



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
Programa de Pós-Graduação em Geografia

MARCOS ROBERTO PEREIRA MOURA

**A ROMARIA DE SANTA LUZIA:
contribuições da fé para a construção de uma identidade territorial na
comunidade de Santa Luzia – município de Porangatu/GO**

GOIÂNIA

2015

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor:	Marcos Roberto Pereira Moura		
E-mail:	marcosmourageo@gmail.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Universidade Estadual de Goiás (Professor)		
Agência de fomento:	Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de Goiás	Sigla:	FAPEG
País:	Brasil	UF:GO	CNPJ: 08.156.102/0001-02
Título:	A Romaria de Santa Luzia: contribuições da fé para a construção de uma identidade territorial na comunidade de Santa Luzia – município de Porangatu/GO.		
Palavras-chave:	Território religioso, Catolicismo, Romaria, Identidade, Comunidade de Santa Luzia.		
Título em outra língua:	The Pilgrimage of Santa Luzia : faith contributions to the construction of a territorial identity in the community of Santa Luzia - city of Porangatu / GO.		
Palavras-chave em outra língua:	religious territory, Catholicism, Pilgrimage, Identity, Community of Santa Luzia.		
Área de concentração:	Natureza e Produção do Espaço		
Data defesa: (17/11/2015)			
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em Geografia / IESA		
Orientador (a):	Maria Geralda de Almeida		
E-mail:	mgdealmeida@gmail.com		
Co-orientador (a):*	Não tem		
E-mail:	Não tem		

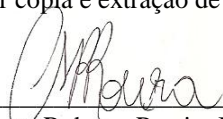
*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.



 Marcos Roberto Pereira Moura

Data: 15 / 02 / 2015

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

MARCOS ROBERTO PEREIRA MOURA

**A ROMARIA DE SANTA LUZIA:
contribuições da fé para a construção de uma identidade territorial na
comunidade de Santa Luzia – município de Porangatu/GO**

Dissertação apresenta ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás parcial para a obtenção de título de Mestre em Geografia.

Área de Concentração: Natureza e Produção do Espaço

Linha de Pesquisa: Dinâmicas Territoriais

Orientadora: Prof^a. Dr.^a Maria Geralda de Almeida

GOIÂNIA

2015

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

Pereira Moura, Marcos Roberto

A Romaria de Santa Luzia [manuscrito] : contribuições da fé para a construção de uma identidade territorial na comunidade de Santa Luzia – município de Porangatu/GO / Marcos Roberto Pereira Moura. - 2015. CCV, 205 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Maria Geralda de Almeida.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais (Iesa) , Programa de Pós-Graduação em Geografia, Goiânia, 2015.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.
Inclui mapas, fotografias, abreviaturas, gráfico, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Território religioso. 2. Catolicismo. 3. Romaria. 4. Identidade. 5. Comunidade de Santa Luzia. I. de Almeida, Maria Geralda , orient. II. Título.

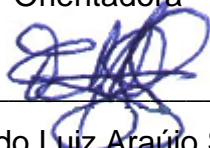
MARCOS ROBERTO PEREIRA MOURA

**A ROMARIA DE SANTA LUZIA:
contribuições da fé para a construção de uma identidade territorial na
comunidade de Santa Luzia – município de Porangatu/GO**

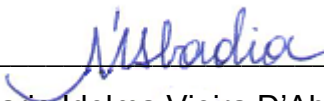
Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre, avaliada em 17/ 11/ 2015 pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



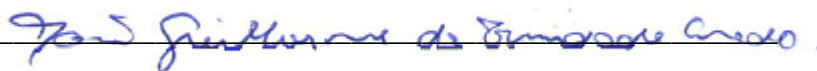
Prof.^a Dr.^a Maria Geralda de Almeida - UFG
Orientadora



Prof. Dr. Fernando Luiz Araújo Sobrinho - UNB
Membro externo



Prof.^a Dr.^a Maria Idelma Vieira D'Abadia - UEG
Membro externo



Prof. Dr. João Guilherme da Trindade Curado - UEG
Membro Suplente

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro - UFG
Membro Suplente

AGRADECIMENTOS

Ao final dessa etapa, lamúrias e cansaço, se convertem em gratidão. Duas colegas, que compartilharam comigo a mesma orientadora, a Luana e a Isabella, já me alertavam sobre esse momento. Ocasão em que esse sentimento positivo substituiria todos aqueles que me maltratavam enquanto escrevia a dissertação. Algumas vezes, em meio ao turbilhão de contratempos, confesso que duvidei. Mas, o sentimento que hoje me domina é a gratidão, por isso agradeço:

Em primeiro lugar a Deus, que ilumina os caminhos e garante equilíbrio mental nos momentos de angústia.

À minha orientadora, Maria Geralda de Almeida, por sua orientação séria, minuciosa e compromissada. Uma dedicação que desconsidera as madrugadas e finais de semana em função de um trabalho de qualidade. Meu sincero respeito pela forma vigorosa com que encara os desafios. Obrigado pela paciência.

A todos aqueles com os quais tive o prazer de me relacionar no Laboter. Não citarei nomes, são muitos. Meus agradecimentos se estendem aos alunos da graduação, do mestrado e doutorado, que comigo participaram da intensa rotina desse laboratório. Guardarei na memória os bons momentos que vivi ao lado dos amigos do Laboter.

Ao padre José Marcos, pároco da Paróquia Nossa Senhora da Piedade, que garantiu todo seu apoio ao estudo, fornecendo importantes dados.

Aos moradores da comunidade de Santa Luzia, que me receberam com gentileza em todos os momentos que visitei a comunidade. Além de responderem aos questionários e entrevistas com prontidão.

Aos senhores José Osvaldo e João Milagre que, de forma generosa, nos cederam parte de seu valioso tempo durante as entrevistas.

Aos romeiros, que em sua energia contagiante, deram sua contribuição ao responder os questionários do estudo.

Ao Kaio, por gentilmente ter me ajudado na coleta de dados para elaboração dos mapas.

À minha família, que com paciência soube compreender os momentos de ausência, em que me dedicava a esse estudo.

RESUMO

A romaria de Santa Luzia é uma manifestação católica realizada no município de Porangatu desde 2002. A comunidade de Santa Luzia, responsável por organizar a festa em louvor a sua santa padroeira, é uma das comunidades rurais pertencentes ao território religioso da Igreja Católica local. Esse estudo tem como principal objetivo, compreender como a romaria de Santa Luzia, em seus rituais e simbolismos, contribui para a formação de uma identidade territorial na comunidade que a concretiza. Os territórios religiosos da Igreja Católica são delimitações territoriais nas quais o clero gerencia os serviços religiosos da fé católica além de promover uma identidade religiosa nesse território. Em termos de procedimentos metodológicos, inicialmente, dedicou-se a revisão bibliográfica, a utilizar-se de artigos de periódicos, textos publicados em anais de eventos, livros, além de textos de finalização de curso. A pesquisa documental também se mostrou de profunda necessidade na ordenação lógica de elementos e fatos. Os trabalhos de campo foram efetuados por meio de uma etnogeografia associada à pesquisa participante, com entrevistas e questionários semi-estruturados, contando também com a história oral. A romaria de Santa Luzia apesar de ter sido idealizada por um agente externo à comunidade, sempre foi realizada pelos moradores da comunidade. Como uma tradição inventada, essa romaria já é considerada um patrimônio da comunidade local, responsável por gerar sentimentos de pertencimento tanto pela festa, como pelo território da comunidade, onde celebram a festividade. Foi possível apreender que nas disputas simbólicas pelo território festivo da romaria, a comunidade de Santa Luzia procura impor seu sentido de festa, tentando resguardá-la de práticas profanas, como danças e bebedeiras. Ainda destacamos o fato de que as identidades territoriais na comunidade, construídas em um território simbólico que condensa a memória coletiva do grupo, encontram nos territórios católicos sua conformação. Evidenciou-se que as rezas devotadas aos santos de cada família da comunidade são importantes formas de sociabilidade na comunidade, além de contribuírem para a formação da identidade territorial na localidade. A romaria de Santa Luzia é responsável por articular um conjunto de elementos simbólicos que participaram da construção social da comunidade. Ao realizar-se todos os anos, a festa religiosa revigora o passado da comunidade e o conecta ao presente, além de tornar a comunidade mais conhecida. Assim, foram identificados três elementos a contribuírem de forma significativa com a identidade territorial na comunidade de Santa Luzia: os territórios católicos institucionalizados, as rezas e a romaria.

Palavras-chave: Território religioso, Catolicismo, Romaria, Identidade, Comunidade de Santa Luzia.

ABSTRACT

The pilgrimage of Santa Lucia is a Catholic manifestation held in the city of Porangatu since 2002. The community of Santa Luzia, responsible for organizing the party in honor of its patron saint, is one of the rural communities belonging to religious territory of the local Catholic Church. This study aims to understand how the pilgrimage of Santa Luzia, in their rituals and symbolism, contribute with formation of a territorial identity in the community that materializes. Religious territories of the Catholic Church are territorial delineations in which the clergy manages the religious services of the Catholic faith and to promote a religious identity in that territory. In terms of methodological procedures initially was devoted to literature review, to be used for journal articles, beyond texts published in conference proceedings, books, and Graduation texts. The documentary research also showed the deep need in the logical ordering of elements and facts. The field work was carried out through an ethnogeography associated with participatory research, with semi-structured interviews and questionnaires, also relying on oral history. Even though, the pilgrimage of Santa Luzia it was designed by an outsider to the community, has always been held by farmers in the community. As an invented tradition, this festival is already considered a heritage of the local community, responsible for generating feelings of belonging both for the party, as the territory of the community, where celebrate the celebration. It was possible to apprehend that the symbolic disputes for festive territory of the pilgrimage, the community of Santa Luzia seeks to impose their sense of party, trying to protect it from unholy practices, such as dances and drunkenness. It also highlights the fact that territorial identities in the community, built on a symbolic territory that sums up the collective memory of the group, are in Catholic territories its conformation. It became clear that the devoted prayers to the saints of each community family are important forms of sociability in the community and contribute to the formation of territorial identity in the locality. The celebration of Santa Lucia is responsible for articulating a set of symbolic elements that participated in the community's social construction. To be held every year, the religious celebration revives the past of the community and connects it to the present, in addition to making the best known community. Thus, three elements have been identified to contribute significantly to territorial identity in the community of Santa Luzia: institutionalized Catholic territories, prayers and pilgrimage.

Keywords: religious Territory, Catholicism, Pilgrimage, Identity, Community of Santa Luzia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa – Localização do município de Porangatu – 2014.....	16
Figura 02: Gráfico sobre o percentual de católicos na população brasileira: 1920/2009	33
Figura 03: Mapa da redução do número de católicos no Brasil entre 1991-2010	34
Figura 04: Mapa do território religioso da prelazia de Cristalândia.....	41
Figura 05: Gráficos circulares do percentual de católicos da prelazia de Cristalândia em relação à população total da prelazia (2000-2010) e gráfico de colunas da população total e população católica da prelazia de Cristalândia (2000-2010).....	44
Figura 06: Gráfico da população católica no território da prelazia de Cristalândia....	45
Figura 07: Gráfico circulares do percentual de católicos de Porangatu em relação à população total do município (2000-2010) e gráfico de colunas da população total e população católica de Porangatu (2000-2010).....	56
Figura 08: Velha Matriz em Porangatu-GO	58
Figura 09: Mapa das comunidades urbanas das paróquias Nossa Senhora da Piedade e Santíssima Trindade	61
Figura 10: Mapa das comunidades rurais das paróquias Nossa Senhora da Piedade e Santíssima Trindade	62
Figura 11: Evolução das edificações no centro de convergência religiosa da Comunidade de Santa Luzia – 2003-2013	80
Figura 12: Gráfico do número de participantes da romaria de Santa Luzia no município de Porangatu-GO – 2002-2014	89
Figura 13: Extrato da ata da primeira romaria de Santa Luzia	90
Figura 14: Os romeiros que chegaram mais cedo a comunidade e retornam pra cidade antes da missa	95
Figura 15: Perfil topográfico do trajeto da romaria de Santa Luzia.....	98
Figura 16: Mapa do trajeto da romaria da Santa Luzia	99
Figura 17: Ponto de lanche da romaria de Santa Luzia	102
Figura 18: Carros e peregrinos na romaria de Santa Luzia.....	103
Figura 19: Romeiros pagam promessa levando a bandeira de Santa Luzia até a capela de Santa Luzia.....	105
Figura 20: A fila e o encontro com a santa na capela de Santa Luzia.....	107
Figura 21: Banheiros químicos para atender aos romeiros.....	110

Figura 22: Faixas de publicidade de políticos.....	111
Figura 23: Padre José Marcos realiza a Missa de Encerramento na comunidade de Santa Luzia	113
Figura 24: Equipe do SAMU em posto de atendimento aos romeiros instalado na comunidade de Santa Luzia.....	114
Figura 25: Comercialização de artigos religiosos artesanais e roupas.....	115
Figura 26: João Milagre carrega a cruz enquanto é seguido por outros romeiros...	124
Figura 27: No primeiro quadro João Milagre carrega a cruz e no segundo quadro, atua como ministro extraordinário da eucaristia	127
Figura 28: Meninas da comunidade se vestem com as cores de Santa Luzia para levarem a santa.....	128
Figura 29: Mapa – Localização do município de Porangatu – 2014.....	145
Figura 30: Foto panorâmica da Comunidade de Santa Luzia	151
Figura 31: Hierarquia territorial da Igreja Católica da qual faz parte a Comunidade de Santa Luzia	152
Figura 32: Organograma dos aglomerados rurais segundo classificação do IBGE	155
Figura 33: Cartaz da motorromaria de Santa Luzia em Mossoró-RN e aglomeração de fiéis durante a manifestação.....	167

LISTA DE TABELA E QUADROS

Tabela 01: Indicadores da expansão territorial da igreja católica – 1990/2010.....	35
Quadro 01: Território religioso da Igreja Católica em Porangatu, com as comunidades pertencentes as duas paróquias do município	59
Quadro 02: As festas religiosas no Brasil – de norte a sul, de janeiro a dezembro ..	81
Quadro 03: Municípios onde são realizadas as romarias de Santa Luzia	88
Quadro 04: Calendário de rezas na comunidade Santa Luzia	157

LISTA DE SIGLAS

AL	Alagoas
CE	Ceará
CEREA	Centro de Recuperação ao Alcoólatra
CERIS	Centro de Estatística e Investigações Sociais
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPS	Centro de Políticas Sociais
DF	Distrito Federal
FCO	Fundo Constitucional de Financiamento do Centro-Oeste
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GO	Goiás
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MEC	Ministério de Educação e Cultura
MG	Minas Gerais
O.F.M.	Ordem dos Frades Menores
PA	Pará
PB	Paraíba
RCC	Renovação Carismática Católica
REF	Rede Educacional Franciscana
RN	Rio Grande do Norte
SAMU	Serviço de Atendimento Móvel de Urgência
SP	São Paulo

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
LISTA DE FIGURAS	8
LISTA DE TABELA E QUADROS	8
LISTA DE SIGLAS	10
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
CAPÍTULO 1: OS TERRITÓRIOS DA FÉ CATÓLICA EM PORANGATU (GO)	25
1.1 Territórios que religam humanos e divinos	27
1.2 Territórios e (novas) territorialidades da Igreja Católica	32
1.3 A Prelazia de Cristalândia e seu território religioso.....	40
1.4 A comunidade – relações de pertencimento sobre o território.....	46
1.5 Porangatu e as territorialidades da Igreja Católica no município	51
1.6 Sobre a identidade territorial na Comunidade Santa Luzia	63
CAPÍTULO 2: FESTA ROMARIA DE SANTA LUZIA	68
2.1 O catolicismo que o povo carrega.....	69
2.2 Festas de Santos: devoções e emoções que se espacializam	75
2.3 Romaria: caminhos de uma devoção popular	82
2.4 A romaria de Santa Luzia – uma nova manifestação religiosa em Porangatu	87
2.5 Territórios de uma romaria: símbolos e rituais na romaria de Santa Luzia ..	92
2.6 A romaria de Santa Luzia, suas interações e um território em disputa.....	108
2.7 Personagens de uma romaria de Santa Luzia	117
2.7.1 Em nome do Vice-prefeito, do ministro da eucaristia e do devoto, faça-se a romaria – José Osvaldo	117
2.7.2 Treze anos de romaria e treze cruzeiros – João Milagre	123
CAPÍTULO 3: A COMUNIDADE DE SANTA LUZIA: OCUPAÇÕES E VIVÊNCIA EM UM TERRITÓRIO RELIGIOSO	130
3.1 O Cerrado: ambiente de diferentes formas de sentido e apropriação.....	132

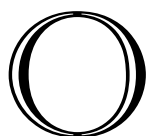
3.2 No território da Paróquia a comunidade – a escolha da categoria espacial	
.....	139
3.3 Comunidade de Santa Luzia – uma comunidade religiosa e a construção do seu território	
.....	144
3.4 Território de mutirão, de reza e de missa	
.....	154
3.5 A Comunidade de Santa Luzia e a (sua) Romaria – processos identitários	
.....	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS	
.....	176
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	
.....	183
APÊNDICES	
.....	193
ANEXOS	
.....	201



CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Um conceito básico extremamente importante para a geografia da religião é o da tolerância religiosa.

(FICKELER, 2008, p, 11).



Os territórios da Igreja Católica representam uma das mais sólidas configurações espaciais no Brasil. Desde a chegada dos portugueses, os territórios católicos são demarcados, mesmo com a incapacidade de se levar os serviços religiosos as vastas dimensões territoriais desse país continental. Ordens religiosas formadas por jesuítas e franciscanos tiveram importante papel na propagação da fé católica nas terras recém-conquistadas. Os franciscanos, com destacável participação nas territorialidades católicas no estado de Goiás construíram várias escolas, além de atenderam a uma grande deficiência quanto ao número de clérigos em terras goianas.

Segundo Castro (1998), os franciscanos foram a primeira ordem religiosa a chegar a Goiás por volta de 1625. É de responsabilidade dos franciscanos a criação da prelazia de Cristalândia, no ano de 1956. A formação do território dessa prelazia estava inserida num processo expansionista dos territórios católicos que adentravam a região norte do país desde 1920, como afirma Rosendahl (2012). Mas, foram os jesuítas os responsáveis pelas primeiras incursões do catolicismo em Porangatu, município do norte goiano no qual estudamos a romaria de Santa Luzia e a comunidade de mesmo nome, responsável por sua realização.

Em uma região ocupada por índios Avá-canoeiros, os clérigos da Companhia de Jesus fundaram uma colônia indígena na fazenda Pindobeira (IBGE, 1958). As manobras iniciais da fé católica em Porangatu firmaram as bases desse credo religioso na localidade. Contudo, o catolicismo viria a se consolidar no município somente com a chegada dos franciscanos que associaram seu trabalho religioso como presbíteros a serviços prestados na educação. A doutrina católica professada nas igrejas e instruída no tradicional colégio fundado pelos franciscanos assegura as territorialidades da igreja romana nessa cidade. A essência de muitos festejos que movimentam a população porangatuense assenta-se sobre práticas católicas. São folias, festas dedicadas aos santos e rezas que atraem indivíduos da zona urbana e rural desse município. Desde 2002, a romaria de Santa Luzia foi inserida no calendário de festas religiosas e populares em Porangatu.

Ainda que as romarias guardem particularidades nos diferentes contextos históricos e geográficos em que são realizadas, estas festas religiosas compartilham a habilidade de mobilizar por meio de símbolos e rituais, numerosa quantidade de participantes. Para Steil (1996, p. 56) o encantamento pela romaria justifica-se pelo fato de que “para os romeiros o sagrado é fundamentalmente uma realidade que se

pode ver, tocar ou deixar-se tocar por ele”. A romaria de Santa Luzia, em Porangatu, nos treze anos em que foi efetivada, chegou a reunir um grupo de cerca de cinco mil romeiros, números que são ampliados a cada ano do festejo.

Nosso primeiro contato com a romaria de Santa Luzia aconteceu em 2012, antes do ingresso no programa de mestrado. Nesse momento, movia-nos mais a curiosidade do que a pesquisa. Ao participar pela primeira vez dessa romaria, fez-se questão de experimentar a caminhada dos vinte quilômetros que levam à capela de Santa Luzia, como um autêntico romeiro. Como destaca Hatzfeld (1993), o ritual somente será compreendido em toda a sua dimensão a partir do momento em que dele se participa. Os rituais não foram feitos para assistir e sim para vivenciar. Não fizemos promessa, mas sentimos todas as penúrias do trajeto, que se tornam mais laboriosos à medida que se avança pelo aclave da serra da Sabina. Vendo a riqueza de tal manifestação interessou-nos, inicialmente, compreender os rituais presentes nesta festa religiosa que se tornaram tradição no decorrer dos anos.

Contudo, ao se iniciar um estudo, são várias as dúvidas que acometem o direcionamento da ação investigativa. Vários são os caminhos metodológicos a serem escolhidos e posteriormente traçados. À medida que se aprofunda a pesquisa bibliográfica surge novas demandas a serem analisadas. E quando se inicia o trabalho de campo, a realidade não abarcada pelo planejamento prévio, nos mostra que é preciso replanejar. Foi assim que, primeiramente, intencionados em estudar a romaria, direcionamos também as ações para a comunidade religiosa que recebe a romaria, de uma forma mais intensa. O foco principal, que inicialmente apontava para a investigação da romaria de Santa Luzia, como festa e manifestação religiosa, associou-se posteriormente a uma análise mais profunda da comunidade, sua relação com o território e com a festa religiosa.

Ao participar dessa manifestação católica, numa caminhada pelos 20 quilômetros de estrada, admirava o fervor e a devoção dos peregrinos. Ficava surpreso ao presenciar o vigor físico de vários idosos, que com notável vitalidade se distanciavam a frente do grupo. Recentemente, interessado em inteirar-me das festas que movimentam o catolicismo popular, via a necessidade de se estudar aquela “nova tradição” em Porangatu. Mais do que isso, moveu-nos o interesse em desvelar o processo de construção social da comunidade, que motivou a criação da romaria. Foi assim então, que surgiu o objetivo de estudar a Comunidade de Santa Luzia (fig. 1), buscando-se compreender de que forma a romaria, que se direciona a

Iniciaram-se várias leituras que determinaram a escolha do território para compreensão da espacialidade apresentada, entendendo-se essa categoria como sendo formulada por meio de uma construção social no espaço. A construção do território promove uma gama de relações marcadas pelas disputas de poder travadas em seu interior, que não é mais delimitado apenas pela extensão de poder do Estado-nação (RAFFESTIN, 1993). Desse modo, as contribuições de Raffestin (1993), Almeida (2005a), Haesbaert (2004), Bonnemaïson (2002), foram de grande relevância para a investigação de um território, que além de suas dimensões concretas, das relações de poder que são travadas no seu interior, apresentam também dimensões simbólicas, culturais, identitárias. O valor colaborativo dessas contribuições coaduna com a prerrogativa de que tal estudo se articula com crenças e instituições religiosas que expressam sua territorialidade simbólica.

Objetivos que direcionaram o estudo

Todas as discussões a cerca da religião principalmente no cotidiano da sociedade contemporânea, exigem uma reflexão mais aprofundada. O panorama religioso apresenta várias formas de expressões religiosas, sendo que, na presente pesquisa será dado enfoque a uma dessas formas de manifestação da cultura e religiosidade popular, como as peregrinações e romarias, com o propósito de analisar as representações geradas pelo fenômeno religioso e sua contribuição para a construção de uma identidade territorial. Deste modo, tivemos como principal objetivo compreender de que forma a romaria de Santa Luzia contribui para a formação de uma identidade territorial na Comunidade de Santa Luzia, zona rural do município de Porangatu.

Os objetivos específicos que nortearam o processo investigativo foram:

- ❖ Demarcar a configuração dos territórios religiosos da Igreja Católica no município de Porangatu, a fim de se compreender as territorialidades católicas expressas pelas comunidades religiosas;
- ❖ Examinar a romaria de Santa Luzia em Porangatu-GO, como manifestação do catolicismo popular, bem como a disputa simbólica de poderes que interagem no território festivo;
- ❖ Identificar as tradições e os ritos vinculados à festa, na tentativa de apreender seus símbolos, significados e as relações de identidade e pertencimento

gestados no território da festa;

- ❖ Verificar os elementos que compõem a construção histórica e social da comunidade de Santa Luzia, bem como suas relações simbólicas com o território constituído;
- ❖ Demonstrar o papel da romaria de Santa Luzia no processo de afirmação identitária e representação coletiva, que participam da construção de uma identidade territorial na comunidade da Santa Luzia;

As tradições religiosas em suas inúmeras formas de manifestações estão relacionadas com o comportamento social, seja ele individual ou coletivo. As representações coletivas que em sua inteligibilidade permitem a determinação das relações de um grupo social com seu meio e entre si, permitem vislumbrar a forma como os sujeitos explicam os fenômenos por meio da construção social e histórica de seu território.

Interessaram-nos descobrir quais são os elementos e relações que delimitam o espaço da Comunidade de Santa Luzia, criando um sentimento de unidade entre os pequenos agricultores e seu território. Os motivos que favorecem a permanência dos pequenos produtores na comunidade e sua relação com a romaria, nos possibilitaram conhecer as visões de mundo que fazem parte da identidade desses indivíduos. As formas como se dão as relações e as trocas simbólicas entre o grupo nos permitiram a compreensão de suas territorialidades, ao mesmo tempo em que nos sugeriam pistas sobre como poderá ser o futuro da comunidade e a romaria de Santa Luzia.

O Método e os procedimentos metodológicos

As leituras direcionavam-se para uma abordagem cultural na Geografia, capaz de submergir além das extensões do visível, aproximando-se do intangível. Moveu-nos a busca pelas dimensões simbólicas do território, que nos colocam em contato com as significações das práticas culturais, principalmente as religiosas. Incurções como essa nos foi permitida pela Geografia Cultural, sobretudo em sua fase renovada, que emerge a partir da metade dos anos 1970. Para Claval (2002), a nova geografia cultural, associando teorias do significado como a fenomenologia e teorias críticas como o marxismo, denotaram toda a incapacidade do positivismo nas investigações sociais. Assim, o autor reforça que

O objetivo da abordagem cultural é 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).

Na perspectiva de alcançar as subjetividades das experiências dos homens com seu meio é que se pautou esse estudo. Bem como os sentidos que os sujeitos dão as suas relações. Essas assertivas é que nos permitiram atingir mais a fundo as instâncias que interconectam os indivíduos e suas crenças em suas relações com o território, direcionando as etapas desse estudo.

A primeira etapa da pesquisa dedicou-se a revisão bibliográfica, a utilizar-se de artigos de periódicos, textos publicados em anais de eventos, livros, além de manuscritos de finalização de curso. Buscamos revisitar o processo de evolução dos temas e conceitos, de maneira a encadeá-los dentro das propostas da investigação, sedimentando os procedimentos articulados. Em relação à fundamentação teórica das categorias geográficas, de modo geral, utilizamos de autores como Raffestin (1993), Almeida (2005a), Haesbaert (2004), Bonnemaïson (2002), Sack (2013). Tais autores propiciaram a teorização a partir de conceitos geográficos como: o território, a categoria espacial norteadora dessa pesquisa; a territorialidade, categoria que neste estudo mantém fortes vínculos com o território.

Nos encadeamentos entre o catolicismo e o território, muito contribuíram os textos de Rosendahl (2012) e Gil Filho (2008). Na construção teórica dessa relação entre a Igreja Católica e o território, foi necessário inicialmente trilharmos os caminhos teóricos atribuídos ao conceito de catolicismo (erudito e popular). Nesse último quesito, lançamos mão de autores como Hoornaert (1978), Oliveira (2009), Queiroz (1968), Brandão (2007a). Para as discussões a respeito de romaria, como manifestação do catolicismo popular, foram importantes as considerações de Steil (1996) e Sanchis (2006). Para compreender a romaria como festa, utilizamo-nos de autores como Amaral (2001), Maia (1999), Di Méo (2014), Guarinello (2001), Almeida (2011).

Sobre os conceitos relativos à identidade, memória e tradição, valemo-nos da leitura de autores como Castells (1999), Hall (2000), Hobsbawn (1984), Giddens (1991). Esses autores contribuíram para a interconexão entre os conceitos abordados, possibilitando inseri-los nos contexto do território a ser pesquisado.

Mediante a necessidade de discussões a respeito do conceito de

comunidade e comunidade rural, requisitamos autores como Tönnies (1973), Bauman (2003), Cândido (1997), Santos (2003). A leitura desses autores garantiu a sustentação teórica para que investigássemos a comunidade de Santa Luzia dentro do contexto de uma comunidade rural.

A pesquisa documental também se mostrou necessária na ordenação lógica de elementos e fatos. Dentre esses documentos, destacamos aqueles ligados a configuração do território religioso² da Igreja Católica, bem como suas práticas de gestão e ordenamento no interior desses territórios. Assim, foram realizadas leituras do Código de Direito Canônico (1983), além de documentos da CNBB (2014).

Alicerçado pela pesquisa bibliográfica, o trabalho de campo, mostra-se como uma importante ferramenta que oportunizou o acesso a dados de diversas naturezas. Foi possível abstrair informações não apenas por intermédio das respostas provenientes de entrevistas e questionário, mas também no exercício de uma observação participante. Procuramos estar atentos às ações, aos gestos, numa constante busca por se aproximar da leitura que os sujeitos averiguados fazem do mundo que os rodeia. Acompanhamos a romaria por dois anos, 2013 e 2014. Além dos momentos em que seguíamos a romaria, visitamos a comunidade por seis vezes. Dentre os seis dias de visita, em um deles participamos da missa mensal, juntamente com os moradores da comunidade. Também estivemos presentes nos dois dias que antecedem a romaria, em que os preparativos pra festa movimentam os residentes. Os outros dias foram dedicados a acompanhar a vida cotidiana dos habitantes da comunidade.

Ao tratar da intensidade subjetiva que recai sobre o trabalho de campo, Brandão (2007b) afirma que “a experiência de trabalho de campo tem uma dimensão muito intensa de subjetividade” (BRANDÃO, 2007b, p. 12). O autor descreve uma pesquisa participante como uma articulação elaborada com a participação no cotidiano dos pesquisados, fundamentada em três ações: observar o que os sujeitos da pesquisa fazem; pedir para falarem sobre o que fazem e solicitar para que interpretem o que fazem.

A pesquisa etnogeográfica, com seu enfoque nos agrupamentos humanos e suas relações concretas e simbólicas, forneceu subsídios ao estudo da comunidade

² Território vinculado a uma crença religiosa, que dentro dos seus limites territoriais gerencia os serviços religiosos promovendo uma identidade religiosa (ROZENDAHL, 2012).

de Santa Luzia, bem como suas relações com seu território. A etnogeografia, segundo Claval (1992), surgiu a partir de estudos que relacionavam as plantas e animais de um ambiente a grupos humanos específicos. O autor destaca como a visão cósmica de um grupo fornece respostas sobre a organização espacial da coletividade em suas delimitações de espaços sagrados e profanos. Almeida (2008 p. 332) nos explica que a etnogeografia busca penetrar na intimidade dos grupos culturais, o vivido pelos homens, concretizado em crenças, valores e visão de mundo.

A pesquisa participante apresenta-se como mediadora da descoberta de discursos que não são ditos, mas que podem ser percebidos nas ações do cotidiano. Participar da romaria, como romeiro, foi colocar em prática parte significativa da observação participante, permitindo maior contato com os rituais que fazem parte da romaria. Segundo Oliveira (1996, p. 22), “a obtenção de explicações fornecida pelos próprios membros da comunidade investigada permitiria obter aquilo que os antropólogos chamam de ‘modelo nativo’”. O acompanhamento das práticas cotidianas na comunidade de Santa Luzia nos deu acesso aos discursos dos moradores e permitiram ter contato com as formas como estes explicam as relações sociais e com o meio que habitam. As falas dos produtores rurais dessa comunidade também nos ajudam a entender o sentido que dão a sua existência.

As entrevistas semi-estruturadas foram realizadas com agentes institucionais da Igreja Católica, romeiros que participaram da romaria de Santa Luzia e produtores rurais da comunidade de Santa Luzia, totalizando 34 participantes. Também foram de notável importância as entrevistas com indivíduos que nos permitiram acessar o processo de construção e consolidação da romaria, estes somaram 4 indivíduos. Os relatos orais, coletados mediante entrevistas semi-estruturadas, até mesmo as conversas informais, geraram importantes dados e fatos. Os relatos dos moradores contribuem em preencher as lacunas da falta de Informação, que não pode ser obtida por meio de documentos oficiais, e que são necessárias para a apreensão dos processos de formulação da comunidade e da romaria de Santa Luzia.

Nesse sentido, utilizamos da história oral, realizada com João Milagre Dias, José Osvaldo da Silva, Leci Teixeira de Moraes e Maria da Glória Carvalho Campos, a fim de captarmos, principalmente o processo histórico de constituição da comunidade e da romaria de Santa Luzia. Meihy (2005) nos apresenta a história oral

como a possibilidade de dar voz as minorias discriminadas, momento em que se dá visibilidade às experiências vividas. A história oral também fornece suporte para um enfoque a partir da identidade, e Meihy (2005) já havia destacado como a identidade direciona os grupos a serem identificados. Nesse contexto é que nos conduzimos a investigar, principalmente, religiosos, camponeses da comunidade de Santa Luzia, romeiros.

Após serem gravados os relatos há que ter cuidado na transcrição dos depoimentos. Caldas (1999, p. 109), elucida que “o texto transcrito é, para o interlocutor, sua vida no papel, aquela vida escolhida por ele para ser a sua vida, para ser o representante, para ele, do vivido [...]”. Procuramos, assim, favorecer a compreensão do leitor, tornando as falas apresentadas inteligíveis, ao mesmo tempo, preservando as palavras que pertencem ao discurso dos participantes. Após todo um trabalho consistente propiciado pelas gravações, “o resultado das transcrições são textos vivos, pulsantes” (CALDAS, 1999, p. 109). Ao apresentar os relatos dos entrevistados, foi respeitado o anonimato daqueles os quais não tínhamos autorização para divulgação dos nomes. Às alocações em que os indivíduos optaram pelo anonimato são atribuídas às iniciais de seus responsáveis.

O material obtido com as entrevistas foi submetido à análise do discurso, que tinha como foco principal, relacionar, os discursos gerados pelos agentes do capitalismo institucional e os moradores da comunidade de Santa Luzia. Orlandi (2009, p. 26). Afirma que “a análise do discurso visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido”. Com a análise do discurso foi possível apreendermos como os objetos simbólicos produzem sentidos dentro dos territórios católicos.

Procuramos encontrar por meio dos investigados, as chaves para a compreensão da memória coletiva da comunidade na construção social de seu território. Imprimimos esforços na tentativa de captarmos emoções e sentimentos que se articulam no contexto da festa (romaria de Santa Luzia). Buscamos apreender por meio dos relatos obtidos, as leituras que se fazem da festa e suas relações com processos identitários na comunidade de Santa Luzia. O que também foi possível por meio da análise do discurso.

Estrutura da dissertação

Esse estudo foi organizado de maneira a envolver a questão das territorialidades do catolicismo, dando ênfase aos territórios religiosos da Igreja Católica. É nesse contexto que esperamos favorecer a compreensão a respeito da estrutura territorial na qual se insere a romaria de Santa Luzia, bem como a comunidade que a organiza. A partir daí é que adentramos na investigação sobre a romaria, como festa e ritual, a configurar um território festivo. Por meio do estudo sobre a festa podemos chegar a comunidade de Santa Luzia, ambiente no qual a romaria se concretiza, dando margem a explanação das relações entre a festa religiosa e o grupo que a promove.

Assim, o primeiro capítulo inicia-se com as discussões a respeito das ligações entre território e religião na configuração dos territórios religiosos. Em seguida, são abordadas as territorialidades da Igreja Católica e seu posicionamento frente aos territórios religiosos em meio ao decrescente número de fiéis. A prelazia de Cristalândia é colocada em destaque pelo fato de ser o território religioso do qual faz parte o município de Porangatu, local no qual concentra-se nosso foco de interesse. A situação do quadro de fiéis dos municípios dessa prelazia, também aponta para um decréscimo no número de católicos. Na seção a respeito de Porangatu propõe uma compreensão das territorialidades católicas no município, tendo como principais expoentes dessa territorialidade institucional, as paróquias e as comunidades. Encerramos o primeiro capítulo discorrendo a respeito das identidades territoriais na comunidade de Santa Luzia, enfatizando as maneiras como esses processos identitários se solidificam nos territórios católicos e nas práticas camponesas.

O capítulo 2 dedica-se a apresentar a Romaria de Santa Luzia, realizada no município de Porangatu. Abrimos esse capítulo com discussões a respeito do catolicismo popular, pelo fato de entendermos que a romaria se inscreve dentro da dinâmica plural do catolicismo. Em seguida, fazemos uma abordagem quanto a questão das festas religiosas, já que a romaria investigada é uma dessas festas que se dedicam a celebrar uma divindade, nesse caso, sua santa padroeira. O conceito de romaria é posto em discussão, de modo a favorecer a apresentação inicial da romaria de Santa Luzia. Os símbolos e os rituais presentes nessa romaria são colocados em destaque. As disputas simbólicas que são travadas por diferentes

agentes no território festivo da romaria de Santa Luzia demonstram a heterogeneidade presente na festa. Finalizamos esse capítulo por meio de uma estratégia, em que, ao expor a relação de dois indivíduos com a romaria, reforçamos a caracterização da manifestação religiosa. Ao final desse capítulo, propomos tomar por empréstimo as visões e os pontos de vista de dois devotos, José Osvado e João Milagre, para que possamos clarificar o processo de construção histórica e consolidação da festa no território em que se estabelece.

Procurando conceber de que modo são concernentes a romaria de Santa Luzia e a comunidade de mesmo nome, o último capítulo tem maior enfoque no aglomerado rural. Discutimos, inicialmente, a respeito do contato entre as comunidades rurais e o cerrado, meio em que os sujeitos que o ocupam o transformam, construindo suas relações sociais e de trabalho. É nesse capítulo que justificamos a opção por uma abordagem da comunidade por meio da categoria espacial território. Tal categoria permite uma visão mais acertada a respeito da heterogeneidade assinalada pelas relações de poder no território religioso da comunidade rural. É ressaltada nesse capítulo a comunidade, utilizada como unidade territorial que favorece a investigação do grupo pesquisado. Com esses apontamentos, que consideram o conceito de comunidade e como ele adequa-se as pretensões desse estudo numa perspectiva do território, apresentamos o processo de construção sócio-cultural da comunidade de Santa Luzia. Abordamos ainda, como as relações sociais são constituídas na comunidade por meio das rezas dedicadas aos “santos familiares”, além dos mutirões, em que trabalho e festividade se unem. Finalizamos esse último capítulo discorrendo sobre a influência da romaria de Santa Luzia na formação de uma identidade territorial na comunidade que realiza a festa.



Capítulo 1

Os territórios da fé católica em Porangatu (GO)

Definições deveriam ser claras o suficiente para indicar que alguma coisa se adequou ou não à definição. Mas, mesmo uma clara definição tem limites indistintos na prática. Se eu estou em uma biblioteca e coloco meus livros sobre uma mesa vazia, eu simplesmente alivio a mim mesmo de um fardo ou reivindico uma parte da mesa como minha? Neste último caso, estou afirmando o controle sobre um objeto, a mesa, ou sobre um território que o objeto circunscreve.

(SACK, 2013, p. 79)

A religião é um conceito cada vez mais discutido pela Geografia, que busca a partir de sua espacialidade determinar as formas em que os fatos religiosos influenciam na maneira em que os sujeitos ocupam o espaço e relacionam-se entre si. Rosendahl (2012) ressalta como a religião, enquanto instituição utiliza-se de uma estratégia eficaz no controle de territórios e pessoas. Os territórios constituídos pela religião formam conjunturas de modo a ordenar símbolos e representações dentro de seus limites. As Identidades são também formuladas a partir desse território religioso em consonância com o poder institucional religioso.

A Igreja Católica Romana estendeu seus territórios religiosos por várias partes do mundo, exercendo domínio muitas vezes não apenas religioso, mas também político. A estratégia territorial, amparada pelo Código de Direito Canônico, demonstrou também no Brasil todo o seu processo expansivo. Mesmo que nas últimas décadas o número de católicos tenha decaído, de acordo com os últimos censos do IBGE, a igreja católica continua sendo a maior expressão de um poder religioso consolidado. De modo inverso ao decréscimo no número de fiéis, o número de padres, dioceses³ e paróquias⁴ tem aumentado nos últimos anos.

Em um nível hierárquico próximo as dioceses, as prelazias paulatinamente evoluem a categoria de territórios diocesanos. Uma prelazia demonstra possibilidades de tornar-se uma diocese à medida que adquire maturidade na condução dos serviços religiosos em seu território eclesial, processo que pode durar algumas décadas. A prelazia de Cristalândia, que ainda não alcançou esse nível, é um território religioso que abarca municípios do estado do Tocantins e de Goiás. Entre outros municípios que fazem parte da prelazia de Cristalândia está o município de Porangatu, objeto desta análise.

As territorialidades católicas em Porangatu são expressas por duas paróquias, a paróquia Nossa Senhora da Piedade e a paróquia Santíssima Trindade, que dividem o município em dois territórios religiosos. Cada paróquia tem em seu território de jurisdição comunidades urbanas e rurais atendidas por quatro padres que residem no município.

Uma dessas comunidades rurais, a comunidade de Santa Luzia, é o território

³ A diocese é uma divisão territorial entregue à administração eclesiástica de um bispo (DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS).

⁴ A paróquia é uma delimitação territorial de uma diocese sobre a qual prevalece a jurisdição espiritual de um pároco (DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS).

onde acontece todos os anos a romaria de Santa Luzia, foco de interesse dessa pesquisa. A identidade territorial na comunidade ampara-se nas configurações do modo de vida local, crenças, simbolismos e representações. Esses produtores articulam suas vidas, suas maneiras de dar sentido à vida, seus meios de explicar as relações entre si e com o meio, nesse território de Cerrado e de hegemonia da fé católica. Grande parte das questões que preenchem a vida cotidiana dos produtores rurais procuram na fé as respostas para as dificuldades da vida. As relações com o Cerrado tornam-se cada vez mais artificializadas pelo maquinário e insumos agrícolas. Mas, as crenças seguem plenamente fortalecidas na comunidade, não apenas como formas de delinear as maneiras de viver, mas também como meios de enxergar a vida e o mundo.

1.1 Territórios que religam humanos e divinos

Entre as motivações que inspiram a existência e incitam as ações, nada é tão poderoso quanto aquelas legitimadas sob a fé em uma divindade. Monumentos e templos são erguidos em diferentes tempos, por díspares civilizações. Guerras foram travadas, atentados ainda são articulados por questões religiosas. A pós-modernidade, apesar de ser marcada por intenso processo de secularização, não foi capaz de por fim as manifestações religiosas, que ainda se articulam de forma diferenciada em vários países do mundo. As práticas religiosas continuam por demarcar territórios, no interior dos quais sentidos e simbolismo são disputados por diferentes escalas de poder. Nesse contexto, os geógrafos encontram possibilidades de investigação na medida em que a experiência da fé ao se espacializar constitui seus territórios religiosos.

Mas, antes de falar em territórios religiosos é oportuno que se destaque a importância do território como respeitável conceito para a compreensão dos processos que envolvem apropriação, poder, disputas e tensões. Empenho que será realizado em breves considerações apresentadas a seguir, possibilitando que se prossiga na reflexão a respeito dos territórios religiosos. Faz-se inerente uma conceituação do território para que se possa prosseguir nas proposições desta pesquisa.

O conceito de território, em suas reelaborações, constituídas principalmente no transcorrer da década de 1970, permitiu aprofundar abordagens a respeito de

construções tangíveis e intangíveis sobre o espaço. Pois, como reforça Almeida (2013, p. 42), “se a geografia está em toda parte, ela é o visível, o invisível e o intangível que compõem o universo”. Assim, o território é uma categoria espacial que tem sido amplamente utilizada em pesquisas que investigam os simbolismos e representações construídos historicamente por sujeitos em seus espaços de convivência.

Em certo período, anterior a década de 1970, a categoria região, de Vidal de La Blache, ganha destaque nas pesquisas da ciência geográfica. Mas, durante os anos de 1970, as pesquisas que se utilizam do conceito de território aproximaram-se consideravelmente do desvelamento das diversas formas de se relacionar, em que vive a humanidade.

Além da Geografia, o território apresenta possibilidades de colaborar para pesquisas inovadoras que se desdobram em variados campos do conhecimento, como a Sociologia ou a Antropologia, por exemplo. Assistimos destarte, a uma revalorização do território e da territorialidade, a partir de suas diferenças e especificidades socioculturais, políticas e econômicas.

O território é uma categoria geográfica que durante muitos anos ficou “relativo em desuso”, para depois de algumas décadas, ser retomado pela Geografia, no início da década de 1980. Essa retomada ou redescoberta do território faz-se com a valorização de algumas dimensões antes ignoradas. As dimensões que antes valorizavam o território quase que unilateralmente como espaço de jurisdição de um governo, agora desfoam-se mediante considerações desse espaço como uma construção social elaborada no transcorrer da relação emocional dos homens com sua terra, na qual criam sua identidade cultural. O fato é que a utilização do território como categoria geográfica, sugere naqueles que o usam atualmente, a expectativa de uma investigação mais acurada das várias dimensões do espaço, indo muito além da concepção de território como delimitação do poder do Estado.

Outro fato que merece ser lembrado, é que o território, no auge de sua utilização como conceito, floresciam os debates que anunciavam o seu fim. Ou seja, o discurso sobre o território foi restabelecido para argumentar favoravelmente sobre sua dissolução. No enalço da leitura de Bertrand Badie em *O fim dos territórios* publicado em 1996, Haesbaert (2006) nos fala sobre essa contradição.

Mas quando se deram os primeiros usos do conceito de território? O conceito foi largamente difundido na Geografia após os textos de Friedrich Ratzel no contexto da unificação alemã, em 1871. De acordo com Schneider e Tartaruga (2004, p. 3), lendo-se Ratzel, conclui-se que

o território, para ele, é uma parcela da superfície terrestre apropriada por um grupo humano, coletividade esta que teria uma necessidade imperativa de um território com recursos naturais suficientes para sua população.

Já no final do século XIX e início do século XX, Vidal de La Blache estabelece a hegemonia do emprego da região frente a outros conceitos da geografia. Há, então, um período em que o território torna-se uma concepção subutilizada. O território, ligado principalmente as ideias de poder e delimitação de um estado-nação, perde sua proeminência nos discursos da ciência geográfica.

Uma obra que contribui para o debate a um novo ângulo surge com a publicação de *Por uma geografia do poder* de Claude Raffestin, impresso pela primeira vez em 1980. O autor da obra, ao afirmar que as relações de poder não estão definitivamente centralizadas em um território, critica a visão de poder absoluto do Estado. Raffestin (1993) utiliza-se de Foucault⁵, para dizer que o poder não parte de um ponto central e soberano, mas irradia de uma “multidimensionalidade”, própria das relações de força. O poder estaria então, em todo lugar e não apenas nas mãos do Estado.

Lançando nossos olhares em tempos mais recentes, em território nacional, as concepções de Haesbaert (2004), sugerem que no território há a capacidade de se encontrar mais de uma vertente, sobre o qual os sujeitos estabelecem múltiplas territorialidades. O autor aglutina suas concepções de território em três vertentes básicas: a política ou jurídico-política, em que o território é considerado como espaço controlado por um determinado poder, às vezes relativo ao poder do Estado (institucional); a cultural ou simbólico-cultural, que observa o território como um produto da apropriação simbólica de uma coletividade; e a econômica, na qual o território serve como fonte de recursos (dimensão espacial das relações econômicas).

⁵ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

As colocações de Almeida (2005a) propiciam a imersão nas dimensões do território, indo além de sua dimensão instrumental. A autora assevera que a função do território

não se reduz a essa dimensão instrumental; ele é também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo. São, assim, vários os níveis de análise e de escalas espaciais que permitem a compreensão do território, fato que nos possibilita cogitar que são tantos territórios quanto são os enfoques feitos sobre eles (ALMEIDA, 2005a, p. 108).

Uma das formas de composição de um território dá-se mediante aos simbolismos e representações formados a partir da fé que grupos compartilham em determinado espaço. A religião em sua relação com o espaço, por diversas vezes fornece elementos materiais e imateriais para a formação de um território. Se o território é uma construção social, as representações participam desse processo de constituição. No campo das representações, as crenças unem os grupos humanos, que compartilham em um mesmo território, relações semelhantes com o sagrado. Logo, na vida cotidiana alternam-se as devoções ao sagrado e as práticas profanas.

Em sua mais célebre obra, Eliade (1992), defende que sagrado e profano se interpõem na vida humana. Para o autor, é impossível a vivência humana de uma forma totalmente dessacralizada, já que o ser humano precisa de tempos em tempos elevar à categoria do sagrado tempo e espaço. É isso que faz o homem sentir-se ligado ao “cosmos”, pisando em espaço sagrado numa volta ao tempo mítico, distanciando-se daquilo que considera profano (ELIADE, 1992).

Nos espaços sagrados frequentemente, surgem os agenciadores do capital religioso, estes se avultam sob promessas de curas, aquisições, proteção ou vida após a morte. Tais agentes acabam por demarcar territórios regidos pela fé, onde se prestam culto aos deuses e enterram-se os mortos. As relações de poder gestadas sob o monopólio do sagrado condicionam a vida daqueles se determinam a viver nesse território sob a proteção de deus (ou deuses).

Para Durkheim (1989), a vida religiosa está sempre ligada a grupos sociais. Dessa maneira, a práticas individuais encontram sustentação nas representações coletivas, que entre outras coisas, concentram as crenças religiosas. A coletividade ao expressar sua territorialidade confere conotações sagradas ao espaço. Assim, Rosendahl (2003, p. 195) explica que

a religião só se mantém se sua territorialidade for preservada e, neste sentido pode-se acrescentar que é pela existência de uma religião que se cria um território é pelo território que se fortalecem as experiências religiosas coletivas e individuais.

Os territórios construídos pelos homens estão impregnados pelo religioso, reforçando a importância das crenças na vida cotidiana dos indivíduos. “A noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana não é uma novidade” (GEERTZ, 2008, p. 67).

Os territórios preenchidos pela religião são por vezes institucionalizados pelo credo religioso dominante, utilizando-se de várias estratégias para manutenção dos sistemas religiosos dentro de seus limites. A Igreja Católica é um dos casos mais notáveis dessa postura. Assim,

o território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades (ROSENDAHL, 2005, p. 12933).

Para Rosendahl (2012), o território religioso é ambiente de regulação que favorece o exercício da fé e da identidade religiosa vinculada ao credo religioso, delimitador de tal território. Mas uma vez, exemplifica-se com a Igreja Católica, caso em maior relevo no que se refere aos territórios religiosos. Não se sabe de outra instituição que tenha demarcações territoriais tão reafirmadas como se articula no catolicismo. Contribuindo com a questão, Gil Filho (2008, p. 110) declara que

o sistema territorial é a lógica desse conjunto estrutural e a territorialidade é o atributo de determinado fato social no qual o poder é imanente. A territorialidade do sagrado seria [...] a ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado.

Nos territórios religiosos, nos quais os seres humanos professam sua fé e estabelecem contatos com o sagrado, as determinações são provenientes do poder sagrado que delimita esse território. “Como fruto de relações de poder, a territorialidade do sagrado torna-se expressão de determinada trama histórica, condição que justifica sua operacionalidade, como categoria teórica, na análise da religião institucionalizada” (GIL FILHO, 2008, p. 111).

Em países como o Brasil, a religião e o Estado se fundiram, porém, incorrendo em posterior separação. A dissociação entre o Estado e a Igreja Católica não foi capaz de eliminar as marcadas relações que a Igreja mantinha em seus territórios religiosos. Subestimar o poder que as religiões têm sobre a sociedade seria aniquilar grandes possibilidades de compreender a existência humana em suas formas de ocupar o espaço e constituir territórios.

Uma série de reconstruções a categoria território possibilitou análises menos superficiais do espaço, até chegar-se ao nível em que se encontram as discussões em torno dessa categoria espacial. O estudo do território demonstra outras dimensões, como sua vertente simbólica, que favorece as investigações a respeito das identidades. Atualmente, podemos vislumbrar concepções que se distanciam exponencialmente de ideias de um território agregado substancialmente ao Estado-Nação e seu poder soberano. Interessam-nos, neste estudo, essas novas concepções de território, firmemente costuradas às representações e simbolismos, que fortalecem a identidade cultural de povos que territorializam esses espaços, com suas ligações, inclusive espirituais. Os territórios católicos são a expressão mais notável de como os contornos de um território são demarcados por uma crença. Uma fé institucionalizada que por meio de seus condicionamentos gera simbolismos, representações e identidades em articulação com o território.

1.2 Territórios e (novas) territorialidades da Igreja Católica

A igreja é uma coletividade de pessoas que adquire nítidos contornos espaciais a partir da construção de templos. O catolicismo como uma das práticas cristãs institucionalizadas tem territorializado diferentes partes do mundo por meio de ações de afirmação do poder sobre os símbolos da fé cristã. As hierarquias que são visíveis nos edifícios construídos e nas relações interpessoais demonstram uma das mais poderosas estratégias de gestão de territórios religiosos, articulada no transcorrer de séculos. Desse modo, o catolicismo busca novas maneiras de relacionar-se com seus seguidores e o território que ocupam.

