

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE GEOGRAFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**ENTRE AS FOLIAS DO SÃO FRANCISCO**



**DE UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO A UMA GEOGRAFIA DA  
RELIGIOSIDADE POPULAR NO NORTE DE MINAS GERAIS**

**MARISTELA CORRÊA BORGES**

**UBERLÂNDIA – MG  
2015**

**MARISTELA CORRÊA BORGES**

**ENTRE AS FOLIAS DO SÃO FRANCISCO  
DE UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO A UMA  
GEOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE POPULAR  
NO NORTE DE MINAS GERAIS**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia, do Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito à obtenção do título de doutor.

Área de concentração: Geografia e gestão do território

Linha de pesquisa: Análise, planejamento e gestão dos espaços rural e urbano

Orientador: Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

**UBERLÂNDIA – MG  
2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

- B732e Borges, Maristela Corrêa, 1964-  
2015 Entre as folias do São Francisco : de uma geografia da religião a  
uma geografia da religiosidade popular no norte de Minas Gerais /  
Maristela Corrêa Borges. - 2015.  
179 f. : il.
- Orientador: Carlos Rodrigues Brandão.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa  
de Pós-Graduação em Geografia.  
Inclui bibliografia.
1. Geografia - Teses. 2. Geografia da religião - Teses. 3.  
Religiosidade - Teses. 4. Brasil - Cultura popular - Teses. I. Brandão,  
Carlos Rodrigues, 1940-. II. Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Geografia. III. Título.

---

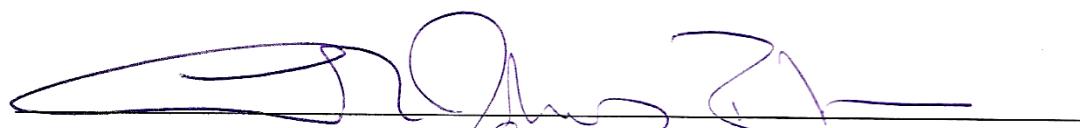
CDU: 910.1

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
**Programa de Pós-Graduação em Geografia**

**MARISTELA CORRÊA BORGES**

**“ENTRE AS FOLIAS DO SÃO FRANCISCO – DE UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO A UMA GEOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE POPULAR NO NORTE DE MINAS”.**

---



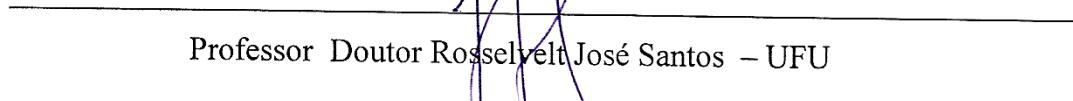
Prof. Doutor Carlos Rodrigues Brandão (Orientador) - UFU

---



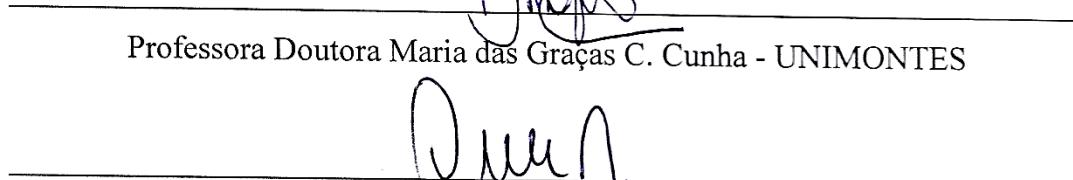
Prof. Doutor Sylvio Fausto Gil Filho – UFPR

---



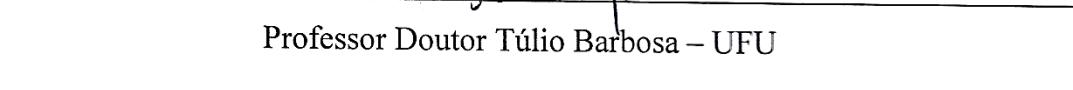
Professor Doutor Rosselyelt José Santos – UFU

---



Professora Doutora Maria das Graças C. Cunha - UNIMONTES

---



Professor Doutor Túlio Barbosa – UFU

Data: 30 / 03 de 2015

Resultado: Alvorada com distinção

*Aos mestres:  
foliões, sábios e companheiros  
que me guiaram nesse “giro”  
entre o pensar e o viver uma religiosidade*

## AGRADECIMENTOS

Quantas foram as pessoas, entre as mais próximas e as mais distantes, tanto no tempo quanto no espaço, que estiveram comigo nessa “jornada”? Minha memória não consegue resgatá-las, mas meus afetos “lemboram-se” de todas.

Agradeço a vocês que me ajudaram a “cumprir essa missão”. Cito alguns, “esqueço” outros, mas quero que quem leia este agradecimento saiba o quanto sou grata e o quanto me sinto privilegiada por haver partilhado com todos vocês esses tempos e esses espaços – sagrados e profanos.

Meus quatro filhos, que mesmo estando já “criados”, continuam a habitar o meu imaginário como “meninos”: Tiago, por sua constante presença alegre e carinhosa; Daniel, por seu companheirismo amoroso e perseverante; Rafael por sua coragem e determinação afetuosa e Felipe por seu exemplo escoteiro e vocação geográfica.

Minhas irmãs: Brígida e Jussânia que viveram comigo tantos momentos de rezas e passagens das Folias de Santos Reis e que mantiveram o afeto e a preocupação com minha “jornada”.

Minhas queridas e meus queridos amigos e colegas do OPARÁ, nosso grupo de pesquisa que é muito mais do que isso, é também uma comunidade: Alessandra, Ana Flávia, Andrea, Anginha, Carol, Céu, Daniel, Erika, Fernanda, Geraldo, Graça, Joyce, Juliana, Maurinho, Rodrigo, Sérgio, Thays Luz e também a Dourado... agradeço muito a todos vocês, e se esqueci algum nome aqui, não terei esquecido de me sentir agradecida.

E como deixar de fora aquelas que foram as pessoas mais essenciais na trajetória de minhas pesquisas: os moradores das comunidades tradicionais, foliões e devotos de Santos Reis, dançadeiras do São Gonçalo, seus guias e contra-guias. Registro apenas alguns nomes que me vêm à memória, pois apesar de não me lembrar de todos eles, suas fisionomias estão constantemente presentes em minhas recordações: seo Juca, seo Carlos, dona Terezinha, Darlene, Claudinho, dona Maria das Neves, seo Coló, seo Adelmo, Rapozo, Zuleide, seo Euclides e tantos e tantas outras e outros...

Mais ainda agradeço a Brandão, querido professor, amigo e companheiro, não somente pela dedicação e empenho em me orientar, mas principalmente pela presença constante e por ser para mim um grande exemplo de educador, que me ensina a todo instante o real significado das palavras humanidade e solidariedade.

*Ainda há, porém, algo mais estranho: o pensamento humano volta-se para domínios ainda mais afastados desta Terra onde ele evolui; interessa-se pelo sobrenatural, por um ser invisível e sobrenatural, a divindade, para a qual executou, sem dúvida, o maior esforço construtivo. Não existe, com efeito, nenhum personagem, por maior que seja, um Alexandre ou um Napoleão, para o qual os homens se tenham dedicado a um tão elevado grau. Todos os estilos, todos os materiais, todas as imaginações foram dados como contribuição, em todos os tempos e em todos os lugares, para esse Ser que não é deste mundo e que, paradoxalmente, por causa do pensamento humano, transformou-se no principal habitante geográfico da Terra, quer dizer, o que possui o maior número de habitações.*

Pierre Deffontaines

## **RESUMO**

Pensando sobre como diferentes ciências humanas reconhecem a importância da religião em seus estudos e pesquisas e na maneira como a geografia, desde os seus primórdios, tem abordado este tema, raramente a compreendendo como importante e reveladora da ação humana no espaço, tracei os primeiros objetivos da presente tese. Busco então entender os percursos teóricos pelos quais a geografia passou até desaguar em uma geografia da religião. Para isto analiso separadamente a evolução dos estudos científicos sobre religião e tento resgatar na história do pensamento geográfico o momento mais próximo do início de uma geografia da religião. A partir de breves análises e diálogos com teses e dissertações de geografia da religião no Brasil, procuro entender como este campo tem se desenvolvido, quais suas fragilidades e suas potencialidades. Refletindo sobre minha atuação como pesquisadora em comunidades tradicionais da região ribeirinha do rio São Francisco, no norte de Minas Gerais, observei o quanto a religiosidade popular atua de maneira significativa entre seus moradores. Dessa maneira, procurei resgatar e analisar o papel do catolicismo popular, a partir de uma de suas manifestações que são muito presentes nestas comunidades – as Folias. Por meio de diferentes análises apresento as Folias enquanto uma religiosidade com um papel identitário que possui duas dimensões: a religiosa que contribui significativamente na ressignificação de uma tradicionalidade dessas comunidades; e a geográfica, que pelas variadas relações que estabelecem com diferentes espaços, caracterizam-se como uma das manifestações religiosas populares com maior potencial para estudos e pesquisas na geografia da religião.

**Palavras-chave:** geografia da religião, catolicismo popular, comunidades tradicionais, Folias, identidade.

## **ABSTRACT**

Thinking about how different human sciences recognize the importance of religion in their studies and research, and in the way that the geography, from its beginnings, has approached this subject, rarely understanding it as important and revealing to the human action in space, I traced the first objective of this thesis. I try to understand the theoretical pathways through which geography went to pour in geography of religion. For this, I analyze separately the development of scientific studies on religion, and I try to rescue on the history of geographical thought, the closest time to a beginning of geography of religion. From brief analyzes and dialogues with theses and dissertations about geography of religion in Brazil, I try to understand how this field has developed, what's its weaknesses and its potential. Reflecting on my work as a researcher in traditional communities in the riverside area of the river São Francisco, in the north of Minas Gerais, I realized how much the popular religiosity acts significantly among its residents. Thus, I tried to recover and analyze the role of popular catholicism, from one of its present manifestations in these communities - the Folias. Through different analyzes I would like to present the Folias while a religious identity with a role that has two dimensions: the religious, that contributes significantly in the redefinition of a traditionalism of these communities; and the geographical, that the various relationships established with different spaces, are characterized as one of the popular religious manifestations with the greatest potential for studies and research on the geography of religion.

**Keywords:** geography of religion, popular catholicism, traditional communities, Folias, identity.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ADJ25A - Assembleia de Deus Jardim 25 de Agosto  
CELAM – Conselho Episcopal latino-americano  
CPT – Comissão Pastoral da Terra  
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
ENGA – Encontro Nacional de Geografia Agrária  
FURG – Fundação Universidade Federal do Rio Grande  
Gên. - Gênesis  
GEPE – Grupo Espírita Paulo e Estevão  
LEGE – Laboratório de Estudos Geoeducacionais  
LEGEC – Laboratório de Estudos em Geografia Cultural  
LECGEO – Laboratório de estudos sobre Espaço, Cultura e Política  
NEPEC – Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura  
NEER – Núcleo de Estudos em Espaço e Representações  
NUPPER – Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião  
Sal. - Salmos  
PUC-RIO – Pontifícia Universidade Católica – Rio de Janeiro  
UECE – Universidade Estadual do Ceará  
UEL – Universidade Estadual de Londrina  
UEM – Universidade Estadual de Maringá  
UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro  
UFBA – Universidade Federal da Bahia  
UFC – Universidade Federal do Ceará  
UFF – Universidade Federal Fluminense  
UFG – Universidade Federal de Goiás  
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais  
UFPB - JP – Universidade Federal da Paraíba – campus João Pessoa  
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco  
UFPR – Universidade Federal do Paraná  
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro  
UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
UFS – Universidade Federal de Sergipe  
UFU – Universidade Federal de Uberlândia  
UnB – Universidade de Brasília  
UNESP - PP – Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita – campus Presidente Prudente  
UNESP – RC – Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita – campus Rio Claro  
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas  
UNIMONTES – Universidade Estadual de Montes Claros  
UNIR – Fundação Universidade Federal de Rondônia  
USP – Universidade de São Paulo

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### **Lista de fotografias<sup>1</sup>**

Foto 1: saída da barca Tainá em 17/07/2011	96
Foto 2: igreja inacabada de Bom Jesus de Matozinhos, Barra do Gauicuí	98
Foto 3: “Dona Dina”	99
Foto 4: Chegada à Comunidade da Barra do Pacuí.	100
Foto 5: Grupo de Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí.	103
Foto 6: “Dona Terezinha”	104
Foto 7: Cachoeira de Manteiga, município de Buritizeiro, MG	104
Foto 8: Oratório na sala da casa de “dona Ana”, em Ribanceira	107
Foto 9: “Seo Juca”	109
Foto 10: Cidade de São Romão	112
Foto 11: “Seo Coló”	113
Foto 12: “Seo Coló” trabalhando na casa de farinha	113
Foto 13: Chegada da barca Tainá à cidade de São Francisco, MG	114
Foto 14: Igreja em Pedras de Maria da Cruz, MG.	115
Foto 15: Terno dos Temerosos da cidade de Januária, MG	115
Fotos 16 e 17: No interior da Casa da Cultura de Itacarambi, MG	116
Foto 18: “Seo Adelmo”	118
Fotos 19 e 20: Comunidade Pau Preto	119
Foto 21: “Lapinha”	136
Foto 22: “Palhaços” da Folia de Reis	137
Fotos 23 e 24: Folia de Reis do “seo Carlos” “reza” no interior de uma casa	143
Fotos 25 e 26: Folia de Reis na comunidade do Escuro - Natal e Festa de Santos Reis	143
Foto 27: Folia de Reis de “seo Carlos” caminhando por uma estrada	144
Fotos 28 e 29: Folia de Reis da comunidade do Escuro indo a pé ou de caminhão	145
Foto 30: Folia de Reis da comunidade de Jatobá caminhando entre dois sítios	146
Foto 31: Folia de Reis da comunidade do Escuro chegando a um sítio	154
Foto 32: Folia de Reis da comunidade de Jatobá cantando diante da porteira	154
Foto 33: Folia de Reis do “seo Carlos” cantando diante de uma casa	154
Foto 34: Folia de Reis da comunidade de Jatobá, no interior de uma moradia	155
Foto 35: Folia de Reis da comunidade de Jatobá, diante da mesa para o lanche	155
Fotos 36 e 37: “Seo Carlos” e um companheiro folião num momento de devoção	155

---

<sup>1</sup> A foto da capa, e que também foram usadas para ilustrar a introdução e o início de cada parte desta tese, é de minha autoria e mostra um detalhe de uma bandeira de Folia de Santos Reis.

**Lista de mapa**

MAPA 1 – Eventos e grupos do catolicismo popular na região ribeirinha do rio São Francisco norte-mineiro	94
---	----

**Lista de gráficos**

GRÁFICO 1 – Temas pesquisados em teses e dissertações de geografia da religião no Brasil – 1972 a 2014	77
GRÁFICO 2 – Religiões/religiosidades pesquisadas em teses e dissertações de geografia da religião no Brasil – 1972 a 2014	77

**Lista de esquemas**

ESQUEMA 1 – Espaços-lugares de localização/ocorrência de alguns rituais religiosos	90
ESQUEMA 2 – Situações rituais do catolicismo	142
ESQUEMA 3 – Situações rituais das Folias de Reis	147

**Lista de quadro**

QUADRO 1 – Espaços-lugares das Folias de Reis	153
---	-----

**Lista de tabelas**

TABELA 1 – Trabalhos de geografia da religião em programas de pós-graduação em geografia – mestrado e doutorado – 1972 a 2014	65
TABELA 2 – Totais de trabalhos de geografia da religião em programas de pós-graduação em geografia (mestrado e doutorado) – 1972 a 2014	76

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	13
-------------------	----

<b>PRIMEIRA PARTE - OS PERCURSOS TEÓRICOS: RELIGIÃO, GEOGRAFIA E GEOGRAFIA DA RELIGIÃO</b>	21
--	----

### CAPÍTULO 1

DA TRAJETÓRIA DOS ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS À CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	22
1.1 – “ <i>No princípio...</i> ” – origens e tentativas de pensar a religião	22
1.2 – “ <i>Faça-se a luz!</i> ” – as abordagens mais sistematizadas sobre religião	25
1.3 – “ <i>Todos limites da terra se lembrarão, e se converterão ao Senhor</i> ” os estudos sobre a religião no Brasil	31
1.4 – “ <i>Deixa tua terra, [...] e vai para a terra que eu te mostrar.</i> ” a religião na geografia	32
1.5 – “... <i>criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher.</i> ” o humano e o religioso na geografia	40

### CAPÍTULO 2

A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL – ANÁLISES E DIÁLOGOS	45
2.1 – Os precursores	47
2.2 – Os sucessores	52
2.3 – Os inovadores	61

**SEGUNDA PARTE - OS PERCURSOS EMPÍRICOS: GEOGRAFIA DA  
RELIGIOSIDADE POPULAR EM COMUNIDADES TRADICIONAIS  
RIBEIRINHAS**

78

**CAPÍTULO 3**

**CAMINHOS POSSÍVEIS PARA UMA GEOGRAFIA DA**

**RELIGIOSIDADE POPULAR**

79

3.1 – o meu olhar geográfico sobre a religião

79

3.2 – algumas ideias para pensar a religiosidade popular no Norte de Minas

90

3.3 – entre as Folias do São Francisco – os lugares de onde eu falo

93

**CAPÍTULO 4**

**ENTRE AS FOLIAS DO SÃO FRANCISCO E DE SUAS**

**COMUNIDADES TRADICIONAIS**

122

4.1 – ser e estar na comunidade tradicional

130

4.2 – caminhar e rezar – a Folia como o mais errante dos rituais

134

4.3 – da “lapinha” ao cumprimento de uma “jornada”

147

**CONSIDERAÇÕES FINAIS**

**POR UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E DA RELIGIOSIDADE POPULAR**

156

**REFERÊNCIAS**

Livros e artigos

165

Teses, dissertações e monografias

170

## INTRODUÇÃO



“De uma geografia da religião a uma geografia da religiosidade popular”. Eis um trecho do título desta tese que talvez possa dar margem a diversas interpretações. Quero deixar claro que esta frase resume apenas um desejo meu de entender uma história e de me situar dentro de um percurso científico empreendido pela geografia, até desaguar em estudos e pesquisas como as que tenho encontrado em diferentes programas de pós-graduação, assim como o trabalho que apresento aqui.

Os caminhos que percorri desde o início de minha formação de geógrafa passou por diferentes olhares, mas todos eles pautados por uma geografia humana. O desejo de dar continuidade aos meus estudos e ingressar no doutorado nasceu de vários questionamentos que foram sendo semeados e germinados no decorrer dos anos que me dediquei às pesquisas no norte de Minas Gerais.

Um pouco antes do meu ingresso no mestrado eu já participava de equipes de pesquisa multidisciplinares que investigavam o mundo, principalmente da cultura nos “grandes sertões de Guimarães Rosa”. Estávamos então envolvidos num amplo projeto de pesquisa em diferentes áreas rurais, comunidades e pequenas cidades da região Norte de Minas. Dividíamos naquela ocasião estes “mundos” em duas categorias: “sertão seco” – para as regiões chapadeiras, veredeiras e outras mais, localizadas longe do rio São Francisco e “sertão molhado” – para os lugares mais próximos ao rio.

Deste projeto nasceu o desejo entre algumas e alguns de nós de darmos continuidade aos nossos estudos individuais e coletivos. Assim foi que tivemos aprovados mais outros projetos com objetivos muito aproximados, sempre procurando investigar os modos de vida e as culturas locais das áreas próximas ao rio São Francisco no seu trecho norte-mineiro. Tínhamos então como recorte espacial o percurso deste rio, desde Pirapora até a divisa com a Bahia. Dos

trabalhos de nossas primeiras equipes nasceu então o *OPARAÍ – Grupo de estudos e pesquisas sobre comunidades tradicionais do rio São Francisco*. “Opará” era o nome do primeiro projeto do qual participei junto com uma equipe multidisciplinar composta principalmente por pesquisadores da UNIMONTES e da UFU. De acordo com o que lemos em livros, assim como para alguns moradores dessa região, a palavra “opará” era usada por indígenas do passado para designar o rio São Francisco. E ela significaria: “rio-mar”.

E foi este “rio-mar” também um rio São Francisco da minha infância. Convivi por muito pouco tempo e ainda muito criança entre suas “crôas” e barrancas, mas a minha memória preservou imagens e vivências. Entre tantas imagens, sons e odores que guardamos desde a mais tenra infância permanecem somente as mais significativas e para mim as lembranças do rio São Francisco estão entre as mais vivas e mais recordadas.

Outro fator importante que esteve desde muito tempo presente entre as minhas inquietudes – humanas e acadêmicas – diz respeito à religião. Fui criada numa casa pobre de uma rua modesta numa pequena cidade do interior de Minas Gerais, no Triângulo Mineiro. Tinha como vizinhas, inclusive muito visitadas por mim, as monjas beneditinas do Mosteiro Nossa Senhora da Glória. Meus avós paternos foram um exemplo de religiosidade popular, através de uma disciplina rigorosa e carregada de preceitos e preces. Lembro-me das quantas vezes – ainda uma pequena criança antes dos dez anos de idade – em que tinha que me ajoelhar para a “reza do terço”, o que para meus avós era um compromisso diário. Meu avô não tirava da algibeira um enorme terço e acordava sempre antes das cinco horas da manhã para não perder a “missa das seis”.

Tanto eles, quanto meus avós maternos, incluindo meu pai e minha mãe eram moradores do campo migrados para as pequenas cidades da região desde meados da década de 1960. Trouxeram então com eles vários costumes e uma religiosidade tipicamente popular, que nasce entre aqueles que são e/ou se encontram privados da presença de um agente oficial do catolicismo. Foi neste contexto que cresci, e foi no seu interior que os primeiros esboços de meus afetos, minhas crenças, assim como minha consciência e até mesmo a minha ciência foram conformados.

E uma das manifestações do catolicismo popular que mais acompanhei, entre a infância e a adolescência, foi a Folia de Santos Reis. Na cidade ou na “roça” (que era para onde íamos em tempos de férias escolares), na época do Natal, ela era sempre muito esperada. Mais do que as imagens, minha memória guardou e trazem vivos até hoje os sons e os gestos rituais de uma Folia. (Que ora estarei chamando aqui de Folia de Santos Reis, de Folia de Reis ou simplesmente

de Folia, a menos que esteja referida a algum outro santo ou ser sagrado, como o “Divino Espírito Santo”).

Entre estes sons que sempre me emocionaram e uma religiosidade que perpassou toda minha formação, muitas indagações e curiosidades surgiram e dialogaram com os conhecimentos que fui “construindo” e “repartindo” ao longo da minha carreira de estudante da geografia e de professora. E estes diálogos às vezes eram radicais no sentido de procurar viver minha religiosidade de maneira cada vez mais coerente, atuando de forma ativa em paróquias de uma então nascente “igreja da libertação”. Durante alguns anos estive envolvida em uma parceria entre a paróquia que participava e a associação de moradores do meu bairro para construir em minha rua, uma Capela de Santos Reis.

Recordo também meu pai – Joaquim Borges – que ainda na década de 1970, elaborou o roteiro e filmou um documentário sobre as Folias de Santos Reis. Este documentário fez parte do circuito de curtas-metragens nacionais, financiados pela Embrafilme, que durante um certo tempo tiveram a exibição obrigatória antes do filme principal de uma sessão (geralmente norte-americano). Neste documentário ele apresenta várias características das Folias da região do Triângulo Mineiro, desde Uberaba até Romaria (cujo nome na época era Água Suja), num antever de questões ainda muito nascentes entre ciências humanas como a antropologia.

Quero ressaltar que durante todo o meu processo de formação acadêmica, nunca me dediquei a assuntos relacionados à religião ou ao catolicismo popular. Minhas preocupações sempre estiveram mais próximas da educação e do ensino de geografia. Fui me aproximando do “tema religião” muito devagar, evitando até mesmo “misturar” a minha fé e as minhas vivências cristãs com a minha “racionalidade acadêmica”, que durante muito tempo resultou de uma compreensão hoje ultrapassada sobre a produção do conhecimento científico.

Num primeiro momento integrei-me a uma equipe de pesquisadores do/no Norte de Minas. Quando ingressei no mestrado, realizei minhas pesquisas e escrevi uma dissertação sobre a cultura popular de uma cidade às margens do rio São Francisco: São Romão. Muito do que vi e vivi nesta cidade de alguma maneira “resgatou” em mim uma forte “identidade de geógrafa da religião”. Dessa forma dei início a uma série de questionamentos a respeito da religião e da geografia que busca investigá-la e interpretá-la.

Como a religião tem se constituído enquanto tema relevante nos estudos geográficos? Por que este tema tem sido intensamente explorado entre outras ciências humanas, sendo de certa forma deixado de lado pela geografia? Mesmo depois de um desenvolvimento conceitual e metodológico cada vez mais aprofundado de uma geografia humana/humanística, até uma geografia cultural, por que motivos as pesquisas sobre os fenômenos religiosos ainda não

encontrou o seu campo autônomo de estudos entre geógrafos? O que faz com que a maioria dos estudos, pesquisas, núcleos, laboratórios e eventos científicos que trabalham com este tema ainda estejam de certa forma “subordinados” à geografia cultural ou à geografia humana em geral?

Estas foram algumas das questões fundantes que se constituiu como o fundamento para elaborar um pré-projeto de pesquisa e que permaneceram presentes até a redação final da presente tese. Num primeiro momento acreditei que poderia respondê-las a partir de um trabalho que teria como base o resgate da memória de agentes e lideranças de grupos do catolicismo popular presentes na região ribeirinha do rio São Francisco, no Norte de Minas. Eu buscava então elaborar uma “geomemória” da religiosidade popular, dialogando não somente com estas pessoas, mas com estudiosos como Ecléa Bosi, Maurice Halbwachs, entre outros.

No entanto, muitas outras questões sempre estiveram presentes nos momentos iniciais dedicados aos meus estudos e aos diálogos com meu orientador, às vezes até em meio a nossas conversas informais sobre o mundo da religião. Sendo ele um antropólogo, ficávamos em várias ocasiões por horas conversando sobre a complexa relação entre a ciência e a religião. Foi assim que muito do que foi planejado e colocado no pré-projeto reconfigurou-se e tomou as novas dimensões que resultaram na presente tese.

Partindo do reconhecimento sobre a importância da religião para os estudos e pesquisas das ciências humanas como a antropologia, a história e a sociologia, entre outras, passei a questionar o porquê deste acontecimento não ter ocorrido da mesma forma na geografia.

Quando penso a respeito de todo o desenvolvimento da ciência geográfica, desde os seus primórdios, chego à conclusão de que no seu trabalho de descrever, analisar e compreender as relações estabelecidas no espaço geográfico, formadoras dos lugares, paisagens, regiões, territórios e territorialidades, mesmo levando-se em conta cada momento histórico da evolução de seu pensamento, a religião nunca foi vista como um tema importante entre outros tantos, e revelador da ação humana no espaço.

Não que ela não tenha aparecido em alguns de nossos estudos. Mas intrigava-me o fato de que ela não tenha sido estudada com a mesma intensidade e relevância que encontrou em outras ciências humanas, que em muitos momentos analisam, explicam e interpretam a ação humana no espaço estudando a religião. Lembro que muitos cientistas conceituados mundialmente “fizeram seu nome” e tornaram-se referência em sua área estudando a religião, como Émile Durkheim e Max Weber, por exemplo.

Quando leio grande parte dos estudos de geografia da religião, percebo que ela ainda é vista como algo descritivo, com foco sobre a localização das espacialidades do sagrado, servindo apenas, na maioria das vezes, para analisar questões do mundo da cultura. Assim sendo, a religião

ainda não “dá conta” de preencher todos os “espaços” que a geografia deve ocupar de forma fecunda e interativa. Chamo a isto de *um momento de insegurança teórico-conceitual* pelo qual a geografia da religião atravessa desde que vem tentando se consolidar no meio acadêmico. Devo reconhecer, no entanto, que já avançamos muito e começamos a esboçar novos rumos, quando alguns de nossos estudos aventuram-se por novos métodos e referenciais teóricos, tais como os da Fenomenologia.

Pensando mais sistematicamente como responder às questões a que me propus, elaborei a presente tese, que dividi em duas partes. Na primeira, logo no capítulo inicial procuro entender os percursos teóricos pelo quais a geografia passou até desaguar em uma geografia da religião. Começo analisando separadamente a evolução dos estudos sobre a religião e do pensamento geográfico. Em seguida busco resgatar na história do pensamento geográfico o momento fundante, ou o mais próximo dele possível, da geografia da religião, primeiro no mundo e depois no Brasil. Não busquei elaborar e resgatar profundamente os estudos científicos sobre a religião e muito menos abordo a história do pensamento geográfico procurando identificar o surgimento de uma geografia da religião de forma aprofundada, pois meu objetivo era apenas o de me situar para pensar as questões que me nortearam durante minhas pesquisas.

No segundo capítulo procuro traçar um perfil dos estudos geográficos sobre a religião no Brasil a partir de “análises e diálogos” com teses e dissertações desenvolvidas em alguns programas de pós-graduação em geografia no Brasil.

A opção por teses e dissertações e entre elas apenas a de programas relacionados na “Avaliação Trienal 2013” da CAPES, foi feita por acreditar que este tipo de trabalho quase sempre tende a ser realizado com um extremo rigor teórico e metodológico, o que de alguma maneira contribui para o avanço científico de sua área de pesquisa. E também por acreditar que os melhores cursos são aqueles que estão na lista dos programas avaliados pela CAPES. Tenho, no entanto, consciência de que posso ter “deixado de fora” alguns trabalhos relevantes. Contudo creio que meu levantamento logrou abranger a maioria deles.

Ainda no mesmo capítulo apresento esse levantamento documental também em formato de uma extensa tabela, seguida por outra com os totais das produções organizadas pelo ano de defesa e pela instituição de ensino superior correspondente. Nas análises quantitativas utilizo também gráficos, dividindo os trabalhos entre temas, religiões e religiosidades pesquisadas. Entre as teses e dissertações que tive oportunidade de ler, algumas delas apresentavam um levantamento parecido. Talvez alguma tenha tido até um cuidado maior que o meu, pois esta preocupação tem sido comum nos variados estudos da geografia da religião.

A segunda parte da presente tese procura entender/pensar a religião em dimensões mais profundas e buscando maneiras diferentes de estudar geograficamente a religião. Chamo de “percursos empíricos” as experiências de pesquisa vividas por mim e que resultaram nas discussões que apresento agora. Analiso também a presença marcante da religião e de seu adjetivo mais identitário, a religiosidade, presente em comunidades tradicionais com as quais tenho estabelecido estreitas relações decorrentes do meu trabalho de pesquisadora no grupo de pesquisas OPARÁ.

Dessa forma, no terceiro capítulo apresento os “caminhos possíveis para uma geografia da religiosidade popular”, procurando analisar as diferentes espacialidades das religiões/religiosidades mais presentes nos variados espaços brasileiros. Revelo então “o meu olhar geográfico sobre a religião” identificando e localizando os espaços, numa escala que vai da sociedade à “natureza natural”, de uso e ocupação ritual entre as principais denominações religiosas. Estou ciente de que muitas “ficaram de fora” de minha escala, pois eu apenas pretendi pensar geograficamente como cada uma das religiões/religiosidades elencadas estabelecem relações com os espaços sociais e naturais.

No decorrer desse capítulo apresento algumas reflexões sobre as práticas religiosas populares responsáveis pela elaboração de diferentes “espaços-lugares” em que a religiosidade assume um papel identitário significativo. Apresento então “algumas ideias para pensar a religiosidade popular no Norte de Minas” a partir de certas análises sobre as comunidades tradicionais ribeirinhas onde pesquisei.

Parto então para uma etapa do terceiro capítulo um tanto mais descritiva, como um “roteiro de viagem” ou mais ainda, como um “diário de bordo”. Creio no entanto que este subcapítulo é importante para, como uma fiel geógrafa, localizar e cartografar os “lugares de onde eu falo”. Traço então uma “geografia da religiosidade popular no norte de Minas” a partir da identificação e localização de espaços sagrados e de manifestações do catolicismo popular em pequenas cidades, vilas, lugarejos e ilhas presentes na região ribeirinha do São Francisco nortemineiro, muitas delas reconhecidas como *comunidades tradicionais*. As narrativas vêm acompanhadas por depoimentos e imagens que enriquecem e dão vida às descrições e às breves análises que apresentei.

Mas qual seria então a minha contribuição enquanto geógrafa da religião se até aqui eu ficasse restrita apenas em narrar uma história, analisar brevemente os trabalhos de outros geógrafos e identificar *comunidades tradicionais* e suas religiosidades? Para responder esta questão e tentar contribuir para uma maior diversificação de abordagens dos estudos de religião na geografia, apresento em seguida os resultados de minhas pesquisas de campo como diferentes

análises sobre uma das manifestações do catolicismo popular mais presentes nestas comunidades: as Folias.

Assim, no quarto capítulo, caminhando “entre as folias do São Francisco e de suas comunidades tradicionais” vou apresentando e analisando as Folias enquanto uma religiosidade com um papel identitário que possui duas dimensões: uma identidade propriamente religiosa, que contribui de maneira significativa na ressignificação de uma tradicionalidade destas comunidades; e uma identidade geográfica, como uma das manifestações religiosas populares com maior potencial para pesquisas na geografia da religião.

Nesse percurso parto de discussões teóricas para aprofundar o conhecimento do que seja *comunidade tradicional*, o que a caracteriza e, principalmente, o que faz com ela seja reconhecida como tal, para chegar a uma compreensão que dialogue com os seus próprios moradores, quando eles próprios nos dizem como é “ser e estar na comunidade tradicional”.

A partir dai começo a trilhar um caminho compreendendo “a Folia como o mais errante dos rituais” e o que mais mobiliza as pessoas das comunidades que pesquisei. Analiso então as Folias em duas dimensões: a ritual e a espacial, de maneira que seguindo “da lapinha ao cumprimento de uma jornada”, elas vão se constituindo enquanto uma ética e um *ethos* comunitário facilmente observáveis nas imagens e nos depoimentos de seus foliões e devotos.

No decorrer desse quarto capítulo procuro estabelecer também um diálogo com os depoimentos e com as fotografias dos diferentes espaços e tempos rituais. Elaboro então “pequenas etnografias” das imagens, incluindo no corpo do texto e não apenas nas legendas uma descrição da foto para que seja possível compreender melhor a situação ritual ou a utilização espacial das Folias. A maioria das fotos é de minha autoria, por isso não consta na legenda esta referência. Nas demais fotos a autoria está devidamente referenciada. Todas as imagens que utilizei fazem parte do acervo que estamos “construindo” sob o nome de *Travessias*, um projeto em andamento do grupo de pesquisas OPARÁ.

Para realizar minhas pesquisas de campo utilizei-me num primeiro momento apenas da observação direta e de entrevistas com variados agentes, líderes e participantes de grupos do catolicismo popular. Em outros momentos realizei breves observações participantes acompanhando os “giros” das Folias de Santos Reis. Resgatei também alguns materiais resultantes das pesquisas de mestrado que julguei importantes aqui, sobre os quais não havia feito as mesmas análises que agora faço.

Grande parte das pessoas entrevistadas e das comunidades pesquisadas já eram por mim conhecidas, sendo que algumas delas já me eram de certa forma “íntimas”. Contudo, todas as etapas dessa pesquisa foram realizadas com um grande cuidado ético, sendo inclusive submetida à

análise do órgão responsável. Como integrante de um grupo de pesquisas vinculado à UNIMONTES, e tendo que realizar grande parte dos trabalhos de campo em favor do projeto no qual estava trabalhando, minhas pesquisas de campo ficaram vinculadas ao projeto *Beira Vida, Beira Rio: Cultura, Cultura Popular e Patrimônio Cultural no Alto Médio São Francisco*, que foi submetido ao CEPEX – Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UNIMONTES, cuja aprovação foi publicada em 23 de novembro de 2011, por meio da resolução nº 283-CEPEX/2011.

Quanto à pesquisa documental, além do levantamento das teses e dissertações, procurei também identificar estudos geográficos que tratassem de religião/religiosidade nas mesmas regiões por mim pesquisadas. No entanto encontrei uma grande lacuna. Entre os trabalhos acadêmicos sobre religião, encontrei muitos, porém nenhum proveniente da geografia<sup>2</sup>. Nas outras ciências humanas é possível encontrar diversos trabalhos, vários deles oriundos do Mestrado em Desenvolvimento Social da UNIMONTES, ou de cursos de pós-graduação em história, ciências sociais e similares, da UFMG, UFU, UFRJ, USP, UnB, entre outras.

Enfim, é meu desejo que este trabalho possa contribuir de maneira significativa para o avanço das discussões sobre a geografia da religião no Brasil, na medida em que ele procura abrir campo a “um novo olhar” quando intenciona entender os processos de identificação de um povo através de sua religiosidade, tomando como *locus* de pesquisa as comunidades tradicionais da região ribeirinha do São Francisco no norte de Minas Gerais e como eixo norteador de estudos sobre religiosidade popular as Folias.

---

<sup>2</sup> A única exceção é minha dissertação de mestrado: *Os errantes do sagrado: uma geoantropologia dos tempos e espaços de criadores populares de cultura em São Romão – norte de Minas Gerais*, defendida em 2010, no Programa de Pós-Graduação em Geografia do I.G. da Universidade Federal de Uberlândia. No entanto classifico este trabalho como de geografia cultural que analisa “um pouco” a religião.

*Primeira*

*Parte*

## OS PERCURSOS TEÓRICOS:



**RELIGIÃO, GEOGRAFIA E  
GEOGRAFIA DA RELIGIÃO**

## ***Capítulo 1***

### **DA TRAJETÓRIA DOS ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS À CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO**

#### **1.1 – “*No princípio...*”<sup>3</sup>**

##### **origens e tentativas de pensar a religião**

O que é religião? Somadas a esta pergunta, todas as outras questões que buscam respondê-la sempre estiveram presentes nos esforços humanos em compreender o mundo em que vivemos. Desde a Antiguidade, a partir das reflexões de uma filosofia ocidental e originalmente grega, este tema vem sendo abordado e interpretado como uma questão não apenas de crença, mas de conhecimento crítico e filosófico. A religião é anterior à filosofia, assim como o mito é anterior ao *logos*. E é partir dela que surgem as primeiras explicações sobre o mundo elaboradas pelo pensamento grego. E, não devemos esquecer, em outras civilizações arcaicas inclusive no Oriente.

Já nas reflexões pré-socráticas é possível encontrar vestígios de mitos e de misticismo, pois diante da tarefa de explicar racionalmente o mundo, buscaram os filósofos interpretações de origens do universo e do ser humano. E, entre elas, algumas intenções de salvação entre a racionalidade da filosofia nascente e algo que poderia ser chamado de religião.

Em toda a história da filosofia ocidental uma vertente de racionalismo mescla-se em diferentes situações e momentos com alguma modalidade de misticismo. E podemos dizer que no decorrer do processo de reflexão e elaboração conceitual do pensamento racionalizado, de certo modo algum componente de fundo religioso esteve não raro na raiz do exercício do filosofar.

No entanto, durante um longo tempo do mundo ocidental, que vai até o Renascimento, o interesse intelectual pela religião ficou restrito principalmente aos místicos, sacerdotes e teólogos, que pelo menos no Ocidente, abordavam o assunto a partir de um referencial fortemente marcado pelas ideias cristãs. Os pensadores que posteriormente se dedicaram aos estudos e

---

<sup>3</sup> Gên. 1, 1. Ao logo dessa primeira parte, alguns títulos e subtítulos fazem referência a trechos bíblicos. Utilizei, para tal, a versão “Pastoral”, publicada pela Editora “Ave Maria” Ltda., em 1978. A abreviação significa: livro do Gênesis, capítulo 1, versículo 1.

pesquisas sobre religião carregavam com eles reflexões herdadas de um período de resistência por parte da Igreja Católica, que reatualizou a oposição entre religião e magia, diante do processo de progressiva dessacralização, com a ruptura da unidade cristã na Europa Moderna.

