do sossego público". Dessa forma se "oficializou" a proibição das festas na área central, passando a Polícia Civil a exercer um rígido controle sobre elas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

No "perímetro central", no "velho centro", apesar do rígido controle exercido, nem todas as festas religiosas foram sufocadas, algumas poucas festas litúrgicas de maior expressão subsistiram, tais como a *Festa e Procissão de Corpus Christi*, cuja procissão seguiu polarizando muita gente em pleno meados do século XX. As festas cívicas que eram realizadas em locais públicos centrais da cidade deixaram de ocorrerem nos mesmos moldes anteriores, pois perderam sua finalidade enquanto forma de reforçar o regime instituído, sendo deslocadas para os espaços da escolas, sobretudo públicas, que também eram um projeto da República.

A cidade cresceu e se internacionalizou, apagando velhos costumes e ofuscando antigas tradições. Tradição e mudança são mutuamente dependentes. "A tradição não persiste se morta, imutável e a mudança busca formas tradicionais conhecidas, para se implantar" (SOUZA, 2008, p. 24). Iniciou-se o despontar de novos tempos mais atentos ao mundano, aos negócios, ao cotidiano, com o predomínio quase absoluto das leis e costumes civis.

Considerações finais

Através do estudo das festas em longa duração pudemos compreender formas de sociabilidade pouco conhecidas da história da cidade de São Paulo e como as festas foram se modificando no decorrer dos diversos períodos históricos, adquirindo diferentes funções, tipologias e formatos, muitas vezes em função de diversos mecanismos repressivos, controladores ou mesmo normatizadores dos órgãos governamentais.

Nesse longo percurso pudemos entender as festas como um conjunto de sistemas simbólicos agregador da comunidade em torno de um objeto comum, sagrado ou profano que implicou em uma estrutura social de produção e no uso do espaço urbano público. No Período Colonial, transcendiam seu cunho litúrgico ou mesmo sua função cívica e "tornavam-se verdadeiros espetáculos de fé como desejava a Igreja e de fidelidade à metrópole, como esperava a Coroa" (MARX, 1989/2003, p. 64). Mesmo que imposta, sob justificativa e pretexto de organização do espaço urbano público e exaltação do poder da Coroa e da Igreja, todos participavam, pois a Igreja regia o dia-a-dia da população.

No Período Imperial, deixaram de vigorar as exigências com relação à realização

ISBN: 978-85-8083-125-2

e participação nas festas. Seus valores simbólicos intrínsecos foram perdendo expressão. Participar de uma festa e procissão em lugar de destaque não era mais sinal de distinção social, o que fez com que as festas ficassem nas mãos dos menos favorecidos e cumprissem apenas uma função de pura devoção, o que não foi suficiente para mantê-las nos mesmos moldes e com as mesmas pompas do passado, levando ao seu enfraquecimento e chegando muitas vezes até mesmo a serem ridicularizadas.

Com a Proclamação da República, novos valores foram inseridos. A cidade cresceu e as festas deixaram de ser momentos de exaltação de poderes, sendo vistas pela municipalidade como meros divertimentos, ou pequenas manifestações religiosas reduzidas à fé de alguns poucos fiéis e ao comércio a elas vinculado. Por ensejarem badernas, foram vistas como lugar de desordem, pois desconfiguravam a ordem estabelecida pelas reformas urbanísticas em curso, tornando-se motivo de apreensão por parte da municipalidade ficando atrelada a decisões políticas, submetidas a *Leis*, *Códigos de Posturas* ou outras formas repressivas a tal ponto que na Primeira República ficou proibida a sua realização no espaço central da cidade de São Paulo, sendo consideradas como um "problema" e um "risco à civilidade"..

Portanto, o estudo das festas deixou evidente que sua realização sempre esteve sujeita a normas civis ou eclesiásticas peculiares que regulavam as disputas simbólicas e influências de poder político, interferindo em sua realização sócio espacial. Assim, por trás delas sempre houve (e ainda há) uma longa história repleta de interesses religiosos, ideológicos, sociais, econômicos, urbanísticos e políticos que foram (e são) alterados no decorrer do tempo e do espaço, movimentando e resgatando lembranças e emoções e recriando algo que ficou na memória coletiva de um dado lugar em um dado momento.

Enfim, ao longo dos anos, a cidade mudou completamente a sua fisionomia, passando de um uso predominantemente religioso para o secular que acabou apagando antigos costumes e ofuscando tradições, aí inclusas suas festas, sob uma pretensa justificativa de organização do espaço público e suposto espírito de modernidade.

Referências

BORREGO, Maria Aparecida de Menezes. *A teia mercantil: negócios e poderes em São Paulo Colonial (1711-1765)*. São Paulo: Alameda, 2010.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825).* Lisboa: Edições 70, 1994.

ISBN: 978-85-8083-125-2

DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994/2000.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ISBN: 978-85-8083-125-2

FREHSE, Fraya. *O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2005.

GAUDITANO, Rosa; TIRAPELI, Percival. *Festas de fé*. São Paulo: Metalivros, 2003.GLEZER, Raquel. O campo da história. *In:* MUSEU PAULISTA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Os campos do conhecimento e o conhecimento da cidade. São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo. *Série Cadernos de História de São Paulo*, v. 1, 1992, p.9-14.

HANSEN, João Adolfo. A categoria "representação" nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. *In:* JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (Orgs.). *Festa:* Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP; Imprensa Oficial, 2001, p. 735 – 758.

KANTOR, Iris. Notas sobre aparência e visibilidade social nas cerimônias públicas em Minas Setecentista. *In: Pós-História*. V. 6. Assis, 1998, p. 163-174.

LAMBERT, Hercídia Mara Facuri Coelho. Festa política: a fase invisível do poder. *In:* SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (Coord.). *A festa*. V. 1. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII; Universitária Editora, 1992, p. 77-90.

MARX, Murillo. *Nosso chão:* do sagrado ao profano. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989/2003.

SOUZA, Marina de Mello e. *Paraty:* a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2008.

WESTPHALEN, Célia Maria; BALHANA, Altiva Pilatti. Festas na Capitania de São Paulo: 1710-1822. *In:* SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (Coord.). *A festa*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII; Universitária Editora, 1992, v. 1, p. 95-114.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL E II NACIONAL
SOBRE ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES DE FESTAS POPULARES
Manifestações do Catolicismo
3 a 7 de setembro de 2013
Universidade Federal de Goiás - Goiânia - GO

ISBN: 978-85-8083-125-2

ACREANIDADE E INVENÇÃO DE TRADIÇÕES: A "SANTA DOS SERINGUEIROS"

Maria de Jesus Morais
mjmorais@hotmail.com
Universidade Federal do Acre

Resumo

Esta comunicação trata do culto a Nossa Senhora dos Seringueiros protagonizado pelo governo da Frente Popular no estado do Acre. A invenção deste culto está associada a re-significação da identidade acreana iniciada em 1999. Desde então já foi comemorado seis centenários e tem tido todo um investimento na re-construção de um certo patrimônio histórico material e imaterial no estado. Patrimônio esse onde está inserido a construção da história e divulgação da imagem da Santa. Neste aspecto temos a manipulação das memórias individuais em torno de uma devoção a Santa que até então era pouco conhecida.
Palavras chave: acreanidade, Nossa Senhora dos Seringueiros, estado do Acre, invenção de tradições.

Abstract

This communication deals with the cult of Our Lady of Rubber Tappers performed by the Popular Front government in the state of Acre. The invention of this cult is associated with the redefinition of identity Acre started in 1999. Since been celebrated six centenarians and has had a full re-investment in the construction of a certain material and immaterial heritage in the state. Heritage that is inserted where the construction of history and promoting the image of Santa. In this regard we have the manipulation of individual memories around a devotion to Santa that hitherto little known.
Keywords: acreanidade, Our Lady of Rubber Tappers, state of Acre, invention of traditions

Resumen

Esta comunicación con el culto de Nuestra Señora de Recolectores de Caucho realizadas por el gobierno del Frente Popular en el estado de Acre. La invención de este culto está asociado con la redefinición de la identidad Acre comenzó en 1999. Dado que ha celebrado seis centenarios y ha tenido una reinversión total en la construcción de un determinado patrimonio material e inmaterial en el estado. Patrimonio que se inserta en la construcción de la historia y de la promoción de la imagen de Santa. En este sentido tenemos la manipulación de las memorias individuales en torno a una devoción a Santa que hasta ahora poco conocido.
Palabras clave: acreanidade, Nuestra Señora de Recolectores de Caucho, estado de Acre, la invención de tradiciones

Introdução

O estado do Acre, a partir de 1999, é governado pela Frente Popular do Acre[1] e, no

[1] Frente de partidos liderado pelo Partido dos Trabalhadores.

ISBN: 978-85-8083-125-2

período de 1999 a 2006, período do Governo da Floresta, foi comemorado 06 (seis) centenários alusivos à denominada Revolução Acreanos, em consonância com a construção do discurso da acreanidade.

A "acreanidade", termo que define a identidade acreana, foi criado pelo Governo da Floresta em contraste com o termo acreanismo, relacionado ao movimento da elite local, que em diferentes momentos históricos acionou um discurso identitário para reivindicar junto ao governo federal a criação do Estado do Acre. A acreanidade é uma re-significação da identidade acreana e está ancorada na trajetória de índios e seringueiros no Acre, sem, no entanto, negar os signos identitários do acreanismo (MORAIS, 2008).

Na construção do discurso da acreanidade, além da re-criação de um certo patrimônio cultural material houve investimentos para a construção de um certo patrimônio imaterial, como o culto a Nossa Senhora do Seringueiro ou Nossa Senhora do Acre e a criação do folguedo Jabuti Bumbá que tem como patrona a Santa dos Seringueiros.

Esta comunicação tem como objetivo discutir a criação de novos símbolos identitários no estado do Acre, destacando o culto a Nossa Senhora do Acre. Na primeira parte do texto faremos uma breve discussão sobre o discurso da acreanidade, seguido da discussão sobre o Culto a Nossa Senhora dos Seringueiros e invenção do folguedo Jabuti Bumbá e depois considerações finais.

O discurso da acreanidade

O discurso identitário da acreanidade é construído em torno de duas dimensões, uma histórica e outra de ordem geográfica. Discurso esse que re-significa o acreano e também re-significa os eventos históricos que dão significados à identidade.

A construção identitária envolve, portanto uma dimensão simbólica e material, ancorada em uma memória coletiva que também é construída (POLLAK, 1989, 1992; OLIVEN, 2006, NORA, HALBWCAHS, 2006).

O trabalho de enquadramento da memória coletiva realizada pelo Governo da Floresta para a construção identitária da acreanidade, articula três eventos históricos: a Revolução Acreana (1899-1903), o Movimento Autonomista do Acre (1957-1962) e, o movimento social de índios e seringueiros das décadas de 1970 e 1980. Os dois primeiros já eram reconhecidos pela historiografia regional e no terceiro é inserida a trajetória de índios e seringueiros no que diz respeito a sua relação com o território, principalmente a

ISBN: 978-85-8083-125-2

resistência contra a destruição da floresta.

O discurso identitário da construção da acreanidade, o qual re-significa o Acre e o acreano e os eventos históricos que lhe dão sustentação, dá um amplo destaque à trajetória de índios e seringueiros no Acre. Trajetória essa de onde é tirado o Mito Fundador do Acre e dos acreanos. O Acre nasceu com os seringueiros, "soldados de guerra", e do extrativismo do látex na última década do século XIX e início do século XX.

O Mito fundador é o evento inaugural de uma narrativa que "impõe um vínculo interno com o passado, como um momento original" (CHAUÍ, 2006: 09). No Acre, o mito fundador é a Revolução Acreana, construído em torno da discussão da conquista do território que pertencia de fato aos bolivianos e peruanos e que fora ocupado e conquistado por nordestinos na passagem do século XIX para o XX.

O sucesso desse mito fundador diz respeito ao fato do hoje estado do Acre ter sido conquistado com esforços e recursos próprios, ou seja, o exército de seringueiros venceu os militares bolivianos e peruanos, sem a aquiescência do Governo brasileiro. Assim, no final da Revolução, os brasileiros do Acre conquistaram o direito de se autodenominarem acreanos. A Revolução Acreana, para o historiador Marcus Vinícius, é o "mito fundador do Acre e da acreanidade" porque não é "um termo aleatório, ele surge nesse momento e a partir daí se identifica um território, um povo, uma identidade", é tanto, argumenta Marcus Vinícius, "que eles inventam o termo de acreanos históricos" para os que aderiram à luta pelo Acre (MORAIS, 2008: 56).

O momento fundante é permanentemente alimentado e atualizado. No caso acreano, as lutas pela conquista do território se somam às lutas do Movimento Autonomista Acreano (em suas várias fases), que lutou em diferentes momentos em prol da criação do Estado do Acre, e somam-se ainda as lutas recentes: a dos seringueiros e índios contra a transferência dos seringais acreanos para os "paulistas". A força desse mito permanece na memória coletiva, sendo de forma constante, enaltecido e reafirmado a fim de exaltar um patriotismo da incorporação do Acre ao território brasileiro. Essa característica do evento fundador é um dos objetivos do mito, o que "impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente como tal" (CHAUÍ, 2006: 09).

A acreanidade, propalada com o "Governo da Floresta", possui como "mito fundador" a Revolução Acreana que funda o Acre como unidade territorial e, o acreano, o

ISBN: 978-85-8083-125-2

protagonista da Revolução.

O mito fundador, conforme ressalta Portelli (2006), não é:

> necessariamente uma história falsa ou inventada; é, isso sim, uma história que se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual, ... transportando-o na formalização simbólica e narrativa das auto-representações partilhadas por uma cultura (PORTELLI, 2006: 120-121).

A Revolução Acreana fornece, por conseguinte, as referências identitárias do Acre, tanto as geográficas quanto as históricas; elege também os personagens qualificados pelos atributos de força, audácia, perseverança e honestidade acionado pelo discurso identitário da acreanidade.

Com essa construção identitária foi recriado o patrimônio histórico material do Acre, que é mais expressivo na cidade de Rio Branco. Este representa três momentos significativos da história acreana: a Revolução Acreana (movimento que incorporou o Acre ao Brasil) e alguns traços das construções de alvenaria dos governos de Hugo Carneiro e José Guiomard dos Santos. O Movimento dos Autonomistas na luta pela criação do Estado do Acre (1957-1962) e o Movimento de Índios e Seringueiros (principalmente os últimos) que lutaram contra a expropriação de seus territórios (MORAIS, 2008). Nesse último caso, é um processo muito mais de criação de signos do que recuperação daquele já existente. Nesse sentido, há, como alerta Gondar (2005 17), "uma concepção de memória social implicada na escolha do que conservar", pois no processo de revitalização e ou criação de símbolos foram escolhidos os espaços, os personagens, a história e o lado da história, no caso acreano, a história dos vencedores.

Comemorar, segundo as reflexões de Silva (2002: 06) significa "reviver de forma coletiva a memória de um acontecimento, a sacralização dos grandes valores e idéias de uma comunidade". Significa "retirar o acontecimento passado (para) penetrá- lo nas realidades e nas questões do presente, criando a contemporaneidade e abolindo o tempo e a distância" continua Silva (2002: 08). No período de 1999 a 2006 foi comemorado no Acre, o centenário da Revolução Acreana e, foi neste contexto que surgiu o culto a imagem de Nossa Senhora dos Seringueiros.

Nossa Senhora seringueira

ISBN: 978-85-8083-125-2

Além do patrimônio material construído ou revitalizado no Acre, o Governo do estado investiu na reinvenção de um patrimônio imaterial, como a invenção do culto com a popularização da imagem da "santa dos seringueiros".

Nossa Senhora da Seringueira é considerada a santa dos seringueiros e foi apresentada à sociedade acreana durante as comemorações da assinatura do Tratado de Petrópolis, em 2003, na procissão organizada pela Igreja Católica com a imagem da santa. Com esse ato pretendia-se transformá-la na nova padroeira do povo acreano.

A Santa foi "descoberta" pela equipe da Fundação Garibaldi Brasil quando membros da Fundação procuravam e selecionavam fotos para a exposição fotográfica comemorativa aos 100 anos do Acre. A partir desta descoberta foi "resgatada" a história da imagem que é contada da seguinte forma:

> *Quando os bolivianos ocuparam o Acre, no final do século XIX, e fundaram Puerto Alonso, entregaram o povoado à proteção da Virgem da Conceição, e até ergueram uma capela em sua homenagem. A imagem fora pintada por combatentes bolivianos durante a Revolução Acreana. Poucos anos mais tarde, durante a guerra do Acre, o exército boliviano lançou mão desta para armar uma cilada para os brasileiros: saiu com a imagem da santa forjando uma procissão, para que pudesse ultrapassar o grupo de Plácido de Castro.*
>
> *Plácido de Castro desconfiou da religiosidade dos bolivianos, percebeu que tudo não passava de uma farsa e pedindo perdão à Santa atirou na imagem, as balas do conflito atravessaram a mesma, que guarda, até hoje, as suas marcas. Vencida a Guerra, os brasileiros a confiscaram. E durante muitos anos ela ficou desaparecida, até ser encontrada por um padre na cidade do Rio de Janeiro* (Página 20, 16-11-2003).

O Padre fez valer os "direitos do Acre" e devolveu a Santa às Servas de Maria Reparadoras. Durante muito tempo a imagem foi Nossa Senhora do Acre. Em 2003 era apresentada por Nossa Senhora da Seringueira.

Segundo publicou o *Jornal Página 20*, a partir das informações da freira Irmã Claudia, a imagem não simboliza uma "santa" e sim uma "Nossa Senhora". Quanto à Seringueira, diz que foi o título escolhido pela fé das pessoas pelo momento que viviam, explica irmã Cláudia que:

> *não sabemos do fundamento da imagem, mas ela tem uma história. Não é santa, é santíssima. Assim como Nossa Senhora de Fátima que apareceu para as três pastorinhas. De acordo com o que acontecia na época, a luta dos seringueiros, foi feita*

ISBN: 978-85-8083-125-2

a citação a Nossa Senhora da Seringueira. E a partir do momento que o bispo a declarar na procissão ela passará a ter o sentido social e religioso. Pode se tornar a patrona dos seringueiros que poderão ser devotos (Página 20, 16-11-2003).

O nome da Santa era novo para muitos seringueiros na ocasião em que foi apresentada. Guardada sob os cuidados das Servas de Maria Reparadoras por mais de 30 anos, só com as comemorações do Centenário do Acre foi iniciado o processo de popularização da história e da imagem da santa que "protegeu os seringueiros acreanos que lutaram ao lado de Plácido de Castro durante o processo revolucionário", segundo relatou um padre (Página 20, 16-11-2003).

Durante a procissão da missa que comemorou os 100 anos do Acre, a "santa" foi referenciada por várias pessoas, como por um ex-seringueiro, de 63 anos, dizendo que "nunca ouviu falar na santa protetora das seringueiras, mas sempre se sentiu 'protegido na mata', durante os mais de 35 anos que trabalhou como extrativista". Outro seringueiro, de 78 anos de idade também disse que não conhecia a história da santa "essa é uma santa nova para mim". Mas, segundo ele o que "importa é que dizem que ela fez uma boa passagem por aqui e isso é o mais importante" (Página 20, 19-11- 2003).

Para a presidente da Fundação Garibaldi Brasil da época (Silene Farias), a homenagem aos seringueiros foi uma maneira que a Prefeitura encontrou para demonstrar o respeito também a esses trabalhadores que são parte da história do Acre. Resgatada pelos acreanos, a imagem se encontra atualmente na Igreja Imaculada Conceição, em Rio Branco (MORAIS, 2008).

A imagem da Santa, hoje restaurada, encontra-se em uma capela denominada de Nossa Senhora da Seringueira, localizada no Parque Capitão Círiaco, no bairro Seis de Agosto. Esta capela foi inaugurada em dezembro de 2009 durante as comemorações dos 127 anos da cidade de Rio Branco.