Ao reforçar o fato de que a edificação de uma igreja reúne a materialidade do sagrado ao seu conteúdo, Gil Filho (2008) elucida como sujeitos e lugares são

apropriados pela igreja enquanto instituição na formação de territórios religiosos. O autor exprime que

Tanto materialidade como conteúdo são amalgamados pelas relações de poder e, nesse caso, a Igreja, como ser institucional, apropria-se tanto do lugar quanto de seus atores sociais. Em uma primeira instância, ela altera o lugar em território. Em segunda instância, submete os atores sociais à hierarquia de clero e leigos, com pertença religiosa definida (GIL FILHO, 2008, p. 120-121).

Contudo, A Igreja Católica Apostólica Romana passa por um processo de perda de fiéis nas últimas décadas, cedendo quantitativos humanos principalmente para as igrejas evangélicas que mobilizam crescente aumento no número de participantes. Ainda assim, o catolicismo continua sendo a religião que detém o maior número de adeptos no Brasil. O gráfico a seguir, baseado em dados da Fundação Getúlio Vargas/ Centro de Políticas Sociais – FGV/CPS (fig. 02) nos aponta uma queda no número de católicos, que apresentou maior relevo nos anos 1990 em terras brasileiras.

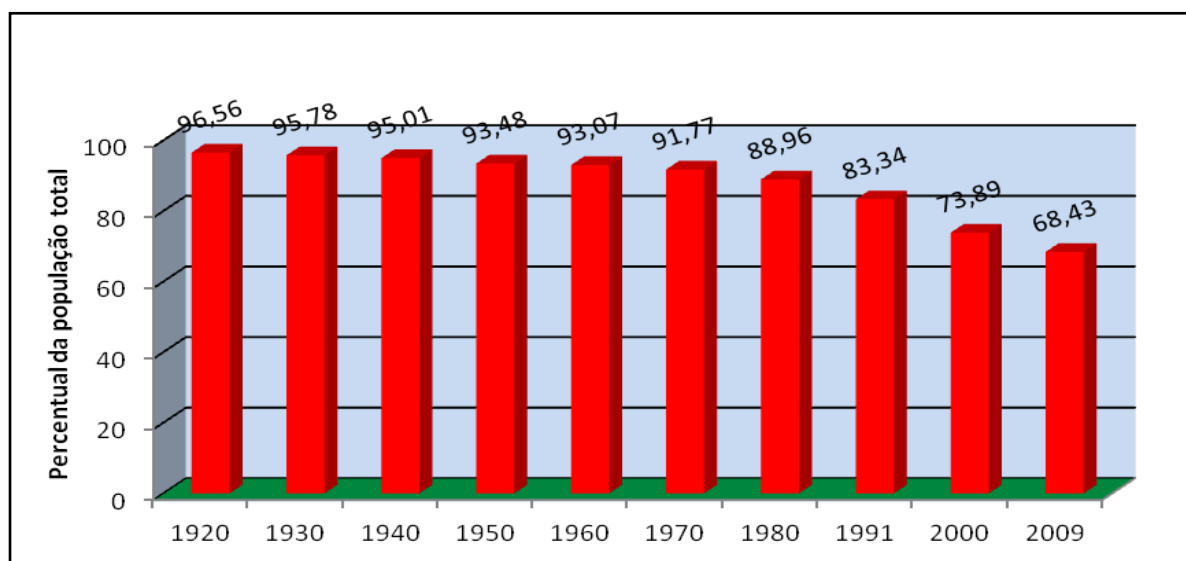


Figura 02: Gráfico sobre o percentual de católicos na população brasileira – 1920/2009.
Fonte: CPS/FGV, 2011; Org.: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Segundo Teixeira Neto (inédito), os católicos em 1872, representavam 99,72% da população do Brasil. Em 2010 essa população é reduzida a 64,6% dos 190 milhões de brasileiros, como esclarece o mesmo autor (inédito). Uma queda vertiginosa, mas que não tira a liderança do catolicismo romano como religião que predomina em número de fiéis no país. De maneira a complementar a elucidação da

questão do contingente populacional católico, pode-se citar Jacob *et al* (2013, p. 10) ao reforçarem o fato de que

o descompasso entre o crescimento da população e o do número de católicos já vinha sendo observado nas décadas anteriores, quando a taxa de crescimento dos católicos era inferior ao da população. Porém, em 2010, observa-se, pela primeira vez, uma redução do número absoluto de católicos, e não apenas do seu percentual.

O mapa apresentado a seguir demonstra como são nulos os números relativos ao crescimento de católicos no Brasil. Entretanto, a queda no número de fiéis da igreja romana amplia-se de modo variado em diferentes períodos e por diversas localidades do país. A fé católica não apenas perde pontos percentuais na proporção de católicos no país, como também perde em população absoluta. Enquanto a população brasileira, entre os anos de 2000 e 2010 apresentou um aumento de aproximadamente 20.882.943 de habitantes, a Igreja Católica, inversamente, conheceu um retrocesso de 1.699.960 no seu quantitativo de fiéis (IBGE, 2014).

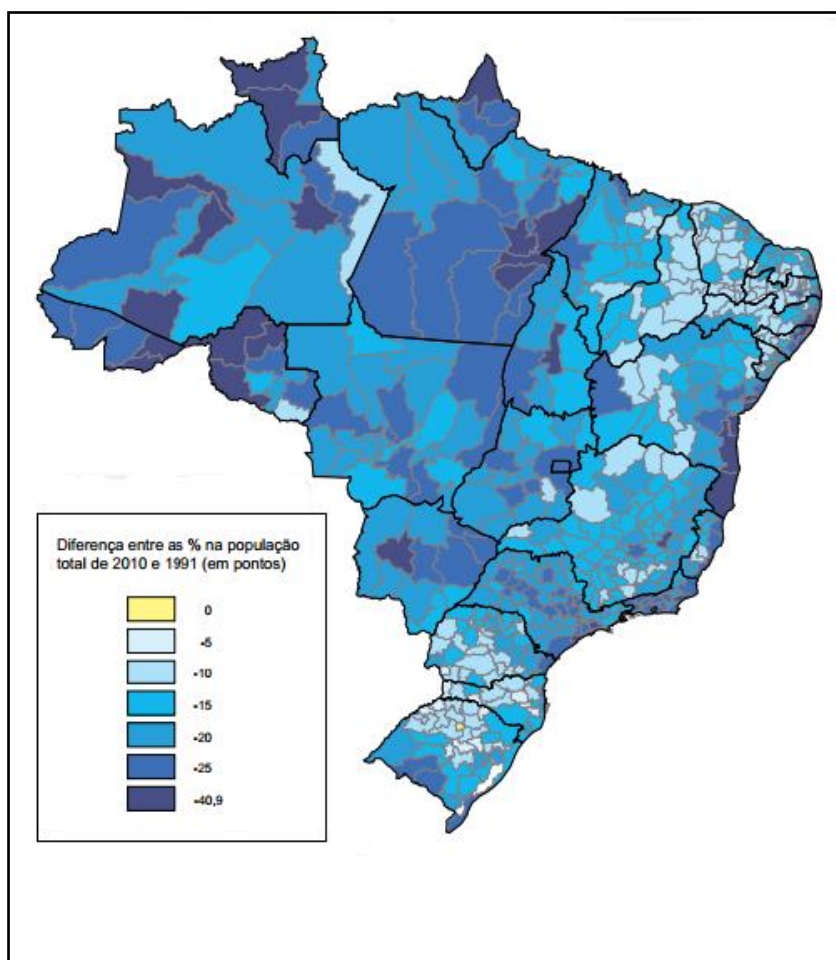


Figura 03: Mapa da redução do número de católicos no Brasil entre 1991-2010
Fonte: Jacob *et al* (2013, p. 27).

Embora passando por uma constante perda no seu número de seguidores, o catolicismo no Brasil experimenta certo crescimento no número de padres e outros ingressantes no clero. Bonjardim (2014, p. 124) explica que “a partir da instituição do estado laico, isto é, sem religião, a Igreja Católica começa a perder adeptos, a dividir seu território com outros cultos e Igrejas”. É imprescindível notar que as demarcações territoriais religiosas (Circunscrições Eclesiásticas como Dioceses e Prelazias, Paróquias) também tiveram acréscimo em seus números, como demonstra a tabela a seguir:

Indicador	1990	2010	% de evolução
Paróquias	7.478	10.720	43,35
Padres	14.198	22.119	55,79
Paróquias por diocese	29,32	38,89	32,47
Padres por paróquia	1,89	2,06	9,21
Habitantes por padre	10.324,88	8.624,97	-16,46

Tabela 01: Indicadores da expansão territorial da igreja católica – 1990/2010

Fonte: Pereira (2012, p.17). Adaptação: Marcos Roberto P. Moura.

Uma comparação feita entre o gráfico anterior e a tabela subsequente sugere uma preocupação por parte dos dirigentes da igreja católica no Brasil, e em contrapartida o catolicismo toma como estratégia a expansão territorial, com ampliação do número de dioceses e paróquias que cobrem o território nacional. Ao defender o fato de que a religião católica não passa pelo enfraquecimento no número de fieis, apontado pelos últimos censos, Pereira (2012) questiona os números do IBGE. O autor declara que a expansão das estruturas territoriais da igreja, com o aumento no número de dioceses e paróquias, sugere maior adesão religiosa ao catolicismo. “Nem a modernidade e nem o avanço do pentecostalismo e do ateísmo conseguiram enfraquecer o catolicismo”, assegura Pereira (2012, p. 6).

Além de estabelecerem novas relações com o território, o número de paróquias expande-se nos locais em que se apresenta demanda e retrai-se onde há a defasagem de contingente populacional. Ao contrário do que acredita Pereira (2012), não há maior ingresso ao quadro de católicos, mas uma política territorial da Igreja Católica que busca maior adensamento dos serviços religiosos no território. Há uma nítida estratégia católica baseada em maior aproximação entre a igreja e os adeptos da religião católica. Tornam-se igualmente evidentes, as tentativas em

restabelecer a participação de membros afastados da Igreja Católica. De forma dinâmica, os territórios religiosos das paróquias abarcam novos bairros, mas também acompanham as evasões humanas do meio rural⁶. O processo de territorialização do catolicismo é baseado em hierarquias territoriais, como paróquias, dioceses e arquidioceses. Com jurisdições bem demarcadas, tais hierarquias exercem seu domínio em diferentes escala espaciais e em diferentes escalas de poder.

Cabe, pois à Geografia, buscar a compreensão das dinâmicas territoriais efetuadas pelas ações, práticas, símbolos e representações. Nesses termos, Almeida, propõe que a Geografia precisa estudar os territórios que são intangíveis ou camuflados pela invisibilidade. Segundo a autora (2013), a intangibilidade de fé, é investigada pela Geografia da Religião, por intermédio da religião institucionalizada e ligada à intangibilidade moral, às relações sociais e ao poder. Por isso, importa à Geografia compreender as territorialidades institucionais do catolicismo.

Em relação às territorialidades da Igreja Católica, Rosendahl (1995, p. 56) enfatiza o poder de controle territorial articulado pelo catolicismo: “É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição”. Nessa mesma linha, Sack (1986) considera que o sistema territorial hierárquico constituído pela Igreja Católica, de maneira eficiente, apresentava-se como a instituição mais organizada de sua época até a Idade Média.

Mesmo considerando que a Igreja Católica possui vários tipos de territórios, Sack (1986) destaca dois tipos de dimensões territoriais que são importantes para a compreensão do acesso das hierarquias demarcado por fronteiras católicas. Esses dois tipos de territórios são: o território delimitado pelo edifício da igreja e os territórios da organização episcopal. O território do edifício da igreja possui diferentes delimitações com acessos hierarquicamente diferenciados: o altar (espaço dos agentes do sagrado) e a assembleia (espaço dos leigos). O território episcopal também é definido hierarquicamente em diferentes escalas de poder: arquidiocese, diocese e a paróquia (SACK, 1986).

⁶ Nesta pesquisa, não obstante as latentes discussões que questionam a dicotomia rural-urbano, será utilizada a concepção baseada no IBGE (2003, p. 224) que define o rural como área externa ao perímetro urbano. A área urbana já é caracterizada por construções, arruamentos e intensa ocupação humana.

O primeiro nível da instância hierárquica da igreja católica são as comunidades religiosas, que atuam a nível local, tendo como hierarquia ligeiramente superior, as paróquias. A Igreja Católica explicita sua territorialidade, que pode ser descrita como “o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território (ROSENDAHL, 1995, p. 56)”. Segundo Sopher (1967, *apud* ROSENDAHL, 1995), o catolicismo organiza comunidades a fim de fornecer seus serviços rituais, organizados em dois tipos de territórios: os episcopais e os lugares sagrados.

Entre os territórios episcopais “a paróquia representa também, para seus paroquianos, um lugar simbólico, onde cada habitante se insere sem grandes questionamentos e, na maioria dos casos, desenvolve uma forte identidade religiosa com o lugar” (ROSENDAHL, 2001, p. 37).

Em se tratando de um território sagrado, Gil Filho e Gil (2001, p. 53) ressaltam o “controle e gestão de determinados espaços sagrados por parte de uma instituição religiosa”. Contudo, o catolicismo estabelece sua particular territorialidade, em que o sagrado e o profano possuem limites muito tênues, difíceis de serem precisados.

Ao promover sua territorialidade, a religião marca o espaço de fortes simbolismos e representações, a partir daí ocorre um movimento dialético, em que a territorialidade promove uma identidade religiosa e uma identidade religiosa molda as configurações do território. De acordo com Gil Filho e Gil (2001, p. 48), “A identidade religiosa seria uma construção histórico-cultural socialmente reconhecível do sentimento de pertença religiosa”.

Sobre a questão cultural que entremeia o mote da religião, vale-se das constatações de Bonjardim e Almeida (2013, p. 71) ao certificarem que

a Instituição Católica pode ser entendida como uma instituição religiosa, política e cultural que, a partir de suas atuações sobre o espaço geográfico, tende, simultaneamente, à legitimação de seus territórios e ao fortalecimento de suas territorialidades, por meio da inserção nas sociedades de representações que fazem parte de sua identidade, sendo a maior representação a Igreja monumento [...].

No estado de Goiás, espaço no qual realiza-se esse estudo, Castro (1998) descreve a importância das ações de ordens religiosas, como os franciscanos e jesuítas na expansão territorial do catolicismo em terras goianas. O autor (1998) ainda relata que os franciscanos foi a primeira ordem religiosa a chegar a Goiás por

volta de 1625 e foram substituídos pelos jesuítas, por volta de 1653. Os jesuítas gozavam de maior prestígio junto à Coroa Portuguesa tendo prioridade sobre a evangelização desse território. Depois de um século, por volta de 1731, retornam os franciscanos às terras goianas. Os ideais iluministas que percorreram o mundo, no Brasil, foram responsáveis pela expulsão dos jesuítas, acusados de grande acúmulo de terra e poder (CASTRO, 1998).

Os franciscanos foram responsáveis pela criação da prelazia de Cristalândia no estado do Tocantins (na época, porção norte do estado de Goiás) em 1956. A prelazia de Cristalândia, responsável pelo território religioso no qual se encontra o município de Porangatu, teve como seus primeiros bispos prelados os padres da ordem franciscana. Entre outras demandas inerentes a gestão do território religioso, tal prelazia continua a realizar os intentos de outrora, catequizar indígenas que se encontram dentro de suas demarcações territoriais. Os autóctones que ocupam o território religioso da prelazia restringem-se basicamente a Ilha do Bananal, onde a prelazia mantém ações pastorais. Mais informações sobre a prelazia de Cristalândia e seu território religioso serão apresentadas em tópico a seguir.

Entretanto, a Igreja Católica, que busca adequar-se aos novos meios que movimentam a sociedade e conseqüentemente modificam a dinâmica humana no território, percebe a necessidade de promover alterações em seus processos territorialistas e burocráticos. Em se tratando da ocupação espacial, a CNBB⁷ (2014) propõe uma “nova territorialidade”, menos preocupada com o espaço físico e mais aberta aos novos grupos que se formam independentes da organização espacial da igreja, inclusive em espaços virtuais. Essa mesma publicação da CNBB, por via de uma orientação denominada “A paróquia: comunidade de comunidades” enfatiza sua proposta de descentralização e desburocratização dos serviços paroquiais, como os batismos de crianças, por exemplo, que poderiam ser realizados pelas comunidades, que teriam maior autonomia.

Ainda voltando-se para a questão da territorialidade, é relevante o fato de que a Igreja Católica, nesses últimos anos, questiona seu processo de organização

⁷ A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil é a instituição permanente que congrega os Bispos da Igreja católica no País. Sua missão é garantir maior unidade no processo de evangelização, mantendo permanente contato com a Sé Apostólica (Roma), com outros organismos eclesiais internacionais e Conferências Nacionais, especialmente com as latino-americanas (http://www.cnbb.org.br/documento_geral/OqueeaCNBB.pdf).

e articulação espacial orientado por uma fixa territorialização. Tudo isso está evidenciado na declaração da CNBB (2014, p. 11):

A territorialidade é considerada, há séculos, o principal critério para concretizar a experiência eclesial. Essa concepção está ligada a uma realidade mais fixista e estável. Hoje, o território físico não é mais importante que as relações sociais. A transformação do tempo provoca uma nova noção de limites paroquiais, sem delimitação geográfica.

Defendendo-se o fato de que o território ocupado pela paróquia, atualmente, não é algo imprescindível, devido a maior fluidez do território e mobilidade humana, a Igreja Católica afirma que “um referencial importante para o ser humano de hoje é o sentido de pertença à comunidade e não tanto o território (CNBB, 2014, p. 11)”. O posicionamento da igreja romana já confirma e não renega a dualidade de sentidos na organização territorial católica. Se para esta instituição religiosa a política territorial ainda é importante forma de gestão dos serviços religiosos católicos no espaço, seu corpo de fiéis apresenta maior sentimento de pertença pelos fluídos territórios das comunidades do que pelos rígidos contornos territoriais da paróquia.

Não obstante o Código de Direito Canônico⁸ (1983) estabelecer em seu cânone 518⁹ a territorialidade como elemento usual para a criação de uma paróquia, o mesmo cânone abre a possibilidade para a organização de comunidades que independem do espaço físico. É o caso dos grupos que a Igreja Católica denomina como “comunidades ambientais ou transterritoriais”, que podem ser definidas como comunidades católicas formadas por grupos de moradores de rua, universitários, empresários ou artistas, por exemplo.

Contudo, mesmo ao refletir sobre sua organização territorial, propondo mudanças nessa concepção da paróquia como território fixo e estável, o catolicismo não nega a importância de sua estratégia territorial. Como reforça a concepção da CNBB (2014, p. 11) “a territorialidade [...] não pode ser desprezada. Ela é a referência para a maioria dos católicos que encontram na igreja paroquial um ponto de encontro”.

⁸ O Código de Direito Canônico é o conjunto ordenado das normas jurídicas do direito canônico que regulam a organização da Igreja Católica Romana. O documento é organizado em cânones que cumprem funções similares aos artigos nos textos legislativos civis.

⁹ Cânone. 518 - A paróquia, em regra geral seja territorial e englobe todos os fiéis de um território determinado; onde porém for conveniente, constituam-se paróquias pessoais, determinadas em razão do rito, da língua, da nação dos fiéis de algum território, ou até por outra razão (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983).

A história de consolidação da Igreja Católica teve e até então mantém fortes relações com sua estrutura territorial. À medida que o número de fiéis passa por consideráveis decréscimos em seu quantitativo, o catolicismo busca novas formas de articulação sobre o espaço, como o fortalecimento das comunidades, buscando um sentimento de pertença por tais unidades. A organização comunitária é a nova proposta que corporifica trazer maior maleabilidade à rigidez estática e burocrática dos territórios paroquiais. Mas, as paróquias são submetidas às chamadas igrejas particulares, como são conhecidas as dioceses e as prelazias.

1.3 A Prelazia de Cristalândia e seu território religioso

Em termos de territorialidades católicas, o município de Porangatu está localizado no território religioso da prelazia de Cristalândia, sediada na cidade tocantinense de mesmo nome. Uma prelazia que abrange uma área territorial de 65.028,3 km², na qual se localizam os municípios de Abreulândia, Araguacema, Araguaçu, Caseara, Chapada de Areia, Cristalândia, Dois Irmãos do Tocantins, Dueré, Formoso do Araguaia, Goianorte, Lagoa da Confusão, Marianópolis do Tocantins, Nova Rosalândia, Paraíso do Tocantins, Pium e Pugmil, no estado do Tocantins; e Bonópolis, Mutunópolis, Novo Planalto, Porangatu, São Miguel do Araguaia, no estado de Goiás (fig. 04). Como se pode inferir, a maior parte da prelazia é formada por municípios do estado do Tocantins, aos quais se juntam cinco municípios goianos¹⁰.

¹⁰ Quando não forem citadas outras fontes deve-se entender as informações sobre o histórico, a estrutura, a organização e as ações da prelazia como dados fundamentados a partir do *website* da prelazia. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/w3/cristal/>, acessado em dez. 2014.

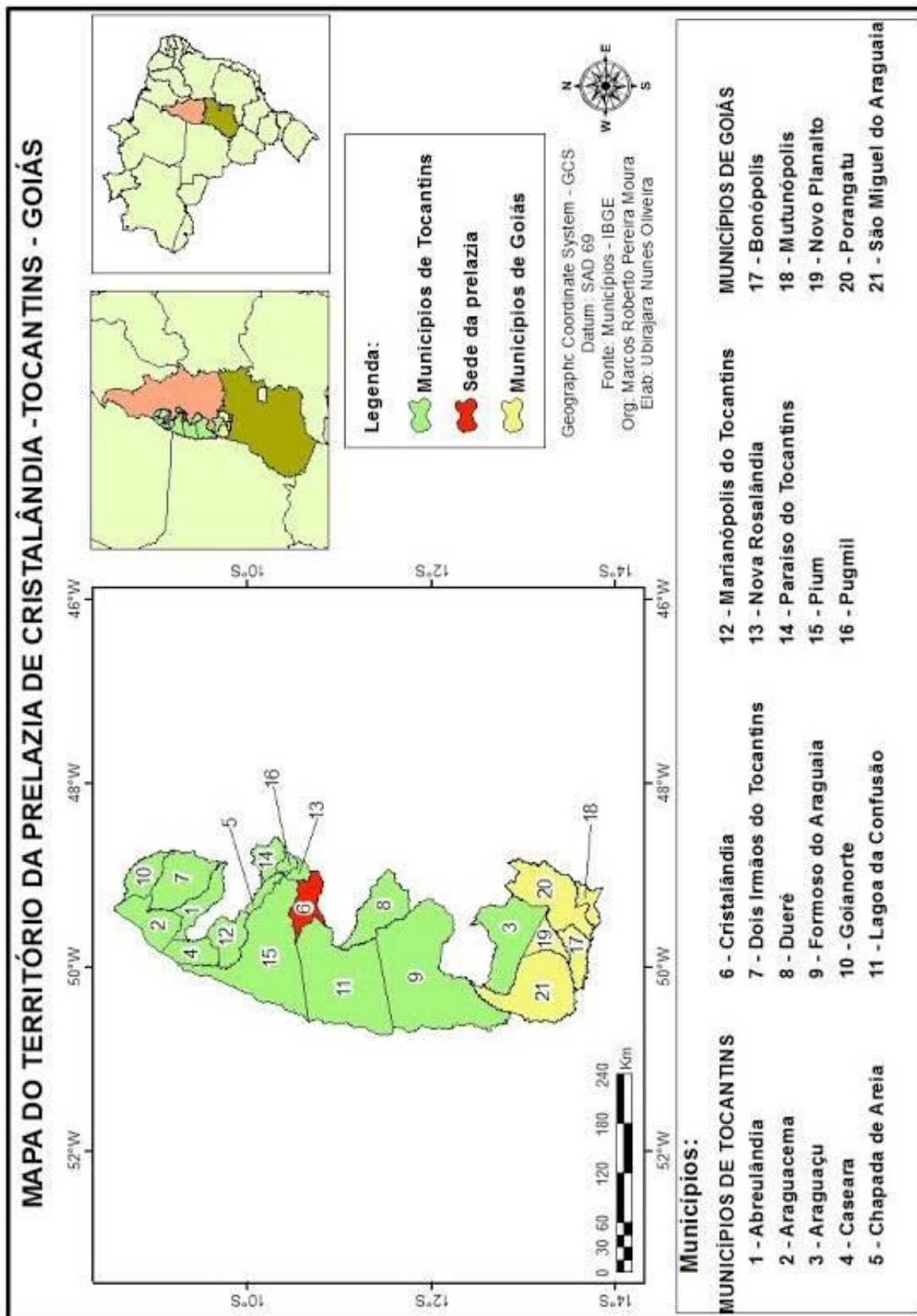


Figura: 04: Mapa do território religioso da prelazia de Cristalândia.
 Autoria: Ubirajara Oliveira. Organização dos dados: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

As prelazias são criadas para atenderem as necessidades particulares de um território, caracterizadas como prelazias territoriais, ou constituídas para atenderem um grupo de fiéis, nesse caso, configurando-se em prelazias pessoais. O *Código de Direito Canônico*¹¹ da Igreja Católica Apostólica Romana estabelece que “a prelazia territorial ou a abadia territorial são uma determinada porção do povo de Deus, territorialmente delimitada, cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiada a um Prelado ou Abade, que a governa como seu próprio pastor, à semelhança do Bispo diocesano.” (Cânone. 370). Já a prelazia pessoal, diferentemente da prelazia territorial, não possui um território delimitado, os contatos são pessoais em qualquer parte do mundo. Essas prelaturas pessoais foram regularizadas pelos cânones 294 a 297 no título IV do documento jurídico da igreja católica. A primeira prelazia pessoal criada foi a *Opus Dei*¹², que foi legitimada pelo Papa João Paulo II em 1982.

Uma prelazia territorial assemelha-se a uma diocese, cumprindo semelhante papel na gestão católica de um território religioso, que são chamados pelos clérigos de território de evangelização. Contudo, uma prelazia não conta com o mesmo *status* experimentado por uma diocese. Dessa forma, à medida que as prelazias tornam-se mais organizadas em sua estrutura de gestão do território religioso, estas são elevadas à categoria de diocese. Vale reforçar que, apesar de todas as 13 prelazias existentes no Brasil buscarem ser elevadas à classe de território diocesano, as prelaturas exercem a jurisdição de seu território religioso de maneira semelhante às formas como as dioceses o fazem.

A prelazia de Cristalândia foi fundada em 26 de março de 1956, pelo papa Pio XII. Até junho de 1956, esta ficou sob os cuidados de um administrador apostólico. O primeiro bispo prelado a empossado pela prelazia foi o frade da Ordem Franciscana Dom Jaime Antônio Schuck, O.F.M. Ao completar 59 anos em 2015, a prelazia de Cristalândia já havia sido dirigida por quatro bispos prelados.

Segundo Rosendahl (2012), a prelazia de Cristalândia foi criada a partir de uma difusão da Igreja Católica desenvolvida na vasta região norte do país. A autora (2012) afirma que na missionária expansão católica, estabeleceram-se dois locais de

¹¹ O Código de Direito Canônico é um conjunto de normas jurídicas que rege as hierarquias, os direitos, as obrigações dos fiéis e a administração dos sacramentos. Tal documento também prevê sanções para o descumprimento de normas.

¹² Para maiores informações sobre a prelazia pessoal Opus Dei, visite o site da prelazia: <http://opusdei.org.br/pt-br/section/sobre-opus-dei>, acessado em dezembro de 2014.

difusão: um em Belém no Pará e outro em Porto Nacional, na época em Goiás. Foi a partir da diocese de Porto Nacional, constituída em 1915, que surgira a prelazia de Cristalândia em 1956, resultado de desmembramentos desse território diocesano (ROSENDAHL, 2012).

A prelazia de Cristalândia tem como atual bispo prelado Dom Rodolfo Luís Weber, que assumiu o cargo em 2009. Dom Rodolfo foi o primeiro bispo prelado de origem nacional a assumir essa prelazia. Cada bispo, ao assumir uma igreja particular (prelazia ou diocese) escolhe um lema para sua vida episcopal. O lema do atual bispo prelado de Cristalândia reforça o caráter missionário da igreja católica, “ide e evangelizai”.

O padre Heriberto Hermes, atualmente aposentado, esteve à frente da prelazia de Cristalândia de 1990 a 2009. O penúltimo padre desta prelazia, durante o período em que liderou esse território religioso, deixou no *website* desta uma expressão de descontentamento frente à atitude de seus fiéis.

há grande FALTA DE CONHECIMENTO litúrgico. Muitas pessoas querem ter um sacerdote residente na sua comunidade, para celebrar a missa, etc. Mas muitos ainda veem a missa como sendo "do padre", um rito quase "mágico" ao qual ASSISTEM, em vez de realmente PARTICIPAR! Querem a missa de Sétimo/Trigésimo Dia, de Formatura, etc., mas às vezes nem sabem responder e cantar, e POUQUÍSSIMAS PESSOAS CONFESSAM E COMUNGAM” (Heriberto Hermes osb, grifo do autor)¹³.

Atualmente, o corpo clerical da prelazia é constituído por 15 padres diocesanos. Estes residem formalmente no território da prelazia. Há também alguns padres que aguardam sua incardinação, momento em que esses religiosos, vindos de outras dioceses ou prelazias, são admitidos no novo território de evangelização. A prelazia possui um número reduzido de padres, que com os recursos igualmente reduzidos deste território religioso atendem municípios, em sua maioria, fracamente ocupados populacionalmente.

Delimitada por um território formado por 21 municípios, a prelazia de Cristalândia apresenta uma população de aproximadamente 213.558 habitantes, segundo o último censo demográfico do IBGE em 2010. Dentre esse número de habitantes do território da prelazia, cerca de 139.421 residentes são católicos (IBGE, 2014). Contudo, como ocorre em todo país, o número de católicos no território

¹³ Website da prelazia de Cristalândia < <http://www.dhnet.org.br/w3/cristal/estrut/relgeral.htm>>, acessado em dezembro de 2014.

religioso da prelazia também tem sofrido reduções. Mesmo que a população apresente números positivos na jurisdição da prelazia, o percentual de católicos no total de habitantes tem diminuído no decorrer dos anos, como mostram os gráficos a seguir (fig. 05).

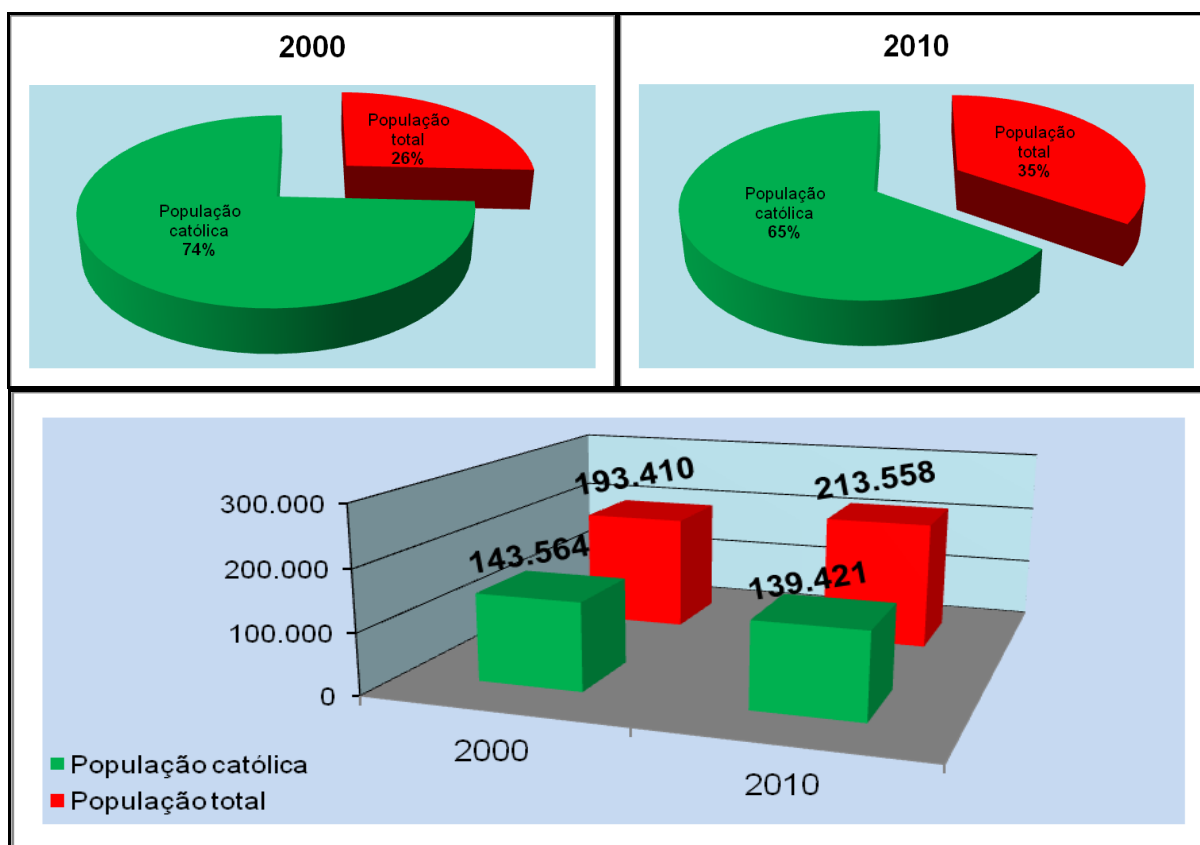


Figura 05: Gráficos circulares do percentual de católicos da prelazia de Cristalândia em relação à população total da prelazia (2000-2010) e gráfico de colunas da população total e população católica da prelazia de Cristalândia (2000-2010).

Fonte: IBGE, 2014. Org.: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Entre os 21 municípios que compõe a prelazia de Cristalândia, Porangatu é o segundo maior em termos de número de habitantes, ficando logo atrás de Paraíso do Tocantins. Contudo, apesar de ser o segundo município mais populoso da prelazia, Porangatu possui o maior número de católicos desse território de evangelização. Entre os três municípios de maior contingente católico da prelazia, dois são goianos. Tais dados podem ser vistos no gráfico apresentado em seguida (fig. 06).

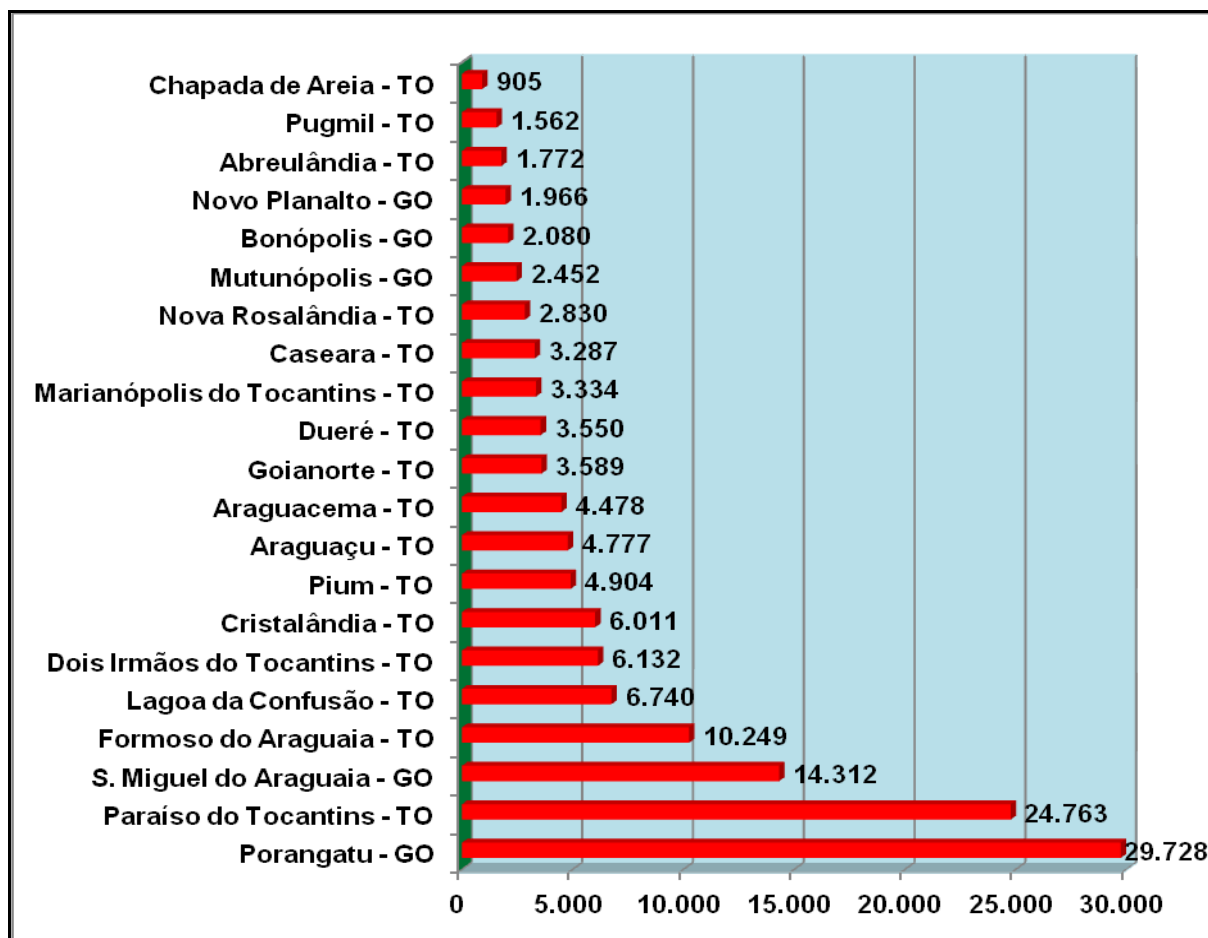


Figura 06: Gráfico da população católica no território da prelazia de Cristalândia.
 Fonte: IBGE, 2014. Org.: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Além dos municípios já citados, a prelazia de Cristalândia também promove ações pastorais na Ilha do Bananal. Local onde se localiza o Parque Nacional do Araguaia, também delimitada por reservas indígenas. Os povos indígenas que vivem na Ilha do Bananal são compostos principalmente pelos grupos étnicos: Carajás, Javaés e os quase extintos Ava-Canoeiros. A ilha é ocupada por cerca de cinco mil índios, conforme contagem da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA, 2012).

Em relação ao fato da prelazia de Cristalândia ocupar municípios em dois estados, tal fato deve-se a questão de que quando o território religioso foi configurado (no ano de 1956), havia somente o Estado de Goiás e, incluía a área que hoje compõe o atual estado do Tocantins. O desmembramento e a criação do estado do Tocantins ocorreram em 1988. Contudo, os cinco municípios goianos (Porangatu, São Miguel do Araguaia, Mutunópolis, Novo Planalto e Bonópolis) continuam a fazer parte da prelazia sediada no estado tocaninense.

Um dos párocos de Porangatu, Padre José Marcos da Silva, que também é membro do conselho presbiteral da prelazia de Cristalândia, explica que

já existe um estudo pra transferir essas cidades que estão em Goiás para dioceses mais próximas dentro do próprio estado. Porque à nível civil isso traz algumas pequenas complicações pra Igreja. Porque cada estado tem os seus regimentos, vamos dizer assim. E como a igreja ela é isenta de quase todos os impostos ela precisa de documentação para se regularizar e cada estado tem as suas leis, as suas regras. Já há uns quinze anos tem-se discutido muito, até mesmo a viabilidade de Porangatu ser uma sede de diocese (Entrevista, 2015).

Entretanto, segundo o padre José Marcos, para a saída de Porangatu e demais municípios goianos da jurisdição da prelazia de Cristalândia, deveria haver um consenso entre os membros do conselho. Em relação à proposta, há desacordos. Mas, basta revisitar o gráfico anterior para entender porque a prelazia se indis põe a abdicar dos municípios goianos em seu território religioso. Vale lembrar que Porangatu congrega a maior população católica da prelazia e São Miguel do Araguaia ocupa a terceira posição em contingente populacional católico. Apesar das discussões, o município continua a fazer parte do território de evangelização da prelazia de Cristalândia.

Ao aproximar-se dos seus 60 anos de criação, a prelazia pode ser elevada à categoria de diocese. Já existe um processo em Brasília para que esse intento possa ser concluído. Contudo, até então, Porangatu será do território religioso da prelazia de Cristalândia um dos mais importantes municípios de sua jurisprudence de evangelização. Ao direcionarmos esse estudo para os territórios católicos na escala de um município, as comunidades demonstram sua importância na configuração da hierarquia territorial católica. Mas, antes, é oportuno fazer uma discussão a respeito do que é uma comunidade.

1.4 A comunidade – relações de pertencimento sobre o território

O termo comunidade tem sido usualmente utilizado como meio de delimitação territorial, denotando territórios ocupados por seus sujeitos que lhe dão forma e que são dialeticamente influenciados por ele. Mas o que seria uma comunidade? A resposta não é tão simples assim. As mais abrangentes incursões a respeito desse conceito, do ponto de vista da ocupação humana podem nos ser dadas a partir de ciências humanas como a sociologia. O conceito, que é uma das importantes ferramentas da sociologia, demonstra interessantes possibilidades também para a Geografia. Pessoas que ocupam territórios nem sempre fisicamente demarcados,

mas que estabelecem relações nesses territórios, cunhando laços de pertencimento.

As territorialidades são estabelecidas na comunidade em torno de objetivos comuns, conferindo dimensões ao território. Sack (2013) reforça a dificuldade de se comparar os níveis de territorialidade encontrados em diferentes instituições e grupos humanos. Comunidades que, por exemplo, compartilham uma crença religiosa, estão entre aquelas que apresentam territorialidades em níveis mais pronunciados. Estudar essas comunidades e suas territorialidades é uma forma eficiente de se compreender como esses grupos humanos, nas relações entre si e com seu passado comum, relacionam-se com o espaço geográfico.

O ser humano, como um ser social procura a companhia de outros. Viver em isolamento não é uma prática recorrente para a maioria das pessoas, que conseqüentemente buscam a coletividade. Quando se fala em comunidade é como se sugerisse um agrupamento com anseios e ações comuns, logo inspira sentimentos de segurança e conforto que são experimentados por aqueles que se inserem em determinado território, no qual compartilham práticas sociais e elementos simbólicos.

Há a expectativa que, ao estudar uma comunidade, este caminho levará ao desvelar dos processos comuns, aspirações, simbolismos e representações. Enfim, permite as investigações das territorialidades de comunidades indígenas, quilombolas, rurais ou religiosas. Pode-se inferir que a investigação das relações comunitárias possibilita a aproximação dos traços culturais de um grupo. Uma abordagem cultural na geografia como nos lembram Wagner e Mikesell (2003), deve levar em conta que:

A noção de cultura considera não indivíduos isolados ou quaisquer características pessoais que possam possuir, mas comunidade de pessoas ocupando um espaço determinado, amplo e geralmente contínuo, além de numerosas características de crença e comportamento comuns aos membros de tais comunidades (WAGNER; MIKESELL, 2003, p. 28).

Os autores defendem que estudar a cultura depende da investigação das comunidades em determinado espaço. Se a cultura está “assentada numa base geográfica” (WAGNER; MIKESELL, 2003, p. 29), logo, depreende-se que ao se estudar uma comunidade é importante estudar seu território. Na mesma medida, os territórios apresentarão características dos grupos humanos que os ocupam.

Assim, os geógrafos citados completam esse entendimento ao afirmarem que:

Uma comunidade de pessoas que compartilha uma cultura comum pode existir encravada numa única aldeia isolada, na qual todos os habitantes estão em contato direto diário, ou pode se estender sobre um vasto território dentro do qual, pessoas, objetos e ideias circulam mais ou menos livre e continuamente (WAGNER; MIKESELL 2003, p. 29).

No entanto, comunidade é um termo que evoluiu em sua definição, ao passo em que ocorria a evolução da dinâmica dos agrupamentos humanos. À medida que as relações humanas se transformavam por intermédio da urbanização, exigiam-se novas formas de conceituar a comunidade. Nesse sentido, não há como continuar caracterizando a comunidade com base apenas nas tradicionais comunidades rurais.

Importante figura da sociologia clássica, Tönnies (1973) promoveu respeitável debate entre os termos: comunidade e sociedade. Outros sociólogos com base em Tönnies, também procuraram estabelecer diálogos entre os dois termos. Nas discussões de Tönnies (1973) os dois termos apresentavam-se como antagônicos e a comunidade seria a organização social ideal. A sociedade seria um caminho em direção à derrocada da organização comunitária.

Ao considerar a comunidade como algo orgânico, Tönnies (1973, p. 98) pensa a sociedade como coletividade adversa, em sua forma artificial:

[...] a comunidade é a vida comum, verdadeira e durável; a sociedade é somente passageira e aparente. E, numa certa medida, pode-se compreender a comunidade como um organismo vivo e a sociedade como um agregado mecânico e artificial.

O autor defende a ideia de que a comunidade é formada em uma situação natural gestada no interior de um grupo que ocupa um ambiente em comum, enquanto que a sociedade seria um agrupamento artificialmente constituído “em terra estrangeira” (TÖNNIES, 1973, p. 97). As ideias de Tönnies, formuladas em um período no qual as consequências da modernidade tornavam-se mais evidentes, centralizaram-se na transição de uma sociedade mais tradicional para uma sociedade industrial. O antagonismo entre comunidade e sociedade, que sustenta a conceituação desta primeira, já não pode ser aceito com o mesmo radicalismo proposto pelo autor (1973). Atualmente, o que pode ser defendido é que elementos de uma sociedade, por vezes, apresentam similaridade com aqueles presentes em uma comunidade. As relações fraternais podem ser encontradas em uma sociedade, assim como uma comunidade não está naturalmente livre das animosidades.

No encaixe das discussões entre os conceitos de comunidade e sociedade, alguns anos mais tarde, Weber (2002) definiu a essência da comunidade como que baseada em um sentimento de solidariedade, originário das relações sentimentais ou tradicionais. Diferentemente de Tönnies, Weber não vê tanto antagonismo entre comunidade e sociedade. Para este último, muitas das características presentes em uma comunidade podem se avistadas em uma sociedade. Este autor (2002) pondera que mesmo em uma sociedade, pode existir uma relação amigável entre o balconista e o freguês, por exemplo, indo além de uma relação social utilitária; da mesma forma que em uma comunidade podem estar presentes a luta e o conflito entre membros do grupo.

A forma de enxergar na comunidade, o formato ideal de agrupamento social, livre da maldade e preenchida pela fraternidade, perde espaço na sociologia moderna. Assim como o antagonismo entre comunidade e sociedade já não é mais tão aceito. Há elementos das relações sociais que podem ser encontrados tanto em uma comunidade, quanto em uma sociedade.

Em uma visão mais moderna da comunidade, buscou-se fundamentar as características dessa coletividade em outros elementos além dos laços de parentesco e a ruralidade, que definiam a comunidade descrita pela sociologia clássica. Nesse sentido, baseou-se em Palacios (2014), com sua definição de comunidade que eleger como um dos primeiros elementos constituintes de uma comunidade, o sentimento de pertencimento. O autor descreve as características constituintes de uma comunidade:

- a) o sentimento de pertencimento;
- b) uma territorialidade (geográfica e/ou simbólica);
- c) a permanência;
- d) a ligação entre sentimento de comunidade, caráter cooperativo e emergência de um projeto comum;
- e) a existência de formas próprias de comunicação;
- f) a tendência à institucionalização (PALACIOS, 2014, p. 6).

O conceito de comunidade adéqua-se muito bem ao conceito de território, pois ambos são permeados pelos processos de territorialidade, marcados pelos sentimentos de pertencimento. Na geografia, as discussões sobre território e territorialidade avançaram consideravelmente em direção à compreensão de diferentes dimensões além das utilitárias. As considerações a respeito das dimensões simbólicas do território e a territorialidade, há algum tempo, já fazem parte dos processos investigativos da ciência geográfica.

Corroborando com a questão, Almeida (2005a, p.108) assevera que o território “não se reduz a [...] dimensão instrumental; ele é também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo”. O tempo e a memória sedimentam as ligações simbólicas dos indivíduos com o seu território. A vida em comunidade apresenta-se como laços sociais que costuram, solidificam e dão significado a apropriação do território em suas várias dimensões.

Contribuindo com o debate, Haesbaert (2004), sugere ao território a capacidade de ter várias formas, onde sujeitos estabelecem múltiplas territorialidades. Entre as vertentes que o autor (2004) atribui ao território, pode-se destacar a simbólico-cultural, em que o território é visto como um produto da apropriação simbólica de uma coletividade. Uma comunidade é uma coletividade que se apropria tanto concretamente, como simbolicamente de um território.

Com o pessimismo sobre as relações humanas, pós-modernas, que marcam seus textos, além da coragem que lhe é habitual, Bauman (2003) faz uma categórica crítica ao conceito de comunidade. O autor começa alertando para a capacidade de “seduzir” que está imbricado no conceito:

As palavras têm significado: algumas delas, porém, guardam sensações. A palavra “comunidade” é uma dessas. Ela sugere uma coisa boa: o que quer que “comunidade” signifique, é bom “ter uma comunidade,” “estar numa comunidade”. Se alguém se afasta do caminho certo, frequentemente explicamos sua conduta reprovável dizendo que “anda em má companhia”. Se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a sociedade — o modo como está organizada e como funciona. As companhias ou a sociedade podem ser más; mas não a comunidade. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa (BAUMAN, 2003, p.7).

Ele (2003, p. 9) declara que “comunidade é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, ao nosso alcance — mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir”. Para esse autor, viver em uma comunidade é mais uma aspiração do que propriamente uma realidade a ser experimentada. A solidariedade, o conforto e a segurança, que segundo Bauman (2003) são próprios de uma comunidade, não podem ser vistos em seu modelo real.

Mas, mesmo que a comunidade atual não possa contar com todas as “sonhadas” características que permeiam a vontade humana, algumas comunidades ainda são unidas e fortalecidas por interesses relativamente comuns, além de manterem certa organização. Muitas comunidades rurais, demarcadas pela Igreja Católica como Comunidades Eclesiásticas de Base, apresentam relativa união em

torno de interesses como a questão religiosa, além da questão política, uma vez que essas comunidades constituem importantes órgãos de representatividade frente aos governos.

Assim, ao utilizar-se o agrupamento humano definido como comunidade, tem-se uma base geográfica que favorece abordagem proposta nesse artigo. Apresenta-se nesse caso, um território com dimensões mais delimitadas pelo pertencimento do que por limites bem definidos. Mas do que isso, um agrupamento de pessoas com objetivos comuns que projetam um território simbólico, fortemente associado às histórias de um passado compartilhado.

Comunidade torna-se hoje uma expressão que engloba diversos tipos de coletividade, em diferentes níveis, inclusive virtuais, tornando-se também uma importante forma de vinculação identitária e espacial para a igreja católica, que busca novas formas de aproximação e articulação com seus fiéis, em alternativa a sua fixa e estática configuração territorial. Assim, ao utilizarmos o agrupamento humano definido como comunidade, temos uma base geográfica que favorece nossa abordagem. Temos assim um território com dimensões físicas relativamente mensuráveis. É um território demarcado pelo pertencimento das famílias à comunidade. Mas do que isso, temos também um agrupamento de pessoas com objetivos comuns que projetam um território simbólico, no qual a capela e seus arredores se estabelecem como ponto de identificação da comunidade, unida pela fé católica. O estudo dos territórios católicos em Porangatu mostra como as comunidades se inserem no contexto das territorialidades dessa Igreja, estendendo o discurso religioso ao nível local.

1.5 Porangatu e as territorialidades da Igreja Católica no município

De acordo com Sampaio (2003), O povoado denominado Descoberto da Piedade surge vinculado ao período de exploração do ouro em Goiás. O valioso minério foi descoberto graças às expedições do bandeirante João Leite, no século XVIII. Os garimpos do bandeirante foram responsáveis pelo primeiro aglomerado que compunha o distrito. Com a estagnação da extração de ouro, que ocorrera por todo o estado de Goiás e também Minas Gerais, a região foi tomada pelas fazendas de gado. Porangatu tornou-se um importante município na produção de gado de corte, atividade responsável pela geração da maior parte da renda do município.

Com uma área territorial de 4.820,518 km² (1,42% da área total do estado de Goiás), o município de Porangatu contava em 2014 com uma população estimada em 44.534 habitantes, de acordo com dados do IBGE¹⁴. A comunidade de Santa Luzia, território religioso nesse estudo, compõe uma população rural de 6.624 residentes (16% da população municipal), enquanto a população urbana chega a 35.731 de pessoas (84% dos habitantes do município). A Crescente e extremamente desproporcional relação entre os números da população urbana e a população rural é um fato que igualmente já se arrasta historicamente pelo país e não será discutido presentemente.

Localizado às margens da BR-153, Porangatu localiza-se na mesorregião norte goiano, onde como polo regional atende a outros dezoito municípios vizinhos. O município atrai pessoas de outras municipalidades próximas, que buscam em Porangatu serviços relacionados ao comércio, saúde, educação, entre outros. A romaria de Santa Luzia é um evento religioso que começa a atrair a população dos municípios circunvizinhos, demonstrando que Porangatu pode se tornar um polo de turismo religioso na região norte de Goiás.

Segundo constatações de Sampaio (2003), a corrida do ouro foi tão breve nessa parte de Goiás que a maioria dos mineiros abandonou o local antes mesmos de obter os títulos que autorizavam a extração do minério, ou a confirmação destes. A autora ainda reforça que

Porangatu, Formoso e Trombas, que compunham o antigo município de Uruaçu, já possuíam na segunda metade do século XVIII uma escassa população, que gravitava em torno de uma pequena e efêmera mineração de ouro, a qual logo se esgotou e, ainda no fim do mesmo século, cedeu lugar à agricultura de subsistência e a pecuária extensiva (SAMPAIO, 2003, p. 42).

As incursões do catolicismo na região iniciaram-se com a chegada dos padres da Companhia de Jesus. Segundo dados do IBGE (1958), os jesuítas construíram na região, em 1592, a fazenda Pindobeira, que se tornou uma famosa colônia de índios. Os indígenas que ocupavam a região eram os Avá-canoeiros, atualmente concentrados na Ilha do Bananal. Os jesuítas tiveram na região a função que tiveram em outras localidades do Brasil: desbravar o país com a catequização dos indígenas.