Com o advento do Renascimento, começa a surgir um grande interesse não-teológico pela religião, principalmente entre os pensadores humanistas e os neoplatônicos. Os primeiros estudos mais sistematizados sobre os fenômenos religiosos aparecem na história da filosofia em Thomas Hobbes ou em Espinosa (que foi inclusive excomungado de sua comunidade judaica de origem). No entanto, uma das primeiras grandes discussões sobre a religião fora da Teologia encontra-se na obra *Natural History of Religion* (1757) de David Hume<sup>4</sup> e, sobretudo na filosofia iluminista do século XVIII.

Influenciado pelas ideias de Hume, Immanuel Kant<sup>5</sup> realizou estudos importantes a partir dos quais surgiu uma tendência filosófica de proceder a um exame da religião apenas através da razão, ou seja, através de métodos racionais. No entanto, Kant e outros pensadores limitaram o seu interesse racional ou científico da religião ao cristianismo.

Na segunda metade do século XVIII, com a tradução do livro sagrado do Zoroastrismo pelo orientalista francês Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, observou-se um impulso diferenciado para o futuro estudo científico das religiões, pois com sua obra ele logra decifrar línguas e textos até então desconhecidos, inaugurando a renovação do interesse pelas pesquisas sobre as religiões do mundo oriental.

Quase cem anos depois, em 1875, o filósofo alemão Friedrich Max Müller<sup>6</sup> iniciou uma coleção dos mais importantes manuscritos religiosos do Oriente: *Sacred Books of the East*, com traduções de textos hinduístas, budistas, muçulmanos, chineses, do Jainismo e do Zoroastrismo. Müller dedicou quase toda a sua vida a este trabalho, pensado como uma base segura de uma nova disciplina científica que ele próprio intitulou “ciência comparativa das religiões” (*science of comparative religion*). Müller publicou então *Introduction to the Science of Religion* e também os seus “*Gifford Lectures*” de 1888, sob o título *Natural Religion*. Suas ideias influenciaram durante algum tempo a antropologia inglesa, e até certo ponto a sociologia da religião de Émile Durkheim. Müller tornou-se reconhecido como um dos fundadores mais importantes da ciência comparada da religião, pois seus estudos impulsionaram um crescente interesse científico sobre os fenômenos religiosos.

---

<sup>4</sup> Filósofo, historiador e ensaísta escocês que se tornou célebre por seu empirismo radical e seu ceticismo filosófico.

<sup>5</sup> Filósofo prussiano geralmente considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna.

<sup>6</sup> Orientalista e filologista comparativo alemão, especializou-se no estudo das civilizações e línguas antigas.

É no contexto do cientificismo do século XIX que surge o interesse, no interior das ciências humanas, em questionar as crenças religiosas, que a partir de então passaram a ser interpretadas sem o contrapeso dos pressupostos cristãos. Vários pensadores dessa época buscaram afastar-se de uma interpretação subjetiva e empreenderam um enfoque para se entender as religiões a partir de um rigor metodológico e científico capaz de fornecer os elementos essenciais para uma descrição e análise mais racionalizada.

Dessa forma, a evolução dos estudos sobre religião originados no cientificismo do século XIX veio a constituir o conjunto de categorias de análise e um arcabouço conceitual que estão na gênese da construção do pensamento científico das ciências humanas, principalmente da antropologia, da sociologia e da história. A partir de então a religião tornou-se um objeto de pesquisa, a ser esquadrinhado e analisado tal como qualquer outro fenômeno humano, social ou natural.

Para que o estudo científico da religião surgisse sob esta nova abordagem, foi necessário dessacralizá-la. Tal distanciamento entre religião e ciência delineou-se aos poucos a partir de dois eventos históricos cruciais: a Reforma Protestante e o Iluminismo. Nesse processo o fenômeno humano da religião instigou diferentes pensadores que buscavam compreender e explicar melhor o mundo e as relações estabelecidas na/com a sociedade. Entre eles destacaram-se: Augusto Comte que afirmava que o ser humano evoluiu passando por três estágios: o teológico, em que predominava a imaginação sobre a observação, com uma fase inicial fetichista, centrada em cultos a animais e objetos inanimados, uma segunda fase politeísta, seguida por uma última fase monoteísta. No estágio seguinte, o metafísico, predominava a argumentação, pautada pela filosofia. Finalmente, no estágio mais desenvolvido, o positivo, a observação predominava sobre a imaginação e a argumentação discursiva, estabelecendo assim os pressupostos de uma abordagem supostamente mais científica pautada por um pensamento rigorosamente analítico de cunho “positivista”.

Retorno a Max Müller. Ele era filiado à “Escola do Mito Natural” de linguistas e historiadores das línguas indo-europeias, em que se interpretava os fenômenos religiosos e os deuses da Antiguidade enquanto personificações de fenômenos naturais. Usados como símbolos do sagrado, estes fenômenos com o passar do tempo e a partir da interação entre o símbolo e o simbolizado, deixaram de ser símbolos para se tornarem, eles próprios, objetos da adoração.

Edward B. Taylor<sup>7</sup>, Herbert Spencer<sup>8</sup>, James Frazer<sup>9</sup>, entre outros, de algum modo associados ao positivismo de Comte e à corrente evolucionista fundada por Darwin, postulavam que a religião nasceu da crença em almas sobrenaturais em sua vertente animista. Acreditavam que o homem primitivo dotava tudo de alma – fenômeno do duplo – estabelecendo o culto aos mortos e antepassados, do qual, posteriormente, formou-se o panteão dos deuses. Tylor e Fraser tornaram-se também referências no processo de elaboração de uma história das religiões, buscando a origem e a evolução da religião e estabelecendo os primeiros princípios que separavam a magia da religião, pensando esta última como ciência.

## **1.2 – “Faça-se a luz!”<sup>10</sup>**

### **as abordagens mais sistematizadas sobre religião**

Somente no final do século XIX e inicio do XX é que surgem interpretações e tentativas de explicações do mundo religioso como um fenômeno da sociedade. É com Émile Durkheim<sup>11</sup>, na obra publicada pela primeira vez em 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse - le système totémique en Australie*, que a religião passa a ser compreendida como expressão da vida social.

[...] a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1989, p. 38)

De acordo com Durkheim (1989), a religião, assim como toda instituição humana, não tem uma origem específica. Portanto sua preocupação não está em buscar o início de sua prática pela humanidade, mas sim em compreender as causas e “as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” (DURKHEIM, 1989, p. 36). Para isso, ele foi buscar uma compreensão da religião a partir de sistemas de crenças e de práticas junto às sociedades mais simples, ditas então “primitivas”, por acreditar que nelas os fundamentos dos fatos religiosos poderiam ser mais facilmente observáveis.

<sup>7</sup> Antropólogo inglês nascido em Londres, responsável pela criação e sistematização da Antropologia Cultural na Universidade de Oxford.

<sup>8</sup> Filósofo inglês e um dos representantes do positivismo, considerado o "pai" do Darwinismo social.

<sup>9</sup> Antropólogo social, folclorista e mitólogo escocês nascido em Glasgow, estudioso da evolução histórica do pensamento humano, através do estudo comparativo do folclore, da mitologia e das religiões, correlacionando a influência da magia e do misticismo sobre a evolução da mente humana. Publicou em 1890 sua obra mais importante: *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*.

<sup>10</sup> Gén. 1, 3.

<sup>11</sup> Sociólogo francês, considerado o pai da sociologia moderna e chefe da chamada Escola Sociológica Francesa. É o criador da teoria da coesão social. A teoria dos fatos sociais de Durkheim influiu decisivamente sobre o desenvolvimento da sociologia científica.

Aprofundando um pouco mais nos estudos sobre religião até então empreendidos, Durkheim vai mais além, quando apresenta a ideia de estabelecer uma relação direta entre uma teoria do conhecimento e a análise da religião enquanto fenômeno social. Segundo ele, o ser humano elaborou os primeiros sistemas de representações sobre o mundo e sobre si mesmo a partir da religião.

Se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia às vezes de ciência e de filosofia. Mas o que foi menos observado é que ela não se limitou a enriquecer, com certo número de ideias um espírito humano previamente formado; ela contribuiu para formá-lo. Os homens não lhe deveram apenas grande parte da matéria dos seus conhecimentos, mas também a forma pela qual esses conhecimentos são elaborados. (DURKHEIM, 1989, pp 37 e 38).

Outro pensador das ciências sociais que procurou explicar os fenômenos religiosos enquanto atos racionais presentes na sociedade foi Max Weber<sup>12</sup> em sua proposta de uma “sociologia de um estado racional”, que ele denominava de “sociologia compreensiva”. Seu trabalho mais reconhecido sobre religião, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (A ética protestante e o espírito do capitalismo) foi publicado pela primeira vez no formato de dois grandes artigos, um em 1904 e o outro em 1905. Posteriormente a obra foi reunida num único livro publicado originalmente em 1920.

Weber discute a importância da reforma protestante no contexto da formação e consolidação do sistema capitalista. Ele define o “espírito do capitalismo” como as ideias e os hábitos que favorecem, de forma ética, a procura racional de ganho econômico. Dessa forma, uma conduta religiosa oposta em muitos aspectos à doutrina da Igreja Católica, que acreditava que o ser humano já nascia predestinado à salvação, configurou-se numa “ética protestante” capaz de justificar e dar corpo às principais práticas capitalistas, indo de encontro aos ideais burgueses.

Entre os anos de 1841 e 1894 Marx e Engels escreveram diversos textos sobre religião – embora a religião não constituísse a base de seu pensamento – fundamentados teoricamente em uma nova proposta de ateísmo. As análises críticas elaboradas por eles sobre a sociedade capitalista incidiram de algum modo sobre o papel ideológico da religião. De acordo com o materialismo histórico a religião deveria ser compreendida como uma realidade ilusória que representa as contradições de uma sociedade de classes, pois trata-se de uma elaboração humana e que “não vive no céu, mas sim na Terra” (MARX, 1849). Eis uma passagem muito conhecida de todos os leitores de Marx e Engels, mesmo aqueles não interessados na religião.

---

<sup>12</sup> Sociólogo e economista alemão, considerado um dos fundadores da sociologia moderna, ao lado de Comte, Marx e Durkheim.

[...] foi o *homem quem fez a religião*, não foi a religião que fez o homem. Realmente, a religião é a consciência de si e o sentimento de si que possui o homem que ainda se não encontrou, ou que se tornou a perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato escondido algures fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade produzem a religião, *consciência invertida do mundo*, porque eles próprios são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular, “son point d’honneur” espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais. É a *realização fantástica* do ser humano, porque o *ser humano* não possui verdadeira realidade. Lutar contra a religião é, pois, indiretamente lutar contra *esse mundo*, de que a religião é o *aroma* espiritual. (MARX; ENGELS, 1972 p.47-48. grifos dos autores)

É inegável a grande contribuição teórica e metodológica das ideias desses dois pensadores para as ciências humanas como um todo, inclusive para os estudos científicos sobre religião. Pois embora tanto Marx quanto Engels não tenham escrito todo um livro completo sobre a religião, em alguns momentos de suas obras ela está criticamente analisada. Podemos então falar com propriedade de uma “corrente marxista de estudos da religião”.

Alguns autores bastante posteriores lembram que de algum modo vivemos sob a herança desta tríade de pensadores: Marx, Weber e Durkheim. Assim o pensamento deles foi analisado e colocado em diálogo por Pierre Bourdier (1982), em seu propósito de compreender e estabelecer “a gênese e estrutura do campo religioso”. O pensamento sociológico sobre a religião por eles desenvolvido veio a se consolidar enquanto teoria básica para a maior parte dos estudos sobre religião empreendidos a partir de então por diferentes áreas das ciências humanas.

Durante o século XIX os estudos sobre os fenômenos religiosos evoluíram principalmente a partir do desenvolvimento da antropologia e da sociologia enquanto ciências. Seus investigadores buscavam refletir sobre as origens da religião, tendo alguns deles defendido um esquema evolutivo, a partir da elaboração de uma *teoria da evolução cultural* ou *evolucionismo* ou *darwinismo social*, em que negavam o determinismo da natureza sobre a cultura com trabalhos investigativos realizados principalmente junto a povos tribais.

No entanto, ainda eram incipientes estudos mais profundos sobre a relação entre sociedade e religião. Foi William Robertson Smith<sup>13</sup>, com *Lectures on the Religion of the Semites*, quem aprofundou as reflexões sobre essa relação, defendendo que as religiões antigas são em geral compostas muito mais por tradições e instituições do que por crenças. Para ele, o rito e o culto assumem importância maior do que o mito, pois eles são capazes de possibilitar uma efetiva coesão social. Suas ideias influenciaram bastante outros estudiosos, inclusive o próprio Durkheim, pois a partir delas a religião tornou-se fonte importante para o conhecimento das

---

<sup>13</sup> Orientalista escocês, estudioso do Antigo Testamento, professor de teologia e ministro da Igreja Livre da Escócia. Foi um dos editores da *Encyclopaedia Britannica*. Seu livro *Religião dos semitas* é considerado um texto fundamental no estudo comparativo da religião.

estruturas sociais, inaugurando uma nova etapa no estudo das religiões, principalmente na sociologia.

Uma sequência de novos estudos veio a servir de base para o crescimento significativo de pesquisas inovadoras sobre religião no início do século XX. Num curto período de tempo diferentes estudiosos apresentaram e publicaram trabalhos cada vez mais progressivamente relevantes sobre a religião, tais como: Max Weber, Émile Durkheim, Sigmund Freud<sup>14</sup>, Aby Warburg<sup>15</sup>, Nathan Söderblom<sup>16</sup>, Rudolf Otto<sup>17</sup>, Marcel Mauss<sup>18</sup> e Bronislaw Malinowski<sup>19</sup>. Consequentemente o desenvolvimento de novas áreas acadêmicas ligadas ao tema começava a surgir nas universidades europeias, destacando-se as da França, com as primeiras seções das *Sciences Religieuses*, com a presença de Albert Réville<sup>20</sup> que foi o primeiro catedrático de uma cadeira das Ciências da Religião, e de Marcel Mauss, aluno de Durkheim, que ministrou a partir de 1901 a disciplina “*Religions des peuples non civilisés*”, trabalhando no entrecruzamento de métodos antropológicos e sociológicos. Surgiram assim os primeiros centros ou departamentos de ciências das religiões, como por exemplo em 1912 na universidade alemã de Leipzig, ou, mais ainda, bem depois, nos anos 1960/70 nas grandes universidades americanas e inglesas.

Na mesma direção em que foram surgindo novos trabalhos e unidades acadêmicas interessadas nos estudos sobre a religião, multiplicaram-se também diferentes perspectivas teóricas. Já no início do século XX duas perspectivas diferenciavam-se e marcavam o foco de pesquisa: a funcional e a substancial ou essencial.

Tal como o seu nome sugere, o funcionalismo procurava explicar os fenômenos religiosos a partir da análise funcional e estrutural de uma sociedade, ao discutir até que ponto esses fenômenos poderiam influenciar um indivíduo ou uma sociedade, devido ao seu papel

<sup>14</sup> Médico neurologista e criador da Psicanálise, entre diversas obras publicou em 1927 *O futuro de uma ilusão*, em que se propõe a explicar, psicanaliticamente, a origem da religião. Freud via a religião como um sistema de crenças falsas.

<sup>15</sup> Historiador da arte alemão, célebre por seus estudos sobre o ressurgimento do paganismo no renascimento italiano.

<sup>16</sup> Teólogo protestante e arcebispo sueco. Em 1912 tornou-se professor de Estudos Religiosos na Universidade de Leipzig.

<sup>17</sup> Teólogo protestante alemão e erudito em religiões comparadas. Publicou em 1917 *Das Heilige*, livro que figura entre os clássicos da Filosofia da Religião.

<sup>18</sup> Sociólogo e antropólogo francês, começou sua carreira como professor em 1902 e fundou o Instituto de Etnologia da Universidade de Paris em 1925, ano em que publicou a sua obra mais importante: *Essai sur le don*. Nessa obra aborda as relações de troca em várias culturas da Melanésia, Polinésia e América do Norte, explorando aspectos do domínio religioso, econômico e mítico, e as várias formas de dar, receber e partilhar.

<sup>19</sup> Antropólogo inglês, de origem polaca, fundador da escola funcionalista por defender que todos os elementos de uma dada cultura (crenças, rituais, objetos, etc.) têm uma função e um sentido específicos dentro do sistema cultural em que se integram. Seus trabalhos de campo tornaram-se reconhecidos pela observação participante de povos das ilhas Trobriand, Nova Guiné e Austrália. Entre diversos estudos, publicou: *Argonauts of the Western Pacific*, (1922), *Myth in Primitive Psychology* (1926), *Sex and Repression in Savage Society* (1927) e *A Scientific Theory of Culture* (1944).

<sup>20</sup> Teólogo francês, especialista em exegese bíblica e história religiosa. Em 1880 tornou-se professor do Collège de France, onde ocupou a primeira cadeira de História das Religiões e fundou a Revista de História das Religiões.

coercitivo, destinado a assegurar a unidade social. Dentre seus representantes mais importantes, destacam-se: Durkheim, considerado por muitos como o fundador dessa perspectiva; Bronislaw Malinowski; Radcliffe-Brown<sup>21</sup>; Evans-Pritchard<sup>22</sup>; Robert Bellah<sup>23</sup>; mais tarde Thomas Luckmann<sup>24</sup>, entre outros.

Sob a perspectiva substancial ou essencial, a religião é entendida ontologicamente por meio de discussões sobre os conceitos de “sagrado”, “numinoso”, “absoluto”, “transcendente”. Prevalecem aqui ideias de uma fenomenologia da religião. Mais até do que o funcionalismo, esta abordagem ainda hoje encontra resistências nos meios acadêmicos, pois ela se preocupa em primeiro lugar em entender os fenômenos religiosos a partir de experiências consideradas por alguns como subjetivas, ou mesmo “espirituais”. Ao procurar de forma direta a essência dos fenômenos religiosos, esta escola tornou-se muito próxima de uma subjetividade interpretativa nem sempre bem aceita nas pesquisas científicas.

Mesmo assim alguns estudiosos adeptos dessa perspectiva destacaram-se no cenário científico por apresentarem trabalhos relevantes que contribuíram bastante para o avanço das discussões sobre a religião. Entre eles, destacam-se: Friedrich Schleiermacher<sup>25</sup>, Rudolf Otto, Mircea Eliade<sup>26</sup>, Nathan Söderblom, Friedrich Gerardus van der Leeuw<sup>27</sup>.

Na efervescência crescente dos estudos sobre religião, novas teorias e formas de abordagem foram aos poucos se constituindo enquanto arcabouço conceitual e teórico multidisciplinar, que já na segunda metade do século XX complexifica-se e se redefine. Um exemplo disto é quando, já quase em nossos dias e depois do desenvolvimento e da expansão de diferentes teorias sobre a religião e sobre as relações entre o fator religioso e outras dimensões da sociedade e da cultura, o antropólogo Clifford Geertz<sup>28</sup> interpretou a religião enquanto um amplo e totalizante sistema cultural. Seu ensaio *Religion as a Cultural System* publicado em 1966 apresentou

<sup>21</sup> Alfred Reginald Radcliffe-Brown, antropólogo e etnógrafo britânico, insere-se na tradição de Durkheim, tendo desenvolvido uma teoria estruturo-funcionalista do social que se opôs ao funcionalismo de Bronislaw Malinowski, nos primeiros tempos da Antropologia Social britânica.

<sup>22</sup> Antropólogo inglês, aluno de Malinowski, abandonou os princípios do funcionalismo e buscou a racionalidade da cultura subjetiva. Contribuiu para o desenvolvimento teórico e metodológico da Antropologia Social do pós-guerra, sendo que uma de suas maiores contribuições acadêmicas foi a defesa da importância da prática etnográfica para a Antropologia Social.

<sup>23</sup> Sociólogo americano conhecido internacionalmente por seu trabalho relacionado com a sociologia da religião.

<sup>24</sup> Sociólogo nascido na Eslovênia, migrou para os EUA e tornou-se conhecido pela obra *A Construção Social da Realidade*, escrita junto com Peter Berger.

<sup>25</sup> Teólogo e filósofo alemão, considerado o pai da teologia liberal. Suas principais obras foram: *Discursos sobre a religião* (1799); *Monólogos* (1800); *Crítica das Doutrinas* e *A Fé Cristã* (1822).

<sup>26</sup> Professor, historiador das religiões, mitólogo, filósofo e romancista romeno, naturalizado norte-americano em 1970. Considerado um dos fundadores do moderno estudo da história das religiões. Uma de suas principais obras é “O Sagrado e o Profano: A Natureza da Religião”, publicada em 1959.

<sup>27</sup> Holandês, historiador e filósofo da religião, publicou em 1933 *Phänomenologie der Religion* em alemão e traduzido para o Inglês em 1938.

<sup>28</sup> Antropólogo norte-americano considerado um dos principais antropólogos do século XX.

uma quase oposição às propostas de teor substancialista ou funcionalista, no explicar os fenômenos religiosos. Ele realizou isto ao desenvolver um modelo cultural-simbólico em que a religião termina por estabelecer um profundo e amplo sentido para as diferentes formas e dimensões da existência humana em sociedade. Segundo ele, a tarefa do pesquisador deveria ser a da reconstrução da ligação que uma religião é capaz de estabelecer entre a moral ou o *ethos* de uma sociedade e a imagem que ela faz do seu próprio mundo. Assim sendo, a religião deveria ser entendida com um sistema cultural de formas simbólicas que, com mais “poderes” do que qualquer outra, atua sobre os indivíduos e a sociedade.

No decorrer do século XX muitos outros estudiosos que desenvolveram reflexões nas ciências humanas sob a perspectiva da religião contribuíram de maneira significativa para o alargamento de sua compreensão e tornaram-se referências para os estudos atuais, além dos anteriormente citados, destacam-se: Peter Berger<sup>29</sup>; Evans-Pritchard; E. Troeltsch<sup>30</sup>; G. Vanderleeuw<sup>31</sup>; Pierre Bourdieu<sup>32</sup>; Levi Strauss<sup>33</sup>, entre vários outros.

A partir de algumas disciplinas e alguns cursos oferecidos aqui e ali, sobretudo em universidades e outros centros de estudos e pesquisas da Europa e dos Estados Unidos da América, principalmente no decorrer da segunda metade do século XX surgiram e disseminaram-se por todo o mundo departamentos, centros de pesquisa, institutos nacionais e mesmo internacionais dedicados à religião.

Bem ao contrário das previsões de Auguste Comte e de Karl Marx, o fator religioso não desapareceu, não foi substituído cultural e socialmente por outros e permanece hoje em nossos dias tão presente crítico e ativo que até mesmo estudiosos de outras áreas – como a própria política internacional – não podem deixar de levá-lo em conta em suas análises. Afinal, por toda a parte, da Irlanda do Norte ao Irã e à Síria, tudo indica que os homens entram em guerra ou se sentam à mesa das negociações, cada vez mais difíceis, tanto em nome do petróleo de seus carros quanto em nome dos deuses de seus templos.

<sup>29</sup> Sociólogo e teólogo luterano austro americano. Publicou obras importantes, tais como: *A construção social da realidade* (1966) em co-autoria com Thomas Luckmann; *O Dossel Sagrado e Rumor de Anjos* (1969), entre outras.

<sup>30</sup> Escritor e teólogo alemão que ao lado de Max Weber elaborou alguns conceitos relacionados à religião.

<sup>31</sup> Historiador holandês e filósofo da religião. Ficou conhecido por seu trabalho: *Religião essência e manifestação: um estudo em Fenomenologia*, publicado em alemão em 1933 e traduzido para o inglês em 1938.

<sup>32</sup> Sociólogo Francês, filósofo de formação, foi docente na *École de Sociologie du Collège de France*. Uma de suas obras mais importantes, *A economia das trocas simbólicas*, foi publicada em 1974.

<sup>33</sup> Antropólogo, professor e filósofo francês considerado o fundador da Antropologia Estruturalista, foi um dos grandes pensadores do século XX. Seus estudos foram fundamentais para o desenvolvimento da Antropologia.

### 1.3 – “*Todos limites da terra se lembrarão, e se converterão ao Senhor*”<sup>34</sup> os estudos sobre a religião no Brasil

No Brasil o desenvolvimento de áreas acadêmicas e de outras voltadas ao estudo das religiões começou a tomar corpo no final do século XIX e início do XX, principalmente com estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Por volta de 1896 Nina Rodrigues<sup>35</sup> publicou uma série de artigos científicos intitulados *O Animismo Fetichista dos Negros Babianos*, na *Revista Brasileira*, inaugurando os estudos científicos sobre religião no Brasil. Daí em diante a diversidade cultural e religiosa brasileira acabou por dar um crescente impulso aos estudos científicos sobre religião com a criação de núcleos de pesquisa, principalmente a partir da década de 1970 e com a estruturação de programas de pós-graduação em algumas universidades.

E não por acaso foi justamente durante o período dos governos militares no Brasil que mais se expandiram e desenvolveram os estudos sobre as religiões no Brasil. De modo geral podemos pensar em dividir as vocações de tais estudos em quatro direções. A primeira, bastante mais sociológica e histórica, considera a religião em suas dimensões mais institucionais (eclesiais) e políticas. É o momento em que, por exemplo, alguns brasilianistas vêm ao Brasil estudar as relações igreja-estado, o surgimento de frentes confessionais de oposição ao governo militar e as divisões, sobretudo dentro do catolicismo, dada a eclosão de agremiações e tendências como a Ação Católica, o Movimento de Educação de Base, as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação.

Uma segunda vertente, também mais sociológica, dirige-se ao estudo da modernização e da pluridiversificação do “campo religioso brasileiro”. Este fenômeno muito marcante entre os anos de 1960 e o presente, em boa medida é devido a uma progressiva secularização da sociedade brasileira, acompanhada, na contracorrente pelo surgimento de novas religiões autóctones (como o Santo Daime e suas variantes), o acolhimento de antigas e novas tradições religiosas vindas do exterior (como a Seixo-no-Iê) e, sobretudo, a uma verdadeira quase explosão das diferentes denominações das igrejas pentecostais e neopentecostais.

Uma terceira vertente, agora de vocação mais antropológica do que sociológica (mas da qual os sociólogos não estão excluídos), dirige-se justamente ao estudo das “religiões outras” que não as do cristianismo (catolicismo, protestantismo histórico, pentecostalismo). Estudos cada vez mais frequentes e complexos voltam-se a religiões de tradição afro-brasileira, à umbanda e a novas religiões aqui surgidas, como o Santo Daime, já mencionado.

<sup>34</sup> Sal. 22, 29

<sup>35</sup> Médico legista, psiquiatra, professor e antropólogo brasileiro. Foi fundador da antropologia criminal brasileira e pioneiro nos estudos sobre a cultura negra no país.

Finalmente, uma quarta vertente volta-se a estudos bastante inovadores sobre sistemas de crença e culto do que estarei chamando aqui de catolicismo popular, em suas muitas variações regionais e/ou étnicas e culturais.

Esta breve resenha deixa claro que o foco dos estudos sobre a religião esteve sempre mais ligados ao campo da antropologia e da sociologia, assim como ao campo da Teologia e da história confessional das diferentes instituições religiosas. Entre as outras ciências humanas destaca-se a história que começou a se interessar pela religião a partir da década de 1980, influenciada pela terceira geração dos *Annales*<sup>36</sup>, conhecida como história das mentalidades ou história do imaginário.

Considerando o conjunto das vertentes dos estudos de religião no Brasil sob um outro ângulo, podemos considerar que no cenário acadêmico atual os estudos científicos sobre ela tornaram-se presentes entre várias ciências sociais e humanas, tais como: a) história das religiões, que estuda a religião utilizando métodos de investigação histórica, analisando o contexto cultural e político em que determinada tradição religiosa surgiu; b) sociologia da religião, que analisa as religiões como fenômenos e/ou fatos sociais, buscando desvendar sua influência na vida do indivíduo e da sociedade; c) antropologia da religião, preocupada em investigar os diferentes grupos humanos, centrando grande parte de seus estudos nos fenômenos religiosos, buscando compreender as origens e funções da religião; d) fenomenologia da religião, derivada da filosofia fenomenológica de Edmund Husserl, que busca compreender a religião a partir da experiência, explicando os mitos, os símbolos e os rituais.

#### **1.4 – “Deixa tua terra, [...] e vai para a terra que eu te mostrar.”<sup>37</sup>** **a religião na geografia**

E a geografia? Diante da evolução do pensamento científico sobre a religião, por onde andavam os seus questionamentos e as suas reflexões sobre a presença humana na Terra e as suas interações com o sagrado, com o fator religioso afinal? Em que momento da evolução do seu pensamento científico ela começou a pensar a religião como fenômeno de um modo ou de outro importante para compreender as diferentes relações entre sociedade e natureza, e também dentro/entre sociedades? Estas perguntas partem do suposto de que, além de tudo, a religião é

---

<sup>36</sup> A chamada escola dos Annales é um movimento historiográfico que se constituiu em torno do periódico acadêmico francês *Annales d'histoire économique et sociale*, tendo se destacado por incorporar métodos das ciências sociais à história. Fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch em 1929, propunha-se a ir além da visão positivista da história como crônica de acontecimentos (*histoire événementielle*), substituindo o tempo breve da história dos acontecimentos pelos processos de longa duração, com o objetivo de tornar inteligíveis a civilização e as "mentalidades".

<sup>37</sup> Gên. 12, 1.

em um duplo sentido sempre uma questão que em seus fundamentos tem a ver com dimensões como espaço, lugar, território e outras categorias propriamente geográficas. Basta tomarmos as primeiras linhas da Bíblia dos cristãos para vermos como todo o Gênesis é uma sociologia histórica ancorada em uma geografia. E, milênios mais tarde, qualquer noticiário de televisão nos mostra a cada noite que grande parte dos conflitos que o mundo de agora atravessa tem a ver com questões que fazem interagir a mais material geografia dos territórios com a simbólica – e em muitos casos gravemente fundamentalista – política da/através da religião.

Vale aqui fazer um breve histórico da evolução do pensamento científico dentro da geografia, para que possamos encontrar o momento fundante de uma geografia da religião, ou ao menos nos aproximarmos dele. A geografia nasce enquanto ciência preocupada em descrever a superfície terrestre. É descritiva e pouco analítica em seus primeiros momentos, sem contudo deixar de ser densa e de se preocupar com o fator humano.

A origem da geografia remonta à Antiguidade, principalmente a partir das reflexões do pensamento grego. Algumas discussões a cerca da compreensão da Terra estão presentes em diferentes pensadores, entre eles Tales e Anaximandro, que procuravam mensurar o espaço e a forma do Planeta, e Heródoto preocupado com a descrição dos lugares que visita. Muitas outras discussões sobre temas hoje constituintes da ciência geográfica terão surgido entre os pensadores gregos. Elas não são, contudo classificadas como pertencentes a essa disciplina, como em Hipócrates, que em sua principal obra *Dos ares, dos mares e dos lugares*, apresenta uma reflexão sobre a relação entre o homem e o meio, e até em Aristóteles, que discute a concepção de lugar e a relação homem-natureza em estudos separados destinados a compreender a física e a política, além de outros estudos a respeito dos climas.

Dessa forma, num primeiro momento a geografia nascente apresenta-se como um conjunto de conhecimentos pouco articulados e dispersos entre as inúmeras reflexões de diferentes estudiosos da Antiguidade, classificados então enquanto uma *filosofia natural*. O mesmo acontece, de resto, com outras ciências, como a sociologia, a antropologia e a história.

A Cartografia surge também enquanto conhecimento geográfico, principalmente a partir da intensificação das rotas pelo mar Mediterrâneo, que facilitou o intercâmbio cultural com o Oriente. Os primeiros mapas foram confeccionados na Mesopotâmia, no interior da cultura que possivelmente foi a primeira que se utilizou da forma de comunicação escrita. A partir do século XVI, com as grandes navegações a Cartografia assumiria novamente papel relevante para o conhecimento geográfico.

Durante um longo período, que vem desde o final do século XVIII, a geografia constituiu-se de uma plêiade de conhecimentos que iam desde os simples relatos de viagem, a compêndios de curiosidades sobre diferentes lugares, a relatórios estatísticos, a catálogos sistemáticos sobre os continentes, e até a obras sobre fenômenos naturais. Seus conteúdos permaneceram durante muito tempo desconectados uns dos outros, e ficaram impossibilitados de constituírem-se enquanto um todo sistematizado.

Somente nos princípios do século XIX, com a consolidação do modelo capitalista de sociedade é que surgiu a necessidade de se sistematizar um conhecimento geográfico. De acordo com esse novo modo de produção tornou-se imprescindível conhecer toda a extensão do Planeta, constituindo-se assim um espaço mundial por onde se tornaram viáveis as novas articulações de bens, mercadorias, serviços e negócios típicos das relações capitalistas.

Além disso, a expansão europeia por todo o mundo possibilitou a formação de uma base empírica que reuniu informações a respeito dos diferentes territórios e lugares da Terra. O avanço do mercantilismo e a exploração produtiva das colônias obrigaram estudiosos a aprofundar muito mais os seus conhecimentos sobre os diversos territórios do Planeta. A formação dos Estados Nação na Europa e a necessidade de expandir os seus domínios, gerada pela expansão das práticas capitalistas ao longo de todo o mundo foram responsáveis pelo desenvolvimento do interesse em inventariar recursos naturais e em levantar dados sobre as características de suas colônias, constituindo-se assim um conhecimento fortemente mais sistematizado sobre quase toda a superfície terrestre. As metrópoles europeias investiram mais do nunca na criação de centros de estudos e institutos voltados a pesquisar, interagir e aprofundar estudos e teorias a partir das informações obtidas. E havia uma correspondência entre as nações mais expansionistas e mercantilistas e o interesse pelos conhecimentos de que derivaram as várias vocações da própria geografia. Por todo o mundo mais central do capitalismo, grande importância passou a ser dada às sociedades geográficas então nascentes ou já existentes. Apenas de passagem é interessante lembrar como vários heróis de grandes romances de aventuras – a começar por Júlio Verne – são geógrafos ou membros de sociedades científicas com predominância de geógrafos. Não esquecer que aqui no Brasil o próprio João Guimarães Rosa tornou-se sócio de uma delas, no Rio de Janeiro.

O desenvolvimento e o aprimoramento das técnicas cartográficas também estiveram entre as principais causas do surgimento da unificação dos saberes geográficos. Com o início da expansão marítima, ao lado da intensificação do comércio por todo o Planeta, característica do mercantilismo, amplia-se em todo o Ocidente a necessidade de serem desenvolvidas as diferentes técnicas cartográficas. Além disso, o conhecimento veiculado pela linguagem cartográfica era

capaz de dar conta de inúmeras informações, não somente para a navegação, como também sobre os fenômenos naturais e sociais observados, junto com a localização dos diversos territórios explorados ou a explorar.

Ao lado de tudo isto, a geografia também se desenvolveu enquanto ciência a partir do momento em que o pensamento científico encontrou as bases de sua evolução enquanto ciência moderna. Já no século XVIII diversas correntes filosóficas propuseram novas explicações abrangentes e fundamentadas sobre o mundo, formulando sistemas capazes de possibilitar a compreensão de todos os fenômenos, numa proposta arrojada de afirmação sobre o alcance quase infinito da razão humana. É neste contexto que a geografia começa a se sistematizar enquanto ciência, principalmente por unificar diferentes conhecimentos até então dispersos, dando-lhes identidades geográficas.

A partir do aparecimento das teorias evolucionistas formuladas por Darwin e Lamarck, a geografia passou a ser reconhecida como ciência capaz de explicar e analisar as condições ambientais responsáveis, segundo essas mesmas teorias, pela evolução das espécies. A grande difusão das ideias evolucionistas conferiu à geografia uma base científica, teórica e metodológica até então incipientes.

Dessa forma, já no início do século XIX, a partir das bases do “pensamento científico racional”, constituintes de uma ciência propriamente moderna, começou a efetivamente tomar corpo uma sistematização da geografia enquanto ciência autônoma. Tal processo deveu-se também ao desdobramento das transformações operadas na vida social, impulsionado pela rápida evolução do modelo de produção e organização capitalista. Sob muitos aspectos, a geografia serviu como instrumento para a consolidação do capitalismo em muitos países europeus, principalmente na Alemanha, onde surgiram os primeiros institutos e cátedras voltadas para esta disciplina, e onde se formaram as primeiras correntes do pensamento geográfico.

O processo de transição do Feudalismo para o Capitalismo ocorreu de maneira diferenciada entre os países da Europa, sendo que na Alemanha ele surgiu tarde, tendo em vista que ela ainda não se constituía enquanto Estado Nação. A Alemanha caracterizava-se por um aglomerado de feudos com apenas alguns traços culturais em comum, sem uma forte unidade econômica ou política. O avanço das relações capitalistas em seus territórios foi responsável por despertar em suas classes dominantes a necessidade de unificação nacional.

Foi quando os conhecimentos geográficos constituíram-se como uma base para a organização sistemática de referenciais sobre os diferentes territórios alemães, e contribuíram de forma substantiva para o processo de unificação e formação deste Estado Nação. A obra de dois

grandes cientistas prussianos ligados à aristocracia alemã constituiu-se como o início de uma sistematização científica da geografia: Alexander Von Humboldt e Karl Ritter.

Humboldt foi a seu tempo reconhecido como naturalista e realizou diversas viagens por todo o mundo, desenvolvendo estudos em diferentes campos do conhecimento, tais como: zoologia, química, astronomia, sociologia, física, geologia e botânica. Não estava diretamente preocupado com a formulação de temas e conceitos para uma nova disciplina, mas dedicou grande parte de seus estudos com a finalidade de descrever e revelar os diferentes lugares por onde andou, e desbravar novos mundos, dedicando-se a diferentes estudos além dos aspectos geográficos.

Contudo foi para a geografia que dedicou as suas maiores atenções, sendo considerado por muitos como o um dos fundadores da geografia física, por seus trabalhos originais sobre a natureza, em que compreendia os conhecimentos geográficos como uma síntese de todos os saberes relativos à Terra. Suas principais obras foram: *Ansichten der Natur*<sup>38</sup>, de 1850 e *Kosmos - entwurf einer physischen weltbeschreibung*<sup>39</sup>, publicada em cinco volumes entre os anos de 1845 e 1862, em que buscava reunir todos os conhecimentos da época sobre os fenômenos terrestres e celestes.

Boa parte de suas obras originou-se de suas viagens pelo mundo, principalmente pelos territórios recém-colonizados. No final do século XVIII e começo do XIX Humboldt viajou pela América do Sul, buscando explorá-la a partir de um ponto de vista científico. Desta viagem resultaram cerca de trinta volumes de obras com tratados de geografia e economia, além de atlas e outros livros científicos.

Sua contribuição para a geografia alcança também as questões relativas aos seus métodos. Postulava que esta ciência deveria ser eminentemente sintética, preocupada com a conexão entre os elementos e, através dela, buscar a causalidade na natureza. Humboldt propunha então um “empirismo raciocinado” em que a observação quase que estática dos fenômenos seria a chave para explicar, a partir de um raciocínio lógico, uma paisagem.