Discursivamente falando a história da imagem continua sendo apresentada como conhecida de todos os acreanos e símbolo de devoção, vejamos este trecho de matéria do site da prefeitura de Rio Branco:

> *Nossa Senhora da Conceição, desde o início de Rio Branco, é considerada por seus moradores como a padroeira dos acreanos. O Acre havia acabado de se tornar Território Federal e a Vila Rio Branco sede do governo do Alto Acre, quando os moradores da cidade se reuniram para construir a primeira igreja: a capela Nossa Senhora da Conceição. A data exata de sua construção ainda é*

ISBN: 978-85-8083-125-2

um mistério, mas a fé do povo acreano pela mãe de Jesus sempre foi uma certeza.

Ela não está presente apenas na religião católica. Também podem ser encontrados devotos a Nossa Senhora nas culturas ayahuasqueiras e afrobrasileiras. Na Amazônia, ela é também bastante como Rainha da Floresta. Umas das denominações mais emblemáticas é a de Nossa Senhora da Seringueira.

Conhecida assim através de um quadro, pintado por um índio boliviano, a história da imagem da padroeira remete a época da Revolução Acreana. O quadro mostrava a imagem de Nossa Senhora segurando entre as mãos um ramo de seringueira. Na história de como o quadro saiu das mãos de nossos patrícios e foi se tornar uma das protetoras dos acreanos, ainda existe muitas divergências e mistérios.

Uma das histórias é que os bolivianos, para enganar os brasileiros de Plácido, fizeram uma procissão com o quadro, perto da Gameleira. Mas na realidade tratava-se de uma emboscada onde, de surpresa, iriam atirar por detrás da imagem. Plácido, porém, não acreditou na súbita religiosidade dos adversários e pedindo perdão à Mãe de Jesus mandou bala, atingindo a tela. Até hoje pode se verificar essas marcas, olhando a pintura.

Mas existe outra versão, que tem como data o dia de Nossa Senhora da Conceição: 8 de dezembro. Mas essa batalha não teria acontecido na Gameleira, e sim em Costa Rica, onde o exército acreano atacou os bolivianos, onde, dizem, o quadro teria sido aprisionado.

Não foram encontrados, até agora, documentos que comprovem nenhuma das duas versões. As histórias não estão escritas em papéis, mas permeiam a memória e o imaginário de um povo devoto (WWW.pmrb.gov.br).

Além dessas duas reinvenções durante o Governo da Floresta foi inventado o folguedo com o nome de Jabuti-Bumbá, invenção recente, data de 2005, e desde então participa do Arraial Cultural da cidade de Rio Branco na noite das tradições. O folguedo Jabuti Bumbá, inventado em 2005, diz respeito àquilo que Hobsbawm e Ranger (2002), denominam de "invenção das tradições". Os autores em tela entendem por tradição inventada "um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou

ISBN: 978-85-8083-125-2

abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, objetivam inculcar certos valores e normas de comportamento por meio da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado" (HOBSBAWM e RANGER, 2002: 09). A "invenção das tradições" diz respeito, por conseguinte, tanto às "tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas", quanto as que "surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo e se estabeleceram com enorme rapidez" (p. 09).

Hobsbawm e Ranger, em *Invenção das Tradições* (2002), mostram como grupos que precisam de coesão forjam, muitas vezes, pelo passado, rituais e imagens a partir das quais buscam se fortalecer no tempo presente e que possuem, acima de tudo, uma função identitária e simbólica, facilmente perceptível.

O jabuti representa para os idealizadores do folguedo o símbolo de resistência, por ter seu casco grosso e viver em média 80 anos. O jabuti tem como inimigos declarados os destruidores da floresta e é apresentado à sociedade acreana como uma resistência aos madeireiros e agropecuaristas. A proposta do Jabuti-Bumbá, segundo seus idealizadores, é divertir e ao mesmo tempo despertar a consciência ecológica do público que assiste ao espetáculo. Os brincantes vestidos de chitas e fitas coloridas dançam ao ritmo de maracás, tambor, sanfona, violão e zabumba, lembrando os rituais do daime, do cipó. À frente puxando o cortejo, vem o estandarte de Nossa Senhora Seringueira que é a padroeira da brincadeira.

Misto de sagrado e profano, o Jabuti-Bumbá se apresenta fazendo críticas à devastação da floresta e se apropriando das manifestações culturais brasileiras e amazônicas, como o Santo Daime. O enredo do folguedo destaca eventos e personagens da história do Acre, como Nossa Senhora Seringueira, os padres José e Peregrino (responsáveis pela descoberta da imagem) e mestre Irineu.

As coreografias e suas músicas se baseiam em passos do bailado do Daime (Página 20, 13-03-2007). O principal espetáculo do Jabuti-Bumbá é o "causo" da Nossa Senhora da Seringueira. Vejamos:

I

Padre José e padre Peregrino O (seu) destino
Era gostar de trabalhar Com muita fé
Lá no meio da floresta Gostavam de casar e batizar

II

O povo conta Com muita alegria

ISBN: 978-85-8083-125-2

Histórias desses grandes irmãos Que para viverem esse dote Tiveram que passar aprovação

III

Era no meio da grande floresta Perigos tiveram que enfrentar Os seringueiros
Do lado da Bolívia São testemunhas
Do que agora vou falar

IV

José contou Peregrino confirmou Que o seringueiro Viu uma aparição
Era uma santa ..... Com um lindo menino E um raminho [bis]
De seringueira na mão.....

V

O seringueiro era um índio Artista plástico
E esse fato

Não ia deixar passar Mais que depressa Pintou a linda santa Com muito amor
Para poder comprovar

VI

Mas era tempo de revolução E muitos corpos
Já estavam pelo chão
Como se sabe na guerra não se enterra E guerrilheiro
Não precisa de caixão

VII

Bolivianos faziam procissão Religiosa para se defender Com a santa pintada numa tela Muito bonita
Para se proteger

VIII

O comandante de guerra Então falou
É estratégia para nos enganar Preparem as armas
E vamos mandar bala Em adversários
Não se deve confiar

IX

Uma das balas Pegou na linda santa Com um raminho
E um menino na mão Bolivianos partiram Em retirada
E os brasileiros ganharam A revolução

X

Marupiara, o Jabuti-Bumbá Junto com o povo
Faz a louvação Aos reverendos José e Peregrino Que trabalharam Com dedicação E as irmãs
Do Colégio Imaculada Que zelam a santa
Por sua devoção.

Esta letra retrata bem as questões levantadas aqui a invenção de enredos que não estão ancorados nas memórias individuais.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Considerações finais

O Governo da Floresta tem se apropriado politicamente não só dos eventos históricos em um trabalho de construção de uma memória coletiva, através de slogans, publicações de revistas temáticas, criação de monumentos e celebrações das datas históricas e cívicas relacionadas ao centenário do Acre (1999-2003), onde se dizia que "os 100 anos do Tratado de Petrópolis era a oportunidade de reafirmar os ideais de coragem e determinação que fizeram com que milhares de brasileiros decidissem construir na Amazônia Ocidental um pedaço de sua pátria".

Dessa forma, como nos alerta Le Goff (2003: 477), "a memória, de onde nasce à história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro". Devemos, então, trabalhar de "forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens".

Bibliografia

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. História: a arte de inventar o passado. Bauru: EDUSC. 2007.

BONNEMAISON, Joel e CAMBRÈZY, Luc. Le Lien Territorial: entre frontières et identités. Géographies et Cultures (Le Territoire), n° 20. Paris: L'Harmattan, 1996.

BOSSÉ, Mathias Le. As Questões de Identidade em Geografia Cultural – algumas concepções contemporâneas. IN: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Paisagens, Textos e Identidade. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

DI MÉO, Guy. Géographie Sociale et Territoires. Paris: Nathan, 1998.

GONDAR, Jô & DODEBEI, Vera (orgs.). O Que é Memória Social? Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

HALBWCAHS, Maurice. Memória Coletiva. São Paulo: Centauro, 2006[1950].

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2005a.

HALL, Stuart. Quem Precisa de Identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2005b.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). Manifestações da Cultura no Espaço. Rio de Janeiro:

ISBN: 978-85-8083-125-2

UERJ, 1999.

HAESBAERT, Rogério. O Mito da Desterritorialização: do "fim dos territórios" a multiterritorialidade. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: _____ & ARAÚJO, Frederico Guilherme de. Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro, Access, 2007.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LE GOFF, Jaques. História e Memória. Campinas: Unicamp, 2003.

MORAIS, Maria de Jesus. Acreanidade: invenção e re-invenção da identidade acreana. Tese, 303 (Doutorado em Geografia). UFF, Niterói-RJ, 2008.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. São Paulo: Projeto História. Dezembro, 1993.

OLIVEN, Ruben George. A Parte e o Todo: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis-RJ, Vozes, 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). Vão Surgindo Sentidos. In:_____. Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Pontes, 2003 (1993).

PÁGINA 20. Jabuti-Bumbá conta 'causo' da Nossa Senhora Seringueira. Rio Branco, 13-03-2007.

PÁGINA 20. A Santa dos Seringueiros. Rio Branco, 16-11-2003. PÁGINA 20. A Santa dos Seringueiros. Rio Branco. 19-11-2003.
PÁGINA 20. Jabuti-Bumbá conta 'causo' da Nossa Senhora Seringueira. Rio Branco, 13-03-2007.

POCHE, B. L'espace fragmente: éléments pour une analyse sociologique de la territorialité. Paris: L'Harmattan, 1996.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silencio. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.2, n° 3, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.5, n° 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O Massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

SILVA, Helenice Rodrigues da. "Rememoração"/Comemoração: as utilidades sociais da memória. In: Revista Brasileira de História. São Paulo: v. 22, n° 44, 2002.

ISBN: 978-85-8083-125-2

LAS NUEVAS DIRECTRICES DE LA POLÍTICA CULTURAL PARA EL TURISMO DE GALICIA: EL CAMINO DE SANTIAGO

Xosé Manuel Santos Solla
Universidade de Santiago de Compostela
xosemanuel.santos@usc.es

Maria José Piñeira Mantiñán
Universidade de Santiago de Compostela
mariajose.pineira@usc.es

Belén María Castro Fernández
Universidade de Santiago de Compostela
belen.castro@usc.es

En las últimas décadas, la cultura se ha convertido en atributo turístico. Se observa un interés creciente por parte del turista por involucrarse en actividades en las que pueda jugar un papel más activo, disfrutar de la experiencia y conseguir nuevas sensaciones. Tres elementos que se combinan a la perfección en el Camino de Santiago, donde se combina turismo de naturaleza y cultural observando un paisaje, recorriendo una ciudad o asistiendo a un megaevento como es el Año Santo Jacobeo. Un evento, que al igual que otros muchos, tiene un impacto a nivel internacional y lleva asociadas una serie de implicaciones económicas, políticas, sociales y culturales (Essex e Chalkley, 1998).

Sin embargo, en un momento de la historia, coincidiendo con la dictadura franquista (1939-1975), el Año Santo compostelano se convirtió en un evento que fue aprovechado por los poderes públicos para plasmar su ideología y capacidad organizativa. Una instrumentalización política que pervive en el tiempo y ha llevado a cambiar la forma de gestión de los bienes culturales y naturales del Camino, sobre todo en la meta compostelana, puesto que muchos de sus monumentos y espacios han adquirido tal relevancia que ha sido preciso protegerlos, embellecerlos y, en definitiva, revalorizarlos.

Por otro lado, en los años ochenta la Comunidad Económica Europea reconoce al Camino como Ruta Mundial y, por consiguiente, como un bien patrimonial susceptible de gestar en torno a sí programas culturales y turísticos. Todo ello dio paso a la transformación del turismo cultural jacobeo en una auténtica cultura artística, de gran impacto en los ritos y tradiciones que contribuyen a la significación global del Camino.

El Camino de Santiago: el apoyo político para su conformación como

ISBN: 978-85-8083-125-2

producto turístico cultural.

El Camino de Santiago se sustenta en una tradición secular que ha trascendido el ámbito religioso de su origen para convertirse en un producto turístico de gran atracción y en una seña relevante de la identidad del norte de España. Su significación no puede entenderse sin hacer mención a la figura del Apóstol Santiago el Mayor quien, según cuenta la tradición, predicó por la Península Ibérica y, durante el año 42, fue decapitado en tierras de Jerusalén por orden de Herodes Agripa. Sus discípulos trasladaron su cuerpo y la cabeza en barca desde Jerusalén hasta Iria Flavia donde con ayuda de la reina Lupa, consiguieron darle sepultura.

Debido a la clandestinidad en que se movían los cristianos, el sepulcro se convirtió en una incógnita, hasta que en el s. IX, durante el reinado de Alfonso II el Casto, un ermitaño llamado Pelayo divisó unas luminarias en un lugar llamado Libredón. Se lo comunicó al obispo Teodomiro y se organizaron unas excavaciones, fruto de las cuales se descubrió el sepulcro con los restos del Apóstol. Es entonces cuando Alfonso II mandó construir la primera iglesia de Santiago y cuando comenzaron así las peregrinaciones a Occidente. Esta afluencia de personas desde diversos puntos de Europa acabó formando lo que hoy conocemos como Camino de Santiago o Ruta Jacobea.

El impulso definitivo a la peregrinación a Compostela fue la concesión de indulgencias por el papa Alejandro II, que consistían en la absolución de los pecados a quienes cumplieran la penitencia de recorrer la ruta y la salvación espiritual cuando ésta se realizaba en año jubilar, que se produce cada vez que la festividad de Santiago –25 de julio- coincide en domingo. Así se inició una época de esplendor en la que el Camino potenció la comunicación entre los pueblos que atravesaba y el auge económico de su alrededor[1]. Hay que partir de la base de que en la Edad Media predominaba un poblamiento de tipo rural en el que residía la mayoría de la población. En este sentido, el Camino de Santiago actuó como factor urbanizador a lo largo del cual surgían nuevas aldeas (Ligonde, Hornillos del Camino, Rabanal del Camino, Canfranc, Burguete, etc.) y villas, denominadas Burgos, como Redecilla del Camino, Cacabelos, Molinaseca, Portomarín, Puente la Reina, Santo Domingo de la Calzada, Estella, Sangüesa o Villafranca del Bierzo. Por otra parte, las

[1] Belén Bermejo apunta que, si bien en un principio, las peregrinaciones a Santiago responden a motivaciones religiosas, pronto también adquieren un significado "político-estratégico" al permitir a los monarcas asturianos afianzar el Norte peninsular recién conquistado mediante la fundación de ciudades a lo largo del Camino; (Bermejo, 2002).

ISBN: 978-85-8083-125-2

necesidades económicas que determinaban la fijación de grupos de mercaderes y artesanos, así como necesidades humanas para atender a los caminantes propiciaron que, sobre todo las órdenes monásticas y el poder

real, construyesen puentes, dotaciones hospitalarias y de asistencia a lo largo del Camino (Martínez, 1994).

Sin embargo, la apertura de nuevas rutas comerciales a partir del Renacimiento y la paulatina disminución de la afluencia multitudinaria a Compostela provocaron, con el paso del tiempo, la degradación de las infraestructuras creadas en torno al Camino, así como la pérdida de la importancia estratégica y comercial del mismo. Desde mediados del siglo XVII se produjo una disminución de las peregrinaciones, que llegó a una total decadencia en el siglo XIX, influido por las pestes y sobre todo la división de la cristiandad. Una crisis que se escenifica con la desaparición de los restos del apóstol en el 1589, escondidos para evitar los saqueos de los piratas. La recuperación, conocida como la *Segunda Inventio*, tiene lugar en el año 1879 cuando se encuentran los restos que son autentificados en 1884, coincidiendo con el auge de las peregrinaciones en Europa que tiene su paradigma en Lourdes (1873).

En el año 1884 el papa León XII dictó una bula en la que promulgaba la autenticidad de las reliquias como mecanismo para conseguir las indulgencias jubilares establecidas en la Edad Media. Con este nuevo apoyo a la causa jacobea renació puntualmente la peregrinación a Compostela (Villares, 2004). Este resurgimiento llegó a su punto más álgido en el último cuarto del siglo XX, cuando además del móvil religioso, surgieron otros intereses y nuevas costumbres sociales: el espíritu de aventura, el turismo, la terapia contra el stress... que dieron lugar a un importante desplazamiento de personas a Compostela.

En las décadas de 1960-1970 se llevó a cabo la revitalización del Camino y su relanzamiento mundial desde una óptica de desarrollo, a la par de los llamados Planes de Estabilización Nacional, empleando medios modernos para el desplazamiento como el ferrocarril, el automóvil o el avión (Singul, 1999); y poniendo en marcha estrategias empresariales de promoción y comercialización, como la aprobación de descuentos a los peregrinos en la compañía RENFE en vísperas del Año Santo 1965. A esto se unieron numerosas intervenciones por parte de los organismos públicos de restauración arquitectónica y ordenación urbana a lo largo del Camino para su completa

ISBN: 978-85-8083-125-2

revitalización. Los trabajos de acondicionamiento se limitaron inicialmente al Camino Francés, considerado como el itinerario jacobeo por antonomasia por su relación con la "Reconquista" y el jalonamiento de importantes hitos artísticos a lo largo de su recorrido. Estos trabajos perseguían por un lado la mejora de la transitabilidad y la dotación de equipamientos de alojamiento para turistas y, por otro lado, la restauración de recursos monumentales y la ordenación urbana de parajes que conservaban huellas evocadoras de su condición viaria: hospitales, iconografía, etc. La confluencia de ambas inquietudes originó el llamado "Plan de Restauración de los Lugares Jacobeos" coordinado, fundamentalmente, por las Direcciones Generales de Bellas Artes y Arquitectura, e ideado para la valoración supracultural de su conjunto. En este sentido sirve de referencia la apertura de Paradores Nacionales de Turismo en ciudades como Santiago de Compostela (1954) y León (1965), mediante la adaptación de antiguos hospitales de peregrinos.

Mientras se iba produciendo durante los años sesenta el crecimiento del turismo de sol y playa, ciudades como Santiago de Compostela mantuvieron su ritmo ascendente de visitantes. Frente a los 700.000 turistas que acudieron a Compostela coincidiendo con el Año Santo de 1954, en el de 1965 se alcanzaron los 2,5 millones, cifra que nos permite hablar, incluso, de un destino saturado. La elevada llegada de visitantes a Santiago dispara una serie de estrategias para satisfacer esta incipiente demanda. El Camino se valora en cuanto itinerario espiritual que, a su vez, posee significación turístico-cultural de España (Rodríguez, 2004). De hecho, en 1962 el gobierno el español declara el Camino Francés Conjunto Histórico-Artístico[1], ampliando el plan de actuaciones que, hasta ese momento, se realiza en su trazado. Da inicio la puesta en valor del patrimonio de la Ruta Jacobea, la edificación de hoteles en las zonas de Pirineos, Burgos, León, Lugo y Santiago de Compostela, la renovación del centro histórico compostelano y la mejora de servicios para la atención de turistas durante su estancia en Santiago. Esta última tarea coordinada desde el «Patronato Nacional de Santiago de Compostela», creado en 1964, y la Junta Central del Año Santo 1965. El Decreto 1771/71 de 9 de julio amplía la composición del Patronato Nacional de Santiago de Compostela, el Decreto 387/76 de 6 de febrero actualiza su composición y el Real Decreto 2834/79 de 23 de noviembre cambia su denominación -"Real Patronato de la Ciudad de Santiago de Compostela"- y lo reorganiza de nuevo. El Camino se convierte así en un evidente reclamo turístico y con ello comienza su

[1] Decreto 2224/1962 del 5 de septiembre de 1962

ISBN: 978-85-8083-125-2

promoción mediante carteles publicitarios y la emisión de folletos y la convocatoria de un premio especial de cortometraje sobre el Camino, entre otras medidas.

Fig. 1. Carteles de promoción de Años Santos Jacobeos

Fuente: Santos Solla (2005).