¹⁴ Estimativas populacionais para os municípios brasileiros em 01.07.2014
<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2014/> acesso em 22 de junho de 2014.

Foram encontrados até o ano de 2005, 59 carimbos¹⁵ corporais indígenas, relata Souza (2005). Desse total de instrumentos de pintura corporal, 28 foram encontrados no norte goiano¹⁶, complementa a autora (2005).

O município de Porangatu já foi distrito de Pilar de Goiás em 1911, distrito de Santana (atual município de Uruaçu) em 1933, até se tornar um município em 25 de agosto de 1948, pela Lei nº 122 (IBGE, 1958). O local recebeu o nome atual pelo Decreto-lei número 8 305, de 31 de dezembro de 1943, abandonando a denominação de Descoberto, quando ainda era distrito de Uruaçu (IBGE, 1958). Porangatu é um nome de origem tupi que significa “bem bonito, belíssimo¹⁷”.

Sobre os topônimos de origem indígena em Goiás, Siqueira e David (2014, p. 125) destacam que “o estado de Goiás possui 246 municípios, desses, 70 têm nomes de origem indígena, apresentam uma base tupi ou algum outro elemento constitutivo do nome, seja raiz ou sufixo tupi”.

Em 1950, o município contava com uma população de 8.722 habitantes. Mas os primeiros habitantes da região, de acordo com Bertran (1978) foram os silvícolas da tribo Avá-canoeiros. Devido aos frequentes ataques, impediam, inicialmente, o desenvolvimento do povoado. Mas, com o passar do tempo, a mineração favoreceu a ocupação da localidade. Outro fator relevante para a composição populacional do município foi a Guerra do Paraguai, ocorrida entre 1865 e 1870. O conflito influenciou na formação de povoados, vilas e arraiais, formados por desertores do exército nacional brasileiro que fugiram com suas famílias para o interior do país. Porangatu foi uma das paragens que recebeu alguns dissidentes das forças armadas.

Há ainda que se acrescentar que depois de um longo período de estagnação, a construção da BR-153 deu novo vigor ao município de Porangatu, que sofria um encalhe populacional desencadeado pelo efêmero período aurífero. “Depois de longa fase estacionária, o advento da rodovia BR-153 (Belém-Brasília) , em 1958, trouxe forte impacto de progresso, ao município tornando-o um dos mais fluentes centros urbanos do Médio Norte Goiano (IBGE, 1958)”. A respeito da

¹⁵ Os carimbos corporais indígenas são confeccionados geralmente em argila, podendo apresentar forma cilíndrica (para rolagem sobre o corpo), ou plana (para serem pressionados contra a pele). São muito utilizados em festas e rituais, apresentando função social e religiosa (SOUZA, 2005).

¹⁶ Segundo Souza (2005), grande parte dos carimbos indígenas encontrados em Goiás faz parte do acervo do Museu Municipal Ângelo Rosa de Moura, no município de Porangatu-GO.

¹⁷ Mini-dicionário Tupi-guarani < <https://povodearuanda.wordpress.com/2007/12/03/mini-dicionario-tupi-guarani/>> acesso em 22 de junho de 2014.

importância adquirida por Porangatu a partir das obras da BR-153, um jornal da época destaca “encontramos diariamente seis a oito mudanças ‘pau-de-arara’, em direção a Porangatu de forma que a região é muito próspera e nossa estrada [a BR-153] vem trazendo grande benefício à zona” (FOLHA DE GOIAZ 8/7/1954 *apud* SAMPAIO, 2003, p. 52).

Ao se aproximar dos seus 67 anos de emancipação política em 2015, Porangatu é uma cidade de forte representatividade católica no norte de Goiás. Uma tradição católica que iniciou com o trabalho dos Jesuítas no século XVI, o que não difere do restante do país que também contou com a evangelização missionária da Companhia de Jesus, como já foi relatado. Com o decreto real da Coroa Portuguesa, que expulsou os Jesuítas de terras brasileiras, os franciscanos tiveram grande participação na formação católica da prelazia de Cristalândia, onde foram os primeiros bispos prelados (1958-1989). Com o lema “Paz e Bem”, os franciscanos¹⁸ também tiveram notável participação na vida católica em Porangatu, município pertencente ao território religioso desta prelazia.

Conforme João Gonçalves dos Reis¹⁹ (Entrevista, 2015), os padres da ordem franciscana construíram na cidade a Casa dos Padres e uma das mais influentes instituições de Porangatu. O colégio Nossa Senhora de Fátima, atuou na cidade por 55 anos, com um sistema que associava as diretrizes do MEC aos preceitos católicos. O colégio que fora criado em Porangatu em 1958, foi fechado ao final do ano de 2013. Isso sob protestos da população porangatuense²⁰, pois a escola contava com mais de meio século de atividades na cidade. O colégio atendia alunos do maternal, ensino fundamental e médio. Era uma instituição particular de ensino com convênio com o estado. O convênio foi encerrado²¹ alguns anos antes que o colégio fosse fechado.

O Colégio Paroquial Nossa Senhora de Fátima de Porangatu, fazia parte da

¹⁸ Os padres franciscanos dirigiram-se ao estado de Goiás por solicitação do então Arcebispo de Goiás, Dom Emanuel Gomes de Oliveira. Ao ser ameaçado pela escassez de padres, o clérigo goiano enviou o pedido em 12 de setembro de 1943. No mesmo ano desembarcaram em Goiás 14 frades vindos de Nova York, nos Estados Unidos (REF, 2014).

¹⁹ O entrevistado é um antigo morador de Porangatu, município em que foi prefeito por dois mandatos (1970–1973 e 1982 –1987).

²⁰ Foi criada uma associação para tentar evitar que a escola fosse fechada, buscando diálogo com os frades e colhendo assinaturas para um abaixo-assinado. Contudo, os esforços da associação não lograram resultados positivos.

²¹ Durante a vigência do convênio entre o Colégio Paroquial Nossa Senhora de Fátima e o governo do estado de Goiás os professores que trabalhavam no colégio eram mantidos com recurso do governo estadual.

REF - Rede Educacional Franciscana, uma rede de escolas que ainda mantém quatro unidades no estado de Goiás e uma no Distrito Federal: a Escola São Bernardino de Siena, em Catalão-GO; o Colégio Imaculada Conceição, em Ceres-GO; o Colégio São Francisco de Assis, em Anápolis-GO; o Colégio Sagrado Coração de Jesus, em Pires do Rio-GO; e o Colégio Santo Antônio, em Brasília-DF (REF, 2014).

A história da REF em Goiás confunde-se com a missão franciscana que, em 1943, chega às terras goianas. Os frades fundaram escolas na maioria das cidades em que se fixaram, durante as décadas de 1940 e 1950, recebendo o auxílio de freiras de congregações religiosas femininas. As escolas franciscanas em Goiás têm sua identidade e princípios baseados nos seguintes direcionamentos:

A identidade da escola franciscana se baseia na vivência dos valores evangélicos – amor, justiça e verdade -, e pretende construir-se como uma comunidade educativa, manifestando a fraternidade, vindo ao encontro do pobre, promovendo a justiça, preparando o cidadão de amanhã; buscando, nesse sentido, formar consciência crítica, valorizando a pessoa como ser, em consonância com as opções da Igreja Católica (REF, 2014, p. 1).

Da mesma forma que o Colégio Paroquial Nossa Senhora de Fátima marcou as atividades pastorais franciscanas no município de Porangatu, a saída dos religiosos dessa localidade representou o fechamento da escola religiosa. A verdade é que as escolas tradicionais católicas, em especial as franciscanas, passam por dificuldades financeiras com considerável déficit financeiro.

No interior de Goiás colégios tradicionais mantidos por congregações católicas estão encerrando suas atividades diante do desafio de administrar crescentes despesas, alta inadimplência e um número cada vez menor de alunos [...] A mudança comportamental das famílias, a maior oferta de escolas públicas e a pluralidade religiosa nas últimas décadas influenciaram decisivamente para a desativação de instituições de ensino emblemáticas em suas comunidades (LONGO, 2015, p. 1).

O caso experimentado pela instituição católica de ensino em Porangatu, não foi um caso isolado, mas repercute a realidade de escolas católicas que são fechadas por dívidas e falta de alunos. A pluralidade religiosa, a secularização da sociedade e os colégios focados exclusivamente em resultados positivos nos vestibulares, têm feito com as escolas católicas (com seus ideais cristãos) deixem de ser uma opção a ser considerada pela maioria dos pais. Foi o que aconteceu também com o Colégio Sant'Ana na cidade de Goiás, que encerrou sua atividades como instituição de ensino ao final do ano de 2014. O colégio, que completou 126

anos na cidade de Goiás, era de propriedade da Congregação Dominicana da Província Nossa Senhora de Guadalupe e foi fechado por falta de alunos e dificuldades financeiras (LONGO, 2014).

Apesar da ordem franciscana não estar mais no município de Porangatu, os frades tiveram grande importância na consolidação do catolicismo nesse local. As edificações de prédios católicos - Casa dos Padres e uma escola - e as ações religiosas e educacionais - como padres e gestores de um colégio - representaram grande contribuição para a delimitação de um território católico e a promoção das territorialidades da igreja romana no município.

Atualmente, o catolicismo no município de Porangatu, também sofre com a diminuição no seu número de fiéis. A igreja católica ainda é majoritária em número de adeptos em Porangatu (como também é em todo o país), mas seu percentual de 70% da população local em 2010 está muito distante do percentual que alcançava em 1950, quando ostentava 98,67% de adesão entre os porangatuenses (IBGE, 1958). O gráfico a seguir apresenta dados sobre a população católica no município em relação ao seu contingente populacional total nos anos 2000 e 2010 (fig.07):

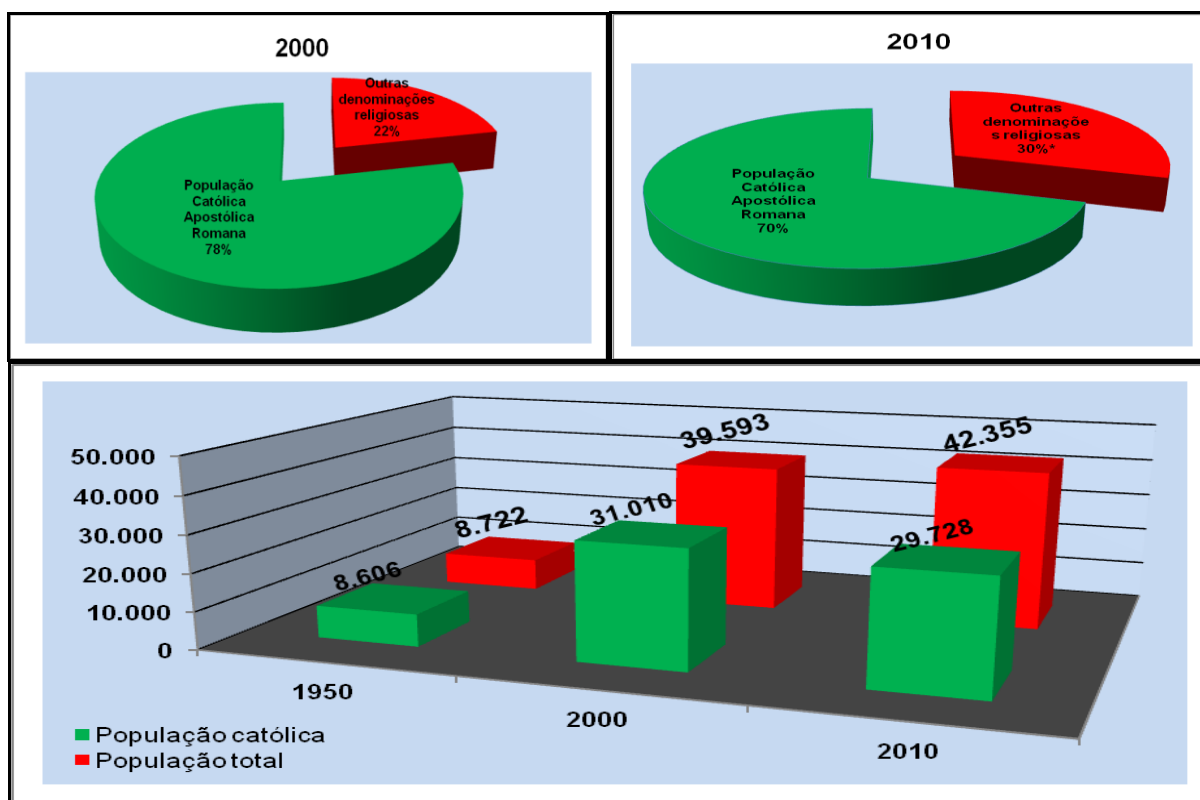


Figura 07: Gráficos circulares do percentual de católicos de Porangatu em relação à população total do município (2000-2010) e gráfico de colunas da população total e população católica de Porangatu (2000-2010).

Fonte: IBGE, 1958; 2014. Org.: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

O gráfico demonstra que apesar da população municipal ter aumentado em 2.762 habitantes no decorrer de dez anos, a população católica em Porangatu perdeu 1.282 fiéis no mesmo período. Compatível com o que ocorre no país, onde o número de católicos perdia pontos percentuais gradativamente. Mas, o último censo demográfico, realizado em 2010, apresentou pela primeira vez uma queda inclusive em números absolutos, na quantidade de católicos no município.

Porangatu, ao compartilhar o mesmo decréscimo da população católica em todo o país, também comunga da mesma estratégia de ação para reverter o quadro negativo que ameaça sua hegemonia populacional. Também amplia-se no município o número de circunscrições religiosas, buscando uma aproximação cada vez maior de seus adeptos afastados. Surgem novas comunidades religiosas, Porangatu já conta com duas paróquias com a possibilidade de criação de um terceiro território paroquial. As paróquias possuem territórios delimitados pelos contornos do município quando apresentam apenas uma unidade territorial e dividem o território municipal quando são mais de uma jurisdição. A CNBB estabelece que

O território se define a partir de uma área circunscrita por uma linha divisória [...] compreendida como uma comunidade de fiéis determinada por meio de um espaço geográfico delimitado. Neste caso, para alguém pertencer a uma paróquia, basta residir dentro de seus limites territoriais (CNBB, 2014, p. 34).

De acordo com João Gonçalves (Entrevista, 2015) a primeira paróquia instituída em Porangatu, a paróquia Nossa Senhora da Piedade, foi constituída nos anos 1950, com o início das ações missionárias dos franciscanos no município. Em 2009 foi criada a segunda paróquia em Porangatu, a paróquia Santíssima Trindade. O território religioso das duas paróquias é demarcado pela principal avenida que corta o município, a Adelino Américo de Azevedo. Situado a leste dessa avenida está o território religioso da paróquia Santíssima Trindade, com todas as comunidades urbanas e rurais que se encontram nessa posição. O território de evangelização da paróquia Nossa Senhora da Piedade localiza-se a oeste da citada avenida, também com suas comunidades religiosas urbanas e rurais. No território religioso desta última paróquia, encontra a primeira igreja construída no município (fig. 08), outrora a igreja matriz do município. Com seu estilo colonial, a igreja foi construída em 1883, como relatam os antigos moradores e atesta um entalhe na madeira que compõe o prédio com a descrita data.



Figura 08: Velha Matriz em Porangatu-GO.
 Fonte: Daniel Rocha Boretti, 2013. <<http://www.panoramio.com/photo/105350690>>.

O significado da expressão “paróquia” de origem grega (*paroikia*) em português “segunda casa”, traduz a necessidade de reforçar o sentimento de pertencimento dos católicos que ocupam seu território religioso, na opinião da CNBB (2014). A busca pelo sentimento de pertencimento dos fiéis é algo muito presente nos discursos dos presbíteros, inclusive em tempos atuais. A paróquia em sua ação a nível local tem a função de garantir que os preceitos da Santa Sé, por intermédio de níveis burocráticos e hierárquicos, possa atingir a realidade cotidiana dos adeptos da igreja de Roma.

Ao destacar o papel das paróquias dentro das dinâmicas territoriais da igreja católica Gil Filho (2008, p. 122) elucida que “é nas paróquias que reside a dinâmica social da igreja e seu propósito final [...] elas são a escala local, na qual todas as realidades da ação institucional católica, veiculadas pelo discurso, encontram sua realização”. O autor (2008) ainda considera a paróquia com a materialidade do poder católico na constituição de seu território religioso.

No mesmo sentido está a reflexão de Rosendahl (2012), que considera a paróquia como um território que se insere na escala da vida cotidiana, desenvolvendo uma forte identidade religiosa no local. Assim, ela declara:

A paróquia representa também para seus paroquianos, um lugar simbólico no qual cada habitante se insere em grandes questionamentos e em que, na maioria dos casos, desenvolve uma forte identidade religiosa. Assim, a paróquia é sempre como um território principal da vida das comunidades locais (ROSENDAHL, 2012, p. 53).

Nos territórios paroquianos se inscrevem as comunidades religiosas, pequenos territórios identificados por uma igreja ou capela, nos quais os moradores

que habitam seu entorno compõe seu grupo de fiéis. Bonjardim esclarece a respeito da composição da circunscrição paroquial

A paróquia é usualmente formada por uma igreja sede, chamada de Igreja Matriz da Paróquia, onde as missas são diárias e o trabalho do Pároco e do Vigário é mais atuante, e por outras igrejas que são as Capelas Paroquiais. As capelas costumam, dependendo do tamanho de sua comunidade, ter missas semanais ou mensais e os trabalhos de grupos e movimentos cristãos. Os cursos e catequeses, em sua grande maioria, localizam-se apenas na igreja-matriz. Quando uma igreja é formada por muitas capelas e tem uma grande comunidade religiosa, o Pároco tem a ajuda de um Vigário para rezar as missas, realizar os atendimentos e visitar a comunidade (BONJARDIM, 2014, p. 134).

Em Porangatu, as duas paróquias, Nossa Senhora da Piedade e Santíssima Trindade, dividem o território católico em Porangatu as quais são submetidas comunidades urbanas e rurais (povoados, distritos, assentamentos e comunidades) do município (quadro 01).

Território religioso da Igreja Católica em Porangatu		
	Paróquia Nossa Senhora da Piedade	Paróquia Santíssima Trindade
Comunidades urbanas	São Francisco de Assis	Divino Espírito Santo
	Nossa Senhora Aparecida	Santíssima Trindade
	Santa Luzia	Santo Antonio
	Sagrado Coração de Jesus	Cristo Rei
	Santa Clara	Sagrada Família
	Velha Matriz	Imaculada Conceição
	São Luiz de França	São Sebastião
	Frei Galvão	
	Divino Pai Eterno	
Comunidades rurais	Santa Luzia (Comunidade da Baica)	Nossa Senhora da Fátima (Assentamento Irmã Doroty)
	São Sebastião (Capelinha)	São João (Pé de Serra)
	Nossa Senhora Aparecida (Serrinha)	Nossa Senhora Perpétuo Socorro (Assentamento Toco Preto)
	São Sebastião (Xica Vermelha)	São Pedro (Povoado de Linda Vista)
	Santa Mônica (Assent. Salvador Allende)	São Francisco de Assis (Assent. Pioneira)
	São Pedro (Povoado de Araras)	Nossa Senhora Aparecida (Povoado da Grupelândia)
	Divino Espírito Santo (D. Bárbara)	Nossa Senhora da Aparecida (Povoado do Estreito)
	São Francisco de Assis (Distrito de Azinópolis)	Nossa Senhora da Aparecida (Assentamento Berocan)
	São Bento (Zona Rural)	

Quadro 01: Território religioso da Igreja Católica em Porangatu, com as comunidades pertencentes as duas paróquias do município.

Fonte: Informações das secretarias da Paróquia Nossa Senhora da Piedade e da Paróquia Santíssima Trindade em Porangatu. Organização: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

O território de evangelização das duas paróquias, que cobre o município de Porangatu possui 35 comunidades religiosas. Desse total, 18 comunidades encontram-se na zona urbana, enquanto o restante dessas comunidades localizam-se na zona rural²². A comunidade de Santa Luzia, destacada nesse estudo, está entre as comunidades rurais que são atendidas pela paróquia Nossa Senhora da Piedade. Sobre a espacialidade das comunidades religiosas em Porangatu, o pároco José Marcos considera bastante positivo o fato de que

nós temos essa beleza de pequenas comunidades próximas, numa dinâmica espacial, são quase que divididas por bairro. Isso está de acordo com a proposta da igreja católica no Brasil, que são as redes de comunidades, o que facilita o processo de evangelização. Você conhecer a pessoa pelo nome, e a pessoa se sentir pertencente a comunidade, então tudo isso muito bem trabalhado e pensado (Entrevista, junho de 2015).

A paróquia Nossa Senhora da Piedade, até 2008 a única no município, é administrada pelo pároco José Marcos da Silva, enquanto a paróquia Santíssima Trindade, criada em 2009, é administrada pelo pároco José Nilde Raposo Carneiro. Quatro padres atendem a população porangatuense, dois em cada uma das duas paróquias. Sendo que um dos presbíteros é o pároco e o outro o vigário. Cada dupla de clérigos tem a responsabilidade de visitar as comunidades de sua respectiva paróquia celebrando missas semanalmente, caso das comunidades urbanas, e mensalmente nas comunidades rurais. Mapas dos territórios religiosos das duas paróquias, apresentando as comunidades rurais e urbanas, estão nas imagens a seguir (fig. 09 e fig. 10). Tal função é realizada por meio do revezamento entre os dois padres. Além disso, cumprindo as funções que são inerentes a todo presbítero, os padres ainda levam os sacramentos aos fiéis, como as confissões, por exemplo.

²² Informações obtidas por meio de folhetos das secretarias das paróquias Nossa Senhora da Piedade e Santíssima Trindade em Porangatu.

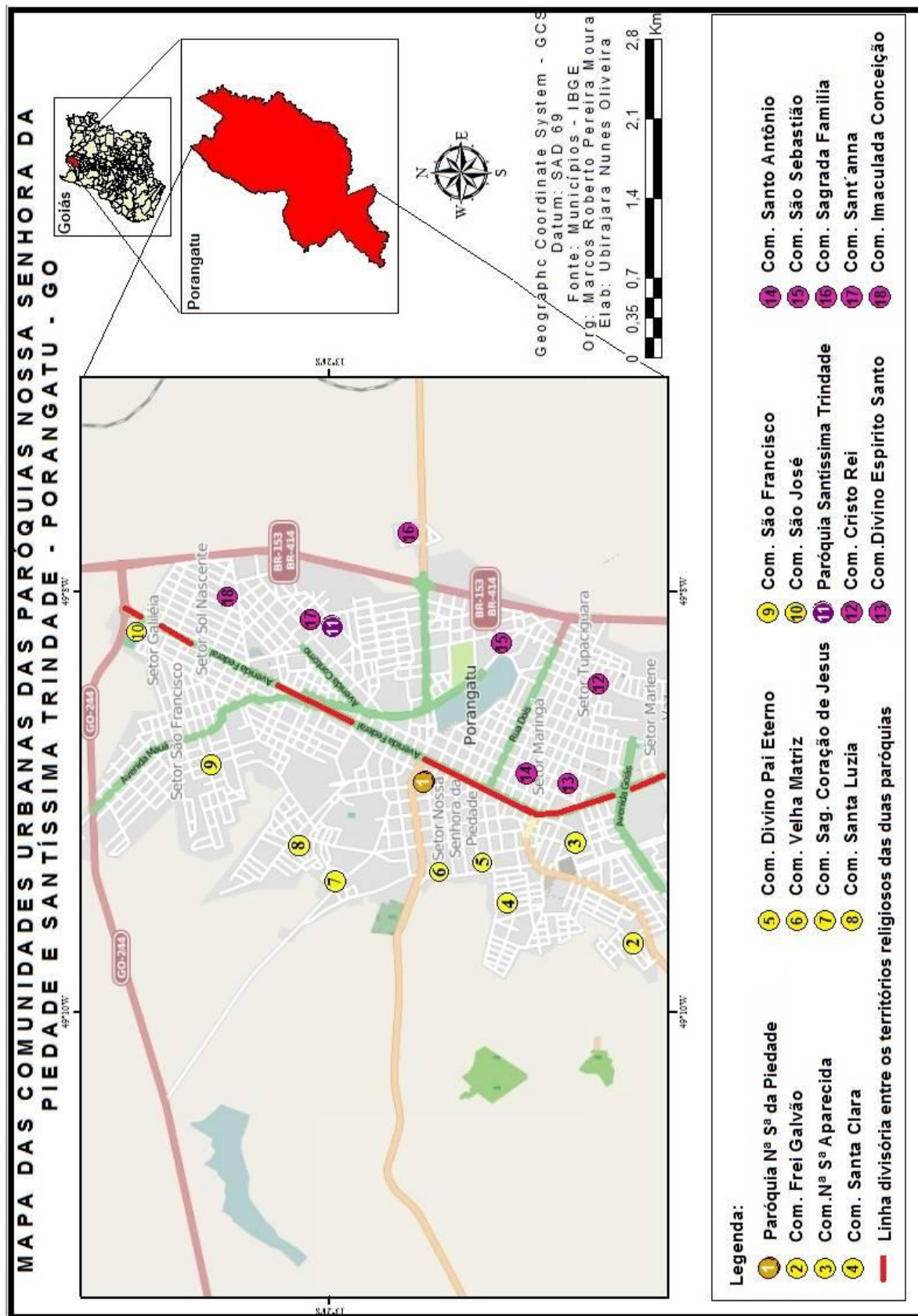


Figura 09: Mapa das comunidades urbanas das paróquias Nossa Senhora da Piedade e Santíssima Trindade.

Autoria: Ubirajara Oliveira. Organização dos dados: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

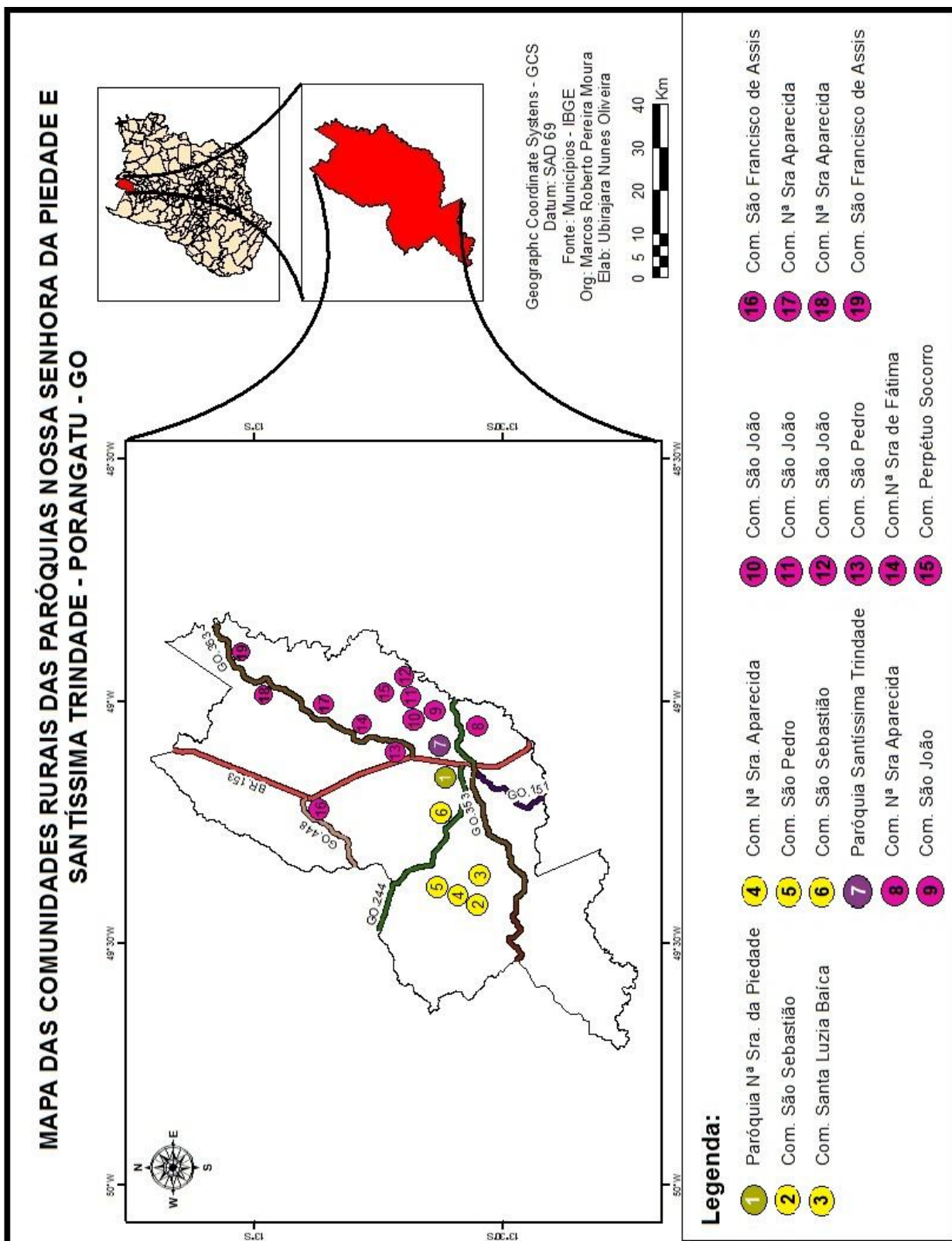


Figura 10: Mapa das comunidades rurais das paróquias Nossa Senhora da Piedade e Santíssima Trindade.

Autoria: Ubirajara Oliveira. Organização dos dados: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Os territórios religiosos e a expansão de seus domínios no município de Porangatu representam a expressão de uma igreja, que mesmo em meio à perda de fiéis, procura se estender pelo espaço urbano ou rural buscando maior proximidade com seus adeptos. A busca não é mais pela conquista de novos territórios, algo já efetuado em séculos, desde a chegada dos jesuítas ao país no século XVI. O que a igreja católica espera em tempos atuais é mais que uma estratégia meramente territorial, expansionismo, mas sim, um adensamento de suas estruturas materiais e simbólicas em territórios já apoderados. Dioceses e paróquias são desmembradas, aumentando o número dessas circunscrições eclesiais, sobre territórios já conquistados pela igreja católica. Novas comunidades religiosas brotam na cidade ou no campo. Adensar-se sobre o território a fim de que a proximidade entre clero e fiéis fortaleça o sentimento de pertencimento. Há uma nítida tentativa da Igreja Católica em manter seus convertidos, além de ir ao encontro daqueles que se consideram católicos, mas distanciam-se dos serviços religiosos da Igreja romana.

1.6 Sobre a identidade territorial na Comunidade Santa Luzia

A identidade, como elaboração humana, assenta-se sobre aspectos simbólicos que emanam da relação entre indivíduos e seu território, num processo de construção histórica. Consideravelmente, esse processo origina-se de diversos elementos que marcam a existência de homens e mulheres, tais como sociais, políticos, culturais e religiosos. Todo o esse processo de conformação da identidade necessita de um território, uma base material que também se torna simbólica desde o momento em que a coletividade que o habita o impregna de seus sentidos e representações. Dialeticamente, o grupo recebe toda a carga simbólica que emana do território construído. Assim sendo, de forma relacional, as identidades territoriais são gestadas tanto por elementos materiais quanto simbólicos.

A construção de uma identidade territorial é algo complexo e que envolve vários fatores, que se singularizam a cada realidade proposta. Em cada situação, a proporção de elementos políticos, étnicos, religiosos, ou de toda forma culturais, que participam da composição de uma identidade, é demasiadamente variável. Mas, “devemos ressaltar a base material, no caso territorial, que serve de referente para a construção de muitas identidades” (HAESBAERT, 1999, p. 174).

Santos (1994) assegura que “as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação”. As identidades permanentes não são uma realidade, os processos intercambiáveis de identificação são constantes. Castells (1999), Hall (2002), assim com Bauman (2005), acreditam que a identidade é construída historicamente. Esses autores concordam que as identidades são múltiplas, plurais e são acessadas, negociadas a partir das situações. Pois como confirma esse último “no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam” (BAUMAN, 2005, p. 33).

Na perspectiva dinâmica e volúvel das identidades que se experimenta em nosso tempo, esse estudo torna-se mais proeminente no empenho em se buscar uma investigação a respeito das crenças religiosas. Tal interesse se justifica porque essas possibilitam a construção de identidades, em territórios elaborados na articulação com a fé católica. Nesse estudo, já se relatou a respeito do grupo católico, movidos por uma identidade de cunho religioso. Mais adiante serão apresentados os romeiros em sua peregrinação devotada à Santa Luzia. No capítulo que encerra esse empenho será apresentada a comunidade de Santa Luzia, com uma identidade suscitada das práticas católicas, experimentada pelos indivíduos que se sentem pertencentes a essa comunidade religiosa. Pois como Castells (1999, p. 23) revela

a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso [...] enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço

Apresentar-se-ão, pois, em destaque nessa investigação, três formas de identificação: o católico, o romeiro, o membro da comunidade religiosa de Santa Luzia. As diversas formas de identidade não excluem a sobreposição entre si ou de outras, nem tampouco são imutáveis à velocidade da pós-modernidade. A identidade galga um constante processo de construção, de modo que “precisamos compreendê-las como produzidas em lugares históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas”, nas palavras de Hall (2000, p. 109).

As identidades religiosas a que propomos apresentar ao longo desse estudo (católico, romeiro, membro de uma comunidade religiosa)²³ apesar de serem propostas por diferentes posições escalares de um poder institucionalizado, nesse caso a Igreja Católica, são internalizadas gerando significado. Como fora apresentado anteriormente, a Igreja Católica formula seus territórios religiosos em que a menor escala da hierarquia é a comunidade.

Apesar das comunidades religiosas carregarem um simbolismo homogeneizante das práticas de um catolicismo erudito, estas ocupam diferentes territórios, com condições econômicas e socioculturais diversas. As comunidades religiosas erguidas na zona rural demonstram singularidades ainda mais evidentes em relação às comunidades eclesiais que cobrem a zona urbana. Na maioria das vezes, as comunidades religiosas rurais são as formas mais destacáveis de junção do grupo de indivíduos que vivem em propriedades rurais próximas a uma capela. Além de estarem entre as poucas formas de promover o ajuntamento de pessoas na zona rural e conseqüentemente os momentos de cooperação e lazer, as comunidades religiosas são responsáveis por promover processos de identificação dessas coletividades rurais.

No caso específico da comunidade rural de Santa Luzia, a ser apresentada mais adiante, esta possui sua identificação a partir da comunidade religiosa legitimada pela igreja católica. A localidade não pode ser considerada um povoado, nem tampouco um distrito, pois não possui aglomerado de residências, comércio ou serviços públicos como posto de saúde ou policial. O que marca a unidade do grupo é a materialização no espaço de uma capela e construções em anexo, que servem de suporte durante a romaria de Santa Luzia. É mais importante que isso, o sentimento de pertencimento como católico da comunidade de Santa Luzia. O território religioso, constituído pela Igreja Católica, mas, alicerçado pelos terços e rezas que marcaram a espacialidade, promove a identidade territorial da comunidade de Santa Luzia.

No que se refere à identidade territorial, Haesbaert (1999, p. 172), afirma que esta tem “como um de seus referenciais centrais o território ou, num sentido

²³ Castells (1999) defende a diferenciação entre identidade e papéis. O autor considera a identidade apenas quando essa se torna fonte de significado, diferentemente de papéis que estão mais ligadas a funções, agenciamentos e negociações. Partindo desta visão, a identidade religiosa, especificamente católica, seria a identidade propriamente construída, de maneira que ser romeiro ou membro de uma comunidade religiosa seriam apenas papéis agregados à posição identitária de ser católico.

mais restrito, uma fração do espaço geográfico”. Nesses termos, a fé católica, de caráter universal, no território da comunidade de Santa Luzia adquire singularidades originárias de um amalgama entre catolicismo oficial e catolicismo popular. Práticas de fé engendradas em um território católico em meio às práticas cotidianas de produtores familiares que veem suas relações com o cerrado tornarem-se cada vez mais amparadas pelo processo de modernização do campo. É esse o contexto em que se estabelece a identidade territorial na comunidade de Santa Luzia.

Apesar de considerar que na base das identidades territoriais estão as identidades sociais, Haesbaert (1999) atesta sobre a possibilidade de uma identidade individual tornar-se fundamental para a formação de uma identidade social numa escala mais ampla. O autor destaca que os indivíduos tornados “personalidades” tem grande poder de influência na determinação de identidades à nível local, regional ou nacional (HAESBAERT, 1999).

Ao pesquisar um bairro rural, Bombardi (2004) atribui a elaboração dessa unidade territorial a uma identidade territorial. De maneira que a sociabilidade camponesa e as relações de pertencimento, em oposição às relações tipicamente capitalistas, dão forma ao bairro rural como unidade territorial. A comunidade de Santa Luzia não poder ser considerada como um bairro rural, definição comumente utilizada para classificar aglomerados rurais que na maioria das vezes foram assentamentos de reforma agrária. Contudo, compartilham semelhanças pelo fato de que as relações de parentesco, vizinhança, semelhança de crenças, são base de sustentação para as identidades territoriais, ao mesmo tempo em que o próprio território é construído de forma material e simbólica pelas identidades que se inter-relacionam.

Haesbaert (1999) já escreveu sobre a importância do símbolo para a elaboração de uma identidade territorial, bem como o fato de que o símbolo necessita de uma referência concreta no espaço. O referencial que se estabelece espacialmente no território da comunidade de Santa Luzia é a capela dedicada a padroeira, uma edificação que evoca a memória coletiva da comunidade, sua vida social, suas crenças, sua identidade.

De fato, cria-se uma identidade, que de certa forma conecta-se o cerrado onde constroem seus modos de vida. Como reforça Almeida (2008, p. 61), “pode-se afirmar, pois, que a identidade cultural dá sentido ao território e delinea as territorialidades. A territorialidade, por sua vez, pode definir uma relação individual

ou coletiva ao território [...]”.

A identidade compartilhada na comunidade Santa Luzia, um território de crenças e de Cerrado, é o que dá sentido ao território constituído. Na elaboração das identidades territoriais os habitantes da comunidade sentem a segurança de fazerem parte de um grupo, que compartilha interesses e pertencimentos. Já foi postulado por Bauman (2005) o fato de que a busca por um grupo, uma identidade, nada mais é do que a necessidade de segurança. A romaria de Santa Luzia, realizada todos os anos, é uma forma de reafirmar os laços identitários de seus moradores entre si, e com o território construído socialmente ao longo dos anos.

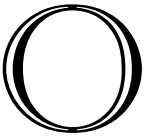


Capítulo 2

Festa Romaria de Santa Luzia

Encenada e reencenada como um espetáculo onde o inalcançável e o possível, o visível e o invisível, se interpenetram numa trama urdida pela narrativa ficcional dos relatos orais e dos fragmentos escritos, a romaria abre os canais da sensibilidade e permite que seus atores entrem em contato com sua própria subjetividade.

(STEIL, 1996, p. 23).

 catolicismo apesar de ser o credo religioso mais praticado no país, não conta com uma unidade plena dentro desse sistema religioso, já que, em locais mais distantes do poder institucional desenvolveram-se práticas católicas um pouco distantes da obstinação clerical. Rezas, crenças e superstições emanavam de forma espontânea, principalmente na zona rural. Hoornaert (1978) destacou a originalidade do catolicismo popular como uma das práticas mais ricas e originais que já surgiu em nosso país.

Nas práticas do catolicismo popular as festas dedicadas aos santos ocupam lugar de destaque. Tais festas são marcadas por símbolos e rituais que demarcam o território festivo. As festas são momentos em que, como observa Eliade (1992), os homens revivem o tempo mítico. Mas como afirma Amaral (2001), a festa não é algo desconexo do cotidiano e deste retira vários elementos para sua elaboração.

As romarias são festas que reúnem grande quantidade de fiéis que buscam o contato com um espaço sacralizado. Sanchis (2006) considera a romaria como uma demorada e penosa caminhada, que se torna algo fascinante pela expectativa de encontro com o santo.

No território festivo, as disputas pelo sentido da festa estão frequentemente presentes. A romaria de Santa Luzia é organizada pela comunidade homônima que impõe a festa sentidos atrelados ao seu histórico de devoção à santa. A prefeitura que auxilia na festa religiosa procura destacar a romaria como importante evento pra população porangatuense. A Igreja Católica que também tem importante participação na romaria de Santa Luzia, também objetiva deixar em destaque durante a festa os sacramentos da instituição, em detrimento a credices e superstições. Mas como reforça Steil (1996), a relação entre o catolicismo institucional e catolicismo popular tende a se harmonizar no decorrer da romaria.

2.1 O catolicismo que o povo carrega

Como foi destacado no capítulo anterior, o catolicismo, este considerado como oficial constrói seus territórios religiosos de forma hierárquica, burocrática e hegemônica. A instituição católica procura promover largo processo de territorialização por todo o território brasileiro, estendendo seus domínios, delineando seu território religioso. Contudo, algumas porções deste território católico encontram-se um pouco mais distanciadas de influências mais diretas da paróquia.

Nesse contexto, o catolicismo popular surge como elaboração de coletividades, que segue as leis gerais do catolicismo oficial. No entanto, nas práticas do catolicismo popular ocorrem singulares formas de devoção. Uma linha muito tênue separa sagrado e profano, principalmente nos festejos que os católicos dedicam aos santos. Também é marcante o culto aos santos, que são trazidos ao imediatismo do cotidiano dos devotos, em suas angústias e aflições.

Definir a “catolicidade”, tão complexa em suas diversas formas de religiosidade é tarefa igualmente complexa. A verdade é que ao analisarmos com mais cuidado o horizonte da temática, poderíamos encontrar mais nuances que vão bem mais além da dualidade entre catolicismo oficial e popular. Segundo Azevedo (1969, p. 23 *apud* OLIVEIRA, 2009):

O catolicismo *cultural* ou *social* caracteriza a ‘religião do berço’, a que se pertence não por conversão, mas pelo fato de ter nascido em uma família católica. O catolicismo *formal* caracteriza o crente que tem um conhecimento doutrinal da fé cristã, que busca praticar os preceitos da religião e da moral. O catolicismo *nominal* ou *tradicional* diz respeito àqueles que restringem sua participação às festas religiosas tradicionais e às circunstâncias da vida familiar e social (batizados, matrimônios e funerais). E, por fim, o catolicismo *popular* traz alguns elementos católicos misturados com práticas sincréticas (grifo do autor).

Colaborando com a discussão a respeito das muitas faces do catolicismo, em especial no Brasil, podemos indicar a visão de Teixeira (2005), bastante condizente com a atualidade da fé católica em nosso país. O autor (2005) considera além do catolicismo oficial e popular, mais outras duas vertentes. Um catolicismo dos “reafiliados”, marcados pelos movimentos das Comunidades Eclesiásticas de Base e Renovação Carismática Católica. Além de um “catolicismo midiático”, representado pelos padres de sucesso na TV e no rádio e também os canais de evangelização como Rede Vida e Canção Nova.

Apesar de reconhecer a complexidade envolvida na tipologia da fé católica, esse estudo tratará, especificamente nesse tópico, a definição de catolicismo popular e sua relação com o catolicismo oficial. Bem como abordará a relação das festas com esse formato mais popularizado de catolicismo. Oliveira (2009) ainda afirma que o catolicismo popular é uma das facetas mais representativas dessa religião, além de ser um conceito utilitário que permite adentrar-se às questões da religiosidade popular.

Exaltando a singularidade do catolicismo popular em nosso país, Hoornaert

(1978, p. 99) reforça que “O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu durante os quatrocentos e tantos anos de sua história”. A “originalidade” atribuída ao catolicismo popular deve-se em grande proporção ao quase abandono em que viviam algumas regiões do Brasil, já que as incursões do catolicismo tinham mais um sentido de ocupação do território recém-conquistado do que propriamente um virtuoso projeto de evangelização (HOORNAERT, 1978). Reforçando tal assertiva, Rosendahl (2012, p.141) enfatizou a escala de importância embutida no projeto de territorialização da Igreja Católica no Brasil, “primeiro o dever de conquistar e, depois, a prática religiosa católica luso-brasileira como devoção”.

Misturando-se a cultura popular no Brasil, esse catolicismo do povo adquiriu formas singulares de culto. Apresentando-se como fonte de diversas manifestações culturais que envolvem cantos, danças, encenações. Sem falar da profusão de cores e sabores. Tudo isso, solidamente costurado pela fé popular, a difundir diversos regionalismos.

Com suas bases fincadas em um catolicismo tradicional, o catolicismo popular no Brasil adquiriu características mais próximas à religiosidade medieval trazida pelos colonizadores. Oliveira atribui a origem do catolicismo popular a um catolicismo tradicional “luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar (OLIVEIRA, 2009, p. 25)”. Esse particular tipo de prática do catolicismo teve sua gênese em colonos pobres de Portugal, além da ausência de padres, incapazes de atenderem as dimensões continentais do território brasileiro, principalmente a zona rural. Assim, o catolicismo popular adquire características mais autônomas quanto mais se afasta dos centros urbanos.

Características singulares o catolicismo popular adquire ao chegar ao Brasil. O catolicismo medieval atingiu grande escala da população, expandindo-se a margem do catolicismo oficial, que não é capaz de atingir os espaços mais longínquos do país. Esse catolicismo popular, sem eliminar seu agenciamento as bases do catolicismo de Roma, mistura-se à religiosidade indígena e africana. Os nativos que ocupavam o Brasil, assim como os negros trazidos da África, ao serem “catequizados” incorporaram sua religiosidade ao catolicismo vindo de Portugal. Negrão (2008, p. 266) justifica que os convertidos ao catolicismo no Brasil eram sujeitos “sem frequência às missas, avessa aos sacramentos, apegada às devoções e às rezas”. Dessa forma, descendentes de negros e índios promoveram o

sincretismo de cultos. O catolicismo passou a coexistir com crenças e práticas como os cultos afro-brasileiros, principalmente da Bahia e os xamanismos do norte e nordeste do Brasil. Rocha e Pretruski (2011, p. 1520) reforçam que

desta forma, um modelo de catolicismo foi se moldando no Novo Mundo, devido às múltiplas culturas religiosas que passaram a ser praticadas no espaço brasileiro, quer sejam as contribuições portuguesa, indígenas ou africanas (ROCHA; PRETRUSKI, 2011, p. 1520).

A maioria dos autores que trata da tipologia católica discute basicamente a dualidade entre catolicismo oficial e catolicismo popular, ou mesmo as pluralidades católicas. Já Queiroz (1968) atesta que o catolicismo popular divide-se em dois ramos de características diferenciadas: uma versão urbana e outra rural. A autora (1968) acredita que a forma rural de catolicismo popular, devido a menor influência das paróquias mantém características mais “puras” dos colonos portugueses de camadas sociais mais baixas, sendo assim chamado de “catolicismo rústico”. Apesar de acreditar-se que algumas características são inerentes ao catolicismo popular seja na zona urbana ou rural, sem dúvida que, esta última resguarda mais traços de sua originalidade.

As regiões mais distantes da cidade desenvolveram formas próprias de praticar o catolicismo, não opostas ao catolicismo romano, mas complementares, trazendo as questões da fé para uma ótica cotidiana. As formas populares de devoção, ricas em sua diversidade expressiva, por muitas vezes substituíam os sacramentos²⁴ do catolicismo romano. Os leigos²⁵ tornaram-se importantes agentes do sagrado, gerenciando as práticas e os saberes que regem a relação entre os homens e as divindades. O padres eram sempre bem vindos à cumprir seu papel na comunidade, inclusive recebidos com alegria. Mas, a escassez de clérigos, incapazes de atenderem as zonas rurais, motivou o surgimento de rezadores, benzedores e capelões²⁶ a tomarem a frente dos serviços religiosos.

O culto aos santos, representando significativa parte da devoção católica, é algo comum a todas as expressões do catolicismo. Contudo, as formas de relação

²⁴ “No Catolicismo, sinais de salvação, instituídos por Jesus Cristo, e entregues à Igreja. Os católicos e ortodoxos têm os seguintes Sacramentos: Batismo, Confirmação, Penitência, Eucaristia, Matrimônio, Ordem, Unção dos enfermos” (SCHWIKART, 2001, p. 99).

²⁵ “No Catolicismo, aquele que não é clérigo, isto é, não recebeu as Ordens sacras” (SCHWIKART, 2001, p. 65).

²⁶ “O capelão é o conhecedor de ritos, orações, ladainhas, de práticas [...] é o conservador por excelência de grande parte desse acervo, podendo instruir aqueles o desejarem” (QUEIROZ, 1968, p. 113).

com o sagrado, dentro da ótica do catolicismo popular, são trazidas para uma ótica bastante cotidiana. Uma dimensão na qual se considera os santos como entidades muito próximas e, portanto, solícitas aos pedidos guiados por desejos e angústias do grupo familiar. Cria-se uma relação mediadora entre devoto e santo, em que se acredita que ao ser feita a promessa, “contratante” e “contratado” devem cumprir com sua obrigação. Aquele que prometeu deve cumprir seu voto²⁷, caso contrário teme-se o castigo do santo. No entanto, se o santo não cumpre sua parte no acordo também estará, segundo a crença popular, passível de punição²⁸.

A oração do Credo, que é proferida a cada celebração da missa nas igrejas católicas, reafirma a crença na “comunhão dos santos”, denotando a importância dessas figuras no contexto do catolicismo romano. Contudo, no catolicismo popular a relação com os santos se faz de forma muito vívida. Os santos habitam os lares em seu oratório, caminham pela cidade em seu andor, visitam e recebem visitas, Lançam bênçãos ou castigos. São festejados quando seus devotos depositam nestes suas crenças, os considerando protetores contra os perigos ou as perdas. As rezas, as novenas, as procissões, as romarias, as folias, são delineamentos baseados em ações concretas e simbólicas da devoção popular aos santos. Sobre essa íntima relação entre santo e devoto escreveu Queiroz (1968, p. 122-113):

Relações de tipo familiar se estabelecem entre os devotos e os santos; principalmente entre o padroeiro doméstico e a família que o escolheu para patrono. O caboclo não concebe um santo longínquo, impessoal, habitando o paraíso e inteiramente invisível [...] é preciso se tratar o santo como se trata uma pessoa viva [...].

A verdade é que o catolicismo popular não era algo exclusivo aos portugueses pobres, que trouxeram essa formação católica ao Novo Mundo. Essa vertente de catolicismo conquistou ampla aceitação das massas populares menos abastadas por vários países do mundo, pois “existiu sempre oposição entre de um lado as necessidades religiosas espontaneamente formuladas pela massa da população [...] e, de outro lado a estrutura de uma hierarquia sacerdotal [...]” (QUEIROZ, 1968, p. 103).

²⁷ Promessas solenes feitas diante da comunidade ou/e diante de Deus. Promete-se, com esse gesto, fazer ou deixar de fazer alguma coisa, por determinado tempo ou por toda a vida (SCHWIKART, 2001, p. 117).

²⁸ Em algumas regiões do Brasil, por exemplo, é comum dependurar o santo no poço amarrado por uma corda como castigo por não atender uma graça (BRANDÃO, 2007).

Assim, a Igreja Católica precisava agir, de maneira a garantir a manutenção de seus domínios. Submetendo de fato, os preceitos católicos ao catolicismo de Roma. Durante muito tempo, as devoções populares foram consideradas pela igreja como práticas exageradas, desprovidas da moral, com festas religiosas nas quais se faltavam os sacramentos e tornavam-se visíveis os excessos da bebedeira. Por isso, no século XIX, a Igreja Católica promoveu um processo de padronização das práticas católicas em todos os países onde se espalhavam os fiéis. Ao imprimir tal ação “a Igreja buscou criar uma nova identidade católica, essa baseada nos sacramentos e os clérigos como condutores dos leigos” (ROCHA; PRETRUSKI, 2011, p. 1525).

Em Roma, via-se a necessidade de que toda a comunidade católica, espalhada por diversos países do mundo, participasse dos sacramentos da igreja, algo não frequente entre as camadas mais populares. Nesse encadeamento, apontava-se a necessidade da atuação do clérigo como agente capacitado no emprego da doutrina e da prática “verdadeiramente católica”, a conduzir os fiéis. De acordo com Rocha e Petruski (2011), o catolicismo oficial de Roma tinha como objetivo afastar do povo as devoções exageradas, ao mesmo tempo em que buscava uma melhor formação clerical a partir de rigorosos seminários fechados.

O processo de padronização das práticas católicas, expresso como a tentativa de uma restituição do poder papal sobre estruturas, clero e fiéis, ficou conhecido como “romanização”. Segundo Aquino (2011, p. 3), “o termo romanização foi criado pelo padre e historiador ‘alemão’ Johann Joseph Ignatz Von Döllinger (1799-1890). A obra em que usa o conceito em análise foi traduzida e prefaciada por Rui Barbosa sob o título de O Papa e o Concílio, em 1877”. Desde então, o termo vem sendo utilizado em todo o mundo, muitas vezes caracterizado como um processo opressor, em que a igreja romana ao ser destituída de sua íntima ligação com o estado, tenta subjugar principalmente as massas populares aos seus domínios. Tanto o criador do termo, quanto o tradutor da obra no Brasil viam o processo de romanização com desconfiança.

Com o intuito de não causarem maiores tensões, o processo de romanização no Brasil foi um processo mais lento e demorado. Em alguns momentos evitou-se o choque direto entre o catolicismo oficial e as práticas de devoções populares associadas a essa religião. Inicialmente houve séria hostilidade ao catolicismo popular por padres adeptos ao processo de romanização, que

algunhavam ao catolicismo popular como práticas do exagero e da ignorância. Porém, com a necessidade de evitar maiores embates com as massas populares, o catolicismo romanizado procurou assegurar relativa harmonia ao manter certo nível de tolerância para com as devoções populares. Recentemente, nota-se os esforços do catolicismo oficial em promover a legitimidade dos sacramentos e da figura dos clérigos como principais agentes da fé católica. Não há uma tentativa de eliminar as práticas populares do catolicismo como as novenas, as rezas, as procissões, as romarias, mas assegurar que estas manifestações ocorram sob o apoio e a orientação do clero católico. As festas dedicadas aos santos, no tênue e invisível limite que separa o sagrado do profano, acontecem sob a cautela clerical, que procura conter os excessos e promover o encaminhamento aos sacramentos.