Contemporâneo a Humboldt, o filósofo e historiador Karl Ritter preocupou-se principalmente com questões de método, propondo uma geografia que explicasse a individualidade dos sistemas naturais. Sua principal obra: *Comparative Geography*, publicada em 1807, envolve um claro projeto de sistematização dos conhecimentos geográficos de sua época. Partindo de sua perspectiva religiosa e de uma proposta antropocêntrica, sua obra é basicamente

---

<sup>38</sup> Quadros da Natureza: ou contemplações sobre os fenômenos sublimes da criação

<sup>39</sup> Cosmos - esboço de uma descrição física

um estudo dos lugares e da relação estabelecida entre os homens e a natureza, sendo esta percebida por ele como a manifestação dos desígnios divinos.

A obra desses dois autores estabeleceu o início das discussões que constituíram uma linha de continuidade para o pensamento geográfico, compondo a base de uma “geografia tradicional”. Além disso, eles contribuíram significativamente para a formação institucional das cátedras de uma nascente geografia. Ritter foi o primeiro professor de geografia regular em uma universidade, e fundou junto com Humboldt a Sociedade Geográfica de Berlim.

No final do século XIX surge um novo processo de revitalização dos conhecimentos geográficos, a partir das obras do pensador alemão Friedrich Ratzel, considerado um dos principais teóricos clássicos da geografia e precursor da geopolítica e do determinismo geográfico. Suas ideias foram fortemente influenciadas pelas teorias evolucionistas e surgiram no contexto político de constituição do Estado Nacional Alemão, servindo, inclusive como instrumento de legitimação dos processos de expansão dos territórios alemães.

Sua principal obra, *Antropogeografia – fundamentos da aplicação da Geografia à História*, publicada em 1882, postulava como objeto geográfico o estudo da influência do meio sobre as populações humanas. De acordo com ele, estas influências eram exercidas sobre os grupos humanos em diferentes dimensões: a fisiológica, a psicológica e a social, pois os aspectos naturais presentes no ambiente habitado pelo homem exerçiam influências que eram mediatizadas pelas condições econômicas e sociais. Dessa forma, o território configurava as condições de trabalho e de existência de uma sociedade.

A proposta de uma geografia que privilegiasse os aspectos humanos de Ratzel contribuiu para o surgimento de novas frentes de pesquisa, consolidando-se num grupo de estudiosos que marcaram um momento de uma geografia determinista. É nesse contexto que surge um dos primeiros estudos voltados para a compreensão da religião dentro da geografia. Ellen Churchill Semple, geógrafa americana e aluna de Ratzel, buscou explicar a incidência das religiões de acordo com as características do relevo presente nas regiões habitadas pelas populações que as praticavam. De acordo com ela, nas regiões planas predominavam religiões monoteístas enquanto nas regiões acidentadas, predominavam as religiões politeístas.

Será justamente aqui, em meio a uma geografia determinista, que iremos porventura encontrar o momento fundante de uma geografia da religião? Não seria importante entender primeiro o advento de uma outra vertente que surgiu na França a partir de uma oposição às ideias ratzelianas, com Vidal de La Blache?

Em um contexto sociopolítico muito diferente da Alemanha surgiu e floresceu uma geografia francesa, voltada principalmente para a tarefa de combater o pensamento ratzeliano. Vidal de La Blache iniciou suas reflexões tendo como eixo norteador o diálogo crítico com as ideias de Ratzel. Influenciado pela corrente filosófica historicista, deu forma a uma nova corrente geográfica, o possibilismo que, em oposição ao determinismo, partia do entendimento de uma geografia em que o fator humano interage e intercomunica-se de maneira relacional com a natureza, como ser ativo que sofre influência do meio, mas que também atua sobre ele, transformando-o. É neste momento que emergem os pressupostos que fundamentam uma geografia humana em contraposição a uma pura e simples geografia física.

A partir das ideias lablachianas, a geografia tomou novos rumos, diversificando-se e complexizando-se enquanto ciência do espaço, estabelecendo-se também enquanto uma definida geografia humana. Mas uma ciência ainda preocupada mais com os resultados da ação humana no espaço, e quase nunca atenta para os processos sociais que os engendravam. Em meados do século XX, Max Sorre, aprofundando as ideias de La Blache, elabora o conceito de *habitat* enquanto uma construção humana e uma humanização do meio. Assim, o *habitat* expressa as múltiplas relações entre o homem e o ambiente que o envolve. Sua obra mais importante: *Os fundamentos da Geografia Humana* busca compreender a dimensão do fator humano presente no espaço através das relações que ele estabelece com o mesmo, construindo assim um inovador “estudo da ecologia do homem”.

Temos até aqui o percurso na história do pensamento geográfico compreendido como “geografia tradicional”. No decorrer do tempo não muito longo outras escolas foram construindo os seus arcabouços de ideias, de teorias, de métodos e de maneiras de conceber uma “nova geografia”. Concepções regionalistas, racionalistas, possibilistas e deterministas da geografia tradicional constituíram a gênese de uma ciência elaborada, com um corpo de conhecimentos sistematizados com relativa unidade, além de um rico acervo empírico que serviu de base para os estudos posteriores, inclusive aqueles que gestavam a crítica e a renovação desta geografia.

Para “arrematar” essa pequena narrativa e melhor entendê-la trago agora emprestadas as ideias de MOREIRA (2007), quando ao elaborar uma breve história do pensamento geográfico em seu livro *Pensar e ser em geografia*, traçou uma identidade de geógrafo para cada etapa da evolução dessa ciência.

Tudo que até aqui brevemente narrei sobre o surgimento e a evolução do pensamento geográfico foi elaborado por ele de maneira mais significativa e criativa, pelo menos para mim

enquanto geógrafa, e nos ajudará a compreender melhor esta história, inclusive possibilitando-nos de alguma forma um certo autorreconhecimento.

De acordo com MOREIRA (2007, p. 14) o geógrafo da Antiguidade agiu e se exprimiu “através do método e da linguagem”, combinando “no mapa os símbolos da cosmogonia e as informações territoriais de cada um dos povos, úteis para os fins da ação prática”. Já na Idade Média, o geógrafo foi o responsável por uma “cartografia do fantástico”. No Renascimento o geógrafo transformou-se num “cartógrafo do movimento dos corpos celestes em seus rebatimentos geodésicos sobre a superfície terrestre, referendando uma visão de mundo natural e dessacralizada”.

Com o desenvolvimento do pensamento científico do Renascimento ao Iluminismo, o geógrafo tornou-se o “especialista da elaboração de mapas que ao tempo que inscrevem como natural a cosmologia europeia, apresentem a sua racionalidade como o destino civilizatório de todos os povos”. Ele transformou-se cada vez mais num “especialista em teoria e prática das localizações”. Nos momentos seguintes, no decorrer do século XIX e início do XX, o geógrafo passou a ser responsável por duas funções distintas: por um lado passou a “lidar com o tema das civilizações” e por outro “com o tema do arranjo racional dos espaços”. (p. 15)

Durante o século XX, o perfil do geógrafo foi se constituindo diversamente, passando pela “geografia do professor” em oposição à “geografia dos estados maiores” de Lacoste, indo à integração e ao entrecruzamento com historiadores, naturalistas, engenheiros e economistas, até se definir, identificando-se “com a tarefa da demarcação dos espaços diferenciados a partir da arma teórica e cartográfica da teoria da região”. A preocupação da geografia era então a de cartografar e isso correspondia a “localizar e demarcar as áreas de ocupação mineral, agrícola e industrial”. Dessa forma passou a ser tarefa do geógrafo “a elaboração dessa cartografia”. (p. 16-17)

A partir daí a identidade do geógrafo desbravou novas dimensões na medida em que a geografia desdobrou-se em seus variados percursos científicos. Por um lado ela se constituiu a partir de uma “expressão poética de um capitalismo monopolista e de um socialismo de Estado triunfantes”, em que o geógrafo tornou-se um “especialista do planejamento” e um teórico da localização e da regionalização. Por outro lado, a geografia enfrentou uma crise também vivida por outras ciências humanas e sociais, quando o geógrafo passou a constatar “que mais que localizações, os espaços são estruturas fluídas”, e que “sua insistência em ver o mundo como localização e não como sistema de distribuição de coisas” favorecia uma certa “dissintonia” entre seu pensamento científico e seu objeto de estudo. (p. 17-18)

Desde meados da década de 1960 a geografia vem “descobrindo” novas identidades ou mesmo resgatando algumas antigas. De igual maneira o papel do geógrafo vem encontrando, sobretudo hoje em dia muito mais desafios do que certezas. Um de seus desafios atuais é “saber ler o sentido e o significado do que dizem as imagens, que fazem do espaço a categoria por excelência de explicação do mundo como história”. (p. 22)

Em todas as mudanças passadas o geógrafo viu o perfil da geografia e da sua identidade profissional se redefinir, acompanhado da reafirmação da sua capacidade de ler e explicar o mundo a partir da leitura do significado das imagens presentes na paisagem. Esse perfil e sua coerência nas mudanças é o que manteve a si e à geografia sobrevivendo como saber dos mais úteis no tempo, mercê de uma mudança que altera e preserva a coerência da sua personalidade. (MOREIRA, 2007, p. 22)

### **1.5 – “... criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher.”<sup>40</sup>**

#### **o humano e o religioso na geografia**

Durante o século XX, no processo de evolução do pensamento científico, e especificamente geográfico, a geografia percorre um caminho que vai desde o movimento de sua renovação, passando pelas concepções de uma geografia pragmática, e desaguando numa geografia crítica. Nesse percurso novas abordagens e olhares surgem e desaparecem entre os diferentes contextos de um mundo afinal desigualmente pós-moderno. Cabe aqui salientar a importância do desenvolvimento de uma geografia humanista de abordagem cultural, que irá fundamentar e fecundar os principais trabalhos geográficos a respeito da religião.

Contudo, desde a época em que foi institucionalizada enquanto ciência, até os momentos mais atuais de evolução de seu pensamento, entre uma geografia teorética-quantitativa, uma crítica e a nova geografia cultural, a geografia da religião em muito pouco encontrou um lugar próprio no interior dos debates e reflexões na história do pensamento geográfico. De igual maneira um olhar geográfico esteve quase sempre pouco presente nos estudos sobre a religião entre as demais ciências sociais.

A geografia clássica, construída na Antiguidade à luz de uma filosofia ricamente elaborada, e também aquela desenvolvida por estudiosos menos conhecidos no Oriente, como os dos países árabes e mulçumanos, estavam mais abertas à construção de um conhecimento mais diretamente relacionado com as questões místicas e misteriosas das relações humanas sobre a Terra.

Os primeiros estudos que se constituíam mais como uma “geografia religiosa” do que uma “geografia da religião” remontam a esta época. De acordo com PARK (1994), vários dos

---

<sup>40</sup> Gên. 1, 27.

modelos cosmológicos, cartográficos e diagramas elaborados pelos pensadores gregos apresentavam uma visão de mundo fortemente influenciada pela religião, pois viam na ordenação espacial manifestações de princípios religiosos.

O crescente interesse geográfico dos estudiosos muçumanos, proveniente principalmente das grandes viagens empreendidas por viajantes do mundo islâmico, foi responsável também pelos primeiros estudos de uma “geografia religiosa”. Os geógrafos muçumanos escreveram obras clássicas de geografia, apresentando uma visão intrinsecamente islâmica do mundo conhecido, mapeando e inventariando todos os territórios sob o domínio da religião islâmica. (PARK, 1994).

Durante a Idade Média os estudos geográficos foram fortemente influenciados pela religião cristã, e foram direcionados por um pensamento teológico. A elaboração das ideias e conceitos geográficos buscava conciliar as realidades naturais aos preceitos bíblicos, com o propósito de legitimar as práticas religiosas cristãs dominantes na época. No entanto, houve várias iniciativas de investigações empíricas que serviram de base para a sistematização da geografia moderna.

De acordo com Kong (1990, p. 357) e Park (2004, p. 9) surge na transição entre a Idade Média e a Moderna uma “geografia eclesiástica”, preocupada principalmente em mapear a presença cristã no mundo, com vistas à sua organização e descrição da influência das outras religiões, para o desenvolvimento de ações missionárias cristãs.

Nesse mesmo período começa a surgir o interesse da Igreja Católica em identificar regiões e lugares citados na Bíblia, numa busca arqueológica que irá se constituir numa “geografia bíblica” ou “geografia histórica dos tempos bíblicos”. (ISAAC, 1965, apud KONG, 1990, p.357)

Com o início do período das grandes navegações e seus consequentes “descobrimentos”, a abordagem paradigmática de cunho físico-teológico se fortalece, ligando sistematicamente as análises geográficas a um pensamento religioso, procurando legitimar as práticas missionárias entre as sociedades nativas encontradas no “novo mundo”, além de estabelecer também as bases para o desenvolvimento de um modelo “civilizado” e “europeizado” de sociedade.

A partir do momento em que ocorre a ruptura entre ciência e religião, iniciada com o Iluminismo, quando a geografia deixa de se constituir sob as bases do pensamento teológico, observa-se um grande avanço epistemológico que com outros enfoques privilegiou os estudos sobre a religião. No entanto, mesmo entre os “fundadores” da geografia moderna era já possível encontrar reflexões sobre religião. E eis que ela ainda era analisada apenas como constituinte de

uma geografia humana, sem que houvesse uma preocupação com o estabelecimento de um campo específico a respeito de uma geografia da religião.

Somente no século XX, com os desdobramentos teóricos e metodológicos da geografia humana, entendida por muitos também como “humanística”, é que surgem os primeiros estudos voltados realmente para a consolidação de uma geografia da religião. De acordo com USARSKI (2007, p.178 e 180) esse processo ocorreu a partir da evolução de três teorias: a *teoria da divulgação*, presente nas geografias “bíblica” e “de missão”, marcadas pelo pensamento teológico; a *teoria da dependência do ambiente*, na linha do determinismo geográfico que buscava compreender as religiões enquanto resultantes das condições ambientais de suas localizações; e a *teoria da modulação do ambiente*, que buscava descrever e analisar os efeitos causados pelas religiões sobre os seus respectivos territórios.

A geógrafa Lily Kong (1990) também comprehende a evolução da geografia da religião enquanto um ciclo dialético, em que num primeiro momento a religião é compreendida como determinada pelo ambiente, seguida do entendimento da religião enquanto um fator de influência no/sobre o mundo, terminando por sintetizá-la enquanto uma recíproca rede de relações entre religião e ambiente. (KONG, 1990, p. 358-359).

O surgimento de abordagens dentro de uma geografia humana que privilegiavam o estudo dos fenômenos religiosos relacionados ao espaço geográfico vai aos poucos se consolidando a partir da segunda metade do século XX. Um dos trabalhos pioneiros dessa época, publicado originalmente na Alemanha em 1947 – *Questões Fundamentais na Geografia da Religião*, por Paul Fickeler, já aponta para as discussões sobre análises do espaço geográfico a partir de práticas religiosas – apesar de elas ainda surgirem ligadas a uma abordagem tradicional – aportando alguns pressupostos de novas tendências.

Se toda religião possui um lado que aborda a conduta pessoal (ético) e um lado que trata da adoração (cerimonial) – um aspecto interno e um externo, que podem ser contrastados, segundo Kant, como a „Igreja visível“ e a „Igreja invisível“ – então a geografia da religião trata acima de tudo da religião ceremonial, devendo lidar com as ideias ceremoniais de mais importante expressão geográfica. (FICKELER, 2008, p.08).

Nesse mesmo período, com a obra *Géographie et Religions*, de 1948, Pierre Deffontaines analisa a influência da religião nas diferentes paisagens e nos modos de vida de diversos grupos humanos, sem contudo aprofundar um específico estudo sobre a religião.

No contexto da geografia desenvolvida nos Estados Unidos, com uma aproximação mais densa a uma geografia cultural, David Edward Sopher elabora importantes eixos teórico-

metodológicos para uma atual geografia da religião. Em sua obra *Geography of Religions*, de 1967, ele propõe estudos geográficos dirigidos a analisar a religião como um sistema organizado culturalmente, e compreendendo-a a partir de sua presença no espaço, ao lado de seu comportamento institucional. Seus estudos partem de quatro temas geográficos culturais capazes de construírem um conhecimento geográfico sobre a religião:

1º) o significado do cenário ambiental para a evolução dos sistemas religiosos e instituições religiosas particulares; 2º) a maneira que sistemas e instituições religiosas modificam seus ambientes; 3º) as diferentes maneiras por onde sistemas religiosos ocupam e organizam segmentos do espaço terrestre; 4º) a distribuição geográfica das religiões e a maneira de dispersão de sistemas religiosos e a interação de um com o outro. (SOPHER, 1967, p. 2)

No entanto, a contribuição desses autores inova a geografia dentro de limites, pois ela aporta apenas uma abordagem geográfica ainda tradicional sobre a religião, já que o foco de suas discussões incidem sobre as características visíveis dos fenômenos, através de descrições de lugares, rituais, manifestações e práticas religiosas, privilegiando os aspectos institucionais.

Com a reafirmação acadêmica e científica de uma fenomenologia da religião, que parte de uma abordagem humana e cultural, os estudos geográficos sobre religião começam a merecer enfoques com uma maior diretividade e uma maior profundidade, ao mesmo tempo em que se aproximam a um diálogo mais fecundo com as outras ciências humanas, que já vinham desde há muito tempo estudando o fato religioso. Isto começa a ocorrer na segunda metade do século XX, a partir da década de 1960, através das contribuições de geógrafos preocupados com a natureza da experiência religiosa, tais como: Erich Isaac<sup>41</sup>, Anne Buttiner<sup>42</sup>, David Harvey<sup>43</sup> e Yi-fu Tuan<sup>44</sup>.

Em um novo percurso de uma geografia humanista e cultural, que rompe definitivamente com os postulados de um positivismo lógico, que seus defensores consideravam como um “radicalismo marxista”, os estudos geográficos sobre a religião conseguiram transpor um longo período de estagnação, dando início a um processo de aprofundamento e densidade, gerando diversas pesquisas, e inaugurando novos campos de diálogos e de debates sobre os fenômenos

<sup>41</sup> Geógrafo norte-americano que estudou as relações entre religião e paisagem além de delinear ângulos de abordagem na geografia da religião.

<sup>42</sup> Professora emérita de geografia da Universidade College Dublin desde 2003. Seus interesses acadêmicos incluem história, filosofia da ciência, geografia urbana e social, migração e identidade, a experiência do meio ambiente, a natureza e a cultura, meio ambiente e desenvolvimento sustentável, dimensões humanas das mudanças globais.

<sup>43</sup> Geógrafo britânico, publicou em 1979 *Monument and myth*, com uma abordagem de geografia política sobre o tema da religião

<sup>44</sup> Geógrafo sino-americano famoso pelo pioneirismo no campo da geografia humana por seus estudos que aproximaram a geografia com a filosofia, arte, psicologia e religião, numa perspectiva de uma geografia Humanista. Sua obra mais importante *Topofilia* (1974), explora a relação com os espaços, tornados lugares, na perspectiva da experiência.

religiosos, fundamentando assim as bases mais próprias e mais sólidas da constituição do campo de estudos da geografia da religião.

Dois movimentos teóricos e epistemológicos que a partir da década de 1980 atingiram as ciências sociais também contribuíram para uma renovação da geografia cultural. Reconhecidos por muitos como “virada cultural” e “virada linguística”, os novos movimentos científicos passaram a dar maior importância para a cultura e a linguagem, como fatores essenciais das produções e realizações humanas e das diferentes dinâmicas sociais. Um de seus focos estava em uma dimensão não-material de cultura, no valor simbólico e das representações do imaginário humano. Eis o caminho pelo qual os estudos da geografia da religião encontraram um novo eixo teórico e epistemológico que possibilitou sua legitimação crescente no interior da ciência geográfica.

Nas últimas décadas, observamos uma retomada e um crescimento dos estudos sobre religião pela geografia no mundo e aqui no Brasil. No cenário internacional, geógrafos como Chris Park<sup>45</sup> e Lily Kong<sup>46</sup>, entre outros, buscam com seus estudos retomar a importância da religião para a ciência geográfica.

E no Brasil? Quais os caminhos tomados pelos geógrafos brasileiros a respeito da pesquisa sobre a religião, o fenômeno religioso ou o fator religioso? Ao invés de prender a um inventário histórico, tal como acabo de proceder em termos mundiais, penso que numa tentativa de compreender os percursos empreendidos pelos estudos geográficos da religião, será mais fecundo e atual inventariar e dialogar com alguns trabalhos relevantes de uma geografia da religião no Brasil. Trabalhos estes que, entre dissertações e teses, foram desenvolvidos em programas de pós-graduação em geografia de nossas universidades.

Em minha tentativa, procuro compreender de forma sumária como os estudos encontrados em minha pesquisa documental têm evoluído e têm contribuído (ou não?) para a constituição e o desenvolvimento de uma geografia da religião dentro da história do pensamento geográfico brasileiro atual.

---

<sup>45</sup> Publicou em 1994 *Sacred Worlds: na introduction to geography and religion*, em que, além de fazer uma revisão sobre a evolução dos estudos geográficos sobre religião, avança nas análises sobre a distribuição espacial das religiões e suas grandes mudanças no mundo atual.

<sup>46</sup> Professora no Departamento de Geografia da Universidade Nacional de Cingapura. Sua pesquisa inclui geografia da religião, economia da cultura e da política cultural, construção de nação e identidade nacional, e construções de natureza e meio ambiente.

## ***Capítulo 2***

### **A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL ANÁLISES E DIÁLOGOS**

Partindo de um inventário, seguido de algumas análises e diálogos com trabalhos acadêmicos desenvolvidos em programas de pós-graduação em geografia, procuro a partir deste capítulo elencar, destacar e compreender os caminhos empreendidos ao longo da história recente do pensamento geográfico no Brasil, voltados para a constituição mais sistemática de uma geografia da religião. Trabalhos, portanto, capazes de ultrapassar os limites dentro dos quais vem sendo mantidos os estudos pioneiros e atuais sobre a religião, não raro subordinada a alguma tendência da geografia cultural.

Para tanto realizei um levantamento em todos os programas de pós-graduação em geografia de instituições de ensino superior do Brasil, entre as que foram avaliadas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) no triênio 2010-2012, com resultados divulgados em 2013 (Avaliação Trienal 2013). Entre estas instituições procurei identificar dissertações de mestrado e teses de doutorado em geografia que de alguma maneira abordam a religião como tema principal do trabalho. Embora muitos desses trabalhos não estivessem classificados formalmente como pertencentes a uma geografia da religião, acredito que seu conteúdo e os referenciais teóricos conceituais apontavam claramente para esta vocação.

Logrei elencar 112 trabalhos acadêmicos, entre teses e dissertações. Relacionei em minha pesquisa apenas aqueles que apresentam uma relação direta com variações de intensidade e de proximidade para com uma geografia da religião. Numa tentativa de classificá-los, acredito ser possível distinguir as seguintes modalidades de trabalho: **a)** geografia da religião – trabalhos que constituem uma definida centralidade no tema religião, e cujas discussões estão voltadas para análises do fenômeno religioso sob uma perspectiva geográfica e/ou trabalhos com enfoque teórico-metodológico sobre o desenvolvimento da geografia da religião no campo mais abrangente do pensamento geográfico; **b)** geografia da religião / geografia cultural – trabalhos em que as discussões partem de análises do fenômeno religioso com o propósito de construir um conhecimento geográfico cultural em que a presença do fator religioso é relevante; **c)** geografia cultural / geografia da religião – trabalhos desenvolvidos a partir de aportes teóricos e

metodológicos de uma geografia humanística e/ou cultural, enfocando alguma dimensão da religião ou alguma de suas manifestações como um dos temas entre outros, como o propósito de lograr análises de alguma dimensão de realidades geográficas culturais. No entanto, dentro de um gradiente intencionalmente bastante aberto, considero todos os trabalhos aqui elencados como de algum modo constituintes de uma geografia da religião no Brasil.

Classifico também estes trabalhos de acordo com uma certa ordem cronológica tomando como indicador o ano em que foram publicados. Assim, eu os dividi entre *os precursores* e *os sucessores*. E de acordo com a relevância que apresentam para a contribuição de aportes teóricos e metodológicos da geografia da religião no Brasil, indico aqueles que considero como *os inovadores*.

De acordo com minha classificação a maioria dos trabalhos (46,43%) possui características da categoria **b**, principalmente entre os *precursores*. Assim os classifico porque ainda não há entre eles uma formalização clara do campo específico da religião para os estudos geográficos, o que irá ocorrer posteriormente, a partir de uma maior afirmação da dimensão da religião enquanto um tema importante e passível de se constituir enquanto campo autônomo de estudos para a geografia no Brasil, inclusive por causa destes trabalhos.

Apenas um trabalho, classificado na categoria **a**, dedica-se apenas a analisar o percurso teórico-metodológico do desenvolvimento da geografia da religião no pensamento geográfico, trata-se da dissertação de mestrado de Patrícia Frangelli Bufallo Lopes: *Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a Geografia da Religião no Brasil – 1989-2009*, defendida em 2010 na UERJ, sob a orientação da professora Zeny Rosendahl. Contudo, sua preocupação, que também é a minha, é marcadamente presente em muitos outros trabalhos e, em alguns deles, profundamente analisada. Observo então que o geógrafo da religião no Brasil tem, desde muito tempo, uma crescente preocupação frente às dificuldades de formalização de suas discussões dentro do contexto da geografia, ao buscar a sua autonomia e a sua legitimação no interior do conjunto de conhecimentos reconhecidamente geográficos.

Entre os demais trabalhos, cerca de 35% podem ser classificados na categoria **a**. Entre eles destacam-se os mais recentes, por apresentarem uma maior autonomia e um relativo “apoderamento de ideias” de uma já autônoma geografia da religião. Diante das questões discutidas nestes trabalhos é possível observar o reconhecimento de um conjunto de categorias de análise propriamente geográfico-religiosas fortemente embasadas, tanto em teóricos da geografia quanto em teóricos e pesquisadores de outras ciências sociais e humanas, destacando-se entre elas a filosofia.

Creio que com o passar do tempo e com o amadurecimento de uma teoria e uma abordagem mais essencialmente geográfica, tornam-se cada vez mais raros os embasamentos teóricos e o “emprestímo de análises” predominantemente oriundos de outras ciências, como a antropologia e a sociologia. Não que seus principais autores deixaram de ser estudados e citados, mas porque dentro da própria geografia parece que vem se tornando cada vez mais possível encontrar pesquisadores de campo e teóricos que lograram realizar e seguem logrando aperfeiçoar uma peculiar construção teórica a respeito dos diferentes temas e categorias envolvidas em suas pesquisas, o que possibilita o avanço da autonomia e de um diálogo de “igual para igual” entre a geografia e outras ciências envolvidas na questão da religião.

Na categoria **c** foram classificados menos trabalhos. Eles somam (22%). Busquei identificar aqui aqueles trabalhos que de um modo ou de outro dão destaque ao fenômeno religioso e às discussões geográficas a partir da religião. Reconheço que alguns destes trabalhos são importantes o bastante para que a partir deles seja possível compreender mais a fundo os percursos e as tentativas do estudo geográfico da religião como um elemento relevante na constituição das diferentes realidades e relações humanas no espaço.

Ao final deste capítulo apresento as tabelas classificadas de acordo com o ano de defesa e com a categorização que procurei estabelecer aqui. Apresento também alguns gráficos elaborados a partir dos dados da tabela 1, que identificam e informam os porcentuais de temas e de religiões pesquisadas no Brasil. Antes disso pretendo expor e discutir algumas análises dos trabalhos que julguei mais relevantes para a formação conceitual e metodológica de uma geografia da religião no Brasil.

## **2.1 – Os precursores**

O trabalho pioneiro que contribuiu para o início de uma geografia da religião no Brasil veio do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo (USP). Maria Cecília França defendeu em 1972 sua tese de doutorado com o título: *Pequenos centros de função religiosa*, inaugurando os estudos que podem ser melhor caracterizados enquanto uma geografia da religião em nosso país.

Partindo de uma longa e cuidadosa pesquisa de campo entre as cidades de Pirapora do Bom Jesus e Bom Jesus dos Perdões, situadas na Grande São Paulo, entre seus limites e a parte ocidental da Serra da Mantiqueira e Iguape, no litoral sul do Estado de São Paulo, Maria Cecília analisa o papel das pequenas cidades paulistas enquanto centros regionais de peregrinação

religiosa, estabelecendo a partir de uma análise que tem como ênfase a categoria espaço, uma função urbano-religiosa destas localidades.

Apesar da relevância desse trabalho no contexto do início das discussões teórico-metodológicas de uma geografia da religião no Brasil, somente após mais de uma década um outro trabalho foi realizado. Trata-se da dissertação de mestrado defendida em 1987, no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com o título: *Folias de Reis na Baixada Fluminense: reprodução das relações sócio-culturais do campo no tecido urbano*. Nesse trabalho o autor, Antônio Rodrigues da Silva, analisa a presença urbana das relações socioculturais típicas das áreas rurais. É um estudo voltado para a compreensão dos espaços urbanos, que utiliza uma prática tradicional do catolicismo popular – a Folia de Santos Reis – como manifestação cultural típica do mundo rural que ao migrar para as cidades carrega com ela o núcleo de suas características sociais e simbólicas camponesas.

Novamente um significativo espaço de tempo é observado até surgir um novo trabalho. Em 1992, na mesma instituição, é defendida a dissertação de mestrado: *A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói*, de Mônica Sampaio Machado, sob a orientação de Roberto Lobato Corrêa. Neste estudo a autora busca explicar a difusão do pentecostalismo a partir da apropriação espacial e da territorialidade empreendida por esse movimento religioso. Nota-se aqui uma inovação de abordagem da religião pela geografia, tendo em vista que o foco do trabalho situa-se no processo de expansão de uma vertente religiosa, analisado enquanto constituinte de uma territorialidade.

Numa perspectiva da geografia de tradição marxista sobre o estudo geográfico da religião, destaco o trabalho de Gualberto Gouveia, que em 1993 defendeu sua dissertação de mestrado, também pela USP: *A cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo*. Realizando uma análise geográfica do pentecostalismo no espaço urbano de São Paulo e tendo como delimitação espacial o bairro da Freguesia do Ó, o autor defende que esse sistema religioso produz uma espécie de cidadania às avessas, isto é, um tipo de segregação socioespacial assumido por seus praticantes.

Em 1994, outra precursora foi Zeny Rosendahl com sua tese *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense*, defendida no Departamento de Geografia da USP. Seu trabalho leva a uma maior profundidade os estudos sobre religião na geografia, ao analisar os espaços de peregrinação do catolicismo popular na Baixada Fluminense. Tendo como base uma abordagem sob a perspectiva da geografia cultural renovada, a autora consegue apresentar e discutir a ideia de sagrado e sua manifestação no espaço, buscando reconhecer o sagrado e, por derivação, o religioso, como elementos na produção do espaço.

Segundo Zeny Rosendahl (1995), uma das mais persistentes geógrafas dedicadas ao estudo da religião, o fato religioso constitui um conjunto específico de temas de interesse propriamente geográfico, aberto a estimular diferentes estudos sistemáticos e comparativos nas suas dimensões espaciais.

O temário selecionado é constituído pelos seguintes temas:

- Fé, espaço e tempo – difusão e área de abrangência;
- Centros de convergência e irradiação;
- Religião, território e territorialidade; e
- Espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

É conveniente ressaltar que os temas em questão não são mutuamente excludentes entre si, ao contrário, interpenetram-se. Exemplificando, um centro de convergência religiosa está inserido no espaço de abrangência de uma determinada fé, o desfile de uma procissão de um centro de peregrinação, por sua vez, pode ser visto como parte da vivência do espaço sagrado. (ROSENDAHL, 1995, p. 57)

Ainda na USP outro trabalho merece destaque. Trata-se da tese de doutorado de Tarcísio Justino Loro, defendida em 1995. Nela o autor apresenta e discute a divisão territorial da Arquidiocese de São Paulo, tendo em vista, principalmente a atuação político-social de uma Igreja Católica “de esquerda”, marcada no Brasil pela presença das CEBs – Comunidades Eclesiais de Base – e pela atuação de bispos como D. Paulo Evaristo Arns.

No ano seguinte outro trabalho importante é defendido na Universidade Estadual do Ceará (UECE) por Otávio José Lemos. Trata-se da dissertação de mestrado: *A Festa do Senhor do Bonfim em Icó – CE – uma abordagem da Geografia da Religião*. Nela o autor procura entender o sagrado e o profano enquanto elementos produtores do espaço, discutindo a relação entre as formas simbólicas presentes na festa religiosa e a reorganização do espaço urbano durante sua realização.

Até o final do século XX outros três trabalhos aparecem como outras manifestações de uma geografia da religião no Brasil. Na USP duas teses de doutorado são defendidas: em 1997, o trabalho de Cleonice Gardin: *Campo Grande: entre o sagrado e o profano*; e em 1999 o de Christian Dennys Monteiro de Oliveira: *Um templo para a cidade-mãe: a construção mítica de um contexto metropolitano na Geografia do Santuário de Aparecida – SP*.

Em 2000, pela Universidade Estadual do Ceará é defendida a dissertação de mestrado de Maria Aletheia Stedile Belizário sob o título: *Juazeiro do Norte: uma hierópolis no sertão nordestino*. Nestes trabalhos é possível identificar uma maior preocupação com análises mais profundas sobre a religião e as suas manifestações no/com espaço. Eles revelam também um esforço em compreender como a geografia da religião tem se firmado no cenário de nossa ciência, mesmo que timidamente e ainda sendo mais presente em apenas em dois polos institucionais – USP/UFRJ, no Sudeste e UECE, no Nordeste brasileiro. No entanto, uma geografia específica

que se constitui enquanto um novo e importante eixo de pesquisas na geografia. No final do século XX a evolução do pensamento geográfico no Brasil em relação à constituição de uma geografia da religião evidenciou um pequeno avanço enquanto um subcampo importante da geografia cultural.

Desde o início do século XXI é possível identificar uma evolução significativa no aumento de teses e dissertações voltadas cada vez mais para estudos geográficos da religião. Esse aumento tem sido acompanhado também por uma maior diversificação de programas de pós-graduação em geografia que começam com maior ênfase a suscitar estudos sobre o tema. Destacam-se, além das instituições citadas anteriormente, a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ); a Universidade Federal de Goiás (UFG); a Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, principalmente no campus de Rio Claro (UNESP); a Universidade Federal do Ceará (UFC); a Universidade Federal do Paraná (UFPR); a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); a Universidade Federal da Bahia (UFBA); a Universidade Federal de Sergipe (UFS); a Universidade Federal de Uberlândia (UFU); a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e a Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), entre outras.

A partir de então a geografia da religião no Brasil começa a despontar e a encontrar seu espaço em diferentes centros de estudos nas universidades brasileiras. Nesse processo, duas correntes distinguiram-se, sendo representadas principalmente por dois centros institucionais: o NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura), da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, fundado em 1993 por Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa; o NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações) e o NUPPER (Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião), fundados a partir de 2003 na Universidade Federal do Paraná, sob a coordenação do geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho.

Cada um desses núcleos desenvolvem pesquisas em duas perspectivas teóricas distintas. Os pesquisadores filiados ao NEPEC enfocam com prioridade as características espaciais das religiões e a dicotomia sagrado-profano, ao lado de estudos geográfico-funcionais sobre as cidades santuários e dispersão espacial das hierofanias<sup>47</sup>. Já os estudos provenientes do NEER e do NUPPER possuem como eixo norteador o caráter fenomenológico das manifestações

---

<sup>47</sup> O termo *hierofanía* diz respeito à manifestação do sagrado, do grego ἱερός que significa sagrado e φαίνεται sinônimo de manifesto. Proposto inicialmente por Mircea Eliade em seu tratado sobre a história das religiões. Segundo Eliade (1992, p.13) “A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofanía. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela”.

religiosas, preocupando-se com as dimensões “não visíveis” da religião, com foco sobre a ação humana.

A Geografia da Religião circunscrita a uma interpretação espacial da prática religiosa ou do conjunto de objetos religiosos da paisagem é limitada. Todavia, em seu sentido amplo, a prática religiosa se apresenta como um fenômeno da cultura humana inspirada na busca da transcendência ou imanência. A materialidade imediata da prática religiosa não é um fim em si mesmo, mas um meio inicial de compreensão da dimensão religiosa. (GIL FILHO, 2007, p.210).

Uma geografia da religião no Brasil tem se desenvolvido de maneira considerável neste início de século, apesar de muitas vezes estar diretamente subordinada aos centros e núcleos ligados à geografia cultural. Cabe agora aos geógrafos de seu campo empreender esforços para que ela encontre o seu lugar próprio e caminhe com autonomia teórico-metodológica entre os percursos do pensamento, das pesquisas e das teorias propriamente geográficas. Neste sentido observa-se no Brasil a constituição de centros e núcleos, além dos acima citados, sendo formados em diferentes universidades, tais como: LEGE (Laboratório de Estudos Geoeducacionais), na Universidade Federal do Ceará, que se dedica, além dos estudos relacionados ao ensino, às discussões sobre religiosidade como expressão cultural da construção do espaço geográfico, com linha de pesquisa voltada para estudos dos espaços simbólicos. E assim também o LECGEO (Laboratório de estudos sobre Espaço, Cultura e Política) da Universidade Federal de Pernambuco, de base interdisciplinar a partir de uma abordagem cultural da geografia.

Destaco também, entre as unidades voltadas para os estudos geográficos da religião, o LEGEC (Laboratório de Estudos em Geografia Cultural) da Universidade Estadual do Ceará (UECE), que desenvolve estudos e pesquisas sobre as manifestações da cultura no espaço, abordando dimensões culturais da paisagem, território e lugar. Esta instituição vem se destacando entre as que desenvolvem mais sistematicamente pesquisas em geografia da religião no Brasil, pois isso vem sendo feito desde meados da década de 1990.

É possível observar claramente que grupos e núcleos acadêmicos diretamente voltados para a geografia da religião ainda são poucos no Brasil. Na maioria das vezes os intelectuais dessa área e as pesquisas desenvolvidas sobre esse tema estão ligados a laboratórios e núcleos da geografia cultural ou de abordagem interdisciplinar de estudos sobre cultura, território e sociedade, entre outros, ou metodológica, como a geografia fenomenológica, tendo como exemplo o Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural da Universidade Federal Fluminense.

## 2.2 – Os sucessores

Como já foi dito antes aqui, desde o início deste século observa-se um aumento cada vez maior de pesquisas e trabalhos acadêmicos desenvolvidos em programas de pós-graduação em geografia com uma intencionalidade e uma vocação mais próximas de uma geografia da religião.

O levantamento de teses e dissertações em geografia aponta não apenas para uma diversificação das unidades envolvidas, como também para uma variação e um aprofundamento dos temas relacionados aos estudos geográficos da religião. Apresento a seguir algumas análises de trabalhos que julguei mais relevantes para a evolução das pesquisas e maior sistematização da geografia da religião no Brasil nos últimos anos.

Nesse início de século três trabalhos merecem destaque: A dissertação de mestrado de Maria Idelma Vieira D'Abadia, defendida na UFG sob o título: *Romaria do Muquém – GO na fluidez do espaço e tempo sagrados e profanos*. Em seu trabalho a geógrafa apresenta uma análise da Romaria do Muquém como prática religiosa, social e temporária do interior de Goiás, que estabelece ali um espaço sagrado e profano temporário, gerando alterações espaciais importantes para a região.