La conversión de lo jacobeo en producto turístico continúa durante la preparación del Año Santo 1971. Mediante la Orden de 9 de Marzo de ese año la creación oficial de la Ruta «Camino del Santiago»[1], se aumentó la previsión de actuaciones para la mejora técnica y viaria del Camino: ensanchamiento de calzadas, rectificación de puentes, instalación de oficinas de información, restauración de monumentos de traza jacobea, etc. Los años siguientes iban a estar marcados por la crisis del petróleo, la transición y la nueva configuración política del Estado. Aún así, desde el punto de vista religioso, el Camino

[1] El Ministerio de Información y Turismo estableció ocho rutas en el territorio nacional para una mejor ordenación de la promoción turística en la que se encontraba el Camino de Santiago.

ISBN: 978-85-8083-125-2

mantuvo su protagonismo gracias a la visita del papa Juan Pablo II, el primero de los 267 de la Historia, que visitó la tumba apostólica y que repitió en 1989 ante una concentración juvenil que se calculó en torno a los 500.000 participantes (Rodríguez, 2004). Por su parte, el posterior proceso de activación patrimonial del Camino no se limitó al reconocimiento de significados identitarios o religiosos, implicó también la

codificación y exhibición de la Ruta mediante su delimitación física y su sometimiento a exhaustivos programas de restauración, divulgación y activación turística (Mouriño, 2001). El Camino se convertía entonces en el producto turístico estelar de Galicia hasta el punto en que fue considerado un bien de interés cultural, merecedor del título de Primer Itinerario Cultural Europeo por el Consejo de Europa en 1987 de Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1993 y el Premio Príncipe Asturias de la Concordia 2004.

Actualmente, el Camino de Santiago constituye un conjunto de rutas de peregrinación hasta el sepulcro del Apóstol y hace referencia a las vías que, procedentes de diferentes regiones europeas, han favorecido su conversión en una ruta cultural de gran importancia para la configuración de Europa. Por consiguiente, ya no estamos ante un producto basado tan sólo en un fenómeno religioso, sino que se encuentra ligado a un viaje de tipo cultural.

Los años Santos como dinamizadores de la rehabilitación y renovación urbana

La llegada al poder del régimen franquista en 1939 supuso la recuperación de las gracias jubilares y la adopción del Camino de Santiago como un instrumento de nacionalización y construcción simbólica para el nuevo régimen. Estado e Iglesia se apoyaban entre sí, la primera tomaba al aposto Santiago como icono nacionalista, al tiempo que la segunda recibía el dinero necesario para acometer una restauración masiva de su patrimonio.

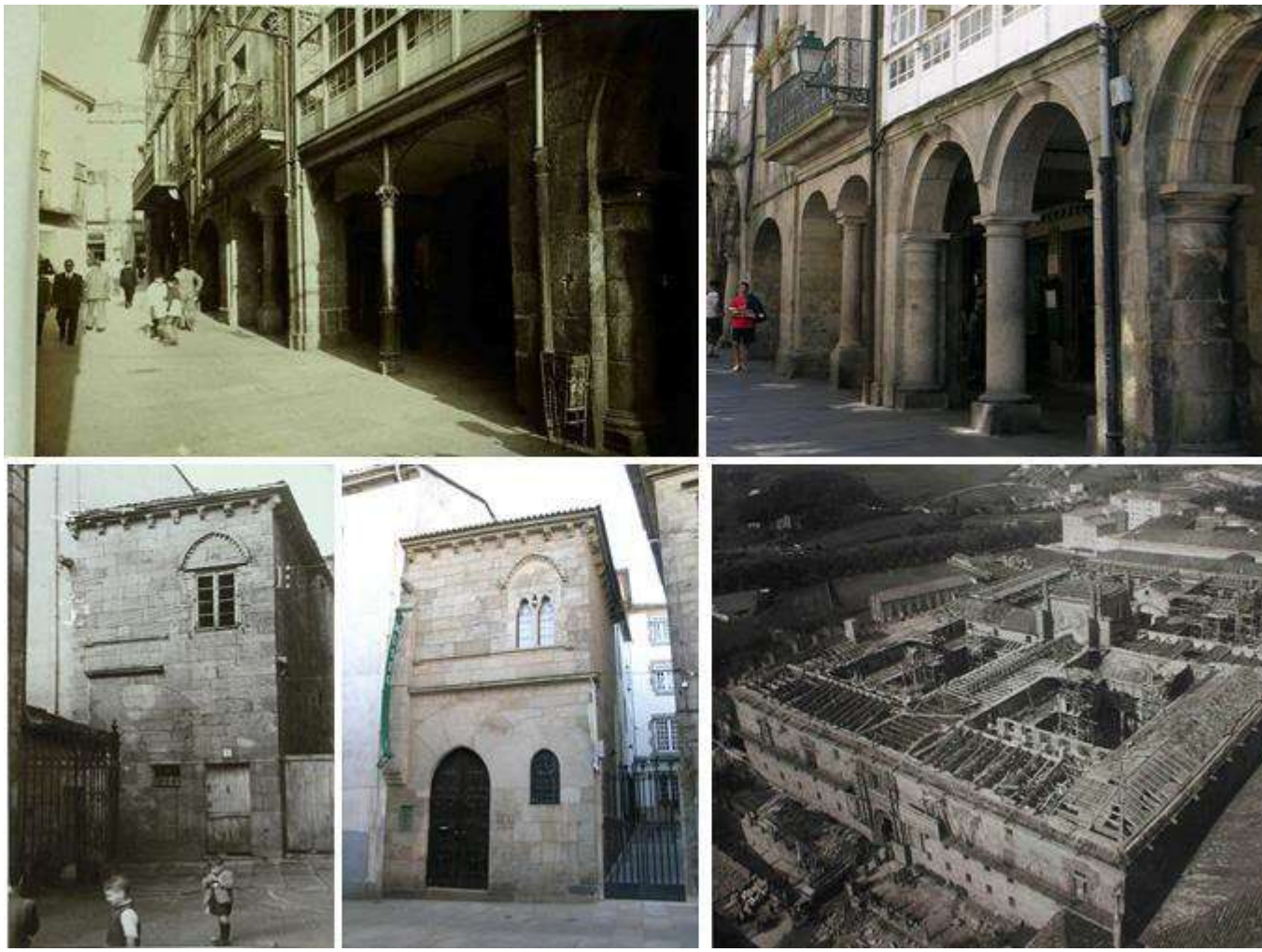
Hasta los años sesenta la promoción de la ruta jacobea va a centrar su discurso en la nación y los valores de fe. Sin embargo, a partir de esa década va a producirse un cambio radical. El gobierno desea abrir España al exterior y ve en el Camino de Santiago un producto turístico que puede atraer extranjeros. Desde entonces, el centro de atención estuvo dirigido hacia la promoción, a la mejora de los servicios de la ciudad (aeropuerto) y al hospedaje (con la conversión del hospital fundado por los Reyes Católicos en hospedería

ISBN: 978-85-8083-125-2

para peregrinos –que después se convertiría en hotel-, y la construcción del Burgo de las Naciones). Además, se actualizó el patrimonio mediante la rehabilitación del centro histórico, declarado Conjunto Histórico Artístico en 1940. Las principales intervenciones que se llevaron a cabo fueron la restauración del caserío, a rehabilitación de edificios singulares como la Casa Gótica adaptada a museo de peregrinaciones; la homogeneización de los soportales, la ordenación de las plazas y la rotulación de las vías. Todo para que el peregrino que llegara a Santiago se encontrase con un paisaje urbano cuidado y harmónico. No obstante, cabe señalar que la atención prestada por el franquismo (1939-1975) a los centros históricos no se enfocó tanto hacia la divulgación del conocimiento como a la promoción externa del país, sobre todo en la década de 1970. En sus iniciativas para atraer turistas y peregrinos todavía no dominaba la finalidad puramente económica que en la actualidad rodea la gestión del patrimonio. Es a partir de los años 1980 cuando éste pasa a concebirse –sin perder su carácter indentitario- en fuente de riqueza y desarrollo económico. Tiene lugar entonces un proceso de expansión y diversificación terciaria con la construcción de los edificios administrativos para la Xunta de Galicia en San Caetano, la sede del Parlamento Galego en el borde del ensanche, la remodelación del Burgo das Nacións con la construcción del Auditorio de Galicia, la rehabilitación del Teatro Principal en el centro histórico, el nuevo hospital provincial y surgen, además, las primeras propuestas de grandes centros privados comerciales o de negocios, la colonización de nuevos espacios más allá de la reserva histórica, como es el caso del polígono de Fontiñas y la construcción de la autopista Santiago norte-Santiago sur. La ciudad de Santiago pasó a ser entonces un agregado urbano complejo, en el cual la ciudad histórica se percibía como una pieza especialmente identificada, constituyendo una secuencia del nuevo conjunto urbano.

Figura 1. Intervenciones en el Centro Histórico de la ciudad (1950-1980)

ISBN: 978-85-8083-125-2



Fuente: Castro, B. (2013).

Esta campaña de mejora urbanística y ambiental tuvo su culmen en la década de 1990, cuando se proyecta mundialmente la comercialización del Camino de Santiago. Ante la llegada de millones de personas era preciso que Santiago se convirtiese en una ciudad accesible y equipada, que respondiese a las demandas tanto de los turistas como de sus residentes. De hecho, el Año Santo de 1993 marcó un punto de inflexión puesto que se decidió potenciar el Camino como recurso turístico. Para ello se lanzó una campaña promocional de ámbito internacional, se creó la marca Camino de Santiago y se diseñó la mascota que desde entonces identificaría la ruta jacobea, el Pelegrín. Así mismo, el concepto de ciudad turística dejó en un segundo plano al de ciudad como conjunto histórico y artístico. Un hecho que suponía desde el punto de vista de las intervenciones, dejar en un segundo plano la perspectiva estética y pasar a una funcional en la que primaba el factor económico. Coincidiendo con la celebración del Xacobeo´93 se levantó el Palacio de Congresos y Exposiciones, en torno al Centro Histórico se construyó una plataforma de

ISBN: 978-85-8083-125-2

recepción de autobuses de turistas, el Museo de Arte Contemporáneo y se acondicionó el parque de Bonaval. Todo estaba listo para la recepción de turistas y peregrinos que realizaban el Camino, que ese mismo año iba a ser declarado Bien Cultural Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.

Como se ha podido comprobar, la celebración del megaevento de los Años Santos siempre estuvo acompañada de mejoras en el entramado urbano y la optimización de los servicios. Si nos remontamos en la historia, la Gran Exposición "Works of Industry of all Nations" de 1851, celebrada en el recién construido Palacio de Cristal de Londres y que contó con 19.000 expositores (Chalkley and Essex, 1999) y 16 millones de visitantes (Richards, 1990), puso de moda las exposiciones y ferias mundiales. Éstas suponían la preparación de la ciudad, inversiones en nuevas infraestructuras, y el uso de diseños y arquitecturas distintivas. La de Londres fue, además, una demostración grandiosa del poder imperial británico y de su progreso industrial (Chalkley and Essex, 1999). A partir de entonces, las exposiciones mundiales, celebradas en las capitales de algunos países o en ciudades relevantes, se convirtieron en eventos muy significativos para la creación de una imagen de gran ciudad moderna, poniendo especial énfasis en los logros arquitectónicos y la construcción de estructuras espectaculares tales como la Torre Eiffel, incubada en el espíritu del Nacionalismo Europeo del siglo XIX. De hecho, después de la exposición de Londres, París acogió cinco exposiciones mundiales antes de que comenzara el siglo XX. Algo parecido sucede con la celebración de los Juegos Olímpicos, pues aunque su creación se centró en el fomento del deporte, existía un interés inherente por demostrar desarrollo económico y progreso (Suborg, Wyl, VanWynsberghe, 2008).

Al margen del tipo de megaevento al que nos refiramos, lo que está claro es que su celebración supone la preparación de la ciudad antes de que éste tenga lugar (Lois, Lopez, Piñeira, 2010). Es necesario construir nuevas infraestructuras, equipamientos, mejorar el aspecto de la ciudad, por lo que los eventos se convierten en elementos catalizadores de la dinamización urbana (Essex, Chalkley, 1998). Son la ocasión perfecta para reconvertirlas económicamente, recuperarlas desde el punto de vista urbano y asegurarles una proyección internacional.

En el caso de Compostela, el espacio con el que se tuvo especial cuidado fue con el entorno de la Catedral, en el que se fue creando un paisaje monumental de edificios catalogados donde confluían además las sedes de los poderes político-civiles: ayuntamiento, universidad y antiguo hospital real. Un entorno vivo, dinámico, principal

ISBN: 978-85-8083-125-2

punto de encuentro de peregrinos y turistas y donde se desarrolla buena parte la vida compostelana. Sin embargo, se viene observando que ya no existe una preocupación por hacer intervenciones de mejora urbana de carácter integral coincidiendo con la celebración de los años santos (Castro y Piñeira, 2010a).. Aunque se han creado nuevos edificios para el uso local y turístico, el objetivo primordial que se debería seguir sería la reordenación de algunas zonas que, aún hoy, se encuentran sin resolver o que, en algunos casos, no se han reformulado de una forma muy cuidadosa. Es el caso de los accesos a la *almendra* del Patrimonio Histórico, la creación de mayores espacios de aparcamiento que actualmente son insuficientes para toda la población visitante. En el pasado Año Santo 2010, se apreció una desconexión entre la planificación, ordenación y mejora urbanística y la celebración de los Años Santos. En otras épocas no se entendería que en pleno año Santo los accesos a las principales estaciones (autobuses, trenes) y aeropuerto se encuentren en obras y se conviertan en verdaderos obstáculos para el tráfico rodado y peatonal; tampoco cabría pensar en que el principal atractivo artístico de la Catedral (el Pórtico de la Gloria del siglo XII) estuviera oculto por andamios y en proceso de restauración; o que en la entrada sur de la catedral, una de las plazas más emblemáticas del recinto monumental, se esté acometiendo la rehabilitación de un edificio para instalar el nuevo museo de las peregrinaciones y de la Santiago. Es decir, la ciudad se encontraba en unas condiciones que parecían ser un contrasentido cuando se quiere promocionar la Catedral y un centro histórico que poder ver y disfrutarlo (Castro y Piñeira, 2010b).

Partiendo de que el patrimonio cultural/turístico es la representación simbólica de la identidad local de un lugar, es importante no caer en la construcción de la identidad turística ("para los otros") y no tanto para consumo interno ("para nosotros"). La solución pasaría por conseguir una interacción entre lo local y lo foráneo, pues lo interno crea la identidad de consumo externo, es decir, la identidad turística se elabora a partir de la identidad local, adquiriendo una condición de recurso turístico, una parte reducida del patrimonio cultural urbano.

Es evidente que el fenómeno del turismo determina la conversión de la ciudad en producto-destino turístico. Existe una diferencia entre el "espacio vivido", aquel entorno habitual del habitante, y el "espacio visitado", aquel entorno destinado para el ocio. Esta situación explica los problemas más comunes que hoy en día presenta el casco histórico y se resumen en: deterioro en la edificación, precarias condiciones de habitabilidad, abandono masivo de población, infrautilización del espacio residencial, dificultad en la vialidad y

ISBN: 978-85-8083-125-2

aparcamiento… Además coexisten diferentes barrios dentro de un mismo casco histórico: aquellos que se encuentran en equilibrio, en proceso de ajuste, en expectativa (San Pedro, Hortas, Pombal) y otros que están en crisis (Sar).

Lo que sí es cierto, es que el turismo no crea ciudad, sino que la transforma. La personalidad de la ciudad la crean los propios habitantes de la misma, el uso que se le otorgue a los centros históricos es primordial, así como el compromiso y convencimiento político que se adquiera para una mejora del aspecto y la buena praxis que se ejecute en la misma, tratando de que permanezcan valores sociales, económicos y funcionales.

Santiago de Compostela es una de las ciudades que más acogida de turistas alberga durante todo el año en España, incluso en Europa, por lo que las intervenciones que deben primar son las que reclama el público visitante -de forma general, actuaciones que se encuentran en el casco histórico que representen la identidad local tales como rehabilitación de inmuebles o aquellos que promocionen algún evento social como museos, galerías,…- con un respeto exhaustivo hacia el Patrimonio Histórico y a sus habitantes, para poder tener una buena relación entre todas las partes.

Por desgracia las ciudades históricas corren el peligro de crear un enclave de monofuncionalidad turística. Para ello, la mejor solución por la que deberían apostar las administraciones locales -encargadas de formular y gestionar las diferentes estrategias para crear una ciudad sostenible en cuanto al encuentro de habitantes y visitantes- es la integración de ese turismo en una realidad urbana viva y multifuncional –adecuando respetuosamente el uso turístico-, en donde el urbanismo cultural sea superado por el urbanismo físico, entendiendo la ciudad como una nueva forma de habitar y crear un bienestar tanto de sus habitantes como de sus visitantes.

Más allá de las actuaciones puntuales que puedan acometerse en vísperas de los Años Santos ideadas muchas de ellas con fines grandilocuentes, la ciudad histórica de Santiago de Compostela demanda una política de actuación que integre con respeto lo nuevo en un marco incomparable, donde cualquier actuación posterior difícilmente superará todo lo que ya existe en la ciudad. Ésta siempre será la que llame a los turistas por lo que, se debe conservar lo que existe y, de algún modo, revitalizar con actuaciones de nuestro tiempo -respetando su trama- los aledaños del centro histórico para que éstos puedan obtener también el rango turístico. Si se llevan a cabo medidas de reordenación y ampliación de acceso al recinto histórico, si se respeta y se cuida todo lo que está en él y, si además se regeneran zonas deprimidas dentro y próximos a él, podremos hablar siempre de la buena

ISBN: 978-85-8083-125-2

confluencia entre el turismo y la ciudad histórica en el caso de Santiago de Compostela.

Fig. Obras del Portico de la Gloria y del Museo de las Peregrinaciones y de Santiago en el entorno de la Catedral.

Fuente: www.google.es

El Camino de Santiago: un producto turístico religioso-cultural

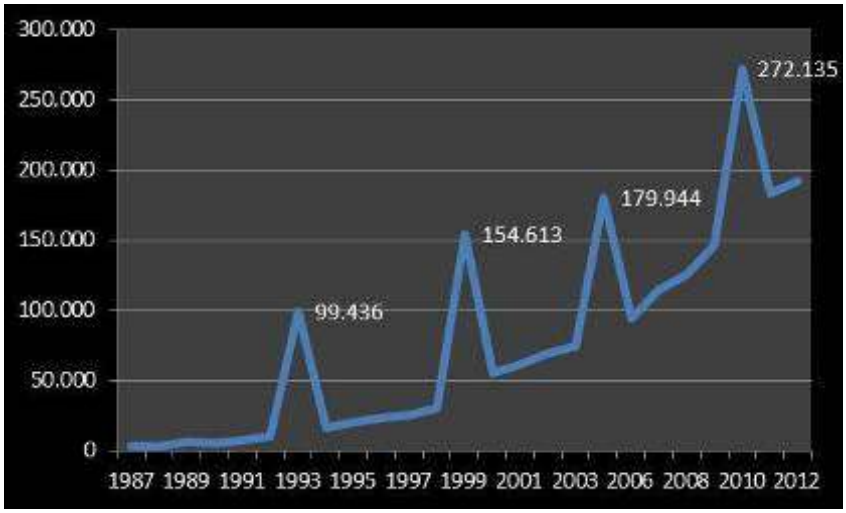
Admirar un paisaje, conocer la cultura y tradiciones de los pueblos, recorrer las ciudades para admirar su patrimonio y descubrir sus rincones son experiencias que forman parte del turismo cultural. Así lo especifica la Carta Internacional sobre Turismo Cultural en la que se afirma que el concepto patrimonio "abarca los paisajes, los sitios históricos, los emplazamientos y entornos construidos, así como la biodiversidad, los grupos de objetos diversos, las tradiciones pasadas y presentes, y los conocimientos y experiencias vitales. Registra y expresa largos procesos de evolución histórica, constituyendo la esencia de muy diversas identidades nacionales, regionales, locales, indígenas y es parte integrante de la vida moderna. Es un punto de referencia dinámico y un instrumento positivo de crecimiento e intercambio. La memoria colectiva y el peculiar Patrimonio cultural de cada comunidad o localidad es insustituible y uma importante base para el desarrollo no solo actual sino futuro" (ICOMOS, 1999). Es por esto que desde diversas instituciones (Organización Mundial del Turismo, Comisión Europea-Empresa e Industria, Unesco, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte) se insista sobre la necesidad de desarrollar programas de promoción y nuevos productos turísticos ensalcen las características del Patrimonio cultural, y conviertan la experiencia del turista en algo único.