2.2 Festas de Santos: devoções e emoções que se espacializam

Festejar é uma prática humana presente em todas as culturas, apresentando-se desde os tempos mais remotos em diversas formas de expressão. As festas realizam-se com os mais variados sentidos e intenções. Elas celebram as divindades, as mudanças de estações, alegria e fartura. As festividades perpassam as trajetórias de vida dos indivíduos, celebrando o nascimento, a juventude, ou a morte. Como elemento necessário à manutenção das relações sociais e coesão entre as coletividades, as festas são importantes formas de traduzir as relações dos homens entre si, com seu espaço e seu tempo. Ainda que as festas apropriem-se de espaços e tempos efêmeros, elas refletem a cotidianidade que se assenta no espaço, retratando à sua maneira, as representações que se tem do passado numa tentativa de alinhá-las às elaborações do tempo presente.

Os festejos dedicados aos santos padroeiros são as mais importantes manifestações festivas encontradas no Brasil, cobrindo grande parte do território nacional. As festas em louvor aos santos demonstram toda a sua exuberância diversificando-se a partir dos agrupamentos humanos, instituições, estruturas e espaços que lhe dão forma.

Pelas variadas definições que a festa carrega e as várias dimensões que se interconectam, estudar as festas em toda a sua riqueza de expressões é tarefa de grande complexidade. Na esteira das dificuldades de definição do que vem a ser a festa, Guarinello (2001, p. 969) a define como “um termo vago, derivado do senso

comum, que pode ser aplicado a uma ampla gama de situações sociais concretas”. Ciências como a Sociologia, a Antropologia e a História buscam compreender nas festas o entendimento das relações que marcam a vida social. Já a Geografia, além disso, tem a possibilidade e o encargo de investigar, tantos os espaços efêmeros da festa, quanto a forma como as festas representam e impactam as dinâmicas territoriais.

Afinal, como destaca Almeida (2011, p. 3), “qual que seja sua função e poder social, a festa quando um bem cultural constrói um território singular, efêmero, mas intenso na sua existência”. Os territórios da cotidianidade, em que as relações entre os indivíduos se dão em meio a dimensões concretas e simbólicas, são vividos com intensidade e depois com saudades.

As práticas da fé e a festa poderiam a uma primeira e apressada vista parecerem dois elementos que se excluem, se considerados os sentidos mais populares e recorrentes dessa dualidade. A crença judaico-cristã nos habituou a considerar os comportamentos de fé como expressão de retidão, temperança e sacrifício. Em oposição, a festa, em seu sentido mais popularizado, é reconhecida pela dedicação aos prazeres coletivos, quase sempre acompanhados de músicas, danças e bebidas. Contudo, uma consulta ao dicionário de língua portuguesa Houaiss²⁹, esclarece que a definição de festa envolve tanto uma reunião recreativa, animada por danças e bebidas, como uma celebração religiosa, marcada por um tempo forte de oração. Dessa forma, a Páscoa, por exemplo, também é considerada uma festa.

Em um de seus mais célebres livros, Durkheim (1989) escreveu a respeito do fato de que toda festa, por mais laica que seja, carrega características que se assemelham às cerimônias religiosas. Ao promoverem o encontro, o movimento e por vezes o delírio, festas e cerimônias religiosas aproximam-se entre si em suas origens, como atestam as palavras do autor (1989). Assim, festa e religião possuem profundas relações, apresentando-se mais proximidades do que distâncias.

Colaborando com a questão, Brandão (1989, p. 13) ao estabelecer a relação entre as práticas da fé e a festa, expõe que “não é errado, portanto, dizer que a festa é justamente essa bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção e de pura e

²⁹ Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0 (Aplicativo para Microsoft Windows).

simples diversão”. Apesar das manifestações católicas serem consideradas mais achegadas aos regozijos da festa, recentemente também há certa tentativa das igrejas protestantes em reivindicar alguns sentidos da festa para as manifestações de fé que ocorrem em seus templos. Fundada em 1987, na Igreja Assembleia de Deus de Jacundá-PA e hoje nacionalmente reconhecida no segmento gospel, a banda *Som e Louvor* declara na letra de uma de suas músicas como se dão as práticas festivas presentes em suas igrejas, em oposição a definição de festa apregoadada pelo senso comum.

Mas quem tá dentro não sai mais e quem tá fora quer entrar
Festa de crente não tem hora pra acabar
Glória a Deus e aleluia, muito fogo e unção
Festa de crente é que é bom

Festa de crente é que é festa com alegria
A gente canta todo dia e não tem hora pra parar
Festa de crente é que é festa de verdade
Lá não existe maldade, nada pra se embriagar

Festa de crente a gente pula, a gente ora
Crente recebe resposta e Deus envia o maná
Festa de crente não precisa ter polícia
Pois lá não existe briga, é só benção pra contar
(Trechos da música “Festa de Crente” – Composição: Jadson Aguiar)

Assim, percebe-se que a festa carrega em si diversos sentidos. Alguns autores a consideram como rompimento e transgressão do cotidiano, ao passo que outros autores veem as festas como representação ou dramatização de estruturas e relações que são próprias ao contexto da vida social. Na esteira de autores que atestam as festa como expressão de ruptura da cotidianidade pode-se citar: Durkheim (1989), Callois (1988), Duvignaud (1983), por exemplo. Contudo, o vislumbre da festa como representação cotidiana obtém amparo nas obras de: Di Méo (2014), Canclini (2011), Amaral (2001), Maia (1999) e Almeida (2011). Esses últimos defendem a ideia de que a festa reproduz a vida cotidiana, muitas vezes sob forma de dramatização, ironia ou inversão.

Ao definir a festa, Callois (1988 p.96-97) declara que esta “representando um tal paroxismo de vida e rompendo de um modo tão violento com as pequenas preocupações da vida quotidiana, surja ao indivíduo como um outro mundo...”. A teorização da festa de Callois (1988) é fundamentada na ideia de festa como completa transgressão do cotidiano e difere das colocações de Canclini (2011, p. 222) que assevera: “a ruptura da festa não liquida as hierarquias nem as

desigualdades, mas sua irreverência abre uma relação mais livre, menos fatalista, com as convenções herdadas”. A leitura da festa como representação do cotidiano mostra-se mais sensata, quando se percebe que as inversões, como práticas recorrentes das festividades, nada mais são do que a crítica às estruturas e hierarquias, tais como elas são em oposição ao desejo de como elas seriam.

Buscando uma posição mediadora da festa, Amaral (2001, p. 17) aponta que “toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana”. Complementa a ideia de Amaral (2001), as colocações de Guarinello (2001, p. 971), ao afirmar que as festas são “planejadas, montadas, segundo regras peculiares a cada uma e por atividades efetuadas no interior da própria vida cotidiana, da qual são necessariamente o produto e a expressão ativa”. Assim entende-se que a festa, mesmo sendo momentânea supressão dos trabalhos do cotidiano, em tempo e espaço definidos, estas reproduzem as estruturas e articulações que imperam em uma sociedade.

Mesmo que a festa seja considerada como reprodução da vida cotidiana, Guy Debord (1997) abre discussões sobre o empobrecimento ou mesmo a morte de autênticos eventos festivos. Entretanto, Cavalcanti (2013, p.16) denuncia que. “em nome dessa leitura acerca da presumida ‘morte’ da festa, busca-se o apelo, em todo caso romântico ou demagógico, do retorno a um passado idealizado”. Nesse âmbito, defensores da teoria de Guy Debord (1997) erroneamente não consideram a espetacularização como parte do ritual. Além de desconsideram que o aparato tecnológico e midiático, que é próprio da sociedade moderna em suas várias interações, reatualizam os mitos, mas não eliminam o simbolismo da festa. Sobre a questão, Amaral (2001, p. 15) questiona a ideia de empobrecimento da festa ao afirmar que “na sociedade brasileira, contudo, não se percebe essa “decadência” da festa, observada especialmente pelos autores estrangeiros em relação às culturas de países do terceiro mundo. Muito pelo contrário. Cada vez surgem mais e mais motivos para se festejar todo tipo de coisas e modos de fazê-lo”.

Mais preocupado em compreender o tempo festivo, do que debruçar-se sobre a investigação de sua complexa essência, Eliade (1992) dedicou-se a tecer argumentações sobre o tempo mítico das festas religiosas. Para esse autor (1992), a festa religiosa é capaz de reatualizar o tempo mítico, um estado de tempo “atemporal” que pode ser revisitado sempre que a festa é experimentada anualmente.

Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa (ELIADE, 1992, p. 38).

Mesmo em sua realização efêmera, a festa, marcada no calendário e aguardada no âmago do desejo humano, é capaz de alterar o espaço de forma temporária ou permanente. Por vezes, as estruturas são montadas antes que a festa se inicie e desmontadas logo que as festividades se encerram. Em algumas festas, à medida que aumenta o número de participantes, é necessário que se edifiquem sobre o espaço formas permanentes. Maia (1999) destaca que as festas, principalmente as religiosas, reforçam a função das formas espaciais, como é o caso das igrejas. O autor (1999) também faz lembrar que algumas festas ao adquirem valor simbólico requerem formas permanentes. É o caso da romaria de Santa Luzia, que necessitou da construção de um galpão para abrigar os devotos no dia da festa dedicada à santa (fig. 11).

Como mostram as imagens de satélite do território religioso onde se reúnem os romeiros, a paisagem local foi sendo alterada para abrigar e dar apoio ao crescente número de devotos de Santa Luzia. Após a construção da capela, o prédio da escola desativada também se prestou à romaria, servindo de apoio e venda de artigos religiosos relativos à santa. Em seguida, o aumento do número de fiéis motivou a construção de um galpão para a realização das missas no dia da festa religiosa. A última edificação foi possível por meio da aquisição de mais um pequeno pedaço de terra, no qual foi construído um posto de apoio aos peregrinos, com atendimento médico. A nova edificação também abriga a sala dos milagres, onde são depositados os ex-votos.

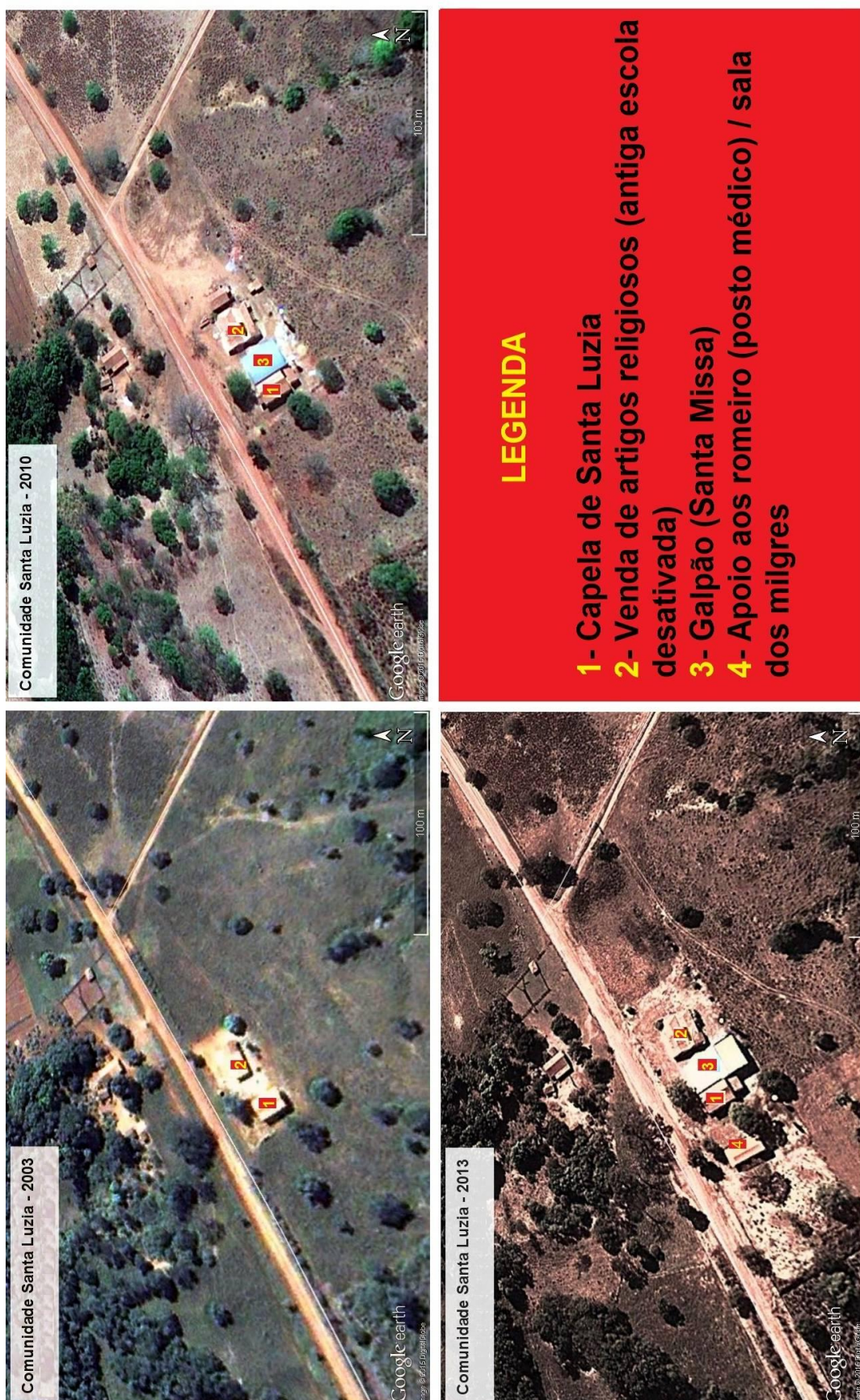


Figura 11: Evolução das edificações no centro de convergência religiosa da Comunidade de Santa Luzia – 2003-2013.

Fonte: Google Earth, 2014. Organização: Marcos Roberto P. Moura.

As Festas religiosas, como a romaria de Santa Luzia em Porangatu, espalham-se por diversos municípios brasileiros, pelas cinco regiões nacionais, nas metrópoles e cidades do interior, na zona urbana e rural, arrebanhando pequenos grupos ou grandes multidões. Apesar de não ser o único país com um calendário densamente preenchido por festas (Portugal, por exemplo, também apresenta considerável número de festividades religiosas), tais manifestações ocupam grande parte de nosso extenso território nacional. O quadro 02 a seguir demonstra como é possível ocupar um calendário anual com festas religiosas realizadas por todo o Brasil. É um pequeno exemplo, da riqueza em festas que experimenta-se em nosso país.

Nome da festa	Cidade	Data da realização
Festa de Bom Jesus dos Navegantes	Aracaju – Sergipe	Dia 01 de janeiro
Festa dos Santos Reis	Carpina – Pernambuco	De 01 a 06 de janeiro
Festa do Bonfim	Salvador – Bahia	De 05 a 15 de janeiro
Festa de São Sebastião	Serra – Espírito Santo	Dia 20 de janeiro
Festa de Iemanjá	Salvador – Bahia	Dia 20 de fevereiro
Semana Santa	Em todo o Brasil	Março (40 dias após a quarta-feira de cinzas)
Festa de Nossa Senhora dos Prazeres	Joboatão dos Guararapes – Pernambuco	De 31 de março a 07 de abril
Festa de Nossa Senhora da Penha	Vila Velha – Espírito Santo	Dia 07 de abril
Festa de São Benedito	Cuiabá – Mato Grosso	De 15 a 30 de junho
Festa de Nossa Senhora da Piedade	Macapá – Amapá	Dia 23 de junho
Festa de Nossa Senhora das Neves	João Pessoa – Paraíba	Dia 27 de julho a 05 de agosto
Romaria de Bom Jesus da Lapa	Bom Jesus da Lapa – Bahia	De 01 a 06 de agosto
Festa de São José de Ribamar	São José de Ribamar – Maranhão	De 12 a 21 de setembro
Festa do Rosário	Diversos municípios de Minas Gerais	De 01 a 30 de outubro (data variável)
Círio de Nazaré	Belém – Pará	Segundo domingo de outubro
Festa do Padre Cícero	Juazeiro do Norte – Ceará	De 01 a 02 de novembro
Festa de Nossa Senhora do Rocio	Paranaguá – Paraná	De 05 a 15 de novembro
Festa do Santo Cristo de Ipojuca	Ipojuca – Pernambuco	De 23 de dezembro a 01 de janeiro

Quadro 02: As festas religiosas no Brasil – de norte a sul, de janeiro a dezembro.

Fonte: Elaborado por Marcos Roberto P. Moura a partir do site <http://redeglobo.globo.com/acao/noticia/2013/01/confira-algumas-das-festas-religiosas-que-acontecem-no-brasil.html>, acesso em 03 de março de 2015.

Exponentes vultosos de toda a diversidade de festividades e riquezas culturais, as festas religiosas no Brasil agregam práticas de diversas origens, como

européia, afro-descendente e indígena. Além disso, o distanciamento geográfico do clero e seus sacramentos também contribuíram para a singularidade dessas festas religiosas. Em sua maioria, tais festejos foram forjados sob o catolicismo popular e posteriormente, relativamente controlados pelo catolicismo erudito. As festas religiosas brasileiras compuseram então um misto de devoções populares e tentativas de inserção dos sacramentos do catolicismo erudito.

As relações entre as festas dedicadas aos padroeiros e o catolicismo romanizado por vezes foram conflituosas. O processo de romanização, que foi instaurado nos países católicos, tinha como uma de suas importantes atribuições, combater o que consideravam como excessos, exacerbações místicas e bebedeiras, que ocupavam parte significativa das festas religiosas. Segundo Maia (2004, p. 89),

a partir de meados do século XIX, a alta clerezia 'ultramontanista', amparada nas diretrizes da Santa Sé, iniciou uma tentativa de amoldar o catolicismo popular aos princípios tridentinos, atingindo, por tabela, os 'vilipêndios', os 'vícios' e as 'superstições' infiltrados na festa.

Apesar das tensões e disputas que eram travadas no território das festas religiosas, e de outras festas em geral, estas continuam a perdurar, dada a importância simbólica e concreta que carregam. Como parte inerente das contexturas que regem a existência humana, os festejos são inventados e reinventados, numa eterna busca de equilíbrio entre tradição e adequação aos tempos modernos. Entre as festas religiosas, as romarias, em suas formas de festejarem os santos, precisam adaptar-se ao número de fiéis que aumenta principalmente pelo efeito midiático. Os caminhos percorridos por essas importantes manifestações do catolicismo popular podem ser os mesmos de muitos anos, talvez sejam séculos do mesmo percurso. As ruas, estradas, rodovias, momentaneamente sacralizadas pela devoção ao santo, mantêm seus simbolismos, mas, provavelmente não se mantiveram inertes ao constante processo de modernização. Muda-se o espaço, as relações, as situações. A festa para se adaptar, há de mudar.

2.3 Romaria: caminhos de uma devoção popular

As romarias são manifestações do catolicismo popular capazes de movimentar multidões em diversos países do mundo. São quilômetros percorridos em meio a cânticos, rezas e orações, proferidos pelos romeiros. Os sons marcam o

território ecoando por todo o trajeto da caminhada, contrastando com o silêncio meditativo de alguns fiéis que também cumprem sua devoção. Peregrinar é uma tradição que não está presente apenas no Brasil e também não é uma prática religiosa exclusiva ao cristianismo, mas, existente em diversas partes do mundo, formadas por fiéis de outras religiões não cristãs, como o islamismo, por exemplo.

Chegando ao Brasil por meio dos portugueses que aqui colonizaram, as romarias já duram séculos, e centros de convergência religiosa adquirem importância nacional, regional ou local. Indivíduos dirigem-se em romaria para enormes santuários ou mesmo pequenas capelas, sempre com o mesmo objetivo: chegar a um espaço considerado sagrado, no qual se acredita que a divindade se faz presente. Nesses ambientes consagrados pela fé, a imaterialidade divina toma forma, baseando-se em elementos concretos que são venerados. Não obstante as relíquias dos santos serem grandes atrativos aos romeiros, em nosso país, na maioria das vezes, o objeto de veneração é a imagem de um santo.

No Brasil, as romarias datam do século XVI. Desde então, o ato de peregrinar gradativamente vai se estendendo por diversos santuários pelo país. Os índios, nativos de nosso país, assim como os negros, trazidos da África, não tinham qualquer manifestação que se remete a uma romaria. Contudo, ao chegar ao Brasil por intermédio dos portugueses, as romarias, como manifestação do catolicismo popular, adquirem elementos tanto da cultura indígena como da cultura negra. São nacionalmente conhecidas as romarias que se dirigem a Aparecida, em São Paulo; ao Bom Jesus da Lapa, na Bahia; ao Canindé, no Ceará; ao Divino Pai Eterno, na cidade de Trindade, em Goiás; e a Juazeiro do Norte, terra natal de Padre Cícero.

Sobre o romeiro em seu ato peregrino, Souza explica que

Ele pode ser descrito como um homem em busca da Cidade Ideal, não existente no mundo profano, o que confere à sua caminhada um sentido utópico, de busca do que não poderá jamais ser alcançado. Tal busca, por outro lado, o purifica e permite que ele retorne renovado, ao mundo profano, o que confere à romaria um sentido profundo que só pode ser alcançado a partir do sofrimento: uma peregrinação confortável, neste sentido, perde seu significado (SOUZA, 2013, p. 80).

O romeiro, assim, se renova e adquire purificação a partir do sofrimento da caminhada e do contato com o sagrado. No *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Born (1977, p. 1334) define a romaria como “uma viagem para um lugar sagrado, empreendida por motivos religiosos, geralmente com a intenção de, em seguida,

voltar para casa. Baseia-se na convicção de que a divindade quer dar os seus favores em lugares privilegiados”. Esse caráter das romarias de propiciar a saída da cotidianidade e ir à busca do sagrado, motiva várias pessoas que viajam de longe ou de perto a experimentarem esse contato com o território sacralizado.

As romarias são as mais importantes formas de peregrinação em um país como o Brasil de extensa maioria católica. Maués (2013, p. 122) esclarece que as peregrinações podem ser chamadas de “romarias”, termo cristão-católico que se estende a todas as peregrinações dos membros dessa igreja em particular. Sendo assim, romaria é um termo de amplo domínio popular no Brasil, que significa a busca pelas graças de um santo em um território sacralizado pelos seus feitos, suas relíquias ou sua imagem. Tais práticas inserem-se na perspectiva de promover o encontro físico e simbólico do devoto com o santo. Apesar do encontro com o santo ser uma experiência individual, experimentada por aquele que tem fé, a relação com a divindade inseri-se em um contexto coletivo, em que se juntam cânticos, rezas, orações e promessas. Práticas individuais, somadas, criam uma atmosfera coletiva em favor da crença nos poderes do santo festejado.

Ao estudar romarias, principalmente em Portugal, Sanchis (2006) destaca como as peregrinações da fé católica tornam-se importantes manifestações a movimentar o turismo religioso no país europeu. O autor define as romarias como:

Um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um ‘Santo’ (SANCHIS, 2006, p. 86).

Com uma capacidade de reunir grande quantidade de pessoas, principalmente das camadas mais populares da sociedade, as romarias, como realça Rosendahl (1999, p. 42), fazem parte das “práticas mais sensacionais da religião popular”. A autora (1999) também ressalta a capacidade que essas práticas religiosas têm de reunir um grande contingente de pessoas em torno da devoção aos santos, num amálgama de tradição colonial e costume local. O apelo popular de manifestações como as romarias atraem pessoas do local e também de outras localidades, dando a uma cidade, povoado ou comunidade uma movimentação pulsante.

Torna-se destacável a importância das romarias como forma de vislumbrar a sociedade, suas relações sociais, as formas como a tradição e o costume

relacionam-se com a evolução tecnológica. Nesses termos, Steil (1996), assegura que as romarias não se estagnam como sistemas religiosos ultrapassados, mas atualizam o sentido de suas práticas no contato com as modificações tecnológicas que cercam a humanidade. O autor afirma que:

As romarias são importantes ainda para compreensão das transformações que vem ocorrendo no contexto social e religioso, na medida em que oferecem um amplo repertório linguístico de signos, símbolos e ritos que os romeiros manipulam para lidar com as situações novas colocadas pela modernização (STEIL, 1996, p. 59).

No âmbito da Geografia, o interesse pelas romarias se dá na medida em que estas são importantes manifestações para o entendimento das formas como o sagrado agencia-se espacialmente. Imprimiu-se uma tentativa de compreensão das maneiras como o sagrado instaura-se territorialmente ao mesmo tempo em que implica em alterações do espaço. O romeiro, no transcorrer de sua devoção, acaba por se transformar em um agente singular de modelação do espaço, de forma ocasional (ROSENDAHL, 1999). No trajeto da romaria surgem novas estruturas, que se prestam ao apoio aos romeiros como banheiros químicos e bebedouros públicos. Feiras se dedicam a comercializar diversos tipos de produtos em ruas e estradas onde outrora inexistiam essas formas de comércio. Estruturas efêmeras e permanentes se alinham no contexto de uma romaria, como barraquinhas no entorno da igreja e reformas no santuário, respectivamente. Pode-se fazer uso da afirmativa de Souza (2013, p. 86) ao destacar que “os romeiros, mesmo sem ter consciência disto, podem se transformar em agentes de transformação”.

Como prática não genuinamente brasileira, o ato de peregrinar insere-se em um contexto universal, no qual a relação com o sagrado se reinventa em consonância ao tempo e espaço no qual se insere. Atualmente, podem ser encontrados importantes centros de peregrinação em diversas partes do mundo, como: Roma e Lourdes, principais centros de convergência católica; Meca, principal centro de peregrinação islâmica; Lhasa, local para onde peregrinam os adeptos do Lamaísmo; e Kyoto, visitada anualmente pelos peregrinos xintoístas (ROSENDAHL, 2002). No Brasil, importantes manifestações religiosas que atraem todos os anos grande quantidade de romeiros são: a romaria de Bom Jesus da Lapa, na Bahia; a romaria do Divino Pai Eterno, em Trindade-GO; O Círio de Nazaré, no Pará, a romaria de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, na cidade paulista de Aparecida, entre outras.

Como uma das mais notáveis expressões do catolicismo popular, as romarias também passaram por um processo de romanização. Momento em que os encaminhamentos vindos de Roma, mostravam demasiada preocupação para com as festas religiosas, nas quais o clero sentia-se atordoado frente aos excessos, articulados principalmente por danças e bebedeiras. Assim como outras devoções populares do catolicismo, inicialmente houve grande tensão entre práticas profanas experimentadas pelos fiéis no contexto de território religioso. “Empreendeu-se então uma ‘cruzada para a recristianização’ das Festas, contra ‘o paganismo religioso das romarias, pretexto a bacanais e desordem’” (SANCHIS, 2006, p. 86). Não apenas as práticas excessivamente festivas incomodavam os clérigos, mas também as “crendices” do povo, que não se amparavam nos sacramentos ou nos preceitos do próprio catolicismo romanizado.

Descrevendo como uma contenda mediada pelo santo, Sanchis (2006) expõe a melindrosa relação entre o catolicismo institucionalizado e o catolicismo popular no decorrer de uma romaria. Assim, o sacramento, de domínio exclusivo ao clero, é negociado em favor de uma harmonização, de modo que “recusando-o, este frustra o povo da presença apreciada do sagrado institucional; concedendo-o, ele pode barganhar a supressão de manifestações por ele julgadas ‘profanas’” (SANCHIS, 2006, p. 88). O que pode ser notado nos centros de peregrinação espalhados pelo país é que o clero procura levar, à maior quantidade possível de fiéis, os sacramentos. Ao mesmo tempo em que a Igreja não condena veemente certas práticas de devoção popular. Os sermões são menos taxativos, mais sutilmente disciplinadores e mais pautadamente amparados pela tolerância.

Em sua pesquisa sobre a romaria de Bom Jesus da Lapa, Steil (1996) apresenta como as relações entre o clero e o povo busca um sentido de equilíbrio. Durante as celebrações, em que a Igreja oficial reforça sua autoridade sobre os bens sagrados do catolicismo, principalmente por meio do manejo dos sacramentos, os padres não apoiam, mas também não condenam em seus sermões algumas práticas populares de devoção. O discurso dos padres, geralmente, transita de forma cautelosa entre a orientação e o cuidado para não ofender as devoções populares dos romeiros. Quanto aos excessos que margeiam o território religioso, representados pelos bailes, eventualmente regados a farto consumo de bebidas etílicas, são ostensivamente condenados pelo clero, como também foi descrito pelo autor (1996).

Ao visitar os lugares sagrados, numa prática de fé espacializada a partir da caminhada, as romarias tornam-se importantes formas de compreender as interações sociais em um território religioso. A evolução dos tempos mostra como tais manifestações, em sua dinâmica de versátil adaptação, continuam a manter seus simbolismos em territórios regidos pela pós-modernidade, representada em maior ou menor grau. Nesse contexto de peregrinações, as romarias de Santa Luzia atraem fiéis pelo Brasil. Devotos que buscam a cura e proteção dos olhos, além de luz que os possa guiar por caminhos terrenos e/ou espirituais.

2.4 A romaria de Santa Luzia – uma nova manifestação religiosa em Porangatu

A romaria de Santa Luzia, realizada no município de Porangatu é uma das manifestações do catolicismo popular em que a fé adquire nítida materialidade no espaço. Os itinerários do cotidiano, como a estrada que liga a cidade de Porangatu à comunidade de Santa Luzia, durante um dia do ano torna-se a expressão do sagrado. O caminho que separa o local de partida na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade e a capela de Santa Luzia, é marcado por elementos como fé, devoção, obrigação, sacrifício. Mas também, a caminhada é o momento do lazer, do exercício físico, do encontro ou reencontro com o outro.

Diferente de muitas romarias que marcam a devoção popular por todo nosso país, a romaria de Santa Luzia não possui um mito fundador. A imagem da santa não foi encontrada em um rio, nem tampouco por garimpeiros ou pescadores. Não existe qualquer narrativa a cerca da estatueta de Santa Luzia apresentar os mesmos “hábitos de teimosia” em que o santo ao ser transportado, retorna irremediavelmente ao local onde fora encontrado, até o momento em que se constrói uma capela nesse lugar santificado por sua aparição. Os mitos que retratam de forma gloriosa a aparição do santo e conseqüentemente a edificação de um templo religioso está muito distante da realidade da comunidade de Santa Luzia. Um dos exemplos notáveis em que a romaria concretiza-se a partir do “santo achado” é a romaria do Círio de Nazaré no estado do Pará, que reúne milhares de fiéis pelas ruas de Belém. Sanchis (2006, p. 89) ilustra que:

Na proposta da Igreja e na resposta dos fiéis, veneram-se Corpos “inventados” (isto é, descobertos), reverenciam-se relíquias. Ou simplesmente cultuam-se lembranças: passou por aqui, morou, teve aqui tal experiência... O lugar “sagrado” tende então a tornar-se o lugar “santo”, a plenitude de Vida torna-se santificação.

Entretanto, os moradores da comunidade de Santa Luzia em Porangatu, falam com orgulho de sua romaria e muitos acreditam ser a única romaria dedicada à santa no país. Mas, festas em louvor à Santa Luzia podem ser encontradas na maioria das regiões do país, excetuando-se a região Sul. As peregrinações atraem devotos que caminham pela zona urbana e/ou rural de vários municípios, percorrendo de 3 km até 20 km, como é o caso de Porangatu. Além do município do extremo norte de Goiás, as romarias de Santa Luzia podem ser localizadas em mais 14 localidades. A romaria da santa protetora dos olhos em Mossoró é a mais famosa do país, dedicada à santa, atraindo fiéis a cerca de 50 anos. O Nordeste e o Sudeste são as regiões em que essas festas religiosas destacam-se em maior número de municípios. Na região Norte, pôde-se encontrar apenas um município que realiza a romaria de Santa Luzia, o homônimo Santa Luzia do Pará-PA. Na região Centro-Oeste, o município de Porangatu é o único a festejar a santa em forma de romaria. Na região Sul não foi possível encontrar nenhuma romaria de Santa Luzia (Quadro 03).

	Cidade	Estado
Norte	Santa Luzia do Pará	PA
Nordeste	Mossoró	RN
	Carnaúba do Dantas	RN
	Luziápolis Distrito de Campo Alegre	AL
	Diamante	PB
	Limoeiro do Norte	CE
	Jericoacoara	CE
Centro Oeste	Porangatu	GO
Sudeste	Santa Luzia	MG
	Carangola	MG
	Rio Paranaíba	MG
	Espírito Santo do Pinhal	SP
	Luiz Antônio	SP
	Guaíra	SP
	Luiz Antônio	SP
Sul	----	----

Quadro 03: Municípios onde são realizadas as romarias de Santa Luzia.

Fonte: Elaborado por Marcos Roberto P. Moura a partir jornais, informativos, e sites de municípios, 2014.

A romaria de Santa Luzia em Porangatu é testemunha de uma tradição que chega em 2014 a sua 13ª edição, ganhando importância a cada ano que se passa. No gráfico a seguir (fig. 12) é possível observar a crescente evolução no quantitativo de fiéis que participaram da romaria porangatuense. Os dados do gráfico foram obtidos por meio das atas assinadas pelos participantes e por meio de estimativas das autoridades militares. Até o quarto ano da romaria, foram registradas atas com as assinaturas dos fiéis.

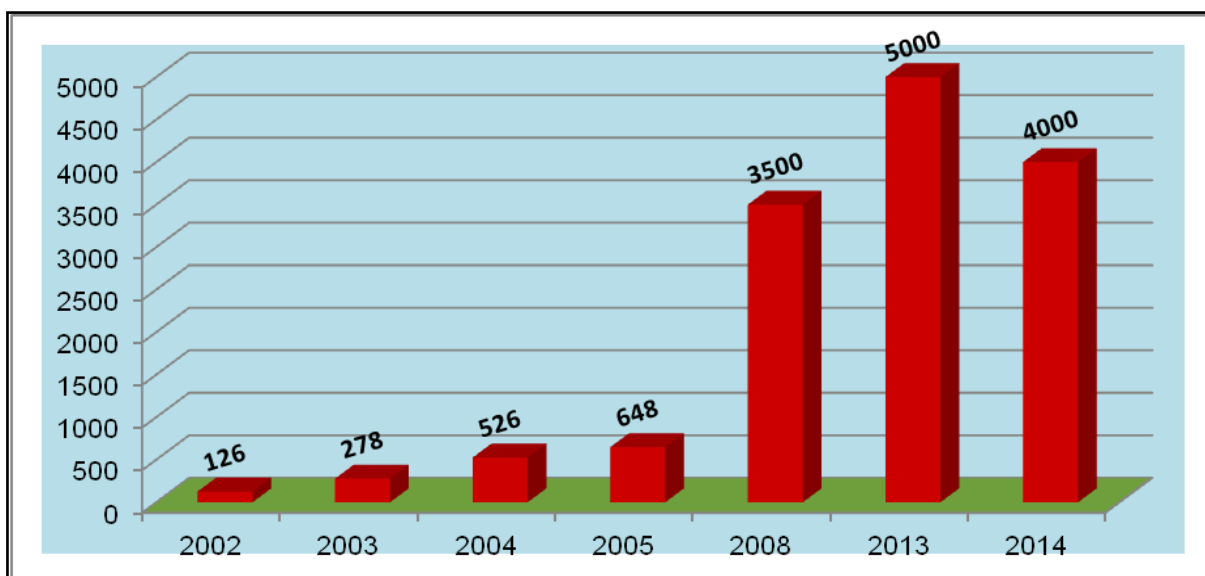


Figura 12: Gráfico do número de participantes da romaria de Santa Luzia no município de Porangatu-GO – 2002-2014.

Fonte: Atas dos organizadores e estimativas de autoridades militares. Org. Marcos Roberto P. Moura, 2014

O dia de Santa Luzia comemorado no dia 13 de dezembro é o ápice de quase uma semana de devoção à santa. Na programação está o chamado “tríduo³⁰”, que são os três dias de missas e rezas em louvor a Santa Luzia. As missas são realizadas na capela de Santa Luzia na comunidade rural e geralmente contam com a presença de um pároco da cidade de Porangatu. Após os três dias, no quarto dia da programação, realiza-se a romaria da cidade de Porangatu até a comunidade de Santa Luzia. Os três dias de missa que antecedem a romaria são desconhecidos ou ignorados por grande parte da população da cidade de Porangatu, apesar da divulgação feita por avisos ao final das missas nas comunidades urbanas, ou por meio de panfletos que indicam a programação. A maior parte dos indivíduos que participam do tríduo de Santa Luzia, na comunidade de mesmo nome, são os

³⁰ “Por *tríduo* designa-se o espaço de três dias dedicados a especiais celebrações e preces” (ZILLES, 2006, p. 52).

moradores da localidade, agricultores residentes em propriedades rurais próximas à capela. Poucas pessoas da cidade participam do tríduo, pois a maioria interessa-se apenas pela romaria e visitam a comunidade apenas no dia 13 de dezembro.

O dia 13 de dezembro de 2002 ficou registrado como a data em que ocorreu a primeira romaria de Santa Luzia em Porangatu. Nas quatro primeiras edições a peregrinação era chamada de Caminhada de Santa Luzia. Talvez, pela forma modesta como teve início, com pequena quantidade de participantes, os devotos resignaram-se a denominar seu ato de fé apenas como caminhada e não uma romaria. Contudo, os dizeres inseridos na ata da primeira manifestação religiosa atestam o desejo de que a experiência pudesse se repetir em anos vindouros (fig. 13). Os dizeres iniciais do documento assinado assumem um tom de profecia, “será o início de muitas outras que Santa Luzia estará iluminando...”. Além disso, a ata também enaltece o primeiro grupo “que assumiu com coragem e fé esse desafio”.

— II —

AOS TREZE DIAS DE DEZEMBRO DE DOIS MIL E DOIS, ÀS SEIS HORAS DE MANHÃ, ESTAMOS REUNIDOS NA PRAÇA DA TERCEIRA MATRIZ (CENTRO) DE PORANGATU-GO, PARA INÍCIO DA PRIMEIRA CAMINHADA DE SANTA LUZIA, ESTA CAMINHADA SERÁ O INÍCIO DE MUITAS OUTRAS QUE SANTA LUZIA ESTARÁ ILUMINANDO OS FIEIS.

SEGUE AS ASSINATURAS DA PRIMEIRA TURMA QUE ASSUMIU COM CORAGEM E FÉ ESTE DESAFIO:

- Denise Elaine Siler	X
- Marlene Vaz Alves da Silva	X
- Gaspar Borges	X
- Valda Reis Cavalcante	
- Rogério Fernandes	

Figura 13: Extrato da ata da primeira romaria de Santa Luzia.
Fonte: Acervo pessoal de José Osvaldo da Silva, 2014.

Uma romaria é formada por um grupo que em sua devoção peregrina em busca do contato com o sagrado, que de alguma forma materializa-se no espaço. Contudo, um idealizador foi necessário para inicialmente sugerir e motivar os indivíduos a encararem o ato de penitência. O então vice-prefeito de Porangatu, José Osvaldo da Silva, foi o grande idealizador da primeira Caminhada de Santa Luzia naquele dia 13 de dezembro de 2002. José Osvaldo pede conselhos e apoio a João Milagre

Dias, companheiro de longa data em suas atividades junto à Igreja Católica e ao CERE³¹. O comerciante João Milagre aprovou a ideia e garantiu seu apoio para que o projeto se concretizasse.

Apesar de a primeira romaria ser arquitetada pelo vice-prefeito porangatuense, rapidamente a manifestação tornou-se uma concepção agraciada por vários devotos da santa, em Porangatu e municípios vizinhos. A comunidade de Santa Luzia empenhava-se em receber os romeiros, como também se tornou crescente o número de peregrinos que se animavam a caminhar da cidade de Porangatu até a capela de Santa Luzia. A partir daí, a comunidade porangatuense apropriava-se da romaria de Santa Luzia. Não era mais a romaria de José Osvaldo, com o aumento constante do número de devotos, esta agora, era a romaria do povo. Como bem declara Rosendahl (2003, p. 203) “o lugar simbólico não é meramente descoberto, fundado ou construído. Ele é reivindicado e operado pela comunidade religiosa”.

Na primeira peregrinação à comunidade de Santa Luzia participaram 126 fiéis, como comprova a ata organizado pelo grupo. Contudo, os dados contabilizam apenas aqueles que se dirigiram a comunidade por ocasião da festa não quantificando os membros da comunidade que se dedicaram a receber os romeiros. Todos os relatos orais se coadunam em dizer que, os peregrinos, aqueles que de fato percorreram a pé os 20 km que separam a cidade de Porangatu da comunidade rural, foram 70 pessoas. Nas falas dos entrevistados, também nota-se a valorização destes peregrinos, em detrimento a outros participantes, que se negando ao sacrifício seguiram para a capela de Santa Luzia por meio de veículos automotores.

O prestígio experimentado pelos peregrinos junto a uma comunidade de crentes é algo marcante desde séculos atrás, conforme descreve Souza:

em 1300, Bonifácio VIII concede indulgência plena a todos os peregrinos que morressem durante peregrinações, o que representa o reconhecimento oficial do caráter purificador que sempre foi atribuído a estas. O peregrino sempre foi, enfim, uma figura venerada dentro do cristianismo (SOUZA, 2013, p 82).

A romaria de Santa Luzia, como tantas outras romarias, é palco de performances marcantes protagonizadas pelos romeiros. Símbolos e rituais impregnam o território da romaria, assim com o lugar sagrado de convergência

³¹ O CERE (Centro de Recuperação ao Alcoólatra) é uma entidade filantrópica sem fins lucrativos que tem por principal finalidade o auxílio e recuperação de dependentes de bebidas alcoólicas.

religiosa. Ações rituais dão simbolismo aos elementos do cotidiano, investindo-os de sacralidade que possibilita o contato entre o humano e a divindade.

2.5 Territórios de uma romaria: símbolos e rituais na romaria de Santa Luzia

Trilhar o território de romaria até o lugar sagrado é algo mais que um simples deslocamento para o homem religioso. Ao submeter-se ao sacrifício da partida, outras formas de expiação procederão em uma peregrinação na qual os rituais são postos ao início da caminhada, no seu percurso e por fim no espaço sacralizado pela presença do santo, nesse caso, Santa Luzia. O romeiro é emerso em um universo simbólico em que ações, movimentos e comportamentos dão novo significado a materialidade.

Retratando a importância dos símbolos, que se dão em diversos domínios da vida social, DaMatta (1997) aponta a possibilidade de várias articulações sociais produzirem ritos e por final sua ritualização. O autor nos apresenta essas nuances da análise ao afirmar que “sendo o mundo social fundado em convenções e símbolos, todas as ações sociais são realmente atos rituais ou atos passíveis de uma ritualização” (DAMATTA, 1997, p. 72).

Ao lado das constatações de DaMatta (1997) sobre a importância dos símbolos na vida social, podemos requisitar as palavras de Geertz (2008) ao reforçar a capacidade dos símbolos de armazenarem significados. São explicativas as colocações deste último autor quando escreveu que

os significados só podem ser ‘armazenados’ através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele (GEERTZ, 2008, p. 93).

Em se tratando da questão do símbolo em uma dimensão religiosa, Zillus (2006) enfatiza que na religião o símbolo representa a face oculta das coisas deste mundo que dão passagem a outro, o além. Nessa esteira,

a atitude religiosa não detém o olhar no imediato, mas busca o sentido na transcendência. Desta forma a vida religiosa adquire uma dimensão de profundidade. Quando as coisas perdem o seu caráter simbólico, a realidade torna-se trivial e o fastio apodera-se dos espíritos (ZILLUS, 2006, p. 14).

A romaria de Santa Luzia como festa religiosa, pode ser compreendida como um ritual, na medida em que objetos e movimentos possibilitam ao homem transcender a realidade cotidiana, onde é possível tocar o sagrado. Colocando as festas numa ótica englobada pela discussão dos rituais, Cavalcanti (2013) a experiência festiva é eminentemente simbólica e ritualizada. Nas festas, o simbolismo, as dimensões expressiva e artística do ser humano reinam.

Não diferente de outras manifestações do catolicismo popular, os devotos de Santa Luzia priorizam suas negociações com a santa sem intermediários. Criam suas formas particulares de devoção, ao agradecer, pedir, “pagar” à santa. Existe uma única estrada que liga a cidade de Porangatu à comunidade de Santa Luzia, mas existem vários meios de se chegar até lá, e não estamos nos referindo aos meios de transporte. Apesar do apelo central da peregrinação ser o encontro com a santa, cada caminhante tem seus motivos para caminhar, seus motivos para agradecer, suas formas rituais de demonstrar gratidão. DaMatta (1997), defende que os rituais não são eventos essencialmente diferentes do cotidiano. Novos movimentos e ações fazem com que a matéria-prima do dia-a-dia possa adquirir novos sentidos, indo além da expressão de sua funcionalidade usual. Assim, “o rito como o mito, consegue colocar em *close up* as coisas do mundo social” (DAMATTA, p. 77, 1997).

Diante do exposto, uma estrada que cotidianamente liga as comunidades e propriedades rurais à cidade de Porangatu, torna-se excepcionalmente, de forma efêmera, o caminho sacralizado que leva ao sagrado. Territorializada pela fé católica, a estrada ligando Porangatu à Bonópolis, nesse “tempo sagrado” (dia 13 de dezembro), adquire novo sentido.

Para Genep (2011), as peregrinações católicas são rituais, que demarcam por meio de ritos a saída do devoto, o seu percurso e seu retorno. Tais ritos denotam que o homem religioso, pelo uso de sinais exteriorizados e comportamentos especiais, passara de um estado para outro em sua existência. Assim,

para as peregrinações católicas sabe-se que existe certo número de regras de santificação prévia [...] todo peregrino está fora da vida comum, em um período de margem [...] Na chegada, [...] ritos especiais de peregrinação que compreendem, entre outros, ritos de agregação ao divino [...] e, depois ritos de separação [...] e ritos de retorno à vida social, geral e familiar (GENNEP, 2011, p.156).

Para muitos romeiros de Santa Luzia, chegar ao final da caminhada na comunidade que ostenta o nome da santa, cumprir os rituais que representam a agregação e separação do sagrado, significa definitivamente o fim de sua obrigação. Apresentam à santa a expressão do seu sacrifício, em forma de bens, serviços e dinheiro, doados ou mesmo o cansaço da caminhada. O contato com a santa se faz em um misto de reza, oração e também conversa. O devoto muitas vezes mantém um diálogo como quem conversa com um ente muito próximo e no qual se confia. Ele reafirma os laços de compromisso com a santa pedindo a proteção de Santa Luzia para retornar no ano seguinte. Sua devoção está cumprida e já é hora de voltar para casa. Despede-se da santa, retorna para a cidade, imprime nova caminhada de volta por 20 quilômetros novamente. Mesmo que faça pouco tempo desde o término de sua chegada aos pés da santa, ao cabo de 20 quilômetros, ele retorna para casa caminhando novamente pela estrada que o leva até a cidade. Mas, a maioria dos romeiros não se aventura a retornar à cidade caminhando, retornam a sede do distrito por meio de veículos em que conseguem carona o adquirem passagem.

O que mais importa para esses romeiros é sua obrigação com a santa. Não lhe interessa tanto aguardar o padre, a Santa Missa ou os sacramentos (como confissões, por exemplo) provenientes do clero que se instala na comunidade de Santa Luzia no dia da romaria. Isto não quer dizer que esses devotos guardem aversão ou hostilidade para com os padres e seus sacramentos, significa apenas que, para eles, esse dia é de Santa Luzia. A missa fica para outro dia, este é dedicado à santa.

Além de que, no mundo católico, apesar do padre ser um agenciador legítimo do sagrado, a este não cabe o papel de agenciador de milagres. Ao sacerdote da Igreja Católica impera levar os rituais que representam o *status* religioso do catolicismo oficial. Brandão (2007a, p. 266) explica que:

Os ritos católicos da Igreja, sob o comando do padre, não são os momentos essenciais de piedade em que a participação do fiel atualiza a dívida com o padroeiro. Isso acontece mesmo nos atos de paga do milagre, Quando é exigida a presença do promesseiro em uma festa de santo ou romaria.

Para o devoto que no dia 13 de dezembro saiu de casa às três horas da madrugada a fim de pagar sua promessa com o santo, ou simplesmente reavivar os compromissos de fidelidade, é mais importante

entrar na fila, beijar objetos de devoção, distribuir esmolas, deixar alguma coisa na 'sala dos milagres', rezar por alguns momentos diante da 'santa', do que participar de práticas oficiais de devoção sacramental, como 'fazer a confissão' ou 'receber a santa comunhão'(BRANDÃO, 2007a, p. 266).

Quando o maior grupo de romeiros, que saiu da cidade às cinco da manhã, aproxima-se da comunidade é comum cruzar-se com solitários caminhantes. Às vezes são duplas ou trios a retornarem para a cidade (fig. 14). Antes que se iniciem os trabalhos religiosos da paróquia na comunidade, já se dão por encerrados os compromissos religiosos de alguns romeiros. Quando o padre soube ao altar esses romeiros já estão com a caminhada bem adiantada no retorno à cidade. Estes deixam na sala dos milagres seus ex-votos e levam consigo a sensação do dever cumprido.



Figura 14: Os romeiros que chegaram mais cedo a comunidade e retornam pra cidade antes da missa.

Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

A participação da Igreja Católica em Porangatu na romaria de Santa Luzia é representada pela figura da paróquia que esforçar-se em fornecer seus serviços religiosos. Porém, alguns, pela sua prática, parecem demonstrar como desnecessária a participação do clero nessa manifestação. Saem em romaria antes que o padre dê a benção aos romeiros, retornam antes do início da missa. Estes que desconsideraram a possibilidade das confissões³² ao final do cumprimento do dever com o santo, também não esperaram a benção do padre. Para estes romeiros, a

³² "Auto-acusação oral dos pecados. A confissão é praticada em diversas religiões. Primeiramente pelos cristãos, mas também nos mosteiros budistas. Na Igreja Católica, a acusação faz parte do Sacramento da Penitência" (SCHWIKART, 2001, p.29).

benção de santa Luzia já lhes foi assegurada no momento em que saíram ao encontro da santa. Ao retornarem para seus lares contam novamente com a proteção da santa.

Sobre a relação entre romeiro e clero durante a romaria, Souza é esclarecedor quando escreveu que

O romeiro obedece à autoridade clerical, mas organiza a romaria como uma festa que pertence a ele, não ao sacerdote. Este é chamado para dar sua benção, mas é o romeiro, não ele, que impõem sua vontade. Afinal, embora convirja para o templo, a romaria passa-se fora dele (SOUZA, 2013, p. 92).

Grande parte dos romeiros, de fato, não dispensa a benção do clérigo, dada à frente da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade às cinco horas da manhã. Também participam com fervor da missa realizada na comunidade, após cumprirem suas obrigações com a santa. Emocionam-se ao tocar o ostensório³³ que carrega a hóstia santificada no momento de “adoração ao Santíssimo”.

Se Brandão (1989) diz que a festa é uma viagem, a romaria de Santa Luzia em Porangatu é uma festa que leva os moradores a revisitarem as memórias edificadas do passado do município. Os fiéis percorrem as ruas de seu esquecido centro histórico, passando pelas casas em estilo colonial, a antiga Igreja Matriz de Nossa Senhora Piedade, que conta séculos desde a sua fundação, o coreto onde há muito já se silenciaram os grupos de corais. A romaria segue em direção à parte oeste da cidade, direção oposta ao sol nascente e a BR-153. Nessa parte da cidade a expansão urbana estagnou-se. A construção da BR-153 nos anos 1950 ditou os rumos da urbanização porangatuense, o centro da cidade deslocou-se para o leste assim como as novas edificações se fizeram nessa direção.

Os caminhantes da romaria passam em frente ao cemitério municipal de Porangatu, o território dos mortos³⁴, limite urbano a oeste. Os que ali estão enterrados, fadados ao esquecimento, habitam a porção esquecida da cidade que não vislumbra possibilidade de expansão. Uma cidade possui limites urbanos ao norte, ao sul, ao leste, ao oeste, mas, é como se aqui fosse o final da cidade.

³³ Vaso sagrado usado para expor à Adoração Solene o Santíssimo Sacramento. Geralmente é munido de luneta. <http://www.salvemaliturgia.com/p/vocabulario-de-alfaias-e-objetos.html> acesso em 20 de março de 2015.

³⁴ “A decisão de fixar os cemitérios em áreas fora do núcleo urbano não somente reflete a presença marcante da orientação doutrinária do pensamento médico higienista no ordenamento do espaço urbano, mas envolve igualmente um momento de mudança de valores da sociedade ocidental em que os mortos já não ocupavam lugar de destaque no meio dos vivos” (COSTA, 2003, p. 242).

Seguindo em direção à comunidade de Santa Luzia, os romeiros deixam as ruas pavimentadas, passando por uma estrada que liga Porangatu à Bonópolis. A estrada que percorrerão até chegarem à capela de Santa Luzia é a GO-353, que liga o município de Porangatu à Bonópolis. O fato de ser uma estrada bastante antiga, mas ainda não pavimentada demonstra o descaso para com essa região. Todas as outras vias estaduais que partem da cidade são pavimentadas. Por sucessivas administrações, é negligente o olhar do poder público para com a estrada na qual peregrinam os romeiros devotos da santa dos olhos.