Na UFRJ, a tese de doutorado: *Enlaces geográficos de um mundo festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional* de Carlos Eduardo Santos Maia apresenta uma discussão interessante sobre a Cavalhada de Pirenópolis, sob o enfoque de sua dimensão organizacional e procurando elaborar uma “Geografia da Tradição” a partir de uma síntese da configuração de suas espacialidades. Dessa forma o autor busca descrever e interpretar os diferentes “olhares” sobre o lugar e o espaço sertanejo juntamente com as suas tradições, que fundamentam a persistência dessa manifestação religiosa tradicional.

Destaco também a dissertação de mestrado de Geovane Silva e Sousa: *Religião e organização do espaço em um centro de peregrinação: o caso de Romaria-MG*, defendida no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. Nesse trabalho Geovane alcança abordar e discutir questões muito pertinentes a uma geografia da religião, realizando um fecundo diálogo entre as principais teorias e seus dados de campo. Ele apresenta um breve histórico da evolução do pensamento geográfico no que diz respeito à geografia da religião, e inaugura neste programa os estudos de religião na geografia.

Em *A articulação de escalas geográficas para a interpretação do contexto religioso evangélico*, de Jean Carlos Rodrigues, dissertação de mestrado defendida pela UNESP de Presidente Prudente, observamos a ampliação das discussões sobre o mundo religioso no Brasil, a partir da análise das relações de diferentes escalas geográficas, partindo do espaço individual do corpo à casa e dela à

comunidade, deslocando-se do global ao local e vice-versa, através da atuação das igrejas pentecostais no município de Londrina – PR.

A categoria de análise *território* e suas respectivas derivações, destacando-se a *territorialidade*, prevalece nos trabalhos seguintes, realizados entre os anos de 2003 e 2006, quando amplia-se a utilização destas categorias para analisar o papel da religião na constituição de diferentes espaços geográficos. E esta característica pode ser observada em quase todos os trabalhos desse período, o que corresponde a um momento marcado por um crescendo de análises da geografia humana em que predominam as discussões sob a perspectiva do território, que irá também pautar grande parte das pesquisas sobre religião. Com este olhar o geógrafo da religião encontra diante de si um grande potencial teórico-conceitual para analisar o mundo religioso dentro da geografia, possibilitando então um maior reconhecimento de sua importância para o entendimento dos espaços geográficos.

Ressalto agora duas dissertações de mestrado apresentadas no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UERJ, ambas sobre a territorialidade católica, sendo que uma na região nordestina, escrita por Sandy Regina Cadete Barbosa, e a outra na região amazônica, defendida por Mário Ferreira Nery Corrêa. Ao lado deles, lembro o trabalho de Marilze Carvalho, também em nível de mestrado, defendido na Universidade Federal Fluminense. Nele a autora apresenta uma discussão de espaço sagrado e territorialidade da Igreja Batista.

A partir de 2007 observa-se uma ampliada diversidade com novas abordagens e uso maior de diferentes categorias de análises entre os trabalhos de religião na geografia. Na dissertação de mestrado defendida em 2007 na UFPR sob o título: *O espiritismo em Ponta Grossa – PR: perspectivas de um espaço do além e para além do espaço*, de Marino Luís Michilin Godoy, é possível identificar uma inovação entre as análises geográficas da religião, a partir de uma discussão que parte do arcabouço “teórico-prático” da Doutrina Espírita para estabelecer as relações de compreensão do espaço em diferentes dimensões. Segundo o autor, essas dimensões ultrapassam o plano real e se baseiam em planos imateriais ou simbólicos que a vivência religiosa possibilita.

Para tanto, consideram-se três instâncias de análise principais com fins de se compreender o espaço do fenômeno espírita, a entender: a Espacialidade Narrativa, a qual busca compreender as relações estabelecidas entre o plano terreno e o “espiritual”, esta uma concepção geográfica da própria doutrina; a Espacialidade Prática, evidenciando as práticas e relações estabelecidas entre seus adeptos em diferentes lugares, esta uma concepção da geografia social; e a Espacialidade Institucional, que visa explicitar a geograficidade da organização espírita e entender a lógica de sua estrutura e distribuição, esta parte da geografia política. A maioria das religiões caracteriza-se por um forte simbolismo, que separa semioticamente os espaços narrativos da vida cotidiana dos adeptos, uma intensa ritualização separando o espaço sacralizado do espaço profano e uma territorialidade contígua e hierárquica. Mostra-se, nesta pesquisa, que o Espiritismo tenta superar estas divisões nas três dimensões, procurando uma

permanente interligação entre o espaço do "Além" e o espaço mundano, promovendo uma integração entre as três dimensões. (GODOY, 2007, p. v)

Em *Pentecostalismo e Política: uma Geografia Eleitoral dos candidatos ligados à Igreja Universal do Reino de Deus no município do Rio de Janeiro*, dissertação de mestrado defendida em 2008, na UFRJ, Danilo Fiani Braga discute as estratégias de territorialização da Igreja Universal do Reino de Deus através da prática política eleitoral. Sua pesquisa consegue abrir um fecundo debate sobre as relações entre religião e política com base no comportamento territorial de grupos neopentecostais.

Marco Antônio Mitidiero Júnior, em sua tese de doutorado defendida no mesmo ano na USP, trás uma nova abordagem de reflexão sobre o papel da religião como constituinte importante na atuação de movimentos sociais de luta pela terra no Brasil. Com o título: *A ação territorial de uma igreja radical: Teologia da Libertação, luta pela terra e a atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba*, ele logra analisar uma outra dimensão da atuação religiosa na constituição de identidades e territorialidades enquanto agente social transformador e estruturante das lutas sociais. Seu trabalho parte de um estudo aprofundado sobre a Teologia da Libertação e a formação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), e a sua atuação junto aos movimentos sociais de luta pela terra no Brasil, buscando “explicitar e analisar determinados eventos decorrentes da organização da luta pela terra pela CPT, os quais evidenciam a tese de **ação territorial da Igreja**” (MITIDIERO JÚNIOR, 2008, p. 25. Grifos do autor).

Merecem destaque ainda duas dissertações de mestrado defendidas na UERJ em 2008, ambas sob a orientação de Zeny Rosendahl. Isto se deve ao seu teor diretamente relacionado à geografia da religião. *Espaço e Religião na construção do paraíso terrestre da Igreja Messiânica Mundial do Brasil: o solo sagrado de Guarapiranga*, de Alexandre Leite Souza Farias e *Tempos de difusão da Igreja Católica na formação de territórios religiosos na Região Centro-Oeste*, de Lidiane Mota de Andrade apresentam uma discussão sobre território e territorialidade religiosa e suas estratégias de expansão no espaço. Na primeira, a análise é levada a cabo a partir das práticas de peregrinação à cidade-santuário, reconhecida pelos devotos da Igreja Messiânica Mundial do Brasil como *solos sagrados de Guarapiranga*, que estabelece as características de um espaço sacralizado e tido como centro de peregrinação e confluência religiosa. Na segunda o tema é abordado tendo como referência a atuação da Igreja Católica na região Centro-Oeste do Brasil, como agente modelador do espaço no processo de difusão dos territórios religiosos a partir da criação das dioceses, buscando hegemonia, manutenção e expansão de sua territorialidade.

Nesse mesmo ano ressalto também o trabalho, em nível de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR, de Marco Aurélio Ghislardi, sob o título:

*Entre carisma e poder: o território e territorialidade da Ordem Capuchinha em Curitiba.* Em seu trabalho o autor busca analisar a presença de uma identidade franciscana em Curitiba, a partir da discussão dos conceitos de carisma, poder e *habitus*, como constituintes dos territórios e das territorialidades da Igreja e da Ordem Capuchinha, e as relações presentes no espaço urbano de Curitiba. Apesar de apresentar novos temas e abordagens para a discussão do fenômeno religioso na geografia, há ainda um foco centrado sobre análises territoriais.

Em 2009 é possível identificar o surgimento de uma outra categoria de análise da geografia nos estudos de religião – a paisagem. No entanto esta inovação ainda é pautada por discussões centradas no território e na territorialidade. Em *Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de Candomblé em Goiânia*, dissertação de mestrado de José Paulo Teixeira, defendida na UFG, o autor identifica e analisa a formação territorial e a espacialização na paisagem urbana dos terreiros de candomblé da cidade de Goiânia, caracterizando uma territorialidade cultural afro-brasileira diretamente relacionada com a prática religiosa, passível de ser identificada no espaço urbano desta cidade.

No ano seguinte, na mesma UFG um novo tipo de abordagem começa a tomar corpo e a se firmar entre os estudos geográficos da religião, resultando de pesquisas algo inovadoras sobre o mundo religioso em Goiás. Falo aqui de pesquisas que discutem e analisam a categoria *identidade*, quando mesmo possuindo como plano de fundo ainda uma busca de compreensão das territorialidades religiosas, aportam novas formas de pesquisar/analisar/pensar a religião no contexto geográfico. Falo das teses de doutorado: *Diversidade e identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festeiros em Muquém, Abadiânia e Trindade - GO*, de Maria Idelma Vieira D'Abadia, que deu continuidade aos seus estudos sobre o mundo religioso, desde a sua pesquisa de mestrado sobre Romarias do Muquém, defendida nessa mesma instituição em 2002. O outro trabalho é: *Sob o Manto Azul de Nossa Senhora do Rosário: mulheres e identidade de gênero na Congada de Catalão (GO)*, de Marise Vicente de Paula.

Nesse mesmo ano Patrícia Frangelli Bufallo defendeu sua dissertação: *Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a Geografia da Religião no Brasil – 1989-2009*, sob a orientação de Zeny Rosendahl na UERJ. Como já foi dito, sua pesquisa buscou compreender a evolução do pensamento geográfico em relação ao desenvolvimento de uma geografia da religião no Brasil entre os anos de 1989 e 2009. Seu trabalho é marcante, pois existe ainda uma ausência de pesquisas acadêmicas em nível de pós-graduação *scritum sensu* que abordam somente este tema. No entanto a geógrafa consegue realizar uma fecunda discussão apresentando levantamentos quantitativos das produções acadêmicas em diferentes níveis, e elaborando algumas análises sobre as questões mais atuais e os desafios enfrentados para a legitimação da geografia da religião

enquanto um campo autônomo de estudos na fronteira com a geográfica cultural e dentro do amplo campo de estudos e pesquisas da geografia.

Ainda em 2010, na UFC, o trabalho de mestrado *A conquista da metrópole profana: uma análise comparada de territorialidades religiosas em Fortaleza - CE*, de Luiz Raphael Teixeira da Silva veio reforçar uma tendência da geografia da religião no Brasil, ao trazer para a discussão novas análises sobre uma territorialidade religiosa. Considerando as estratégias e dinâmicas territoriais de duas denominações religiosas distintas, a Igreja Católica a partir do Santuário de Nossa Senhora da Assunção, e o pentecostalismo, por meio do Ministério Canaã da Assembleia de Deus, o autor logrou identificar o adensamento de espaços simbólicos, percebidos através da presença cada vez maior de novos templos e de espaços dedicados a festas religiosas. O autor realizou uma análise do processo de ressignificação dos seus grupos religiosos que, através de suas “estratégias espetaculares, festivas e promocionais, formam um espaço mediador de práticas sacro-profanas, capazes de influenciar diretamente o planejamento cultural e religioso de áreas metropolitanas como Fortaleza.” (SILVA, 2010, p. 8).

Nesse mesmo ano outros três trabalhos de mestrado se incorporaram à produção acadêmica sobre geografia da religião entre nós, abrindo novas perspectivas e olhares, tanto com relação aos temas, quanto em relação aos referenciais teórico-metodológicos utilizados. Na UFPR, Alex Sandro Silva, discute em sua dissertação: *Religião & Espacialização: o caso da Igreja Internacional da Graça de Deus*, os diferentes espaços de atuação de uma igreja pentecostal, espaços estes muitas vezes compreendidos a partir da utilização dos meios de comunicação, principalmente a televisão. Na UECE lembro o trabalho de Stanley Braz de Oliveira: *A Hierópolis de Santa Cruz dos Milagres – PI: produção de um lugar através do sagrado (1922-2008)*. O autor trás uma discussão sobre a produção do espaço a partir de práticas do catolicismo popular. Apesar de ele classificar seu trabalho como produto de discussões teórico-metodológicas da geografia cultural, Stanley consegue realizar uma análise religiosa da produção deste espaço urbano e da importância da religiosidade no contexto social do sertão nordestino.

Finalmente, vinda da UFRN temos a dissertação: *A dinâmica territorial da Assembleia de Deus no Seridó do Rio Grande do Norte*, de Bruno Gomes de Araújo. Ele pesquisa, descreve e analisa algumas estratégias de territorialização de uma igreja pentecostal na região do Seridó – RN. Por meio de análises aprofundadas sobre a atuação religiosa da Assembleia de Deus, o autor identifica duas dimensões distintas de atuação no espaço: uma funcional e outra simbólica, revelando ambas uma identidade religiosa.

Esses centros de comando interligam um número circunscrito de igrejas através de códigos normativos, que expressam uma dimensão funcional (burocrática) e noutra

simbólica (carismática) num só campo de domínio territorial. Deste modo, a manutenção do poder territorial na Assembleia de Deus é feita através de uma gestão carismático-burocrático, expressa na interdependência de mecanismos materiais e imateriais. O contato duradouro dos fiéis com esses mecanismos de controle institucional revelou identidades territoriais, que reacendem o sentimento de pertença do fiel tanto ao sistema de crença pentecostal quanto à comunidade assembleiana. (ARAÚJO, 2010, p. xiv).

A dissertação de mestrado de Diogo da Silva Cardoso, defendida em 2011 na UERJ, com o título: *Etnogeografia de Underground Cristão Brasileiro: concentração e dispersão das tribos em nome do Senhor*, apresenta uma discussão sobre a identidade cristã circunscrita em um modo de ser e agir socialmente, independente de instituições religiosas. Trata-se de um contexto “onde a territorialidade não se restringe mais aos templos e ao controle de autoridades eclesiásticas” (CARDOSO, 2010, p.vii), mas configuram-se enquanto “heterotopias do sagrado”. Seu apporte é relevante dentro da geografia por apresentar uma etnografia, que o autor vai denominar de “etnogeografia”, ao dialogar o tempo todo com práticas religiosas típicas de uma juventude cristã de orientação evangélica.

No mesmo ano de 2011 dois outros trabalhos devem ser lembrados. Eles versam sobre um mesmo assunto religioso: o Círio de Nazaré. Na dissertação de Vera Lúcia Martins Figueiredo *A fé que caminha sobre a terra e as águas: os roteiros devocionais do Círio de Nazaré e suas manifestações espaciais*, defendida na UECE, podemos encontrar uma bem sustentada discussão sobre um evento religioso, junto com as diferentes manifestações populares presentes nele. Um complexo religioso capaz de alterar significativamente os tempos e espaços da área urbana de Belém no Pará. A partir de uma pesquisa com base na etnografia, Vera Lúcia consegue analisar as transformações no espaço urbano por meio da festa do Círio de Nazaré.

Ana Carolina Lobo Terra, defendeu na UERJ a sua dissertação sob o título *A marca da fé no Círio de Nazareth: lócus da paisagem religiosa e do itinerário simbólico nos festejos de Saquarema*. Nela defrontamo-nos com uma discussão muito próxima ao trabalho anterior, versando sobre a reconfiguração dos diferentes espaços e durante os festejos de Nossa Senhora de Nazareth, agora na cidade de Saquarema, no Rio de Janeiro.

Em *A Geografia das Religiões afro-brasileiras em Itu-SP*, dissertação de mestrado defendida na USP em 2012, Patrícia Paula da Silva identifica os espaços urbanos e naturais de uso religioso em um município paulista, elaborando um levantamento geográfico e histórico da localização espacial dos elementos internos e externos ligados à religiosidade afro-brasileira. Seu trabalho trata de um tema muito pouco explorado até agora nas pesquisas de geografia da religião no Brasil. No entanto, frente às grandes possibilidades de análise das relações espaço-lugar que este tema oferece, seu trabalho a meu ver avança pouco em questões essenciais e permanece

delimitado em identificar e localizar os diversos centros de Umbanda e Candomblé presentes na cidade de Itu.

Neste mesmo ano, na UERJ, Jefferson Rodrigues de Oliveira defendeu sua dissertação de mestrado *A manifestação de fé em Cachoeira Paulista: o espaço sagrado da Comunidade Canção Nova, 1978 a 2011*. Nela o autor analisa a importância dos espaços sagrados no Vale do Paraíba e o papel do movimento de Renovação Carismática Católica, constituinte de uma identidade religiosa própria e formadora de um espaço reconhecido como *hierópolis* de Cachoeira Paulista, a partir da Comunidade Canção Nova.

Quase numa mesma linha<sup>48</sup>, procurando identificar as diversas espacialidades produzidas por uma religiosidade pentecostal dos jovens evangélicos de Guarapuava, no Paraná, Dalvani Fernandes pesquisou o universo simbólico entre moças e rapazes. Sua pesquisa resultou na dissertação de mestrado: *Geografia da Religião: um olhar sobre as espacialidades da juventude evangélica da Assembleia de Deus*, defendida na UFPR.

Na tese de doutorado *Uma análise do espiritismo em Fortaleza – CE, com ênfase na expansão territorial do grupo espírita Paulo e Estevão (GEPE), na perspectiva de visibilidade do espaço religioso*, defendida na UNESP de Rio Claro em 2013, Izaíra Machado Evangelista analisou a expansão territorial em Fortaleza do Grupo Espírita Paulo e Estevão buscando compreender tal expansão enquanto fator de visibilidade do espaço religioso. Partindo de análises sobre a produção acadêmica brasileira a respeito da geografia da religião, a autora discutiu o papel da doutrina espírita, fundamentada na articulação entre ciência, filosofia e religião e associada à expansão de seus espaços de atuação na área urbana. Destacou a importância de diferentes dimensões espaciais da ação do espiritismo: religiosa, caritativa e educativa, ao que denominou de “dinâmica socioespacial do GEPE”.

Também em 2013, na UERJ, Luana Cristina Baracho de Moura defendeu sua dissertação de mestrado *Espaço e lugar sagrado na percepção dos membros da Assembleia de Deus Jardim 25 de Agosto – ADJ25A: um estudo de Geografia da Religião em Duque de Caxias – RJ – 2013*. Nela a autora procurou analisar geograficamente a presença e a atuação da Assembleia de Deus no Brasil, aprofundando as suas discussões a partir de uma de suas denominações, localizada no município de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro. Luana logra identificar, classificar e analisar o que ela denomina como uma geograficidade das práticas cotidianas religiosas individuais e coletivas, que caracterizam a difusão da mensagem pentecostal e a organização espacial de seus seguidores.

---

<sup>48</sup> Entendo que os movimentos pentecostais estão presentes não somente no mundo religioso das igrejas evangélicas. São movimentos que reconfiguram as práticas religiosas da maioria das igrejas cristãs e podem ser encontrados também na Igreja Católica, cujo principal representante é o RCC – Renovação Carismática Católica.

Na Universidade Federal de Goiás, a pesquisadora Mary Anne Vieira Silva defendeu sua tese de doutoramento resultante de pesquisas sobre o Candomblé em Goiânia. Intitulada *Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana*, sua tese analisa a lógica da espacialização dos terreiros e as práticas políticas dos praticantes do Candomblé, identificando inclusive o que a autora conceituou de “invisibilidade das identidades dos candomblecistas” no contexto da expansão urbano-metropolitano de Goiânia.

As produções científicas que resultaram em teses e dissertações em 2014 em torno a uma geografia da religião confirmaram a tendência a um aumento significativo na descoberta de novos campos de estudos e no aprofundamento teórico-metodológico das discussões. Isto tem resultado em análises mais autônomas e diferenciadas, evidenciando a afirmação desse novo campo do conhecimento no interior da geografia humana no Brasil.

Verificamos também um aumento cada vez mais significativo de trabalhos que classifico aqui na “categoria a”. São trabalhos de pós-graduação em que predominam análises propriamente geográficas do mundo religioso, com um aporte mais sistemático e com expressivo aumento de fundamentos teórico-metodológicos oriundos de uma nascente geografia da religião. Além disso, tornam-se cada vez mais presentes as discussões, os debates e questionamentos sobre o desenvolvimento desta modalidade da prática geográfica entre nós e sobre os seus horizontes teóricos em diálogo com outros campos da geografia e com outras ciências sociais.

Retomo a minha pesquisa. Na UERJ o trabalho de Rosana Jardim Madureira Filipe, *Difusão espacial da religião: Igreja Metodista em São Francisco, Niterói-RJ, a prática religiosa em células*, busca compreender e analisar as diferentes modalidades de difusão espacial da religião, na mesma medida em que discute a organização do território religioso da Igreja Metodista no Brasil, a partir da dimensão política da religião, manifestada atualmente através da estratégia de “Igreja em Célula”. Partindo de um levantamento e uma discussão entre a geografia histórica e a da religião, Rosana consegue abordar com profundidade temas relevantes para a compreensão do espaço sagrado e da experiência de fé de cristãos metodistas em Niterói.

Na UFS, Esmeraldo Victor Cavalcante Guimarães, em sua dissertação *Entre janelas e camarotes: o sagrado e o profano na Festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo/AL*, analisa as relações entre o sagrado e o profano com o fito de compreender os processos de produção no tempo e no espaço da Festa do Bom Jesus dos Navegantes em Penedo, Alagoas. Ele realizou uma pesquisa cuidadosa, entre levantamentos documentais, observações, entrevistas e abordagens na fronteira entre a geografia e uma história oral, buscando resgatar a memória dos participantes da

Festa. Dessa forma ele alcançou uma análise convincente da festa religiosa como entidade sociocultural complexa, produtora e portadora de identidade religiosa e espacial.

A dissertação de mestrado de José Rodrigues de Carvalho, defendida na UFG sob o título: *Território da religiosidade: fé, mobilidade e símbolos na construção do espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins* analisa a identidade dos romeiros a partir da identificação de símbolos e práticas típicas do catolicismo popular que se fazem presentes nos rituais das romarias. Para tanto o autor buscou uma leitura crítica da “paisagem simbólica a partir do imaginário e dos territórios simbólicos contidos nas representações orais desses romeiros” (CARVALHO, 2014, p. 20), com o objetivo de compreender as diversas espacialidades e suas relações, e as diferentes territorialidades constituídas durante a realização da Romaria.

Na UFPR dois trabalhos merecem destaque neste mesmo ano, um deles em nível de mestrado e outro de doutorado. Na dissertação: *As múltiplas espacialidades contextuais do Candomblé: estudos de Geografia da Religião* o autor, Rodolfo Ferreira Alves Pena discute as relações entre os praticantes do Candomblé para analisar as diferentes espacialidades resultantes de suas práticas religiosas. Para tanto ele trabalha com quatro tipos de espacialidades: a mítica, a hierárquica, a prática e a das representações materiais. Seu trabalho representa grande aprofundamento através de um rico embasamento filosófico a partir da hermenêutica, lançando mão principalmente as ideias de Paul Ricoeur em diálogo com as de Ernst Cassier, além de outros pensadores importantes da religião como Mircea Eliade e Rudolf Otto.

A tese: *Geografia da Religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista*, de Clevisson Júnior Pereira, discute com profundidade o conceito de espaço sagrado em suas diferentes abordagens entre as pesquisas de geografia da religião. Além de uma discussão teórica o autor logra analisar o espaço sagrado enquanto categoria para chegar a uma compreensão das dinâmicas religiosas do protestantismo batista. Para realizar seu propósito ele utilizou uma metodologia de pesquisa que intercala a observação participante, a análise de discurso e de conteúdo, e entrevistas em duas igrejas batistas, uma em Curitiba e outra na cidade de Austin no Texas – Estados Unidos da América. Seu trabalho trás para a geografia um grande adensamento nas discussões sobre os aportes teóricos e metodológicos de uma geografia da religião. Ele dedica inclusive boa parte dele à apresentação e ao debate sobre os percursos desta nova área do conhecimento geográfico, e ao aprofundando o conceito de espaço sagrado.

### 2.3. Os inovadores

Trago agora dois trabalhos que considero de fato inovadores para a evolução das discussões sobre religião na perspectiva geográfica. Acredito que ambos podem ser classificados como relevantes trabalhos em uma área de geografia da religião. Isto mesmo levando em conta que o primeiro se apresenta como situado dentro da geografia cultural. Quanto ao segundo creio que ele se coloca dentro de uma geografia da religião, embora seja um trabalho não proveniente de algum programa de pós-graduação em geografia. Digo isto por que a meu juízo os dois trabalhos aportam um olhar inovador a respeito das análises e discussões a cerca da religião em meio aos estudos geográficos. Além disso, entendo que tanto um quanto o outro estabelecem novas categorias e relevantes conceitos para o estudo e a pesquisa da religião desde a geografia.

Reconheço que vários outros trabalhos, assim como seus respectivos autores, têm contribuído de forma igualmente inovadora no processo de afirmação desse campo de estudos e pesquisas na geografia. Contudo, foi a partir de meu próprio modo de entender e discutir os temas que fazem parte desse campo que elegi apenas estes dois trabalhos na categoria “os inovadores”.

A tese de doutorado de Sylvio Fausto Gil Filho, defendida em 2002 na UFPR sob o título: *Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado*, embora desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História merece destaque por seu conteúdo muito próximo da geografia, pois o autor enfoca diferentes categorias de análise provenientes do arcabouço geográfico, tais como “espaço” e “territorialidade”. O propósito da pesquisa está baseado no identificar as estratégias de expansão e preservação da Igreja Católica enquanto configuradora de uma determinada territorialidade do sagrado.

Gil Filho analisa a dinâmica da ação institucional da Igreja numa dialética entre seu plano discursivo e sua prática espacial, estabelecendo as fronteiras da territorialidade católica pós Concílio Vaticano II, partindo de diferentes escalas para realizar sua análise. Ele desenvolve seu trabalho numa sequência de escalas que parte da escala global (Sé Romana), segue para a continental (CELAM – Conselho Episcopal latino-americano), vem até a nacional (CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e deságua na local (Arquidiocese de Curitiba). É interessante ainda observar que Gil Filho é bacharel e mestre em geografia, contudo realizou sua pesquisa de doutoramento em história. Atualmente ele atua diretamente com geografia da religião na UFPR, onde coordena o NUPPER, que sob sua orientação realiza estudos e pesquisas multidisciplinares sobre a religião. O seu trabalho a meu ver realiza uma contribuição significativa para o desenvolvimento da geografia da religião no Brasil.

Em *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*, tese de doutorado defendida em 2004 na UFRJ, Aureanice de Mello Corrêa estabeleceu um diálogo fértil entre diferentes categorias de análise da geografia para analisar o “território-terreiro de Candomblé”.

Aureanice justifica sua análise a partir de discussões sobre o conceito de território e apresenta o conceito de “geossímbolo” para pensar o território enquanto ponto de referência.

[...] reunião de imagens espaciais pela imaginação criativa/geográfica se realiza através da elaboração simbólica, atribuindo assim, significações fortes aos espaços, a concepção de território tradicional transforma-se para ser concebida como: o espaço que possui o atributo ou significado, político/afetivo, que são geralmente marcados por limites estabelecidos por territorialidades, onde uma rede de relações, adoção de códigos de fala, expressões , gestos, vestimentas legitimam determinados espaços como território (CORRÊA, 2004, p. 27)

[...] o termo território engloba e se fortalece hoje, através das noções de pertencimento, de identidade, de apropriação, de coletivo e de poder. Ele significa, na sua contemporaneidade, o jogo dialético do “eu-nós”, isto é, as aspirações criativas individuais e da sua inserção no coletivo, onde estratégias de controle se fazem necessárias e são estabelecidas através de ações espaciais que podem ser realizadas em diferentes escalas. (CORRÊA, 2004, p. 29)

[...] um lugar, um itinerário, que a atividade religiosa, a prática política ou cultural, são investidos com uma dimensão simbólica que por sua vez facilita o identificador fortalecimento de processo. Assim, geossímbolos, através de pontos fixos, produz um mapeamento em que as figuras e sistemas espaciais representam o conceito de que os seres humanos produzem o mundo e seu destino no mesmo. (CORRÊA, 2004, p.180)

Assim, a autora estuda o “geossímbolo” enquanto territorialidade que caracteriza o “território-terreiro de Candomblé”, capaz de estabelecer os vínculos entre um grupo social – no caso os da cultura afro-brasileira – e o espaço no qual está inserido. Sua tese contribuiu de maneira profunda para os avanços das discussões e das pesquisas em geografia da religião no Brasil.

Creio que depois do caminho percorrido até aqui, posso afirmar que estamos vivendo um processo de constituição no Brasil de um campo (ou subcampo, como denomina Patrícia Lopes) autônomo de estudos e pesquisas da geografia da religião. Claro, é preciso ressaltar que este campo ainda se apresenta “refém” de núcleos e laboratórios da geografia cultural ou similares. No entanto é bastante sabido que o mesmo acontece com qualquer área ou subárea do conhecimento em qualquer ciência. Sabemos que isto acontece também – e é uma consequência desse fato – entre os diversos eventos científicos (locais, regionais, nacionais e internacionais), em que trabalhos de uma geografia da religião partilham os mesmos espaços de apresentações e discussões com outras áreas e campos das diferentes geografias. Assim, uma nascente geografia da religião vive a mesma situação de outras áreas que ainda não encontraram “o seu lugar” entre

as diferentes geografias humanas reconhecidamente localizadas em seus núcleos, laboratórios e eixos temáticos.

É comum, numa sala de apresentação de um congresso nacional de geógrafos, por exemplo, trabalhos variados que não conseguem estabelecer um diálogo mais profundo, terem que ser analisados superficialmente, pois provêm de diferentes eixos de discussão geográfica, tais como: religião, festas, literatura, cinema, gênero, arte, etc.

Em um outro sentido, lembro também eventos voltados especificamente para alguma dessas categorias de estudo, mas guardando um formato multidisciplinar, como o Simpósio Internacional e Nacional sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares (o último foi realizado em 2013 na cidade de Goiânia) e as “Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina” (a XVII foi realizada em 2013 na cidade de Porto Alegre). Eis porque pesquisadores que de alguma maneira encontram-se numa situação de “orfandade”, ou de “liminaridade”, ao não encontrarem “o seu lugar” entre unidades, laboratórios e núcleos estabelecidos e oficialmente reconhecidos e consagrados, terminam por buscar em tais eventos pluritemáticos e multidisciplinares, estabelecer diálogos mais fecundos para ancorar os seus eixos de estudo e as suas vocações de pesquisa.

Numa tentativa de ir além do simples reconhecimento da religião como tema relevante para a geografia, busco a partir daqui compreender as diferentes religiosidades e suas práticas populares enquanto formadoras de uma identidade e, consequentemente de diferentes territorialidades, que possibilitam a constituição de regiões culturais. Bem sei que o próprio conceito de identidade vive neste momento uma “era de crise”, sendo ora tornado como ainda essencial, ora rejeitado por cientistas que vão de psicólogos a antropólogos. No entanto, em meu caso específico, parto do princípio de que, sobretudo em se tratando da religião, a identidade e suas variantes ainda são conceitos e categorias essenciais.

No capítulo seguinte apresento uma discussão sobre as práticas religiosas populares, buscando construir uma *Geografia da Religiosidade Popular* no norte de Minas, na região ribeirinha do rio São Francisco. A partir de minhas pesquisas e análises, procuro compreender uma das manifestações do catolicismo popular, a Folia de Reis, muito presente nas comunidades ribeirinhas onde pesquisei, enquanto uma religiosidade bastante próxima das categorias de análise da geografia da religião.

Antes disso vejamos como os dados de minha pesquisa documental foram agrupados nas três categorias de trabalhos em geografia da religião no Brasil. Nas próximas páginas apresento as tabelas e os gráficos correspondentes.

Na tabela 1 estão relacionadas as teses e dissertações desde 1972 até os dias atuais (pelo menos até meu último levantamento feito em janeiro deste ano, lembrando que muitos trabalhos ainda não tinham sido entregues e/ou disponibilizados). Já a tabela 2 apresenta os totais da produção de cada ano.

A seguir, utilizando os dados da tabela 1 elaborei uma série de gráficos para identificar quais temas e quais religiões/religiosidades eram as mais pesquisadas no Brasil. Uma das questões que me instigaram a elaborá-los foi minha busca por trabalhos geográficos que tratassesem do mesmo tema que pesquisei: as Folias de Reis. No gráfico 1 agrupei e dividi os trabalhos por temas pesquisados. Derivado dele e colocando no gráfico 2 classifiquei as pesquisas realizadas com uma religião/religiosidade específica.

**TABELA 1 – Trabalhos de geografia da religião em programas de pós-graduação em geografia – mestrado e doutorado – 1972 a 2014**

ANO	A) GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	B) GEOGRAFIA DA RELIGIÃO / GEOGRAFIA CULTURAL	C) GEOGRAFIA CULTURAL / GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	IES
1972	-----	1. Pequenos centros paulistas de função religiosa - Maria Cecília França – Tese de doutorado	-----	USP
1987	-----	-----	2. “Folias de Reis na Baixada Fluminense: reprodução das relações sócio-culturais do campo no tecido urbano” – Antônio Rodrigues da Silva – dissertação de mestrado	UFRJ
1992	-----	3. “A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói”- Mônica Sampaio Machado – dissertação de mestrado  4. Em nome do Pai: A Geografia dos jesuítas no Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII – Inês Aguiar de Freitas – dissertação de mestrado	-----	
1993	-----	-----	5. A cidadania dos despossuídos: Segregação e pentecostalismo Gualberto Luiz Nunes Gouveia – dissertação de mestrado	USP
1994	6. Porto das Caixas: espaço sagrado da baixada fluminense - Zeny Rosendhal – tese de doutorado	-----	-----	
1995	-----	-----	7. Espaço e poder na Igreja: a divisão da arquidiocese de São Paulo - Tarcísio Justino Loro – tese de doutorado	
1996	8. A Festa do Senhor Do Bonfim em Icó-Ce. Uma Abordagem da Geografia da Religião. Otávio José Lemos Costa – dissertação de mestrado	-----	-----	UECE
1997	-----	9. Campo Grande: entre o sagrado e o profano - Cleonice Gardin – tese de doutorado	-----	USP
1999	-----	10. Um templo para cidade-mãe: a construção mítica de um contexto metropolitano na Geografia do Santuário de Aparecida-SP – Christian Dennys Monteiro de Oliveira – tese de doutorado	-----	

2000	-----	11. Juazeiro do Norte: Uma Hierópolis no Sertão Nordestino – Maria Aletheia Stedile Belizário – dissertação de mestrado	-----	
	-----	-----	12. Religiosidade e Política: a construção da espacialidade das Romarias da Terra no Estado do Ceará – Cícero Nilton Moreira da Silva – dissertação de mestrado	UECE
2001	-----	-----	13. A participação da mulher, o crescimento das religiões/crenças e a produção do espaço em São José do Rio Preto - Rosalina Alves da Silva Malzone – tese de doutorado	USP
	-----	-----	14. "Influência da opção religiosa dos alunos na aprendizagem de geociências": estudos em 5ª séries de escola pública de Campinas –SP - Heronilda de Alcantara – dissertação de mestrado	UNI CAMP
	-----	15. Enlaces Geográficos de um mundo festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional – Carlos Eduardo Santos Maia – tese de doutorado	16. Atalaia da nação: cidades e ação missionária na borda do Amazônia – Maria Lúcia Pires de Menezes – tese de doutorado	UFRJ
	17. Romaria do Muquém – GO – na fluidez do espaço e tempo sagrados e profanos - Maria Idelma Vieira D'Abadia – dissertação de mestrado	-----	-----	UFG
2002	18. Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado - Sylvio Fausto Gil Filho - tese de doutorado em História <sup>49</sup>	-----	-----	UFPR
	19. Religião e organização do espaço em um centro de peregrinação: o caso de Romaria-MG – Geovane da Silva e Sousa – dissertação de mestrado	-----	-----	UFU
	-----	-----	20. Turismo e Misticismo em Brasília – Rafael Ferreira Brito – dissertação de mestrado	UnB

<sup>49</sup> Gil Filho é geógrafo, fez mestrado em geografia e doutorado em história. Seu trabalho, mesmo tendo sido desenvolvido em outra disciplina, apresenta várias características de um trabalho geográfico, como categorias de análises e referenciais teóricos. Foi colocado aqui devido à sua importância para o desenvolvimento da geografia da religião no Brasil. Atualmente o autor é professor da UFPR e trabalha no curso de geografia com a disciplina geografia da religião, além de coordenar o Grupo de Estudos e Pesquisas NUPPER (Núcleo Paranaense de Pesquisas em Religião).