El este sentido, el Camino de Santiago es un producto turístico en el que se combina el disfrute del paisaje, la vivencia de los pueblos y ciudades que atraviesa, el conocimiento de las tradiciones y culturas locales, y el fortalecimiento de lazos de amistad con los peregrinos que se encuentran por ruta. En consecuencia, estamos ante un fenómeno que si

ISBN: 978-85-8083-125-2

bien surgió entre los mejores exponentes de las peregrinaciones cristianas medievales ha conseguido renacer y consolidarse bajo la forma de un auténtico acontecimiento de masas en los últimos decenios (Lois, R., López, L., 2012). Actualmente, es un producto turístico único y singular en cuanto a que siempre haya tenido una fuerte demanda, incluso en los periodos de declive, de los que consigue recuperarse gracias a un sector de demanda motivado por el componente de espiritualidad y religiosidad del Camino. Estas motivaciones hacen que este producto tenga una esencia en si misma difícil de imitar, dado que la ventaja competitiva que posee, tiene una relación directa con la demanda que lo consume.

Evolución del número de peregrinos en el período 1987-2012



Fuente: Oficina del Peregrino.

Con los años la ruta jacobea ha logrado institucionalizarse a través de una vía definida y delimitada. Los que la realizan tienen unos niveles de fidelidad al destino muy destacados (CETUR, 2007-2010; Croes et al., 2010), su recorrido se acompaña de la realización de una serie de ritos característicos; su motivación casi siempre se asocia a contenidos espirituales, de encuentro con uno mismo: y entre sus esquemas de conducta destacan las relaciones con otros viajeros que hacen la misma ruta (Cohen, 1992; Turnbull, 1992; Morinis, 1992). En el ultimo ano jacobeo llegaron a Santiago 272.135 peregrinos, un 173,7% más que los que llegaban en el 1993, año en el que se intensificaron la formulación de las mismas las campañas promocionales del Camino (Santomil, 2009).

A pesar de que los datos del Observatorio del Camino (2012) indican que la motivación principal (41,30%) de los peregrinos para iniciar la ruta es la religioso-espiritual, hay otras muchas razones utilizadas por los caminantes para justificar el inicio de

ISBN: 978-85-8083-125-2

su viaje, tales como la riqueza de la naturaleza / paisaje, historia / arte o simplemente para practicar deportes o simplemente diversión (Santos, 2006). De ese modo, el Camino se ha revalorizado como "nuevo producto turístico" en el que además del aspecto religioso, juegan un papel destacado recursos de carácter social, cultural, gastronómico, medioambiental, etc. Diversos investigadores (López, 2012; Lois y Santos, 2011) afirman que dichas prácticas podrían estar asociada con el movimiento de New Age y sus ritos de viaje (Ivakhiv, 2003), aunque considerar la peregrinación como resultado de las nuevas prácticas de turismo es la interpretación más adecuada. La peregrinación también se relaciona con la *movilidad slow* y, más concretamente, con noción de moverse lentamente al tiempo que se disfruta de la gastronomía de los lugares y regiones que pasan.

Cultura y tradición se unen en el Camino de Santiago.

Todos los peregrinos que llegan a Santiago tienen como meta llegar a la Catedral y realizar los ritos asociados con el apóstol y la peregrinación. Sin embargo, dichas tradiciones no dejan de suscitar interés también para aquellos turistas que, aunque no viajan a la ciudad por motivos religiosos, se animan a practicarlas.

Una de ellas consiste en entrar por la Puerta Santa a la catedral. Ésta, se encuentra tapiada por piedras, y sólo se abre en los Años Santos tirando dicho muro con un martillo de plata. Es entonces cuando los peregrinos pueden atravesarla como símbolo de redención y acceso a una vida nueva; o una salida hacia la luz simbolizada por la orientación de la abertura del templo orientada hacia la salida del Sol, tal y como marca tradición romana. Un rito que según C. Sánchez-Montaña (2010) se encuentra ligado con las antiguas peregrinaciones al templo de Jano en Roma, donde la apertura de la Puerta Santa señalaba el inicio de las peregrinaciones a dicho templo, y sólo el Pontífice Máximo romano tenía la potestad de abrirlas durante los tiempos de guerra, o en los días sagrados, para que los gentes llegadas de diferentes regiones de Europa pudiesen renovar y fortalecer su fidelidad a Roma y al emperador.

En los años en los que la Puerta Santa permanece cerrada la gente acostumbra a entrar por la puerta occidental y principal de la catedral donde se encuentra el pórtico de la Gloria. Construido por el Maestro Mateo, constituye una de las principales obras del románico. En él los peregrinos se dirigían al Parteluz, que representa el Árbol de Jesé en su fuste y a la Trinidad como Trono de Gracia en su capitel, para introducir sus dedos en las hendiduras de una huella de mano derecha que en él se encuentra. Según García Iglesias

ISBN: 978-85-8083-125-2

(2009) el reconocimiento de dicha huella fue obviada durante largo tiempo, o incluso se alegó que se trataba de un deterioro del mármol debido a la masificación de peregrinos que la tocaban. Sin embargo, algunos autores como A. Jouvin (1672), le dieron una lectura religiosa/mística al defender que esa era la huella que el Señor dejó al querer cambiar la orientación del templo. "… la Puerta Santa, porque Nuestro Señor pasó por ella cuando entró dentro para cambiar su asiento y volver el altar de occidente, donde está, hacia el oriente, y como verdad de ese hecho nos enseñaron su mano impresa en la piedra de uno de los pilares que está a la entrada de la nave, por donde Nuestro Señor la cogió para moverla". Otros, como C. Sánchez-Montaña (2010) también vinculan este rito con el del templo de Jano, en el que la figura del dios estaba sobre un pedestal en el eje central del edificio, que para el devoto representaba el eje del mundo. Por su parte, la justificación que da la iglesia compostelana es que en las peregrinaciones medievales los romeros después de recorrer mil kilómetros a pie y pasar otras tantas calamidades, buscaban apoyo en el fuste gris mientras contemplaban arrobados al Apóstol, y más arriba al Pantocrátor, pronunciando una oración (Pontevedra, 2008).

También era habitual ir a la parte posterior del Parteluz e inclinarse ante el "Santo dos croques" para dar tres pequeños golpes con nuestra cabeza sobre la figura de un hombre arrodillado que mira al Altar Mayor y que se identifica con el Maestro Mateo. Se dice que el maestro se esculpió como uno más de las figuras que conforman el conjunto del Pórtico de la Gloria, creyendo tener dicho privilegio ante la creación de tan magnífica obra, pero que al ser reprendido por el arzobispo de Santiago se arrepintió de su osadía y optó por permanecer eternamente de espaldas a su obra, privado del deleite de su contemplación. Dicho ritual representaba la petición del peregrino de sabiduría e inteligencia. Sin embargo, aprovechando el Pórtico está siendo restaurado, los responsables catedralicios han decidido prohibir dicho ritual ante la degradación que estaba sufriendo la pieza, al tiempo que alegaban que dicho rito fue una invención de los universitarios que con los golpes en época de exámenes que pedían memoria, inteligencia e ingenio, a un santo arrodillado de espaldas al Pórtico del que se supo que no había sido canonizado y que en realidad era el Maestro Mateo (Pontevedra, 2008).

Posteriormente, se visita la cripta del apóstol y se va al Altar Mayor a abrazar la figura del mismo. Se cree que dicho abrazo proviene de un culto prerromano que consistía en abrazar literalmente el tótem sagrado, en este caso el busto del apóstol (Sánchez- Montaña, 2010).

ISBN: 978-85-8083-125-2

A las doce del mediodía toda persona interesada puede asistir a la misa del peregrino. En ella se puede admirar el espectáculo del botafumeiro, un incensario de plata de 62 Kg y 1,60 metros de altura, con el que se pretendía perfumar el templo y retirar el mal olor que dejabas los peregrinos, cansados, sucios y en ocasiones enfermos. En él se colocan 40 kg de carbón e incienso y se ata a una cuerda, de la que ocho hombres (conocidos como *tiraboleiros*) empiezan a tirar para ponerlo en marcha. De esta forma, el botafumeiro empieza a recorrer toda la nave de la catedral, llegando a alcanzar una velocidad de 68 km/h y una altura máxima de 21 metros.

Otra de las tradiciones del peregrino es ir a recoger la *Compostela*, el documento que acredita la realización del Camino. A lo largo de la ruta, los peregrinos deben ir sellando en cada pueblo por el que pasan un pasaporte, que deben entregar en la Oficina del Peregrino una vez que llegan a Santiago. Allí comprueban que el peregrino ha hecho el camino por motivos religiosos y que ha realizado como mínimo 100 km a pie o a caballo, o 200 km en el caso de que llegue en bicicleta. En el caso de no cumplir alguno de dichos requisitos se les da un simple papel, que obviamente no tiene el valor simbólico de la Compostela. Un hecho que puede favorecer las declaraciones falsas en cuanto a la motivación por la que se ha realizado el Camino. E todo caso, según indican

X. M. Santos y R. C. Lois (2011), la cuestión interesante es el significado de los símbolos puesto que la Compostela, que está escrita en latín, certifica que el peregrino actual ha realizado una ruta histórica.

Finalmente, nos referiremos a rituales que se encuentran relacionados con el propio Camino. A lo largo del mismo es frecuente encontrar montículos, coronados por una cruz, en los que los peregrinos van dejando una piedra como señal de su paso, conocidos como humilladeros o milladoiros. Según M. Rodríguez, su origen se extiende en el tiempo, pero en general surgieron en lugares con una elevada carga simbólica. Su interpretación precristiana tenía que ver con el sentido trascendente de permanencia y protección, algo concentrado en la pequeña e indestructible piedra que allí se depositaba. Tras la cristianización los milladoiros se culminaron con frecuencia con una cruz y, al ritual de la piedra, se le añadió el de la oración y la acción de gracias por el reto alcanzado (*humillatorium*).

También es frecuente que los peregrinos decidan no dar por finalizado su viaje en Santiago de Compostela y continúen hasta Fisterra (*Finis Terrae*, el fin del mundo) para desprenderse de su vida antigua, quemando las ropas que lleva y mintiéndose desnudo en

ISBN: 978-85-8083-125-2

las frías y bravas aguas del mar.

Conclusiones

El Camino de Santiago es un producto turístico cultural con una importante proyección internacional. A pesar de haber sido abandonado durante mucho tiempo y de sufrir diversas modificaciones en su traza, como la conversión de tramos en carreteras a mediados del siglo XX, dicha tendencia destructiva comenzó a retroceder a raíz de la instrumentalización política que desde el franquismo en adelante vino realizando entorno a la celebración de los Años Santos.

Su revitalización propagandística se acompañó de una serie de intervenciones arquitectónicas y urbanas en la ciudad de Santiago de Compostela como meta jacobea; al tiempo que los ritos y las tradiciones que hacen del Camino un patrimonio vivo también se fueron recuperando e incluso incrementado, contribuyendo a reforzar el atractivo de su experiencia y consumo.

Con el paso del tiempo, la ruta jacobea, declarada Primer Itinerario Cultural Europeo, se ha convertido en un producto turístico único. A lo largo de ella, el peregrino se evade de sus problemas cotidianos, tiene tiempo para encontrarse a sí mismo y meditar, compartir anécdotas con otros peregrinos y consolidar lazos de amistad y solidaridad. Su lento caminar le permite disfrutar del paisaje, de la cultura, tradiciones y gastronomía de los pueblos por los que pasa y así llegar a su meta con una sensación de bienestar y de auto superación. Una experiencia que ha convertido al Camino en el producto turístico estrella de Galicia y con una amplia proyección a nivel mundial.

Sin embargo, de cara al futuro es preciso evaluar las directrices de la política cultural que se está llevando a cabo entorno al Camino y su impacto en el turismo de Galicia. Entre los elementos a considerar está la masificación turística que se está generando en torno al Camino Francés, una de las cinco rutas que componen el producto jacobeo. En segundo lugar, debería existir un estudio en profundidad sobre la incidencia de este tipo de turismo sobre la economía local, puesto que a priori parece ser reducida -salvo en las puntuales fechas jubilares- a lo largo de la ruta y en la meta compostelana. Y es que a pesar de extra-promocionarse oficialmente el Camino, los beneficios que genera son estacionales y muy localizados en las localidades donde hay albergues. Por otra parte, deben considerare las molestias que ocasionan los turistas/peregrinos sobre los residentes de Compostela (agobio, ruido, etc.), que están originando nuevos comportamientos urbanos

ISBN: 978-85-8083-125-2

para evitar las zonas en las que se suelen concentrar. Finalmente, pensamos que no es admisible la despreocupación de la administración por tener las nuevas obras gestadas entorno a la promoción del Camino finalizadas a tiempo en los Años Santos, tal como sucedió en el pasado 2010. Mantener a Santiago de Compostela como meta de peregrinaciones y destino cultural de referencia exige desenvolver una gobernanza interdepartamental e interinstitucional que garantice el disfrute del patrimonio histórico-artístico de la ciudad.

Bibliografía

BERMEJO LÓPEZ, Mª B. (2002): "La protección de los itinerarios culturales: en especial la protección del camino de Santiago a través de las técnicas protectoras del patrimonio histórico. La diversificación y la desestacionalización del sector turístico". *IV Congreso de Turismo, Universidad y Empresa*. Valencia: Tirant Lo Blanch. Pp. 337- 351.

CASTRO FERNÁNDEZ, B. (2010): *El redescubrimiento del Camino de Santiago por Francisco Pons Sorolla*. Santiago de Compostela: S.A de Xestión do Plan Xacobeo, Xunta de Galicia.

CASTRO, B. (2013). *Francisco Pons Sorolla. Arquitectura y restauración en Compostela (1945-1985)*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago y Universidad de Santiago de Compostela.

CASTRO, B. PIÑEIRA, M. J. (2010a). "La imagen urbana de las catedrales galegas", en LÓPEZ Y TAÍN. *El legado de las catedrales. Revista Sémata*, Nº 22, pp. 69-87.

CASTRO, B. PIÑEIRA, M. J. (2010b). *The impact of Jacobean years in the urban renewal of Santiago de Compostela (Galicia, Spain): 1954-2010***.** Conference of IGU Urban Geography Commission. Israel

CETUR (2007-2010). *Observatorio estadístico do Camiño de Santiago 2007, 2008, 2009 e 2010*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia y Centro de Estudios Turísticos (CETUR).

COHEN, ERIC (1992). "Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence", en MORINIS, ALAN (ed.) (1992). *Sacred Journeys: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Wesport, Connecticut: Greenwood Press, pp. 47-61.

CROES, ROBERTICO; SHANI, AMIR Y WALLS, ANDREW (eds.) (2010). "The Value of Destination Loyalty: Myth or Reality?". *Journal of Hospitality, Marketing and Management*, Nº 19 (2), pp. 115-136.

CHALKLEY, B. AND ESSEX, S. (1999). "Urban Development through Hosting International Events: A History of the Olympic Games". *Planning Perspectives*, Nº 14, pp. 369- 394

ESSEX, S.J., CHALKLEY, B. S. (1998): "The Olympics as a catalyst of urban renewal: a review". *Leisure Studies*, Vol.17, Nº 3, pp.187-206.

GARCÍA IGLESIAS, J. M. (2009). "La mano del parteluz del pórtico de la gloria. Santiago de Compostela. De la leyenda a la Historia". *BSAA arte* LXXV. Universidad de Valladolid, Valladolid. Pp. 31-42.

ISBN: 978-85-8083-125-2

ICOMOS (1999). *Carta Internacional sobre Turismo Cultural. La Gestión del Turismo en los sitios con Patrimonio Significativo*. XII Asambela General. México. www.international.icomos.org.

JOUVIN, A., "El viaje de España y Portugal" (1672)", en GARCÍA MERCADAL, J. (recop.) (1999). *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, t. III, Junta de Castilla y León, León.

JUANATEY HEREDIA, D. e SANTOS SOLLA, X.M. (2005). *Turismo e cartelaría en Galicia*, en SANTOS SOLLA, X.M. (cood.) *Galicia en cartel: a imaxe de* Galicia na cartelaría turística, catálogo da exposición. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela . Pp. 13-40.

LOIS GONZÁLEZ, R. C., SANTOS SOLLA, X. M. (2011). "El camino de santiago en el contexto de los nuevos turismos". *Estudios Turísticos*, Nº 189, pp. 87-110

LOIS, R. C.; LOPEZ, L.; PIÑEIRA, M. J. (2010). "Los eventos como instrumentos de renovación de destinos turísticos". En LÓPEZ, D. (ed.). *Renovación de destinos turísticos consolidados.* Universitat Jaume I, Valencia.

Lois, R., López, L. (2012). "El Camino de Santiago: una aproximación a su carácter polisémico desde la geografía cultural y el turismo". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, vol. 58/3, pp. 459-479

LÓPEZ, L. (2012). *La imagen de Santiago de Compostela y del camino en Italia, una aproximación desde la geografía cultural*. Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.

MARTÍNEZ GARCÍA, L. (1994). "El albergue de los viajeros: del hospedaje monástico a la posada urbana". En DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (cood.). *IV Semana de Estudios Medievales*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. Pp. 71-87.

MORINIS, ALAN (ed.) (1992). *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Wesport, Connecticut: Greenwood Press.

MOURIÑO LÓPEZ, E. (2001). *Activación patrimonial e ritualización no proceso de revitalización do Camiño de Santiago.* Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

PONTEVEDRA, S. R. (2008). *Adiós a los croques en la Catedral*. Diario El País. http://elpais.com

RICHARDS, T. (1990) *The commodity culture of Victorian England: advertising and spectacle, 1851-1914*. Stanford: Stanford University Press.

RODRÍGUEZ, M. F. (2004): *Los Años Santos compostelanos del siglo XX. Crónica de un renacimiento.* Santiago de Compostela: Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo.

RODRÍGUEZ, M. F. (xxx). *Los milladoiros del Camino*. http://www.elcorreogallego.es/indexSuplementos.php?idMenu=15&idNoticia=617243

SANCHEZ-MONTAÑA, C. (2010) Los símbolos perdidos de Compostela. El tablero de piedra. http://eltablerodepiedra.blogspot.com.br/

SANTOMIL, D. (2009). *A imaxe exterior de Galiza no século XXI*. Santiago de Compostela:

ISBN: 978-85-8083-125-2

Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.

SANTOS SOLLA, X. M. (2006): "El Camino de Santiago: turistas y peregrinos hacia Compostela". *Cuadernos de Turismo*, Nº 18, pp. 135-150.

SINGUL, F. (1999): *Historia cultural do Camiño de Santiago.* Vigo: Galaxia. Pp. 284- 289.

SURBORG, B.; WYL, E.; VANWYNSBERGHE, R. (2008). Mapping the Olympic growth machine. Transnational urbanism and the growth machine diaspora. *City*, Vol. 12, Nº 3. London: Routledge.

TURNBULL, COLIN (1992). "Postscript: Anthropology as Pilgrimage, Anthopologist as Pilgrim". En MORINIS, ALAN (eds.). *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Connecticut: Greenwood Press. Pp. 257-274.

VILLARES PAZ, R. (2004): *A segunda invención de Santiago*. Grial, Nº 161, pp. 12- 17.