O caminho trilhado pelos romeiros é cheio de irregularidades em seus 20 km de extensão, com declives que chegam aos 360m e aclives que alcançam os 522m ao nível do mar. Conforma Rosendahl (1999), o isolamento é uma característica dos centros de convergência religiosa. A autora relata que, muitas das vezes, o lugar sagrado encontra-se na “zona rural, afastado da vida urbana quer por grande distância, quer pela dificuldade de acesso, ou ainda por ambos os fatores (ROSENDAHL, 1999, p. 26)”.

Levando-se em consideração o contexto regional, a área na qual é feito o trajeto da romaria encontra-se localizada na depressão do Tocantins/Araguaia. Ela é circundada por relevos relativamente planos com poucas assimetrias, que são relacionadas a morros e serras. No trajeto apresentado pelo perfil topográfico, percebe-se que logo nos primeiros 2,5 km tem-se a presença de um córrego, o Dunga, trecho mais baixo até o pico máximo que é a Serra da Sabina. A partir do córrego, ainda seguindo o mesmo sentido do trajeto, passa-se por uma amplitude de relevo suavemente ondulado até chegar a Serra da Sabina, esse trecho tem cerca de 10 km de extensão, é o mais cansativo para os romeiros, por apresentar moderada elevação. Após o topo da Serra há uma pequena inclinação do relevo, seguido de 5 km de relevo mais movimentado. De modo geral, há dois níveis altimétricos: um até chegar a Serra e outro após essa elevação. Constata-se ainda que a maior declividade do terreno está no sentido noroeste-sudoeste, apresentando trechos intercalados com assimetrias leves, o qual facilita o trajeto de retorno dos romeiros (fig. 15). A seguir também pode ser visto um mapa do trajeto da romaria de Santa Luzia em Porangatu (fig. 16).

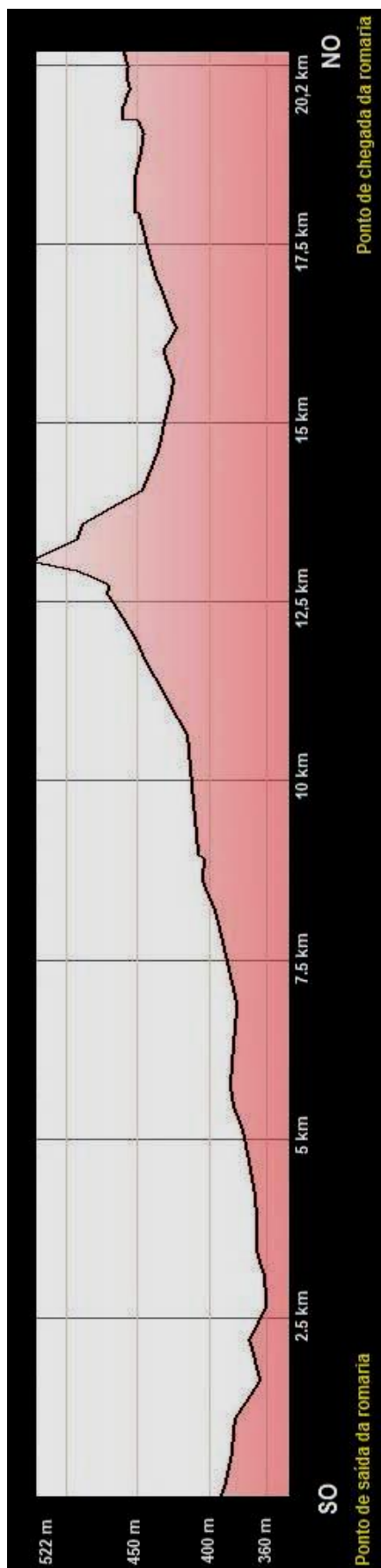


Figura 15: Perfil topográfico do trajeto da romaria de Santa Luzia
 Fonte: Elaborado por Marcos Roberto P. Moura a partir do Google Earth (aplicativo), 2014.

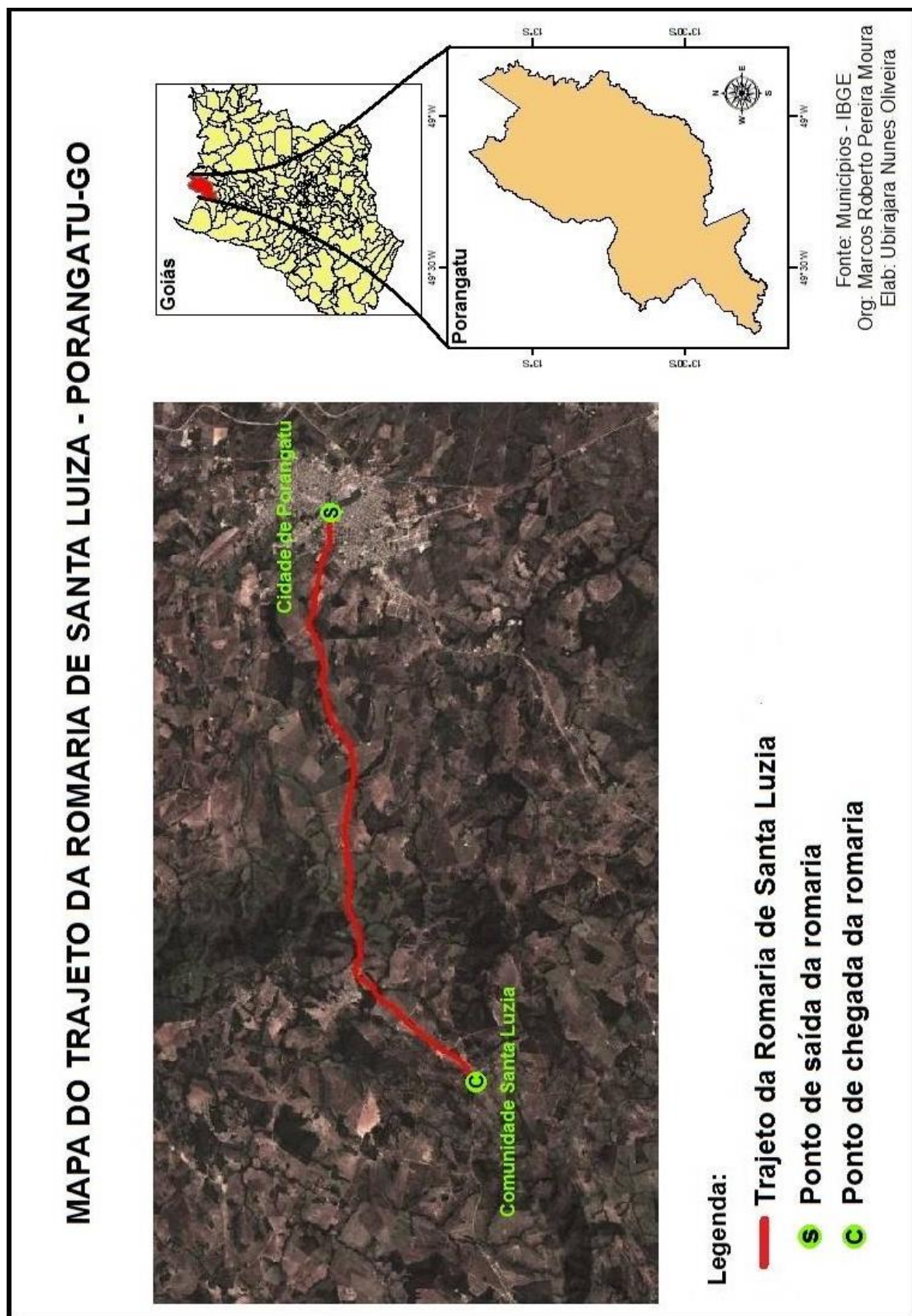


Figura 16: Mapa do trajeto da romaria de Santa Luzia.

Autoria: Ubirajara Oliveira. Organização dos dados: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Apesar das irregularidades do relevo favorecer mais a caminhada de regresso da comunidade do que a ida, poucos são os romeiros que se prontificam a fazer o retorno à pé, totalizando os 40 km de peregrinação (20 km da ida, mais 20 km de volta). A maioria retorna à cidade em carros de parentes, amigos, conhecidos ou até estranhos (nesse lugar consagrado à santa, em dia de Santa Luzia, a solidariedade faz-se presente entre os devotos). Além disso, a prefeitura disponibiliza ônibus para transportarem os romeiros em seu retorno, por preços baixos.

O trajeto rumo à comunidade de Santa Luzia, configurado nesse dia especial como o caminho que leva ao sagrado, transforma-se em cenário para múltiplas formas de expressão da fé, conforme já dito. Algumas formas de cumprir promessas já são esperadas, outras contam com a capacidade inesgotável da criatividade popular. Entretanto, as várias maneiras de se pedir ou agradecer à Santa Luzia durante a romaria podem ser agrupadas, grosseiramente, em quatro grupos: os peregrinos, os colaboradores de peregrinos, os devotos de restrito envolvimento social e os devotos organizadores.

Os peregrinos estão dispostos a cumprir o sacrifício da caminhada. Algumas vezes, utilizando-se de elementos que aumentam a dimensão de seu sacrifício, como caminhar carregando uma criança no colo, caminhar descalço, carregar uma cruz.

Alguns participantes não se dispõem a peregrinar, mas procuram formas de colaborar com o sacrifício dos peregrinos. Estes buscam “agradar” á santa com o auxílio àqueles que peregrinam, fornecendo água, lanche, aos caminhantes;

Há ainda, aqueles que não peregrinam e que também não mantêm relações com os peregrinos, sua piedade limita-se a chegar ao território sagrado e lá cumprir sua obrigação com a santa. Estes são os que chamamos de devotos de restrito envolvimento social.

Por final, temos aqueles em sua forma de devoção à santa procuram garantir a limpeza, decoração e organização para recepcionar os participantes da festa religiosa. No grupo dos devotos organizadores, enquadra-se principalmente os membros da comunidade de Santa Luzia e alguns indivíduos da cidade que fornecem apoio.

Os peregrinos da romaria de Santa Luzia, aqueles que apresentam no caminhar de 20 km, sua devoção e sacrifício, orgulham-se de se autodenominar os

autênticos “romeiros de Santa Luzia”. O maior fluxo de romeiros sai à cinco da manhã da cidade de Porangatu, percorrendo a estrada sem iluminação pública, em que a escuridão é entrecortada pelos carros que eventualmente passam. O sacrifício desses romeiros é exposto com orgulho. O suplício da peregrinação é frequentemente ampliado, como forma de demonstrar à Santa Luzia seu merecimento perante as relações contratuais estabelecidas com a santa.

Alguns devotos encontram na assistência aos romeiros, formas de praticar sua devoção e estabelecer a relação de trocas com a santa. A mais tradicional forma de apoio aos romeiros é um ponto de lanche frente à uma fazenda, quando se alcança os 15 km de caminhada. No ponto de apoio frente à fazenda do senhor Armando os romeiros são recepcionados com leite com canela, pão, e bolo. Esse senhor garante a cada romaria o leite que é servido no lanche aos romeiros. “Eu via essa turma aí caminhando, eles saem de casa muito cedo e achei que eles mereciam um lanche³⁵”, diz o agropecuarista. A distribuição do lanche é feita por voluntários da Secretaria de Assistência Social, pessoas da cidade e fazendas próximas.

A Prefeitura Municipal de Porangatu também contribui para o acréscimo do lanche. Outros devotos que também se interessam por privilegiar os peregrinos com esse “café da manhã” pedem autorização para oferecerem sua contribuição, em forma de alimento, no “ponto do Senhor Tomba” (fig. 17). O senhor Amando conta que “algumas pessoas vem me pedir pra colocar um bolo aqui, aí eu deixo. Aquele moço ali me pediu pra colocar sua barraca de pastel na minha porta, se é pra doar pros romeiros e não pra vender, pode colocar aí sim”. O indivíduo citado na fala do senhor Armando fizera a promessa de doar, na romaria de Santa Luzia em 2014, pastéis aos romeiros que por ali passaram. O homem que ganha a vida com sua barraca de pasteis, decidiu agraciar a santa doando o que sempre vendia. O incremento no lanche dos romeiros era a materialização de um voto feito à santa, que agora atestava mais uma graça concedida.

Em 2014, também surgira outro ponto de lanche para os romeiros. Tais manifestações de apoio aos romeiros são comuns durante a romaria, sendo efetuadas por moradores da zona rural ou da zona urbana. Os espaços sagrados, como os territórios de uma romaria tem essa capacidade de suscitar interessantes

³⁵ Pesquisa de campo, 2014.

formas de sociabilidade e solidariedade.



Figura 17: Ponto de lanche da romaria de Santa Luzia.
 Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Mas há quem prefira cumprir sua devoção locomovendo-se até a comunidade por meio de veículos. Seja por incapacidade física de suportar a caminhada ou qualquer outro motivo. Estes vão no seu carro, moto ou pegam carona com familiares, parentes, vizinhos, amigos. No silêncio da caminhada, a linguagem dos gestos e expressões corporais é capaz de denotar o quanto os automóveis incomodam aqueles que peregrinam. Na disputa pelo caminho que leva ao sagrado, nesse dia santo, os peregrinos sentem-se mais dignos dessa estrada, do que os veículos. Ao apertarem-se junto às margens da estrada para dar passagem aos carros que se direcionam a comunidade de Santa Luzia, os caminhantes sentem-se importunados pelo tráfego (fig. 18).

Quando os romeiros chegam à comunidade, são recebidos por uma estrutura oferecida por devotos que não tomaram parte do sacrifício da caminhada, mas que procuram contribuir por meio da manutenção do espaço sagrado para o dia da festa em louvor à santa. A comunidade de Santa Luzia inicia os preparativos para a festa algumas semanas antes do feriado santo. Em sua empreitada são auxiliados

por voluntários que vem da cidade e permanecem na comunidade por um ou dois dias.



Figura 18: Carros e peregrinos na romaria de Santa Luzia.
Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

De qualquer maneira, é secundário o modo como os fiéis se locomovem até a festa. O fato de se disporem a estar na presença da santa nesse espaço sagrado, regido por esse tempo cósmico, quando poderiam estar em outros lugares, imersos em outros afazeres, já configura um sacrifício. Maia (1999, p. 198) afirma que “a participação em uma festa é também, frequentemente, sinônimo de sacrifício”. A renúncia a outras atividades em outros espaços, por si só, dá a dimensão do sacrifício.

Entendendo as manifestações festivas como momentos sobrecarregados pela emoção, Maia (2001) define o retorno do migrante à festa como um ritual. No entendimento do autor, de que “o migrante se desloca, fazendo do deslocar-se emocionado um ritual de passagem em sentido pleno” (MAIA, 2001, p. 184), pode-se considerar que durante as festividades da romaria de Santa Luzia, também são vigentes os rituais de retorno do migrante. Um caso representativo na localidade de “ritual de retorno à festa” é o do senhor Enio de Souza Almeida. Atualmente morando em Goiânia, o senhor Enio era proprietário de uma fazenda nas imediações da comunidade. Sobre as motivações envolvidas para o temporário

retorno à comunidade, o agropecuarista diz:

Eu tinha fazenda aqui e sempre que posso venho todos os anos. Tenho muita devoção pela santa e a gente daqui é muito boa. É bom a gente vir, revê os conhecidos. Quando venho pra romaria fico hospedado aqui mesmo. Eu estou lá na casa do Leci (Entrevista, 2015).

Muitos romeiros de Santa Luzia fazem a caminhada com os pés descalços, impiedosamente castigados pelos pedregulhos da estrada. Sobre os sacrifícios que são impostos ao caminhar com os pés descalços, Amaral (2001, p. 106) delinea que “esta é a mais acabada expressão do despojamento que a situação de sacrifício implícita na promessa implica”. A autora (2001) explana que, no momento em que caminham descalços, as diferentes classes sociais neutralizam simbolicamente suas diferenças fazendo um mesmo papel no ritual. Apesar de alguns romeiros indicarem que caminham descalços, não por sacrifício, mas por serem mais confortáveis que o andar calçado, é possível deduzir que tal “conforto” se dá numa dimensão mais espiritual do que física. Os pés descalços acabam por se tornar a possibilidade de maior amplitude nas interações entre o corpo e o sagrado.

Nem todos os chamados “promesseiros” são facilmente identificados em meio à romaria de Santa Luzia. Algumas formas de pagamento de promessas³⁶ são visíveis pelos objetos que carregam (os ex-votos), pelos bebês que transportam no colo enquanto caminham, pelas roupas que trajam (vestindo-se como a representação da santa). Para Sanchis (1992), a promessa insere-se em uma visão de mundo, em que a relação com o santo aproxima-se do sacrifício, pelo esforço que lhe é comum e pela economia baseada na troca simbólica. As negociações efetivadas com o santo são iniciadas nas “penumbras cotidianas”, quando a promessa é a expressão de um pedido de auxílio imediato, de graça a alcançar ou proteção. Contudo, o momento da “pagar” a promessa é o instante em que muitas das vezes as performances sobre o território esboçam o sentido das súplicas e aspirações atendidas (fig. 19).

³⁶ A promessa dentro do contexto do catolicismo popular é um termo que frequentemente denota concomitantemente, três significações que se inter-relacionam nos vínculos de troca entre o devoto e o santo: o pedido, a dívida acarretada e o pagamento (ZALUAR, 1983).



Figura: 19: Romeiros pagam promessa levando a bandeira de Santa Luzia até a capela de Santa Luzia.
 Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2013.

Entre os romeiros, um deles destaca-se por algo peculiar, enquanto percorre os 20 km de romaria, o peregrino distribui balas aos demais andantes. Joaquim Rodrigues Bispo, há 03 anos cumpre sua promessa: distribuir os doces na romaria de Santa Luzia. Alguns dias antes da festa religiosa ele se prepara, enche sua mochila com 6 kg de balas. Com a mochila pendurada ao peito e um sorriso convidativo, ele distribui as balas com as duas mãos, presenteando crianças, jovens, adultos e idosos. O devoto declarou que sua promessa segue pelos anos, sem previsão de encerrar-se. As balas de Joaquim são a materialização da troca simbólica feita junto à santa e testemunham mais uma graça creditada a ação de Santa Luzia. Ao chegar à comunidade de Santa Luzia, Joaquim continua distribuindo balas até que posso retornar para casa com sua mochila vazia.

Mas, na romaria de Santa Luzia, existem muitas outras formas de pagamento de promessas, além das formas devocionais até aqui citadas. Um garoto e sua mãe, por exemplo, caminharam o percurso da romaria para depositar aos pés da santa o valor de cinquenta reais. Outra senhora tinha como promessa de receber os romeiros com latas de refrigerante distribuídas gratuitamente. Enfim, as formas de reafirmar a aliança com o santo, por meio das promessas são variadas. Algumas delas se repetem, outras são totalmente singulares em sua conjuntura. A singularidade no cumprimento de uma promessa presta-se a descortinar ainda mais

as facetas da relação entre santo e devoto. Sem intermediários e numa situação de notável proximidade à divindade, que abre possibilidades para a liberdade criativa no estabelecimento das trocas simbólicas.

Quando se aproximam da comunidade de Santa Luzia, os romeiros são recebidos pela imagem da santa, sustentada pelos braços de moças da comunidade. Tal ritual tem grande expressividade para os romeiros e a comunidade que sedia a romaria. Esse gesto denota maior conotação à dinâmica do encontro com o sagrado, pois nesta ótica, a santa não espera passivamente pelo encontro, mas também “caminha”, por meio das mãos dos devotos, indo ao encontro com os romeiros.

Independente das variadas maneiras de prestar sua devoção colocar-se na presença da santa é considerado como o ritual de maior importância entre todos os sacrifícios que se desenrolam pelo percurso do caminheiro de Santa Luzia. Se Maia (2001) nos diz que a festa é emoção, o espaço sacralizado pela presença da santa nesse dia festivo torna-se um território de emoções intensas. A efusão de sentimentos preenche a pequena capela de Santa Luzia. Ao sair da capela, há quem sorri pelo cumprimento da devoção, e há quem chora pelo encontro com o sagrado. Mas, todos que se ajoelham aos pés do altar experimentam a grandeza desse momento místico, em que para o devoto a presença da santa se faz mais forte.

A imagem da santa ocupa um altar elevado, de onde se dependuram as já conhecidas fitas coloridas. Para os devotos, as fitas de variadas cores presas aos pés da santa, são como extensões do corpo da imagem, entretanto, também simbolizam as graças emanadas pela santa que se debruçam sobre os fiéis. Desse modo, os devotos fazem fila para adentrar a capela, onde tocarão e beijarão as fitas enquanto realizam suas preces (fig. 20).



Figura 20: A fila e o encontro com a santa na capela de Santa Luzia.
 Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Após cumprir sua devoção no encontro com a santa, os romeiros preparam-se para missa, enquanto alguns têm a possibilidade de fazerem as confissões. A missa é acompanhada por numeroso contingente de fiéis, que aglomeram-se no galpão construído ao lado da capela de Santa Luzia. A barraca erguida para acomodar os romeiros devido a incapacidade do galpão de abrigar a todos, também se apresenta totalmente preenchida pelos devotos. O final da missa marca o final da festa de Santa Luzia. Quando o padre dá a benção final, ao olhar para o relógio, é possível perceber que são quase treze horas do dia treze de dezembro. A maioria dos romeiros já começa a retornar para cidade. O regresso da maioria dos romeiros se dá por meio de veículos, pois nem todos desejam repetir o sacrifício da caminhada mais uma vez nesse dia. Contudo, há quem ainda volte pra cidade de Porangatu caminhando novamente. Muitos dos romeiros, antes do regresso ao lar, ainda deixam na sala dos milagres o ex-voto, objeto que representa uma graça alcançada por intercessão de Santa Luzia.

A sala dos milagres, comum em praticamente todas as romarias, recebe algumas variações em sua denominação, como casa da promessa, por exemplo. Mas, elas têm sempre a mesma função: registrar e propagar o sucesso das relações contratuais com o santo, reafirmando o poder da divindade. Em Duarte (2011, p. 46) a sala dos milagres é descrita como, “conjunto de expressividade religiosa, possui uma visualidade marcada pelo exagero da emoção, da crença assumida

individualmente e coletivizada através de símbolos metafóricos”.

Na comunidade de Santa Luzia localiza-se em uma pequena sala, ligada ao prédio construído para dar apoio médico aos romeiros. Nesta sala, ao lado de todas as cruzes que João Milagre deixara, estão os ex-votos. É possível encontrar entre os ex-votos imagens de Santa Luzia, fotografias, peças de roupa, bandeiras, entre outros objetos. Cada objeto simboliza o poder da santa em conceder os milagres. Entre as promessas feitas à santa, estão a de muitos jovens que pedem sucesso no vestibular. Uma camiseta com várias assinaturas, provavelmente de colegas de classe, atesta a conquista alcançada em um vestibular pela interseção da santa. Santa Luzia é requisitada como a protetora dos olhos, mas também é considerada a santa que traz luz aos olhos, ao caminho. Nesta alusão, os estudantes devotos esperam desta santa a iluminação cognitiva para as questões corretas de uma prova de vestibular.

Ao completar em 2013 o 13º ano de sua realização, a romaria de Santa Luzia dá forma a territórios simbólicos que são disputados por diferentes agentes. Mesmo que possamos dizer que essa romaria seja uma manifestação recente (se comparada a outras práticas católicas de mesma natureza), já se apresentam disputas pelo território festivo e os sentidos da festa. As disputas pelo território simbólico da festa compõem em praticamente todas as festividades. Nesta romaria do norte goiano, não haveria de ser diferente.

2.6 A romaria de Santa Luzia, suas interações e um território em disputa

A romaria de Santa de Luzia adquire múltiplos sentidos para aqueles que organizam, participam, apoiam ou simplesmente ouviram falar a respeito. Iniciam-se as disputas pelo sentido da manifestação religiosa a cada ano, desde a preparação até a consumação da manifestação festiva. O território da romaria, não é apenas o *locus* da materialização das dinâmicas do catolicismo popular. Como parte dos domínios territoriais da paróquia local, a romaria de Santa Luzia também representa os anseios do catolicismo oficial.

Em sua contribuição para o entendimento das disputas de poder que são travadas no contexto da festa, Ferreira (2003) considera os conflitos e as tensões como algo inerente ao desenrolar das manifestações festivas. Segundo o autor, “Festejar será, então, dominar o discurso que define este ou aquele espaço como

festivo. Mais do que uma luta pelo território, o evento festivo marca uma disputa pelo domínio do espaço simbólico” (FERREIRA, 2003, p. 6). O autor ainda destaca a festa como o momento em que a batalha retórica leva de fato ao afrontamento, no instante em que estabelece sua espacialidade.

Desse modo, se para Raffestin (1993) o território é a consolidação de ações sobre determinado espaço, delineando a partir destas ações as relações de poder, podemos inferir que as festas são parte dessas ações que configuram um território, o território simbólico das festas. Na concepção de Raffestin (1993), o território é a prisão que construímos. Toda prisão é uma delimitação que gera contatos e tensões. Igualmente, os territórios festivos também podem ser descritas como delimitações elaboradas, concretas e simbólicas, nas quais a proximidade e a frequência dos contatos favorecem os embates e as tensões.

A comunidade de Santa Luzia ao realizar sua tradicional romaria, recebe o apoio principalmente da prefeitura de Porangatu e da Paróquia Nossa Senhora da Piedade. As duas instituições que amparam a manifestação religiosa prestam diferentes tipos de serviço. O governo municipal mobiliza apoio para a festa e assistência aos romeiros na caminhada. A paróquia leva seus serviços religiosos ao alcance dos fiéis católicos, além de ampliar a programação da festa.

A presença da prefeitura na romaria, pode-se dizer que esta se desenvolve, mais efetivamente, desde o ano em que José Osvaldo assumiu o cargo de prefeito de Porangatu. Na gestão do devoto o aparato da prefeitura era mobilizado a dar suporte à romaria. Quando a gestão seguinte assumiu o governo da prefeitura local, auxiliar a romaria era um dever eminente, consolidado pela tradição, exigindo a participação do novo gestor. A romaria é uma festa que já faz parte do calendário municipal, torna-se uma excelente oportunidade para que o governo local possa estabelecer maiores vínculos com a sociedade e amplie o contato com as demandas populares dos munícipes. Assim, desde a gestão de José Osvaldo, quem assume a prefeitura de Porangatu procura sempre garantir o apoio costumeiro à romaria.

As secretarias da prefeitura, no dia 13 de dezembro, dedicam-se a possibilitar aos romeiros mecanismos que possam favorecer a sua caminhada devocional. Ao longo da estrada, existem carros que fornecem água aos peregrinos, além da prefeitura também contribuir com o lanche dos caminhantes, como já fora dito. A prefeitura de Porangatu também colabora fornecendo a sonorização para festa e instalação de banheiros químicos no território a percorrer (fig. 21).



Figura 21: Banheiros químicos para atender aos romeiros.
Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2013.

Durante a benção aos romeiros, a participação e presença do prefeito e da primeira-dama municipal é frequente. No momento da distribuição do lanche, a primeira-dama o faz juntamente com alguns funcionários da Secretaria de Assistência Social, no fornecimento de alimentos aos romeiros.

A romaria de Santa Luzia ocupa um território religioso dentro dos domínios do território do município e instaura-se num tempo demarcado como feriado municipal. Cumprindo os compromissos com a romaria, a prefeitura não perde a oportunidade de assegurar a popularidade do governo municipal, sempre na tentativa de dar relevância aos trabalhos da prefeitura no território festivo. Mas, isso não é algo exclusivo à cidade de Porangatu, nem tampouco uma prática que somente ocorre em romarias. As festas, religiosas ou não, representam demandas populares que requerem a atenção do poder público local. O auxílio parte então da prefeitura, nem sempre de forma satisfatória dependendo do município em que a festa ocorre. Mas, de toda forma, as festas são utilizadas pelos governos municipais (e até estaduais) como forma de garantir a aceitação popular dos participantes da festa.

O território da festa é um espaço de aglomeração de pessoas, movidas por sentimentos de fé e esperança. Assim, transforma-se em palco propício à promoção de governos estaduais e/ou municipais que apoiam festa. Também é frequente, nas festas religiosas por todo o país, a atuação de políticos que se utilizam do território

festivo para darem popularidade a seus nomes. Há uma tentativa desses políticos em associarem seus nomes à festa, tida como expressiva demanda popular. A romaria de Santa Luzia em Porangatu não é um caso à parte, nesta festa também surgem os oportunismos eleitoreiros em forma de faixas e cartazes.



Figura 22: Faixas de publicidade de políticos³⁷.

Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2013.

Em pesquisa sobre as festas dedicadas aos santos em Goiás, as festas de padroeiros, D'Abadia (2014) faz uma reflexão a respeito das relações entre poder religioso e poder político nas festas religiosas.

A coexistência do poder religioso e poder político marcam presença nas festas religiosas, tanto de herança espanhola quanto de herança portuguesa. Em dimensões atuais, em Goiás, as festas de padroeiros ainda conseguem ser um 'lugar' de visibilidade política para os grupos dominantes [...] as festas dos padroeiros promovem condições de aproximação dos políticos com seus eleitores (D'ABADIA, 2014, p. 205).

A Igreja Católica, representada na romaria de Santa Luzia pela Paróquia Nossa Senhora da Piedade, ao participar da festa religiosa dando sua contribuição, tem também seus próprios interesses. A proposta da paróquia para a festa se inscreve no sentido de reafirmar seu território de evangelização. Durante a romaria, a paróquia local procura manter a festa religiosa dentro dos preceitos cristãos que regem a fé católica romanizada, além de buscar estreitar seus laços com os fiéis, principalmente aqueles afastados da missa. A romaria torna-se um importante meio

³⁷ As tarjas pretas se prestam a garantir o anonimato do político que tem seu nome divulgado nas faixas publicitárias.

de levar os sacramentos aos católicos que já não participam das determinações da igreja já há algum tempo, proporcionando o religamento entre a fé católica e as ações clericais.

O padre José Marcos da Silva, pároco da Paróquia Nossa Senhora da Piedade, esclarece as vantagens que a romaria traz para o território religioso da paróquia. Vantagens que se estendem além das extensões desta paróquia, abarcando os fiéis da outra paróquia porangatuense, sem contar ainda os fiéis pertencentes às paróquias de cidades circunvizinhas. Sobre essa aproximação entre a fé popular e a igreja erudita, o padre José Marcos relata que

Eu particularmente acho assim, de grande valia para a igreja porque resgata os fiéis e faz com que a igreja seja inserida nesse mundo que nós estamos vivendo que é hoje muito desafiador, vamos dizer assim... são muitos obstáculos no processo de evangelização e nós precisamos achar meios, medidas, formas de ir ao encontro do povo e a romaria é um gesto bonito que faz com que a igreja se aproxime mais do povo (Entrevista, 2015).

Certas formas de apropriação das festas religiosas para demarcação do território da igreja foi uma prática recorrente durante décadas. Atualmente, as relações entre o clero e o povo mostram-se mais harmonizados, pelo menos se comparadas há alguns anos atrás, quando as tensões eram mais pronunciadas. As apropriações da festa imprimidas pela igreja ainda ocorrem, apesar de serem menos imperativas, como demonstrou o padre José Marcos. Entretanto, Souza (2013, p. 16-20) destaca a importância que as festas religiosas desempenharam em prol do catolicismo institucional:

As festas tiveram, assim, a função, igualmente, de agregar novos fiéis à religião [...] As festas católicas atuavam, ainda, como um instrumento de pertencimento e posse em relação aos novos territórios a serem ocupados [...] Elas simbolizavam, portanto, a posse do novo território e ajudavam a estruturar a vida dos que nele viviam.

A Igreja Católica em Porangatu sempre teve participação na romaria de Santa Luzia, pelo menos na benção dada aos romeiros, como é o caso das primeiras edições da festa. Com o passar do tempo, a paróquia local foi gradativamente incorporando o festejo realizado pela comunidade, ao calendário católico da cidade. Os rituais levados à comunidade pelo catolicismo erudito agregaram novos elementos à festa, prolongando a programação da manifestação religiosa. De início, a participação clerical limitava-se à benção dada aos romeiros às portas da paróquia Nossa Senhora da Piedade e a missa na comunidade de Santa Luzia (fig. 23).



Figura 23: Padre José Marcos realiza a Missa de Encerramento na comunidade de Santa Luzia.

Fonte: Jornal Diário do Norte. http://www.jornaldiariodonorte.com.br/imagens/edicoes_galeria/10994_5854.jpg, acesso em 30 nov. 2013.

Desde 2012, pela ação da igreja católica foram incorporados à festa novos eventos. No dia do festejo, às 6 horas da manhã, acontece a Hora do Ângelus com a reza do Terço Mariano. Às 7 horas inicia-se o momento de louvor e adoração com a RCC (Renovação Carismática Católica). Às 8 horas e 30 minutos a programação segue com a Adoração ao Santíssimo Sacramento. A participação da paróquia na festa conclui-se com a Missa de Encerramento, que por sinal demarca o final de mais uma romaria de Santa Luzia em Porangatu, isso por volta das 12 horas e 30 minutos. Mas, além da programação da igreja inserida no dia da festa, a paróquia local também criou um tríduo de preparação, com missas na comunidade durante três dias consecutivos. O tríduo acontece nos dias 10, 11 e 12 de dezembro, dias que antecedem a romaria. Padre José Marcos defende a criação do tríduo ressaltando que

o povo da Baíca não estava participando, não estava vivendo a romaria, estava trabalhando intensamente mas não estava vivendo a espiritualidade. Então, o que nós fizemos, isso já há três anos, implantamos o tríduo de preparação. Então, o povo da região já vai começando a se preparar espiritualmente. (Entrevista, 2015).

Ao reafirmar que a intenção da paróquia é organizar e não fazer imposições às formas como a festa é realizada, o pároco admite que a romaria aconteceria mesmo sem a participação do clero. “O povo participa, eles vão... independente de que tenha ou não padre, mas dia 13 a multidão vai, caminha e faz sua devoção de

fé”, afirma o padre ao reforçar o caráter popular da manifestação católica. Contudo, a população que participa da festa, moradores da comunidade ou da cidade, considera proveitosa a possibilidade de manifestar sua devoção à santa, além de manter contato com os sacramentos da igreja.

Na romaria de Santa Luzia, os conflitos e as tensões entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial não são tão evidentes. A paróquia aglutina à festa suas formas romanizadas de evangelização e espacializa no território festivo os seus sacramentos. Como nessa festa religiosa não estão presentes as danças e as bebidas etílicas, os conflitos entre a igreja e essa dimensão profana da festa são inexistentes. A paróquia Nossa Senhora da Piedade permite que as manifestações populares ocorram no território festivo, mas não dispensa a possibilidade de que a participação dos fiéis também seja orientada pelas práticas de um catolicismo erudito. A igreja local procura manter uma relação harmônica e mediadora. Nas palavras do padre José Marcos, “é importante a gente conservar o depósito da fé, mas também que as devoções populares sejam regidas pelo povo”.

O romeiro, em sua caminhada, é auxiliado por outros devotos que procuram amparar os peregrinos fornecendo água ou lanche. A prefeitura também mantém postos móveis de distribuição de água para os romeiros. A estrutura de apoio se completa com a mobilização de equipes do corpo de bombeiros e do SAMU (Serviço de Atendimento Móvel de Urgência), que acompanham os romeiros e permanecem de plantão no território da festa.



Figura 24: Equipe do SAMU em posto de atendimento aos romeiros instalado na comunidade de Santa Luzia.

Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Na romaria de Santa Luzia, e suas proximidades, não há a venda de bebidas alcoólicas, apenas refeições, sucos, refrigerantes e lanches. Mesmo em relação à venda de alimentos no espaço da festa, ocorre a territorialização da igreja católica, já que as barracquinhas dedicadas a vender lanches são dirigidas por comunidades urbanas da paróquia. Voluntários trabalham nessas barracquinhas para arrecadar fundos para suas respectivas comunidades. Nos primeiros anos da romaria, um almoço era servido gratuitamente aos romeiros, realizado com recursos que a comunidade de Santa Luzia recebia por meio de suas festas beneficentes e doações. Como o fluxo de romeiros aumentou exponencialmente, a comunidade passou a cobrar o valor de três reais para custear a refeição. A partir de 2013, o almoço não foi mais servido na comunidade, desonerando a comunidade de Santa Luzia de tal função. Preparar a refeição para a festa representava ao grupo grande volume de trabalho no dia da manifestação e também nos dias que antecediam o festejo.

A venda de artigos diversos nos territórios festivos é uma prática comum nas romarias por todo o país. As lembrancinhas religiosas dividem espaço com a venda de roupas, brinquedos e eletrônicos de origem chinesa, generalizada na maioria das romarias do país. A romaria do Divino Pai Eterno em Trindade-GO é um exemplo desses casos. No entanto, o comércio na romaria de Santa Luzia, em Porangatu, não apresenta grandes pretensões para o território da festa, pelo menos até então. Apenas uma modesta banca de roupas ladeia os artigos religiosos, a maioria artesanais, que são comercializados na festa (fig. 25). As tensões entre o comércio e os dirigentes religiosos na disputa pelo território da festa, não acontecem nesta romaria em Porangatu.



Figura 25: Comercialização de artigos religiosos artesanais e roupas.
Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

As romarias, nascidas de um catolicismo popular com maior expressividade nas comunidades rurais, evocam em parte dos romeiros a necessidade de demonstrar sua identidade sertaneja. As comitivas ao participarem da festa, trazem para o território da festa a cavalgada, que caracteriza a vida cotidiana do sertanejo. Em Guarinos, pequena cidade do oeste goiano, a identidade sertaneja durante os festejos da romaria de Nossa Senhora da Penha é reafirmada pela presença de dezenas de comitivas. Nessa cidade, a presença de centenas de cavaleiros, de várias cidades do entorno, dão à festa uma marcada identidade sertaneja. Na romaria de Santa Luzia, em Porangatu, aos poucos começam a surgir pequenas comitivas das regiões vizinhas, que aumentam em número a cada ano da festa.

Sem dúvida, favorece uma maior participação dos fiéis na romaria de Santa Luzia o feriado municipal de Santa Luzia. Exclusivamente para dar condições a uma maior participação popular, o feriado foi criado pelo projeto de Lei nº. 2.201/05, de autoria do vereador Odair Amorim Teixeira. O então assessor de um deputado estadual, eleito como vereador por dois mandatos consecutivos (2004-2012), participa da romaria de Santa Luzia desde 2004. Ao participar pela primeira vez, em 2004, lhe surgiu a ideia de propor um feriado municipal no dia 13 de dezembro. O feriado passou a vigorar a partir de 2005.

O ex-vereador de Porangatu, apesar de ser bastante atuante frente aos eventos católicos no município, explica que ao propor a criação do feriado municipal de Santa Luzia pensou-se mais no turismo religioso que a festa poderia gerar do que propriamente na questão religiosa. Na verdade, a romaria de Santa Luzia ainda não conta com uma movimentação significativa de turistas. Os visitantes, em sua maioria são ex-moradores do município que retornam à cidade para a festa e ficam hospedados em casas de parentes e amigos. Contudo, organizadores e sujeitos envolvidos na festa religiosa acreditam no grande potencial da romaria de Santa Luzia para fazer de Porangatu um importante polo de turismo religioso no norte goiano.

Na romaria de Santa Luzia, as disputas e tensões, até então, são acomodadas no território da festa sem maiores repercussões. O apoio à organização da festa, vindo de várias origens é visto pela comunidade que realiza o festejo, assim como os participantes, como positivo, que favorece a organização e enriquece a romaria. A comunidade de Santa Luzia, por exemplo, vê com bons olhos

o auxílio que é dado à realização do festejo. Apesar de a manifestação ser um festejo dedicado à santa padroeira da comunidade e ter como personagens principais os romeiros em sua devoção, são vários os agentes que colaboram com festa e, por conseguinte, impõe os sentidos que lhe são caros.

2.7 Personagens de uma romaria de Santa Luzia

Uma romaria tem vários rostos, a maioria deles sofridos. São rostos padecidos pela luta cotidiana da sobrevivência, que veem na caminhada o revigoração que necessitam em suas vidas. São indivíduos que no ato de pedir e agradecer à santa encontram um sentido pra sua existência.

No entanto, não é correto pensar que apenas a camadas menos favorecidas financeiramente em nossa sociedade é que participam dessa manifestação da devoção popular. Apesar da maioria da população que peregrina ser formada pelos mais pobres, todos os extratos sociais comparecem à caminhada. Os diferentes perfis dificultam uma categorização pela multiplicidade de identidades que se apresentam à festa. A romaria é uma manifestação que não possui características cristalizadas, mas movida pelas dinâmicas de diferentes atores que ao se movimentarem pelo território religioso dão significado aos símbolos.

São vários os personagens que em seus rituais atuam sobre o palco que se estabelece com a romaria. São muitos romeiros, muitas promessas, muitas graças, muitas histórias. Ao destacar esses personagens nos textos a seguir, dada à importância que tiveram e que ainda tem no processo de constituição desta festa, evidencia-se o processo de criação e consolidação da única romaria de Santa Luzia da região Centro-Oeste. Os relatos orais obtidos por entrevistas e conversas informais indicam os contornos da concretização da festa religiosa.

2.7.1 Em nome do Vice-prefeito, do ministro da eucaristia e do devoto, faça-se a romaria – José Osvaldo

O gerente administrativo de distribuição atacadista José Osvaldo da Silva, de 51 anos, tem participado de quase todas as edições da romaria de Santa Luzia em Porangatu. Mesmo morando atualmente no estado do Pará na cidade de Marabá, todos os anos, no dia 13 de dezembro, José Osvaldo esteve presente em

Porangatu. Também é o momento em que aproveita para rever parentes e amigos que deixou na cidade.

O devoto de Santa Luzia ainda mantém um hotel próximo à estação rodoviária em Porangatu e seus pais e irmãos sustentam negócios na cidade, principalmente no ramo de hotelaria e restaurante. É uma família conhecida e respeitada na localidade. José Osvaldo possui muitos amigos na cidade, principalmente por motivo de sua atuação junto à comunidade, seja por meio da igreja ou do CERECA – Centro de Recuperação ao Alcoolatra. Sua carreira política também o possibilitou ser reconhecido por todo o município.

A importância de José Osvaldo para a romaria de Santa Luzia de Porangatu assenta-se principalmente no fato de ter sido vice-prefeito e posteriormente prefeito, além de ser conhecido como um ilustre devoto da santa no município. Sua inspiração como católico o motivou a propor a caminhada, mas, sua influência política como agente público da prefeitura local, foi decisiva para consolidação da romaria como se encontra atualmente. Sua vida religiosa como ministro da eucaristia também o auxiliou na concretização daquela, pois sua proximidade junto aos padres garantiu a colaboração dos clérigos desde o primeiro ano da romaria.

Antes de ser prefeito, José Osvaldo era constantemente lembrado como o homem que estava à frente do CERECA em Porangatu. Na instituição na qual ainda é participante, ele atuou durante vários anos. Foi um dos primeiros presidentes da entidade filantrópica, aos 21 anos de idade, chegando a ser vice-presidente nacional do CERECA. Garantindo nunca ter ingerido bebida alcoólica, dizia que era importante auxiliar aqueles que sofrem com o vício.

Dos nove anos em que foi ministro na igreja católica, o gerente administrativo lembra-se das várias manhãs de domingo de visita aos enfermos. Ele ainda lembra-se das celebrações realizadas com as famílias e a distribuição da eucaristia durante as missas. José Osvaldo também atuou como ministro da palavra. Segundo ele “os padres eram poucos, a gente tinha que assumir a celebração, além de ministrar a comunhão (Entrevista, 2015)”. José Osvaldo diz ainda que “ser ministro é a função mais importante que um leigo pode ter na comunidade católica (Pesquisa de campo, junho de 2015)”, ressalta com orgulho.

As funções como ministro contribuíram para solidificar os laços de apego que firmou com a comunidade. O primeiro contato com a comunidade, ainda

chamada como comunidade da Baíca, ocorreu em 1989. Como ministro, José Osvaldo realizou várias celebrações na comunidade, estas realizadas todo primeiro domingo de cada mês. A cada mês a celebração era realizada na residência de uma nova família, que gentilmente oferecia ao final um pequeno lanche aos participantes. Este homem dizia se sentir muito bem sempre que ia à comunidade, lhe animava estar naquele lugar e lhe cativava o contato com aquelas pessoas.

Contudo, motivava a fé católica de José Osvaldo a sua devoção por Santa Luzia. Sua veneração à santa é expressa em uma tatuagem que carrega na perna esquerda, desde 2010. Quem olha para esse homem e mantém alguns minutos de conversa com ele, não imaginaria que sua imagem e postura conservadora esconderiam um corpo tatuado. “Jamais tinha pensado antes em fazer uma tatuagem no meu corpo, nem tenho idade pra isso, mas recebi uma grande graça e quis homenageá-la” (Entrevista, 2015) explica o devoto de Santa Luzia.

Foi a devoção por Santa Luzia que conduziu José Osvaldo à comunidade da Baíca pela primeira vez, como já pontuamos, no ano de 1989. As rezas em louvor à santa ocorriam na comunidade desde 1960, na casa de Dona Baíca, fiel devota de Santa Luzia. Toda a comunidade rural, além de alguns visitantes da cidade, reunia-se para a reza do terço dedicada à santa. Quando relata sobre o primeiro terço de Santa Luzia que participou na comunidade, o brilho que surge no olhar desse devoto deixa transparecer um pouco dos sentimentos que o moviam naquele dia 13 de dezembro de 1989, quando chegou à casa de Dona Baíca. Nas palavras dele “era uma casa simples de telhado baixo, portas e janelas de madeira. A sala era pequena e ao canto ficava o altar com a imagem de Santa Luzia com duas velas sobre o pires de xícara. Tinha um pano de chita ao fundo e decorado com flores colhidas no quintal. Era tudo muito simples, mas irradiava paz e devoção. Quando iniciaram o terço com cantos tradicionais eu me emocionei...”.

Um dos cânticos ao qual José Osvaldo refere-se é transmitido de geração a geração apenas por uma tradição oral. Há várias versões de hinos dedicados a Santa Luzia, a maioria com letras bem elaboradas. Mas, nenhuma delas reflete tão bem a simplicidade de um pequeno grupo de devotos em uma comunidade rural, como a música que cantavam naquele dia, mencionado por José Osvaldo. A canção entoada, por um misto de vozes cansadas de idosas e vigorosas vozes juvenis, é a mesma que ecoa em várias rezas de Santa Luzia pelo Brasil afora. O cântico em

seu tom penoso reforça o martírio da santa:

Bendita e louvada seja, lá no céu muita alegria
Espelho da Virgindade senhora Santa Luzia (bis)

A tesoura era tão fina, que no mundo não havia.
As pontas que furaram os olhos da Virgem santa Luzia (bis)

Quando lhe furaram os olhos que dor ela não sentia
O prato que aparou os olhos da Virgem Santa Luzia (bis)

Penitente anda no mundo as portas já se abriam
Que de Deus era devota a Senhora Santa Luzia (bis)

Oferecemos esse bendito à Senhora Santa Luzia
Na hora da nossa morte seja ela nossa luz e guia (bis).
(Autor desconhecido)

Os cânticos conhecidos como benditos são destacáveis expressões do catolicismo popular e estão presentes em rezas e novenas devotadas aos mais variados santos. Os benditos podem ser classificados como uma literatura oral. Segundo Cascudo (2012, p. 13), “essa literatura, que seria limitada aos provérbios, adivinhações, contos, frases-feitas, orações, cantos, ampliou-se alcançando horizontes maiores. Sua característica é a persistência pela oralidade”. Os benditos são reconhecidos pelo uso da expressão “bendito seja”.

Foram-se muitas rezas de Santa Luzia das quais José Osvaldo participou na comunidade, além das celebrações que realizava como ministro. As visitas à comunidade perduraram por mais de oito anos. O fiel andava por pequenos caminhos entre os pastos, chamados de “trilheiros”, que levavam às casas da comunidade, quando ainda não havia estradas. Em uma situação inusitada, o devoto de Santa Luzia chegou a atravessar uma pinguela³⁸ na companhia de um cego. Porém, todos os empecilhos que se apresentavam no percurso não diminuía a vontade de José Osvaldo de participar da vida religiosa da comunidade.

Após participar de mais uma reza de Santa Luzia, o devoto voltava sozinho para a cidade, quando sentiu o desejo de que mais pessoas conhecessem a comunidade de Santa Luzia. Segundo José Osvaldo, a ideia para a primeira caminhada de Santa Luzia foi uma inspiração divina. Em oração à santa e à Deus, o fiel pediu que algo especial acontecesse na comunidade, “poderia ser uma imagem

³⁸ Espécie de ponte tosca feita de paus (Dicionário Eletrônico Houaiss de Língua Portuguesa - Aplicativo).

enterrada ou um milagre”, ele solicitava. Não encontraram nenhum santo, nem mesmo um grande milagre destacou a comunidade. Contudo, José Osvaldo teve a ideia de reunir alguns familiares e amigos e seguir em romaria até a comunidade de Santa Luzia, segundo ele, “pensei, vamos uns cinco ou máximo dez pessoas”. João Milagre, seu amigo de várias visitas à comunidade garantiu todo apoio a esse intento. Quando saíram da cidade de Porangatu, o grupo contava com 70 pessoas à caminhar, entre eles, parentes e amigos de José Osvaldo, participantes de um grupo de oração (Santana) e algumas pessoas desconhecidas pelos organizadores.

Após receberem a benção do padre, o grupo saía às cinco horas, cantando e rezando pela madrugada escura enquanto caminhava muito unidos. Quando o dia clareava, fizeram algumas paradas, para descanso, alimentação e mais orações. José Osvaldo descreve a chegada à comunidade, com o primeiro grupo de romeiros de Santa Luzia, como um momento inesquecível. Ao som de muitos fogos, alguns membros da comunidade foram ao encontro dos peregrinos com a imagem de Santa Luzia. A reza em louvor à santa foi realizada na casa de Leci, filho de Dona Baíca, que ainda hoje, mantém a tradição deixada por sua mãe. José Osvaldo relata que, “logo que chegamos foi muita alegria, alguns muito cansados, outros realizados...”.

Quando foi realizada a primeira caminhada de Santa Luzia, José Osvaldo era vice-prefeito de Porangatu. Em anos posteriores, se tornaria prefeito do município por dois mandatos consecutivos (2005-2008 e 2009-2012). Ele explica que como vice-prefeito não pode fazer tanto pela romaria como fez como prefeito. O fato é que, durante todos os anos da história da romaria, até 2012, coincidiram com a participação de José Osvaldo na prefeitura local, seja como vice-prefeito ou prefeito. Ao chegar ao cargo de prefeito, o devoto mobilizava várias as secretarias da prefeitura em favor da romaria. As Secretarias de Obras, Saúde, Educação, Assistência Social entre outras, auxiliavam na divulgação, transporte, apoio aos romeiros, além de auxiliar em outras áreas. O ex-prefeito reforça que, “toda a equipe da Prefeitura sempre estava ao meu lado apoiando na festa e até nas caminhadas e a comunidade ganhou com isto”. Mas, José Osvaldo faz questão de destacar que a consolidação da romaria só foi possível pelo esforço da comunidade de Santa Luzia, que se organiza para a chegada dos romeiros, além de

várias outras pessoas que doam materiais ou trabalho para a realização da festa religiosa.

No ano de 2013, o primeiro ano em que seu idealizador não participaria da organização, a população porangatuense comentava sobre a possibilidade de não haver a tradicional romaria de Santa Luzia. Ou mesmo de não ser realizada com o mesmo apoio do atual prefeito. Contudo, o dia 13 de dezembro de 2013 chegou e a romaria aconteceu. Os romeiros caminhavam com a mesma fé que os motivavam a peregrinar. A prefeitura deu o mesmo apoio que assegurava à romaria nos anos anteriores. Entre os romeiros, quase solitário, José Osvaldo caminhava com a esposa. Naquele momento, o ex-prefeito era apenas mais um romeiro, que saíra da cidade onde mora e trabalha para cumprir mais uma vez sua prova de devoção à santa. Também é o momento de retribuir as graças e pedir proteção por mais um ano.

A realização da romaria de Santa Luzia no ano de 2013 foi emblemática para confirmar que a festa continuará, mesmo sem a presença de seu idealizador. A comunidade porangatuense já tomou a festa como um dos importantes eventos que marcam o calendário religioso da cidade. Por envolver importante contingente populacional no município, a manifestação requer apoio do poder público local, que logicamente não perderá a oportunidade de mostrar sua atenção às demandas populares.

Para o aumento crescente do número de participantes da romaria de Santa Luzia, José Osvaldo tem uma explicação. Uma das principais características do catolicismo popular, o contato com o sagrado sem intermediários, é apontado pelo devoto de Santa Luzia como principal motivo para o sucesso da romaria. Ele explica que durante a romaria “a gente sente prazer. A caminhada, o sacrifício, é uma forma de estar próximos de Deus, individualmente, independente de padre, igreja ou outros compromissos. Sou eu e Deus, isto atrai multidões...”.

Em relação ao futuro da romaria, José Osvaldo acredita que a mesma irá persistir. O devoto acredita que a ajuda da prefeitura é muito importante para a efetivação da festa, mas, mesmo sem o apoio do governo municipal, a romaria de Santa Luzia continuará a movimentar os devotos. O desejo desta continuidade é configurado nas contribuições dadas pelos fiéis, sendo estas de várias formas, possibilitam que a festa continue a cada ano.

Apesar de José Osvaldo ter elaborado a ideia inicial da romaria, esta já é

considerada como parte da cultura porangatuense. Uma manifestação que não tem apenas o rosto de José Osvaldo, mas vários rostos anônimos que no decorrer da caminhada se olham, se solidarizam, se identificam. São todos romeiros. Entretanto, entre os romeiros, um deles se destaca, é o Senhor João Milagre que caminha carregando uma cruz.