	21. A articulação de escala geográficas para a interpretação do contexto religioso evangélico – Jean Carlos Rodrigues – dissertação de mestrado	-----	-----	UNESP PP
2003	22. O espaço sagrado e o território batista – Marilze Carvalho – dissertação de mestrado	23. Da conquista das almas à conquista do território: religião e poder, território e identidade nos aldeamentos jesuíticos da América portuguesa - Fernando Lannes Fernandes – dissertação de mestrado	-----	UFF
	-----	24. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador - Jussara Cristina Vasconcelos Rego Dias – dissertação de mestrado	-----	UFBA
	-----	25. Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global. Aureanice De Mello Corrêa. Tese de Doutorado	-----	UFRJ
2004	-----	26. Natureza, significados e impactos das Romarias de Bom Jesus da Lapa – Bahia – Jânio Roque Barros de Castro – dissertação de mestrado	-----	UFBA
	-----	27. O lugar das festividades religiosas no espaço urbano do Rio de Janeiro (1830-1910) – Maria Alcina Quintela - Dissertação de Mestrado	-----	UFRJ
2005	28. A territorialidade da Igreja Católica Romana no Nordeste brasileiro – Sandy Regina Cadete Barbosa de Jesus – dissertação de mestrado	-----	-----	UERJ
	-----	29. O culto religioso produzindo novos territórios: a (re)invenção de Cunhaú – entre 2000 e 2004 - Ana Maria de Azevedo Souza – dissertação de mestrado	-----	UFRN
2006	-----	-----	30. O turismo religioso em Aparecida (SP): aspectos históricos, urbanos e o perfil dos romeiros - Andrei Guimarães Pinto - Tese de doutorado	UNESP RC
	31. A lógica da territorialidade católica na Amazônia – Mario Ferreira Nery Corrêa – dissertação de mestrado	-----	-----	UERJ
	-----	32. O mito de Chico Xavier: os usos, apropriações e seduções do simbólico em Uberaba/MG – Bethânia Alves de Menezes – dissertação de mestrado	-----	UFU
	-----	33. Negros congadeiros e a cidade: costumes e tradições nos lugares e nas redes da congada de Uberlândia, MG - Marli Graniel Kinn - Dissertação de mestrado	-----	USP

		34. Espaço de representação da comunidade árabe – Denis Ricardo Carloto – dissertação de mestrado	UFRJ
	35. Divina tradição ilumina Mogi das Cruzes o Espírito Santo faz a festa - Neusa de Fátima Mariano - tese de doutorado	36. A territorialização dos judeus na cidade de São Paulo, SP: a migração do Bom Retiro ao Morumbi - Carlos Alberto Póvoa - tese de doutorado	USP
		37. Geografia, percepção e saberes tradicionais dos pescadores do lago Guaíba, Porto Alegre, RS - Tomás Rech da Silva – dissertação de mestrado	UFRGS
2007	38. As implicações sócio-espaciais das romarias no espaço urbano e regional de Milagres – BA - Wedmo Teixeira Rosa - dissertação de mestrado		UFBA
	39. Permanência e rupturas na construção do espaço em Canindé – CE, em função da romaria em homenagem a São Francisco das Chagas – Allane Cristine Costa Magalhães – dissertação de mestrado		UFPE
	40. O espiritismo em Ponta Grossa - PR: perspectivas de um espaço do além e para um além do espaço - Marino Luís Michilin Godoy - dissertação de mestrado	41. O espaço de representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e Londrina-PR. Da Diáspora à Multiterritorialidade - Denis Ricardo Carloto. Dissertação de mestrado	UFPR
		42. A expansão das Igrejas Pentecostais em Indianópolis – MG e as transformações das práticas culturais e religiosas – Gilmar José Ribeiro – dissertação e mestrado	
		43. Religiosidade e modos de vida: a (re)construção do lugar na comunidade rural Tenda do Moreno em Uberlândia – MG – Rodrigo Borges de Andrade – dissertação de mestrado	UFU

	44. Pentecostalismo e Política: uma Geografia Eleitoral dos candidatos ligados à Igreja Universal do Reino de Deus no município do Rio de Janeiro – 2000 a 2006 - Danilo Fiani Braga - Dissertação de Mestrado		UFRJ
	45. A ação territorial de uma igreja radical: Teologia da Libertação, luta pela terra e a atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba - Marco Antônio Mitidiero Júnior - tese de doutorado		USP
	46. As Trajetórias Sócio-Espaciais dos Carreiros da Fé da Romaria do Divino Pai Eterno, em Goiás – Romes Divino França – dissertação de mestrado  47. Corporeidade, cultura e territorialidades negras: a Congada em Catalão – Goiás - Ana Paula Costa Rodrigues – dissertação de mestrado  48. Giros e pouso, moradores e foliões: identidade territorial e mobilidade espacial na folia de reis da “comunidade negra rural” de Água Limpa, Faina, Goiás - Antônio Ferreira Leite – dissertação de mestrado		UFG
2008	49. Espaço e Religião na Construção do Paraíso Terrestre da Igreja Messiânica Mundial do Brasil: o solo sagrado de Guarapiranga - Alexandre Leite Souza Farias – dissertação de mestrado  50. Tempos de difusão da Igreja Católica na formação de territórios religiosos na Região Centro-Oeste - Lidiâne Mota de Andrade – dissertação de mestrado		UERJ
	51. O sagrado na teia das redes geográficas do turismo em Pernambuco – um estudo sobre o Santuário de São Severino, Pau d’alho – PE – Alba Lúcia da Silva Marinho – dissertação de mestrado		UFPE
		52. Messejana da Educação: a ação educacional da Igreja Católica na produção espacial (século XX) – Katiane Maciel Pereira – dissertação de mestrado  53. Faculdade Católica Rainha do Sertão: Análise das espacialidades advindas da ação instrucional da Igreja Católica em Quixadá – Natalia Natacha Maciel de Oliveira – dissertação de mestrado	UECE
	54. Entre carisma e poder: o território e territorialidade da Ordem Capuchinha em Curitiba a partir de São Francisco de Assis – Marco Aurélio Ghislandi – dissertação de mestrado	55. A região do Contestado como espaço de representação do sagrado – Fabiano Feldhaus - dissertação de mestrado	UFPR
		56. Encontros e Desencontros entre o sagrado e o urbano no cotidiano de Candeias-Bahia – Anderson Gomes da Epifania – dissertação de mestrado	UFBA
		57. A Palavra e o Lugar da Cura: História Oral com Rezadeiras – Maria Cristiane Pereira de Souza – dissertação de mestrado	UNIR

		58. Tempo, identidade e cultura: a construção do território, na Paróquia de Santa Cruz - Mogi Mirim – Guilherme Caruso Rodrigues – tese de doutorado		UNESP RC
2009	59. Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de Candomblé em Goiânia – José Paulo Teixeira – dissertação de mestrado	60. A festa de São João Batista: da genealogia dos lugares às redes sociais e a (re)conformação do território - Mirne-Gleyde Lagares – dissertação e mestrado		UFG
		61. A ressignificação religiosa do turismo regional: um estudo geográfico-cultural do Santuário de Fátima da Serra Grande – José Arilson Xavier de Souza – dissertação de mestrado		UFC
		62. Percepção e representação da morte nas paisagens arqueológicas de São Cristóvão e Laranjeiras - Solimar Guindo Messias Bonjardim - dissertação de mestrado		UFS

		63. Cultura, religiosidade e comércio na cidade: a festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão – Goiás. Carmem Lúcia Costa - Tese de doutorado		USP
	64. Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festeiros em Muquém, Abadiânia e Trindade - GO – Maria Idelma Vieira D'Abadia – tese de doutorado	65. Sob o Manto Azul de Nossa Senhora do Rosário: mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO) – Marise Vicente de Paula – tese de doutorado		UFG
	66. Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a Geografia da Religião no Brasil – 1989-2009 – Patrícia Frangelli Bufallo Lopes – dissertação de mestrado	-----	-----	UERJ
	67. A Conquista da Metrópole Profana: Uma Análise Comparada de Territorialidades Religiosas em Fortaleza-CE – Luiz Raphael Teixeira da Silva – dissertação de mestrado	-----	-----	UFC
2010	-----	-----	68. Os errantes do sagrado: uma geoantropologia dos tempos e espaços de criadores populares de cultura em São Romão, norte de Minas Gerais – Maristela Corrêa Borges – dissertação de mestrado	UFU
	69. Religião & Espacialização: O caso da Igreja Internacional da Graça de Deus – Alex Sandro Silva – dissertação de mestrado	-----	-----	UFPR
	-----	70. Umbanda, territorialidade e meio ambiente: representações socioespaciais e sustentabilidades – Marcelo Alonso Moraes – dissertação de mestrado	-----	PUC-RIO
	71. A Hierópolis de Santa Cruz dos Milagres-PI: produção de um lugar através do sagrado (1992 – 2008) – Stanley Braz de Oliveira – dissertação de mestrado	72. Região Caririense: turismo religioso e manifestações culturais na Festa do Pau Sagrado de Santo Antônio de Barbalha – Audílio Santos Dias – dissertação de mestrado	-----	UECE
	-----	73. As Funções das Festas no Espaço Contemporâneo: Um Estudo de Caso de Distritos Rurais em Londrina – PR – Aline Nunes de Oliveira – dissertação de mestrado	-----	UEL
	74. A dinâmica territorial da Assembleia de Deus no Seridó do Rio Grande do Norte – Bruno Gomes de Araújo – dissertação de mestrado	-----	-----	UFRN
	-----	75. Difusão da fé e sua mobilidade religiosa em Maringá: 1947 a 2010 – Carla Rubino – dissertação de mestrado	-----	UEM

		76. Geopolítica das Igrejas e Anarquia Religiosa no Brasil – por uma geoética do apoio mútuo – Alberto Pereira dos Santos – tese de doutorado		USP
2011	77. Etnogeografia de Underground Cristão Brasileiro: concentração e dispersão das tribos em nome do Senhor – Diogo da Silva Cardoso – dis. de mestrado			UERJ
	78. A marca da fé no Círio de Nazareth: lócus da paisagem religiosa e do itinerário simbólico nos festejos de Saquarema – Ana Carolina Lobo Terra – dissertação de mestrado			
		79. A casa da mãe de Deus comporta o (outro) mundo: dinâmicas geográficas no Santuário de Fátima em Fortaleza-CE – Tiago Vieira Cavalcante - dissertação de mestrado		UFC
			80. Corpos em drama, lugares em trama: gênero, negritude e ficção política nos congados de São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa) – MG – Patrício Pereira Alves de Sousa – dissertação de mestrado	UFMG
		81. A festa em nós: fluxos, coexistências e fé em Santos Reis no Distrito de Martinésia – Uberlândia/MG – Luana Moreira Marques – dissertação de mestrado		UFU
		82. Lagolândia – paisagens de festa e de fé: uma comunidade percebida pelas festividades – João Guilherme da Trindade Curado – tese de doutorado		UFG
	83. A fé que caminha sobre a terra e as águas: os roteiros devocionais do Círio de Nazaré e suas manifestações espaciais –Vera Lúcia Martins Figueiredo – dissertação de mestrado			UECE
		84. Territorialidade da mística nos assentamentos do movimento dos trabalhadores rurais no Estado de Sergipe: novas parcerias e contradições – Maria Ediluzia Leopoldino Santos – tese de doutorado		UFS
		85. Território e identidade: a experiência mórmon em Belém do Pará – Wallace Rodrigues Pantoja – dissertação de mestrado		UFPA
		86. Sobre a Luz do Guerreiro: as manifestações culturais no Centro Espiritualista Reino de São Jorge – Rio Grande/RS – Rogério Amaral Pereira – dissertação de mestrado		FURG

2012	-----	87. A produção do espaço sagrado em Quixadá - Ceará: estudo das inter-relações econômicas, socioculturais e o lugar – Francisco Paulo Fernandes Lima – tese de doutorado	-----	UNESP RC
	88. A Geografia das religiões afro-brasileiras em Itu – SP – Patrícia Paula Da Silva – dissertação de mestrado	-----	-----	USP
	-----	89. Casas de religião de matriz africana: territorialidades étnicas e/ou culturais? – Tiago Bassani Rech – dissertação de mestrado	-----	UFRGS
	90. A manifestação de fé em Cachoeira Paulista: o espaço sagrado da comunidade Canção Nova, 1978 a 2011– Jefferson Rodrigues de Oliveira – dissertação de mestrado	91. O senhor é meu vereador e nada me faltará: a inserção pentecostal assembleiana na vida política de Cabo Frio (RJ) - 2000 a 2008– Arthur Schausltz Pereira Faustino – dissertação de mestrado	92. Desvendando as Necrópolis da Cidade do Rio de Janeiro: o exemplo do Cemitério São João Batista– Olga Maira Cerqueira Figueiredo – dissertação de mestrado	UERJ
	-----	93. Entre a Festa da Nossa Senhora da Conceição e a Encenação da Paixão de Cristo: desafios ao lugar do patrimônio imaterial e religioso em Pacatuba – CE – Maryvone Moura Gomes – dissertação de mestrado	-----	UFC
	-----	-----	94. Um quilombo no terreiro: território e identidade em Manzo Ngunzo Kaiango – Belo Horizonte/Minas Gerais – Ana Maria Martins Queiroz – dissertação de mestrado	UFMG
	-----	-----	95. Experiência e Lugar: Geografia Oral com Judeus – Sheila Castro dos Santos – dissertação de mestrado	UNIR
	96. Geografia da religião: um olhar sobre as espacialidades da juventude evangélica da Assembleia de Deus – Dalvani Fernandes – dissertação de mestrado	-----	-----	UFPR

	97. Uma análise do espiritismo em Fortaleza-CE, com ênfase na expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), na perspectiva de visibilidade do espaço religioso – Izaíra Machado Evangelista – tese de doutorado	-----	98. Novas territorialidades para o turismo em Fortaleza (CE): as potencialidades do Cemitério São João Batista visto como um espaço sagrado – José Solon Sales e Silva – tese de doutorado  99. Comunidade Barra do Bento - Canindé (CE) e as intervenções da Igreja Batista Central e do poder – Ângela Quezado de Figueiredo Cavalcante – tese de doutorado	UNESP RC
2013	-----	100. Territorialidades religiosas em irradiação: um olhar geoturístico sobre a devoção alagoana às representações de Padre Cícero e Juazeiro do Norte/Ceará – Cícera Cecília Esmervaldo Alves - dissertação de mestrado	101. (In)visibilidade de espaços festivos: a centralidade da festa de Santo Antônio e as manifestações periféricas de Barbalha, Ceará – Antônio Igor Dantas Cardoso - dissertação de mestrado	UFC
	-----	102. Apropriação econômica da religião e a política de desenvolvimento do turismo: reflexões a partir do memorial de Frei Damião, Guarabira-PB – Leandro de Pontes Araújo – dissertação de mestrado	-----	UFPB JP
	103. Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana – Mary Anne Vieira Silva – tese de doutorado	-----	-----	UFG
	104. Espaço e lugar sagrado na percepção dos membros da Assembleia de Deus Jardim 25 de Agosto – ADJ25A: um estudo de geografia da religião em Duque de Caxias – RJ – Luana Cristina Baracho de Moura – dissertação de mestrado	-----	-----	UERJ

2014	105. Difusão espacial da religião: Igreja Metodista em São Francisco, Niterói – RJ, a prática religiosa em células – Rosana Jardim Madureira Filipe – dissertação de mestrado	-----	-----	UERJ
	106. Entre Janelas e Camarotes: O Sagrado e o Profano na Festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo/AL – Esmeraldo Víctor Cavalcante Guimarães – dissertação de mestrado	107. Sob o domínio da cruz: a construção de um território e patrimônio cultural em Sergipe – Solimar Guindo Messias Bonjardim – tese de doutorado	-----	UFS
	108. Território da religiosidade: fé, mobilidade e símbolos na construção do espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins – José Rodrigues de Carvalho – dissertação de mestrado	-----	-----	UFG
	109. As múltiplas espacialidades contextuais do Candomblé: estudos de Geografia da Religião - Rodolfo Ferreira Alves Pena – dissertação de mestrado	-----	-----	UFPR
	110. Geografia da Religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista - Clevisson Junior Pereira – tese de doutorado	-----	-----	
	-----	111. Entre territórios e terreiros: <i>Yorubá</i> , velhos deuses no novo mundo - Emerson Costa de Melo – dissertação de mestrado	112. O Enigma do Rosário - os <i>mistérios</i> da (r)existência nas <i>correntezas</i> da urbanização - Maria Ivanice de Andrade Viegas – tese de doutorado	UFMG

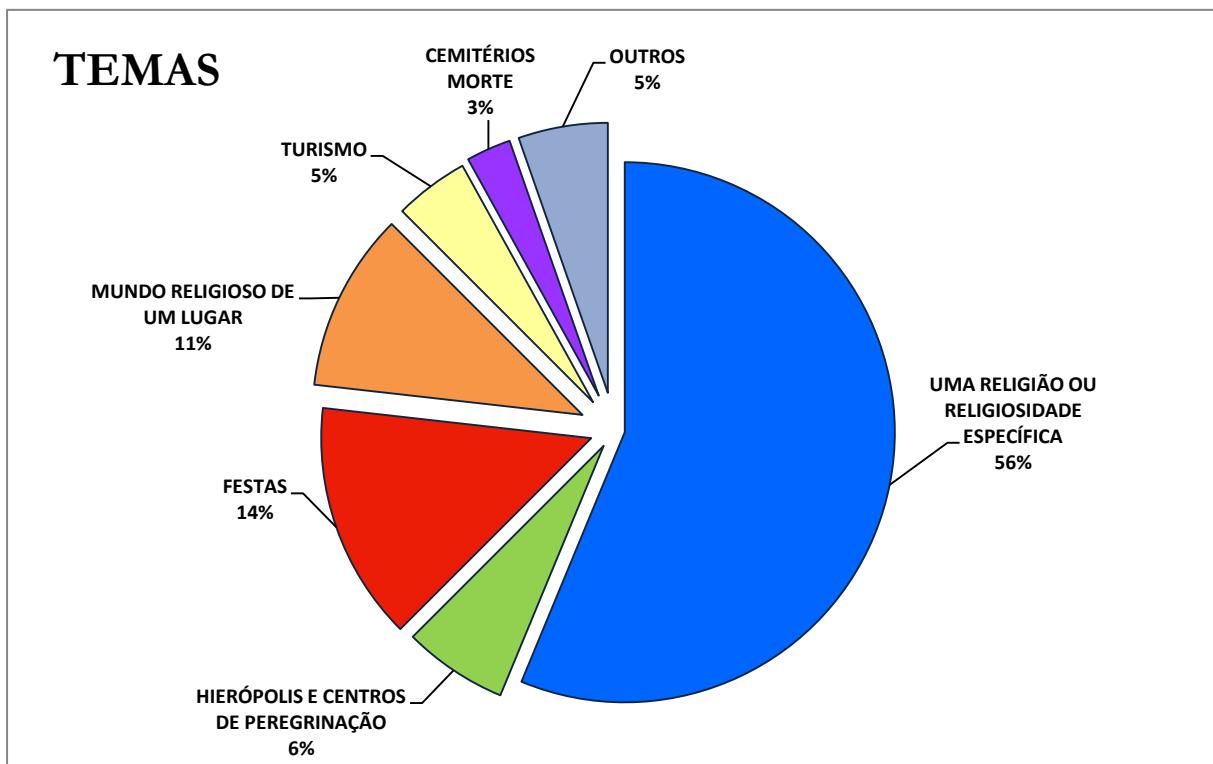
Fonte: dados da pesquisa documental.Org: BORGES, Maristela Corrêa.

**TABELA 2 – Totais de trabalhos de geografia da religião em programas de pós-graduação em geografia (mestrado e doutorado)-1972 a 2014**

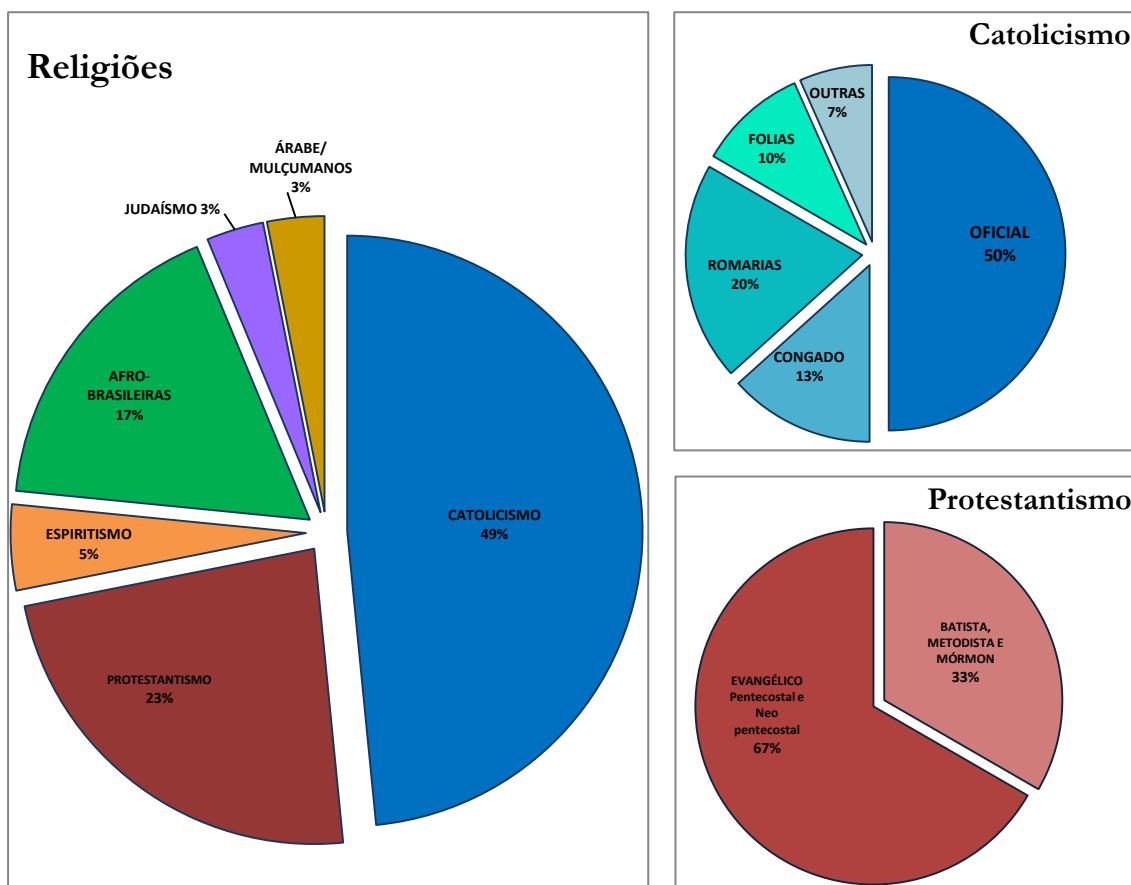
<b>ANO</b>	<b>A) GEOGRAFIA DA RELIGIÃO</b>	<b>B) GEOGRAFIA DA RELIGIÃO / GEOGRAFIA CULTURAL</b>	<b>C) GEOGRAFIA CULTURAL / GEOGRAFIA DA RELIGIÃO</b>	<b>TOTAL GERAL por ANO</b>
1972	0	1 (USP)	0	1
1987	0	0	1(UFRJ)	1
1992	0	2	0	2
1993	0	0	1(USP)	1
1994	1 (USP)	0	0	1
1995	0	0	1 (USP)	1
1996	1 (UECE)	0	0	1
1997	0	1 (USP)	0	1
1999	0	1 (USP)	0	1
2000	0	1 (UECE)	0	1
2001	0	0	3 (UECE, USP e UNICAMP)	3
2002	3 (UFPR, UFU e UFG)	1 (UFRJ)	2 (UFRJ e UnB)	5
2003	2 (UNESP – PP e UFF)	2 (UFF e UFBA)	0	4
2004	0	2 (UFRJ e UFBA)	0	2
2005	1 (UERJ)	1 (UFRN)	1 (UFRJ)	3
2006	1 (UERJ)	2 (USP e UFU)	1 (UNESP RC)	4
2007	1 (UFPR)	6 (USP, UFBA, UFPE, UFPR e UFU)	3 (UFRJ, USP e UFRGS)	10
2008	4 (UFRJ, USP e 2 UERJ)	7 (UFRJ, UFG, UFPE , UFPR e UFBA)	3 (UECE e UNIR)	14
2009	1 (UFG)	4 (UNESP RC, UFG, UFC e UFS)	0	5
2010	6 (UFC, UERJ, UFC, UFPR, UECE e UFRN)	6 (USP, UFG, PUC-Rio, UECE, UEL e UEM)	1 (UFU)	13
2011	3 (UERJ e UECE)	7 (USP, UFC, UFU, UFG, UFS, UFRGS e FURG)	1 (UFMG)	11
2012	3 (USP, UERJ e UFPR)	4 (UNESP RC, UFRGS, UERJ e UFC)	3 (UERJ, UFMG e UNIR)	10
2013	3 (UNESP-RC, UFG e UERJ)	2 (UFC e UFPB-JP)	3 (UNESP-RC e UFC)	8
2014	5 (UERJ, UFS, UFG e UFPR)	2 (UFS e UFMG)	1 (UFMG)	8*
<b>TOTAIS</b>	<b>35 (31,25%)</b>	<b>52 (46,43%)</b>	<b>25 (22,32%)</b>	<b>112 (100%)</b>

\* Dados obtidos até janeiro de 2015 a partir das teses e dissertação que foram entregues e/ou disponibilizadas em acervos e bibliotecas digitais até essa data.

**GRÁFICO 1 – Temas pesquisados em teses e dissertações de geografia da religião no Brasil de 1972 a 2014**



**GRÁFICO 2 – Religiões/religiosidades pesquisados em teses e dissertações de geografia da religião no Brasil de 1972 a 2014**



*Segunda*

*Parte*

## OS PERCURSOS EMPÍRICOS:



**GEOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE  
POPULAR EM COMUNIDADES  
TRADICIONAIS RIBEIRINHAS**

## ***Capítulo 3***

### **CAMINHOS POSSÍVEIS PARA UMA GEOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE POPULAR**

#### **3.1 – o meu olhar geográfico sobre a religião**

A geografia é antes de tudo uma ciência que busca entender os diferentes espaços e todas as relações que os permeiam. Contudo, ela não é, e não se faz apenas pelo conhecimento de “apenas isto”. Tendo como objeto de estudo, sobretudo as *relações*, e entre elas, principalmente aquelas que o ser humano estabelece com seu meio natural-social, ela carrega em sua essência científica uma consciência anterior, perdida entre os meandros da busca por uma mais confiável cientificidade.

Ela nasce quando os homens partem na jornada em busca de conhecimento sobre o mundo que habitam. Antes de haver uma geografia enquanto ciência objetiva, ela já se inscrevia nas mentalidades enquanto uma *geograficidade*. O *estar* na Terra faz com que as pessoas busquem descrever, identificar, compreender e atribuir sentidos aos seus diferentes espaços, e a elas próprias a partir dos espaços que habitam e em que convivem com os outros. A inquietude humana de busca pelo conhecimento funda e dá suporte aos conhecimentos geográficos científicos, e muitas vezes nos esquecemos de que ela nasceu antes de tudo por causa do espírito aventureiro do homem que partiu desde a mais remota antiguidade para percorrer a superfície terrestre e descobrir tudo que há para ser descoberto. E, mais ainda, das relações profundas e profundamente subjetivas que os seres humanos estabelecem com seus espaços mais próximos.

Mas antes do geógrafo e de sua preocupação com uma ciência exata, a história mostra uma geografia em ato, uma vontade intrépida de correr o mundo, de franquear os mares, de explorar os continentes. Conhecer o desconhecido, atingir o inacessível, a inquietude geográfica precede e sustenta a ciência exata. Amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra, uma *geograficidade* (*géographicité*) do homem como modo de sua existência e de seu destino. (DARDEL, 2011, p. 1-2, grifos do autor).

A partir da compreensão de uma geografia constituída face à experiência humana na Terra, entendo que as relações estabelecidas a todo o momento com os diferentes espaços são

permeadas, e às vezes totalmente atravessadas e elaboradas por e através de subjetividades, afetos e imaginários.

O espaço geográfico não é somente superfície. Sendo matéria, ele implica numa profundidade, numa espessura, numa *solidez* ou numa plasticidade que não são dadas pela percepção interpretada pelo intelecto, mas encontradas numa experiência primitiva: resposta da realidade geográfica a uma imaginação criativa que, por instinto, procura algo como uma substância terrestre ou que, se contradizendo, a “irrealiza” em símbolos, em movimentos, em prolongamentos, em profundidades. (DARDEL, 2011, p. 14-15, grifos do autor).

O conceito de *irrealização* citado aqui por Eric Dardel (2011) provem das ideias do filósofo Jean Paul Sartre a respeito de suas contribuições à fenomenologia da imaginação. Segundo ele a *irrealização* configura-se enquanto processo de presentificação, por meio da imaginação, de uma coisa ou de uma pessoa que não estão presentes. E é esse ser imaginante que atualiza e recria suas relações com ambiente em que vive, constituindo assim um conhecimento muito mais íntimo do espaço, uma *geograficidade*.

Tais relações vão se consolidando e se reconfigurando na medida em que são ressignificadas por meio de atualizações constantes. Nesse sentido, entre todas as construções humanas que envolvem símbolos, ideias, crenças, gestos, imaginários, a religião assume um papel importante para o entendimento e compreensão das diferentes dimensões das relações humanas – reais, concretas, idealizadas, imaginárias – com o espaço. A religião deverá ser entendida aqui em seu sentido etimológico, em que a palavra origina-se do latim *religionem*, que tem por raiz a palavra *religio*, e que historicamente foi interpretada por Lactâncio, entre o século III e o IV d.C., através do termo *religare*. Portanto, a religião seria um instrumento destinado a religar os seres humanos a Deus. Logo, a religião seria uma geografia que se serve de uma história para realizar a mais essencial relação, desde o seu ponto de vista: a do relativo e transitório com o eterno e o absoluto; a do ser humano com a divindade.

E a religião em seu papel de *religar* o humano ao divino age como fator de atualização das relações estabelecidas com o espaço, através de suas práticas, ritos, crenças, mitos e símbolos. O espaço torna-se então “singular na intuição mítico-religiosa, pois ocupa uma posição intermediária entre o espaço concreto material e o abstrato, geométrico do conhecimento puro” (GIL FILHO, 2008, p. 71)

Ao tentar construir novas perspectivas para os estudos geográficos da religião, podemos pensar algo relevante quando consideramos as diferentes maneiras como algumas religiões bastante conhecidas e praticadas no Brasil lidam geográfica e simbolicamente com os “espaços-lugares” de suas crenças e de suas práticas.

A categoria híbrida que proponho aqui: “espaço-lugar” tem como base as ideias de uma geografia fenomênica/humanista. De acordo com Tuan (1983) espaço e lugar são expressões interligadas. Os espaços estão dados e na medida em que os conhecemos, atribuímos importância e valor para os mesmos, ressignificando-os em lugar. Nesse sentido os lugares são os principais responsáveis pelas articulações do espaço. O lugar advém do espaço na medida em que agimos sobre ele intencionalmente por meio das experiências cotidianas e corriqueiras e também das extraordinárias e transcedentais, como as presentes nas vivências religiosas.

Sob um primeiro plano de um olhar geográfico-simbólico um tanto mais ousado, se pudermos aproximar as abordagens vindas das diferentes teologias das mais variadas religiões, as mitologias dos mais diversos povos do passado e do presente, os estudos científicos provenientes de mitólogos e de antropólogos e, claro, os conhecimentos de uma moderna geografia, então talvez seja possível estendermos o nosso próprio imaginário científico, para compreendermos que talvez mais do que qualquer outra construção simbólica e social, a religião lida com as categorias da geografia de uma maneira realmente extrema.

Pois tanto na mitologia vedanta<sup>50</sup> da Índia quanto no imaginário de um lavrador do Norte de Minas, os mundos habitados pelos humanos vivos e sociais atravessam espaços e lugares, cenários e paisagens, terras e territórios que vão muito além dos que acreditamos serem os únicos reais do ponto de vista de uma “geografia realista”. Uma mulher camponesa e católica convive entre suas crenças, seus temores e seus hábitos cotidianos tanto com os lugares entre os sociogeográficos de sua vida, entre a casa, o “terreiro”, o arraial, a cidade próxima e uma cidade de romaria, quanto com dimensões de espaço-lugares geossimbólicos presentes em seu imaginário que vão do cemitério local aos infernos, do quarto onde ela dorme até o céu, do jardim da casa ao purgatório. E sua “geografia-interior” envolve ainda muitos lugares da natureza habitados não apenas por vegetais e animais estudados por biólogos, mas também pelos mais diversos seres imaginários, quanto um lobisomem. Imaginários e irreais para nós, mas não para ela.

Em uma outra dimensão, agora mais geográfico-social, para entender e analisar como algumas religiões estabelecem relações com os “espaços-lugares”, classifico em uma escala as

---

<sup>50</sup> Vedanta é o nome do estudo realizado a partir do final dos Védas, que deu origem ao conceito popular de autoconhecimento. Na sua etimologia o termo vedanta possui dois significados: “aquilo que se encontra no final dos Védas”, pois “anta” em sânscrito significa “fim”; e também, “o conhecimento final”, já que a palavra “veda” também significa simplesmente “conhecimento”. Trata-se então do conhecimento final, pois diz respeito ao absoluto, aquilo que uma vez conhecido não deixa nada de fora. Ou pode ser também entendido como *atma jnanam* – o conhecimento do “eu”, de onde veio a expressão autoconhecimento. Vedanta não é uma religião, nem uma filosofia, mas um meio de conhecimento para aquilo que não podemos ver sozinhos. (disponível em: <http://www.satsangaonline.com.br/o-que-e-vedanta/>, acesso em 12/02/2015).

diferentes manifestações religiosas observáveis, e muitas vezes pesquisadas, no espaço brasileiro. Reconheço que minha escala não contempla todas as manifestações religiosas no Brasil e nem considera em profundidade cada uma das consideradas aqui. No entanto, ela me parece bastante útil e sugestiva, pois nos faz ver como as religiões ao mesmo tempo em que criam sistemas de crenças e cultos que “religam” os seres humanos com deuses e divindades, geram de formas muito verdadeiras – ora semelhantes, ora muito diferentes – “geografias do sagrado” para sobre elas fundarem todo um sistema de crenças, cultos e outras práticas da vida.

Assim, em um dos extremos da escala proposta podemos colocar as diferentes variações do protestantismo pentecostal. Estariam ali tanto as denominações de um pentecostalismo mais tradicional, mais estabelecido e consagrado, como as variantes da Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, entre outras, quanto as novas representantes do que tem sido denominado de neopentecostalismo, algumas delas consideradas como praticantes do que veio a se chamar “teologia da prosperidade”<sup>51</sup>, em boa medida oposta em suas prédicas e práticas à “teologia da libertação”<sup>52</sup>, de algumas vertentes católicas e de algumas igrejas protestantes mais antigas, como a luterana.

No extremo oposto desta escala ficariam então as religiões e tradições religiosas consideradas como de origem afro-brasileira direta, como o Candomblé ou o Xangô, ou indireta, como a Umbanda e suas diferentes variações. No meio de nossa escala, e mais próximas das denominações pentecostais, ficariam o espiritismo kardecista e o que eu denomino aqui de “catolicismo oficial de igreja”. Ainda no meio, mas agora mais próximo das tradições religiosas afro-brasileiras localizo o catolicismo popular e, no caso específico de minha pesquisa, o “catolicismo sertanejo”. E quais são os motivos em nome dos quais, pensando desde o ponto de vista da geografia, estou propondo esta escala, consciente, repito, de que escolhi apenas algumas variantes do mundo religioso e deixei outras de fora?

---

<sup>51</sup> *Teologia da prosperidade* (também conhecida como *Evangelho da prosperidade*) é uma doutrina religiosa cristã que defende que a bênção financeira é o desejo de Deus para os cristãos e que a fé, o discurso positivo e as doações para os ministérios cristãos irão sempre aumentar a riqueza material do fiel. Baseada em interpretações não tradicionais da Bíblia, geralmente com ênfase no Livro de Malaquias, a doutrina interpreta a Bíblia como um contrato entre Deus e os humanos; se os humanos tiverem fé em Deus, Ele irá cumprir suas promessas de segurança e prosperidade. Reconhecer tais promessas como verdadeiras é percebido como um ato de fé, o que Deus irá honrar. No Brasil muitos pesquisadores da religião abordam esse tema, como Bertone de Oliveira Sousa em seu artigo *A Teologia da prosperidade e a redefinição do protestantismo brasileiro: uma abordagem à luz da análise do discurso*, publicado na Revista Brasileira de História das Religiões, em setembro de 2011. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/12.pdf>, acesso em 10/02/2015.

<sup>52</sup> A *Teologia da Libertação* engloba várias correntes do pensamento que interpretam os ensinamentos de Jesus Cristo em termos de uma libertação das injustas condições econômicas, políticas e sociais. Ela foi elaborada a partir de uma reinterpretação analítica e antropológica da fé cristã diante dos problemas sociais. O termo foi apresentado pelo padre peruano Gustavo Gutiérrez em 1971 e amplamente discutido por outros religiosos da Igreja Católica como Leonardo Boff (Brasil); Jon Sobrino (El Salvador); e Juan Luis Segundo (Uruguai). A *Teologia da Libertação* foi considerada herética pela Igreja Católica e seus principais pensadores sofreram punições dentro desta instituição.

Partindo de um ponto de vista propriamente geográfico surge como um dos motivos a meu juízo muito relevante e pouco levado em conta pelas ciências que se dedicam aos estudos do fator religioso, o fato de que qualquer que seja a religião, sempre é importante discutir e analisar como qualquer uma delas constrói/elabora os seus diferentes espaços-lugares sagrados. Pois em boa medida, qualquer religião é uma construção social e simbólica de lugares separados do cotidiano e do profano, por serem considerados “tabu”, “proibido”, “interdito”, “sagrado”, “divino” e assim por diante. De maneiras muito diversas das formas mais simples e primitivas – como as estudadas por Émile Durkheim – às mais complexas, todas as tradições religiosas sacralizam lugares da *sociedade* (como um templo construído em uma rua de uma cidade), da *natureza socializada* (como o lugar em um terreno de uma comunidade ribeirinha do rio São Francisco em que é erguido um pequeno altar e ali se celebra uma Dança de São Gonçalo), ou da *natureza natural* (como uma gruta de culto católico, como em Bom Jesus da Lapa, ou uma praia, em um dia de fevereiro, dia de Iemanjá).

Outro motivo parte do meu entendimento de que justamente as diferentes opções de sacralização de cenários, espaços e lugares entre as diversas tradições religiosas não constitui algo secundário e complementar na vida religiosa dos próprios fiéis e de comunidades de fé. Ao contrário, um lidar com espaços-lugares cotidianos e socialmente reais (como a cidade e suas igrejas e templos) ou imaginários (mas absolutamente também reais para aqueles e aquelas que neles acreditam), como o céu, o purgatório ou o inferno, delimita, define e configura a própria natureza mais essencial da experiência religiosa.

Eu mesma ousaria afirmar que a religião é um dos mais importantes fatores de construção social de espaços-lugares e de atribuição de diferentes e muito persistentes valores e significados dos mais diversos cenários naturais e sociais da vida e da história. E isto vale tanto para os índios Guaranis que se recusam a aceitar uma “qualquer terra” oferecida pela FUNAI em troca da terra onde estão enterrados os ossos de “nossos ancestrais”, até as viagens custosas que pessoas, famílias e congregações católicas fazem como uma “peregrinação à Terra Santa”, para visitarem contritamente cada um dos lugares onde se acredita que outrora um judeu chamado Jesus, o Cristo, teria nascido, vivido, morrido, e ainda (para quem crê) ressuscitado. E basta vermos como ali mesmo, na “Cidade Sagrada de Jerusalém” judeus e cristãos delimitam cada palmo dos “lugares sagrados” da cidade, na mesma medida em que muçumanos e judeus enfrentam-se de forma sangrenta diante do mínimo sinal de ofensa de partidários de uma religião sobre lugares tidos como sagrados pela outra.

Retomando o gradiente da escala que propus e buscando fazer um percurso que parte do espaço simbólico das denominações pentecostais até seu extremo oposto, onde localizei as

religiões afro-brasileiras, podemos observar uma grande variação de localizações e usos de diferentes “espaços-lugares”.

De uma Assembleia de Deus à Igreja Universal do Reino de Deus, em sua quase totalidade as denominações pentecostais e neopentecostais são francamente urbanas, mesmo quando situadas em um arraial ou em uma comunidade tradicional e camponesa do Norte de Minas Gerais, ou em uma pequena comunidade extrativista da Amazônia. O seu lugar exclusivo de culto é o “templo”, a “igreja” onde se congregam os fiéis. Algumas denominações pentecostais costumam dirigir-se a um rio próximo apenas para a cerimônia de batismo de novos convertidos, pois elas se sentem obrigadas a seguir linearmente a tradição bíblica e evangélica. Se Jesus Cristo foi batizado “nas águas do rio Jordão”, em algum rio que simbolicamente o represente, todos os outros fiéis devem ser também batizados. Já a Congregação Cristã no Brasil possui em seus templos uma grande bacia no solo, ou mesmo uma pequena e rasa piscina, em que os novos convertidos são batizados.

No entanto, nenhum lugar da natureza é local de culto para os protestantes de modo geral e, mais ainda para os pentecostais. Não há procissões públicas nas cidades – embora possa haver uma concentração de fiéis em uma praça ou mesmo num estádio de futebol – assim como não há romarias a lugar algum. Entre as denominações pentecostais se supõe que o “sagrado” é a própria comunidade, ou a congregação de fiéis onde quer que eles estejam reunidos, de uma casa familiar a uma igreja na cidade.

Para eles os lugares da natureza são indiferentes, ou muitas vezes tratados como locais perigosos e demoníacos. Em muitas delas os convertidos são proibidos de irem a praias e a rios para se banharem ou se divertirem. Algumas possuem locais de “acampamentos pentecostais” ou de formação de diferentes agentes de culto. Mas estes locais, mesmo quando situados no campo, em meio à natureza, são tratados como lugares separados do mundo natural e nenhum culto que evoque a natureza é ali realizado.

Denominações neopentecostais, como as chamadas “igrejas eletrônicas”, dado o uso constante que fazem do rádio e da televisão, chegam a realizar grandes cultos devocionais “lá em Israel”, levando objetos ou mensagens com súplicas a Deus, “no alto do Monte Sinai”. Assim, quando fazem referência a um lugar sagrado, ele precisa ser “lá” onde se acredita que grandes momentos do judaísmo e/ou do cristianismo foram vividos. Devo lembrar que recentemente a Igreja Universal do Reino de Deus inaugurou em plena cidade de São Paulo uma réplica do “Templo de Salomão”, com a presença, inclusive, da presidente do Brasil.