ISBN: 978-85-8083-125-2

PAISAGEM CATÓLICA EM SERGIPE: INTERFACES DA FÉ

CATHOLIC LANDSCAPE IN SERGIPE: INTERFACES OF FAITH

EL PAISAJE CATÓLICO EN SERGIPE: INTERFACES DE LA FE

Solimar Guindo Messias Bonjardim[1]
Doutoranda em Geografia do Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe – NPGEO/UFS. Grupo de Pesquisa: Sociedade e Cultura
End: Av. Marechal Rondon, s/n – Campus Universitário. São Cristóvão - SE Email: solmessias@yahoo.com.br

Resumo
Neste estudo busca-se discutir as conexões que formam o poder da Igreja Católica no Estado de Sergipe, explicando a história da formação católica no Estado, o território pertencente a Igreja hoje e as manifestações atreladas a mesma. A metodologia utilizada foi pesquisa teórica, consulta a documentos e bibliografias norteadoras da proposta, e a coleta de dados nas paróquias e cidades de Sergipe. Portanto, verificou-se que em Sergipe o poder da Igreja se ampara na tradição e identidade do povo, na interface da Igreja história, Igreja bem material e Igreja manifestação, que conjuntamente formam a base do poder católico.
Palavras-Chave: Igreja Católica, Território, Territorialidade, Catolicismo.

Abstract: This study aims to discuss the connections that form the powerof the Catholic Churchin Sergipe-Brazil, explaining the history of Catholic formation in the state, the territory belonging to the Church now a days and the manifestations linked to it. It was used theoretical sources, document sand bibliographies consultation according to the proposal of the study and data collectionin parishes and cities of Sergipe. Therefore, it was found thatin Sergipe the power of the Churchis supported by the traditionand identity of the people, at the interface of Churchas history, material heritage and manifestation, which together form the basis of Catholic power.
Keywords: Catholic Church, Territory, Territoriality, Catholicism.

Resumen: En este estudio se busca discutir las conexiones que forman el poder de la iglesia católica en el estado de Sergipe, explicando la historia de la formación católica en el estado, el territorio perteneciente a la iglesia hoy y a las manifestaciones vinculadas a las mismas. La metodología utilizada fue la investigación teórica, consulta de documentos y bibliografías encaminadas de la propuesta, y la recolección de datos en las parroquias y ciudades de Sergipe. Por lo tanto, se verificó que en Sergipe el poder de la iglesia se ampara

[1] Doutoranda sob orientação da Professora Dra. Maria Geralda de Almeida no Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe. Colaboradora do projeto de pesquisa denominado "A Dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe", vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFC, Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da UFG e Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da UFS. Beneficiária de auxílio financeiro da CAPES/Brasil.

ISBN: 978-85-8083-125-2

en la tradición y en la identidad del pueblo, en la interface de la iglesia-historia, iglesia-bien-material e iglesia- manifestación, que conjuntamente forman la base de poder católico.
Palabras Clave: Iglesia Católica, Territorio, Territorialidad, Catolicismo.

INTRODUÇÃO

As discussões aqui apresentadas fazem parte da tese de doutorado intitulada "Patrimônio Cultural: Território e Poder da Igreja Católica em Sergipe". A referida tese está sendo desenvolvida conjuntamente com o projeto de pesquisa intitulado "A Dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudo comparativo do patrimônio imaterial em Goiás, Ceará e Sergipe" sob coordenação geral da professora Maria Geralda de Almeida. Por se tratar de um doutorado em andamento, neste artigo objetiva-se discutir as conexões que formam o poder da Igreja Católica no Estado de Sergipe. A pesquisa iniciou com levantamento de dados da paisagem católica em Sergipe, caminhou com observação simples da paisagem, entrevista com o clero e fiéis membros da Igreja e se prepara para o próximo passo que inclui a análise dos dados e discussão dos resultados para entender as faces do poder católico.

Os procedimentos metodológicos utilizados para alcançar o objetivo pretendido neste artigo perpassaram por levantamento de dados quantitativos nas dioceses sobre a territorialidade das igrejas presentes em Sergipe; e obtenção e análise de dados qualitativos sobre a visão da Igreja instituição sobre ela mesma e as manifestações religiosas que acontecem em todo território sergipano. Metodologicamente, para melhor organização das discussões buscamos o estabelecimento da divisão do artigo em subitens, elencando os principais pontos relacionados à cada face da Igreja até o momento identificadas. São elas: a Igreja e sua história; a Igreja por ela mesma; e a Igreja e suas manifestações. Na primeira parte são os documentos falando da Igreja, da sua história e de sua formação territorial. Na segunda parte são os padres e bispos falando da Igreja e a catalogação dos bens materiais e simbólicos da Igreja. Na terceira parte são as festas e rituais revelando a Igreja, além de depoimentos de fiéis sobre essa instituição.

Na atualidade é difícil pensar a Igreja Católica como presença constante na vida da sociedade brasileira como um todo. A cada década o Censo demográfico do IBGE nos trás dados de que a sociedade está migrando de religião, que o catolicismo está perdendo adeptos e consequentemente território e representação. Contudo, pesquisas empíricas mostram que em alguns lugares os resultados oficiais chocam-se com raras pesquisas sobre

ISBN: 978-85-8083-125-2

o assunto. Em Sergipe, a Igreja Católica faz parte do dia a dia de toda a população, seja religioso, católico, fervoroso, ateu, evangélico de qualquer denominação, seguidor de conveniência, católico no papel, etc., tudo porque a Igreja Católica está muito presente na paisagem sergipana, por meio de símbolos e manifestações.

A IGREJA CATÓLICA E SUA HISTÓRIA: DO BRASIL A SERGIPE

O ser humano desde antes de inventarem a escrita busca o desconhecido, o saber sobrenatural, o mistério por trás dos acontecimentos, das coincidências, do fato, do acaso. Com o tempo esse mistério foi ganhando forma, vida, representatividade, transformando-se no que conhecemos hoje por religião. Nesse sentido, a religião é uma criação humana, inventada e reinventada no decorrer dos anos, tanto quanto a cultura e a educação. A religião nasceu e consolidou-se devido a prática de todas as sociedades, estando tão enraizada na vida humana que é difícil desassociá-la, de imaginar uma sociedade sem atos, costumes ou tradição religiosa.

A formação de territórios pela Igreja teve início com a determinação do catolicismo como religião oficial do Estado, em torno do século IV e V. A partir deste momento, os territórios foram construídos concomitantemente pelo poder político e religioso. Estas duas instituições eram a esfera máxima de poder e o centro da vida das pessoas, principalmente porque o comandante político era pensado como representante de Deus. Em tese, segundo Alves (1979), os objetivos da Igreja e do Estado[1] eram os mesmos com relação a dominação, exercícios de poder. O bispo não passava de um funcionário especializado do Estado e o rei um servidor privilegiado de Deus, isto é, da sua Igreja, de quem recebera a missão e o direito de governar o povo. Assim, a

sociedade passa a funcionar de acordo com as normas do catolicismo, por leis pré-estabelecidas, que beneficiavam a religião e inseriam-na no centro da vida comunitária. A Igreja tornou-se instituição de poder e mando, principalmente no período conhecido como Idade Média, estabelecendo regras e privações para a salvação da alma e impondo-se pelo medo e temor, mais do que pela obediência.

Nesse período, o mundo se modificou. Uma grande reorganização do espaço aconteceu e trouxe novas representações e símbolos para o território. Os aglomerados

[1] Para maiores informações sobre essa junção ver Alves, 1979.

ISBN: 978-85-8083-125-2

humanos eram dominados pela religião; a vida da sociedade era a Igreja. Sob o domínio e a influência da Igreja, as cidades, geralmente, não possuíam de forma marcante e integrada ao seu espaço, praças públicas, passeios, locais para festividades e lazer da comunidade. No centro de cada cidade existia uma Igreja. Se uma pequena aldeia, no ponto mais alto do aglomerado populacional erguia-se a única igreja. Quando numa grande cidade, no centro existia uma Igreja-Matriz, ladeada por outras igrejas, que também o eram por outras. Existiam tantas igrejas que Munford (1998) esclarece que, em algumas cidades, existia uma igreja para cada cem famílias, em outras, esse número era muito menor. As cidades eram territórios religiosos e a principal atividade das comunidades era voltada para o culto e a glorificação de Deus.

A colonização do Brasil integrou este cenário, os primeiros portugueses também construíram suas cidades de acordo com as determinações da Igreja, principalmente, porque à época a Igreja representava numa cidade, vila, povoado ou mesmo fazenda "uma unidade político-administrativa e econômica, além da função religiosa" (ROSENDAHL, 1996, p. 60). O país nasceu como Terra da Vera Cruz e foi tomada em nome de Sua Majestade D. Manuel I, grão-mestre da Ordem de Cristo e patrono da Igreja do Novo Mundo e da santa fé católica, assim, devido a política religiosa da época era natural que o rei priorizasse a construção da estrutura religiosa.

No período do século XVI ao XIX, a maioria das igrejas foi construída via doações de terrenos e dinheiro. De acordo com Alves (1979) por todo o lado que os portugueses chegavam ao longo dos dois primeiros séculos, elevaram-se igrejas e capelas. Algumas famílias contratavam o construtor, legando às primeiras cidades uma paisagem repleta de igrejas, mosteiros e cemitérios. Conforme Rezende (2006) é o momento da formação das cidades monásticas.

A construção das Igrejas, a educação e o contato com os nativos estava ligada a ordens religiosas. A primeira a se estabelecer no Brasil foi a dos jesuítas[1]. Estes construíram Igrejas, as primeiras escolas e ajudaram na organização dos primeiros hospitais. De acordo com Hoornaert (1984), os jesuítas vieram para o Brasil antes de espalharem-se pelo mundo, pelas colônias portuguesas recém ocupadas na Índia e China. O crescimento de províncias jesuíticas foi rápido: de 06 jesuítas estrangeiros em

[1] Os jesuítas chegaram ao Brasil no ano de 1549 e de imediato iniciaram sua catequese com um colégio que foi erguido em Salvador, na Bahia. Em menos de cinquenta anos espalharam-se por grande parte do litoral brasileiro.

ISBN: 978-85-8083-125-2

1549, passou-se para 170 em 1654 e 474 em 1757 (alguns anos antes da expulsão destes). Além dos jesuítas, chegaram, com alguns anos de diferença, os franciscanos, os carmelitas, beneditinos e capuchinhos, que estabeleceram e semearam mosteiros pelo litoral e mesmo interior. A maioria destes missionários atuavam em aldeias e na catequização da população, os beneditinos eram os únicos que tinham por missão somente o monastério.

Essa gama de missionários, poucos para o tamanho do território em formação, construíram o território simbólico católico, iniciando a apropriação religiosa no espaço. Além disso, catequizavam nativos e portugueses, incitando a necessidade da construção dos símbolos católicos nas cidades e fazendas. Estes símbolos representativos da Igreja Católica possibilitaram a apropriação simbólica do espaço, conformando um território apropriado pela religião.

Os padres e as Igrejas eram o centro da vida da sociedade, além da obrigatoriedade de frequentar e pagar o dízimo, ela significava a salvação, o encontro com todo poderoso, a fuga das mazelas do mundo. A obrigatoriedade levava ao medo de distanciar-se da vida religiosa, o que culminava na construção de mais Igrejas e lugares de oração em propriedades particulares, nas pequenas povoações, vilas e cidades. A visita do clero às localidades deixava as pessoas temerosas com os castigos.

Ao analisar o território católico nacional, constata-se que o Brasil, durante cento e vinte e seis anos, teve apenas uma diocese, a da Bahia. Só em 1676 foram criadas as do Rio de Janeiro e Olinda. As paróquias eram igualmente raras, pois ao serem criadas precisavam ser sustentadas. Por isso, as paróquias e dioceses dificilmente eram criadas. Todavia, as Igrejas das ordens religiosas e as construídas pelos colonos se multiplicavam por todo o país. Contudo, a religião, e consequentemente a Igreja, era administrada por um grupo de padres ligados a Portugal. Os padres e missionários que visitavam e andavam por todo o território eram poucos religiosos empobrecidos que dependiam das doações dos senhores das terras e da população mais abastada.

Deste modo, até a segunda metade do século XIX, a paisagem urbana era predominantemente formada por Igrejas. Este cenário prevaleceu até a separação da Igreja e do Estado, principalmente com o enfraquecimento do absolutismo e o advento do iluminismo. A partir de então a Igreja começa a perder forças, não exatamente o poder que exerce sobre as comunidades, mas a força de soberana quase absoluta no processo social de moldar paisagens, territórios e espaços. Na separação o Estado se sobressai, estabelecendo-se como único detentor do poder; além de estabelecer o livre culto a

ISBN: 978-85-8083-125-2

qualquer religião. No Brasil a separação ocorreu com o Decreto 119-A de sete de janeiro de 1890, logo após a instalação da República no país. Entretanto, depois da separação, a população demorou muitos anos para perder o receio de dizer sua religião (caso não fosse católico) e declarar-se publicamente não católico. O Brasil ainda hoje é de maioria católica. De uma população de 190.755.799 milhões de pessoas, 123.972.524 se declaram católicas no Brasil, ou seja, 65% da população. De acordo com o Censo do IBGE, este número já foi maior, ocorrendo acentuado declínio nas últimas décadas.

Portanto, ao longo dos anos a instituição católica perdeu muito de seu poder de dominação, porém ainda exerce influência tanto sobre católicos quanto não católicos, por meio da determinação de uma cultura baseada na religião, como feriados, festas, crença nos dizeres bíblicos, no estabelecimento de lugares santos, no seguimento de um calendário estabelecimento pela Igreja Católica Apostólica Romana, etc. Além disso, a religião continua presente como signo em várias paisagens e territórios das cidades.

Nas cidades mais antigas, nos dias atuais, essas igrejas destacam-se na paisagem e estão próximas umas das outras, embora como paisagem residual como define Cosgrove (1998). As igrejas são predominantes nos centros velhos, em algumas cidades, no ponto de início da povoação ergue-se a Igreja-Matriz conformando seu território, enraizada na identidade da população. Além das Igrejas, ainda temos presentes na paisagem as casas paroquiais, capelas, santuários, festas, quermesses, procissões, peregrinações; o nome dos estabelecimentos, de ruas, de cidades, estados; em forma de símbolos específicos (cruz, sinos, imagens, etc.) utilizados pelos fiéis; e com os colégios, seminários de formação, conventos, universidades, de propriedade das ordens religiosas católicas.

Estas paisagens criam sentimentos de identidade na sociedade, o que acarreta a necessidade de reprodução destes territórios. A reprodução começa na construção/consolidação de um novo espaço, neste a sociedade procura reproduzir a cultura vivida, ou seja, os símbolos conhecidos, que geram sentimentos identitários de pertencer. A Igreja Católica, no Brasil, é um destes símbolos. Assim, na maior parte do país é construída em praças e área central dos povoados, bairros, vilas e cidades. Sendo que é difícil existir uma cidade sem pelo menos uma Igreja.

A religião católica é uma manifestação cultural e faz parte do enraizamento da sociedade brasileira. Neste contexto, o estado de Sergipe segue a regra, e desde sua colonização até os tempos atuais a realidade continua a mesma, isto é, um território com manifestações variadas do catolicismo tanto na sua história quanto na paisagem visível e

ISBN: 978-85-8083-125-2

invisível.

O Estado começou a ser colonizado na segunda metade do século XVI, principalmente pela necessidade que se impunha aos portugueses de uma ligação por terra entre o território que hoje é o estado de Pernambuco e a antiga capital da colônia Bahia (SANTANA, 2003). Naquela época, muitos dos contatos com os nativos eram feitos pelos jesuítas com o intuito de catequizar e domesticar e, no território de Sergipe, isso não foi diferente. Conhecido como território de índios ferozes, algumas missões vieram para fazer contato e catequizar os nativos.

Os primeiros missionários chegaram para construir o espaço sagrado antes da colonização. Em 1575 um pequeno grupo de jesuítas se estabelece no território próximo onde hoje se encontra a cidade de Itaporanga d'Ajuda-SE. Esta missão tinha como finalidade catequizar e domesticar os índios. Porém alguns anos depois os jesuítas foram expulsos juntamente com soldados portugueses que os acompanhavam por causa de desentendimentos com os nativos. A segunda missão jesuítica chegou ao Estado nos últimos anos do século XVI, com a doação de sesmarias para as ordens religiosas na época da consolidação do território. Nesta época vilas e povoados foram fundados, as terras distribuídas, a população iniciada. Tudo era feito aos moldes dos colonizadores portugueses, que mantêm, como na maior parte da Europa, o Estado atrelado à religião católica (BONJARDIM & VARGAS, 2010).

De acordo com Freire (1977) o clero secular recebe sesmaria em Sergipe Del Rey um ano depois de sua chegada, por volta de 1600, com doação para o vigário Padre Ferraz. Em 1602 o Padre Gaspar Fernandes, também vigário do clero secular recebe sesmarias. Os Beneditinos chegam por volta de 1603, conforme carta de sesmaria que lhe é dada em agosto de 1603. Os carmelitas, além da Igreja e convento em São Cristóvão, adquirem sesmarias no sul do Estado para produção diversa. Os Franciscanos chegam após alguns anos, em 1657, e edificam na cidade a primeira Igreja franciscana com o convento em terreno doado pelo sargento Bernardo Correia Lima. Todas estas ordens edificaram Igreja, algumas com convento ou casa de morada, na capital da Província, São Cristóvão.

Além disso, por ser Portugal um país católico e seu povo extremamente fervoroso, os sesmeiros construíam no local onde estabeleciam moradia o símbolo do poder religioso: uma Capela/Igreja. Por isso, em todo o Estado existem estas Capelas/Igrejas abandonadas na área rural, no meio de fazendas de gado ou plantações. Este tipo de construção quanto mais suntuosa identificava a fé e o poder da família construtora. Os

ISBN: 978-85-8083-125-2

jesuítas também edificam capelas e casas de morada nas suas terras como nos engenhos Dira, Colégio, Comandaroba, Retiro, Moura e Camassary, onde iniciam produções diversas, com destaque para a cana-de-açúcar, conforme relata o Livro de Tombo da Cúria Metropolitana de Aracaju (S/D). Assim iniciam-se a história da Igreja em Sergipe, conformando a paisagem cultural religiosa.

Com a criação destes primeiros territórios, as primeiras territorialidades são estabelecidas, com quermesses e festas de padroeiros movimentando a então província de Sergipe D'El Rei. Os jesuítas, franciscanos, beneditinos, carmelitas, as irmãs missionárias da Santa Casa de Misericórdia, das escolas de educação feminina, eram os que acompanhavam o dia a dia da população da província, tanto nas celebrações diárias quanto na educação, rituais festivos e nos atendimentos domiciliares.

Naquela época as vilas e freguesias viviam o catolicismo em todas as suas formas por esta ser a religião oficial da colônia e por meio das quermesses e rituais que conjuntamente faziam parte das festas religiosas das cidades. Vale acrescentar que, a obrigação religiosa e a crescente chegada de escravos, consolidam o sincretismo religioso com as religiões africanas, esse sincretismo atingiu fortemente a religião católica no estado e também as festas e rituais praticados. De início escondidas e muito cuidadosamente manifestadas, com os anos essas manifestações ganham as ruas, invadem as festas e ficam conhecidas como manifestações do catolicismo popular, o catolicismo de fora da Igreja, das festas populares com elementos ditos sagrados e os profanos (que eram proibidos ou rechaçados pela Igreja).