2.7.2 Treze anos de romaria e treze cruzes – João Milagre

A palavra milagre vem do latim *miraculum*, e significa “maravilhar-se”, no sentido de algo ter ocorrido de maneira admirável. João Milagre Dias, o sujeito que possui “milagre” em seu nome não parece ser o tipo de pessoa maravilhada. Nem ainda, parece ser uma pessoa que vive em busca de milagres. O comerciante, proprietário de uma loja de artigos de caça e pesca, tem sua vida pautada pela regularidade com que se dedica aos assuntos da igreja católica. Atuando desde 1979 como Ministro Extraordinário da Comunhão Eucarística, João Milagre possui uma agenda adensada pelos eventos da igreja. Principalmente pelas atividades ligadas a sua função como ministro extraordinário da fé católica.

Como ministro, João Milagre visitou por várias vezes e ainda visita a comunidade de Santa Luzia, para realizar missas, na falta de um padre. Durante as primeiras incursões de José Osvaldo à antiga comunidade da Baíca, o ministro esteve presente. Os dois, então ministros, caminharam juntos pelos trilheiros que levavam às casas da comunidade. O senhor João explica que “antes dessa coisa [a romaria] a gente já assistia eles com celebrações nas casas. A gente descia lá, atravessava rio cheio, mas chegava nas casas [...] isso desde muitos anos” (Entrevista, 2015).

Quando foi realizada a primeira caminhada de Santa Luzia, o ministro teve um papel decisivo. O Companheiro de José Osvaldo encontrava-se com este nos trabalhos da igreja ou nos trabalhos do CERECA, nesta última instituição os dois prestam serviços há vários anos. O comerciante, ao ser comunicado sobre a proposta de realizar a primeira caminhada direcionada à comunidade de Santa Luzia teve grande participação na mobilização do primeiro grupo de peregrinos. Foi João Milagre que acatando uma ideia de José Osvaldo convidou um grupo de oração, chamado Santana, do qual participavam, para caminharem até a comunidade de Santa Luzia. Os membros do grupo de oração Santana, que também realizavam

estudos bíblicos, compuseram grande parte da primeira turma de romeiros de Santa Luzia.

Mas, João Milagre foi um dos criadores da romaria de Santa Luzia em Porangatu e é ainda é uma referência identitária para a manifestação religiosa, de modo que, sua ausência causaria significativa perda ao festejo. Uma fala que ecoa tanto pela boca de romeiros, como está presente no discurso dos moradores da comunidade de Santa Luzia, é de que João Milagre é um líder na romaria, “é ele que vem trazendo esse povo todo”. O fato é que ele não tem faltado a nenhuma das treze romarias de Santa Luzia realizadas na cidade.

Além de participar da organização da romaria, todos os anos, desde a primeira caminhada, João Milagre faz questão de caminhar entre os peregrinos. O comerciante, sempre carregando uma cruz de madeira, arrasta um grupo de romeiros pelo caminho que leva à comunidade de Santa Luzia (fig. 26). No decorrer dos 20 km, devido às singularidades que ritmam a caminhada de diferentes indivíduos, em alguns momentos o grupo se dispersa e João Milagre caminha quase que solitário.



Figura 26: João Milagre carrega a cruz enquanto é seguido por outros romeiros.
Autoria: Marcos Moura, 2013.

Aos 67 anos, o senhor João caminha com admirável vigor físico. A cada ano de romaria, antecipadamente, o devoto encomenda mais uma cruz que será

carregada por ele em romaria até a comunidade de Santa Luzia. Cada cruz traz a inscrição da numeração ordinária de realização da romaria. Na cruz apresentada na foto está registrada a 12ª romaria de Santa Luzia. O romeiro já repetira o ritual de levar a cruz até o centro de convergência religiosa por treze vezes. Notadamente, os treze anos da prática correspondem aos treze anos em que a romaria foi realizada.

Carregar uma cruz durante uma peregrinação é algo bastante comum entre os promesseiros em sua expressão de fé por todo o país. Festejando os mais variados santos, o Senhor do Bonfim, ou mesmo o Divino Pai Eterno, é uma prática quase sempre posta em prática por um ou mais romeiros. Como aponta Alves (1990, p. 38) “Certos símbolos derivam o seu sucesso do seu poder para congregar os homens, que os usam para definir a sua situação e articular um projeto comum de vida”.

A romaria do Divino Pai Eterno, em Trindade-GO, receberá nesse ano de 2015 um idoso de 74 anos que peregrina há sete anos carregando uma pesada cruz. O Peregrino cruzou 13.000 km por 12 estados, desde que deixou Caruaru em Pernambuco, rumo a Basílica do Divino Pai Eterno, em Trindade³⁹.

Outro caso semelhante, em que o sacrifício de carregar a cruz se mostrou presente em uma romaria foi citado por Maués (2013). Descrevendo as “artimanhas corporais” que são necessárias para um devoto carregar sua cruz de cerca de 90 kg, o autor (2013) escreveu sobre a façanha realizada na romaria de Bom Jesus de Pirapora. Já apontamos nesse capítulo apoiado em Maia (1999) que até mesmo o sair de casa em busca do sagrado já torna-se um sacrifício. O que coaduna com a ideia do autor anterior, ao afirmar que “romaria é também sacrifício de consagração à divindade” (MAUÉS, 2013, p. 122).

Mas sobre o caráter de sofrimento pelo qual passa o romeiro em seu sacrifício ao carregar a cruz, Maués reforça que

como em todos os casos de sacrifício, não se deve pensar somente em sofrimento – que é real, na peregrinação ou romaria –, mas também em alegria, comportamento folgazão ou prazeroso, mesmo daquele que carrega a cruz de Cristo ou que leva a imagem peregrina (várias formas de cruzes ou imagens) (MAUÉS, 2013, p. 122).

³⁹ Mais informações em: < <http://g1.globo.com/goias/noticia/2015/06/idoso-que-carrega-cruz-de-50-kg-esta-no-ultimo-trecho-para-pagar-promessa.html> > acesso em 14 de junho de 2015.

A cruz carregada por João Milagre não é tão grande e nem tão pesada, mas de toda forma, transportá-la por um trajeto de 20 km é algo que demanda certo esforço. Contudo, pesa sobre o objeto de madeira forte carga simbólica. A cruz, como símbolo, já foi usada por vários povos, inclusive não cristãos, com algumas variações, desde a era pré-cristã. Conforme Born (1977, p. 337), “desde tempos pré-cristãos a cruz era conhecida, na Babilônia e no México, como sinal, símbolo ou ornamento. Na forma da cruz gamada ou suástica ela já se encontra no Oriente antigo”.

Como importante símbolo cristão, além de remontar e reatualizar o sacrifício de Cristo feito pela humanidade, a cruz também simboliza a ligação entre o céu e a terra. Eliade (1991, p. 163) afirma que “é através da Cruz [...] que acontece a comunicação com o Céu e, ao mesmo tempo, que todo o Universo é ‘salvo’”. Pode-se recorrer a Zilles (2006, p. 86) na complementação desse sentido, quando esse autor escreveu que “a cruz é constituída por duas linhas: uma vertical e outra horizontal. A primeira une o céu e a terra e a segunda abre-se para toda a terra”.

Desse modo, a cruz carregada por João Milagre é como uma ponte que une diversas dimensões ligando-as no momento em que se desenrola a peregrinação. A primeira delas é a ligação entre o céu e o território sacralizado pelo percurso da romaria de Santa Luzia, reafirmando a conexão desta terra com o divino. Uma segunda ligação pode ser indicada pelos braços da cruz, que une a Paróquia de Nossa Senhora da Piedade e a comunidade de Santa Luzia. Ou seja, tal ligação propõe uma união entre um catolicismo erudito, que institucionaliza a própria cruz e seu significado; e um catolicismo rústico, em sua real expressão de devoção popular.

Na imagem a seguir, é possível ver a forma como João Milagre facilmente intercambia suas identidades durante a romaria: romeiro e ministro extraordinário da eucaristia (fig. 27). Num primeiro momento ele é o romeiro que carrega a cruz. No segundo, ele traja o jaleco branco para mais uma vez exercer seu trabalho no ministério da igreja. No território de peregrinação ele é o romeiro, numa caminhada de cerca de quatro horas e meia. No território da missa ele é o ministro extraordinário da eucaristia, pronto a auxiliar os padres em uma missa que dura cerca de duas horas.



Figura 27: No primeiro quadro João Milagre carrega a cruz e no segundo quadro, atua como ministro extraordinário da eucaristia.

Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

De fato, o ritual de João Milagre ao carregar a cruz na romaria adquire diferentes sentidos para ele e para os participantes. Para o comerciante, conduzir a cruz durante a manifestação religiosa é um compromisso (ele faz questão de dizer que não é uma promessa) a ser cumprido após 10 anos de peregrinação. Os outros romeiros, acostumados com a presença da “cruz peregrina” de João Milagre, já a considera como parte inerente dos rituais que compõem a festa religiosa. De toda forma, a década de penitência do senhor João já foi cumprida. Mas, ao ser interrogado se continuará mantendo a tradição que inventara, o devoto responde prontamente que

quando eu fechasse, quando eu terminasse com as dez cruzes, daí em diante é o que Deus me permitir. Então de agora em diante não tem limite não. Inclusive eu estou indo esse ano e pretende ir o ano que vem ainda. Eu não tenho previsão de parar não, enquanto Deus me der condição física de eu chegar lá com a cruz, eu quero levar a cruz. Não sei quantas cruzes eu vou deixar lá (Entrevista, 2015).

Um dos momentos sublimes da romaria de Santa Luzia é sempre protagonizado por João Milagre, tornando-se uma tradição. O momento em que a cruz chega à comunidade adquire as formalidades de um importante ritual. Jovens moças, vestidas com as cores de Santa Luzia (fig. 28), fazem o translado da santa ao encontro com os romeiros que acompanham João Milagre. O encontro entre a santa e a cruz acontece na estrada em frente à capela de Santa Luzia. As jovens garotas que recebem os romeiros com a imagem da santa simbolizam a vitalidade da comunidade que se revigora a cada festa, além de remontarem o desejo de perpetuação da manifestação religiosa.



Figura 28: Meninas da comunidade se vestem com as cores de Santa Luzia para levarem a santa.

Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Em relação ao futuro da romaria, o senhor João é bastante otimista, assim como todos aqueles que participam da organização da festa religiosa. Segundo esse romeiro

a romaria aqui, de Santa Luzia, a tendência é crescer e quem sabe no futuro ter lá até uma catedral, porque na verdade a coisa tem crescido e a gente percebe a cada ano o povo gostando e o povo está pedindo a ampliação. Inclusive já compraram um terreno lá ao redor. No caso de expandir o espaço físico tem terreno, que eles [comunidade de Santa Luzia] compraram (Entrevista, 2015).

Ao tentar fazer uma projeção da romaria de Santa Luzia, a partir de sua recente história que completou 13 anos em 2014, chega-se a crer que a romaria de Santa Luzia é uma festa religiosa que tende a aumentar gradativamente seu número de fiéis. A comunidade de Santa Luzia tem se esforçado em receber bem seus romeiros e ampliar as obras nesse território sagrado. A paróquia Nossa Senhora da Piedade tem feito sua parte em divulgar a romaria e ampliar sua programação. Pessoas como João Milagre, têm continuado a trabalhar pela organização da festa. A prefeitura, às vezes com algumas falhas, tem colaborado para a realização da manifestação religiosa. Os devotos, em paulatina ascensão numérica, com suas performances sobre o território religioso, garantem o esplendor da festa.

A romaria de Santa Luzia em Porangatu retrata a pujança da fé católica no

município e as demandas mais populares de um povo, que por meio da fé busca alento para seu sofrimento e esperança para seus anseios. A igreja católica sofre decréscimos no município, assim como também apontam os percentuais brasileiros. Contudo, o catolicismo continua sendo a religião mais professada no município, e também por todo o país. E as festas religiosas celebram a energia que ainda move as práticas católicas na comunidade de Santa Luzia, no município e por todo o país.



Capítulo 3

A comunidade de Santa Luzia: ocupações e vivência em um território religioso

As companhias ou a sociedade podem ser más; mas não a comunidade. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa.

(BAUMAN, 2003, p. 7).

Como foi assinalado no primeiro capítulo, a comunidade de Santa Luzia é uma área rural dentro dos limites do território religioso da paróquia Nossa Senhora da Piedade, em Porangatu. Ela é formada por pequenos produtores, que não se capitalizaram a ponto de abandonarem a base familiar de seus empreendimentos. Raras são as propriedades dessa localidade que possuem um trabalhador assalariado. Santos (2003) alerta para o fato de que muitas famílias que ainda permanecem no campo, procuram misturar os conhecimentos de uma cultura camponesa com processos mais técnicos. É o que acontece nesse pequeno aglomerado de terras, onde as práticas ligadas ao Cerrado recebem de forma lenta os incrementos da modernidade.

Em sua demarcação religiosa, a comunidade de Santa Luzia construiu seu território desde a relação com o catolicismo institucional e devoções e rezas aos santos. Dona Baíca foi uma figura importante em todo esse processo, sendo uma das principais articuladoras das rezas e novenas nesse território religioso. A santa venerada por Dona Baíca durante os terços realizados na comunidade, desde a década de 1960, tornou-se a padroeira desse território rural. Após a morte de Dona Baíca, a devoção permaneceu e a comunidade ganharia uma capela e posteriormente uma romaria em louvor à Santa Luzia.

A vida religiosa da comunidade é a principal responsável pelos encontros sociais nessas paragens. As rezas dedicadas aos santos das quais as famílias são devotas tornam-se os principais momentos festivos na comunidade. De reza em reza os encontros são promovidos, com alegria, sem bebidas, mas, em clima descontraído após cumpridos os compromissos do terço.

As missas, realizadas mensalmente, fazem da capela o ponto de encontro dos moradores. Estes, de forma tímida e respeitosa professam sua fé, mas também entoam animadas conversas antes da missa e durante o lanche que acontece logo após a celebração religiosa.

Os mutirões reforçam a moral camponesa e o sentimento de solidariedade entre o grupo que fortalece os processos de ajuda mútua. A maioria dos mutirões realizados acontece para a prática do roçado. Mais do que trabalho, os mutirões tornam-se importantes ocasiões de confraternização, nos quais os moradores fortalecem os laços de companheirismo.

A romaria de Santa Luzia é a principal festa da comunidade, em que seus moradores reúnem-se em prol de um objetivo comum. Porém, também são

oferecidos outros momentos festivos e de interação social para seus moradores. Tem-se como objetivo desse capítulo, apresentar o processo de construção social do território religioso da comunidade, dando ênfase as rezas, mutirões e missas na localidade. Essas manifestações e eventos conectam-se nesse território por corresponderem a práticas como crenças, trabalho, formas de solidariedade e sociabilidade. Após apontarmos estas relevantes formas de participação coletiva, que lhe conferem sua identidade, encerra-se esse último capítulo evidenciando as contribuições que a romaria de Santa Luzia oferece a comunidade de Santa Luzia.

3.1 O Cerrado: ambiente de diferentes formas de sentido e apropriação

No decorrer da década de 1970, eclode pelo mundo afora movimentos ambientais que surgem num contexto de grandes conferências mundiais, em favor da preservação de biomas historicamente castigados pelo progresso técnico e científico. Questiona-se o uso abusivo dos produtos do meio natural, a poluição do ar, da água e do solo. O Cerrado, antes apresentado como vegetação pobre, feia e de povo rude, desde então é resignificado pela mídia, que em seu oportunismo capitalista elabora novas representações para esse espaço. O vazio demográfico e a rusticidade que outrora representavam empecilhos à ocupação das regiões de Cerrado, agora se exibem como atrativos a ocupação desse espaço em todas as suas nuances: para a prática da agropecuária; abarcando os intentos das mineradoras; fornecendo espaço e matéria-prima para as indústrias, principalmente aquelas ligadas ao beneficiamento da cana-de-açúcar e soja; propiciando diversas formas de lazer.

Nesse sentido, os ideais conservacionistas, expressos em longos e acalorados debates, lograram resultado somente com o aparecimento dos resultados mais indelévels da degradação ambiental, como a extinção de espécies animais e vegetais ou o desaparecimento de nascentes. O Cerrado, como palco para singulares modos de vida, é colocado na mira dos avanços e abusos capitalistas. Esses espaços, marcados por cultivos e criação de animais em caráter predominantemente familiar, agora são (re)valorizados por meio de sagazes estratégias de governos e investidas empresariais.

Para definir os habitantes do cerrado, que com este meio estabelecem profundas relações, Mendonça (2004) defende o termo *cerradeiros*. Mas, Almeida

(2008) assevera que o termo não abarca as diferentes formas de ocupação desse ambiente, constituídas em virtude da diversidade de ecossistemas que compõem o Cerrado. A autora cita o caso dos *geraizeiros*, sujeitos que ocupam os planaltos e as encostas de vales de cerrados, estabelecendo nestas áreas modos singulares de apropriação.

A preocupação com tais condições desleais, que são impostas ao cerrado goiano, aos sujeitos que ocupam o Cerrado, é tema de reflexões de Chaveiro (2008, p. 89):

Esse cerrado que se encontra ligado às instituições econômicas e financeiras de vanguarda do capitalismo internacional, é permeado de barreiras profundas entre os seus lugares: os espaços modernizados excluem a sua população original; os espaços que não se modernizaram são sítios de pobreza [...] Logo, são zonas de exclusão e de expulsão de trabalhadores.

O que se mostra contraditório é o fato de que toda a degradação do Cerrado acentua-se em um momento em que cresce o desejo de instituições, produtos e eventos em atribuir a denominação do bioma ao seu nome. Chaveiro (2008, p. 75) nos apresenta esse paradoxo “De repente, a palavra ‘cerrado’ ganha aura de nobreza”.

O fato é que o Cerrado, mais do que um bioma, mais do que um grande celeiro que se alinha aos interesses do desenvolvimentismo nacional, à economia global, é um local de vivências, de relações. Como reforça Mendonça (2004, p. 233), a

modernização da agricultura foi um esforço conjunto do Estado e de grupos empresariais nacionais e internacionais para transformar ‘as terras improdutivas’ do Cerrado em celeiros agrícolas do país, mediante a utilização de fartos créditos, de subsídios para a importação de insumos e implementos agrícolas e da adoção de novas tecnologias.

Um ambiente marcado por estruturas que dificilmente se alteram, no qual são favorecidas as velhas oligarquias em um enraizamento político e econômico, tão profundo quanto às próprias raízes da vegetação local. Desse modo, grande leva de sujeitos, estes desfavorecidos, são empurrados vertiginosamente para as cidades ou para outras regiões. Porém, o que ainda vislumbra-se no pensamento de muitos, é o descaso para com os excluídos daquelas que foram suas terras, pequenos agricultores, índios, quilombolas, grupos que fazem do Cerrado seu habitat e nesse espaço constroem suas singulares significações. É como se grande parte da

população se esquecesse de que esse ambiente não é vazio de pessoas, mas “como arquétipos do mais natural da natureza, se existem como tal, são lugares produtos de relações e significações sociais, das práticas e dos medos e preferências das sociedades que as habitam” (ALMEIDA, 2005b, p. 323).

Como o Cerrado denota diferentes representações, formas de uso e ocupação, compreender esse bioma sob novos ângulos tem sido motivo de uma intensa movimentação para diversos pesquisadores, numa busca por novas formas de investigar e representar o Cerrado. Vale destacar os trabalhos de alguns autores que tem se esforçado para submergir além da superficialidade da análise do Cerrado apenas em seu contexto natural. Citamos Almeida (2005b; 2008; 2010), ao retratar os sujeitos excluídos, a cultura e identidade desses sertanejos; Chaveiro (2008; 2010) que aborda a apropriação simbólica, imaginária e ideológica desse espaço; Mendonça (2004) que enfoca as relações de trabalho no campo e os Movimentos Sociais Cerradeiros. Todos com a intenção de ampliarem as indagações e possíveis respostas a respeito desses ambientes de Cerrado, em termos de aspectos naturais, além de destacarem seu valor cultural e simbólico.

Com o processo crescente de modernização da agricultura e apropriação do Cerrado, os projetos agropecuários requerem novas frentes de atuação. Os povos cerradeiros acompanham, por vezes resistindo, mas nem sempre, suas técnicas tradicionais serem substituídas por modernas formas de plantio e criação de gado. Mas o que predomina são antigas formas de trabalho e técnicas que foram aprendidas com os antepassados e são substituídas por sementes híbridas e inseminação artificial.

E o que acontece com os sujeitos desterritorializados do Cerrado? Mendonça (2005, p. 283) constata que:

Os camponeses e trabalhadores da terra que não sucumbiram à modernização da agricultura foram “empurrados” para as áreas enrugadas e para os vales dos rios, onde ainda re-Existem como produtores de arroz, feijão, mandioca, hortaliças, frutas, etc., destacando-se na produção leiteira e na criação de pequenos animais.

O fato é que alguns daqueles que ainda resistem, tem suas formas de trabalho profundamente alterados e conseqüentemente seus modos de vida. Alguns ainda resistirão, aglutinando-se no que Mendonça (2005) caracteriza como Movimentos Sociais Cerradeiros. Estes se empenharão em permanecerem como trabalhadores rurais no pequeno pedaço de chão que lhes resta ou tentarão retorno

ao labor da terra, do local que foram expulsos.

Resistindo ou entregando-se sem luta, o campo não está como antes. Ainda assim, Santos (2003, p. 135) nos lembra de que “as populações que permaneceram nas velhas fazendas tem procurado organizar as suas vidas combinando práticas da cultura camponesa com outras práticas da cultura técnica”. As velhas formas de organização do trabalho, que representam a identidade e a alegria desses sertanejos, a formação de trabalhos coletivos, como os mutirões, ainda resistem no Cerrado.

Os mutirões, como forma solidária de dividir o trabalho e muitas vezes, compartilhar o resultado de tais empreitadas, também se transformavam em grandes reuniões. Os laços de pertencimento ao grupo se fortaleciam e os compromissos de ajuda mútua entre esses produtores rurais eram estabelecidos.

Referindo-se a essas formas de organização do trabalho, carregadas de solidariedade entre o grupo, Chaveiro (2005, p. 59) nos indica que:

Práticas como o mutirão ou muxirão, a tração, a marca, o adjutório, embora sendo diferenciadas nas formas e nas expressões, possuem semelhanças simbólicas e se sintetizam na experiência comunitária do camponês em partilhar, ajudar, trocar, negociar o afeto e a solidariedade objetivamente.

Em moldes virtualmente simplistas, os acordos não eram firmados a partir de contratos e assinaturas, nem por isso eram acordos menos complexos. Mas na ética e nos códigos de honra, os mutirões desempenhavam um papel prático e também simbólico nos grupos nos quais eram realizados. Tais ações fortaleciam os laços da tradição, além de garantirem, temporariamente, mão de obra suficiente para realizar trabalhos que o grupo familiar não conseguiria realizar sozinho. Os mutirões ainda promoviam formas de socialização entre o grupo.

De fato, a cultura dos mutirões, enquanto persistia, configurava-se como uma manifestação dos saberes tradicionais, pois em meio às dificuldades locais, essa organização supria de forma relativamente eficiente, as necessidades no mínimo de subsistência, dos povos cerradeiros. Santos (2003, p. 137) explica como os mutirões tornaram-se indelévels estratégias de organização social para a reprodução dos modos de vida dos sujeitos que ocupam o Cerrado

[...] estratégias e sabedorias de sujeitos que viveram e pensaram sua própria existência, elaborando por meio de complexas relações sociais, acordos, que no decorrer da vida, foram se constituindo em saídas para estabelecerem com a natureza do cerrado e com outros produtores rurais

as possibilidades de se reproduzirem.

Na comunidade de Santa Luzia os mutirões ainda são realizados reforçando os laços de solidariedade entre os pequenos produtores. Os mutirões são importantes elementos para a manutenção das condições de sobrevivência do grupo em sua terra. Esse tipo de trabalho comunitário é comumente utilizado para promover os roçados na comunidade de Santa Luzia, além da manutenção da estrutura física da capela e os preparativos para a romaria.

Ao configurar-se como estratégia para a resistência, não poderíamos esquecer o sentido festivo que também impregna o mutirão, até porque, como sugere Chaveiro (2005, p. 60), “a promessa de alegria sustenta a aridez do trabalho pesado”. A festa que ocorria após os afazeres, era marcada pela “fartura” de comida, pelo truco, pelo forró.

O chamado agronegócio, com suas extensas áreas de monocultura, sua variedade de maquinário, seus insumos químicos, desencadeou a expropriação de grande parcela de pequenos produtores rurais. Mas alguns indivíduos e suas famílias ainda persistem, e com estes, resistem suas formas de trabalho baseados em ajuda mútua. Os mutirões ainda são realizados em algumas comunidades rurais espalhadas pelo Cerrado, como é o caso da comunidade de Santa Luzia, como poderá ser constatado em tópico adiante.

O Cerrado, como bioma, apesar de muitas vezes ser caracterizado pelas fisionomias, de forma homogênea – principalmente em materiais didáticos do ensino secundário -, apresenta características bastante diversificadas, atribuindo à paisagem significativa singularidade. Com base em Ribeiro e Walter (1998) definiremos as seguintes conformações ao Cerrado: formações campestres, como o Campo Limpo, o Campo Sujo e o Campo Rupestre; savânicas, como o Cerrado sentido restrito, o Parque de Cerrado, o Palmeiral e a Vereda; e florestais, como o Cerradão, a Mata Seca a Mata Ciliar e a Mata de Galeria.

Lançando nossos olhares sobre a construção social do Cerrado, lembremos dos povos cerradeiros, com sua cultura moldam a paisagem, ao passo que essa mesma paisagem influencia de forma significativa seus modos de vida, seus simbolismo e representações. Nesse sentido, Wagner e Mikesell (2003 p. 36) destacam a importância do estudo da paisagem cultural:

Independente da sua função de descrição sistemática, proporciona uma base para a classificação regional, possibilita um insight sobre o papel do homem nas transformações geográficas e esclarece certos aspectos da cultura e de comunidades culturais em si mesmas.

Qualquer paisagem cultural, segundo estes autores, pode com seu estilo e materiais utilizados, nos dar os esboços que configuram os modos de vida, distintos, de uma comunidade. Já Claval (2007, p. 314), diz que “a paisagem nunca reflete, fielmente, todos os aspectos de uma cultura”. O autor acredita que as ações descoordenadas sobre a paisagem são incapazes de criar uma fiel harmonia que caracterize os povos que a ocuparam.

De todo modo, acreditamos que as paisagens vividas pelas populações rurais nos ajudam a entender os modos de apropriação do Cerrado por esses sujeitos. Rigonato (2005 p. 65) reforça que: “É na paisagem que os indivíduos com suas manifestações culturais, sociais e étnicas ganham consciência e identidade de modo coletivo nos grupos sociais”.

Uma sensibilidade para captar a dimensão cultural da paisagem é o que sugerem Almeida, Vargas e Mendes (2011), indicando que um misto de razão e percepção fazem-se necessários a uma abordagem cultural na geografia. É interessante destacar a visão das autoras ao lembrarem que

“... a paisagem testemunha a aventura do homem na superfície da terra e qualquer marca por ele produzida significa um diferente valor cultural. Técnicas, crenças religiosas e ideológicas perpassam cada paisagem, por isso as paisagens possuem significados simbólicos...” (ALMEIDA *et al.*, 2011, p. 29).

Enfim, é sensato pensar que a destruição desse bioma compromete significativamente as expressões da cultura dos povos cerradeiros. Almeida, (2003, p. 74) nos alerta sobre os riscos da perda da biodiversidade do Cerrado e as possíveis consequências que sobrecaem sobre os indivíduos que ocupam esse bioma:

[...] há a perda de habitat de inúmeras espécies animais e vegetais, o que reflete sobre aquelas populações gradualmente privadas de sua base de recursos, comprometendo, assim, sua identidade cultural como homem do Cerrado.

A devastação das áreas de vegetação, segundo esta autora, destrói todo o conhecimento tradicional a respeito das plantas que curam. É um vasto conhecimento que desaparece com o esvaecimento das plantas e seus ardilosos

manipuladores, os Povos Cerradeiros. Esta autora (2003 p. 79) reforça que o discurso da biodiversidade se presta a criar uma cultura de preservação, apelando-se para a riqueza biológica do bioma. Ela ainda nos lembra de que

os genes das espécies selváticas constituem valiosa biblioteca de informação genética, fonte de drogas e reserva de abundância de medicamentos, cosméticos e alimentos que poderiam se converter em produtos valiosos mediante a biotecnologia.

Dar condições para que os sujeitos que ocupam os ambientes de Cerrado possam permanecer em suas terras, é uma das formas de se evitar a perda de saberes tradicionais. Nesse sentido, Rigonato (2005, p. 65) destaca a importante relação existente entre o Cerrado e os povos que tradicionalmente o ocupam:

As heranças sociais, culturais e étnicas destas populações tradicionais são manifestadas de diferentes maneiras: nas formas de utilização das fitofisionomias, no preparo de plantas, no emprego de plantas, no uso da terra e, rituais e festas organizados pelas pessoas no/do Cerrado. A relação que o uso do Cerrado e os habitantes estabelecem com este bioma torna-se um marco identitário das populações tradicionais.

Não obstante a desmedida degradação da paisagem do Cerrado em favor do capital empresarial, que avança cada vez mais sobre novas áreas, o mercado atua na valorização de artefatos dessa cultura, carregando de simbolismos as tradições. Segundo Chaveiro (2008), “os saberes, os sabores, os cantos, ritos, hábitos, modos de vida da tradição” são apropriados pelo capitalismo cultural, que transformam tudo isso em lazer e turismo. Mas, esse mesmo autor também sugere que os elementos da cultura do Cerrado, manipulados pelos sujeitos desse ambiente, transformam-se em instrumentos de luta contra a sua exclusão e efetiva destruição do bioma em que vivem.

Os motivos para que se mantenha o Cerrado de pé são inegáveis. A vegetação que em outros tempos foi considerada de aspecto feio e pobre, hoje possui a sua devida valorização, demonstrando grande exuberância, que abriga uma vigorosa fauna, com mais de 1.500 espécies de animais. Os povos cerradeiros, antes considerados rudes, incultos, nesse momento são considerados detentores de ricos saberes tradicionais, que se expressam na manipulação de plantas, na habilidosa articulação de práticas e rituais. Nos ajuda a entender essa questão Almeida (2003), ao considerar que o Cerrado é reinventado pelo discurso da biodiversidade, que reforça seus atributos a fim de não perder seus recursos.

Conservar o Cerrado é, portanto, manter não apenas um bioma e sua biodiversidade, mas é também garantir a permanência dos sujeitos que ocupam esses territórios e neles constroem suas vivências.

3.2 No território da Paróquia a comunidade – a escolha da categoria espacial

Como foi evidenciado no primeiro capítulo desse estudo, em que se destacou a hierarquia territorial católica na qual a comunidade de Santa Luzia está inserida, as paróquias são a maior expressão do poder da Igreja Católica na escala local. Na hierarquia católica ela ocupa a mais baixa posição entre os territórios religiosos rigidamente demarcados pelo catolicismo. É no território paroquiano, pelo contato direto entre pároco e sua comunidade de fiéis, que esta igreja busca a concretização dos discursos da fé católica. No interior do território da paróquia encontram-se as comunidades, a menor coletividade de fiéis formulada pela Igreja Católica. Os territórios dessas comunidades religiosas possuem limites pouco definidos, em que a igreja ou a capela são os pontos fixos de identificação para seus membros. A participação e o pertencimento dos fiéis na vida religiosa da cada igreja ou capela produzem contornos difusos sobre bairros, como é o caso das comunidades urbanas ou espaços rurais em que se encontram as comunidades do campo.

Conforme afirma Cândido (1997), os grupos de vizinhança, os processos solidários de ajuda mútua, além dos festejos religiosos, constituem uma unidade. A unidade territorial e social, representada por uma comunidade rural, depende do nível de envolvimento de seus moradores com as práticas compartilhadas pelo grupo.

As comunidades rurais, devido ao distanciamento geográfico que apresentam das comunidades urbanas, e mesmo entre si, possuem menor volatilidade em seu grupo de fiéis. Os membros de uma comunidade rural, devido a menor circulação por outras comunidades, ostentam maior comprometimento com os serviços religiosos prestados pela igreja próxima a sua residência. Em uma comunidade religiosa rural, seus participantes compartilham semelhantes modos de vida, de maneira que os laços de pertencimento se fortalecem, unindo modos de vida camponesa e práticas católicas.

Muitas vezes, a fé católica promove a delimitação e até mesmo a

identificação desses aglomerados rurais. A comunidade de Santa Luzia adquiriu seus “contornos” a partir das rezas e festas religiosas que promoviam a socialização do grupo. A movimentação católica na localidade, iniciada com as rezas, em seguida com a visita dos ministros e posteriormente com a construção da capela, promoveram a institucionalização do catolicismo no local. Em momento específico, durante a romaria de Santa Luzia, os contornos da comunidade alongam-se, com o grande número de católicos que participam da festa. No decorrer das relações cotidianas, o território retrai-se novamente de acordo com a conformação de seus residentes. Atualmente, a localidade é reconhecida como comunidade de Santa Luzia, pelo grupo de fiéis que se socializam em torno da capela de Santa Luzia. Sem uma escola, comércio ou qualquer posto de serviço público que favoreça uma aglomeração de casas, a comunidade é identificada pela territorialidade do catolicismo.

Na relação da comunidade religiosa com a paróquia, Rosendahl (2012, p. 53) considera que “a paróquia é sempre como um território principal da vida das comunidades locais”. Se a paróquia é esse território principal que coordena a vida das comunidades religiosas, estas últimas podem ser consideradas como pequenos territórios, circunscritos em um território paroquiano.

Apesar de ser utilizado o território, como categoria de análise a orientar seu enfoque, alguns estudos utilizam o lugar como categoria de análise para a investigação de comunidades. Algumas formas de resolver dilemas metodológicos que aproximam as categorias lugar e território, como no estudo de comunidades, já foram realizadas. Por exemplo, Lima (2014) ao estudar a comunidade quilombola Kalunga propõe a categoria território-lugar. A autora defende a construção da referida categoria explicando que

adotamos neste estudo, portanto, as proposições que defendem a existência de territórios simbólicos e entendemos que outro caminho para a compreensão do território se faz por meio da análise do indivíduo e de seu cotidiano, ou seja, está mais diretamente relacionado ao conceito de lugar (LIMA, 2014, p. 41) .

Em outro estudo, realizado por Duarte (2006), no qual faz uma discussão epistemológica, ele já havia proposto a ligação entre território e lugar na constituição de uma categoria analítica. Porém, sua proposta, inversa a anteriormente citada, submete o lugar ao território na composição lugar-território. O autor defende que a categoria elaborada, assumidamente, utiliza-se das proximidades entre as duas

categorias: lugar e território.

O uso do termo composto “lugar-território” não é uma categoria encontrada na literatura geográfica. Ele figura aqui como uma proposta frente a alguns discursos que delimitam o espaço por este viés e não assumem esta proximidade como parecem desejar. (DUARTE, 2006, p. 97).

As duas propostas remetem a uma tentativa de resolver dificuldades metodológicas associadas às proximidades entre as duas categorias, território e lugar, que teimam em se aproximarem em seu processo investigativo. Reconhecendo a proximidade entre as duas categorias na Geografia, a busca por recursos eficientes de análise espacial pode ser constatada em diferentes estudos de comunidades. Além disso, tal empreendimento busca a complementação de uma categoria por intermédio de outra. As concepções de Lima (2014), assim como de Duarte (2006), se sustentaram em afirmações como as defendidas por Holzer. Ao sugerir a utilização da categoria lugar, Holzer (1997, 1999, 2003) aponta esta como a mais apropriada a alcançar as dimensões de um mundo pessoal e intersubjetivo. Por meio de uma abordagem fenomenológica na geografia, ele (1997) considera o lugar como a base do território, necessária a ser buscada quando se espera uma investida mais direcionada a apreensão da intersubjetividade humana em relação aos locais de vivência. As categorias de análise criadas por Lima (2014) e Duarte (2006) foram aqui apresentadas pela postura que apresentam, ao admitir as proximidades entre lugar e território. Desse modo, tais ideias abrem um debate que em outro momento poderia ser enriquecedor para a Geografia. Mas, acredita-se que o território é uma categoria espacial capaz de auxiliar nos objetivos que se espera nesse estudo. Mesmo porque, assim como o lugar, o território também passou por modificações positivas como categoria analítica.

O território de uma comunidade religiosa como a comunidade de Santa Luzia, está inserido no território da paróquia Nossa senhora da Piedade. Assim, de fato é necessário esforços, tanto da paróquia local, como dos residentes da comunidade para manter e estabelecer essa unidade territorial. Defende-se nesse estudo o fato de que a análise do território da comunidade inserida em um território religioso permite que não se perca de vista as ações de poder e controle promovidas pela Igreja Católica ao territorializar esses espaços. Acredita-se ainda que tal investidura por meio do território, em sua dimensão simbólica, é capaz de captar importantes nuances ligadas as representações, pertencimento e emoções.

Não é de se ignorar que as reformulações que atingiram toda a Geografia na década de 1970, trouxeram interessantes acepções às categorias de território e lugar. O Território deixa de ser ligado apenas ao poder de um estado-nação, adquirindo uma vertente simbólica; o lugar não é mais associado apenas a localização, ganha facetas de afeição e emoção. Desta maneira, as duas categorias aproximam-se em suas possibilidades de apreensão dos sentimentos, emoções e imaterialidade expressos sobre o espaço e transferidos aos indivíduos que vivem esse mesmo espaço. Em termos de identidade, pode-se falar tanto na identidade do território, quanto do lugar. Esta proximidade acabou gerando indagações quanto a melhor opção em determinadas enfoques e dimensões escalares.

Concordamos com Di Méo (2014, p. 218) quando afirma que

Entre lugar e território a diferença é mais frequentemente na escala e na legibilidade geográfica. O território muitas vezes abstrato, ideal, vivido e sentido mais que visualmente localizado e circunscrito (quando ele não é por essência estritamente político), engloba os lugares.

Assim, o posicionamento neste estudo, longe de pretensiosamente rechaçar o uso do conceito de lugar, defende o uso do conceito de território como o mais apropriado para esse caso específico. O que se espera com esse delineamento é não perder de vista as manifestações do poder católico que interagem no interior de um território católico, estendendo-se a comunidade de Santa Luzia. A comunidade também deve ser analisada com a consistência de um território vivido, este, repleto da vivência cotidiana.

O acesso indiferenciado aos poderes molda o comportamento da localidade tornando-a um território (SACK, 2013). Assim, na comunidade de Santa Luzia o território católico molda o comportamento no interior da comunidade religiosa. Contudo, as crenças populares forjadas nesse espaço também exercem suas formas de poder, que podem ser enxergadas principalmente nas festas dedicadas aos santos.

Ainda sobre a questão do poder no território, as assertivas de Sack (2013, p. 78) são úteis ao ponderar que “os indivíduos que estão exercitando o controle não precisam estar dentro de um território”. O pároco é o agente religioso mais próximo de um contato local com os fiéis, as comunidades fazem parte da jurisprudência do território religioso de uma paróquia. Porém, a comunidade é um território religioso na

mais baixa escala hierárquica católica, no qual a paróquia não se fixa, mas sua influência direciona o agenciamento dos serviços católicos, influenciando na vida dos moradores. É na escala comunitária que os discursos católicos agem de forma mais direta nas condutas e ações desses fiéis.

Importantes investidas foram realizadas por vários geógrafos em que o território tem sido empregado para a apreensão de um território vivido, mesmo que de forma indireta. Claval (1999, p. 11), por exemplo, já estabelecia que

as relações que os grupos mantêm com o seu meio não são somente materiais, são também de ordem simbólica, o que os torna reflexivos. Os homens concebem seu ambiente como se houvesse um espelho que, refletindo suas imagens, os ajuda a tomar consciência daquilo que eles partilham.

Também, os estudos de Almeida, sobre território e sem perder de vista as relações de poder, têm alcançado as importantes dimensões da vivência cotidiana. A autora é capaz de aprofundar a respeito das múltiplas vivências que se fazem em um território pelo desvelar de um Brasil sertanejo (ALMEIDA, 2008). A vida cotidiana de imigrantes brasileiros que adentram a Espanha, mas mantêm relações afetivas com seu território de origem, também é retratada por Almeida (2009). A autora ainda tem estudado os territórios Kalunga, apropriados pelos quilombolas em sua forma instrumental, e em todo o significado e relações simbólicas que ele carrega (ALMEIDA, 2010).

Direciona-se no sentido de acreditar que “não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo inseri-los num determinado contexto geográfico, ‘territorial’” (HAESBAERT, 2004, p.20). Mas, não considera-se com nítida certeza que os rumos tomados nesse estudo são os mais precisos.

Assim, a comunidade de Santa Luzia é um território a compor uma área maior e mais abrangente, o território religioso da paróquia. A comunidade, mesmo inserida em um território da Igreja Católica e profundamente ligado a essa instituição, não perde suas formas locais de identificação. As conexões com o catolicismo institucional não diluem as características da comunidade, em suas rezas aos santos, seu modo de vida rural e suas ligações com o cerrado, que se tornam cada vez mais modernizadas. As relações de pertencimento a esse território configuram os limites da comunidade, que são legitimados pela paróquia local, pelos seus moradores e pelos romeiros que visitam a comunidade no dia da romaria.

3.3 Comunidade de Santa Luzia – uma comunidade religiosa e a construção do seu território

Grande é o número de comunidades religiosas católicas que encontram-se mesmo em pequenas cidades do interior do país. Essas comunidades territorializam espaços rurais e urbanos aglutinando fiéis em torno de uma igreja ou capela (principal tipo de edificação católica na maioria das comunidades rurais). A influência da comunidade religiosa não é delimitada com perfeita exatidão, mas com ligeira fluidez, pois está condicionada à participação dos fiéis católicos na vida religiosa do grupo formado nas imediações de uma capela. Assim, os fiéis exercitam seu poder de mobilidade não se prendendo indubitavelmente às comunidades religiosas próximas a sua localidade, mas àquelas em que se sentem mais à vontade, entre as várias que possam ser encontradas na cidade. Já na zona rural, devido as maiores distâncias entre templos católicos, os moradores dessas áreas procuram aquelas mais próximas de sua residência.

A Comunidade de Santa Luzia (fig. 29) é o local que recebe todos os anos, no dia 13 de dezembro, a romaria de Santa Luzia. A comunidade que carrega o nome da santa venerada pelos romeiros não surgiu com a festa religiosa, apresentada no segundo capítulo desse estudo, mas ganhou grande notoriedade com os sucessivos anos em que ocorria. É um território de pequenos produtores, uma porção territorial que não teria outro destaque, como por exemplo, sua produção agropecuária, baseada principalmente na produção de leite e cultivo de milho para o consumo. Mas, com a realização do evento, a comunidade de Santa Luzia torna-se um centro de convergência religiosa, atraindo grande quantidade de fiéis e ocupando os noticiários do município de Porangatu e região.

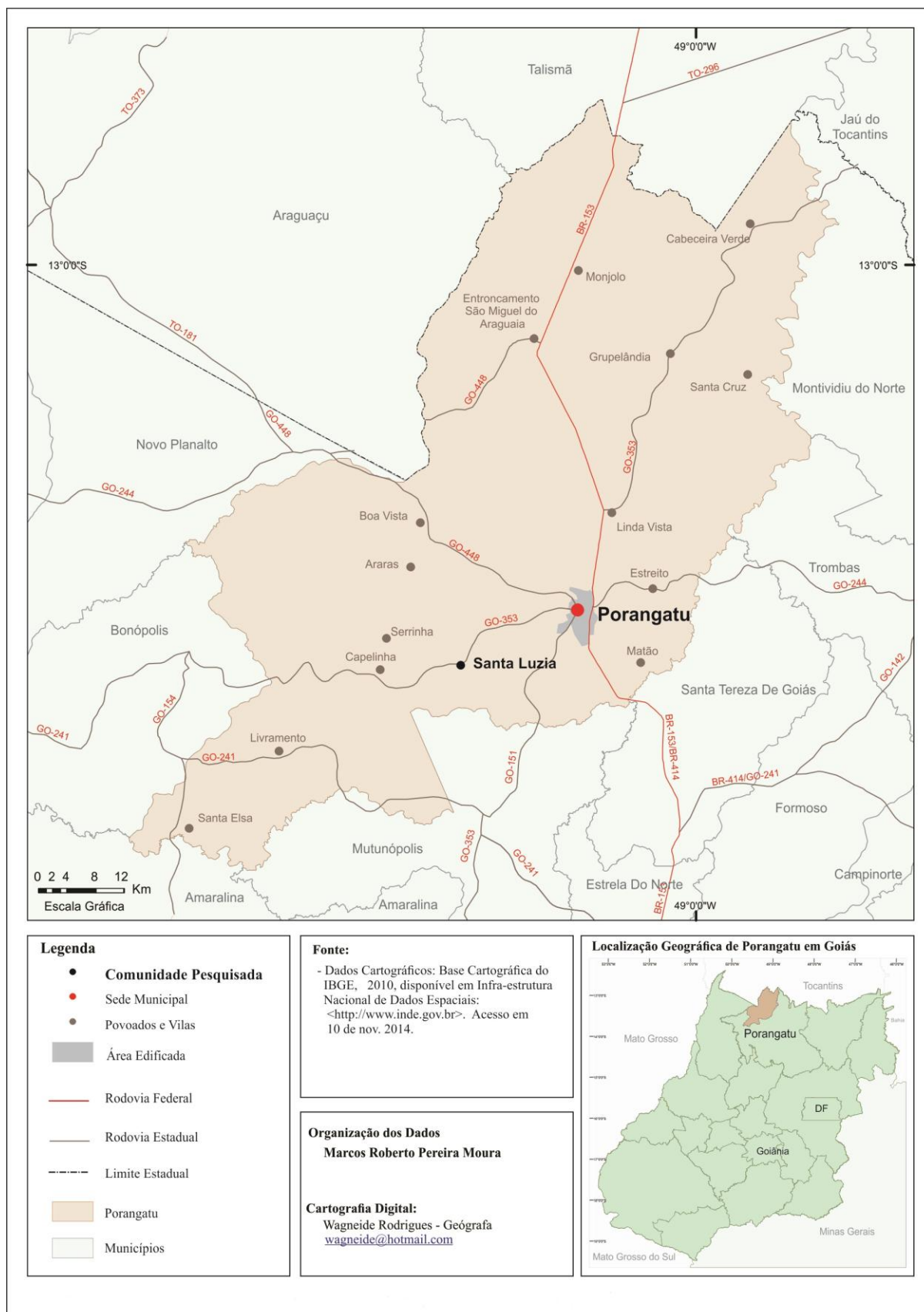


Figura 29: Mapa – Localização do município de Porangatu – 2014.

Autoria: Ubirajara Oliveira. Organização dos dados: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

A cidade de Porangatu localiza-se no norte goiano, mesorregião que concentra a segunda maior concentração de católicos no estado de Goiás – perdendo apenas para o nordeste goiano. No estado de Goiás, 58,9% da população era católica em 2010 (TEIXEIRA NETO, inédito). Como já destacado no primeiro capítulo, Porangatu é o município com o maior número de católicos no território religioso do qual faz parte a prelaazia de Cristalândia.

No decorrer da ocupação do cerrado goiano os pequenos agricultores apresentam uma produção de base familiar. A maior parte dos produtos do trabalho, além do capital gerado pela atividade, é absorvida pela família. Além do leite que é a base da geração de renda da maioria desses pequenos produtores, vende-se o excedente de produtos, como o milho. Também esclarecem Ribeiro e Alencar (2012), que a produção de legumes, hortaliças, de animais e aves serve para o próprio sustento ou também para a venda na feira da cidade de Porangatu, fator que aumenta a renda da família. Mas poucos são os que comercializam sua produção na feira, a maioria dos produtores que geram excedentes, comercializam seus produtos em sua propriedade.

Seus moradores possuem uma grande dependência da cidade de Porangatu, em que alguns possuem emprego na zona urbana e outros necessitam ir à feira vender os produtos cultivados, animais e derivados. As casas que ali se encontram são moradias modestas, pequenas, com apenas dois quartos, uma varanda. Muitas casas foram recentemente reformadas ou estão em processo de reforma, o que sugere que as condições de vida, tem melhorado na comunidade. Os quintais se apresentam cobertos de árvores frutíferas como o caju, ou palmeiras como a guariroba, que se destinam à alimentação do grupo familiar. Como as terras são de poucos hectares, as áreas de pasto e plantio não ficam muito distantes das casas.

Os sujeitos que ocupam esse território de cerrado transformam esse espaço, modelando-o de acordo com suas necessidades, ao mesmo tempo em que, em um processo dialético também são direcionados a uma adaptação. A cada dia, os moradores da Comunidade de Santa Luzia elaboram formas de se relacionarem com o meio em que ocupam, em seus momentos de chuva, sua época de estiagem, seu solo de considerável acidez. É sobre esse território que se constroem os modos de vida desses povos do cerrado. Sobre essas terras são construídas suas histórias, se firmam e reafirmam suas tradições, se erguem memórias coletivas. Toda memória coletiva é consolidada em um determinado espaço e as imagens espaciais

são importantes elementos em sua constituição. Halbwachs (1990, p. 133) afirma que “Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele o transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta as coisas materiais que a ele resistem”.

Em um determinado território, todo o processo de (re)construção das identidades coletivas tem forte vinculação à história e à tradição, que são reelaboradas conforme os interesses do presente. De fato, havia um pequeno grupo de produtores rurais que pela proximidade entre suas propriedades estabeleciam alguns contatos mais fraternais, mantendo certos vínculos de amizade entre si e reunindo-se durante as rezas. Mas, a Igreja Católica teve importante papel na solidificação dessa coletividade, identificando-os como a comunidade de Santa Luzia. A denominação foi atribuída pela igreja católica, mais precisamente, pela Paróquia de Nossa Senhora da Piedade. Em Porangatu, essa paróquia é responsável pela organização das comunidades católicas da parte oeste do município e tem como intuito possibilitar o gerenciamento das missas realizadas nesses territórios comunitários. Dessa forma, a comunidade formada por um pequeno grupo de produtores rurais devotos à “Santa dos Olhos”, passou a ser chamada de Comunidade de Santa Luzia.

Mas, alguns ainda conhecem a comunidade como Comunidade da Baíca. O antigo nome da comunidade é alusivo a uma importante figura da comunidade, já falecida, mas que permanece muito presente nos relatos dos moradores. Não existem muitos registros publicados sobre a vida de Maria Pereira Soares, a Dona Baíca, ou sua pequena comunidade. As informações, de fato, se descortinam com poucos estudos divulgados sobre a comunidade e a romaria de Santa Luzia, como uma monografia apresentada por Ribeiro e Alencar (2012)⁴⁰. Apesar de os jornais *on-line* da região divulgarem notícias, elas são um tanto vagas e curtas, sobre a festa e a comunidade. Por isso, tornam-se valiosos os relatos obtidos com os trabalhos de campo.

A história de Maria Pereira Soares (que no futuro seria chamada de Dona Baíca) relacionada com a comunidade inicia-se no momento no qual ela conheceu Deuzelis Vieira Soares. Ao chegar à região, Deuzelis, já casado, compra uma

⁴⁰ A monografia citada foi apresentada como requisito a obtenção de grau de Licenciatura Plena em História em 2012, por Maria Lopes Ribeiro e Weber José Gomes de Alencar na Universidade Estadual de Goiás – Unidade Universitária de Porangatu.

propriedade com a intenção de morar nesse local com a esposa. Trabalhando em suas terras, o recém-chegado conhece Maria por quem se apaixona, separando-se da esposa para casar-se com a moça que conhecera na região.

Muitos anos se passaram desde a união de Deuzeli e Maria, que sendo muito católicos realizavam encontros para rezarem em louvor a Santa Luzia todo dia 13 de dezembro. O evento sempre reunia muitas pessoas da região, até devotos de outros santos, mas que se juntavam pela amizade ao casal e/ou pela fé católica.

Morre em 1978 Deuzelis, mas Dona Baíca continua a gerenciar os trabalhos em suas terras. Segundo Ribeiro e Alencar (2012), o cultivo da terra passa a ser realizado por meeiros e arrendatários, que plantam arroz, feijão, milho, mandioca e cana. Dona Baíca mantém a tradição religiosa das rezas na comunidade e incentiva as pessoas a também rezarem. A comunidade já conhecida como Comunidade da Baíca, passa a adotar o nome de Santa Luzia devido a destacável devoção à santa, tornando-a oficialmente a padroeira da comunidade.

A viúva tem uma posição de destaque na comunidade, tornando-se uma liderança não apenas religiosa, mas também política. É devido a todo esse prestígio que Dona Baíca consegue trazer para a comunidade a primeira escola com o Ensino Fundamental I. Uma das professoras que atuaram na pequena escola, Maria da Glória Carvalho Campos, hoje com 48 anos, nos conta que já era moradora da região e assumiu o cargo de professora devido ao apoio de Dona Baíca. Atualmente ela ministra aulas em uma escola de outra comunidade rural, porém, se lembra de Dona Baíca com gratidão e respeito:

Todos aqui gostavam muito dela, pois ela ensinava e incentivava todos a rezar. As crianças desde cedo já aprendiam a rezar com ela. Ela também buscava o tempo todo trazer melhorias pra comunidade, ela queria facilitar a vida de todo mundo (Entrevista, 2015).

A produtora rural Maria Sônia Teixeira de Moraes Carvalho, de 41 anos, foi adotada por Dona Baíca aos quatro anos de idade. Maria relata que, como sua mãe adotiva não teve filhos, adotou-a e em seguida reconheceu como filho adotivo mais um menino chamado Leci Teixeira de Moraes. Os filhos adotivos, Maria e Leci, hoje são herdeiros e continuam ocupando as terras que compunha a Fazenda Santa Luzia, de Dona Baíca.