Quando saímos do “polo pentecostal” para o extremo oposto de nossa escala, onde foram colocadas as tradições religiosas afro-brasileiras, observamos que tudo se passa de uma maneira quase oposta. Em muitas “casas de candomblé” (que com frequência recebem até o nome de “roça”) procura-se naturalizar ao máximo todo o ambiente dos rituais sagrados. Em grandes “terreiros” da Bahia o lugar ceremonial é, tanto quanto for possível, uma pequena réplica de cenários da natureza.

O próprio imaginário destas religiões – em suas diversas modalidades – toma a natureza como um cenário múltiplo de seres e de energias sacralizadas que tornam uma floresta, uma encruzilhada na mata, uma cachoeira, um rio ou uma beira de mar como locais de algum culto essencial. E não é “aquela cachoeira” especificamente, como seria o caso do catolicismo popular, porque algo de presença divina “ali” e somente “ali” aconteceu, mas pode ser qualquer cachoeira, qualquer floresta, qualquer praia de mar, porque em todas elas e em outros vários espaços-lugares de “natureza natural” – mais do que de uma “natureza socializada” ou de um lugar francamente urbano e social – estão impregnados da presença de uma entidade sagrada, ou da energia que dela emana.

Quando conversamos com pessoas do universo religioso afro-brasileiro, e mesmo de alguma variante da Umbanda, é comum ouvirmos que ao contrário do que acreditam os cristãos protestantes e, sobretudo “crentes” pentecostais e católicos mais tradicionais, além dos cenários terrestres e dos lugares de referência bíblica e evangélica (céu, inferno e purgatório – este último apenas para alguns católicos), todo o cosmos, e, aqui no planeta Terra, todos os cenários, espaços, territórios e lugares de “natureza natural”, mais do que de “natureza socializada”, estão dinamicamente impregnados da presença física, ou de alguma energia emanada de uma fonte ou mesmo de um ser sagrado personificado, como Iemanjá, Iansã ou Oxóssi. Portanto, mais do que em uma casa ou em um templo, é em um lugar natural, de preferência, que os cultos mais importantes podem ou devem ser vivenciados. Os adeptos das tradições afro-brasileiras são os pan-geógrafos<sup>53</sup> religiosos do sagrado.

Entre os dois extremos de nossa escala podemos situar o catolicismo popular, desde que levando em consideração as suas diferentes variações geoculturais e históricas. Mais adiante realizo outras análises sobre o catolicismo popular, tendo como foco uma de suas manifestações – as Folias –, pois ele constitui a dimensão religiosa essencial de meu estudo. Sem querer forçar um tanto a minha própria visão, acredito que o catolicismo popular, sobretudo em suas

---

<sup>53</sup> Como o termo *pan* (do grego *pan*, *pantós* = todo, inteiro) é um elemento de formação de palavras que exprime a ideia de *todo*, *inteiro*, *completo*, entendo aqui *pan-geógrafo da religião* aquele que comprehende as manifestações do sagrado no espaço em sua totalidade e/ou em todos os espaços.

experiências mais rurais, estaria no exato meio caminho entre os dois extremos desta escala que sumariamente descrevi até aqui.

Na direção do protestantismo e, em menor escala, do catolicismo oficial de igreja, sobretudo quando em meio urbano, o catolicismo popular constitui o seu “templo” – a igreja, a ermida, a capela – como o lugar sagrado essencial. Ainda mais que no caso do catolicismo, é dentro de uma igreja e mesmo de algumas capelas votivas que “fica o sacrário”. Isto é, é dentro de um “sacrário” no interior de uma igreja que se acredita que na matéria da “hóstia santa” está presente a própria divindade sob a forma de “Corpo de Cristo”.

E aqui teríamos então uma diferença importante entre o protestantismo e o catolicismo, de modo geral. É que na tradição protestante um templo ou uma igreja são lugares sacralizados em função da presença de uma “comunidade de crença” ali reunida. É a presença da comunidade dos fiéis que sacraliza um lugar de rituais e de reuniões. Enquanto isto, no caso católico uma igreja consagrada é em si mesma um espaço-lugar sempre sagrado, mesmo quando vazio de pessoas. Isto porque “ali” estão guardados, ou melhor ainda, ali estão presentificados a própria essência do divino. “Ele” está presente ali em elementos como “o pão e o vinho consagrados” que mesmo na ausência de sacerdotes e de fiéis, não apenas representam, mas são a materialização do “Corpo e Sangue de Cristo”. O simples hábito tão difundido de um fiel católico “fazer o sinal da cruz” cada vez que passa diante de uma igreja, mesmo quando ela está fechada, e o respeito e uma quase veneração com que uma mulher devota se aproxima do altar, mesmo em uma igreja vazia, revelam a sacralidade dada pelo catolicismo aos seus templos.

No entanto, em uma direção mais próxima das tradições religiosas afro-brasileiras e da Umbanda, o catolicismo e, de maneira muito especial, o catolicismo popular sacraliza também, por exemplo, o túmulo de “uma santa pessoa” em um pequeno cemitério, algo impensável entre protestantes e irrelevante no catolicismo oficial. A tradição católica popular tende a tornar sagrados alguns definidos espaços-lugares ou acidentes especiais de uma *natureza* natural, como um alto de um monte ou uma gruta.

Quero estabelecer aqui uma diferença essencial entre os praticantes do Candomblé, por exemplo, e os do catolicismo popular. Como já vimos, para um “filho de santo” de um culto afro-brasileiro qualquer gruta, floresta, cachoeira ou beira de mar pode ser um local genérico de culto devocional. Isto porque em todas as florestas estão presentes, simbolicamente, energeticamente e/ou pessoalmente forças espirituais ou mesmo a pessoa de uma deidade, de um orixá. Já para um católico tradicional apenas uma gruta entre uma infinidade de outras, como a de Bom Jesus da Lapa ou de Nossa Senhora do Muquém, são sacralizadas. Isto porque divindade ou

força sagrada alguma habita qualquer lugar natural, mas o que torna um deles sagrado e cenário de romarias, *hierofanias* e de outras práticas devocionais, é que apenas “ali” algo miraculoso aconteceu uma única ou em algumas sagradas ocasiões, como por exemplo a aparição de uma das personificações de “Nossa Senhora, Mãe de Deus”. De todas as grutas ou de outros cenários ao longo do rio São Francisco, apenas em Bom Jesus da Lapa existe um espaço-lugar sagrado. Assim como acontece em Canindé e, em tempos mais atuais, em Monte Santo, onde Canudos existiu e foi destruído por forças do exército.

Em sua geopluraridade<sup>54</sup> de sacralização devocional, o catolicismo popular pode improvisar em um canto de campo de futebol de uma pequena comunidade rural, por exemplo, um lugar para “uma missa”. E então “aquele lugar”, apenas durante “aquela missa” torna-se um espaço-lugar sagrado. Isto pode acontecer também em um fundo de quintal durante a realização de uma Dança de São Gonçalo, como na sala de um pequeno rancho de palhas durante uma breve “reza de terço”.

Penso que em uma mesma longa rua de minha cidade, Uberlândia, igrejas, casas de culto ou templos de todas estas tradições religiosas podem coexistir uns próximos dos outros. Visto de fora, sobretudo os prédios com a forma de uma igreja podem parecer todos muito semelhantes. No entanto, cada um deles abriga não apenas uma variante teórico-confessional de uma religião. Cada uma é o centro ritual e vivencial de diversas e mesmo divergentes orientações geoespaciais do sagrado. Entre as diferenças e oposições de uma geografia diferencial do sagrado, lembro que não apenas seres divinizados por uma religião podem ser a “encarnação do demônio” para outras, como os lugares sagrados de um sistema de culto podem ser um espaço do mal para outras. E aqui eu recordo uma expressão muito conhecida, segundo a qual “os deuses dos vencidos são os demônios dos vencedores”. E isto vale também para outras dimensões do campo religioso de hoje, aqui mesmo no Brasil. Assim, para os pentecostais não apenas os orixás do Candomblé são “manifestações do Demônio”, como os seus lugares naturais de culto são vistos pelos “crentes” como espaços demonizados.

Ao longo desta tese trabalho com a ideia que uso imaginar como de alguma maneira inovadora dentro da geografia da religião. Lembro que ela foi elaborada e brevemente apresentada na minha dissertação de mestrado. Agora procuro aprofundar um pouco mais a compreensão de que, bem mais do que outras religiões no Brasil, o catolicismo de modo geral recobre e realiza a totalidade de suas vivências religiosas individuais e/ou coletivas abarcando

---

<sup>54</sup> Refere-se à pluralidade de espaços utilizados para a realização de diferentes rituais do catolicismo popular.

uma a uma três situações ou dimensões rituais, cujas formas mais conhecidas e consagradas são a *missa*, a *procissão* e a *romaria*.

Na primeira, a *missa*, há um lugar pré-determinado e pré-sacralizado (como uma igreja de bairro ou uma grande catedral), ou neossacralizado (como um “altar armado” em um campo de futebol) em que o sagrado e os fiéis se encontram e “ali”, sacerdotes e fiéis realizam um ritual.

Na segunda situação, um conjunto de pessoas – em geral divididas, tal qual na missa, e como lembra Émile Durkheim<sup>55</sup>, em uma pequena presença de agentes sacerdotais e em uma “massa de fiéis” – em que agentes religiosos e fiéis devotos deslocam-se ao longo de um espaço conduzindo um objeto religioso de veneração. Esta é a situação da *procissão*, de que um exemplo nacionalmente mais conhecido é o Círio de Nazaré.

O catolicismo a tal ponto diversificou seus rituais de procissão que existem inúmeras variações. Pois elas vão de procissões urbanas a rurais e até a procissões fluviais, lacustres e mesmo marinhas, quando um barco especial conduz uma imagem de um ser santificado, como Nossa Senhora dos Navegantes, por exemplo, e é seguido por várias outras embarcações. De alguma maneira podemos considerar os cortejos populares, como os que acontecem em “festas de santos de negros”, das quais as Congadas são o principal exemplo, como expressões populares das tradicionais procissões.

E, finalmente, em uma terceira situação são agora os fiéis que se deslocam, a sós ou em grupos, de um lugar de residência e de vida cotidiana em busca de um lugar sagrado. Esta é a situação da *romaria*. Nela, é o ser sacralizado e o lugar sagrado que estão “lá”, e para “lá” dirigem-se os romeiros ou os peregrinos.

Seria interessante lembrarmos que o povo brasileiro reproduz ao longo de muitos anos romarias tradicionais como aquelas em direção à Aparecida do Norte ou Trindade, em Goiás, onde ocorre algo que, pelo que eu saiba não acontece em mais nenhum outro lugar, pois em Trindade é o “Deus Pai” quem é venerado quase como um “santo” de devoção. É até mesmo conhecida a expressão, ora recontada entre risos, ora como artigo de fé, em que se diz: “aqui em Trindade, abaixo de Deus o santo mais poderoso é o Divino Pai Eterno!” Ao mesmo tempo em que os fiéis brasileiros encontram em Muquém, também em Goiás, em Canindé, em Bom Jesus da Lapa e em uma infinidade de pequenos “centros locais de romaria”, lugares sagrados até onde ir em romaria. Nos últimos anos têm surgido no Brasil o que podemos reconhecer como

---

<sup>55</sup> Em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, Émile Durkheim ao fazer distinção entre magia e religião, caracteriza a religião como “inseparável da ideia de igreja”, sendo que uma igreja é “uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes.” (DURKHEIM, 1989, p. 77).

“caminhos” ou “centos” de *neo-romarias*. Um bom exemplo seria o “Caminho da Fé”<sup>56</sup>. Ele é muito recente e de algum modo procura ser uma cópia do internacionalmente conhecido “Caminho de Santiago”.

Ao longo desta tese descrevo e procuro analisar a forma como boa parte dos rituais e das celebrações tradicionais e populares do catolicismo procura reproduzir em escala apropriada essas três situações geossagradas: a da *missa*, a da *procissão* e a da *romaria*.

Assim, o catolicismo do povo se apropria de um repertório de tradições milenares da Igreja Católica e em seus rituais de devoção reproduz de diferentes maneiras e com diversas motivações essas três situações, sendo que em vários momentos os diferentes “catolicismos do catolicismo popular brasileiro” fazem interagir duas modalidades ou até mesmo as três.

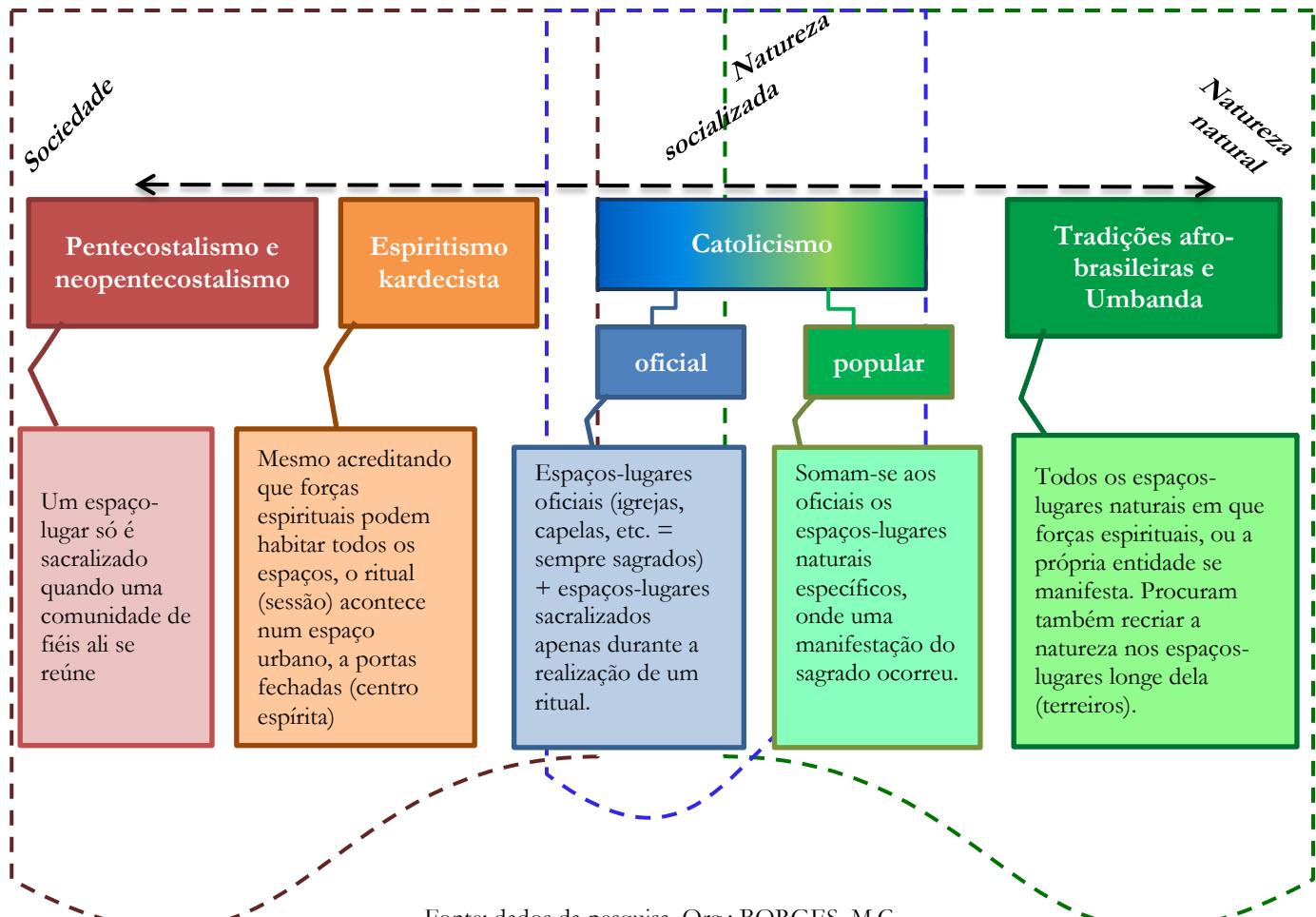
Finalmente, recordo que o espiritismo kardecista poderia ser aproximado às variantes pentecostais no sentido que para os seus praticantes qualquer casa onde fiéis se reúnam será um lugar geográfico e devocional de culto legítimo. Apesar de seu cunho reencarnacionista, mais próximo ao das tradições afro-brasileiras em maioria, o espiritismo kardecista é também uma religião de inspiração francamente urbana e “localista”. Ainda que simbolicamente os espíritas percebam toda a Terra, e todo o Universo na verdade, atravessados por energias e forças espirituais “do bem e do mal”, acredito que eles de modo algum procurem ambientes naturais para a prática de seus cultos, de modo geral chamados simplesmente de “sessões”.

Procuro agora tornar visível a escala aqui proposta, através de uma forma gráfica, para que possamos perceber de forma mais clara e sintética o que espero haver demonstrado até aqui de forma muito simples, a partir de um esboço de olhar geográfico. Lembro que o objetivo foi mostrar como o mundo religioso em boa medida divide-se de acordo com a maneira como religiões, denominações peculiares de uma religião, facções ou culturas religiosas configuram ao mesmo tempo um imaginário geográfico da relação sagrado-profano (céu-terra-inferno) e também uma “geografia cultural” de suas experiências desde as mais individuais até as mais coletivas em diferentes espaços-lugares.

---

<sup>56</sup> O “Caminho da Fé” constitui-se de um caminho de quase 500 quilômetros, previamente determinado a ser percorrido, saindo da cidade de Águas da Prata, atravessando a Serra da Mantiqueira por estradas vicinais, trilhas e matas, passando por várias cidades até chegar à cidade de Aparecida do Norte. Inspirado no milenar Caminho de Santiago de Compostela, na Espanha, foi criado para dar estrutura às pessoas que fazem a peregrinação ao Santuário Nacional de Aparecida. Inaugurado em 2003, ele tem sido vivenciado não somente pelo destino, mas enquanto uma espiritualidade que se constitui durante o trajeto. Disponível em: <http://www.caminhodafe.com.br/>, acesso em: 15/01/2015.

**ESQUEMA 1 – Espaços-lugares de localização/ocorrência  
de alguns rituais religiosos**



### 3.2 – algumas ideias para pensar a religiosidade popular no Norte de Minas

Compreendendo a religião enquanto fenômeno humano que constrói social e culturalmente espaços e lugares geográficos, cria cenários, e gera e consagra relações, humanas e socialmente espaciais, procuro estabelecer a partir deste tópico uma reflexão sobre as práticas religiosas populares dentro do contexto da elaboração de diferentes espaços-lugares, cujo eixo de ocupação/transformação se dá principalmente a partir da religião.

Minha pergunta então seria a seguinte: como o fator religioso, por si só ou associado a outros fatores altera espaços e cria lugares específicos ou prioritariamente religiosos, sagrados ou consagrados? Lugares que historicamente podem ir das Pirâmides do Egito à cidade de Aparecida, em São Paulo.

Na região ribeirinha do rio São Francisco no norte de Minas Gerais é possível encontrar desde o passado até o momento presente, uma grande diversidade de manifestações da

religiosidade popular, principalmente as relacionadas ao catolicismo e, de maneira mais próxima, ao que poderíamos denominar aqui de “catolicismo popular sertanejo”. Entre pequenas cidades, vilas, arraiais, e comunidades de barrancas ou ilhas, a presença do fenômeno religioso acompanha o cotidiano de vida e trabalho de seus moradores, convoca-os em alguns momentos a pequenos – como nas Folias de Santos Reis – ou a grandes deslocamentos – como nas romarias a Bom Jesus da Lapa – e faz parte do próprio núcleo de seu complexo universo de símbolos e de significados de atribuição de diferentes identidades.

Dentre os diversos momentos de pesquisas de campo, entre o mestrado e os diferentes projetos desenvolvidos por nosso grupo de pesquisa – *OPARÁ* –, sempre encontrei nos depoimentos, nos modos de vida, nos espaços observados e até mesmo em pequenos e tímidos gestos, a presença da religiosidade enquanto fator importante na base da constituição de fontes de saberes, de sentidos de vida e significado do mundo, ao lado de identidades características dos moradores desses lugares.

Mesmo aquelas pessoas que nos últimos anos converteram-se a alguma denominação evangélica e tornaram-se “crentes” ou “irmãos” de uma de suas diferentes denominações, sobretudo as pentecostais ou neopentecostais, e que reelaboraram os seus “mapas pessoais” de territorialização religiosa entre os mais distantes e ermos espaços sertanejos, conservam ainda um jeito próprio de viver/pensar a religião que eu chamarei aqui também de “religiosidade popular”.

São “gentes” com quem estive no norte de Minas que vivem o seu cotidiano de vida e trabalho – na grande maioria das vezes, árduo e penoso – com uma coragem e uma alegria surpreendentes. Estão sempre abertos a acolher quem chega e a partilhar o pouco do que têm de maneira generosa e solidária. Sem pretender fazer aqui uma “apologia do sertanejo” um tanto *piegas*, com a idealização de uma categoria específica de sujeitos, reconheço, ao lado de diferentes pesquisadores, militantes, e/ou atuantes de alguma maneira ao lado das comunidades tradicionais, que essas pessoas sertanejas estabelecem relações humanas e espaciais a partir de uma ética muito próxima aos valores e ideias “pregados” por sua religião/religiosidade.

O que cada vez menos o trabalho produtivo da lavoura ou da pesca consegue realizar, o trabalho festivo e ritual ainda preserva e atualiza na maior parte destas comunidades. A realização de uma “festa de padroeiro” ou a de um “giro de folia” são capazes de reunir boa parte dos moradores católicos durante muitos dias, envolvidos num trabalho solidário de efetivação de seu ritual.

Com um olhar ainda mais atento, esse tipo de comunidade poderia revelar que ademais de um mapa mental de cartografia popular, homens e mulheres desenham coletivamente e trafegam

por/entre mapas sociais em que toda uma tessitura de trilhas e teias entre as pessoas desaguam em unidades domésticas, em redes de parentesco, de vizinhança, de afiliação, de lazer, de trabalho e de ação social.

Linhos, vertentes e redes de relações entre categorias de homens e de mulheres cujos saberes, princípios e preceitos elaboram e transformam lentamente e ao longo do tempo: a) as *práticas do saber*: como se pesca, como se prepara o peixe como alimento, como se planta e colhe o milho, como processá-lo para diversas modalidades de alimento de pessoas e de animais; b) as *éticas do agir*: quem, sob que condições sociais pode pescar que peixes em que época do ano, e como ele deve ser partilhado e consumido; c) em um plano mais abrangente e abstrato, o que poderíamos chamar aqui de *lógicas do pensar*, que iriam desde as ideologias centradas nas diferentes práticas sociais de um modo de vida (parentesco, sociedade, economia, educação, etc.), até os complexos e integrativos sistemas através dos quais uma ou algumas atribuições de identidade são construídas.

Essas “lógicas” são socialmente criadas, revisitadas e partilhadas em meio e através de alianças e conflitos em/entre contextos de “nós mesmos” e entre diversos contextos do tipo “nós e os outros”, ao lado de sistemas de sentidos de vida e de significados de mundo, entre saberes patrimoniais e crenças de teor religioso ou não. A esfera mais ampla desta “lógica” poderia ser apresentada pelo que Peter Berger e Thomas Luckman (1985) chamam de “universos simbólicos”

... o universo simbólico fornece uma integração unificadora de *todos* os processos institucionais separados. A sociedade inteira agora ganha sentido. Instituição e papéis particulares são legitimados por sua localização em um mundo, comprehensivelmente dotado de significação. (BERGER; LUCKMAN, 1985, p. 141)

Na tentativa de entender essa *lógica do pensar de teor religioso* que caracteriza de maneira peculiar o cotidiano de vida das comunidades sertanejas, e que inclusive irá contribuir com frequência para o estabelecimento das *práticas do saber* e das *éticas do agir*, é possível perceber que ela está tão presente e real no correr da vida cotidiana quanto todas as outras realidades aparentemente “mais concretas”. Para “os homens e mulheres simples” os tempos e os espaços pelos quais circulam e convivem não são apenas aqueles onde eles/elas vivem, mas também, e talvez principalmente, são também aqueles que se apresentam ritual e mitologicamente no seu imaginário religioso.

Dessa forma, eles convivem, entre o trabalho diário da pesca ou da agricultura, do fazer doméstico e do cuidado com a família, entre espaços que vão além do mero lugar da comunidade física de vida. O céu, o inferno, o purgatório são, entre outros, lugares imaginariamente reais e

habitados não somente por seres transcendentalis, mas também pelas pessoas que um dia já fizeram parte de suas vidas, como uma mãe que “já morreu”. E, de alguma maneira, no mapa do imaginário religioso popular, aquele “lá” distante e fisicamente invisível e inalcançável pelos vivos está, a seu modo e sua dimensão de imaginário, tão vivo e presente numa geografia da fé quanto o cemitério da comunidade ou o altar de uma pequena capela.

### **3.3 – entre as Folias do São Francisco – os lugares de onde eu falo**

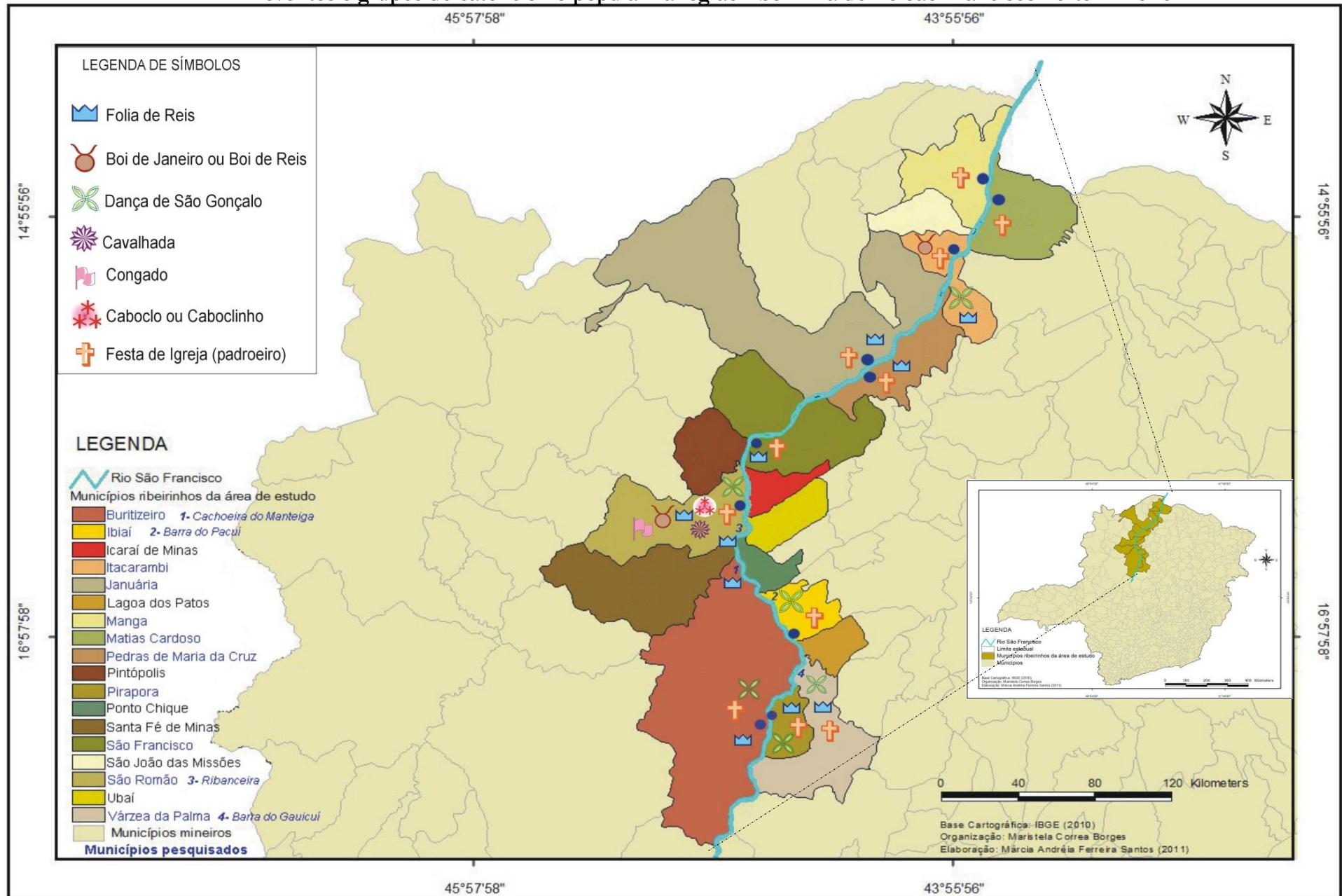
Vamos agora “navegar” pelo rio São Francisco numa tentativa de (re)conhecer as suas inúmeras comunidades “beiradeiras”, “barranqueiras” e “ilheiras”, a partir de um olhar voltado para as suas diferentes manifestações de religiosidade popular. Para isso apresento a seguir um mapa elaborado após a viagem em uma barca, realizada em 2011 para as pesquisas do *Projeto Etnocartografias do São Francisco*<sup>57</sup>. O mapa mostra a localização de eventos e grupos do catolicismo popular nas localidades ribeirinhas do São Francisco no norte de Minas Gerais.

Tendo como roteiro de viagem o mapa nº 1, procuro traçar um esboço de uma identidade religiosa das gentes ribeirinhas não apenas pela identificação de espaços e eventos, mas também por meio de seus depoimentos e de algumas fotografias. Viajo entre palavras e imagens que relatam e marcam uma geograficidade fortemente pautada por suas práticas devocionais.

---

<sup>57</sup>Etnocartografias do São Francisco – modos culturais locais e patrimônios culturais em/de comunidades tradicionais no norte de Minas Gerais. Projeto financiado pelo CNPq - vigência: 2009-2011

### MAPA 1 - eventos e grupos do catolicismo popular na região ribeirinha do rio São Francisco norte-mineiro



Navegar pelo rio São Francisco e ir encontrando as pessoas que habitam suas margens e suas ilhas abre ante os nossos olhos um horizonte fecundo de diálogo com suas diferentes formas de ser e de viver no/do rio. Entre os infíndos momentos de trabalho resta pouco tempo para o lazer e para a devoção, tanto entre os lavradores quanto entre os pescadores. E, menos ainda, quando um homem assume as duas profissões. Mas eles estão presentes no cotidiano de um povo que recria continuamente práticas de uma sabedoria popular passadas de geração a geração.

Encontrei entre os moradores desses lugares uma realidade de trabalho duro e incessante, associado a uma vida sofrida e pautada por uma luta cotidiana pela sobrevivência e reprodução pessoal e familiar. Vi nos olhos, nas feições e nos gestos das pessoas simples de rio e beira-rio o descaso do poder público de que muitas vezes elas são vítimas. Identifiquei a resistência de um povo mergulhado em um cotidiano de trabalho duro, no ir e vir entre vilas e ilhas, numa luta constante para criar seus filhos, construir suas casas, plantar nas vazantes e pescar o peixe, hoje já tão raro.

Nas pequenas cidades às margens do rio, convivi por momentos com um povo que começa agora a ter que viver no interior de uma realidade cada vez mais globalizada. No entanto, um povo ainda muito excluído dos pretensos benefícios de uma vida urbana. Entrevi culturas e modos de vida tradicionais hibridizando-se com tudo aquilo que chega até eles pela televisão, pela internet e por outros meios globais de comunicação.

Nas vilas e pequenos lugarejos rurais encontrei um povo ainda mais excluído, vivendo realidades não muito diferentes dos tempos antigos. Mulheres descendo e subindo o barraco para buscar água no rio com latas apoiadas nas cabeças. Pescadores artesanais tecendo suas redes e sonhando com peixe cada vez mais escasso. Agricultores vazanteiros que trabalham freneticamente para aproveitar a época de vazante do rio.

O que percebi é que pouca coisa mudou para este povo ribeirinho. Suas vidas e lutas pela sobrevivência permaneceram quase que inalterados durante décadas, mesmo quando encontramos tentativas – quase sempre eleitoreiras e não efetivadas – para fazer chegar a eles melhores condições de vida.

Mas encontrei também a festa, a reza e a devoção. Estas manifestações também pouco foram alteradas até agora, porém vivem nos últimos anos um crescente processo de contínua transformação. Algumas manifestações se perderam no tempo e no espaço e deixaram de acontecer por diferentes motivos, principalmente devido à intensificação dos processos de migração que exila os jovens de seus lugares de origem, rompendo a tradição de perpetuação de

um grupo de devoção ritual. Uma frase muito ouvida por mim, entre as diversas entrevistas realizadas era: “*tinha, mas não tem mais... acabou porque não teve ninguém pra dar continuidade*”.

No entanto, resistem ainda muitos grupos que logram perpetuar sua prática religiosa mesmo diante de tantas dificuldades. Novos grupos também surgiram, algumas vezes motivados pela atuação de alguma secretaria de cultura e/ou turismo, outras vezes pela iniciativa da própria comunidade, que começa a se preocupar com o futuro de suas práticas religiosas, criando e ensinando grupos de crianças.

Nos caminhos do São Francisco, onde o rio convoca mulheres e homens muito mais ao trabalho do que ao lazer, a religiosidade do povo permanece e resiste, e ela é talvez a forma mais persistente e popular de viver no/do rio. É o que permite aos ribeirinhos a construção da substância mais profunda e confiável de uma identidade e de uma geograficidade que lhes insere em um tempo e em um espaço.

Nossa viagem teve início em Pirapora, onde o rio começa ser navegável. Ao sairmos de lá deixamos para traz uma cidade mais próxima de uma realidade urbana brasileira de centro-sul. Com uma infraestrutura regular e boa oferta de serviços básicos para a população, Pirapora é talvez uma das poucas cidades às margens do rio São Francisco que apresenta uma relativa qualidade de vida. Na margem esquerda, Buritizeiro, escondida entre a vegetação, pode ser identificada por uma casa ou outra, escondidas entre o que resta das matas ciliares.



Foto 1: saída da barca Tainá em 17/07/2011  
Pirapora (margem direita) e Buritizeiro (margem esquerda)

Porém o que os meus olhos veem são espaços e tempos marcados por grupos do catolicismo popular que sempre estiveram presentes nos caminhos rurais e entornos urbanos

destas duas cidades separadas pelo rio. De Pirapora meus olhos estão entrevendo a Folia de “Seo Carlos”<sup>58</sup>. Seu compromisso devocional com Santos Reis o leva com sua “companhia” até Bom Jesus da Lapa nos momentos em que eles “rezam” para este santo na época de sua festa. Meus olhos buscam ver também o grupo de Dança de São Gonçalo do “Seo Afonso”, que resiste na sua antiga devoção, mesmo servindo às vezes de “alegria” para alguns turistas. Desde Buritizeiro enxergo também outro grupo de dança de São Gonçalo e fico imaginando como este distante santo português anima a fé e a devoção deste povo ribeirinho há tanto tempo.

Ao buscar ver e rememorar tudo isso, penso também nas diferentes práticas religiosas populares que se fazem entre os caminhos destas cidades, nas pequenas igrejas, em altares improvisados em casas modestas, como no singelo rezar de um terço e na cantoria de mulheres rezadeiras. Procuro compreender como estes afazeres religiosos participam na construção de todo um complexo sistema de saberes, sentidos e significados, em boa medida co-construtores de que tenho chamado aqui “uma identidade ribeirinha” e, ao mesmo tempo, “sertaneja”. Um procurar no domínio do sagrado popular e na busca da proteção de um Deus em suas várias figuras, ou dos santos, através de práticas devocionais um entrelaçamento com o cotidiano de trabalho, como um meio entre outros para dar mais sentido de vida e ajudar a definir gramáticas sociais e, nelas, o papel social desempenhado por cada categoria de pessoas de uma família, de uma parentela e de uma comunidade.

Ao chegar à Barra do Guaicuí, avista-se a igreja inacabada de Bom Jesus de Matozinhos. Construída pelos escravos no século XVII, entre os anos de 1650 e 1679, às margens do rio das Velhas, ela foi edificada com pedras e argamassa de cal. Nunca foi concluída, pois as constantes enchentes do século XVIII, seguidas por períodos de febre endêmica fizeram com que a população abandonasse a construção da igreja e erguesse suas moradias nos lugares mais afastados do rio.

Chama atenção a gameleira que cresce incrustada nas paredes de pedra desta igreja, formando um cenário deslumbrante em que a natureza vai aos poucos se reapoderando do

---

<sup>58</sup> Utilizo o termo “Seo”, entre aspas junto com o nome próprio, como abreviação de senhor, reproduzindo o modo como as pessoas com quem conversei nas diversas comunidades se referem aos homens mais velhos independente de algum tipo de autoridade. Da mesma forma me refiro às mulheres com o tratamento de “dona”, que é como são chamadas as que já são mais idosas. Isto porque em todas as comunidades que pesquisei é comum que uma mulher ou um homem que desempenham alguma autoridade seja reconhecido apenas pelo seu nome próprio ou por algum apelido, sem nenhuma forma de tratamento mais formal quando essa mulher ou homem são ainda muito jovens. Este o caso da diretora da escola da Comunidade da Barra do Pacuí. Além de exercer um cargo considerado por todos como “importante”, ela também desempenha uma liderança comunitária em diversas dimensões, inclusive religiosa, no entanto ninguém da comunidade a chama de Dona Darlene, ela é “só Darlene” para todos. Na Comunidade Quilombola de Buriti do Meio também encontramos essa característica. Um dos líderes comunitários que é inclusive professor da escola local e coordena o Telecentro (centro de informática e internet), mas sendo ainda muito jovem é conhecido por todos apenas por “Claudinho”.

espaço construído e lembrando o quanto as obras humanas sobre a Terra são passageiras. Este cenário também nos remete a um ingrediente místico e mítico, porém somente para os olhos estrangeiros. Para os moradores do lugar esta igreja é apenas parte de um passado remoto e serve apenas de atrativo turístico.



Foto 2: igreja inacabada de Bom Jesus de Matozinhos  
Barra do Gauicuí

Caminhando pelas ruas deste lugarejo fui descobrindo pessoas e modos de vida característicos das pequenas cidades. Uma professora aposentada sentada na calçada em frente de sua casa contou-nos um pouco da história de sua vida e da cidade. Depois encontrei Isabela, que me falou sobre o grupo de Dança de São Gonçalo organizado e comandado por sua mãe, “dona Almira”.

É um grupo grande, composto de aproximadamente sessenta integrantes. De formação antiga, este grupo estava em processo de estagnação e retomou as suas atividades a partir da iniciativa de algumas pessoas que participaram de uma oficina para fomento das manifestações culturais típicas da região.

Existe também um grupo de Dança de São Gonçalo mirim, constituído por crianças e adolescentes estudantes da escola local, como projeto pedagógico de resgate cultural. No domingo de Pentecostes acontece a Festa do Divino, quando se apresenta uma Folia do Divino Espírito Santo.