Com o desenvolvimento da província, sua transformação em Estado e a criação do Estado laico, as territorialidades religiosas católicas foram pouco abaladas. Sergipe, por se constituir em um território pequeno, com cidades tradicionais, o fim da união Igreja-Estado não teve grande repercussão. Os fiéis perdem a obrigatoriedade de serem católicos, mas pela importância religiosa para sua identidade, continuam a frequentá-la e se intitular católicos (mesmo quando não fossem e não frequentassem). Este cenário se modifica no decorrer dos anos, com a chegada de outras religiões e a diminuição dos católicos praticantes. Com relação à outras religiões, nos anos oitenta do século XX, ocorre um crescente número de fiéis destas, como relata as pesquisas do Censo do IBGE. Todavia, mesmo a história e os documentos explanando sobre a queda no número de seguidores do catolicismo, a paisagem e seu crescimento mostram outra realidade em Sergipe.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A IGREJA POR ELA MESMA: TERRITÓRIO E PAISAGEM CATÓLICA EM SERGIPE

O estado de Sergipe está situado entre os estados da Bahia e de Alagoas, na região nordeste do Brasil, menor estado da federação, na atualidade possui 75 municípios, em uma área total de 22.000 km^2. O estado conta com uma população de 2.068.031 pessoas, destas 1.579.480 declaram-se católicas apostólicas romanas de acordo com o Censo do IBGE de 2010. Este local teve uma ocupação miscigenada de nativos, portugueses e negros, todos contribuindo com a formação cultural presente. Neste cenário, o Estado é rico em paisagens fixas e móveis, temporais e atemporais, perenes e intermitentes que remetem ao catolicismo, como igrejas/templos, festas e símbolos religiosos.

A primeira Igreja erigida foi a Igreja Matriz Nossa Senhora da Vitória de São Cristóvão em 1608, sendo esta também a única paróquia do estado por quase setenta anos, ligada a Bahia e também a Portugal. Os padres do clero secular vinham da metrópole ensinar e catequizar em Sergipe, influenciando, mesmo esporadicamente, a vida da população da província. Além desta Igreja, foram construídas outras pelas diversas ordens religiosas, nesta época o padroeiro era escolhido de acordo com os religiosos ou a devoção (no caso das capelas particulares). Explicitando, os Franciscanos tinham a Igreja São Francisco de Assis e as festividades para este santo, os carmelitas para Nossa Senhora do Carmo, os beneditinos para São Benedito, e assim sucessivamente. A exceção eram os jesuítas que escolhiam diversos padroeiros. No Estado temos a construção por estes da Igreja de São Gonçalo, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Neves, Santo Antônio, entre outras.

No fim da década de setenta, do século XVII, com o crescimento das localidades, algumas capelas foram elevadas a paróquias e isto pressupõe que, a partir de então, as cidades têm padres seculares morando na localidade e atuando como chefe espiritual do povo. Dentre estas podemos citar: Santo Antônio e Almas de Itabaiana (1675) no agreste; Santo Antônio de Neópolis (1679), no norte do estado às margens do Rio São Francisco; Nossa Senhora da Piedade de Lagarto (1679); e Santa Luzia do Itanhy na cidade de mesmo nome (1680), no sul do estado. A partir deste momento cada paróquia tem seu território delimitado, sendo subordinadas à diocese da Bahia. Este cenário se expande com os anos, chegando às vésperas da criação da Diocese de Aracaju com uma rede de desmembramentos.

ISBN: 978-85-8083-125-2

Todavia, alguns destes primeiros desmembramentos, com os anos, não são mantidos, certas paróquias são criadas a partir de outras e depois extintas ou reagrupadas. A territorialidade das paróquias está em constante mudança, a partir do momento que uma nova territorialidade é estabelecida, algum outro território perde espaço. Isto por que os territórios vão sendo divididos pelo crescimento da população, pelo aumento do número de fiéis e, também, pela construção de novas capelas, contudo, o território não perde seu símbolo, nem sua representatividade.

A respeito da independência de Sergipe da diocese da Bahia, o Estado teve sua primeira diocese em 1910, na capital Aracaju. Esta foi criada como um desmembramento da Diocese da Bahia, Diocese Primaz Principal – primeira do Brasil, por causa do crescimento do território religioso: aumento no número de fiéis e de Igrejas. No momento do desmembramento Sergipe contava com vinte e nove paróquias. Após a criação da diocese este número quase duplica, chegando às vésperas da elevação da Diocese em Arquidiocese e dos desmembramentos com cinquenta e seis paróquias. A elevação à Arquidiocese Metropolitana aconteceu em 1960, juntamente com a criação de duas dioceses sufragâneas: Propriá e Estância. Nesta divisão o Estado ficou com a diocese de Propriá no Norte, a diocese de Estância no Sul e a Arquidiocese de Aracaju no centro do Estado.

No ano de 2006, os bispos de Aracaju e de Propriá instituíram a divisão das dioceses também em vicariatos e/ou foranias, para facilitar a administração e manutenção do território. A arquidiocese de Aracaju está dividida em quatro vicariatos, com o nome dos quatro apóstolos: São João Evangelista, São Lucas, São Mateus e São Marcos. Propriá está dividida em três vicariatos: Imaculada Conceição, Bom Jesus dos Navegantes e Santíssima Eucaristia. Já a Diocese de Estância instituiu a divisão em Foranias: Santa Terezinha, Boquim, Lagarto e Tobias Barreto[1].

Com relação à subordinação, cada vicariato/forania é subordinado a sua diocese. Na verdade, vicariato/forania é uma forma encontrada para facilitar a administração paroquial. A subdivisão territorial aumentou a rede de subordinação: as capelas são dependentes de uma paróquia, que por sua vez é subordinada a um vicariato/forania, este é ligado a diocese/arquidiocese, que depende diretamente de Roma. Sergipe é uma província eclesiástica formada por uma arquidiocese e duas dioceses, todavia, sem vinculo

[1] Na Diocese de Estância as foranias têm o nome da cidade sede, exceção para a forania de Santa Terezinha com sede em Umbaúba que o padre nomeou-a com o nome da Santa, escolhido pelas paróquias pertencentes a esta por votação. Segundo o Chanceler da Diocese esta é a tendência.

ISBN: 978-85-8083-125-2

de prestação de contas. A subordinação é direta com Roma. Todavia, existe no Brasil o território regional que agrupa as diocese/arquidioceses para os diálogos, congressos, seminários, encontros regionais, etc. Sergipe faz parte da região NE03 (nordeste três), formada por Bahia e Sergipe.

Com relação a territorialidade da Igreja, pode-se remeter a Gil Filho (2006, 2008), este autor afirma que a instituição mantém seu poder por meio das representações, dos discursos e do sistema simbólico. A ação de reagrupamento das paróquias não desfaz o poder, na verdade aumenta as redes de dominação, principalmente por que a territorialidade da Igreja se mantém, crescendo a dependência pelo discurso religioso para a salvação.

O sacerdote, neste cenário, ocupa o centro da gestão territorial; ele promove a união entre a população, cria simbolismos e representações próprios da Igreja, sempre aproximando e submetendo as práticas aos ritos oficiais dos romanos, para estimular a territorialidade. O clero secular tem esse papel de unir, estimular, levar a religião até os fiéis. Nas cidades sergipanas, desde a formação dos territórios eles têm esse papel, de estar "pescando almas" como coloca o Arcebispo.

A Igreja-instituição professa que para a construção de uma nova territorialidade, o primeiro passo é a formação do povo, isto é, o padre se disponibilizar a ir até o local conversar com as pessoas, marcar missas, novenas, que pode ser realizada nas casas de voluntários; o segundo passo é conversar com a comunidade para ver o interesse de alguém em doar terreno para a construção da Igreja. Na atualidade a construção de uma nova Igreja acontece mais pela vontade do povo do que, propriamente dito, pelo esforço do pároco. Contudo, nem sempre foi assim. Antes da separação Igreja-Estado, o poder instituía terrenos/áreas para a construção da Igreja e somente depois que os padres[1] iam rezar as missas.

Antigamente as praças eram as primeiras territorialidades religiosas construídas por signos próprios de cada localidade. Desde os tempos da criação das cidades é neste local que aconteciam grandes festividades religiosas em comemoração ao padroeiro. Fontes orais dizem que a festa religiosa sempre esteve nestes espaços, com suas quermesses, bingos, leilões, era o momento de festejar, de comemorar o santo e a localidade. Momento que acontecia os encontros, os namoros, que vinham pessoas de

[1] [1] Aqui estamos discutindo o comportamento do clero secular. Vale acrescentar que os missionários sempre foram em busca dos fiéis e de levar "a palavra de Deus" aos necessitados.

ISBN: 978-85-8083-125-2

outras cidades para visitar seus familiares e participar da festa. Na atualidade, os padres são ensinados nos seminários de formação a ser missionário, a ir até o povo, a estar em contato com as necessidades, atento para o que as comunidades necessitam, criando a territorialidade invisível antes do símbolo visível. Assim, estando sempre presente na construção de novos povoados, vilas, assentamentos humanos, além da presença para a continuidade dos já constituídos.

Em Sergipe, nas pesquisas de campo, identificamos que a Igreja Católica vem se expandindo juntamente com o crescimento populacional, criação de novos bairros e comunidades. No momento Sergipe conta com uma vasta paisagem católica, formada aproximadamente por mil e quinhentas igrejas e, consequentemente, festas. Destas, cento e quarenta e uma são Igrejas paroquiais, com noventa e dois na arquidiocese de Aracaju, vinte e cinco na diocese de Propriá e vinte e três na diocese de Estância. As outras são formadas por capelas, comunidades em formação e igrejas abandonadas. A Figura 01 apresenta a distribuição destas por cidade.

ISBN: 978-85-8083-125-2

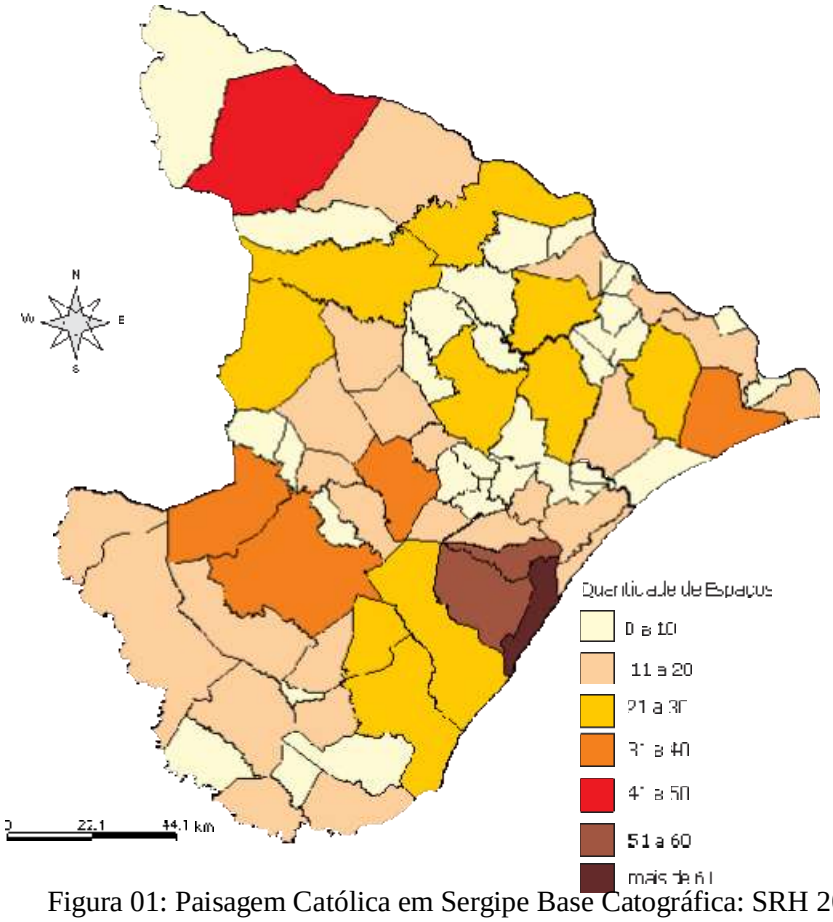


Figura 01: Paisagem Católica em Sergipe Base Catográfica: SRH 2004.
Dados: Trabalho de Campo Solimar Bonjardim 2010-2013

Na Figura evidencia-se a distribuição destas Igrejas pela paisagem do estado, sendo que a capital é a cidade com maior numero destas. Em Aracaju, até o momento foram identificados 121 paisagem católicas, 57 em Nossa Senhora do Socorro, 56 em São Cristóvão, 46 em Poço Redondo. É necessário esclarecer que alguns destas paisagens católicas estão em processo de formação, por isso, se constituem somente da festa de padroeiro – o intermitente, temporal, realizada anualmente (além da missa semanal nas escolas e/ou casas). Já outros apresentam apenas o templo, o visível, o perene. Fato que acontece nas Igrejas construídas em antigos engenhos da área rural. Das 1497 Igrejas catalogadas 25 são Igrejas abandonadas e 125 são comunidades/povoados em formação com apenas as festas sendo realizadas.

Este número reflete a identidade da população residente, que forma os grupos religiosos, procura a paróquia mais próxima, interage, marca missas com o padre, etc. E evidenciam a necessidade da construção do território e de criação do simbólico para marcar, estabelecer a territorialidade. A apropriação simbólica e afetiva, construtora da territorialidade, nem sempre vem antes. Nas igrejas antigas, primeiro é estabelecido o

ISBN: 978-85-8083-125-2

local e depois vem o sentimento de pertencer.

Nos últimos anos, de acordo com a arquidiocese, aconteceu uma "explosão" no número de Igrejas Católicas e de manifestações comparado com a lentidão dos últimos noventa anos, tanto que o número de paróquias nos últimos dez anos triplicou. O território religioso ganhou uma proporção significativa no menor estado do Brasil. E o aumento no número de territórios da Igreja aconteceu juntamente com o crescimento da população e a elevação de algumas Igrejas/Capelas em Paróquias, o que propiciou maior proximidade entre os representantes da Igreja e a sociedade. Este crescimento se apresenta na contramão do processo, pois dados dos últimos trinta anos do Censo do IBGE apresentam a diminuição do número de pessoas que se declaram católicas. Em contrapartida, o número de Igrejas neste mesmo tempo aumentou. Muitas são as explicações que poderiam ser lançadas.

De acordo com a população que solicitou e lutou por algumas novas igrejas, a construção foi necessária para formar a centralidade dos novos povoados, e fazer parte da vida comunitária. É necessário compreender que a sociedade através dos símbolos e representações se identifica com dado território, com dado aglomerado cultural. Além do sentimento de pertencer, ele se identifica com o território, pela sua herança cultural. Castells (2008) complementa ao afirmar que a identidade constrói significados com base no atributo cultural. Ou seja, a identidade está relacionada, além da experiência, nos significados e representações que posicionam os sujeitos num dado grupo.

A representação para Durkheim (2008) é o simbólico da sociedade, do coletivo. Segundo o autor a idéia de religião é inseparável da idéia de comunidade religiosa, pois é a comunidade que representa sua religião de acordo com sua cultura. As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade. Nelas, o indivíduo abre mão, às vezes, da sua própria liberdade para aderir às práticas e ritos coletivos e solidários, cujo objetivo final é receber, em troca, certa organização da realidade.

Nessa discussão percebe-se que os autores relacionam a sociedade e a vida cotidiana, que remete a identidade vivida naquele território. A Igreja Católica, neste sentido, apropria-se do espaço para que o afastamento da identidade não aconteça, e para que o espaço apropriado permaneça território religioso católico. Contudo, para existir um espaço apropriado é necessário elementos/símbolos que possibilitem essa apropriação. Simbolicamente, para chamar um espaço de território, é preciso identificar os símbolos formadores das representações sociais.

ISBN: 978-85-8083-125-2

A religião denota um padrão de símbolos transmitidos historicamente, incorporados de significados, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida católica. De acordo com Bakhtin (1986) os homens materializam a realidade utilizando os símbolos. E são esses símbolos que possibilitam a sociedade, na vivência cotidiana, a ter o sentimento de pertencimento, de identidade com o território, apropriando-se dele e de suas representações.

O símbolo mais apropriado pela sociedade historicamente é a Igreja. Um fixo, perene, visível que marca o território e estabelece a territorialidade pelas manifestações. Por conseguinte, Sergipe constitui-se principalmente de Igrejas, festas, cruzeiros e imagens de santos. As cruzes, chamadas de cruzeiro, localizam-se no ponto mais alto da cidade e povoado ou bem visível na paisagem; as imagens de santos são construídas na entrada das cidades ou na praça ao redor das Igrejas, principalmente se este um ponto de passagem por todos que entram na cidade. Já a Igreja e a festa estão interligadas, pois não existe Igreja sem festa[1], sendo ambos os maiores símbolos presente na vida diária do cristão.

MANIFESTAÇÕES CATÓLICAS: FESTAS E RITUAIS PARA A PERPETUAÇÃO DA IGREJA

Para iniciar faz-se mister ressaltar que no Estado de Sergipe com 22.000 km² de extensão, foram identificadas, até o momento, 1.497 manifestações religiosas católicas, sempre atreladas a algum santo e território. Portanto, toda manifestação religiosa católica é uma comemoração a algum santo, padroeiro ou não, de uma localidade. A grande maioria das festas religiosas está relacionada ao templo católico e a festa de padroeiro, salvo algumas exceções como as festas dos co-padroeiros, as do vicariato, da arquidiocese/diocese ou mesmo as festas populares que já perderam o cunho católico[2].

No estado de Sergipe, são inúmeras as festas existentes e, por uma solicitação da Secretaria de Planejamento, em 2009, a Universidade Federal de Sergipe realizou um estudo sobre "Identidade, Cultura e Desenvolvimento dos Territórios Sergipanos: Inventario cultural e elaboração de um atlas da cultura sergipana" (VARGAS; NEVES, 2009), em que evidenciou-se o grande número de festas existentes no Estado. Na

[1] Vale acrescentar que somente nas igrejas abandonadas que a festa não se realiza mais. Já festa sem igreja é mais comum, principalmente nas comunidades em formação, que a missa é realizada na escola ou em algum barracão cedido pela comunidade.

[2] As festas populares foram catalogadas pela pesquisa de Vargas e Neves (2009). O levantamento que estamos apresentando neste artigo exclui estas por extrapolar o universo estudado.

ISBN: 978-85-8083-125-2

pesquisa as festas foram divididas em dois grandes grupos: manifestações culturais tradicionais enraizadas e manifestações culturais ressignificadas/contemporâneas. Nesta pesquisa, ficou claro que, excetuando-se as festas cívicas, todas as outras têm origens religiosas, algumas mantêm seu percurso, outras foram transformadas, ressignificadas, ficando muitas vezes irreconhecível, mas ao analisar a história e sua formação encontramos a matriz religiosa.

No Brasil as festas religiosas são popularmente conhecidas como Festas de Padroeiro, visto que, a maioria é realmente em comemoração ao padroeiro da localidade. As festas religiosas em Sergipe têm como principal foco as homenagens aos santos padroeiros, composto de rituais simbólicos que, dada a sua especificidade, acontecem no território formado pela Igreja Católica, tornando-se reveladora de uma forma particular de expressão que podem ser qualificadas como territorialidades religiosas.

Quanto às festas de santos padroeiros, Brandão (2009) as coloca como expressão de identidade da comunidade, principalmente pelo modo como o povo se organiza para homenagear seus padroeiros, utilizando símbolos e rituais. O autor enfatiza a influência da Igreja no comportamento coletivo, já que esta estabelece um tempo de vida litúrgica, que influencia na vida de toda sociedade. A Igreja Católica está presente nas manifestações populares "até os limites permitidos por sua posição na sociedade" (2009, p. 126), o que acaba engendrando e perdurando as territorialidades religiosas. Vale lembrar que além da festa do padroeiro, os espaços sagrados recebem a festa do padroeiro do vicariato e também da diocese/arquidiocese. Toda paróquia tem três festas oficiais, além de outras que podem acontecer neste espaço. Além destas ainda temos os seminários, casas de formação, colégios de formação básica e superior, santuários, casas de repouso, casas paroquiais, institutos de vida consagrada e sociedades apostólicas.

As festas religiosas dos santos padroeiros mobilizam as cidades, povoados ou comunidades que estão inseridas, e são símbolos de identidade da população. As festas das paróquias, devido a magnitude e tradição, em alguns casos, fazem parte do calendário de feriado municipal. As festas das Capelas, não menos importantes costumam mobilizar os povoados ou bairros onde estão localizadas. Quando acontece do dia do santo padroeiro ser um dia de trabalho – durante a semana – as pessoas após a lida do seu dia-a-dia se reúnem na praça da localidade e saem em procissão com seu santo, aclamando-o ao entardecer, conforme ilustra a figura 02. Nestas festividades percebemos que as pessoas

ISBN: 978-85-8083-125-2

vêm do trabalho para a praça, ainda com o uniforme da empresa, tudo para seguir a procissão.