Na empreitada de seu trabalho religioso sempre a frente de rezas, missas e encontros na comunidade, Dona Baíca via crescer cada vez mais a quantidade de

peessoas que se reuniam de casa em casa, para os eventos religiosos. Esta senhora percebia que a comunidade crescia e via a necessidade da construção de uma capela em louvor a Santa Luzia, que pudesse abrigar todos os fiéis. Mas do que a construção de um templo religioso, um objetivo de todos que participavam da comunidade, era a materialização de sua memória religiosa sobre o espaço, de maneira que essa imagem (edificação) espacial, desse maior sentido a sua devoção e fortalecesse o sentimento de perpetuação da tradição religiosa.

Segundo Halbwachs (1990), quando um grupo religioso tem seus templos destruídos eles se esquecem de seus cultos. Contudo, se novos templos são construídos a fé do grupo se consolida, pois a religião se consolida no espaço. Um grupo religioso encontra, pois, maior amparo em acreditar que sua memória coletiva não está mais presa apenas aos homens em sua visível volatilidade. De forma estável, se consolida sobre o espaço sob a forma de uma igreja. Na comunidade de Santa Luzia, seus moradores empenharam-se em construir uma capela, de maneira a transferir para o espaço sua memória coletiva, esta conectada às suas crenças católicas.

Os esforços da comunidade em arrecadar dinheiro com algumas festas, os sucessivos mutirões, também com o apoio da paróquia e da prefeitura de Porangatu, possibilitaram que a capela de Santa Luzia fosse construída no ano de 2000. A conclusão das obras deu-se dois anos após o falecimento de sua principal articuladora, em 1998. A imagem da santa que pertencia a Dona Baíca deixou o lar que ocupava (isto quando não “passeava” pelos vários lares da comunidade durante as rezas) para tomar o lugar que lhe fora destinado, sobre o altar da pequena capela de Santa Luzia. A santa de devoção da família de Dona Baíca, torna-se a padroeira da comunidade.

Em um estudo sobre a religião na zona rural de Itapira, interior de São Paulo, Brandão (1985) nos aponta algumas características da prática religiosa católica que ocorrem em diversas comunidades rurais. Ele ressalta que existe uma trajetória rotineira na qual o santo de devoção de uma família passa a ser o padroeiro de uma comunidade camponesa.

Mas, independente da presença da imagem da santa, a Dona Baíca continua presente na memória daqueles que a conheceram. Ela é lembrada sempre pela comunidade com muita gratidão por suas ações em favor da região em que vivia. As ações dessa senhora tiveram grande contribuição para a consolidação da

vida religiosa na comunidade, o que culminou com a criação da romaria de Santa Luzia.

Um dos romeiros que fez parte da primeira romaria de Santa Luzia, compondo um grupo de 70 pessoas, foi José que, em 13 de dezembro de 2001, caminhou do centro da cidade de Porangatu até a comunidade. O pequeno agropecuarista está sempre presente às missas realizadas. O pequeno agropecuarista José Alves Carvalho, de 50 anos, mostra com orgulho o galpão construído para abrigar seu trator. José conseguiu comprar seu veículo agrícola mediante uma das linhas de crédito do FCO Rural⁴¹. O acesso a linhas de crédito de programas do governo federal tem melhorado as condições de vida e trabalho em muitas propriedades na Comunidade de Santa Luzia. Alguns produtores rurais conseguiram reformar suas casas, comprar máquinas, ou alguns bovinos, que na região são utilizados principalmente para a produção de leite.

Segundo Rosendahl (2005), o homem religioso é movido por uma fé baseada na experiência individual e coletiva, sendo a experiência grupal favorecida frequentemente pela igreja. José e os outros membros da comunidade comungam semelhantes experiências religiosas e partilham do sentimento de pertencimento à comunidade, na proporção que “a manutenção do lugar sagrado favorece a noção de que a comunidade partilha uma identidade comum, um sentimento de integração e de comunidade religiosa” (ROSENDAHL, 2005, p. 12932). Assim, se torna perceptível na comunidade da Baíca uma identidade religiosa, motivando os encontros movidos pela fé católica, além de possibilitarem a realização de festas para arrecadação de fundos para eventos religiosos. Os momentos em que esses pequenos agricultores se juntam para a realização de rezas e missas, configuram-se em destacáveis oportunidades para que a comunidade possa se reunir, se socializar, se divertir no contato uns com os outros. As rezas continuam a ser realizadas na comunidade, também em louvor a outros santos além de Santa Luzia. Na capela local ocasionalmente são realizadas novenas.

A comunidade religiosa de Santa Luzia constitui-se em importante elemento

⁴¹ O Fundo Constitucional de Financiamento do Centro-Oeste (FCO) foi criado pela Lei nº 7.827, de 27/9/1989, que regulamentou o art. 159, inciso I, alínea c, da Constituição Federal, com o objetivo de possibilitar o desenvolvimento econômico e social da região, mediante a execução de programas de financiamento aos setores produtivos. O FCO Rural, destinado a produtores rurais, possui baixas taxas de juros e prazos para pagamentos de até 20 anos (Cartilha do FCO, http://www.sudeco.gov.br/documents/10157/84110/Cartilha_FCO_20_2_14_sem_logo.pdf, acesso em 05 jul. 2014).

aglutinador dos sujeitos, promovendo a solidariedade, a geração de interesses em comum, uma identidade. Mesmo que a festa de Santa Luzia, realizada nos dias 10 a 13 de dezembro, seja o principal evento da comunidade, outras rezas e novenas movimentam a fé católica no decorrer do ano.

Desde o momento em que cresce a movimentação popular, o Catolicismo Oficial procura auxiliar nos rituais, de modo a garantir seu domínio sobre o território. Na Comunidade da Santa Luzia, os atributos da religiosidade popular foram marcantes, com a reza em louvor à Santa Luzia realizando-se todos os anos, as várias novenas de casa em casa. A paróquia local assistia a comunidade enviando ministros, à medida que se fortaleciam as rezas, terços e novenas. Quando é efetuada a construção da capela, a comunidade passa a receber a visita do padre uma vez por mês, além de também assumir a coordenação da romaria com o auxílio da Prefeitura de Porangatu. A paróquia local logo oficializou a instauração de seu território religioso, aproveitando-se do pequeno grupo de fiéis para a consolidação da Comunidade de Santa Luzia.

Na imagem a seguir, apresenta-se o ponto central do território da comunidade de Santa Luzia, a localização da capela e as dependências de apoio (fig. 30). No cotidiano, tais edificações são locais onde os indivíduos da comunidade professam sua fé e reafirmam seus laços sociais.



Figura 30: Foto panorâmica da Comunidade de Santa Luzia.
Autoria: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Como já foi dito, a comunidade foi formada com base em um pequeno grupo de produtores locais que se reuniam ocasionalmente para rezar. Esta comunidade religiosa, como todas as outras inseridas nas territorialidades católicas, fazem parte de uma hierarquia territorial. O esquema a seguir (fig. 31) representa a hierarquia territorial religiosa, na qual a comunidade se insere.



Figura 31: Hierarquia territorial da Igreja Católica da qual faz parte a Comunidade de Santa Luzia.
 Fonte: Código de Direito Canônico, 1983. Organização: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

Singular é o fato de que a paróquia de Porangatu em Goiás está ligada à Prelazia de Cristalândia localizada em outro Estado, o Tocantins. Isso se deve ao fato de que, quando o atual território do estado do Tocantins fazia parte de Goiás, Porangatu estava submetido à prelazia de Cristalândia. Com a instauração do estado do Tocantins, o município goiano continuou ligado à prelazia tocantinense, mantendo-se dessa forma até hoje.

Como já fora ressaltado no primeiro capítulo, a comunidade rural de Santa Luzia inclui-se em um grupo de 18 comunidades religiosas que são coordenadas pela paróquia Nossa Senhora da Piedade. São 8 comunidades rurais e 10 comunidades urbanas. Assim, “o equilíbrio territorial paroquial pode não resistir ao desequilíbrio demográfico, à mobilidade recente da população e à escassez de padres” (ROSENDAHL, 2001 p. 19). Mesmo que a quantidade de padres tenha aumentado nos últimos anos, não é o bastante para atender de forma mais intensa os vários agrupamentos humanos, que demonstram mobilidade cada vez mais

acentuada, ocupando vários territórios.

As comunidades católicas, seja no campo ou na cidade, utilizam-se de coordenadores de modo a manter o controle sobre os territórios religiosos. Pessoas da própria comunidade são convidadas a serem coordenadores de seus respectivos agrupamentos de fiéis. Esses coordenadores ao assumirem os trabalhos a frente de sua coletividade, são convocados a participarem de um curso promovido pela paróquia. Esses líderes fornecem seus contatos telefônicos, passando a ser o canal direto entre a organização episcopal e a comunidade. Também são responsáveis por garantir que as determinações paroquiais possam chegar ao grupo.

O coordenador da Comunidade de Santa Luzia durante alguns anos foi Leci Teixeira de Moraes⁴², filho de Dona Baíca. Sua gestão à frente da comunidade encerrou-se em dezembro de 2014, depois de estar à frente da comunidade por três períodos de dois anos (os dois primeiros períodos consecutivos). Atualmente, o coordenador da comunidade é Jaime de Moraes. O coordenador representa a presença da manutenção dos preceitos do catolicismo oficial na comunidade. No mês de dezembro, após a romaria de Santa Luzia no dia 13, é escolhido por votação o novo representante da comunidade, que conduzirá a vida católica desse território em consonância com as diretrizes da paróquia, por um período de dois anos. Este terá a responsabilidade de organizar os eventos católicos, estabelecendo os contatos da comunidade com a paróquia. Também é função deste coordenador organizar a romaria de Santa Luzia durante os dois anos de sua gestão, sendo auxiliado em todo esse período por um vice-coordenador e um tesoureiro.

As comunidades religiosas como a de Santa Luzia representam fisicamente as territorialidades da igreja católica. Ainda que mantenham suas manifestações religiosas populares. São verdadeiros territórios demarcados pelo catolicismo no exercício de seu poder, que procura sempre proteger os rígidos dogmas católicos daquilo que o catolicismo oficial considera como exagero de algumas práticas do catolicismo popular. Tais comunidades adquirem identidades singulares por meio das relações geradas pelo convívio em função da religião. Formado por um pequeno grupo que ocupa algumas fazendas próximas à capela, todos os anos a comunidade se alegra em se preparar para receber a romaria de Santa Luzia.

⁴² Informação também extraída do calendário 2014 da Paróquia Nossa Senhora da Piedade.

3.4 Território de mutirão, de reza e de missa

As comunidades rurais são territórios preenchidos por elementos da vida cotidiana rural. Em geral, esses agrupamentos apresentam características que os diferenciam daqueles presentes no espaço urbano, em termos de organização e de valores culturais. Comunidades rurais, como a de Santa Luzia, são organizadas considerando os grupos de vizinhança e as relações interpessoais, marcadas pela necessidade de ajuda mútua, na maioria das vezes informais. A participação coletiva em práticas lúdico-religiosas constitui a expressão mais visível da solidariedade do grupo.

Como destaca Cândido (1997, p. 85) “elemento de definição da sociedade vicinal é a vida lúdico-religiosa – complexo de atividades que transcendem o âmbito familiar”. Assim, a comunidade de Santa Luzia, também se inscreve nessa ótica em que as práticas católicas transcendem o seio familiar estabelecendo elos entre famílias, vizinhos. Ao festejar o seu santo, que não é o mesmo do município de Porangatu, Nossa Senhora da Piedade, a comunidade expressa sua identidade católica.

Sobre a escolha de um padroeiro, Zaluar (1983, p. 61) indica que

qualquer localidade permanente, quer fosse freguesia, povoado ou cidade, tinha seu padroeiro. Às vezes, esse padroeiro era designado pela Igreja e sofria concorrência do santo espontaneamente escolhido pelo povo.

Apesar de o santo padroeiro às vezes ser escolhido pela paróquia, D’Abadia (2014, p. 30-31) ressalta que essa escolha está associada a diversas situações como “a devoção de um fazendeiro, a iniciativa de um católico devoto, a sugestão de religiosos da comunidade católica, a comemoração do dia dedicado ao santo, entre outras”. Ter um padroeiro designado pela paróquia é algo que pode ocorrer em muitas comunidades rurais, mas, não foi assim na comunidade de Santa Luzia. No interior do território paroquiano, a comunidade de Santa Luzia demonstra seu poder escalar ao escolher o próprio santo padroeiro do território da comunidade. O nome da santa foi dado à comunidade que espontaneamente a tornou sua padroeira. Como nos lembra D’Abadia (2014), na maioria dos casos, a escolha dos santos padroeiros está ligada a uma identidade local. A paróquia de Porangatu apenas legitimara tal escolha para definir o aglomerado de pessoas que compõem o entorno

da capela.

Segundo a classificação do IBGE (2003), o aglomerado rural denominado como Comunidade de Santa Luzia pode ser qualificado como “outros aglomerados rurais isolados” (fig. 32), não dispondo dos serviços básicos de um povoado, como escola, posto médico ou posto policial, por exemplo. Além de não ser uma unidade territorial pertencente a um único proprietário ou empresa.

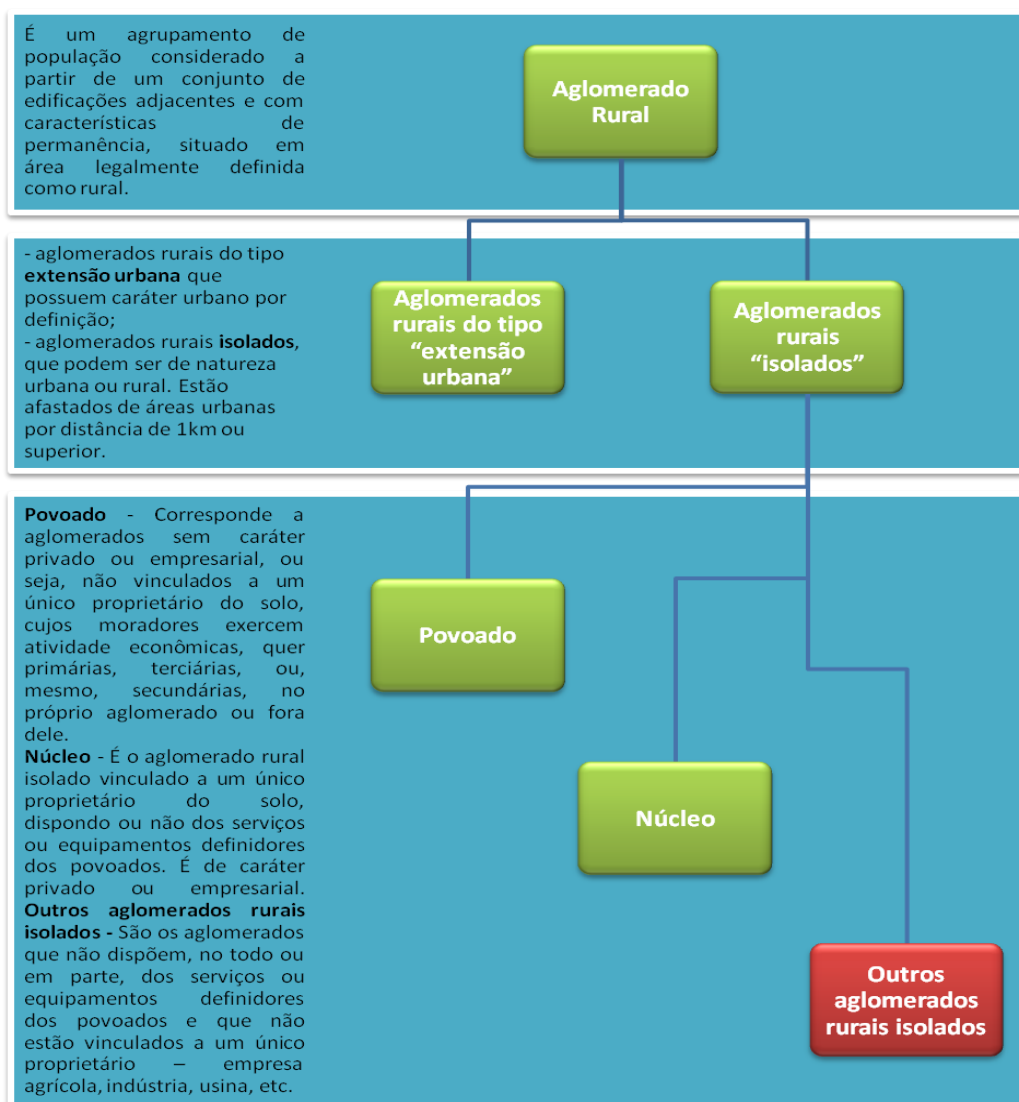


Figura 32: Organograma dos aglomerados rurais segundo classificação do IBGE. Fonte: IBGE (2003, p. 226-227). Org.: Marcos Roberto P. Moura, 2014.

O principal ponto de socialização na comunidade é a capela de Santa Luzia e prédios em anexo, como o galpão ou a cozinha. O fato de não possuírem associações ou outras formas de agremiações entre os moradores fazem das questões religiosas o principal motivo para que os moradores possam reunir-se. Os ápices de socialização na comunidade ocorrem nas missas mensais, nas rezas dedicadas aos santos, na romaria. Vale destacar que cada santo é festejado sempre pela mesma família e a romaria é o momento máximo do encontro entre os produtores rurais, que se juntam para organizar a festa e também festejarem. Os mutirões são eventos ocasionais que também promovem processos de socialização.

Em uma pesquisa sobre o bairro rural Reforma Agrária em Campinas-SP, Bombardi (2004) destaca como esta unidade territorial é constituída a partir da identidade territorial. A definição de bairros rurais como unidades rurais é usualmente utilizada no estado de São Paulo. A autora apresenta uma configuração rural que se aproxima da comunidade de Santa Luzia, em alguns aspectos. Segundo a autora, as residências “podem estar de tal modo afastadas que o observador muitas vezes não discerne, nas casas isoladas que topa a certos intervalos, a unidade que as congrega” (BOMBARDI, 2004, p. 59). A comunidade de Santa Luzia possui casas dispersas sem a formação de um aglomerado de residências, mas nem por isso são inexistentes os laços que ligam seus moradores. As ligações por meios dos elos de parentesco e vizinhança são conexões que surgem quase espontaneamente. Mas a união pelo pertencimento à comunidade católica de Santa Luzia e as rezas dedicadas aos santos, fortalecem e ampliam por maiores distâncias as relações de solidariedade entre o grupo.

As festas dedicadas aos santos na comunidade de Santa Luzia realizam-se principalmente entre março e julho, com exceção das festas em louvor a Santa Luzia o terço realizado no 1º domingo de dezembro e a romaria no dia 13 de dezembro. As rezas da comunidade seguem a mesma sequência padrão adotada: terço, leilão, almoço ou jantar. Segue abaixo um quadro com as festas e dias de celebrações de santos realizados na comunidade de Santa Luzia (quadro 04).

Data	Santo Festejado	Residência ou localidade
19 de março	São José	Dona Maria e Evaristo
13 de maio	Nossa Senhora de Fátima	Hilda
24 de junho	São João	Jaime
06 de julho	Divino Pai Eterno	Dona Maria do Galdino
1º domingo de dezembro	Santa Luzia	Leci
13 de dezembro	Santa Luzia	Capela de Santa Luzia e seu entorno

Quadro 04: Calendário de rezas na comunidade de Santa Luzia.

Fonte: Entrevistas com moradores da comunidade de Santa Luzia, 2015.

Os leilões como os que são realizados na ocasião da reza de Santa Luzia se prestam a garantir recursos para a realização da festa do ano seguinte. Ao final da reza do terço, o leilão e a refeição (almoço, jantar ou lanche) são momentos prazerosamente aguardados pelos participantes. Os leilões seguem em clima bem humorado, com as galhofas do leiloeiro, gerando boas gargalhadas entre os participantes. A refeição, na maioria das vezes almoço, apresenta comida farta e gratuita. Deixar faltar a oferta da comida em ocasiões como esta são encaradas como desrespeito ao santo, além de também ser deselegante para com aqueles que lhe visitam.

Os produtores rurais da comunidade não consideram as rezas como festas, já que pelo senso comum, uma festividade deveria ser animada por danças e bebidas. Contudo, as rezas são manifestações que celebram os santos. O leilão, a comida servida ao final do terço, são momentos de socialização e lazer. Assim, podemos entender que as rezas são festividades devotadas aos santos. É inegável que há sempre quem vá as rezas em busca de encontros sociais, de comida gratuita, de diversão. A festa é esta junção de ritos e também diversão (BRANDÃO, 2001).

Apesar dos leilões e “rega-bofes” representarem os momentos de diversão coletiva durante as rezas, os moradores da comunidade renegam o sentido festivo atribuído a tais manifestações. É bastante recorrente o sentido moral de não associar devoção a manifestações festivas. A fala de uma das moradoras da comunidade, Maria da Glória, é bastante representativa quanto a este fato

Rezar aqui na nossa região [pausa] minha mãe sempre fala assim, que rezar e dançar, é mesma coisa de você fazer com as mãos e desmanchar com os pés. Então quando é reza é só reza, não tem esse negócio não. Só reza, leilão e comida de graça (Entrevista, 2015).

As rezas são festas rurais que se alinham aos ciclos agrícolas, que conseqüentemente são condicionados ao clima tropical semiúmido do cerrado, com chuvas intercaladas por longo período de estiagem. Mas, a modernização das práticas agropecuárias ao influenciar em várias dimensões da vida cotidiana e do trabalho altera a vida festiva das comunidades. Como atestam Lagares e Almeida (2009, p. 24) “há uma relação simultânea dos territórios culturais tradicionais das comunidades rurais com os territórios da modernização”. Ainda assim, as festas dedicadas aos santos continuam a serem realizadas na comunidade Santa Luzia, mesmo que em menor número.

A primeira festa religiosa do ano na comunidade é a reza dedicada a São José, no dia 19 de março, santo cuja crença popular atribui grande influência sobre o índice chuvoso. A enchente de São José, por exemplo, é algo previsto anualmente pela fé popular, que aguarda dias de chuvas intensas nos dias que antecedem o dia dedicado ao santo. A quantidade de chuva que cai sobre uma região é, sem dúvida, um fator decisivo para aqueles que cultivam a terra ou dependem de pastagens para o gado. Santos (2003, p. 139) confirma que

para o produtor rural, o fato fundamental e significativo do ciclo da natureza é a regularidade da distribuição de chuvas durante o ano. No cerrado, o produtor sabe que a concentração de chuvas ocorre de outubro a maio. Nesses meses acontecem cerca de 90% das precipitações do ano.

Em relação a novena de Nossa Senhora de Fátima, uma singularidade marca a história dessa manifestação em particular. É normal que no mês de maio as comunidades católicas expressem sua devoção a uma invocação mariana que adquire várias denominações. Em seu estudo sobre os santos padroeiros no estado de Goiás, D’Abadia (2014, p. 101) nos explica que “as invocações marianas formam um conjunto diverso de denominações de Maria, cultuadas como santas de devoção e espaços específicos consagrados a esta devoção”. Na comunidade de Santa Luzia, curiosamente, as rezas do mês de maio era inicialmente denominadas como “novena do mês de Maria”, sem atribuição específica a nenhuma invocação mariana. Contudo, há alguns anos atrás, as rezas do mês de maio foram conferidas a Nossa Senhora de Fátima.

No mês de junho as festas dedicadas a São João espalham-se por todo o país. No Brasil, é o período em que se realizam as colheitas, em que se festeja a fartura. Festejos em prol da fertilidade eram comuns a diversos povos. Rangel

(2008, p. 18) elucida que “os rituais de fertilidade perduraram através dos tempos. Na era cristã, mesmo que fossem considerados pagãos, não era mais possível acabar com eles”. Foi desse modo que as festas dedicadas a São João resignificaram antigos rituais pagãos de fertilidade, realizados no mesmo período. O autor (2008, p. 19) salienta que o “costume de acender fogueiras e tochas, que devem livrar as plantas e colheitas dos espíritos maus que podem impedir a fertilidade” também fora resignificado pelo catolicismo nas festas de São João. Durante a reza de São João na comunidade de Santa Luzia, não falta a tradicional fogueira, parte inerente aos rituais dedicados ao santo. Mas, ao adquirir novo sentido nas festas católicas, as fogueiras tornam-se também instrumentos para o batismo de crianças na noite de São João.

Em Porangatu, as festas em louvor ao Divino Espírito Santo se tornam mais proeminentes a partir das folias, nas quais os foliões do santo percorrem a zona urbana e a zona rural. Como destaca Brandão (1989, p. 10) “Em algumas cidades brasileiras o Divino Espírito Santo é festejado com muita pompa. É preciso que haja fogos, muita comida, procissões, cantos e danças”. Mas na comunidade Santa Luzia o Divino Espírito Santo é festejado a partir de rezas. A festa celebrada ao santo, realizada no mês de julho também se inscreve no período de estiagem em que se agradece pela colheita.

A penúltima festa do ano na comunidade é uma reza em louvor a Santa Luzia. A reza de Santa Luzia é, atualmente, uma manifestação independente da romaria dedicada à mesma santa. Quem está a frente da romaria é sempre o coordenador da comunidade. Entre os atributos da gestão do líder dessa comunidade, está o de mobilizar os esforços dos moradores e buscar apoio para a organização da festa religiosa. A reza de Santa Luzia que é realizada na comunidade desde a década de 1960, como relatado anteriormente, é uma tradição mantida até os dias atuais pelo filho de Dona Baíca, Leci. Desde a morte de sua mãe, fato ocorrido em 1998, Leci procura honrá-la atendendo ao pedido que esta fizera em vida, de que continuassem realizando a reza de Santa Luzia após sua morte.

Em 2002, José Osvaldo teve a ideia de reunir um grupo de devotos que fizeram a primeira caminhada de Santa Luzia até a casa de Leci para participarem do terço dedicado à santa. Os três primeiros anos da caminhada, que se tornaria a romaria de Santa Luzia, direcionaram-se para a casa de Leci. Mas a casa era

pequena para o número de fiéis que aumentava a cada ano. Também se tornava cada vez mais difícil servir o almoço para os participantes, que no terceiro ano da caminhada contavam mais de 500 pessoas. Como relata Maria da Glória:

Quando começou a romaria veio todo mundo pro Leci, aí ele não dava conta de dar comida pra esse tanto de gente, aí **mudou** [...] O pessoal da romaria vinha pro Leci rezar todo o dia 13, mas aí era tumulto demais, a casa do Leci era pequena e pra servir o almoço não dava não (Entrevista, 2015, grifo nosso).

O que a moradora da comunidade expõe ter mudado é que a festa devotada a Santa Luzia no dia 13 dividiu-se em dois momentos. Por meio de acordos, a comunidade decidiu que a romaria teria como ponto de chegada a capela de Santa Luzia que receberia os fiéis no dia 13 de dezembro e não mais a casa de Leci. Mas, o devoto não abandonou a tradição de rezar o terço de Santa Luzia em sua casa, que fora transferido para o primeiro domingo de dezembro, festa que atrai os moradores da comunidade e alguns moradores de Porangatu que são amigos da família. Assim, Leci abdicou de realizar sua reza no dia de Santa Luzia, 13 de dezembro, cedendo este dia à romaria.

O dia de Santa Luzia, no mês de dezembro, é celebrado em uma época já marcada pelo período chuvoso, em que geralmente já se iniciou o plantio na segunda metade de setembro. Como confirma Rigonato (2005, p. 82), “geralmente planta-se mandioca, milho, arroz, abóbora. Mas o período de plantio prolonga-se até o final do mês de dezembro”. Numa relação estabelecida entre chuvas e o dia de Santa Luzia, Rodrigues (2003) nos apresenta como previsões do período chuvoso, baseadas na crença depositadas na santa, ainda assentam-se no imaginário popular sertanejo. No dia 12 de dezembro faziam-se a “experiência de Santa Luzia”, principalmente em estados nordestinos. Além disso, observar os dias que procedem ao dia 13 de dezembro, na crença popular, auxiliava os sertanejos a fazerem previsões sobre as condições de chuva durante os meses do ano seguinte. “O dia 14 de dezembro apresentou sinais de chuva? Janeiro será chuvoso [...] 15 representa fevereiro; 16 março; 17 abril etc. etc” (GUERRA, 1981 *apud* RODRIGUES, 2003, p. 103). No cerrado, assinalado pela dualidade entre período chuvoso/estiagem, garantir uma boa quantidade de chuva no ano, significa reafirmar os laços de devoção com a santa.

Mas, muitas dessas festas dedicadas aos santos gradativamente perdem suas conexões com os ciclos agrícolas perante o imaginário popular. Tais rezas já

se realizam de forma tão natural na comunidade de Santa Luzia, que possivelmente mantém ligações mais prováveis com a tradição e a proteção do santo em vários sentidos, não especificamente ao ciclo agrícola. Mesmo porque a modernização do campo, que atinge os produtores rurais, mesmo em sua expressão mais modesta, diminui cada vez mais o “papel dos santos” no ideário camponês, que credita às divindades o sucesso da colheita.

O fato é que Leci continua a realizar a reza de Santa Luzia todo primeiro domingo de dezembro, recebendo fiéis da comunidade e de fora dela. Assim, ele atende o desejo da falecida mãe e mantém uma tradição que já dura mais de 50 anos. Sobre a reza de Santa Luzia, seu organizador, Leci, nos explica que

vem é muita gente de fora, é uma reza muito antiga, os que eram amigos dela [Dona Baíca] a maioria já morreu, mas tem os filhos que vem. A gente faz o leilãozinho. Nós pegamos a mesma tradição da minha mãe. O leilão é muito bom, o pessoal fica animado. Reza ao meio-dia, depois vem o leilão, lá pelas duas e meia, três horas é que vai almoçar (Entrevista, 2015).

As rezas na comunidade são consideradas mais do que uma obrigação com o santo, são também a garantia de um ano próspero sob a proteção da divindade festejada. Um ano livre de agruras e rico em fartura, em que se pode contar com as bênçãos do santo protetor da família. Nesse sistema de trocas simbólicas entre fiel e santo, a fala de um dos moradores da comunidade é ilustrativa quanto as “vantagens” inerentes à “negociação”.

É um trem que a gente faz pra mim não é despesa, tudo parece que evolui mais pra gente, é um gasto que você tem, mas faz aquele gasto e parece que não tirou nada do seu patrimônio, parece que aumenta em dobro né. Eu faço muito satisfeito e acho bom (Entrevista com J.M.C., 2015).

Além de serem consideráveis momentos de devoção, nas falas dos moradores as rezas são destacadas como essenciais ocasiões para se reunirem e se divertirem na comunidade. As rezas são festas que promovem encontros e reencontros, nas quais não falta uma boa conversa, as gargalhadas despudoradas ao final de uma piada. Como confirma o morador da comunidade.

A diversão nossa aqui é mais as rezas, fica naquele dia marcado e vai todo mundo, pode dar num domingo, pode dar numa segunda, pode dar no meio da semana, todo mundo vai. Esses dias são dias santos pra nós, o único serviço que a gente faz é tirar o leite e fica quieto, depois se arruma e vai pra reza (Entrevista com J.M.C., 2015).

Também são destacáveis os momentos de socialização na comunidade de

Santa Luzia experimentados pelos moradores durante os mutirões. Como relações não capitalistas de produção, os mutirões são formas de ajuda mútua e gratuita que paulatinamente desaparecem do meio rural, onde começa a prevalecer o individualismo capitalista. Porém, na comunidade de Santa Luzia o mutirão ainda é uma importante forma de driblar a falta de mão de obra, que é característica das pequenas propriedades familiares daquela comunidade. A impossibilidade de contratar mão de obra externa ao restrito grupo familiar também justifica a realização dos mutirões. Mais do que isso, os mutirões também representam ocasiões de rever e de fazer amigos. Cândido (1997, p. 82) descreve o mutirão como prática executada

essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc. Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho (CANDIDO, 1997, p. 82).

Nesse primeiro semestre de 2015 já foram realizados três mutirões na comunidade de Santa Luzia, todos eles em prol de roçados, segundo informações dos moradores. Tais práticas de ajuda mútua reúnem pequenos produtores não apenas dessa comunidade, mas de outras, e também de assentamentos. As informações dos moradores da comunidade são de que nesse ano (2015), por exemplo, foi possível a reunião de até setenta homens em um mutirão na comunidade, sem contar as mulheres que foram pra cozinhar. O sentimento de solidariedade, amparado por uma moral cristã que prega o amor ao próximo, motiva a reunião de parentes, conhecidos, e até desconhecidos com a intenção de auxiliar um companheiro que precisa de um serviço, mas não pode pagar por este. Durante a realização do mutirão é oferecido um almoço, é a chamada “merenda”. Por vezes, ao final do trabalho acontece uma festa, onde não falta o forró. De fato, o convívio social é também um grande atrativo dos mutirões, como comprova a fala do morador da comunidade:

Muita gente vai pra se reunir, que trabalhar assim na turma é bom demais né? Um bate papo, conversa e aquela animação toda. Um faz piada, outro canta aqueles cânticos mais antigos. Vem gente lá do assentamento pra ajudar. Reúne os amigos e está trabalhando ali tudo junto (Entrevista com A. P. O., 2015).

Algumas vezes, o mutirão acontece a partir da “traição”, prática que ainda é

utilizada na comunidade de Santa Luzia. Constitui-se em uma forma de ajuda mútua realizada em algumas comunidades rurais no país, principalmente Goiás e Minas Gerais (BRANDÃO, 2009), a traição constitui-se em uma “malandrice” com as boas intenções de auxiliar um companheiro, mas de maneira a surpreendê-lo. Alguns moradores combinam realizar um mutirão para ajudar outro pequeno produtor, sem que o beneficiário saiba antecipadamente. Aquele que terá seu pasto roçado, somente saberá das intenções do grupo quando estes já estiverem em sua propriedade logo bem cedo, prontos pra darem início ao trabalho. O pequeno produtor da comunidade de Santa Luzia explica que

Às vezes o cara não quer. Aí junta a turma aí vai dar uma surpresa nele [risos] e faz do mesmo jeito. O do João mesmo foi traição que eles fizeram. A mulher dele sabia, só ele que não sabia. Ajuntou cunhado, irmão, foi tudo, aí foi bom demais. De noite ainda teve um forrozinho, animou a turma que joga truco, que dança. Sempre quando é assim o pessoal chega é cedinho com as foices, pronto pra roçar, pegar ele na traição mesmo (Entrevista com A. P. O., 2015).

Ainda complementando a questão da traição, que encabeça alguns dos mutirões na zona rural, Brandão (2009, p. 43) ainda complementa que “de modo geral os ‘treiçoeiros’ se reúnem em algum lugar antes combinado e não muito longe da casa do ‘traído’”. Chegam lá em silêncio, pela madrugada”. Nos mutirões, em trabalho conjunto, os homens da comunidade realizam as tarefas como devem ser feitas, mas, o clima amistoso de reunião festiva marca o evento. Essa prática em Goiás já foi explicada por Chaveiro (2005).

Como já foi apontado, as missas realizadas nesse território religioso da igreja católica, cumprem importante papel na socialização do grupo. É na capela, principalmente, que são efetivados os encontros na comunidade, em que se reúnem mensalmente, todo primeiro sábado de cada mês. As missas são presididas por um padre. Somente em virtude da impossibilidade do presbítero em comparecer, um ministro extraordinário da eucaristia é convocado. Situação diferente do que ocorria no passado, quando inversamente dirigiam-se a comunidade mais ministros do que padres.

Participar da missa na comunidade coloca seus moradores em contato com a fé católica em seu caráter institucional. Apesar do conceito de comunidade ser um tanto “genérico”, não se atribuindo exclusivamente aos agrupamentos em torno de uma crença religiosa, os limites da comunidade são definidos pelas moradias dos participantes da vida religiosa na capela de Santa Luzia. Na comunidade de Santa

Luzia, os limites de seu território, confundem-se com as demarcações de um território de evangelização católica. Ou seja, o território vivido onde acontece a maior parte das relações sociais dos moradores é o mesmo território religioso delimitado pela paróquia local na prestação de seus serviços religiosos. Quando perguntados sobre os pontos extremos da comunidade de Santa Luzia, os moradores locais determinam-nos como se estendendo até a próxima capela e o grupo de moradores de seus arredores. Mas, as territorialidades dos moradores da comunidade não se limitam ao território definido pelos serviços católicos institucionais. Elas se estendem de forma fluída, dando outras formas ao território. A vida cotidiana na comunidade, os contatos com a cidade e com outras comunidades ampliam a configuração territorial da comunidade.

O estudo de Cândido (1997) em agrupamentos rurais de Bofete-SP não difere do que ocorre na comunidade de Santa Luzia quando o autor considera que

o trabalho e a religião se associam para configurar o âmbito e o funcionamento do grupo de vizinhança, cujas moradias, não raro muito afastadas umas das outras, constituem unidade, na medida em que participam no sistema dessas atividades (CÂNDIDO, 1997, p. 86).

Durante as missas na comunidade de Santa Luzia, ocorre algo singular: os homens não se sentam do mesmo lado que as mulheres. A pequena capela possui duas fileiras de bancos, em que as mulheres sentam-se à esquerda e homens ocupam os bancos da direita. O costume que geralmente é praticado em igrejas protestantes mais tradicionais foi estranhamente reproduzido nessa comunidade católica. Tal costume, tão presente na comunidade, inseriu-se de forma tão espontânea à tradição dos fiéis, que mesmo sendo posto em prática durante todas as missas, é desprovido de sentidos mais objetivos. Quando interrogados, os moradores da comunidade não conseguem dar explicações para essa divisão de gênero durante as missas na capela de Santa Luzia. O mais comum é ouvir dos fiéis a vaga explicação “não sei não. Só sei que sempre foi assim”.

Porém, o que pode trazer uma possível resposta para o costume de estabelecer lugares separados pra homens e lugares pra mulheres na capela de Santa Luzia, está presente na fala de uma senhora de 71 anos. Ela mora na comunidade, há 2 km da capela, e participa da missa desde 1961. Dona Maria Correa Vieira contou que antes de começar a missa os homens se encontram fora da capela, momento em que conversam sobre os trabalhos que fazem parte da vida

cotidiana dos pequenos agricultores, como a cerca a ser construída, o roçado a se fazer. Já as mulheres, nesse intervalo, preparam os cânticos da missa, como explica Dona Maria. “Aí, quando começa a missa, eles, os homens, entram. As mulheres já estão todas reunidas nos bancos de cá, então eles sentam no banco de lá” (Entrevista com Maria Correa Vieira, 2015).

De fato, a divisão de gênero durante os encontros para a missa na comunidade de Santa Luzia pode ser vista antes, durante a cerimônia e mesmo após, quando se agrupam para o lanche. No decorrer da pesquisa de campo, a separação de gênero pôde facilmente ser observada. Mas, a fala de uma moradora da cidade de Porangatu, que tem irmãos na comunidade de Santa Luzia e frequentemente visita a localidade, pode também ajudar a elucidar os motivos dessa separação. Na fala dela, “os homens de lá são muito vergonhosos, você viu lá? Eles têm vergonha de se manifestar, de balançar os braços na hora dos cânticos” (entrevista com M.A.B, 2015). É possível que a timidez seja responsável por separar os homens das mulheres. Os católicos masculinos da comunidade de Santa Luzia acanham-se em participar das gestualidades femininas que acompanham os cânticos, por isso parecem preferir sentar-se separados das mulheres, do outro lado da igreja.

A divisão de gênero que participa da vida cotidiana camponesa se reproduz no espaço da igreja. Porém, a divisão de trabalhos entre homens e mulheres, no campo, contribui em diferenciar de maneira clara os diferentes papéis entre os dois sexos. Na comunidade Santa Luzia, em seus empenhos diários, os homens vão para a roça, para o pasto, para o curral. Enquanto isso, as mulheres tratam dos afazeres domésticos e das crianças e às vezes realizam trabalhos como cuidar da horta e da produção de queijo. Durante os mutirões, os homens fazem o roçado, enquanto as mulheres reúnem-se para preparar o almoço. As diferentes funções entre o sexo masculino e feminino na comunidade geram diferentes espaços divididos por gênero. Divisão de espaços que se reproduzem durante a realização da missa na capela de Santa Luzia.

Mesmo que não se consiga obter uma resposta mais clara, sobre o que leva homens e mulheres da comunidade de Santa Luzia a se sentarem em lados opostos durante a missa, percebe-se que o catolicismo, por vezes, também contribui para a atribuição de papéis diferenciados aos gêneros. É o que Giddens denuncia:

A religião cristã originou-se em um movimento basicamente revolucionário; porém, em suas atitudes em relação às mulheres, algumas das principais igrejas cristãs estão entre as organizações mais conservadoras da sociedade moderna [...] a Igreja Católica insiste em defender formalmente a ideia das desigualdades de gênero. Os ensinamentos da igreja estimulam as mulheres a recordarem seus papéis tradicionais de esposas e mães [...]" (GIDDENS, 2005, p. 436)

As práticas lúdico-religiosas são importantes meios de assegurar a sociabilidade na comunidade de Santa Luzia. As identidades territoriais na comunidade são constituídas a partir do território religioso da Igreja Católica, onde se reconhecem como grupo e mantêm a maior parte de seus contatos sociais. As rezas e festas também se demonstram importantes elementos para a construção identitária na comunidade. A moral e a solidariedade, legitimados pelas práticas católicas, garantem a ajuda mútua por meio dos mutirões. Porém, o que ainda traz maior notoriedade para a comunidade, colocando-a em destaque perante o município e as cidades vizinhas, é a romaria de Santa Luzia.

3.5 A Comunidade de Santa Luzia e a (sua) Romaria – processos identitários

Quando são realizadas as rezas nas casas dos moradores, a comunidade de Santa Luzia reúne-se para festejar o “santo de devoção familiar”. Para os seus moradores, participar das rezas responde, basicamente, há três interesses: primeiro, professar sua fé católica, principalmente se for devoto do santo homenageado; segundo, imbuído de um sentimento de solidariedade garantir o apoio ao cumprimento da devoção de um companheiro; terceiro, aproveitar os momentos de socialização que as rezas permitem. Mesmo que as rezas não permitam danças e bebidas, a seriedade dessas manifestações também consente a alegria do reencontro e o regozijo das refeições coletivas. Sem falar nos leilões que são momentos de grande descontração.

Ao festejarem os “santos dos vizinhos”, os residentes da comunidade de Santa Luzia demonstram seu companheirismo já que há “uma solidariedade que se exprime pela participação nas rezas caseiras, nas festas promovidas em casa para cumprimento de promessa” (CÂNDIDO, 1997, p. 89). No entanto, ao organizarem a romaria de Santa Luzia unem-se em favor de festejar a padroeira da comunidade. A santa que dá nome ao aglomerado rural e o torna reconhecido no município e fora

dele por meio de sua festa religiosa. A devoção à Santa Luzia os identifica, além de marcar a memória coletiva do grupo.

Em meio aos santos festejados, a festa da padroeira da comunidade ocupa lugar de destaque na vida religiosa da comunidade de Santa Luzia. Por mais que as devoções familiares reúnam parentes, amigos, vizinhos, pessoas da comunidade, nenhum festejo aglutina tantos esforços, e portanto gera tamanha integração na comunidade quanto a romaria dedicada à padroeira local. O santo padroeiro, inicialmente, é uma devoção familiar que posteriormente eleva-se hierarquicamente, em detrimento a outras devoções familiares da comunidade. A devoção familiar da falecida Dona Baíca alçou-se no “panteão” dos santos venerados na comunidade, conquistando uma festa de romaria. Mas, no primeiro domingo de dezembro a devoção familiar é reafirmada pelo terço.

A comunidade realça sua identidade católica mostrando seu orgulho na singularidade de devoção à santa. “Acho que essa é a única romaria de Santa Luzia em Goiás, talvez a única no Brasil”, é um discurso recorrente na fala dos moradores da comunidade. Mas, como já fora apresentado no segundo capítulo, são inúmeras as festas de Santa Luzia por todo o país. Ainda assim, as romarias dedicadas à santa não são tão numerosas. De fato, a única peregrinação na região Centro-Oeste em favor de Santa Luzia é esta que se encontra em Porangatu. Porém, pelo Brasil, podem-se contar algumas delas, em que se destaca principalmente na cidade de Mossoró-RN. A cidade nordestina tem a mais importante romaria de Santa Luzia do país. Nesta cidade a tradição é reinventada associando fé e modernidade (fig. 33). Como já escreveu Giddens (1991, p. 37), “muitas combinações do moderno e do tradicional podem ser encontradas nos cenários sociais concretos”.



Figura 33: Cartaz da motorromaria de Santa Luzia em Mossoró-RN e aglomeração de fiéis durante a manifestação religiosa.

Fonte: <http://www.trilhaseenduros.info/2011/11/3-moto-romaria-da-luz-mossoro-rn.html> e <http://www.diocesedemossoro.com/2009/12/motorromaria-atrai-centenas-de.html> (respectivamente).

A Motorromaria da Luz, realizada durante as festividades da romaria de Santa Luzia em Mossoró-RN foi criada em 2009, mais de um século e meio depois da primeira festa de Santa Luzia naquela cidade, realizada em 1842. A Motorromaria em Mossoró é uma tradição inventada. Assim como também é a romaria de Santa Luzia em Porangatu, uma “tradição inventada” a partir da devoção a essa santa festejada inicialmente pela reza do terço na comunidade. Hobsbawn (1984, p. 9) define as tradições inventadas como

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

Apoiando-se nesta definição de Hobsbawn (1984), a romaria de Santa Luzia pode ser considerada como uma tradição inventada, pelo fato desta apresentar em sua gênese mais elementos premeditados do que ligados a uma ação espontânea. Como já fora apresentada no segundo capítulo deste estudo, a romaria de Santa Luzia, inicialmente chamada de caminhada de Santa Luzia, foi pensada por um homem e articulada por um grupo. A ata referente à primeira edição da manifestação também demonstra a organização articulada dos fiéis católicos, que previam a repetição da festa religiosa em anos posteriores. Ao estabelecer uma continuidade com o passado, de modo a legitimar ações e a coesão grupal mencionada por Hobsbawn, (1984), a romaria de Santa Luzia é, de fato, uma tradição inventada. A festa religiosa foi constituída a partir de outra tradição, a reza do terço de Santa Luzia, e sedimenta-se sobre as práticas católicas vivenciadas na comunidade de mesmo nome.

A festa promovida pela comunidade de Santa Luzia se tornou uma tradição em Porangatu. José Osvaldo, além de ser o idealizador da romaria de Santa Luzia, participou da organização da manifestação por vários anos. A ideia da romaria veio de alguém de fora, mas foi legitimada pela devoção, historicamente constituída pelas rezas na comunidade. Assim, a principal festa da comunidade foi legitimada por seus moradores que a realizam há 13 anos, mesmo sem a participação de seu principal organizador. Como salienta a fala de um dos moradores da comunidade

o José Osvaldo começou, agora nós tocamos pra frente, ficou bonito, trouxe muita gente pra nossa igreja, pelo menos uma vez no ano ela fica cheia. Aí a gente fica muito agradecido. A romaria trouxe mais gente pra conhecer a nossa comunidade. Veio só aumentando e hoje você vê no que dá né, já tem gente pra valer.

Nos depoimentos dos moradores da comunidade é evidente que estes, nas diferentes formas e escalas de poder, não recriminam intervenções externas, contanto que possam assegurar a sobrevivência de suas tradições. Mesmo que se renuncie a alguns elementos da tradição espontaneamente cristalizada em detrimento de uma tradição inventada. Foi o que aconteceu quando a família de Dona Baíca abdicou do dia 13 de dezembro em que se realizava o terço de Santa Luzia, desde a década de 1960, cedendo esse dia para a realização da romaria, que desde 2002 acontece nesse dia. Porém, o processo foi negociado entre os organizadores que encontraram vantagens na nova configuração. A romaria, ao apropriar-se do dia 13 de dezembro ganhava destaque, e maior número de participantes, ao realizar-se no dia dedicado à santa, que se tornou feriado municipal.

A participação da prefeitura, que apoia a manifestação religiosa desde que José Osvaldo foi prefeito é considerada pela comunidade como algo sempre bem vindo. As tensões mais latentes entre a comunidade e a prefeitura não puderam ser notadas nesse estudo. O que por vezes ocorre, é que, nem todas as solicitações da comunidade para a realização da romaria são atendidas. Em alguns anos da realização da romaria, por exemplo, a comunidade enfrentou problemas relacionados a aparelhagem de som, que ficaria aos encargos da prefeitura local. Mas, de toda forma, a comunidade de Santa Luzia considera de grande importância qualquer apoio que o governo municipal dá a romaria.

Em relação às alterações na programação da romaria, efetuadas pela Igreja Católica, a comunidade vê apenas benefícios, acreditando que a festa tornara-se mais avultada. Apesar de anexar algumas cerimônias à festa, a Igreja Católica não interfere nos rituais da romaria consolidados pela comunidade. Caso específico, é o momento em que a imagem de Santa Luzia encontra-se com a cruz e os romeiros que lhe acompanham. Tal ritual é destacavelmente valorizado pela comunidade de Santa Luzia, pois representa o momento em que sua “porta-voz”, a santa, recebe os romeiros em nome da comunidade, além de abençoá-los ao final da caminhada devocional.

A devoção à Santa Luzia na comunidade é uma tradição que conecta as ações dos indivíduos desse território ao seu passado comum. Um passado de rezas em que os moradores da comunidade procuram reafirmar no presente, com perspectivas para o futuro. A importância da festa avançou além do território da comunidade, garantindo a posição da romaria no quadro de tradições culturais e religiosas do município. Giddens (1991, p. 38) ao evidenciar como a tradição coloca as ações numa linearidade temporal, esclarece que

a tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro [...]

Assim, a tradição da romaria em Porangatu se transforma em adequação aos tempos modernos. À medida que a manifestação ganha espaço na mídia e na agenda dos fiéis, sua programação torna-se mais densa e a estrutura local ganha novas dimensões físicas. Alguns hectares adquiridos pela comunidade de Santa Luzia demonstram a perspectiva para ampliação da infraestrutura. Fornecer almoço gratuito aos participantes das festas religiosas é comum em muitas festas rurais. Apesar de a romaria cumprir essa prática nos primeiros anos da manifestação, garantir refeição sem custos aos participantes, o constante aumento do número de fiéis tornou-se insustentável para a comunidade. Ocorreram mudanças e desde então as refeições na romaria são pagas. Giddens (1991, p. 38), ressalta que “a tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada”. O fim da refeição gratuita na romaria de Santa Luzia é uma das ações que mostram como a tradição é reinventada em favor da organização e da manutenção da festa religiosa.

Mesmo que a romaria de Santa Luzia, com pouco mais de uma década de existência já apresente transformações em alguns aspectos de sua tradição, é uma festa que concebe as crenças, as representações, e elabora símbolos territoriais na comunidade local. Almeida (2011, p. 2) destaca a capacidade das festas em produzir símbolos territoriais por meio das crenças compartilhadas por uma comunidade:

A festa testemunha as crenças coletivas, as representações do sagrado, próprias de uma comunidade ou da maioria de seus membros. A festa comunitária possui, de fato, a capacidade de produzir símbolos territoriais nos quais o uso social se prolonga além de seu acontecimento. Esse simbolismo festivo identifica e qualifica os lugares, os sítios, os monumentos, as paisagens e os lugares ordinários como uma fazenda, um

povoado, uma capela.

Por intermédio da romaria de Santa Luzia, a comunidade destaca-se entre as demais no município de Porangatu e na região, sendo identificada não apenas como uma comunidade católica, mas uma comunidade devota à santa dos olhos. A comunidade passa a ser reconhecida mais pelos bens simbólicos gerados pela romaria do que os produtos agropecuários que produz. Mas, como já se mencionou, o fato de produzir para o mercado ainda de maneira modesta, faz com que esses produtores rurais empreguem grande parte de seus esforços na produção de subsistência, na manutenção do grupo familiar.

Apesar de seu valor de uso, a terra para os produtores familiares da comunidade de Santa Luzia adquire estima que vai além de sua dimensão concreta. Em sua propriedade rural, os moradores dessa comunidade plantam e colhem para se sustento, além de ser o território em que vivem a relações cotidianas. As famílias que vendem seu pedaço de terra, migrando para a cidade, só o fazem quando não é mais possível a reprodução de seus meios de sobrevivência. No discurso desses indivíduos a terra é tratada com grande afeição. Woortmann (1990, p. 12), a esse respeito, reforça que

nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria.

A afeição pela terra, que é considerada um patrimônio familiar, está presente nas relações camponesas com a terra que cultivam. A *campesinidade*⁴³ presente nos produtores da comunidade de Santa Luzia caracteriza as formas de viver e produzir na terra. São categorias nucleares do camponês brasileiro o trabalho, a família, a liberdade, que agregam conjuntos de significações que em um universo de representações compõem uma totalidade (WOORTMANN, 1990). No interior dessa totalidade marcada pelos símbolos, tem-se um território aberto as expressões de

⁴³ Woortmann (1990) considera a campesinidade como um conjunto de características que marca distintos grupos de produtores em diferentes níveis, por diferentes espaços e tempos. O autor (1990) assevera ainda que as relações com o mercado nem sempre eliminam algumas formas de representação da vida camponesa, em que a terra é mais que um bem de produção, mas um patrimônio familiar.

crenças que se notabilizam com as festas rurais que marcam comunidades como a de Santa Luzia.

Mais do que interiorizar um sentimento de afeição pela terra, os sujeitos que habitam as comunidades rurais encontram nas festas as formas de expressar sua identidade. É por meio das festas rurais que a comunidade reforça seus laços identitários, no caso da comunidade de Santa Luzia avigoram-se as crenças católicas que marcam a memória coletiva deste território. Complementa tal assertiva a visão de Almeida (2011, p. 6) ao afirmar que “as festas rurais, pelos seus aspectos interativos e populares é sempre um importante instrumento de consolidação das identidades coletivas”.