*É um grupo só. Toda vez que tem festa do Divino Espírito Santo, aí tem... começa a folia de reis, começa a sambar... tanto que tem Dilza, moradora aqui, ela é que comanda a parte da Folia de Reis, que sapateiam, tem o mastro, levanta o mastro na hora do mastro. É muito divertido. É do Espírito Santo. Na época do Pentecostes.*

*A festa do Divino é grande demais, é quatro dias de festa, mais ou menos. Na Folia de Reis, durante os quatro dias eles fazem dentro da igreja. Aí no último dia que é pra levantar o mastro, eles fazem do lado de fora, em frente à igreja. No natal não toca não, são só do Divino.*

*Minha mãe nunca cuidou do São Gonçalo não, foi através do Projeto Tesouros do Brasil, que foi no Brasil todo, que ela quis fazer através do São Gonçalo. Aí estudou ela e um ex-aluno dela que hoje é professor, o Adson. Aí ela começou esse trabalho, fazendo o São Gonçalo. Aí conseguimos ganhar em primeiro lugar. Aí veio, entregou os diplomas. Aí ela começou também no mirim. Chamou muitos adolescentes, e tal. Hoje são poucos. São poucos os que dançam dos adolescentes. Mas quando tem alguma promessa mesmo, os que dançam são os mais velhos, os jovens num...*

*Esse povo mais velho que dança o São Gonçalo já vem dançando há muitos anos. Aqui é tradicional ter São Gonçalo. Sempre tem promessa pra São Gonçalo.*

*Minha mãe assumiu o grupo. Tere esse projeto e ela continuou por um bom tempo. Era da prefeitura, mas ela não conseguiu pagar os tocadores e tal, mas mesmo assim tem alguns jovens que dançam ainda.*

(Isabela, Barra do Guaicuí, julho de 2011)

Mais adiante, na pequena cidade de Ibiaí encontrei dona Dina, de 85 anos, que me falou das festas de sua cidade. Em janeiro acontece a festa de São Sebastião, com a apresentação de uma cavalgada. Em agosto as folias da região vêm cantar para Bom Jesus da Lapa. Em setembro ocorre uma grande festa religiosa em louvor a Nossa Senhora do Rosário, Santa Terezinha e Espírito Santo. Dona Dina conta com orgulho que é já há muitos anos “mordoma” do mastro durante esta festa. Em dezembro tem lugar a festa da padroeira da cidade: Nossa Senhora da Imaculada Conceição.

Todas estas festas, apesar de iniciativa da Igreja Católica local, estão tradicionalmente permeadas por práticas religiosas populares durante a preparação e a realização dos diferentes momentos devocionais. Os moradores de Ibiaí encontram nestes momentos o tempo para quebrar com a rotina dos dias de trabalho e, a partir da prática religiosa, além de professar sua fé, alternar a devoção com momentos e lazer e de festejo.

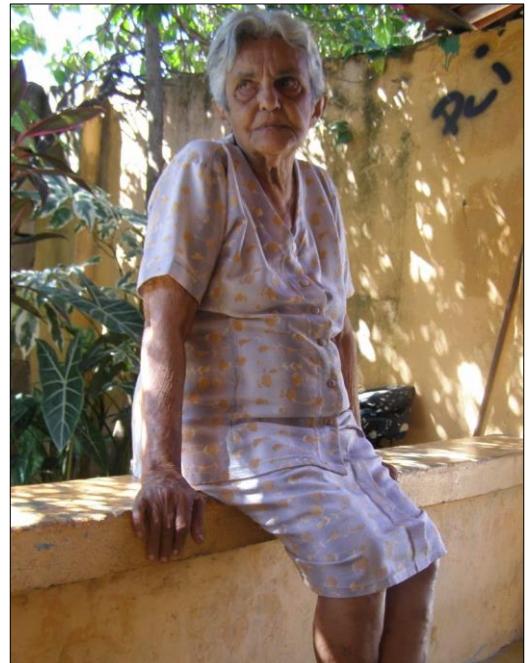


Foto 3: “Dona Dina”  
Moradora e líder popular  
religiosa da cidade de Ibiaí

Seguindo nossa viagem e chegando à Barra do Pacuí tivemos a impressão de que paramos num lugar qualquer de beira-rio, pois o território desta comunidade esconde-se entre às poucas matas-ciliares e os ranchos de pesca amadora, tornando-o cada vez mais distante das margens. No caminhar entre estradinhas de terra vamos avistando as primeiras casas e as primeiras crianças que correm para nos encontrar.

Este lugarejo, distrito do município de Ibiaí, compõe-se, à primeira vista, de algumas ruas com casas isoladas. Olhando mais de perto é possível descobrir um povo alegre e acolhedor que abre as portas de suas casas da mesma maneira com que nos acolhe entre sorrisos de boas vindas.



Foto 4: Chegada à Comunidade da Barra do Pacuí. A pequena escadaria é o único acesso à comunidade para quem chega pelo rio São Francisco. Ela dá acesso a uma estreita trilha “encrustada” entre muros de propriedades voltadas para o turismo e cercas de arame farpado das fazendas, perfazendo um percurso de cerca de quinhentos metros até o território da comunidade.

Na Barra do Pacuí existe um grupo de Dança de São Gonçalo muito antigo e reconhecido em toda a região. Os processos de resistência e perpetuação de sua prática devocional popular podem ser identificados por meio das falas do líder do grupo e de sua irmã, uma das “dançadeiras”.

“Dona Terezinha” conta que entrou para o grupo por um grande desejo seu. Começou a participar com quinze anos e permanece até hoje. Revela os processos de resistência e perpetuação das práticas deste grupo, quando relata a origem e as pessoas que participaram e que já morreram. Mostra a preocupação da comunidade na continuidade com a criação de um grupo mirim. Ainda comenta algumas das dificuldades que atravessam para “cumprir promessas”, indo a lugares distantes e sendo, em algumas vezes, mal recebidos.

*Tem dois [grupos de São Gonçalo] agora com o das crianças, né. Esse São Gonçalo que tem aqui é de muitos anos. É passando de geração a geração, nem faço ideia de quando começou, dos mais velhos, um bocado dos que dançavam já morreram... da minha família é só*

*meu pai e meu tio, e minha tia, minha prima. Minha tia que dançava já morreu, minha prima também já morreu, tio Miguel também morreu.. agora, desses mais velhos só tem meu pai, só que ele não dança mais, tá velho, tá com noventa anos.*

*Esse São Gonçalo das crianças começou faz pouco tempo, que não pode deixar acabar não, moça. Os mais velhos um bocado já foi, a gente também já tá velho, daí a pouco morre também e vai acabando. No grupo tem moça também, pode dançar quem quiser. Dança só as mulheres, mas tem três homens, o capitão e os dois contra-guia. O capitão do São Gonçalo é meu irmão. E tem mais dois, que é os contra-guia. Agora o resto é tudo mulher. Tem vez que é mais de doze, se tiver mais doze par a gente dança. Quando a gente vai fazer uma promessa, aí a gente dança vinte e quatro roda. Se for representação e não tiver muita gente pra representar, a gente dança duas, três. Das mais velhas que tá tendo é eu, Joanhinha, Conceição, Isabel e comadre Lica, ali.*

*Quando vai pagar promessa é vinte e quatro roda. Quando chama a gente vai longe. Já fomos no São Bento, aqui do outro lado do rio. Já fomos em Ibiaí, já fomos do outro lado do rio, que nem sei como é que chama, que fica de frente a Ponto Chique. Não sei como é que lá chama. Mas a gente foi com muita raiva que a gente foi muito mal recebido lá. O homem chamou a gente e a gente foi. Foi trato de ele vir buscar a gente e trazer. Quando foi pra trazer ele só colocou a gente do lado de cá do rio, nós que quis que veio de pé!?*

*Eu comecei dançar desde 15 anos. Comecei porque os velhos dançavam, né, e tinha uma promessa de um homem lá do outro lado do córrego [Pacuí]. Aí eu e minha amiga, a Maria dos Anjos, a gente pediu pra nós entrar, pro guia, que ele era exigente demais. E ele falou que só tinha hoje pra ensaiar e pra dançar amanhã. Aí ele falou que nós ia fazer um ensaio, se nós errasse nós não dançava. Aí nós não errou, aí ele deixou nós dançar e a gente continuou. A gente entrou porque a gente tinha vontade demais de entrar, de dançar. Naquela época era qualquer roupa. Agora a gente tem as blusas, tem as blusas da folia do São Gonçalo. Aí dança todo mundo de saia branca e a blusa. É bonito... eu acho bonito.*

(“Dona Terezinha”, dançadeira da Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí)

O irmão de “dona Terezinha”, Emanuel, é o guia do grupo. Ele relata como uma prática devocional antiga vem sendo apropriada pela lógica do espetáculo, quando são convidados para apresentarem-se em festas e eventos da região. Contudo, ele deixa claro que comprehende bem o papel desempenhado por eles nestas ocasiões, e declara que sabe distinguir o momento da “apresentação” do momento da “devoção”.

*... doze, dez, agora no caso de quando é apresentação é sempre mais fraco. Agora quando é promessa não, aí rende mais. Apresentação o pessoal é mais fraco.*

*Apresentação é quando a gente vai sair, vai pra Ibiaí, por exemplo, é apresentação, é festa deles lá e eles convidam a gente. Não é promessa não, é só pra mostrar, é cultura, né, do município. E aí a gente dança só umas duas rodinhas, das mais fácil e o São Gonçalo é completo mesmo com quatorze rodas. E aí demora né. E aí a gente para, né. A gente dá umas duas ou três paradas, que não guenta ficar dançando. E o pior é o tocador. Aqui a gente toca com viola e a caixa. Só tem a viola, o violão e a caixa.*

(Emanuel – Guia do grupo de Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí)

Neste trecho da entrevista Emanuel relata como se tornou guia, e como seu grupo é identificado, tanto na comunidade, quanto em outros lugares, por ser diferente dos outros e, por isso mesmo, reconhecido com um dos melhores da região.

*Eu nem lembro com quantos anos eu comecei no São Gonçalo. Eu comecei dançando. Tem o capitão e os dois contra-guia e o máximo de 24 mulheres. A dança foi o meu tio que trouxe pra cá. Quando o meu tio morreu, na primeira promessa eu entrei no lugar dele. Ai o pessoal foi morrendo e foi entrando... eu nem sei, tem mais de quarenta anos que eu danço... não mais de trinta...*

*[...] Meu tio que era o capitão. Ai ele morreu e a próxima promessa, aí eu dancei no lugar dele. Eu aprendi porque a gente ensaia. Quando eu era criança eu adorava, eu gostava. E aí eu prestava atenção. E aí as mulheres acharam que... no meio da rapaziada aí o que elas escolheram foi eu. E eu adorei demais.*

*A Dança, tinha dois tio meu que trouxeram pra cá. Que essa dança é de São Romão. Meu tio e minha tia que trouxeram pra cá, eles vieram de São Romão. Não sei se vocês já viram o daqui e de lá. Os outros São Gonçalo não é igual ao nosso não.*

*O nosso é diferente, e o pessoal gosta mais, né. A diferença é que a gente... é as rodas, né. Que eu mesmo nunca vi. Eu vi uma na Lapa, no Bom Jesus da Lapa e nós ficamos lá pra assistir, mas eu não gostei não. É completamente diferente, fica repetindo muita coisa. E aqui o que mais repete é só umas volta, né. Porque dançou uma volta e a gente repete. E os outros é muito repetitivo, tudo. O de São Romão é o mesmo daqui, foi trazido de lá.*

(Emanuel – Guia do grupo de Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí)

Na fala de Emanuel podemos perceber os processos de resistência e luta para “cumprir” os encargos do grupo. Ele narra sobre os lugares até onde já foram “dançar” e os momentos de dificuldades vividos pelo grupo. E em sua fala ele procura refletir sobre os processos de permanência de uma religiosidade popular diante da “falta de fé” das novas gerações.

*Pra pagar promessa a gente já foi em Buritizeiro, São Bento, na Cachoeira, eu mesmo não, no tempo de meu tio. Pra lá da Cachoeira, no Ponto Chique a gente já foi.*

*Que a gente não tá saindo mais, é que o pessoal ficou assim mais liberto, né. Ninguém tem mais fé pra fazer a promessa. Só que aqui já tem uns três ou quatro pra gente dançar. Mas nunca... que fala, mas é de promessa. Porque quando a pessoa vai pagar a promessa faz biscoito, faz comida, e a gente já falou com ele, que é humildizinho, coitado, pra vir pra cá, que aí só precisa gastar pra vir, num precisa... e os papeis pra enfeitar os arco. Se é pra pessoa ir pra algum lugar, que nem Ibiaí, a pessoa tem que ter ao menos um tíquizinho de dinheiro pra tomar um café. E o pessoal, além de estar mais vaidoso hoje, que não tem fé, parece que não tem mais fé em Deus, e outra que a gente, no caso, se é pra cumprir uma promessa a gente vai de qualquer jeito, só não vai sair daqui a pé. A gente já foi ali pro São Bento indo de trator, numa carreta... atravessar o rio aí meia noite veia... vindo pra cá. A gente já foi ali no São Bento duas vezes. Mas só que agora a gente exige que a gente não vai mais de carroceria. E eu já vi o pessoal falar que a gente tá saindo caro demais, tá muito exigente. Agora a gente vai sair daqui pra ir pro local aí pra ir pra lá passar fome? Né? E sofrendo? Que a gente já saiu daqui sofrendo igual cachorro pra ir cumprir promessa pros outros. Tudo bem, que tem gente aí que fala que pra promessa vai aonde for e de qualquer jeito. Mas a gente não pode ficar assim, né?*

(Emanuel – Guia do grupo de Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí)



Foto 5: Grupo de Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí.  
Autor: Carlos R. Brandão, outubro de 2014.

Ao analisar os depoimentos sobre a Dança de São Gonçalo na Barra do Pacuí, percebo um processo claro de resistência de uma prática religiosa popular que possibilita aos seus integrantes a afirmação de uma identidade e a construção de uma geograficidade através de uma devoção passada de geração a geração. Identificam-se e são identificados em toda a região como um grupo “dos melhores” que dançam o São Gonçalo, e, a partir desta identidade encontram um dos meios de enfrentar o cotidiano de vida e trabalho.

Na Barra do Pacuí existem duas igrejas, uma católica e outra evangélica. A maioria dos moradores professa o catolicismo, e celebra fervorosamente as festas de seus padroeiros. “Dona Terezinha” depõe sobre elas:

*Aqui na Barra tem a festa de Nossa Senhora Aparecida em outubro. Tem leilão, tem vez que eles fazem desfile. Tem um bocado de coisa, procissão, missa. O São Gonçalo não dança nesse dia. Eles até tava falando que no dia que fosse fazer a festa que tivesse uma representação do São Gonçalo. Mas nunca aconteceu não, porque... às vezes até quem sabe...*

*E tem festa de São Sebastião, do ano passado pra cá. Tá com dois anos que começou ela. É no mês de janeiro, 20 de janeiro. Essa também foi muito bonita, porque tere carroça toda enfeitada, com a procissão, com o santo, com a bandeira, com a cavalaria, foi muito bonito. Caralhada, cavaleiro mesmos, enfeitado de blusa vermelha, aí eles fizeram esse ano. Diz que nesse ano eles ia festejar de novo, não sei. Nossa Senhora Aparecida é padroeira aqui. Aqui só tem duas igrejas, uma é católica a outra é evangélica.*

(“Dona Terezinha”, dançadeira da Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí)

“Dona Terezinha” fala também sobre os grupos que deixaram de existir na comunidade, e de sua devoção a Bom Jesus da Lapa. A partir do que relata, é possível perceber a importância da religiosidade em sua vida, assim como para a vida da maioria das pessoas desta comunidade.



*Folia de Reis aqui tinha, mas agora não tem mais. Eles vem de fora, agora mesmo vai vir, a do Bom Jesus. Aqui tinha a Folia de Reis e tinha a do Bom Jesus também. E povo foi morrendo e não continuou.*

*Eu fui uma vez sozinha a Bom Jesus da Lapa. Eu fui no ônibus. Meu irmão e meu marido. Depois disso eles foram umas três vezes e nunca mais fui. Eu quero ir... aí depois nunca ninguém daqui foi mais depois que ele parou. Ele arrumava a romaria. Mas eu tenho fé em Deus que ele vai voltar de novo. É bom demais. Lá na Lapa do Bom Jesus é bonito. Eu fiquei emocionada demais com aquelas grutas, feitas por obra da natureza.*

(“Dona Terezinha”, dançadeira da Dança de São Gonçalo da Barra do Pacuí)

Foto 6: “Dona Terezinha”  
Autor: Carlos R. Brandão, outubro de 2014.

Descendo um pouco mais o rio, agora na margem esquerda, no lugarejo de nome Cachoeira de Manteiga, distrito do município de Buritizeiro, encontrei o “Seo Ângelo”, guia de um grupo de Folia. Novamente pude perceber, a partir de sua fala, os processos de resistência e as dificuldades em manter suas práticas devocionais. Identifiquei também grupos da cultura popular que deixaram de existir pela ausência de pessoas que assumissem seus encargos.



Foto 7: Cachoeira de Manteiga, município de Buritizeiro, MG.  
Autora: Fernanda Ribeiro Amaro, julho de 2011.

A Folia do “Seo Ângelo” sai durante quase todo ano e “reza” para vários santos de acordo com a época. Será “de Reis” na noite de Natal e durante os seis primeiros dias de janeiro;

será “de São Sebastião” perto de 20 de janeiro; será “de Bom Jesus” no início de agosto; e será, finalmente, “de Santa Luzia” em meados de dezembro.

*Eu to nessa folia faz 40 anos. Eu entrei como ajudante. Eu era rapaz ainda. Eu entrei como ajudante. E eu fui gravando, gravando até aprender. Com um pouco eu passei a cantar. Eu tava com vinte anos. Agora eu to com 83. Eu canto Bom Jesus, Santos Reis, São Sebastião e Santa Luzia.*

*Dia primeiro [01/08/2011] sai a folia do Bom Jesus. São 6 dias, no dia 6 é a reza, o dia de entregar, ne. Aí entrega, reza. Sai de casa em casa. Nós vamos também numas fazenda que o pessoal gosta, já pediu pra nós ir lá. E tem a irmandade. A Irmandade do Bom Jesus. Tem a Irmandade do Bom Jesus e a do Divino Espírito Santo. Então, esse negócio é por sorteio. Faz o sorteio e no dia da reza revela o sorteio, pra ver as casa que vai. Se alguém tiver promessa é só pedir.*

*Na Folia [de Reis] a gente canta o 25, tem a sandeção às lapinhas no 25. Então pára e no dia primeiro nós sai. Vai até o dia 6. Sai é a noite. A folia de reis sai de noite. As outras é de dia. Agora essas folia de dia cansa muito mais que de noite. Cansa por causa do sol. Os instrumentos não fica... fica certo mas não fica direitinho, e a noite os instrumentos firma. Agora com o sol, só de eu sair daqui até aquela fazenda ali, chega lá já amoleceu as corda, é preciso de afinar de novo. Tem nove pessoas na folia, 4 pra andar e o da bandeira. 2 sola ali e 2 responde aqui. Agora pra fazer a brincadeira...*

*Quando a gente entrega uma folia, já tem umas duas, três querendo, pessoa querendo pra mim cantar. Eu vou cantar essa agora, quando for setembro, dia 19 de setembro tenho que cantar outra, aí é de Santos Reis, é temporão, mas canta. Quando é mês de janeiro eu tenho que cantar outra de Reis e vai assim direto.*

*Eu tenho todos os instrumentos, tem caixinha, pandeiro, viola, violão, tem o violino. Anda aqui dentro e aqui nos vizinhos. Do outro lado a gente vai se pedirem. Se não pedir... aí no Ponto Chique mesmo agora a gente vai, o moço pediu pra gente ir. Santa Luzia é no 13 de dezembro, e São Sebastião é dia 20 de janeiro.*

(“Seo Ângelo”, guia da Folia em Cachoeira de Manteiga)

Em outros momentos “Seo Ângelo” depõe sobre a sua origem e a vinda para Cachoeira de Manteiga. Conta-nos também sobre os grupos que existiam no lugar e que deixaram de realizar seus ofícios religiosos populares, principalmente devido à conversão de grande parte de seus integrantes às igrejas evangélicas. Percebe-se sua preocupação na perpetuação das práticas do catolicismo popular diante das dificuldades de continuação dos grupos e seu empenho em continuar a frente do grupo de folias.

*Eu nasci num lugar chamado Campo Belo, hoje é Campo Azul. Eu mudei pra cá em 49. Tinha umas 4 casas aqui. Eu vim trabalhar na fazenda, depois mudei pra cá, depois de uns 3 anos eu casei. Eu vendi a fazenda, hoje é só eucalipto. Começou a secar tudo, que lá tinha muita água, aí começou secar. Eu tinha que vir com o gado umas 6 léguas pra beber água no rio, aí eu vendi. Foi secando por falta de chuva mesmo.*

*Tinha uma cachoeira aqui, bem de frente, umas pedras que eles quebraram, em 74. É porque o vapor afundou aí, bateu num bico de pedra. Só depois de muitos anos é veio essa firma e quebrou as pedras.*

*Tire 14 filhos, morreu dois pequeno, criei 12. Depois morreu três, já mais velhos. Nunca fui em Bom Jesus da Lapa. O povo daqui todo ano vai. Santo Antônio da Serra já fui 14 vezes, mas em Bom Jesus eu nunca fui. Nunca deu certo de eu ir lá. Toda vez que é pra eu ir, dá um problema que não dá pra mim ir. Mas eu ainda vou. Eu quero ir lá na época da festa, né, dia 06 [agosto].*

*Aqui não tem outros grupo não. Já tere. Uma vez eu cai na besteira... eu trouxe um grupo de congado de São Romão, os caboclo. Tinham um grupo de carneiro... batuque... mas o pessoal virou crente ou morreu. Nós tinha um grupo aqui em Cachoeira, mas o pessoal foi indo pra essas igrejas aí... com dois litros de pinga você fazia uma festa inteira. Tinham o pessoal das caixas, tinha umas mulher boa pra dançar. Aí, quem não morreu de velhice, virou crente. O pessoal chamava mesmo era de batuque, uma coisa boa, de folclore, uma coisa boa de se retomar.*

(“Seo Ângelo”, guia da Folia em Cachoeira de Manteiga)

Ele nos conta também sobre as festas que acontecem na cidade, revelando o papel forte ainda exercido pela Igreja Católica entre os moradores, ao lado de sua preocupação com aqueles que aos poucos vão se tornando evangélicos.

*A Festa aqui é de Santana e do Divino. Padroeira é Santana. No Divino faz Folia. De uns três anos pra cá é que começou a folia do divino, que não tinha. Aí veio uma mulher de Belo Horizonte e começou a fazer.*

*A Festa de Santana é no dia 26 de junho, já foi. Tem do Divino Espírito Santo. A festa é o seguinte, antes nove dias tem nove leilão, dá muito dinheiro, toda noite tem leilão. É três dias de festa, na sexta-feira é missa, sábado celebra Santana e domingo é do Divino. Tem procissão, vem gente de fora, tem barraquinha, vem muita gente. Agora tem o arraial, no dia de sábado. Arraial é tirar dinheiro pra igreja, faz aquelas barracas, tem de um tudo ali pra vender.*

(“Seo Ângelo”, guia da Folia em Cachoeira de Manteiga)

O barco seguiu viagem, descendo o rio rumo a Ribanceira, distrito de São Romão. Um lugarejo simples, escondido depois de um grande barranco e a vegetação da margem. Andamos pelas ruas, conversamos com as pessoas e entramos em algumas moradias. Na casa de “dona Ana”, em um local de destaque da sala, encontramos um grande oratório de alvenaria, construído por seu marido, com a imagem de Nossa Senhora Aparecida. A presença de imagens e oratórios é comum na maioria das casas em lugarejos e cidades ribeirinhas do São Francisco, assim como em muitas outras regiões rurais do Brasil. O papel da religiosidade popular ainda é marcante para grande parte das famílias do interior do país, mesmo quando as famílias vão se convertendo às novas igrejas evangélicas. E a presença de imagens pode ser encontrada ainda, porém não mais em figuras de santos e em oratórios, mas em quadros com passagens bíblicas, ou com a própria Bíblia ocupando um lugar de destaque nas casas.



Foto 8: Oratório na sala da casa de “dona Ana”, em Ribanceira, município de São Romão, MG.

Atravessamos Ribanceira e fomos até uma área rural conhecida por Buritizinho, onde reside o “Seo Juca”, guia de Folias. Entre os muitos relatos sobre as folias, ele foi repetindo frases de uma sabedoria popular profunda, que às vezes chegavam a nos surpreender.

*Eu já estou com 70 anos. Ontem a quarta filha minha inteirou 32 anos. No dia 15 de agosto vou completar 70. Eu sou de 41. A morte não tem preconceito de idade pra chegar. A morte chega no vivente antes de terminar de gerar... Deus é que sabe e ela não determina fora do mandato dele.*

*Eu entrei na folia por escritura... a minha família, por parte de pai, mãe, avô e vó, tudo era contador de causo, de contar piada, dançar forró, tocar instrumento e cantar e rezar. Mamãe dançava São Gonçalo, mas agora eu nunca dancei. Eu já alcancei o povo meu, primo, padrinho tudo era folião. Eu tinha aquela vocação com aquilo, aí tinha uma escritura das mais antigas, tava um livro quase podre, a gente não podia nem pegar uma folha... chama “Lionário Perpétuo” [Lunário Perpétuo]. Eu procurei o bispo D. Valmor lá em Belo Horizonte, eu procurei ele porque ele é arcebispo, ele falou: ‘oh, essas escritura, tem três ainda, um na Lapa de Bom Jesus, o outro na igreja de Matias Cardoso, e um na Aparecida do Norte, na igreja velha, mas já colocaram nos cofre que ninguém pega mais’.*

*Horas Marianas é um escritura difícil, que ela é complicada pra ler. Pra ler umas Horas Marianas a gente tem que fazer jejum, de meia noite em diante você não toma nem água, de manhã não toma nada, não usa nada, você lê as Horas Marianas assim, ó, seguidinho. Depois que você alimentou com qualquer coisa, parece que as letras baralha, parece que a vista num... eu não sei o que é que tem., mas Horas Marianas não é escritura que a pessoa pega ela assim pra ler desenvolvido qualquer hora, não pega não.*

*Eu tinha ele... isso vem de tradição de família, que mãe tinha ele, e mãe falava que isso aqui é desde o tempo do meu bisavô. Mas mãe quando morreu tava com 104 anos. E tá agora com 20 anos que mãe morreu.*

*Mas nesse tempo, eu tava assim com uns 12 anos, 13, não sabia ler, mas fui pelejando, por curiosidade, porque escola naquele tempo... difícil, só tinha escola muito assim, no comércio, mas fora, igual a gente morava muito distante de comércio, pra ir lá a gente tinha que montar num cavalo era cedo e ir pra chegar de tarde, então era difícil. E outra que naquele tempo o que valia era serviço. Se fosse uma pessoa era trabalhador... Saia um e ia pra São Paulo, ia olhar é a mão dele, se ele tivesse calo na mão, dava a ele serviço, se não tivesse calo, perguntava o que é que ele fazia cá. Agora se dissesse qual era o serviço, era um serviço que não dependia de fazer calo, procurava serviço pra ele, serviço que ele fazia calo. Agora se ele: eh, porque lá não tem serviço... não é, é porque você não gosta de trabalhar, porque serviço não falta pra ninguém. Porque que fulano tá com as mãos calejadas, é porque ele é trabalhador...*

*Escola naquele tempo era só pra'queles que morava na cidade. E as vezes se tinha muito serviço menino não ia estudar não, ia trabalhar. E falava: você vai pra lá pra ficar a toa, pra ler, que ler não enche barriga. O que papai falou muitas vezes.*

*Eu depois, fui pelejando, pelejando, tinha influência pra tocar e cantar, pegava cópia de música com os outros, nem existia rádio, nesse tempo não existia nada... falava em toca disco, mas era vitrola... mas aquilo era uma coisa... Ab, um dia eu tava em tal lugar e escutei uma vitrola tocar, o trem toca, canta igual gente!*

*Então era assim, a gente vivia nos matos lá, o que valia era pegar ferramenta e ir trabalhar. Depois, a gente vai crescendo e pegando inteligência, eu falei: não, vou caçar um jeitinho.. tinha um amigo meu, eu falava que ia passear na casa de meu padrinho dia de domingo, e pai: 'não mas tem que ir pastorar os boi'. A semana a gente tava carreando, quando chegava o domingo, naquele tempo tinha dia santo, hoje em dia não tem, mas o domingo também era salteado, alguns que falha, eu porque o ano tem 75 dias de treva, de servir, que não trabalha, o ano tem 52 domingo e 23 dias santo. Naquele tempo, naquela data, tinha isso tudo, todo mundo respeitava: 'ab, não tal dia é dia santo', ninguém trabalhava. Aí a gente pegava, papai: 'você não vai carrear, você vai pastorar os boi', soltava os boi no cerrado e eu ia lá ficar vigiando, rodeando. Eu falava: eu queria ir na casa do meu padrinho. Ele falava: 'depois você vai, depois dê água aos boi', naquele tempo falava: 'dar um recreio pros boi, aí você vai lá, mas quando for de tarde você vem pra tornar a por eles no cerrado'. Chegava lá eu falava com os meninos do meu padrinho, os meninos fazia lá um abc e eu vinha, chegava cá eu esquecia, não alembrava... deixava aquilo, ficava lá no mato, que se ele visse, que tava usando coisa escondido... deixava lá. Era qualquer um pedaço de papel, uma folhinha de caderno, os meninos arrumava lá uma folhinha de caderno, naquele tempo não usava sacolinha, não usava nada, era no papel de embrulho que fazia compra, chegava em casa dobrava aqueles papel tudo e guardava. Tinha vez que chegava no comércio, você ia comprar meio quilo de café, o que fosse um quilo, e agora não tem papel, os papel acabou, eu enfiava a mão no bolso: 'eu trouxe os papel'. Disso tudo acontecia com a gente.*

*E aí eu aprendi um pouquinho, muito pouquinho. Se for pra eu fazer um abc, fica faltando umas quatro letras... depois que pegou inteligência tinha dar um jeito de corear [decorar], mas não. Mas quando escrevo carta pros meus meninos, eles entende. Mas eu não estudei em escola. Pra ser folião a gente guarda na cabeça. Mas tinha os livro. Da gente mexer com mudança, acabou perdendo.*

(“Seo Juca” – Guia de Folias e morador de Buritizinho, comunidade rural de Ribanceira)

Em outros momentos, ele nos falou sobre as folias que guia, os diferentes santos para os quais elas rezam e as crenças que alimentam sua devoção. Demonstrou preocupação com a continuidade do grupo, principalmente diante do avanço da conversão de foliões às igrejas evangélicas. Com uma sabedoria própria de antigos foliões, ele revela em suas falas o papel exercido pelo catolicismo popular na vida de pessoas simples e sem estudo, o que demonstra

como que a religiosidade marca e possibilita a criação de uma identidade social e uma significação no tempo e no espaço para as pessoas excluídas da maior parte dos avanços sociais de educação e trabalho.

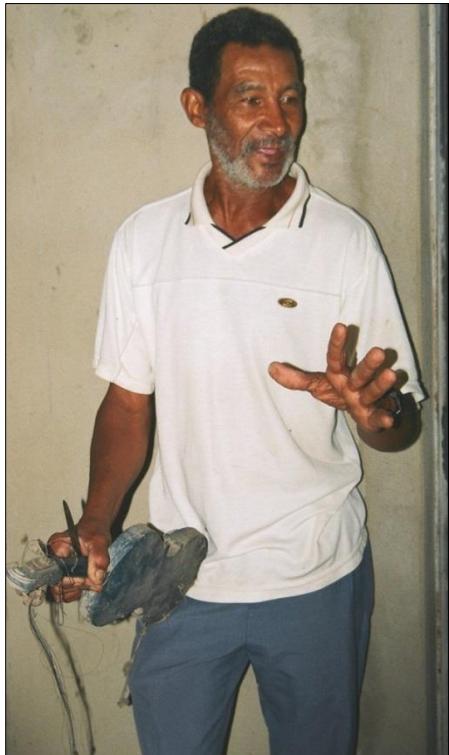


Foto 9: "Seo Juca" – guia de folias de Ribanceira, município de São Romão.

Em suas mãos, traz uma rabeca que ele mesmo confeccionou. Autor: Carlos R. Brandão, jul. de 2011

*Na Folia tem de promessa. Agora mesmo dia 6 de agosto, nós vamos na casa de compadre Dão é uma promessa que é da mãe dele. E já tem tempo que ela morreu. E ele sempre sonhava, toda hora diz que ela apresentava pra ele procurando pela promessa, pra cantar lá pra ela, sair essa folia. Aí nós saímos lá pra ele. Agora tem uma deroção dele, promessa que ele mesmo fez, devoção pra saudar as águas virge, então a água lá do córrego, lá do riacho. Agora nesse ano, agora dia 6 nós vamos, vai ter missa lá na casa dele, tem dois neto meu que vai batizar lá nesse dia, tem a ladainha de Bom Jesus e saudar o altar. Lá na casa dele, ali no Riacho.*

*Saudar as águas virge é a água que vai descendo, então a água que a gente não usou é a água virge. A folia canta pras águas, saudar as águas. Então, a gente saúda a água. A água é [sagrada], é uma das primeiras coisas sagradas que tem entre o céu e a terra é a água, o sol, e a lua. É a única coisa primeiro mais sagrado que existe, porque sem a água não tem vivente nenhum que vive sem a água, pode ser um mosquito, pode ser uma formiga, tudo tem que pertencer é à água, tudo, tudo, tem que beber água, então a planta também tem a mesma sede.*

*... de jeito que quando a gente passa lá, tem a sepultura dela. Então a gente vai no cemitério e canta lá. Já a parte que canta no cemitério já é a parte dos enfermos. E aí que tem a alma, todos aqueles corpos que foi sepultado, aí canta lá no cemitério tem a parte que canta, dos enfermos, dos que já tão sepultado, que tão na terra.*

*É uma folia, tem a bandeira, tem os instrumentos. Cada santo, sempre é assim. A primeira folia foi a de Santos Reis. Agora, cada um santo tem o bendito deles. Em qualquer cartilha, em todo santo, cada um tem um bendito. Agora, por fé de muitos, acontece que um apegue com o santo de sua devoção, outros falam o santo do meu nome é forte. Então cada um santo tem um bendito. Por fé, aí criou a folia de um santo, de outro, de um e de outro. Mas eu mesmo sei cantar a folia de Santo Reis, Bom Jesus, São Sebastião e Santa Luzia, mas a primeira folia que existiu foi a Folia de Reis, essa do nascimento de Jesus.*

*Tinha o livro do Lionário Perpétuo [Lunário Perpétuo] e das Planta Cura, [As plantas que curam] que é o livro de dar remédio, é folha, é raiz, é casca... então cada uma árvore ela tem cinco prestígio pra cinco incômodo, pra cinco doenças, cada uma árvore. Então esse Lionário Perpétuo e esse livro das Planta Cura, não sabe como é que foi, mas o certo é que sumiu. Mas agora eu tava com certas parte de folia na cabeça eu coloquei no caderno. Peguei, um moço pediu pra ver, eu peguei: 'olha João você pega o caderno e tira as cópias todas e me devolve o caderno'. Ele pegou e foi pra Pirapora, chegou lá ficou crente, lá mesmo ele pegou o caderno e diz que jogou na água. Peguei, tornei a fazer de novo. Bernardo, que morava com a vó dele, falou: 'eu quero que você tira as cópias que é pros menino aprender'. Eu falei: 'você tira as cópias e me devolve'. E o caderno ficou, quando fui ver: 'Olha, o cupim já comeu aquele caderno foi tudo'. Aí eu peguei e falei: 'sabe de uma coisa, eu não vou dar cópia pra mais ninguém'. Os folião que sai comigo, pra cada um eu dava uma cópia, só uma folhinha... olha vocês estuda aí, eu tô ficando velho, qualquer hora eu to apagando a candela aí, vocês segue com a Folia. Aí eles fala: 'eu nunca li não, não sei, não sei...' e eu to ficando velho, a valéncia*

*de vocês é que eu sou muito regateiro, eu ... quando fala que tem folia, que vai sair folia, eu canto até a derradeira música mesmo que for possível, é direto, não tem disso não.*

*Mas, aí a gente vai entrosando aí. Que quando eu entrei nesse terno de folia, foi em 61. Entrei nesse terno de folia, era o pai de Vital, finado Bento. Nesse tempo Vital era garotinho, aí quando Vital tava com 13 anos ele saiu mais nós, ele e compadre,... fui eu que pus ele no terno. Aí nós fomos seguindo. Finado Bento morreu, ficou finado Henrique, diz que quando ele entrou tava com 12 anos de idade. Daí, quando eu cheguei, que entrei nesse terno, finado Henrique já estava com 73 anos, já tava velho, finado Bento já tinha morrido. Aí Henrique morreu ficou o finado Tomaz. Tomaz morreu, diz que quando ele entrou nesse terno ele era garotinho novo. E agora, o mais velho que tem no terno é eu. Mas sempre quando um morre fica outro. E agora, na hora que eu apagar a candeia acho que não vai ficar outro.*

*Hoje em dia os moços não tão querendo seguir essa religião antiga, vai diminuindo a fé. De vez em quando uma pessoa fala: ‘ah, não existe bençimento’. E eu falo: ‘no mundo existe de tudo, de tudo, entre o céu e a terra existe de tudo, agora ninguém pode é assim é desfazer e nem abusar de nada, porque de tudo existe’. E tem gente que fala: ‘não, não existe. Aonde que uma pessoa tá sentindo uma coisa doendo, o outro fala: vai benzer que aquilo sara’? Eu falo: ‘sara’. Quando uma cobra morde um vivente, vai benzer pra aquele veneno sair, e ele sai? Falei: ‘ele sai’. Não pode duvidar de nada. Pois eu tenho visto gente chegar aqui quase louco com dor de dente, quando ele sai, sai rindo alegre..., então serviu e é porque existe. Agora quem às vezes nunca viu, pensa assim, se nunca viu pensa que não tem. Mas ninguém vê tudo o que existe no mundo. Ninguém sabe tudo o que tem no mundo. Não tem esse formado pra saber de tudo e não tem analfabeto pra não saber de nada. Cada um sabe do regime que ele cresceu.*

*Então, antigamente existia de tudo. Hoje em dia já não tá existindo porque o povo muda de religião e a fé vai faltando. Um tem uma fé por uma coisa, outro tem por outra coisa. Tem a fé mas é assim, quando passa pra uma religião, desfaz da outra. Acontece assim, ele nasceu, criou, criou idade, criou inteligência, e ele desfaz daquela que tratou dele pra ele criar e daquela inteligência. Por exemplo, católico, aí ele desfaz, mas foi na lei que ele nasceu e criou e o que ele tem na ideia foi naquela religião. Ninguém não nasce em outra religião, só nasce católico, porque o pai e a mãe eles podem ser de qualquer outra religião, o filho não nasce naquela religião, ele só nasce católico, então se não batizar ele naquela outra religião, ele não entende de passar, ele não é. Então, quer dizer que a religião mais velha é a religião católica. Bom, pra mim pensar é assim, que se depois ele não passá pra outra religião, ele fica católico, se ele não passá...*

*Um dia, um doutor, a gente conversando lá, e eu converso demais, aí eu falei: eu não sei, não estudei nada, não tenho leitura, eu sei é assinar o nome muito mal, mas graças a Deus eu tirei meus documentos tudo, mas aí ele disse que quando a pessoa não sabe ler, não tem formatura, diz que ele é burro, eu falei: talvez. Daí ele tornou, então eu falei que não faço questão não, porque eu já vi muitos dizer que quem não sabe a ler é burro, eu mesmo não sei, só que nunca achei uma condução assim de chamar uma pessoa de burro. Doutor Antônio levantou e falou: ‘não tem ninguém burro, cada um é ativo naquilo que sabe’. Aí ele falou: ‘você é engenheiro, eu sou doutor, sou da medicina, ele, eu vi ele fazer uma coisa que eu nem sabia se uma pessoa conseguia, um dia eles derrubaram uma porca, lá numa fazenda, e ele fez assim, com um dedo segurou assim, cortou e tirou os caroços da porca, ele capou a porca, e eu falei: tá fazendo o que com essa porca, capando, uai, ele é mestre nisso e você não sabe’, aí eu falei: ‘não tem formado que sabe de tudo e nem analfabeto que não sabe de nada. Cada um sabe de uma coisa, ou que seja mais, ou que seja menos’.*

*De vez em quando aparece uma coisa. Ele um dia vem, lá em São Romão. Ele passou pra religião crente. Ele falou: olha, tomo conta dessa viola que eu não vou seguir, agora vou seguir é o passo de Jesus. Bom, cada um na mão de si, Deus é que sabe o que que faz. Aí ele foi*

*orar e nós fomos cantar folia. Aí lá, foi orar, foi pra casa do pastor e foi dormir, ‘ah, irmão amanhã você vai sair cedo, a chave fica em cima da mesa, quando você for sair, você tranca e passa a chave por debaixo da porta’. Então ele deitou e foi dormir. E diz que quando ele assustou foi falando assim: ‘você cria sua fé e segue suas caminhada’. Diz que aí ele assustou, ele diz que não sabe, corre São Romão de um lado ao outro sem ver, aí quando ele viu tava lá no cruzeiro da igreja, na porta da igreja e olhou de um lado e de outro. Aí a irmã dele morava lá pertinho, aí ele foi lá, de madrugada, bateu lá na porta e foi pra lá. Quando foi no outro dia ele foi lá e disse: ‘olha eu não quero mais saber de orar, nós pode marcar folia em qualquer lugar que eu vou direto dia e noite...’ que é pra aprender.*

(“Seo Juca” – Guia da Folia de Ribanceira)

A cidade de São Romão, situada na margem esquerda do rio São Francisco, viveu em velhos tempos o seu apogeu como importante entreposto e parada obrigatória das embarcações que usavam o rio para transportar os mais variados produtos dos “gerais” para a região das minas. Ao lado de seu desenvolvimento econômico desenvolveu-se também uma rica e variada cultura local, permeada de festas que lhe fizeram merecer de seu antigo nome: “Vila Risonha”.