Figura 02: Multidão na festa de Santa Luzia, segunda-feira, Barra dos Coqueiros – SE.
Foto: Solimar G. Messias Bonjardim, 13 de dezembro de 2010, às 17h00min.

Nas análises das festas religiosas, percebemos que este acontecimento transforma a paisagem e o território da cidade, é criada uma territorialidade tempo- espacial. De um símbolo único, o templo, neste período eles se multiplicam: são formados por leilões, quermesses, parques, shows, missas, novenas, trezenas e, o ponto máximo da festa, a procissão, tudo apoiado pela devoção do povo ao santo padroeiro. O território religioso, neste momento ganha cores, sons, sabores específicos deste tempo.

Neste levantamento constatamos que a festa mais popular do Estado é de São José com cento e dezenove manifestações, seguido por Nossa Senhora da Conceição com cento e quinze e por Santo Antônio com cento e onze. A figura abaixo elucida os mais populares.

ISBN: 978-85-8083-125-2

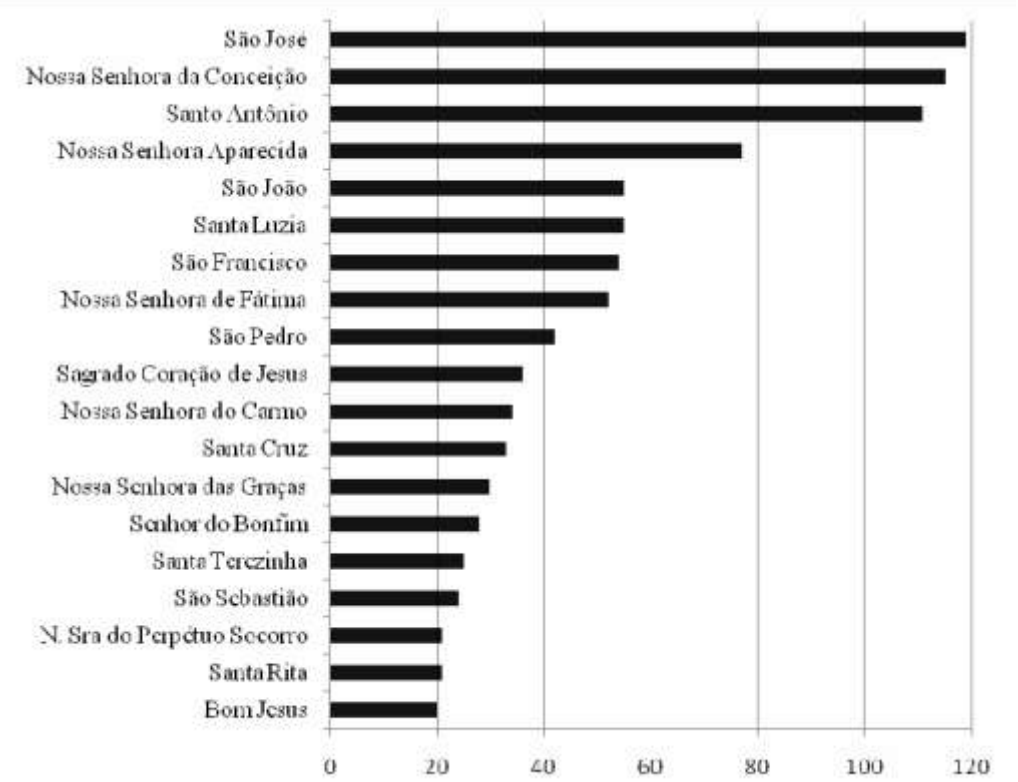


Figura 03: Padroeiros e festas mais populares do Estado de Sergipe.

Na figura percebemos que depois dos padroeiros mais festejados, temos ainda Nossa Senhora Aparecida com setenta e sete manifestações, São João e Santa Luzia com cinquenta e cinco, São Francisco com cinquenta e quatro, e assim sucessivamente. Ao todo foram identificadas duzentas e dezoito festas de santos padroeiros diferenciadas, que acontecem no decorrer do ano. Os santos padroeiros são todos muito festejados, mesmo no menor dos povoados. Durante a pesquisa evidenciou-se que Nossa Senhora da Conceição é a santa mais festejada em termos de números de seguidores. Somente a festa desta santa na cidade de Aracaju mobiliza em torno de dez mil pessoas, tanto católicos, quanto seguidores do candomblé e da umbanda, isso pela associação desta santa a Oxum e Iemanjá. Esta festa forma duas territorialidades religiosas: nas áreas ao redor do templo e nas areias das praias para os agradecimentos noturnos. E, constitui-se na maior festa religiosa do Estado.

Para acontecer e realizar as festas religiosas existe uma preparação. Antes de iniciar a festa, uma comissão é formada na Igreja para planejar o evento como um todo. A comissão é geralmente formada por membros da própria Igreja (grupos religiosos) e o padre; em alguns casos, também por representante da prefeitura. Num primeiro momento são estruturados todos os eventos que compõe a parte religiosa, ou seja, os principais ritos: as missas, as novenas ou trezenas, os batizados, as ladainhas, o ofício, a alvorada festiva, a

ISBN: 978-85-8083-125-2

procissão, e outros ritos a depender a festa. Num segundo momento, é feito o levantamento dos gastos e pensadas as ações para este levantamento. Com isso, começam a busca das doações com os patrocinadores, que pode ser a prefeitura, o governo do Estado, comerciantes, fiéis, etc. O complemento é conseguido pela realização de eventos: bingos, leilões, quermesses ou rifas.

Com relação à realização do festejo religioso, os eventos, que antecedem o grande dia e fazem parte da programação da festa, realizam-se na mesma semana da festa ou algumas semanas antes. Estes têm grande participação social, não somente de católicos, mas da maioria dos membros da comunidade por ser parte da identidade dos municípios/povoados/bairros. De acordo com os entrevistados, a festa é um evento aguardado e parte do calendário da cidade. Do primeiro ao último dia da festa religiosa, acontecem, diariamente, as novenas, orações, procissões e missas.

A novena, como o próprio nome diz, antecede o dia de festa, é caracterizada como o conjunto de celebrações realizadas no interior da igreja ou no espaço externo, com ou sem a presença de um líder eclesiástico. Isto é, a festa do santo padroeiro começa, ou treze ou nove ou três dias antes do dia do santo, com missas, ladainhas e apresentações; organizado pelos grupos religiosos, cada noite é dedicada a um grupo, que pode ser uma pastoral, uma rua, uma família ou mesmo uma instituição (como a prefeitura), sendo que grupo é responsável por programar o realizador das orações do dia e da contratação da atração da noite.

No dia da festa religiosa o primeiro ritual do dia é a alvorada festiva, e se constitui de uma queima de fogos e, em alguns locais de procissão. A presença do pároco é visível desde a alvorada - momento que marca o início da festa oficial, e nas missas campais, pois são nesses momentos que ele, oficialmente, exerce a função religiosa de pregação e celebração eucarística.

Segundo alguns padres informaram em conversas informais, este é um convite aos fiéis, que começam a chegar para o ofício. O ofício se parece muito com a ladainha, uma oração que é repetida várias vezes; seguida por uma missa que muitas vezes encerra a programação da manhã. Em algumas cidades ainda acontecem os batizados. A tarde, na maioria das festas, acontece a louvação e depois a procissão, ato que reúne o maior número de fiéis, de devotos, de público no geral. Após ocorre a missa campal ou shows religiosos.

Com relação aos rituais, as festas religiosas em si seguem este padrão. Quando identificamos a quantidade de festas religiosas de padroeiro que existe, supomos que todo

ISBN: 978-85-8083-125-2

fim de semana e ainda alguns dias durante a semana os fiéis/devotos param para homenagear seus santos. É necessário afirmar que cada festividade tem sua própria programação. A supracitada é mais comum. Acrescentam-se a esse momento festivo as visitações às barracas de comércio instaladas nas ruas ao redor da Praça onde a festa se realiza.

As barracas de venda de doces, comidas típicas, objetos religiosos e bebidas, são administradas pela Igreja ou prefeitura. A quermesse pertence aos grupos da Igreja e tem a finalidade de arrecadar fundos para a festa, alguma reforma ou comprar algum bem para o templo. A prefeitura, em alguns municípios, organiza a festa social na territorialidade religiosa, com shows, parques, etc. Em algumas cidades a prefeitura apóia os festejos religiosos (casos mais comuns) e direciona seu patrocínio para a construção de aparatos para a festa (carros de som, sanitários, palco para missa campal, contratação de shows religiosos, etc.). Raras são as prefeituras que não apóiam a festa religiosa.

A procissão, identificada como o ponto alto da festa, se constitui por um tempo lento, oração fervorosa, canto triste, sempre a passos lentos, arrastados (BONJARDIM, SOUZA-JUNIOR, DOURADO; 2011). Existe uma preocupação com a devoção, o compromisso com o santo e com a fé. O tempo dedicado a procissão é o tempo do arrependimento, da possibilidade de se purgar dos pecados ou agradecer uma graça recebida, é o momento intimo entre o fiel movido pela fé e o santo representante da divindade, Deus. Os fiéis preparam suas casas para passar a procissão, muitas são as casas enfeitadas neste percurso, com flores nas janelas, foto do santo, oferendas, etc. Este preparo e o percurso da procissão aumentam e distinguem a territorialidade da festa.

Neste contexto, vale acrescentar que a festa de padroeiro possui um sentido peculiar na vida do fiel, pois significa o dia de agradecer as bênçãos recebidas, de comunhão com a Igreja e seus ritos. A presença do fiel na festa, além de ser um compromisso com a religião e um sinal de devoção, é também a possibilidade de sociabilidade e solidariedade. A festa é o dia de encontrar amigos e familiares, se divertir, enfim, festejar.

A festa na maioria das vezes é o ápice da manifestação. É quando se percebe o perene e o intermitente, o atemporal e o temporal. O momento que a Igreja se abre para acolher e catequizar, para embutir a tradição nos novos frequentadores e perpetuar nos catequizados. Segundo o discurso da Igreja-instituição é na louvação e aclamação que a missão se cumpre e que a identidade se mantém. Segundo Raminhos (2004), a identidade

ISBN: 978-85-8083-125-2

decorre da fonte de significado e experiência de um povo, isto é, modo como uma sociedade estabelece significados para a realidade.

Diante disso, percebe-se a amplitude da territorialidade das festas religiosas. Vale lembrar que a cultura religiosa tradicional é transmitida por meio de um exercício de memória, oralmente, em forma de lendas, contos, cantos e que se manifesta como sobrevivências do passado nas territorialidades. Ir à festa para além de uma diversão é, sobretudo, a possibilidade de chegar perto do santo, de agradecer as bênçãos, de purgar pecados, de se redimir.

Conforme D'Abadia (2010), existem muitos significados para festas, desde o mais tradicional ato de festejar elementos da natureza ligados aos Deuses até o sentido mais antropológico/sociológico entendido como momento de aprendizagem, de memorizar, transmitir, fortalecer valores e conhecimentos pelos laços sociais. E é deste modo que a Igreja Católica perpetua seu poder, sua força. É o constante renovar, transmitindo de geração a geração a tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há aproximadamente dois mil anos o homem religioso imprime no espaço sua marca e se identifica em espaços que contêm estes símbolos. Esta premissa resume o centro das diversas faces da Igreja e a origem de seu poder, pois a válvula propulsora das interfaces da Igreja Católica é a manutenção da tradição e da identidade.

Na atualidade o território católico do Estado de Sergipe é muito extenso e forma uma paisagem homogênea e repleta de símbolos que deixam esta territorialidade marcada e delimitada, perceptiva e representativa, interagindo com o dia a dia da população. Neste cenário é difícil a população esquecer-se do catolicismo, das duas celebrações, dos seus símbolos e enfim, das suas manifestações.

O dia a dia da população é marcado por uma paisagem própria do homem religioso, do seguidor do catolicismo. Mesmo os não católicos vivem esta realidade, com os feriados, as festas, manifestações culturais, etc. A tradição católica está arraigada no cerne do brasileiro e, consequentemente, no sergipano.

O decorrer da pesquisa foi revelando em sua caminhada que o poder da Igreja Católica de se perpetuar como religião dominante em Sergipe, consequentemente como patrimônio cultural, está sendo formada pela sua tradição histórica; pelo território material, repleto de símbolos que a Igreja dispunha (tanto dos primeiros territórios quanto dos

ISBN: 978-85-8083-125-2

novos locais) e seus discursos; e, enfim, pelas manifestações culturais atreladas a religião, seja de cunho tradicional com festas de dentro da Igreja, seja de cunho popular com as festas de rua e ressignificadas.

Portanto, o poder da Igreja Católica em Sergipe pode ser vislumbrada em três vertentes: pela sua história que nos mostra o enraizamento da tradição; pelo seu comportamento no território que esclarece seu posicionamento, sua organização e expansão simbólica; e pelas suas manifestações que nos mostram como ela mantém suas territorialidades. Estas faces identificadas ajudam a entender suas redes de poder, seu sistema de manutenção do território e identidade e como, após ter suas teias de poder enfraquecidas pela separação Igreja-Estado, consegue manter seu poder.

Enfim, diante do exposto, podemos esclarecer que os dados aqui apresentados nos permitem avançar, num momento futuro, para uma análise mais coesa dos territórios religiosos e suas relações de poder na tese de doutorado a qual se refere este artigo.

REFERÊNCIAS

- DOCUMENTAIS

ARQUIVO DOCUMENTAL DAS PARÓQUIAS EXISTENTES NAS DIOCESES E NA ARQUIDIOCESE DO ESTADO SERGIPE.

BRASIL. Decreto n. 119-A de 07 de janeiro de 1890. Rio de Janeiro, 1890.

CENSO DEMOGRÁFICO. Brasil: IBGE, 2010, 2000, 1991, 1980, 1970, 1960. Disponível em: http://www.ibge.gov.br. Acessado em 23 de maio de 2013.

LIVRO DE TOMBO DA ARQUIDIOCESE DE ARACAJU. Aracaju: Cúria Metropolitana da Arquidiocese de Aracaju, S/D.

- BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. Em busca do poético do sertão: um estudo de representações. In: ALMEIDA, M.G., RATTS, A.J.P. Geografia: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003.

ALVES, Marcio Moreira. A IGREJA E A POLÍTICA NO BRASIL. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

BAKHTIN, M. Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

BONJARDIM, S. G. M.; SOUZA JUNIOR, B. C.; DOURADO, A. M. Seguindo a Procissão: a paisagem e o território das festas religiosas no estado de Sergipe. In: Anais eletrônicos do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador, 2011.

BONJARDIM, S.G.M.; VARGAS, M.A.M. O VISÍVEL E O INVISÍVEL: A paisagem arqueológica da morte em São Cristóvão e Laranjeiras – SE. Ateliê Geográfico, Goiânia, V. 4,

ISBN: 978-85-8083-125-2

n. 10, p. 190-214, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O saber, o cantar e o viver do povo. São José dos Campos; SP: Centro de Estudos da Cultura Popular; Fundação Cassiano Ricardo, 2009.
CASTELLS, Manuel. O poder da Identidade. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS. Anuário Católico do Brasil, 2009/2010. 12 Edição. Editora Promocat.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). Manifestações da cultura do espaço. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999, p. 59-97.

COSGROVE, Denis E. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org.). Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. p. 92-123.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Diversidade e Identidade Religiosa: Uma Leitura Espacial dos Padroeiros e seus Festejos no Estado de Goiás. Goiânia: Universidade Federal de Goiás. Tese de Doutorado em Geografia, 2010.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. 3 ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2008.

FREIRE, Felisbelo. História de Sergipe. 2 ed. Petrópolis, RJ : Vozes, Aracaju, SE : Governo do Estado de Sergipe, 1977.

GIL FILHO, S. F. Igreja Católica Romana em Curitiba - PR: estruturas da territorialidade sob o pluralismo religioso. R. RA'E GA, Curitiba, n. 7, p. 95-110, 2003.

GIL FILHO, S.F. Espaço Sagrado: estudo em geografia da religião. Curitiba: Editora Ibpex, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil-colônia (1550-1800). 2ª edição. Coleção Tudo é história, n. 45. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

MUMFORD, Lewis. A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RAMINHOS, M. Fronteiras da Identidade. In: O "outro" na construção de um lugar na serra de Grandola. Oeiras: Celta Editora, 2004.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e Religião: Uma proposta. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, Ano I, p. 45-74, out. 1996.

SANTANA, Pedro Abelardo de. Da Bahia a Pernambuco no século 16: viagens entre dois pólos da colonização do Brasil. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, Serviço Social do Comércio, 2003.

VARGAS, M.A. M. & NEVES, P. S. da C. Inventario de cada um dos oito territórios de Sergipe e elaboração de um Atlas da cultura sergipana. Relatório. Aracaju: UFS/ SEPLAN, 2009.

ISBN: 978-85-8083-125-2

COMISSÃO RESPONSÁVEL

COORDENADORES:
Profa. Dr. Maria Geralda de Almeida (IESA/LABOTER/UFG)
Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia (DEGEO/NuGea/UFJF)
Profa. Dra. Valéria Cristina Pereira da Silva (IESA/LABOTER/UFG)
Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia (UnUCSEH/TECCER/UEG)

SECRETARIA:
Mestranda Luana Nunes Martins de Lima (IESA/LABOTER/UFG)
Doutoranda Raquel Lage Tuma (IESA/LABOTER/UFG)

TESOURARIA:
Ivonaldo Duarte(IESA/UFG)

COMISSÃO DE INFRAESTRUTURA:
Profa. Dra. Fabrizia Gioppo Nunes(IESA/LABOTER/UFG)
Doutoranda Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira (IESA/LABOTER/UFG)
Doutoranda Maria Elisabeth Alves Mesquita (IESA/LABOTER/UFG)
Doutorando Robinson Pinheiro (IESA/LABOTER/UFG)

COMISSÃO DE DIVULGAÇÃO:
Prof. Dr. João Guilherme Curado (UEG)
Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva (UEG/IESA/UFG)
Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia (UnUCSEH/TECCER/UEG)
Doutoranda Janaína Mourão Freire (CAJ/IESA/UFG)

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO:
Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro (IESA/LABOTER/UFG)
Profa. Dra. Tereza Caroline Lôbo (UEG)
Doutoranda Rosiane Dias Mota (IESA/LABOTER/UFG)
Doutoranda Profa. Ma. Andréa Pereira dos Santos (IESA/LABOTER/FIC/UFG)
Prof. Dr. João Guilherme Curado (UEG)
Profa. Dr. Maria Geralda de Almeida (IESA/LABOTER/UFG)

COMISSÃO DE ATIVIDADES CULTURAIS:
Doutoranda Lara Cristine Gomes Ferreira
Mestranda Isabella de Faria Bretas
Mestrando Marcos Roberto Moura

APOIO:
Graziano Magalhães (CIEAA/UEG)
Elis Veloso Portela de Araújo (IESA/UFG)
Doutorando Bento Alves Araújo Jayme Fleury Curado
Doutorando Gilmar Elias Rodrigues da Silva

COMISSÃO CIENTÍFICA
Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro (IESA/LABOTER/UFG)
Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida (IESA/LABOTER/UFG)
Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia (DEGEO/NuGea/UFJF)
Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva (UEG/IESA/UFG)
Prof. Dr. João Guilherme Curado (UEG)
Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia (UnUCSEH/TECCER/UEG)
Profa. Dra. Lea Freitas Perez (UFMG)
Prof. Dr. Xosé Santos (Universidade de Santiago de Compostela - Espanha)
Profa. Dra. Maria Tereza Arcila Estrada (INER/UDEA)
Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro (UNEB)

ISBN: 978-85-8083-125-2

Prof. Dr. Fadel David Antonio Tuma Filho (UNESP)
Profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas (UFS)
Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva (UNIR)
Profa. Dra. Amélia Regina Batista Nogueira (UFAM)
Profa. Dra. Liliana López-Levi (UNAM – México)
Doutoranda Rosiane Dias Mota (IESA/LABOTER/UFG)

ISBN: 978-85-8083-125-2

PROGRAMAÇÃO

Dia 03/09/2013

Local: Auditório da Biblioteca – Campus II
17h00 às 18h45 – Credenciamento
19h00 – Solenidade de Abertura
19h20 – Conferência de abertura "*A festa religiosa*" (Prof. Dr. Paul Claval – Universidade de Paris – Sorbonne)
20h40 – Apresentação Cultural: Grupo de Catira de Joanápolis
21h00 – Coquetel

Dia 04/09/2013

08h00 às 09h30 – Comunicação livre
Intervalo
10h00 às 11h30 – Mesa Redonda
11h30 às 14h00 – Almoço
14h00 às 15h30 – Comunicação livre
15h30 às 17h00 – Mesa Redonda
Intervalo
18h00 às 19h30 – Conferência "*45 Anos de folia: Revisitando festas e rituais populares em Goiás, São Paulo e Minas Gerais*"(Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão – Universidade Estadual de Campinas / Universidade Federal de Uberlândia)
19h30 – Apresentação Cultural: Grupo de Folia de Reis Estrela do Oriente

Dia 05/09/2013

08h00 às 09h30 – Comunicação Livre
Intervalo
10h00 às 11h00 – Apresentação de Curtas-Metragens
11h15 às 12h45 – Mesa Redonda
13h00 às 14h30 –Almoço
14h30 às 16h00 – Mesa Redonda
16h00 às 18h00 – Visita ao Patrimônio Material e Religioso de Goiânia (Arquitetura Art'Decó) / Exposição Fotográfica no Museu Antropológico – UFG

Dia 06/09/2013

08h00 às 10h40 – Comunicação livre
Intervalo
11h00 às 12h30 – Mesa Redonda
12h30 às 14h00 – Almoço
14h00 às 15h30 – Fórum de encerramento do Pró-Cultura: "A dimensão territorial das festas populares e do turismo: estudos comparativos do patrimônio imaterial nos estados de Goiás, Ceará e Sergipe"
15h30 às 17h00 – Mesa Redonda
Intervalo
17h30 às 19h00 – Conferência "*Festa e Nação na Colômbia: as imagens religiosas como símbolos*

ISBN: 978-85-8083-125-2

políticos" (Prof. Dr. Marcos González Pérez – Universidade Nacional da Colômbia)
19h00 às 19h20 – Apresentação Cultural: Grupo Vocal Basileu França

Dia 07/09/2013

8h00 às 19h00: Trabalho de Campo – Festa de Nossa Senhora da Penha em Corumbá de Goiás: festa católica com apresentação de Cavalhadas.