Enquanto ocorre a festa religiosa dedicada à padroeira da comunidade de Santa Luzia, os intervalos são preenchidos por músicas de um certo padre, bastante conhecido na mídia, que não dispensa o estilo sertanejo na sua forma de vestir e na maneira como canta suas músicas católicas. As músicas do CD gospel, em ritmo sertanejo, escolhidas pela comunidade, ecoam no dia da festa como um hino à identidade desse território. Ali as crenças católicas convivem harmoniosamente com os elementos da vida camponesa: terra, trabalho e família.

Durante a romaria de Santa Luzia não ocorrem *shows* artísticos, como na maioria desses tipos de festividades. A comunidade recusa a apresentação de qualquer artista que não seja um cantor de músicas católicas. Em certa ocasião, a comunidade até tentou contratar o *show* do padre Zezinho, mas, por questões orçamentárias isso não foi possível. Na impossibilidade da comunidade em contratar um *show* católico, a romaria continua sem uma apresentação artística. Ao não permitir a apresentação de *shows* profanos no território festivo da romaria, reforça-se a postura conservadora da comunidade de Santa Luzia. Tal posição tonifica a identidade territorial da comunidade de Santa Luzia, que acredita não ser correto misturar “rezas” com festas.

Sobre a questão da identidade, já discutida no primeiro capítulo, Claval (1999, p. 19) afirma que “a identidade é conferida pelo meio ou por alguns dos elementos do meio que nós escolhemos”. A construção da capela de Santa Luzia significou uma necessidade em ressaltar na paisagem da comunidade as suas devoções, criando formas simbólicas de identificação. A imagem da santa padroeira, a mesma que participava dos singelos terços de Dona Baíca, é venerada por milhares de fiéis de Porangatu e algumas cidades vizinhas. A festa de Santa Luzia é

a reafirmação da identidade territorial da comunidade. Como ainda ressalta Claval (1999 p. 20), “a transformação contemporânea dos sentimentos de identidade tem repercussões sobre a territorialidade: ela leva a uma reafirmação apoiada nas formas simbólicas de identificação. O sentido resgatado da festa o testemunha”.

Ao destacar como a festa atua na construção de territórios, lançamos mão das assertivas de Di Méo (2014, p. 219), ao reforçar que “a festa contribui para forjar os territórios da localidade. Ela os constrói ao redor dos universos políticos e ideológicos, tais como a metrópole, a cidade, a aglomeração, a comuna ou as comunidades rurais”.

A investigação da romaria de Santa Luzia possibilita notar que ao reunir os esforços da comunidade rural em prol da realização da festa religiosa, estes tornam-se mais unidos. Ao receberem os romeiros no festejo que homenageia sua padroeira demarcam sua identidade territorial. Di Méo (2014, p. 220) esclarece que “esse tipo de manifestação chega melhor que as festas profanas a enfatizar a unidade e a identidade dos territórios da localidade”.

Apesar do apoio da Prefeitura de Porangatu e da paróquia local, a comunidade de Santa Luzia é a principal promotora da festa de romaria, orgulhando-se de tal feito a realizá-la anualmente. Mesmo que a manifestação religiosa já seja uma tradição para a população do município de Porangatu, é na comunidade rural que se materializam os elementos simbólicos que atraem os fiéis e fazem desse território um espaço sagrado. Durante a festa religiosa, na comunidade é “onde ocorre visivelmente o encontro simbólico do santo com o povo, num contato direto sem intermediários” (ROSENDAHL, 1999, p. 44).

Enquanto preparam se para receber os romeiros, os moradores da comunidade de Santa Luzia reafirmam seu comprometimento com a santa e com esse território religioso. As mulheres da comunidade já vêm a alguns dias varrendo e lavando as dependências locais e ornamentando-as. Os homens organizam as cadeiras e garantem para que nada possa faltar, como por exemplo, a água de beber para os fiéis. A maior parte dos indivíduos que faz parte da comunidade colabora na preparação para romaria, mas, também são auxiliados por pessoas da cidade que vem fornecer ajuda. Segundo D’Abadia (2014, p. 45),

a importância das festas de padroeiros está nessa dimensão coletiva e identitária ligadas ao território. Elas definem uma entidade geográfica em relação a outras e, cerca também, os laços das famílias e linhagens em

particular. Elas permitem a vivência de seus participantes no tempo duradouro do mito ou da religião, conferido a cada território. São concebidas como forma de celebrações, ritos religiosos, renovação dos compromissos com a divindade homenageada. Para alguns devotos, visitantes e moradores, é um momento de contrição, seriedade, respeito; para outros, um momento de alegria, prazer, risos.

De fato, na comunidade de Santa Luzia, todas as festas religiosas são organizadas com muita seriedade e respeito, de maneira a afastar o tanto quanto possível o profano das manifestações que ocorrem nesse território. A paróquia Nossa Senhora da Piedade, responsável por presidir o território religioso da comunidade, proíbe qualquer tipo de festa com comercialização de bebidas que envolva o nome da comunidade religiosa. “A paróquia é reconhecida como o território onde ocorre o controle da vida cotidiana”, conclui (D’ABADIA, 2014, p. 28),

Por isso, já ocorreram tensões entre a comunidade e a paróquia local, por motivo de uma festa profana realizada na comunidade de Santa Luzia, ocasião em que os participantes dançavam forró e compravam bebidas. São situações que ocorrem em detrimento das relações de poder e condicionamento que caracterizam um território religioso, e que, com o passar do tempo voltam a se estabilizar. Mesmo porque o poder institucional delega certa dimensão desse poder aos frequentadores da paróquia (D’ABADIA, 2014). O coordenador da comunidade é quem frequenta a paróquia, é ele o responsável por estender o discurso institucional da Igreja Católica, principalmente nas comunidades rurais, mais distantes do centro do território paroquial.

A capela de Santa Luzia representa as formas simbólicas espaciais na comunidade. Formas simbólicas espaciais que vinculam ao território, em forma de dimensões físicas, as crenças locais, o poder da Igreja Católica. Essas formas simbólicas são celebradas com a participação do grande número de visitantes no dia da romaria. Corrêa (2012, p. 101) pondera que “uma forma simbólica tem uma localização absoluta, um sítio onde ocorreu um dado evento considerado significativo, ou que se deseja transformar em local de celebração [...]”.

A romaria de Santa Luzia é o momento em que as formas simbólicas da comunidade são celebradas por um maior número de fiéis. Os romeiros são atraídos por essas formas simbólicas, nas quais acreditam manifestar em maior intensidade os poderes da santa. Assim, os produtores rurais de Santa Luzia acreditam que a romaria tornou a comunidade mais conhecida além dos limites de seu território. É

inevitável não ligar essa espacialidade a sua mais importante festa. Muitos ouviram falar da comunidade somente a partir da romaria. Uma das grandes alegrias relatadas pelos moradores da comunidade rural, no dia da romaria, é o fato de ver sua capela totalmente abarrotada de fiéis. Os devotos da comunidade acompanham com orgulho a festa que realizam. Emocionam-se ao participar da elaboração de uma manifestação que se tornara tradição no município de Porangatu, passando de pouco mais de uma centena de participantes, para chegar a alguns milhares. É com um brilho especial no olhar, acompanhado de um largo sorriso, que Leci confia sua emoção.

A gente sente mais emoção é porque é um progresso que era um sonho da minha mãe e a gente realizou pra ela. Porque o sonho dela era construir uma igreja aqui. No sonho dela não tinha a romaria, mas a igreja tinha. O sonho dela era construir a igreja, nós fizemos a igreja e além mais outras coisas melhores. Ela deve estar muito satisfeita lá, se tiver como ver nós aqui (Entrevista, 2015).

A romaria de Santa Luzia contribui assim para reforçar a identidade territorial na comunidade de mesmo nome. É um momento em que expressam sua identidade territorial, revivendo seu passado em abertura para o futuro, que se apresenta em pequenas alterações da festa. Como já foi escrito por Corrêa (2012, p.107), “o futuro é, assim, marcado por uma tensão entre permanência e mudança. As formas simbólicas espaciais constituem importante veículo por meio do qual o futuro pode ter a sua concepção comunicada, aprovada ou contestada”. Os moradores da comunidade e os frequentadores dessa festa acreditam que a romaria de Santa Luzia já se fixou com solidez entre as tradições do município. Todos os participantes creem que essa romaria é uma festa de grande potencial, em relação a aglutinação de fiéis, capaz de atrair cada vez mais devotos a medida que torna-se mais conhecida.

Como uma tradição inventada, a romaria de Santa Luzia também se reinventa, melhorando sua infraestrutura em favor de dar maior conforto, atrair um número cada vez maior de fiéis, colocar-se em conexão com o tempo presente, mas sem perder as ligações com seu passado. A romaria de cada ano revitaliza a identidade territorial na comunidade, que se vê fortalecida em suas tradições, com vigor e esperança para que a festa continue em anos vindouros.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os caminhos por onde passei são feitos de terra e de pó... e principalmente de gente que crê... em Deus e nos santos. Crê que as agruras hão de se afastar, enquanto a esperança há de brotar dessa terra roçada em mutirão. Vamos "pegá-lo a treição", disse um dos camaradas. De surpresa roçaremos o pedaço do companheiro João. E quando matar uma vaca, um quarto vou lhe dar. No futuro, de mim há de se lembrar, quando uma mimosa em seu pasto tombar. Mas, e a cerca? Esta fica pra depois, que hoje é dia santo. Tem reza na casa de Maria, arruma os meninos que vai estar todo mundo lá, até mesmo a cumadre Sofia. As meninas já prepararam a roupa? Tem que ser verde com vermelho, igual a de Santa Luzia. Durante muitos anos quem carregou a santa foi Carolina. Mas a menina se casou, deixa a Beatriz que esta ficando mocinha. Porque quando chegar o dia 13, vem todo aquele povo em romaria, a capela nem vai caber. Todo mundo quer pegar na fita que desce dos pés da santinha. Assim seguem os caminhos... de poeira, de pasto, de reza, de romaria... e de muitas outras coisas que a vista não alcança...

(MARCOS MOURA)

A epígrafe escolhida para abrir as considerações finais são versos de nossa autoria. Estas linhas foram redigidas em um momento de ócio (que agora poderia chamar de criativo) entre a redação de uma página e outra. Ao publicar o pequeno texto em nosso perfil em uma rede social, esperávamos que outros participassem das emoções que vivemos em meio ao trilhar solitário, da pesquisa em que nos embreávamos. Um caminhar que se tornou menos ermo pela participação de nossa estimada orientadora, que em momentos importantes nos acompanhou, inclusive ao participar de uma romaria de Santa Luzia em Porangatu. Depois de lerem meus escritos na rede social, houve quem dissesse que os versos bem representavam a romaria de Santa Luzia e a comunidade que a realizava. Foi então que decidimos utilizar tal texto em epígrafe, mas sem ufanismos. Nem mesmo por um momento, nos vimos tão capacitados a sintetizarmos nosso objeto de estudo em tão poucas linhas. Mas, o uso da epígrafe justifica-se pela incapacidade de encontrarmos o que melhor representasse esta seção, na qual nos empenhamos a revisitar os vários momentos desse estudo.

O propósito norteador moveu-nos a investigar as formas como a romaria de Santa Luzia contribui para a formação de uma identidade territorial na comunidade de Santa Luzia. Há que se reforçar o fato de que uma romaria demonstra sua expressividade no momento em que há o esperado encontro com o santo. Além desse instante, o trajeto é marcado por forte significação e riqueza de rituais. Assim também seguiu nosso estudo que, mesmo em meio ao contato com seus objetivos centrais, perturbava o pesquisador o fato de não conseguir se desvencilhar da profusão de elementos que se descortinavam enquanto se vivia o trajeto do processo investigativo.

No limite tênue entre o devaneio e a descrição de sentimentos e emoções a se desenharem no território, buscamos por vezes transcrever em palavras o que admitimos dificilmente poder ser apreendido em toda a sua extensão. Parágrafos se seguiram na tentativa de pelo menos aproximarmos o leitor das vivências que experimentamos, o que somente é possível àquele que participou da romaria de Santa Luzia. Grande labor é despendido ao descrevermos o calor dos contatos, a experiência possível ao experimentarmos um frango caipira, devorado entre uma desapressada conversa em das casas da comunidade, ou qualquer outra experiência favorecida pela hospitalidade camponesa. Dessa maneira, retomam-se nestas considerações os objetivos que nortearam a elaboração desta dissertação,

para que sejam apresentadas as palavras finais sobre as mesmas.

Demarcar, primeiramente, a configuração dos territórios religiosos da Igreja Católica no município de Porangatu, foi nosso propósito a fim de compreendermos as territorialidades católicas expressas pelas comunidades religiosas. As territorialidades da Igreja Católica têm nas comunidades importantes instâncias hierárquicas para expansão dos discursos católicos dentro dos domínios de seus territórios religiosos. As comunidades, ao receberem as diretrizes católicas da paróquia conectam esses encaminhamentos da fé católica à cotidianidade dos fiéis na zona urbana e rural. As paróquias de Porangatu contaram inicialmente com a vinda dos franciscanos, que além de levarem os serviços religiosos às comunidades também mantinham uma escola católica nesta localidade. Desse modo, as territorialidades católicas no município são delimitadas pelos territórios religiosos das duas paróquias, em que os clérigos alcançam os fiéis por intermédio das comunidades. A escola da rede franciscana, fechada em 2013, contribuiu em reforçar as territorialidades católicas em Porangatu por mais de meio século. Se Rosendahl (2012) considera que é no território da paróquia que o discurso católico institucional se materializa, poderíamos inferir que é na comunidade que tais discursos adentram os territórios vividos, onde as diretrizes são elogiadas, respeitadas, algumas vezes seguidas a contragosto. Não obstante, a literatura dedicada ao estudo da religião romana praticamente ignora os territórios das comunidades religiosas na configuração territorial hierárquica católica. Acreditamos que os limites bem definidos do território paroquiano ganham interesse, em oposição aos territórios mais fluídos de uma comunidade religiosa.

No que diz respeito á examinar a romaria de Santa Luzia em Porangatu-GO como manifestação do catolicismo popular, bem como a disputa simbólica de poderes que interagem no território festivo, demonstramos que a romaria de Santa Luzia em Porangatu é uma manifestação do catolicismo popular que tem sua história ligada aos terços de Santa Luzia, realizados na comunidade. Apesar das relações dos devotos com a santa que veneram não necessitarem de intermediários, a Igreja Católica tem participado desde o primeiro ano da festa religiosa. Relações conflituosas entre os membros da comunidade que organizam a festa e os presbíteros, que por vezes fazem algumas imposições, alterando a programação desta, não geram notáveis tensões entre os dois lados. Alguns devotos desconsideram a presença dos padres e seus sacramentos durante a romaria.

Enquanto que, a maioria dos romeiros, em processo somatório, prefere associar as duas vertentes do catolicismo: a devoção popular e o espiritualismo de um catolicismo erudito. Como um território festivo, a romaria tem seu sentido disputado por três agentes que participam de sua organização: a comunidade de Santa Luzia, a Igreja e a prefeitura local. A comunidade recebe de forma generosa o apoio que é oferecido pela paróquia e pela prefeitura, mesmo que o auxílio se atrele a pequenas condições atribuídas. O que a comunidade espera é perpetuar a tradição de sua festa, mantendo seus rituais e simbolismos.

No objetivo de Identificarmos as tradições e os ritos vinculados à festa, além da tentativa de apreendermos seus símbolos, significados e as relações de identidade e pertencimento gestados a partir do território da festa, evidenciamos que a romaria de Santa Luzia é uma tradição inventada a partir de aspirações externas à comunidade. Apesar de utilizar-se de uma devoção surgida espontaneamente na comunidade, o terço de Santa Luzia, o devoto José Osvaldo foi o grande incentivador da romaria que festeja a santa. Então, nos primeiros anos da romaria havia uma tradição inventada por agentes externos (a romaria de Santa Luzia) que se conduzia para a comunidade para participarem de uma festividade dos agentes internos da comunidade (o terço de Santa Luzia). Posteriormente, as duas manifestações (terço e romaria) foram separados em diferentes dias. A tradição da reza do terço de Santa Luzia, sempre no dia da santa (13 de dezembro) desde a década de 1960, foi reinventada, o festejo transferiu-se para o primeiro domingo do mês de dezembro. O que se tem na comunidade hoje são duas festas dedicadas à Santa Luzia, uma romaria e um terço, respectivamente, uma tradição inventada e uma tradição que foi reinventada. Mesmo que a romaria de Santa Luzia tenha surgido de influência externa, a comunidade se envolveu ativamente na realização da festa religiosa. E quando seu “fundador” migra para outro município, a comunidade instintivamente apropria-se da concretização da festa. A comunidade de Santa Luzia assume a responsabilidade de continuar mantendo a festividade, já considerada um patrimônio local. As duas festas religiosas em louvor à Santa Luzia (o terço e a romaria) exercem na comunidade diferentes funções: o terço é o momento em que a comunidade comunga sua devoção à santa, reafirmando seus laços fraternos; a romaria é o instante em que a comunidade festeja com “os de fora”. Os rituais que se apresentam na romaria de Santa Luzia se assemelham àqueles encontrados em outras romarias, como o cumprimento do voto, o sofrimento

da caminhada, o depósito do ex-voto na sala dos milagres. Uma das particularidades da festa relaciona-se ao encontro da santa com a cruz, carregada pelo romeiro João Milagre. Os moradores da comunidade fazem questão de que esse ritual não perca seus elementos tradicionais. O simbolismo da cruz carregada por João Milagre transporta uma dualidade de sentidos: pra esse romeiro, é o cumprimento de um compromisso; para os outros devotos que acompanham a peregrinação, é uma parte inerente dos rituais da festa.

Ao verificarmos os elementos que compõem a construção histórica e social da comunidade de Santa Luzia, bem como suas relações simbólicas com o território constituído, constatamos que a devoção à Santa Luzia remete ao passado da comunidade e garante aos seus moradores processos de identificação. Mas, não é apenas a piedade à santa padroeira que atribui contornos à comunidade de Santa Luzia, as rezas familiares também reforçam a identidade católica que integra a comunidade nesse território religioso. Os indivíduos da comunidade de Santa Luzia mantêm fortes laços de pertencimento, que se submetem aos postulados da fé católica institucional/paroquial. Porém, notamos que os moradores dessa comunidade guardam maior afeição pela capela onde realizam os encontros comunitários. Gravitando em torno de uma capela, os interesses da comunidade, em alguns momentos chocam-se com os interesses da paróquia. As rezas dedicadas aos “santos familiares” geram itinerários que reforçam a “catolicidade” da comunidade, reforçada pelos limites do território religioso comunitário. A identidade católica revigora-se a cada encontro em mais uma reza na comunidade, ao celebrar o santo e o convívio local. O território da comunidade de Santa Luzia tem seu alcance desenhado pelas rezas, mas seus contornos são definidos pelo território religioso estipulado pela Igreja Católica. “A identidade católica do povo brasileiro está representada por diversas formas simbólicas” como ressalta Corrêa (2012, p. 104). A capela na comunidade de Santa Luzia é uma das formas simbólicas que demarca o território dessa coletividade.

No intento de demonstrarmos o papel da romaria de Santa Luzia no processo de afirmação identitária e representação coletiva, que participam da construção de uma identidade territorial na comunidade da Santa Luzia, foi demonstrado que as dimensões físicas e simbólicas da comunidade se revigoram durante a romaria. Momento em que a comunidade compartilha com os visitantes, parte de sua da identidade territorial. O território da comunidade recebe edificações

que dão maior suporte aos romeiros e simbolicamente a comunidade reforça as suas aspirações enquanto grupo em sua unidade territorial. Claval (2007) afirma que a paisagem cultural não tem a capacidade de apresentar-se como um claro e fiel reflexo da cultura do grupo que a construiu. Mas, Almeida *et al* (2011) destaca que a paisagem cultural permite, por meio de seu conteúdo simbólico, acessar as crenças religiosas e ideológicas de uma coletividade. A paisagem cultural na comunidade de Santa Luzia nos diz muito sobre como seus moradores explicam e guiam sua existência.

Além de darmos respostas aos objetivos do estudo, apontamos outras questões que se mostraram relevantes e que são pontuadas nessas considerações. São nuances que refletem algumas dificuldades e descobertas que se fizeram além das limitações dos objetivos estabelecidos.

A unidade territorial utilizada, a comunidade, que também se apresenta como categoria, mostrou-se de grande complexidade. Por evocar sentimentos de segurança e acolhimento (BAUMAN, 2003), comunidade é um conceito utilizado para definição de diversas formas de coletividade. Aos estudarmos uma comunidade da Igreja Católica nos deparamos com dificuldades de nomeação desse tipo de comunidade. Foi então que descobrimos que nem a literatura ou mesmo os documentos católicos se preocupam em adjetivar as unidades que compõe o território da paróquia de uma forma mais clara. As unidades territoriais conhecidas como comunidades são descritas apenas como comunidades, personalizadas pelo nome do santo padroeiro adotado. Para diferenciarmos o tipo de comunidade estudada, muitas vezes atribuímos por conta própria à denominação de comunidade religiosa e de comunidade católica. Algumas vezes nos deparamos com a definição de comunidade de fé. Mas, não há nenhum tipo de qualificação de uso corrente para as comunidades católicas, como se a comunidade, termo em sua apresentação genérica, fosse autoexplicativo nos contextos da fé católica. A comunidade de Santa Luzia, enquanto comunidade rural católica, com seu grupo de fiéis, confunde-se, frequentemente, com a comunidade rural, isto é, um aglomerado rural formado pelos laços de vizinhança.

Pelo motivo da romaria de Santa Luzia ter apenas 13 anos de realização, as influências que a festa pode causar no território da comunidade poderão se tornar mais intensas ou mais visíveis no futuro, apesar das edificações que já ergueram-se na comunidade para a recepção dos romeiros. Mas, já é notável a forma com a festa

religiosa promove a unidade do grupo em torno de objetivos comuns: professar sua fé católica e festejar a santa padroeira da comunidade. A identidade territorial é em grande parte constituída pela devoção aos santos, às crenças praticadas nas rezas que espalham-se no território da comunidade. A romaria de Santa Luzia reforça a identidade territorial local, aglutinada a partir dos terços de Santa Luzia rezados por Dona Baíca, como também reafirma a identidade religiosa gestada a partir do território. A identidade católica da comunidade de Santa Luzia, ao promover os encontros, os itinerários e as delimitações deste território é um dos grandes elementos na elaboração de sua identidade territorial. A romaria vem a fortalecer o grupo local ressaltando essa identidade.

Os produtores rurais de Santa Luzia consideram como extremamente positivo o fato de serem reconhecidos no município pela romaria que realizam na comunidade. Afinal, a festa religiosa tornou a comunidade mais conhecida e visitada. Por meio da divulgação da festa, nos avisos da igreja, pelas formas de mídia local, ou mesmo pelos comentários dos participantes, a comunidade é conhecida como um local de peregrinação em louvor à Santa Luzia.

Uma estudo que se propõe a investigar questões de identidade se depara com a complexidade que envolve o empreendimento, pois, algumas questões dificilmente são trazidas a tona. A investigação, incapaz de atingir todos os elementos que compõem uma identidade, encontra no território a possibilidade de uma empreitada com resultados satisfatórios. Mas, mesmo que se restrinja a “busca pelas identidades”, privilegiando aquelas que emergem com a construção de um território, a tarefa não se torna tão simples. Direcionados por nossos objetivos, apontamos algumas contribuições da romaria de Santa Luzia para a homônima comunidade. Novos estudos poderiam descobrir outras formas de contribuição.

Assim encerramos, na perspectiva de que nosso estudo testemunha o processo de consolidação de uma tradição que muito tem a colaborar materialmente e simbolicamente com o território da comunidade de Santa Luzia. Mas, também esperamos que novas pesquisas permitam preencher as lacunas que possam surgir ao pesquisar as relações entre a romaria e a comunidade de Santa Luzia. Até porque, a romaria continuará a existir, como relataram todos os entrevistados. Os impactos da festa na comunidade tendem a ser cada vez maiores, assim como as possibilidades investigativas da manifestação religiosa indicam avolumar-se.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Geralda. Cultura ecológica e biodiversidade. **Mercator**, Fortaleza, ano 2, n. 3, p. 71-82, 2003.

_____. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**, Fortaleza, ano 2, n. 2. 103-114, 2005a.

_____. A captura do Cerrado e a precarização de territórios: um olhar sobre sujeitos excluídos. In: ALMEIDA, Maria Geralda de. (Org.) **Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural**. Goiânia: Ed. Vieira, 2005b. p. 321-47.

_____. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais – Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO E. F.; BRAGA, H. C. (Orgs.). **Geografia e Cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares**. Goiânia: Vieira, 2008. p. 47 - 74.

_____. Uma leitura etnogeográfica do Brasil Sertanejo. In: SERPA, Angelo. (Org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 313-336.

_____. Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalungas de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado. **Revista Ateliê Geográfico**, Edição Especial, Goiânia, v. 1, n, 9, p. 36-63, 2010.

_____. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. Biblio 3W. **Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales**, Universidad de Barcelona, Vol. XV, n. 918, 15 abr. 2011.

_____. A propósito do trato do invisível, do intangível e do discurso na Geografia Cultural. **Revista da ANPEGE**, v. 9, n. 11, p. 41-50, jan./jun. p. 41-50, 2013.

ALMEIDA, M. G.; VARGAS, M. A. M.; MENDES, G. F. **Territórios, paisagens e representações: um diálogo em construção**. Mercator, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 23-35, 2011.

AMARAL, Rita. **Festa “à brasileira” – sentidos do festejar no país que “não é sério”**. São Paulo: EbooksBrasil.com. E-Book, 2001.

AQUINO, Maurício de. Romanização, historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923). **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, ano VIII, n. 2, v. 8, jul./ago. 2011.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

AZEVEDO, Thales de. **Catolicismo no Brasil**. Vozes, 63/2, 1969, p. 117-124.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

_____. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERTRAM, Paulo. **Formação Econômica de Goiás**. Goiânia: Oriente, 1978.

BOMBARDI, Larissa Mies. O Bairro rural como identidade territorial: e especificidade da abordagem do campesinato na geografia. **Agrária**, São Paulo, n. 1, jul./dez. 2004. Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria>. Acessado em: 10 out. 2014.

BONJARDIM, Solimar Guindo Messias; ALMEIDA, Maria Geralda de. Hierofanias territorializadas: a Igreja Católica em Sergipe, Brasil. **Revista Colombiana de Geografia**, Bogotá, vol, 22, n. 1, jan./jun., 2013, p. 69-79.

_____. **Sob o domínio da cruz: a construção de um território e patrimônio cultural em Sergipe**. 2014, 321 p. (Tese) Doutorado em Geografia, Universidade Federal de Sergipe. Sergipe.

BORNI, A Van Den (Org.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Trad. Frederico Stein. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **A cultura na rua**. Campinas: Editora Papius, 1989.

_____. **Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular**. 3. ed. Uberlândia: EDUFU, 2007a.

_____. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e cultura**, v. 10, nº 1, jan./jun., p. 11-27, 2007b.

_____. O trabalho como festa: algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias**. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 39-54.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

CALDAS, Alberto Lins. **Oralidade, texto e história: para ler a história oral**. São Paulo: Loyola, 1999.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2011.

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito: estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 8. ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 1. ed. digital. São Paulo: Global Editora, 2012.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, José Luiz de. **A organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás**

(1726-1824). 1998, 236 p. (Dissertação) Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. Disponível em: https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/CASTRO_Jos_Luiz_de_1998.pdf Acessado em: 20 de abril de 2014.

CAVALCANTI, Bruno César. Novos lugares da festa – tradições e mercados. **Revista Observatório Itaú Cultural (OIC)**, Itaú Cultural, São Paulo, n. 14, maio, p. 10-20, 2013.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Símbolos das paisagens do cerrado goiano. In: ALMEIDA, Maria Geralda de. (Org.). **Tantos Cerrados**: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade sociocultural. Goiânia: Ed. Vieira, 2005, p. 47-62.

_____. O Cerrado em disputa: sentidos culturais e práticas sociais contemporâneas. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO E. F.; BRAGA, H. C. (Orgs.). **Geografia e Cultura**: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Vieira, 2008, p. 75-97.

_____. Cerrado e território: conflitos socioespaciais na apropriação da Biodiversidade – os povos indígenas Karajás, Aruanã-GO. **Ateliê Geográfico**, Edição Especial, Goiânia, v. 4, n. 1, fev., p. 64-83, 2010,

CLAVAL, Paul. Champ et perspectives de la géographie culturelle. **Géographie et Cultures**, n. 1, p.7-38, 1992.

_____. O território na transição da pós-modernidade. **Geographia**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 7-26, 1999.

_____. A volta do cultural na Geografia. **Mercator – Revista de Geografia da UFC**, ano 1, n. 1, p. 19-28, 2002.

_____. **A geografia cultural**. 3. ed. Florianópolis: UFSC, 2007.

CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Comunidade de Comunidades**: uma nova paróquia. 4. ed. São Paulo: Edições CNBB, 2014.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, São Paulo: Loyola, 1983.

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. **Revista Geographia**, v. 9, n. 17, p. 7-17, 2007.

COSTA, Maria Clélia Lustosa. Os cemitérios e a espacialização da morte. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTTS, A. J. P. (Orgs.). **Geografia**: leituras culturais. Goiânia: Alternativa, 2003, p. 237-260.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. **Diversidade e identidade religiosa**: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO. Jundiá: Paco Editorial, 2014.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DI MÉO, G. Lá géographie en fêtes. Tradução de Elisa Barbara Vieira D'Abadia. **Revista Plurais Virtual**, v. 2, n. 1, p. 213-238, 2014.

DUARTE, Ana Helena da Silva Delfino. **Ex-votos e poiésis: olhar estético sobre a religiosidade popular em Minas Gerais**. 2002. 150 p. (Dissertação) Mestrado em História Social, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

DUARTE, Matusalem de Brito. **Leituras do “lugar-mundo-vivido” e do “lugar-território” a partir da intersubjetividade**. 2006. 142 p. (Dissertação) Mestrado em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DURKEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Pereira Neto; revisão de José Joaquim. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Luiz. Felipe. O lugar festivo: a festa como essência espaço-temporal do lugar. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 7-21, jan./jun. 2003.

FUNASA, **Relatório de Gestão 2012**. Goiânia: 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. 5. ed. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. **Sociologia**. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto; GIL, Ana H. Corrêa. Identidade religiosa e Territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 39-55.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (Orgs.). **Festa: Cultura & Sociedade na América Portuguesa**, v. II, São

Paulo: Edusp, 2001, p. 969-975.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDHAL, Z; CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

_____. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton; BECKER, Berta *et al.*, **Território, territórios – Ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006, p. 43-70.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 7. ed. São Paulo: Editora DP&A, 2002.

HATZFELD, Henri. **As raízes da religião**: tradição, ritual, valores. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: A intervenção das Tradições. In: HOBSBAWN, E.; RANGER, T. (Org.) **A intervenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-24.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Revista Território**, ano 2, n. 3, jul./dez, p. 77- 85, 1997.

HOLZER, Werther. O lugar na Geografia Humanista. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano IV, n. 7. jul./dez. p. 67-78, 1999.

_____. O conceito de lugar da Geografia Cultural Humanista. **GEOgraphia**, ano V, n. 10, p. 113-123, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. 36º v. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.

_____. **SIDRA – Sistema IBGE de Recuperação Automática**. Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br>. Acessado em: 23 out. 2014.

_____. **Metodologia do censo demográfico 2000**. Série relatórios metodológicos,

Rio de Janeiro: IBGE, 2003.

JACOB, Cesar Romero *et al.* **Religião e território no Brasil [recurso eletrônico]:** 1991/2010. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

LAGARES Mirne-Gleyde; ALMEIDA, Maria Geralda de. Ambiente e apropriação do Cerrado: o uso do calendário agrícola de produção no trabalho e na conformação dos territórios festivos rurais. **Geografares**, n. 7, p. 23-34, 2009.

LIMA, Luana Nunes Martins de. **Da folia ao giro da Santa:** território-lugar e identidade na Romaria Kalunga de N. Sra. Aparecida. 2014. 198 p. (Dissertação) Mestrado de Geografia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

LONGO, Malu. Em busca de readequação. **O Popular**, 18 fev. 2015. Disponível em: <<http://www.opopular.com.br/editoriais/cidades/em-busca-de-readequação-1.783542>> Acesso em 17 abr. 2015.

_____. Colégio Sant'Ana fecha as portas na cidade de Goiás. **O Popular**, 22 dez. 2014. Disponível em: <http://www.opopular.com.br/editoriais/cidades/colégios-santa-ana-fecha-as-portas-na-cidade-de-goias-1.740897>. Acessado em: 17 abr. 2015.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 191-218.

_____. O retorno para a festa e a transformação mágica. In: ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 39-55.

_____. Carlos Eduardo Santos. Vox populi vox dei! A romanização e as reformas das "festas de santos" (implicações nas práticas espaciais das festas do Divino Espírito Santo e do Divino Pai Eterno de Goiás). **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, nº 17-18, jan-dez, p. 89-106, 2004.

MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia. **Geograficidade**, v. 3, n. 2, p. 49-64, jun. 2013.

MAUÉS, Raymundo Herald. A Mãe e o Filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação católica no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 33(2): 121-140, 2013.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2005.

MENDONÇA, M. R. **A urdidura espacial do capital e do trabalho no Cerrado do Sudeste Goiano**. 2004. 448 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Presidente Prudente.

_____. Os novos movimentos sociais cerradeiros: A territorialização do MAB em Goiás. In: ALMEIDA, M. G. de (Org.). **Tantos Cerrados**. Goiânia: Ed. Vieira, 2005, 271-294.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e Multiplicidades Religiosas no Brasil Contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, maio/ago. 2008, p. 261-279.

OLIVEIRA, Pedro Rubens Ferreira. O rosto popular de Deus refletido no catolicismo brasileiro. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, Ano VIII, n. 1, jan./jun. 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos**. 8. ed. Campinas, SP: Pontes, 2009.

PALACIOS, Marcos. **Cotidiano e Sociabilidade no Cyberespaço: Apontamentos para Discussão**. Disponível em: <http://www.comunidadesvirtuais.pro.br/hipertexto/biblioteca/palacios.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2014.

PEREIRA, J. C. **Censo anual da igreja católica no Brasil: análise sociológica da evolução numérica da presença da Igreja no Brasil 2010**. São Paulo: CERIS/Promocat Marketing, 2012.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Sociologia: O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 5, p. 104-123, dez. 1968. ISSN 2316-901X. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/457> 15. Acesso em: 06 abr. 2015.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. França. São Paulo: Ática, 1993.

RANGEL, Lúcia Helena Vitalli. **Festas juninas, festas de São João: origens, tradições e história**. São Paulo: Publishing Solutions, 2008.

REF, Rede Educacional Franciscana. Disponível em: <http://www.refeduc.com.br/institucional/index.vm>. Acesso em: 17 de dezembro de 2014.

RIBEIRO, J. F.; WALTER, B. M. T. Fitofisionomias do bioma Cerrado In: SANO, S. M.; ALMEIDA, S. P. (ed.). **Cerrado: ambiente e flora**. Brasília, Embrapa Cerrados, 1998. p. 87-166.

RIBEIRO, Maísa Lopes e ALENCAR; Weber José Gomes de. **Romaria e festa de Santa Luzia no município de Porangatu/GO: contextualização do profano e do sagrado**. 2012. Monografia (Conclusão do Curso de Licenciatura Plena em História) – UEG, Porangatu.

RIGONATO, Valney Dias. A dimensão sociocultural das paisagens do cerrado goiano: o Distrito de Vila Borba. In: ALMEIDA, M. G. (Org.). **Tantos Cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidade e singularidade cultural**. Goiânia: Ed. Vieira, 2005, p. 63-98.

ROCHA, Vanderley de Paula; PETRUSKI, Maura Regina. Universidade Estadual de Ponta Grossa. In: II ENCONTRO REGIONAL GT RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE DA

ANPUH PR/SC & 40ª SEMANA DE HISTÓRIA DEHIS/UEPG, RELIGIÃO, CULTURAL E IDENTIDADES. 01 a 04 de novembro de 2011, Ponta Grossa. **Anais...** São Paulo: Editora Aos Quatro Ventos, 2011, 1.602 p.

RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira. A natureza e o Lunário Perpétuo no imaginário sertanejo. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTIS, A. J. P. **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003, p. 89-112.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da religião: uma proposta. **Espaço e cultura**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 45-74, NEPEC/UERJ, 1995.

_____. **Hierópolis: O Sagrado e O Urbano**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

_____. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R.L. (Orgs.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 09-38

_____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

_____. Espaço cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, 187-224.

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, 2005, p. 12928-12942.

_____. **Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da igreja católica no Brasil de 1500 a 2005**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012.

SACK, Robert David. **Human territoriality its theory and history**. New York: Cambridge University Press, 1986.

_____. O significado de territorialidade. In: DIAS, Leila Christina; FERRARI, Maristela (Orgs.). **Territorialidades humanas e redes sociais**. 2. ed. rev. Florianópolis: Insular, 2013, p. 63-90.

SAMPAIO, Jacinta de Fátima Rolim. **A história da resistência dos posseiros de Porangatu-GO: 1940-1964**. 2003, 128 p. (Dissertação) Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. Disponível em: https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/SAMPAIO_Jacinta_de_Fatima_Rolim.pdf Acesso em: 15 mar. 2014.

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, out. 2006.

_____. **Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas**. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SANTOS, Rosselvelt José. A dimensão cultural das paisagens rurais do cerrado

mineiro. In: ALMEIDA, M. G.; RATTTS, A. J. P.(Orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003, 133-158.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade identidade e a cultura de fronteira. Tempo Social. **Rev. Sociol**, USP, São Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993, edit. em nov. 1994.

SCHENEIDER, Sérgio E TARTARUGA, Iván G. Peyré. Território e abordagem territorial: das referências cognitivas aos aportes aplicados à análise dos processos sociais rurais. **Raízes**, Campina Grande, v. 23, n. 01 e 02, jan-dez, p.1-21, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

SCHWIKART, Georg. **Dicionário ilustrado das religiões**. Tradução de Clóvis Bovo. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

SIQUEIRA, Kênia Mara de Freitas; DAVID, Nismária Alves. Topônimo de Origem Indígena: O Papel do Tupi na Nomeação dos Lugares Goianos. **FRONTEIRAS: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, Anápolis, Goiás, v. 3, n. 1, jan./jul. p. 119-131, 2014.

SOUZA, Margareth de Lourdes. Carimbos arqueológicos. **Revista de Arqueologia**, 18: 43-50, 2005.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.

TEIXEIRA NETO, Antônio. **Goiás em preto e branco**. Goiânia. (Inédito).

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (Org.). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Nacional/ Edusp, 1973. p. 96-116.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Os temas da Geografia Cultural. In: CORREA, Roberto L. e ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. p. 27-62.

WEBER, Max. **Conceitos Básicos de Sociologia**. 5. ed. São Paulo: Editora Centauro, 2002.

WOORTMANN, Klass. "Com parentes não se neguceia": o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, Brasília/Rio de Janeiro, EDUNB/Tempo Brasileiro, n. 87, p. 11-73, 1990.

ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus:** um Estudo dos Santos e das Festas no Catolicismo Popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZILLES, Urbano. **Significação dos símbolos cristãos.** 6. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

APÊNDICES

Apêndice 01

Roteiro de entrevista com José Osvaldo da Silva

Perfil

Idade: _____ Grau de escolaridade: _____
 Atual ocupação profissional: _____
 Naturalidade: _____ Morou em Porangatu por quanto tempo?: _____
 Cidade em que reside atualmente: _____

Identidade religiosa

Como define sua identidade religiosa? Você é católico? Possui consideráveis atitudes de fé e ação ligadas a sua religião? Você se considera um católico praticante?

Você já foi ministro? Da palavra ou eucaristia? O que te levou a exercer esse ministério? Durante quanto tempo?

Ligações com a comunidade

Quando e como foram os primeiros contatos com a comunidade da Baíca?

- Qual a frequência em que dirigia-se à comunidade?

Você conheceu D. Baíca? Pode falar algo a respeito dela, sua religiosidade e ações na comunidade? A devoção a Santa Luzia partia sempre dela ou inicialmente era do marido?

Pelos relatos dos entrevistados D. Baíca era importante figura na comunidade. Ela também tinha uma importância política e respeito das autoridades para conquistar coisas para a comunidade, sejam elas ligadas a religião ou não?

Você me disse uma vez algo muito interessante: “Gostaria que naquela região tivessem descoberto algo, como um santo enterrado para desenvolver aquele local...”. Por que pensava assim? Pode explicar essa necessidade?

Você tem informações a respeito do dia-a-dia da comunidade? Como obtêm renda, trabalho, lazer?

Você acha que existe um sentimento de união entre os membros da comunidade? Somente entre o grupo familiar, ligados à D. Baíca?

- Você teve alguma participação na construção da capela? Qual?

A criação da romaria

Muitas pessoas que entrevistei atribuem a você a ideia inicial de criação da romaria. Isso é verdade? O que te motivou a isso?

Quando deram início a romaria (de início caminhada) era um grupo pequeno de 70 pessoas. Pode contar como foi? Como foi o percurso, havia cânticos e rezas? E ao chegar a comunidade, como procederam?

Você que tem participado de forma frequente à romaria, mesmo morando distante de Porangatu, acredita que o ritual tenha empobrecido desde a sua criação? Ou não?

Quando ocorreu a criação da romaria você era Vice-prefeito? Você acredita que seu cargo político na prefeitura te deu maiores possibilidades de criar a estrutura necessária para a romaria? De que forma?

Qual era a contribuição da prefeitura para a realização da romaria? Acha que seria possível a festa acontecer sem esse apoio?

Em entrevistas, me disseram que sua mãe participa (va) de parte da organização da romaria. Qual era o seu papel? Ela ainda auxilia a romaria?

A maioria das romarias de que conheço possuem shows artísticos ao final da devoção. Por que você acha que a romaria de Santa Luzia é diferente?

Você participava da organização da romaria no decorrer dos anos? Qual era sua atuação?

Sobre a questão do feriado municipal de Santa Luzia. O presidente da câmara na época era o Odair? De quem foi a ideia inicial? Você teve alguma participação ou influência?

O primeiro ano da romaria contava com 70 pessoas, em suas últimas edições chegaram a participar de 3.500 a 4.000 pessoas. O que acha da evolução desses números?

Quanto ao futuro da romaria, você acredita que ela vai continuar existindo? O número de participantes, segundo sua opinião, tende a diminuir, se estabilizar, aumentar?

Sobre a tatuagem de Santa Luzia, gostaria de comentar sobre o fato (como a pergunta é muito pessoal você pode, perfeitamente, omitir alguns fatos, ou se preferir não responder a questão)?

Existe alguma informação a mais que não perguntei, mas que gostaria de acrescentar?

Agradeço sua atenção, dedicação e gentil contribuição com a pesquisa!

Apêndice 02**Roteiro de entrevista com Padre José Marcos – Pároco na paróquia Nossa Senhora da Piedade**

Nome completo: _____

Idade: _____ Naturalidade: _____ É padre desde: _____

Já foi padre em: _____ Já foi pároco em _____

É Pároco em Porangatu há _____

O que é ser um padre da Igreja Católica no Brasil atualmente?

Quais são as atribuições de um pároco?

Poderia falar sobre o processo de divisão territorial da Igreja Católica em Porangatu?

Você saberia dizer quantas comunidades urbanas e rurais temos em Porangatu? E quantos padres?

O Senhor conhece e consegue visitar todas elas?

O Senhor conhece a comunidade de Santa Luzia? O que acha dela? Tem algo nela que a diferencia das demais?

O Senhor acha que o fato de ser a única comunidade porangatuense a organizar uma romaria, dotou seus participantes de um sentimento de importância frente a outras comunidades?

Por que Porangatu faz parte de uma prelazia de outro estado? O que o Senhor acha da Prelazia de Cristalândia?

O que o Senhor acha da proposta de “Paróquia – comunidade de comunidades”? Poderia explicar?

Documentos mais recentes da CNBB também dão maior importância ao papel do leigo na igreja católica. Poderia opinar a respeito?

O processo de romanização no Brasil procurava evitar o exagero das devoções e aproximar mais os católicos dos sacramentos? Como o Senhor acha que está a relação entre catolicismo popular e catolicismo oficial no Brasil? Como acha que a igreja católica oficial deve lidar com as devoções populares, que por vezes carecem da doutrina e sobram os excessos?

O Senhor é devoto de algum santo?

Há quanto tempo participa da romaria de Santa Luzia? Já havia participado como padre em outras romarias?

O que acha da romaria da Santa Luzia em Porangatu?

O que o senhor acha das romarias? E de outras manifestações como as folias?

Uma romaria é uma manifestação popular criada pelo povo e para o povo. Qual o papel da paróquia nesse processo padre?

Na sua opinião, qual será o futuro da romaria de Santa Luzia em Porangatu?

Agradeço sua atenção, dedicação e gentil contribuição com a pesquisa!

Apêndice 03

Questionário aplicado aos romeiros

1. Perfil do romeiro

Nome: _____
 _____ Idade: _____ Sexo: _____ Grau de escolaridade: _____
 Religião: _____ Cidade em que reside: _____

2. Participação na romaria

2.1 Quais são os motivos que o fazem participar da romaria?

- () A fé () O convívio social () A Caminhada é um esporte
 () Outro _____

2.2 Participa da romaria à quanto tempo? _____

2.3 Qual o meio de transporte que utilizou no trajeto da romaria?

2.4 Você é devoto á Santa Luzia? () sim () não

2.5 Está cumprindo promessa? () sim () não

2.6 Como você se sente durante a caminhada? Você sente algo especial?

2.7 Pelas vezes em que participou da romaria de Santa Luzia, quais as mudanças que você percebeu na festa no decorrer dos anos?

*Deverá ser marcada uma ou mais opções com a justificativa no espaço correspondente. Também pode não haver nenhuma marcação, caso o entrevistado considere que não houve nenhuma mudança.

() Divulgação do evento

() Apoio da Prefeitura

() Apoio da igreja

() Organização

() Quanto ao número de romeiros

() Mudanças nos rituais

() Outros

2.8 Como obteve informações do evento? () Rádio/TV () Panfletos ()
Amigos e Parentes

() Conhecia a romaria por ter vindo outros anos () Outros

2.9 Pretende retornar o ano que vem? () sim () não

Informações adicionais:

Obrigado por participar.

Apêndice 04**Roteiro de entrevista – Moradores da comunidade de Santa Luzia**

A missa na comunidade é realizada algumas vezes por ministros?

Como foi a festa no mês de maio desse ano?

Foi dedicada a que santo? Foi novena? Houve festa, leilão, bebida e dança? Qual o objetivo da arrecadação? Por que fizeram em outro terreno distante da capela?

O que o pároco achou da festa de vocês? Houve conflito?

Na comunidade quais são os santos festejados? Por qual família e que dia? Tem festa?

O que é produzido na comunidade? Tem grandes cultivos, soja?

O Leci foi presidente da comunidade quanto tempo? Quem é o atual? Qual a função do presidente?

Tem um grupo que gosta mais de festa (gestão atual) e outro não (antiga gestão)?

Como era a vida aqui antigamente (dificuldades)? Todo mundo evoluiu?

Como é a relação de vocês com a paróquia?

Quais são as formas de lazer na comunidade?

Vocês costumam reunir-se para reivindicar alguma coisa, junto a algum órgão e/ou instituição?

O que a romaria representa pra vocês? Por que a realizam fazem? O que mais gostam na festa?

O que aconteceria se a paróquia não participasse da missa? Vocês acreditam que seria possível continuar a realizar a romaria de Santa Luzia?

O que vocês acham que mudou na comunidade com a romaria? Influenciou vocês de alguma forma? A comunidade ficou mais conhecida?

Pra vocês, o que delimita a comunidade?

Como são os trabalhos que fazem fora da propriedade? Meeiro? Recebem algum tipo de pagamento?

A escola esteve aberta aqui por quanto tempo? Quais séries ela oferecia?

Alguns jovens da comunidade costumam migrar para a cidade de Porangatu?

Agradeço sua atenção, dedicação e gentil contribuição com a pesquisa!

ANEXOS

Anexo 01 – Panfleto da Romaria de Santa Luzia no ano de 2012.

XI ROMARIA DE
Santa Luzia

Com Tríduo 10 a 13/12/2012
Convite

*A Paróquia Nossa Senhora da
Piedade convida todos para
participar da XI Romaria de Santa
Luzia.*

DIA 13 / 12 / 2012 (Quinta-Feira)
**LOCAL DE SAÍDA: Igreja Matriz -
Centro**
**HORÁRIO DA SAÍDA: 05:00 da
manhã com a bênção aos
romeiros(as)**
**Missa todos os dias do
Tríduo As 19:30 horas**

OBSERVAÇÃO:

- Haverá ônibus para trazer os romeiros;
- Teremos equipe de apoio durante todo o trajeto da caminhada;

**USAR ROUPAS LEVES E
CALÇADOS CONFORTÁVEIS**

PROGRAMAÇÃO

- Missa as 8:00hs E 10:30hs

Programação com a chegada dos romeiros;

- Almoço (R\$ 3,00) após a missa na Comunidade Santa Luzia;
- Confissões durante toda manhã

**No local será vendido
lembrancinhas**

 Prefeitura de
Porangatu
Viva essa Cidade ADM. 2009 / 2012

Anexo 02 – Panfleto da romaria de Santa Luzia no ano de 2013

12^a ROMARIA DE Santa Luzia

13 DE DEZEMBRO / 2013

22 KM DE CAMINHADA - ZONA RURAL DA BAÍCA

SÓ VAI A PÉ QUEM TEM FÉ!

TRÍDUO DE PREPARAÇÃO:
10 A 12 DE DEZEMBRO

● MISSA ÀS 19:30h NA CAPELA



13/12/2013 - FERIADO MUNICIPAL (DIA DE SANTA LUZIA)

05:00h - BENÇÃO DOS ROMEIROS - ESTACIONAMENTO DA MATRIZ

06:00h - REZA DO TERÇO MARIANO HORA DO ANGELUS

07:00h MOMENTOS DE LOUVOR E ORAÇÃO COM A RCC

08:30h - ADORAÇÃO AO SANTÍSSIMO SACRAMENTO

09:30h - INTERVALO

10:00h - MISSA DE ENCERRAMENTO

ATENÇÃO:

- HAVERÁ ÔNIBUS PARA TRAZER OS ROMEIROS
- TEREMOS EQUIPE DE APOIO DURANTE O TRAJETO
- USAR ROUPAS LEVES E CALÇADOS CONFORTÁVEIS
- AS COMUNIDADES VÃO VENDER LANCHES NO LOCAL DO EVENTO E NÃO HAVERÁ O ALMOÇO COMO DE COSTUME

REALIZAÇÃO:



APOIO:



PATROCÍNIO:



Anexo 03 – Panfleto da romaria de Santa Luzia no ano de 2014

13^a ROMARIA DE Santa Luzia

13 DE DEZEMBRO / 2014

22 KM DE CAMINHADA - ZONA RURAL DA BAÍCA
FAÇA SUA CAMINHADA COM FÉ E DEVOÇÃO

TRÍDUO DE PREPARAÇÃO: **10 A 12 DE DEZEMBRO**

- MISSA ÀS 19:30h NA CAPELA

13/12/2014 - FERIADO MUNICIPAL (DIA DE SANTA LUZIA)

05:00h - BENÇÃO DOS ROMEIROS - ESTACIONAMENTO DA MATRIZ
06:00h - REZA DO TERÇO MARIANO HORA DO ANGELUS
07:00h MOMENTOS DE LOUVOR E ORAÇÃO COM A RCC
08:30h - ADORAÇÃO AO SANTÍSSIMO SACRAMENTO
09:30h - INTERVALO
10:00h - MISSA DE ENCERRAMENTO

ATENÇÃO:

- HAVERÁ ÔNIBUS PARA TRAZER OS ROMEIROS
- TEREMOS EQUIPE DE APOIO DURANTE O TRAJETO
- USAR ROUPAS LEVES E CALÇADOS CONFORTÁVEIS
- AS COMUNIDADES VÃO VENDER LANCHES NO LOCAL DO EVENTO E NÃO HAVERÁ O ALMOÇO COMO DE COSTUME

REALIZAÇÃO:



PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA PIEDADE
PORANGATU-GO

APOIO:



Porangatu
DESENVOLVIMENTO POR IGUAL
GOVERNO MUNICIPAL 2013-2016



Anexo 04 – Panfleto da romaria de Santa Luzia no ano de 2015

Convidamos você e sua família para participar da:
14ª Romaria de Santa Luzia

13 de Dezembro 2015




22 km de caminhada
 Comunidade Zona Rural da Baíca
 Faça sua caminhada com fé e devoção
 Tríduo de preparação: 10 a 12 de Dezembro
 Missa às 19:30h na capela Santa Luzia (Baíca)

05:00h Benção dos Romeiros e saída no Estacionamento da Matriz

06:00h Reza do Terço Mariano hora do Angelus na Cap. Santa Luzia

07:00h Momentos de louvor e oração com a RCC

08:30h Adoração ao Santíssimo Sacramento

10:30h Missa de Encerramento

ATENÇÃO: HAVERÁ ÔNIBUS PARA O RETORNO DOS ROMEIROS, APÓS A SANTA MISSA. TEREMOS EQUIPE DE APOIO DURANTE O TRAJETO. USAR ROUPAS LEVES E CALÇADOS CONFORTÁVEIS. AS COMUNIDADES VÃO VENDER LANCHES E GALINHADA NO LOCAL DO EVENTO.

Haverá embarcador para embarcação da tropa.

REALIZAÇÃO:

 PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA PIEDADE
 PORANGATU-GO

APOIO:

 NRR
 GRÁFICA
 (61) 8529-9039 (62) 9947-7153
 nrpublicidades@gmail.com

A PRESERVAÇÃO DA NATUREZA É RESPONSABILIDADE DE TODOS.