ISBN: 978-85-8083-125-2

MESAS REDONDAS

Dia 04 de setembro de 2013

Eixo temático: Práticas festivas e políticas da cultura Coordenadores: Prof. Dr. Christian Dennys M. de Oliveira / Prof. Dr. Janio Roque B. de Castro Local: Auditório do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA)		
10h00 às 11h30	As novas diretrizes da política cultural para o turismo da Galiza: o Caminho de Santiago	María José Piñeira Martiñán Universidade de Santiago de Compostela
	Megaeventos, religião e agenciamentos híbridos. O Círio de Nazaré e seus fluxos devocionais	José Rogério Lopes Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), Professor Titular do PPG Ciências Sociais, UNISINOS, RS André Luiz da Silva Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), Professor Assistente Doutor PPG Desenvolvimento Humano, UNITAU, SP
	Função e normatização das festas paulistanas do período colonial à primeira República	Maria Cristina Caponero Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de São Paulo/FAPESP
15h30 às 17h00	A festividade afro-brasileira que surgiu na manifestação católica: pecualiaridade da Festa de Yemanjá em Salvador (1924-1976)	Fernanda Reis dos Santos Doutoranda em História – Universidade Federal da Bahia
	A Geografia e o Sagrado: Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás	Mary Anne Vieira Silva Doutora em Geografia, Professora Adjunta da UEG - UnUCSEH Maria Idelma Vieira D'Abadia Doutora em Geografia, Professora Adjunta da UEG – UnUCSEH
	Círio de Nazaré como megaevento: expressão da economia lúdica da fé	Lucília da Silva Matos Doutora em Ciências Sociais (PUC-SP), Profa. Adjunta da Universidade Federal do Pará (UFPA)

Dia 05 de setembro de 2013

Eixo temático: Espaços e tempos de rituais e performances Coordenadores: Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro / Profa. Dra. Valéria Cristina P. da Silva Local: Auditório do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA)		
	Tiempos, espacios y sentidos de las fiestas religiosas en San Gregorio Atlapulco, México	Gisela Landázuri Benítez Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco - México

ISBN: 978-85-8083-125-2

11h15 às 12h45	Diferentes dimensões do sagrado no território baiano: entre a excepcionalidade localizada dos santuários e a irrupção nos espaços de circularidade cotidiana	Janio Roque Barros de Castro Professor da Universidade do Estado da Bahia - UNEB
	Festas Patrimônio: os ciclos junino e natalino de Sergipe	Maria Augusta Mundim Vargas Professora colaboradora do NPGEO/UFS
14h30 às 16h00	Tempo e Espaço na Congada em Goiânia: Mudanças e permanências	Adriane Alvaro Damascena Doutora em Geografia pela UFG; Professora da Educação Básica da Rede Estadual de Sergipe.
	Semana santa en Tolú - Colombia, sentidos que se entrecruzan	María Teresa Arcila Estrada Docente y líder del grupo de investigación Rituales y construcción de identidades del Instituto de Estudios Regionales – INER de la Universidad de Antioquia, en Medellín, Colombia.
	A paisagem católica em Sergipe: interfaces da fé	Solimar Guindo M. Bonjardim Doutoranda NPGEO/UFS

Dia 06 de setembro de 2013

Eixo temático: Memória e Patrimônio **Coordenadores: Profa. Dra. Gisela Landázuri Benítez / Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia** **Local: Auditório do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA)**		
11h00 às 12h30	O natal do Aracajú: tramas da tradição religiosa em uma cidade moderna (1900-1950)	Magno Santos Doutorando em História UFF
	Patrimônio Religioso em irradiação: Monumentos à Mobilidade Humana contra o Monstro do Esquecimento	Christian Dennys Monteiro de Oliveira Professora Adjunta do Departamento de Geografia (UFC)
	Contradições, diferenças e mediações entre a festa e o espetáculo na cidade	Amélia Cristina Alves Bezerra Profa. Universidade Federal Fluminense
15h30 às 17h00	As comidas nas manifestações populares do catolicismo no Estado de Sergipe	Sônia de Souza Mendonça Menezes Professora Adjunta do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Sergipe
	Acreanidade e Invenção de Tradições: a "Santa dos Seringueiros"	Maria de Jesus Morais Universidade Federal do Acre
	O congado é uma festa: personagens, histórias e memórias	Cairo Mohamad Ibrahim Katrib Docente do curso de História FACIP-UFU

ISBN: 978-85-8083-125-2

COMUNICAÇÕES LIVRES

Dia 04 de setembro de 2013

Eixo Temático: Práticas festivas e políticas da cultura Coordenadoras: Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida / Profa. Dra. Lucília da Silva Matos Local: Auditório do Instituto de Matemática e Estatística (IME)		
	Título	**Autor(a)**
8h00 às 9h30	Tempos conectivos: os festejos juninos de Estância/SE	Angela Fagna Gomes de Souza Rodrigo Herles dos Santos Maria Augusta Mundim Vargas
	Festa de Sant'Ana na cidade de Ponta Grossa: "aleluias" a sua Protetora	Maura Regina Petruski
	Folias de Reis em Rio Verde-GO, entre o rito e o milagre	Washington Maciel da Silva
	Os valores culturais numa via de mão dupla: o caso da Festa de Nossa Senhora Auxílio dos Cristãos, em Vitória do Xingu – PA	Romero Ribeiro Barbosa Maria Geralda de Almeida
14h00 às 15h30	Imagem, Divulgação e Consumo dos Festejos do Ciclo Junino em Sergipe-Brasil	Ivan Rêgo Aragão Jorgenaldo Calazans dos Santos Maria Augusta Mundim Vargas
	Paisagens da festa/romaria de Trindade (GO): um retrato múltiplo de Goiás / Brasil	Ricardo Junior de A. F. Gonçalves Eguimar Felicio Chaveiro Helsio Amiro Motany de A. Azevedo
	Carnaval de Congo e Máscaras: construção e reconstrução de um ritual	José Elias Rosa dos Santos
	Círio de Nazaré em Belém – PA: dimensão ribeirinha, expansão territorial e importância para o turismo na Amazônia	Maria Goretti da Costa Tavares Débora Rodrigues Oliveira Serra

Eixo Temático: Espaços e tempos de rituais e performances Coordenador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia Local: Auditório do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA)		
	Título	**Autor(a)**
8h00 às 9h30	A "Caçada da Rainha", um olhar sobre a manifestação nos municípios de Colinas do Sul, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás	Isabella de Faria Bretas
	Encenação da Paixão de Cristo em Mucajaí, Roraima: demandas por um planejamento do espaço urbano	Renato Silva Lima Ismar Borges de Lima
	Lugares de fé e de festa: Sentidos, pertencimentos e vivências na festa do Congado no Pontal do Triângulo Mineiro	Cairo Mohamad Ibrahim Katrib Luana Regina Mendes Rafael
	Aspectos étnicos-culturais do grupo de Congos da comunidade Açude no município de Santa Rosa - TO	Valdina Gomes de Almeida Elizeu Ribeiro Lira

ISBN: 978-85-8083-125-2

14h00 às 15h30	O catolicismo popular na Folia de Reis de Juiz de Fora	Gabriela Marques Gonçalves
	Sacralidade Kalunga: festejos de Nossa Senhora da Abadia no território quilombola em Cavalcante-GO	Suâmi Abdalla-Santos
	A importância dos espaços urbanos sagrados para o turismo religioso municipal: o caso do festejo de Nossa Senhora do Livramento em Caracarai, Roraima	Ismar Borges de Lima Maria Medianeira Nogueira
	Catolicismo camponês na comunidade rural Pedra Lisa (Quirinópolis / Goiás)	Edevaldo Aparecido Souza Rosselvelt José Santos Jean Carlos Vieira Santos
Eixo Temático: Memória e Patrimônio **Coordenadoras: Profa. Dra. Maria Augusta Mundim Vargas / Profa. Dra. Maria Teresa Arcila** **Local: Auditório da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia (FACOMB)**		
8h00 às 9h30	As rezadeiras de Goiás: construção e reconstrução da memória	João Nunes Avelar Filho
	O segredo e o revelado na festa do Divino	Givaldo Ferreira Corcinio Junior Valéria Cristina Pereira da Silva
	Espacialidades festivas, manifestações de cunho sagrado e mixagens interculturais no sudeste brasileiro: a Festa do Rosário em Betim (MG) numa perspectiva etnogeográfica e sociocultural	Henrique Moreira de Castro José Antônio Souza de Deus
	Caminhando pra Terra Santa: Percepções sobre memória e fé na Romaria do Divino Pai Eterno	Ralyanara Moreira Freire
14h00 às 15h30	Os vetores dos lugares simbólicos das festas goianas: festa do Muquém em Niquelândia e festas de Folias de Reis em Goiânia	Rosiane Dias Mota
	Festa de São Jorge: Patrimônio Cultural da cidade do Rio de Janeiro	Elizete Modesto de Souza M. Lopes Isabela de Fátima Fogaça
	As origens da festa e da fé – Histórias e memórias dos mitos do Congado	Maristela Corrêa Borges Felipe Genaro
	Folias às margens do Rio do Peixe	João Guilherme Tereza Caroline

Dia 05 de setembro de 2013

Eixo Temático: Práticas festivas e políticas da cultura **Coordenadora: Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva** **Local: Auditório da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia (FACOMB)**		
	Título	**Autor(a)**
8h00 às	Permanências e singularidades da festa de São José do Município de Pedrinhas / Sergipe	Auceia Matos Dourado Maria Augusta Mundim Vargas
	Aparecida e Caacupé: a religiosidade como fator de integração entre Brasil e Paraguai	João Rangel Marcelo
	O sentido/significado da atualização do mito fundador do Círio de Nazaré	Lucília da Silva Matos

ISBN: 978-85-8083-125-2

9h30	Tradição, fé e devoção: análise da festa do Santo Senhor dos Pobres em Mumbaça - AL	Paulo Adriano Santos Silva Sônia de Souza Mendonça Menezes

Eixo Temático: Espaços e tempos de rituais e performances Coordenadora: Profa. Ms. Raquel Lage Tuma Local: Auditório do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA)		
	Título	Autor(a)
8h00 às 9h30	A Festa do Divino Espírito Santo da Vila Carrão em São Paulo: as diversas formas de re(invenção)	Elis Regina Barbosa Angelo
	Manifestações religiosas na comunidade Cruzeiro dos Martírios, Catalão (GO)	Juliana Martins Silva
	Ver e viver a festa: o trabalho de campo na Festa de Santos Reis (Martinésia, Minas Gerais, 2010)	Luana Moreira Marques
	O espaço sagrado da comunidade Kalunga do Vão de Almas: convergência de práticas socioculturais	Nayara Carvalho Gonçalves

Eixo Temático: Memória e patrimônio Coordenadora: Profa. Ms. Maria Elisabeth Alves Mesquita Local: Auditório do Instituto de Matemática e Estatística (IME)		
	Título	Autor(a)
8h00 às 9h30	Ensaio sobre Ouro Fino as ruínas a pedreira e a romaria	Lucinete Aparecida de Morais
	Chuva de comemorações: memórias do agreste sergipano na festa dos Montes	Ane Luíse Silva Mecenas Santos
	Banda de Couro: elemento integrante da paisagem sonora em Pirenópolis	Aline Santana Lôbo Ronypeterson Morais Miranda
	O lirismo da centenária matriz de Trindade – território da Romaria e da fé no Brasil Central	Bento Alves Araújo Jayme Fleury Curado

Dia 06 de setembro de 2013

Eixo Temático: Práticas festivas e políticas da cultura Coordenadoras: Profa. Dra. Tereza Caroline Lôbo/ Profa. Dra. María José Piñeira Martiñan Local: Auditório da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia (FACOMB)		
	Título	Autor(a)
	O catolicismo popular e as festas religiosas das comunidades quilombolas Kalunga	Luana Nunes Martins de Lima
	Potencialidades do turismo religioso nas festas católicas do estado de Sergipe	Eliéte Furtado Cecílio e Silva Maria Augusta Mundim Vargas
	Os reflexos das peregrinações da festa de Nossa Senhora Aparecida na cidade e Petrolina de Goiás: vivências e experiências com o sagrado	Renata Cristina M. Chaveiro Maria Idelma Vieira D'Abadia
	O espaço sagrado de Trindade - GO	Juliana Gomes da Silva

ISBN: 978-85-8083-125-2

8h00 às 10h40		Nelton Moreira Souza
	Viva São José... Viva! Do louvor ao santo padroeiro à hierofania	José Natan Gonçalves da Silva Sônia de Souza Mendonça Menezes
	Dimensão do turismo nas festas em Sergipe: um estudo pautado nos ciclos junino e natalino do Estado	Roseane Cristina Santos Gomes Daniella Pereira de Souza Silva
	Os territórios da festa Bumba-Meu-Boi do Maranhão	Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves
	A Festa do Boi-à-Serra e a produção de uma identidade territorial em Santo Antônio do Leverger/MT	Maisa França Teixeira Salete Kozel
	Um olhar sobre a demanda turística das festas religiosas de Diamantina/MG à luz do turismo cultural	Ronaldo Flaviano de Souza Junior Juliana Medaglia

Eixo Temático: Espaços e tempos de rituais e performances / Sala

Coordenador: Prof. Dr. João Guilherme da Trindade Curado

Local: Auditório do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA)

	Título	Autor(a)
8h00 às 10h40	*Habitus* e religiosidade no sertão goiano: reflexões sobre a festa de São Sebastião no povoado de Pouso Alto - GO	Ana Carolina de Oliveira Marques Rusvênia Luiza Batista R.da Silva
	O terno dos temerosos: a folia em louvor aos Santos Reis no sertão do São Francisco	Thays Barbosa Dourado
	O sagrado e o profano no lugar Kalunga: as tradições do catolicismo popular e o festar no Engenho II em Cavalcante Goiás	Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira
	Paisagens simbólicas: catolicismo popular e o mito das "Bandeiras Verdes" na Romaria do Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins	José Rodrigues de Carvalho
	A devoção em giro: o tempo/espaço da festa de Nossa Senhora da Abadia em Jataí/GO	Marlene Flauzina Oliveira Eguimar Felício Chaveiro
	Ciclo Festivo de Cosme e Damião: Religiosidade numa Comunidade Quilombola no Norte de Minas Gerais	Francy Eide Nunes Leal
	Batismo coletivo e a construção dos nomes em terras de quilombo	Luciene de Oliveira Dias
	A paisagem das festas do ciclo junino no estado de Sergipe: o caso de Estância	Ronilse Pereira de Aquino Torres Maryane Meneses Silveira Rodrigo Santos de Lima
	Religiosidade popular: a dança festeja o rito	Maria Cristina de Freitas Bonetti
	Reflexões sobre os espaços festivos	Maria Elisabeth Alves Mesquita Raquel Lage Tuma Carlos Eduardo Santos Maia

ISBN: 978-85-8083-125-2

APRESENTAÇÃO DE CURTA-METRAGENS

Dia 05 de setembro de 2013

Coordenação: Prof. Ms. Bento Alves A. J. Fleury Curado / Prof. Ms. Gilmar Elias R. da Silva Local: Cine UFG		
	Título	Autor (a)
10h00 às 11h00	Um ato de fé: A Caminhada da Luz de Jacobina-BA	Suâmi Abdalla-Santos
	O Giro da Capelinha	Arnaldo Salustiano de Moura
	Fé, devoção e tradição: Devoção católica a santa popular	Nábila Fernanda Galvão Luana Caroline Nascimento

EXPOSIÇÃO FOTOGRÁFICA

Dia 05 de setembro de 2013

Coordenação: Prof. Ms. Bento Alves A. J. Fleury Curado / Prof. Ms. Gilmar Elias R. da Silva Local: Museu Antropológico da UFG Av. Universitária, Nº 1166, Setor Universitário, Goiânia		
	Título	Autor(a)
15h30 às 18h00	Signos y símbolos de la religiosidad popular	Gisela Landazuri Benitez
	Romaria de São Sebastião: bem de referência do patrimônio cultural imaterial	Lucinete Aparecida de Morais
	Credo in unum Deusm, Pai todo poderoso	Luana Caroline Nascimento
	Particularidades da Festa do Divino Pai Eterno – Trindade, Goiás - 2013	Rosiane Dias Mota
	O show das quadrilhas profissionais no II Arraiá do Cerrado - 2013	Carla Cristina da Silva Bastos Rosiane Dias Mota
	Folias de São João em Lagolândia e Folia de Sant'Ana na Capela do Rio do Peixe	João Guilherme da Trindade Curado Tereza Caroline Lôbo
	A representação da comida nas Folias de Reis de Anápolis - GO	Thaisa Ruskaia de Souza Silva Maria Idelma Vieira D'Abadia
	"É dia de pedir graças a São José"	Ane Luíse Silva Mecenas Santos
	Folia do Divino Espírito Santo –	Tonianny Matheus Vieira

ISBN: 978-85-8083-125-2

	Pirenópolis/2013	
	Ritual de iniciação: O batismo de um novo membro de moto clube	Maria Elisabeth Alves Mesquita Noêmia Elisa Braga
	Imagens de Uma devoção: As peregrinações aos Santuários de Nossa Senhora Aparecida e Nuestra Señora de Caacupé	João Rangel Marcelo