Atualmente São Romão é um município com cerca de dez mil habitantes, vivendo um processo de estagnação econômica, o que não impede o avanço da área urbana, devido principalmente ao recente movimento das populações rurais para a cidade. Crescem os bairros periféricos, e os seus novos moradores trazem com eles as tradições rurais, entre elas as Folias. São quatro grupos na cidade. E elas “rezam”, além de Santos Reis, para Bom Jesus e Santa Luzia. Existem ainda grupos de Cavalhada, Congado, Caboclo e de Dança de São Gonçalo, além de grupos não-religiosos, como o do Batuque e o do Boi de Janeiro.

Conheci São Romão e suas variadas manifestações culturais populares durante minhas pesquisas de mestrado. A partir de um trabalho de campo pautado pela observação participante pude constatar a importância das práticas religiosas – tanto as do catolicismo popular, quanto de outras denominações cristãs, principalmente evangélicas – para a constituição de um modo de ser característico das populações ribeirinhas norte-mineiras.

Reconhecida por todos na região como lugar de festas, a cidade de São Romão carrega em suas origens sua vocação festiva. Vila Risonha, como era antes seu nome, não perdeu sua identidade e permanece cada vez mais identificada pelos moradores próximos e longínquos como lugar ideal para voltar nos momentos de festas.

Durante o ciclo anual do calendário de eventos que acontecem em São Romão, as festas profanas (profana no sentido de estar em oposição à festa religiosa e/ou acontecendo ao mesmo tempo) são as mais concorridas da região e atraem pessoas de todos os lugares de Minas Gerais e de outros estados. (BORGES, 2010, p. 107)



Foto 10: Cidade de São Romão vista da margem direita, do ancoradouro da balsa, jan./2009.

Um pouco mais adiante, rio-abaixo, agora na margem direita, encontra-se a comunidade de Vila dos Baianos. Em um primeiro momento o lugarejo parecia destinado apenas a abrigar ranchos de pescadores amadores, com forte presença de atrativos turísticos derivados da pesca: casas equipadas com antenas parabólicas, bares e quiosques. Entre as pessoas encontradas, identificamos muitos turistas em momentos de lazer.

Porém, entrando mais por suas ruas e trilhas fomos encontrando os habitantes “nativos” do lugar, vivendo os seus cotidianos de um dia de trabalho. Necá foi quem nos recebeu e nos relatou sobre a presença da religiosidade popular em sua comunidade.

*Tem um pessoal que toca folia aí, mas é de fora. Eles vem do Barreira dos Angicos, é mais fora daqui. E a gente vive aqui é do peixe, um pouco do que planta. Bom é pai. A gente reza. Nos domingos a gente celebra os culto é nas casas. E missa, quando o padre vem aqui a gente celebra, é debaixo de um pau mesmo. Faz um altar e tem missa. São Gonçalo aqui não tem. Aqui nessa região não tem. Pai é que sabe da vida dos pescador, ele ta lá mexendo com farinha.*

(Neca, moradora da Vila dos Baianos – Vila dos Baianos)

Fomos então ao encontro do pai de Necá, “Seo Coló”, que nos recebeu em meio aos seus afazeres na casa de farinha. Relatou-nos algo sobre o grupo de Folia que deixou de existir por não encontrar mais quem o continuasse. Ele, como tantos outros homens velhos, demonstrava através de sua fala um certo saudosismo e um evidente desgosto pelo fim de mais um grupo tradicional de devoção católica. Ao mesmo tempo ele descreveu as festas religiosas que acontecem ainda, mesmo sem a presença de agentes da Igreja Católica.

*... aqui tinha Lourinho, morreu. Agora é o pessoal lá do outro lado. A folia daqui era do papai, eu acompanhava. Morreu todo mundo, foi ficando só eu. Os novos só que fazer é anarquia. Vai acabando, os mais antigo morre. Do tempo nosso, mesmo só tem dois. Eu entrei tinha uns 25 anos. Nós morava aqui mesmo, mas nós ia em todo lugar.*



Foto 11: “Seo Coló” – morador da Comunidade Vila dos Baianos, município de Icarai de Minas, MG

*Aqui é Vila dos Baianos, meu sogro era baiano, ele veio pra cá e tinha só três casa e foi ficando vila dos baianos. Depois foi chegando mais gente e comprando mais terra ... Meu nome é Alcides, mas me chamam é de Coló. Esse nome de colo eu era garotinho quando me apelidaram. Vinha o vapor Benjamim Guimarães e ajuntava aquele tanto de menino e eu apanhava limão pra render pros homem do vapor. E tinha um comandante de nome Coló. Eu era mais curioso, eu subia lá em riba pra oferecer pro comandante. E apelidou eu de colo que eu era que nem o comandante que ficava lá em cima. Aí foi ficando Coló. Agora todo mundo me conhece é por Coló. Meu nome mesmo ninguém sabe.*

*Quando tinha folia, sempre nos terno de folia, todo natal nós ia saldar as lapinhas. Todo mundo fazia lapinha. O povo parece que era mais devoto, hoje em dia... agora é cachaça, cerveja, faz churrasco. A primeira folia que nós saímos foi na lapinha dela [“dona Lira”, senhora mais idosa da vila]. Nós ajuntamos e completamo um terno.*

*Agora no natal faz é novena e depois vai nas lapinhas. Mas não tem folia mais não. Tem a festa de São Geraldo, porque tem um compadre que veio de Curvelo, eles era devoto, então ele veio e foi levar esse santo pra Totonha.*

*Aí todo ano a gente rezava e fazia a festa de São Geraldo. Foi ficando e depois desgostou de ser católica, virou crente, pegou os santos tudo e jogou no terreiro. Aí o irmão dela pegou o santo e de vez em quando ainda reza. A festa de São Geraldo vem o padre, tem missa, de vez em quando sai a procissão. A noite tem festa, forró. De dia tem missa, tem reza, aquelas reza mais antiga. Tem as reza mesmo dele, os canto de São Geraldo.*

*Foi a primeira profissão que eu aprendi de criança foi pescar. Eu saí de São Francisco eu tava com oito anos. Já mudemo demais, cada ano mudava... meu pai trabalhava no macaco pros outros... era é empregado. Aí depois foi aumentando as exigências de pescaria, tinha que ter licença, na capitania, depois tinha que tirar a carteira, agora já é do IEF. Eu comecei pescar tinha uns dez anos.*

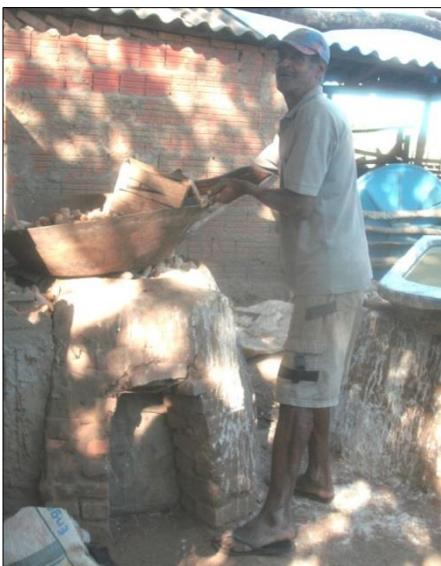


Foto 12: “Seo Coló” trabalhando na casa de farinha de sua comunidade.

*Depois de casado, já com vinte e dois anos eu pescava pro sustento. Naquela época não tinha carteirinha. Antigamente não tinha essas linha que tem hoje, mas a gente pegava mais peixe que hoje, que tem todo tipo de material pra pescar. Não tinha gelo, não tinha energia, salgava o peixe e levava pra São Francisco, ia no remo mesmo. Parece que tem passagem de ontem que era melhor do que hoje. Hoje tem de tudo, mas o peixe não tem quase nada. Pra pescar pra renda não dá mais não. Eu hoje planto uma rocinha. Aposentei. Muitas coisas, o progresso traz uma melhora.*

*Eu tive só foi quinze filhos, mas morreu cinco, mas não foi de fome não, morreu mesmo é de doença. Mas dez tá tudo criado. Mas eu tava falando o progresso traz uma melhora, mas no final se torna em piora, o que ele traz de melhora não recupera o que estragou nunca. Não recupera nunca o que estragou. Estraga, traz uma melhora. O primeiro carro que desceu aqui na Barra do Urucuia, foi pra pegar mamona. Foi é cortando toco, abrindo caminho pra descer o caminhão até as mamona. Hoje em dia ta tudo arrumadinho, iluminado. Aí pra cima é tudo casa de pescador, que vem só pra pescar de esporte.*

(“Seo Coló”, morador de Vila dos Baianos)

Ao seguirmos nossa viagem chegamos a São Francisco, que se sobressai na paisagem ribeirinha por sua grande igreja às margens do rio. É uma cidade relativamente grande em comparação com as outras, e apresenta uma cultura local e sertaneja típica, com a presença de variados grupos do catolicismo popular. Entre eles, destacam-se as folias, com um evento anual de encontro de folias, que durante o ano “rezam” para diferentes santos: Santos Reis, Santa Luzia e Bom Jesus da Lapa. Existe também um grupo de Dança de São Gonçalo.



Foto 13: Chegada da barca Tainá à cidade de São Francisco, MG.  
Autora: Angela Fagna Gomes de Souza

Nos festejos religiosos prevalecem os “juninos”, como as Festas de São Antônio e de São João. Identifica-se ali uma forte presença de processos de hibridização entre os eventos do catolicismo popular e iniciativas de espetacularização de suas práticas. Contudo permanecem e resistem as formas mais tradicionais de uma religiosidade popular típica do norte de Minas Gerais.

Pedras de Maria da Cruz, localizada também do lado direito do São Francisco, estende-se da margem do rio até às áreas mais afastadas dele. É povoada por pessoas que, tal como nas comunidades, encontramos envolvidas em seus cotidianos de vida e de trabalho, intercalados com dias de festa e devoção. A presença forte de um padre da Igreja Católica marca o cotidiano religioso da cidade. Sua atuação oscila entre uma prática tradicional e outras mais transformadoras.



Foto 14: Igreja em Pedras de Maria da Cruz, MG.

Existem na cidade dois grupos de Folias, que “rezam” para Santos Reis e para Bom Jesus. As romarias com destino a Bom Jesus da Lapa são muito comuns e todo ano chegam a sair da cidade de três a cinco ônibus com romeiros na época da festa. A padroeira é Imaculada Conceição, e a festa que deveria ocorrer em dezembro, na data de comemoração do dia desta santa, tem acontecido em setembro por conveniência dos interesses da Igreja local.

Em Januária, agora na margem esquerda do rio, quase na mesma direção de Pedras de Maria da Cruz, encontramos João Damasceno, que relata entre suas muitas paixões a preocupação com o resgate das tradições culturais. Ele nos informa sobre a criação da Casa da Folia, e o cuidado que tem com o grupo “Os Temerosos”, e o seu desejo de realizar um trabalho significativo com os jovens.



Foto 15: Terno dos Temerosos da cidade de Januária, MG, em janeiro de 2012. Este terno constitui-se de uma modalidade de reisado, reconhecida na cidade também como “marujada de água doce” ou “reis do cacete”.  
Autora: Thays Barbosa Dourado

*Aqui é a Casa da Folia. Décio Preto—fundador dos Temerosos, pescador, marcador de São Gonçalo, folião mestre, guia de uma folia de caixa. Pra mim eu considero ele um homem muito a frente do tempo dele. Ele, lá na década de 60 do século passado, já fazia esse trabalho com os pescadores, contra o alcoolismo. Reis de caixa aqui era de Décio Preto, ficou uns 30 anos parado e a gente tá tentando resgatar.*

*Eu gosto demais da Folia e a educação... estudei ali naquela escola, depois fui professor e depois fui o primeiro diretor da comunidade. Eu sou oriundo de uma casa de menores. Muito da minha formação, do meu caráter vem desta casa, uma irmã de caridade me formou. E ela dizia assim: ‘tudo o que você recebe, você tem que dar de volta’. Eu recebi muito amor lá, recebi muito carinho, muito cuidado. Quando eu comecei a escrever ela foi uma das primeiras pessoas que foi a minha crítica literária, foi a que primeiro me incentivou.*

*Eu sou um homem de muitas paixões. A Folia é uma, o futebol é outra, o rio é outra, essa casa é outra, Januária é outra paixão que eu tenho. Essa aqui é a rua de baixo, aqui nós temos Folia, aqui nós temos Maculelê, aqui nós temos São Gonçalo, aqui nós temos Os Temerosos que é considerado o maior cartão de Januária no Patrimônio Imaterial, um grupo... e vamos construir essa casa também, fazer dela um ponto de referência*

*Janeiro é Folia. Fevereiro, carnaval tradicional, nós estamos resgatando isso, as marchinhas. Final de abril e início de maio nós temos aí os festejos a Santa Cruz, são dez noites de festa. Junho e julho nós temos São João, Santo Antônio e São Pedro e julho temporada de praia. Agosto, mês do folclore, aí é... Aí vem outubro, aniversário da cidade e tem festa também. Aí quando chega dezembro já tem natal e já liga com o reizzato.*

(João Damasceno, guia do Terno dos Temerosos de Januária)

Encontramos na fala de João Damasceno um empenho pela preservação dos símbolos e espaços em Januária, através do resgate das manifestações de sua cultura local. A partir de seu esforço, ele acredita que seria possível resgatar também as relações que as pessoas estabelecem com seus lugares de origem e de vida cotidiana.

Ao chegarmos a Itacarambi, também na margem esquerda, encontramos já nas proximidades do rio uma presença significativa de monumentos que procuram resgatar aspectos da cultura popular. Porém, percebemos que o que de fato parece haver é uma tentativa de estabelecer um elo entre as tradições populares e o desenvolvimento da atividade turística.

Funciona na cidade uma Casa da Cultura onde é possível encontrar, entre artefatos e pôsteres, um de seus maiores atrativos: o Boi de Reis. Contudo esse tipo de manifestação há muito perdeu seu aspecto tradicional e atualmente funciona apenas como espetáculo.



Fotos 16 e 17: No interior da Casa da Cultura de Itacarambi, MG, onde estão expostos cartazes e artefatos do “Reis de Boi”.



De acordo com Zuleide, moradora da cidade, existem em Itacarambi ternos de folias e grupos de Dança de São Gonçalo, além de um terno de Pastorinhas. Em seu relato é possível identificar os processos de espetacularização pelos quais passam as manifestações tradicionais da cultura local.

*Aqui em Itacarambi tem o Reis de Bois. Tem folia do Bom Jesus, de São Sebastião. Eu trabalho com o grupo das Pastorinhas. As Pastorinhas é no mês de dezembro, só que o Reis de Pastorinha ele é copiado da bíblia, uma travessia de Belém, dos pastores de Belém com a visão do nascimento de Jesus. Então esse reis é baseado nessa trajetória, do aviso do nascimento de Jesus. E ele é cantado e dançado por adolescentes entre dez e dezenove anos. É como o grupo de São Gonçalo. Grupo de São Gonçalo, pra nós que vimos crescer nessa tradição, grupo de São Gonçalo deve ser dançado com roupa branca, pessoas de respeito, não pode ter prostituta, porque nós já tentamos e não dá, ela cai, o arco quebra, alguma coisa dá errado e ela não consegue dançar.*

*As Pastorinhas é um grupo de doze adolescentes. Eles cantam o Reis. Chegam na casa, entram com a marcha de chegada, cantam, tem os pandeirinhos e ali eles vão cantando a marchinha. Entra na casa e canta o Reis normal, na lapinha. Depois da reza tem a chula, elas cantam e dançam, bate palma. Hoje em dia não dá pra ir de casa em casa, porque tem muita gente que é crente, então vai indo nas casas e vendo onde quer que canta. Nossa trabalho começa no dia 08 de dezembro, aí vai no 9 e 10, depois para dois dias pras meninas descansarem e volta e assim vai até 5 de janeiro. Ai pega tudo que arrecadou pra fazer uma grande festa, a festa de Santos Reis no dia 06.*

*Hoje não tem mais, que quando meu tio morreu, essa moça que assumiu tomou posse e não tem mais jeito de eu sair, que quando eu vou sair ela já saiu com o grupo dela. Só que o dela é tipo baiana, são pessoas idosas, vestem aquele saião e saem por aí cantando música no ritmo que eu cantava, porém a letra não tem nada a ver. Agora o Reis de Bois é uma versão que ela inclui. Ela sai com o Reis de Bois e leva as Pastorinhas. É folclórico, eles trabalham na área do folclore, não trabalham com a tradição. Eles querem mostrar o folclórico. Ela não tem a sabedoria de entender que isso aí não é um folclore, isso aí é uma reza, é uma lembrança do nascimento de Jesus, é uma comemoração do mês de dezembro que é o nascimento de Jesus, que é uma coisa pra ser usada no natal. Então ela não tem isso, ela sai do mês de fevereiro em diante. Eu acho errado que foi colocado o Reis de Bois e as Pastorinhas e cobra caro, cada casa que vai... então ela faz isso pra ganhar dinheiro, não igual a gente que faz pra rezar. Aqui em Itacarambi o que ainda tem de mais tradicional é o São Gonçalo. O Reis de caixa é também muito tradicional.*

(Zuleide, moradora de Itacarambi)

Encontramos também em Itacarambi o “Seo Adelmo” que, habitando a ilha em frente à cidade, procura manter viva a tradição da Dança de São Gonçalo. Sua história de luta e resistência, tanto na vida, quanto na “dança”, torna evidente um esforço de resgate do valor e do papel de agentes do catolicismo popular que encontramos ao longo de toda a região ribeirinha do São Francisco.

*Meu nome é Adelino, mas de apelido Adelmo. Desde pequenino me chamam de Adelmo e ficou até hoje. Eu sou guia do São Gonçalo. Era meu avô, passou pro meu pai e agora passou pra mim. Eu to no São Gonçalo desde menino novinho, tinha uns 13 anos, por aí. Eu entrei já tocando, marcando...*



Foto 18: “Seo Adelmo” – guia do grupo de Dança de São Gonçalo em Itacarambi, MG

*Aqui em Itacarambi. Aí tem umas mulher aí que é só falar com elas que arruma as doze dama, que é doze dama, seis de cada lado, e já preparo tudo e faz. A gente vai é aqui mesmo.*

*Meu pai morava é no Fabião, é um arraialzinho daqui pra Januária. Esse grupo é antigo. Tem as mulher aí já aposentada. Meu avô guiava o São Gonçalo, depois passou pro meu pai e depois ficou eu. Lá no Fabião. Folia de Reis tem aí na cidade. Agora já diminui, mas ainda tem bastante. Tem Reis de Boi, sai é em fevereiro. Depois de 6 de janeiro aí começa a do boi. Do dia 20 de janeiro em diante já começa, aí vai um bocado de dia. Porque o Rei de caixa só vai pra frente, o rei de boi só vai onde é chamado, é pagado. O Rei do Boi não tem promessa não, é mais é farra mesmo. Esse Rei do boi é antigo também.*

*O São Gonçalo agora tá meio fracassado. O povo não tá fazendo promessa. Mas de vez em quando tem. Entra as moças depende da boa vontade, se quiser entrar é só querer. Aqui é devagar. De primeiro era muita coisa, agora já tá acabando. Na Bahia tem festa toda hora, aqui em Minas tá acabando.*

*São Gonçalo eu não sei da história não, sei que é um santo farrista, que ele já vem com viola no pescoço. Tem uma contra-dança por nome de frangota, e agora já tem o samba do diacho, por isso que eu falo... é bom demais. É assim, tá dançando o São Gonçalo, aí acabou, e o povo fala: cadê a frangota? Aí as dançadeira do São Gonçalo que não cansa e a gente de fora entra tudo na roda, que é pra divertir e aí vai até o dia amanhecer.*

*São Gonçalo ele paga tanta promessa. Adoece um menino e mãe já faz uma promessa pra ele curar o menino e aí tem que pagar. E você sabe que o trem é complicado? Nunca aconteceu comigo não, eu falo o que eu vejo falar. Fez uma promessa pra uma pessoa, ele não pagou, ele morreu, ele vem cobrar. Aquele compadre lá, Diolino, ele tava pagando promessa de quem já morreu. Ele não me pagou, e quando ele morrer ele vai lascar. Mas deixa pra lá, né. Não tirou pedaço nenhum. Promessa de São Gonçalo cobra mesmo, é sagrado. Se fosse só uma pessoa que falasse a gente duvidava, mas muita gente... o cara quando morre ele vem cobrar. Aquela pessoa que fez a promessa, o que morreu vem cobrar e enquanto não fizer não quieta, a alma fica nos espaços, cobrando direto. Depois, quando cumpre a promessa acabou, não vem mais.*

*Aconteceu mesmo foi assim, lá no Furado Grande. Eu tava lá e o povo sabia que pai era marcador. Eu esqueci o nome do cara que era marcador lá. Eu era rapazinho novo, que toda vida eu era festeiro, comecei tocar sanfona muito cedo. E en fui pra lá. Lá esse cabra não foi. Ele não foi. Ah não, não vai ficar sem dançar não por causa desse... e Dequinha tava lá, era dançadeira e me conhecia e falou: marca, marca, se ele errar eu ajudo. Desse dia pra cá o pau comeu nas minhas costas.*

*No São Gonçalo canta bastante verso. Eles falam longo, longo são seis rodas. Se dançar seis rodas tem que cantar seis versos. Cada roda é um verso. Eu deixo é as mulher cantar, eu fico no meio só olhando. Quando alguma mulher é afinadinha e canto tudo direito é bonito. Agora não ensaia mais não que tá todo mundo junto faz tempo, acostumou.*

*Esse negócio que eu falei que me chamaram pra marcar com a sanfona, foi é na roça, que antigamente nós cantava muito na roça de algodão. Juntava o povo e ia pra roça pra apanhar o algodão e dormia por lá. E de noite a gente inventava um São Gonçalo. Sabe aquele cipó alto lá, que parece um arco... Rosa do finado ... tudo foi procurar ela. Então lá nós inventava. Meu irmão era tocador, aí vamos tocar São Gonçalo. Lma clarinha lá naqueles quintalão. Aí acostumou, nessa época pai era vivo.*

*Esse avô meu que pôs meu pai pra marcar São Gonçalo, quando ele morreu eu tinha um ano de idade, e eu tô com 68 anos, já tem um bocado de tempo que ele morreu. Meu pai também tem 26 anos que ele morreu.*

*Esse negócio que diz que o camarada vem pedir, cobrar, eu mesmo nunca vi não, mas eu vejo muita gente falar que cobra. Muita gente que vem me procurar fala: você vai que tão me cobrando e eu não tô aguentando mais... aí eu vou ligeiro com medo de cobrar de eu também, né? Agora São Gonçalo é apurado mesmo, que o povo faz promessa e cura. Faz tem que cumprir. Sempre dá certo de tudo que pede pra São Gonçalo ele cumpre. É milagre de Deus.*

*De primeiro era o seguinte: a gente ia, as mulher rezava, a gente dançava o São Gonçalo, as vezes, depois tem um forrozinho, sempre tem. Quando é de defunto a gente não gosta de fazer não. Mas quando não é, sempre faz um forrozinho. A gente largava o São Gonçalo prum lado e caia no forró. Que eu toda vida toquei sanfona, nunca toquei mal, que até hoje eu toco. Sábado agora eu vou tocar em São Paulo... forró, né.*

*Primeiro reza, terminou a reza, aí vamos dançar o São Gonçalo. Terminou o São Gonçalo aí vem esse negocio da franga. Volta é o seguinte: é na promessa, que eles fala roda. Se faz uma promessa com seis roda, você vai dançar seis rodas pra cumprir a promessa. Às vezes dança uma de obrigação, que eles fala de obrigação. Terminou a promessa, eles fala: tem mais uma de obrigação. Se for doze, é doze; vinte e quatro, vinte quatro, trinta e seis... eu já dancei trinta e seis. Vai depender do que pedi, da promessa. Às vezes vai até o raiar do dia. E a gente que se lasca... depois tem uma farofa mais tarde, muito café, biscoito, é bom. Aí já dorme lá.*

(“Seo Adelmo” – guia do grupo de Dança de São Gonçalo de Itacarambi)

Na Comunidade de Pau Preto, situada na margem direita no município de Matias Cardoso, encontramos um grupo de pessoas envolvidas com um processo de “autodemarcação de suas terras”. Ao som do batuque de seus tambores, percebemos como esse povo vazanteiro enfrenta com suas poucas armas as lógicas de apropriação da terra pelo capitalismo.

Foi para nós um momento ritual marcado, num primeiro olhar, por uma atuação política de luta pela terra. Mas algo pautado em todos os sentidos por lógicas ligadas a uma religiosidade popular presentes em diferentes gestos, desde o bater dos tambores até a reza do terço.



Fotos 19 e 20: Comunidade Pau Preto durante alguns momentos da manifestação de “autodemarcação” de suas terras em áreas ribeirinhas do município de Matias Cardoso, MG. Autor: Carlos R. Brandão, jul./2011.



Em Manga, porto final dessa viagem, encontrei “dona Lourdes”, que me contou um pouco da história deste lugar, lamentando não existirem mais na cidade grupos do catolicismo popular. Ela nos descreveu, contudo, a forte presença de tradições religiosas através da festa da padroeira e das romarias a Bom Jesus da Lapa.

*Eu nasci em Cariranha, mas vim pra cá menina ainda. Aqui tinha Folia de Reis, tinha São Gonçalo, tinha os Caboclinhos em Cariranha, aqui não. Tinha Reis, ternos, São Gonçalo. Acabou, os ternos, aquelas quadrilhas que tinha, os mais velhos morreram e os jovens não se interessaram em dar prosseguimento àquele folclore. Hoje aqui não tem mais nada disso. O padroeiro daqui é Nossa Senhora Aparecida. Tem a igreja de Nossa Senhora Aparecida. O padroeiro antigamente era São Sebastião. Mudou porque foi demolida a igreja de São Sebastião que era naquela praça, aí eles fizeram aquela outra igreja ali. Ali, quando eu cheguei aqui, aquilo ali era um cemitério, ali em frente ao Grupo. A Festa aqui é no dia 12 de outubro. É uma festa grande, mas não tem nenhum grupo que participa, acabou tudo. Todo ano tem romaria pra Lapa, no dia 06 de agosto.*

(“Dona Lourdes”, moradora de Manga)

Entre os inúmeros depoimentos que ouvimos entre agentes de grupos do catolicismo popular que ainda sobrevivem ou que não existem mais, podemos identificar dois tipos de processos que parecem estar ocorrendo nos últimos tempos: o avanço das igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais que atuam fortemente na conversão de novos devotos, ao lado do não interesse dos mais jovens pela perpetuação de práticas religiosas tradicionais, devido, muitas vezes à intensidade da hibridização cultural gerada pela chegada de novas tecnologias informacionais. Muitos destes jovens também saem de seus locais de origem para estudar e trabalhar, e nas cidades para onde migram perdem muitos dos vínculos culturais originais.

Contudo, ainda permanecem e resistem manifestações significativas de uma religiosidade popular através de práticas religiosas criadas e geridas por pessoas muitas vezes analfabetas. Isso demonstra a importância de processos ativos de afirmação de uma identidade, ainda possível de serem encontrados em comunidades tradicionais. Afirmação esta efetivada no tempo e no espaço, como algo que resgata e ressignifica uma geograficidade capaz de criar os laços entre indivíduos e seus lugares de vida.

Mas que lugares são estes? Que tempos e espaços povoam os moradores ribeirinhos que vivem sua religiosidade de maneira tão significativa e única? Para pensar estas questões e avançar um pouco mais nas discussões teóricas sobre a geografia da religião, parto para uma análise do que seja uma *comunidade tradicional* e de como a religião/religiosidade atua de forma a se configurar enquanto fator essencial de atribuição de identidade.

Para entender e dialogar com tudo isso, começo por análises e discussões sobre uma das manifestações mais típicas do catolicismo popular nesta região, a “Folia”, que geralmente é “de

Reis”, mas que em diversos momentos será também de diferentes santos, como Santa Luzia, Bom Jesus, São Sebastião e Divino Espírito Santo, entre outros.

Olhando novamente para o mapa que nos guiou nessa viagem torna-se possível entrever nos lugares visitados como as folias se inserem de maneira significativa no imaginário religioso popular de todas as pessoas entrevistadas. Mesmo nos lugares do mapa onde o seu símbolo não aparece, elas sempre serão citadas e relembradas com devoção por aqueles com quem conversei.

A Folia então pode se configurar como um “crer”, um “fazer” e um “saber” religioso popular que edifica mais profundamente uma identidade camponesa, mesmo quando já habita espaços urbanos. Ela promove uma ressignificação social e cultural que fortalece a presença e a atuação de todo um universo simbólico-religioso existente ainda no “mundo real” das pessoas que vivem nessas comunidades. Mas que comunidades são essas de quem/de onde eu falo?

Partindo de algumas análises sobre as *comunidades tradicionais* presentes na região ribeirinha do São Francisco norte-mineiro, procuro a partir do próximo capítulo identificar e discutir a importância da religiosidade popular para a constituição de uma identidade e uma tradicionalidade. Não busco aqui apenas análises teóricas e alguns dados empíricos. O que eu procuro antes de tudo é “dar voz” às pessoas que nelas habitam, tentando encontrar em suas falas o sentido e o significado de um *ethos* comunitário e tradicional a partir de suas vivências e concepções dessa manifestação do catolicismo popular.

## ***Capítulo 4***

### **ENTRE AS FOLIAS DO SÃO FRANCISCO E DE SUAS COMUNIDADES TRADICIONAIS**

Quero dar início a este capítulo procurando entender mais profundamente o que são e como se caracterizam as *comunidades tradicionais* sobre as quais realizei grande parte desta pesquisa. Afinal, toda a minha pesquisa foi realizada em tipos de comunidades que entre as suas diferentes denominações – ribeirinhas, vazanteiras, ilheiras, veredeiras, quilombolas – tendem a serem unificadas entre cientistas sociais sob este nome mais genérico: “comunidades tradicionais”.<sup>59</sup>

Uma comunidade, para ser o que é, configura-se sempre como uma unidade geossocialmente mínima, e por isso aparentemente minoritária. No entanto, ela é o lugar de vida de uma maioria, sobretudo em contextos socioeconômicos como os latino-americanos em que as “imensas maiorias” dos pobres são colocados à margem. Por isso também é que mesmo antes de nos pensarmos como uma “aldeia global”, a realidade das pequenas comunidades populares já nos defrontava com aspectos culturais únicos que se caracteriza, tanto na peculiaridade de presença e vida social de cada uma delas, como na teia, visível ou não aos “de fora”, de inúmeras unidades tradicionais similares, mas também cada uma guardando as suas peculiaridades geográficas, sociais, não raro étnicas também e propriamente culturais.

A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diáspóricos, dos migrantes, dos refugiados. (BHABHA, 1998, p. 316).

Uma *comunidade popular* (mas nem todas) é também tradicional. Não por ser patrimonialmente uma guardiã do passado ou por ser expressivamente “folclórica”, “típica” ou, ainda, um “genuíno exemplo de nossas mais preciosas tradições”. Mas ela é tradicional principalmente por representar uma forma ativa e presente de resistência à quebra de um reduto inter-humano de relações ainda centradas mais nas pessoas e redes de reciprocidades de/entre

---

<sup>59</sup> Grande parte do que escrevo aqui sobre *comunidades tradicionais* foi escrito anteriormente em parceria com Carlos Rodrigues Brandão no livro ainda não publicado, mas já encaminhado para uma editora, com o título: *O lugar da vida*. Parte desses escritos saíram como artigo na revista *CAMPO-TERRITÓRIO – revista de geografia agrária*, na edição especial do XXI ENGA – 2012, publicada em junho de 2014, entre as páginas 1 e 23, como o título: *O lugar da vida – comunidade e comunidade tradicional*.

sujeitos-atores através do produto do trabalho, do que em coisas e trocas de mercadorias através de pessoas, tornadas elas próprias, seres-objeto.

Atualmente algo talvez inesperado esteja ocorrendo no universo das comunidades que vão de uma aldeia, ou um conjunto de aldeias indígenas, a “colocações” de seringueiros e a unidades de moradia de coletores de castanhas ou ainda de quebradeiras de coco. Tais comunidades, em termos de militância de resistência, de presença política e jurídica e de imagens na mídia, tenderam a passar de um “entrave ao progresso” para a condição de coletividades em várias situações em luta pela conquista de seus direitos. Pelo menos em textos e decretos de políticas públicas, elas estão se tornando reconhecidas por serem unidades credoras de dívidas históricas e aliadas do meio ambiente, tanto em nível individual – como Chico Mendes – quanto coletivo.

No momento, a expressão “populações tradicionais” ainda está na fase inicial de sua vida. Trata-se de uma categoria pouco habitada, mas já conta com alguns membros e com candidatos à entrada. Para começar, tem existência administrativa: o Centro Nacional de Populações Tradicionais, um órgão do Ibama. No início, a categoria congregava seringueiros e castanheiros da Amazônia. Desde então expandiu-se, abrangendo outros grupos que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins. Todos esses grupos apresentam, pelo menos em parte, uma história de baixo impacto ambiental e demonstram, no presente, interesse em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. Além disso, e acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais. (CUNHA, 2009, p. 278-279)

As populações, os povos e as comunidades tradicionais estão se fazendo ouvir de dentro da floresta, ou desde algum lugar bem longe dos roteiros de asfalto do sertão. E elas fazem isso em um triplo sentido:

- 1º unem-se para proclamar seus direitos e cobrar do poder público e de ONGs promessas e parcerias, inclusive as que se referem a salvaguardas que vão desde territórios patrimoniais até “patrimônios culturais imateriais”;
- 2º inserem-se, de maneira muitas vezes inovadora e rentável, em regiões econômicas menos periféricas do mercado de bens, sobretudo no que se refere a produtos de coleta da natureza;
- 3º redefinem-se como agentes de sustentabilidade anteriores às políticas públicas dirigidas à proteção do meio ambiente.

O que este cenário deixa de reconhecer é que a situação mudou, e com ela a validade dos antigos paradigmas. As populações tradicionais não estão mais fora da economia central, nem mais simplesmente na periferia do sistema mundial. As populações tradicionais e suas organizações não tratam apenas com fazendeiros, madeireiros, garimpeiros. Elas tornaram-se parceiras de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do “primeiro mundo”. (CUNHA, 2009, p. 289).

Esse trecho de Manuela Carneiro da Cunha revela um evidente – embora ainda muito limitado – novo “acontecer do presente” ao redor das comunidades indígenas e povos tradicionais, sobretudo em regiões críticas de fronteira e de expansão expropriadora do agronegócio.

Em outra direção, passando do estigma identitário imposto “pelos que chegam”, pessoas e grupos humanos: indígenas, mestiços, quilombolas, habitantes de terras de sobra, reapresentam-se como senhores de direitos ancestrais. Direitos agora tornados legítimos justamente por haverem sido antes aquilo que os desqualificava no passado: “índios”, “negros”, “mestiços”, “pobres” e “marginalizados”.

Olhada desde o lugar de onde chegam os que vêm para comercializar produtos e/ou serviços com ela, para expropriá-la, para convocá-la à mudança e ao progresso, para convertê-la a um outro deus, ou a um outro modo de pensar o mesmo deus, ou simplesmente para compreendê-la e escrever sobre ela, a *comunidade tradicional*, sua cultura, seu modo de vida, suas pessoas, foram e seguem sendo o que cada momento da história se enuncia a seu respeito: resquício do passado “de nossas culturas mais autênticas” a ser “preservado”, produtora da maior parte dos bens-de-mesa de nossas refeições diárias, “lugar de atraso e entrave ao progresso” e, mais recentemente, exemplo de harmonia com a natureza e de desenvolvimento sustentável.

O emprego do termo “populações tradicionais” é propositadamente abrangente. Contudo, esta abrangência não deve ser tomada por confusão conceitual.

Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia.

[...]

Por enquanto, achamos melhor definir as “populações tradicionais” de maneira “extensional”, isto é, enumerando os seus “membros” atuais, ou candidatos a “membros”. Essa abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas. (CUNHA, 2009, p. 289).

Diante da dificuldade de encontrar um consenso sobre o que venha a ser “tradicional”, com referência a uma comunidade humana, depois que este consenso é separado do “primitivo”, “índigena”, “tribal”, talvez o melhor procedimento aqui seja pluralizar o seu âmbito e centrarmos nosso olhar nas características diferenciadoras de cada formação social, talvez localizada no meio do caminho entre o “índigena” e o “urbanizado e desenvolvido”. Da mesma forma, mais do que “populações”, em um sentido demográfico do termo, comunidades populares são e se representam como coletividades integradas em meio a diferentes modalidades de comunidades. Acredito então que a expressão *comunidades tradicionais* as qualifica de forma mais adequada.

Alfredo Wagner Berto de Almeida é um dos antropólogos que mais tem discutido questões relativas às novas territorializações das *terrás de etnia* (indígenas e quilombolas) e das *terrás de sobra* (de que um fundo de pasto é um bom exemplo).

Há, portanto, diferentes processos de territorialização em curso que devem ser objeto de reflexão detida. Babaçuais, castanhais e seringais, sob este prisma, não significam apenas incidência de uma espécie vegetal ou uma “mancha”, como se diz cartograficamente, mas tem uma expressão identitária traduzida por extensões territoriais de pertencimento. Esta expressão foi construída politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos. Para se ter uma ordem de grandeza destas territorialidades específicas, que não podem ser lidas como “isoladas” ou “incidentais”, pode-se afirmar o seguinte: dos 850 milhões de hectares no Brasil cerca de 1/4 não se coadunam com as categoria: estabelecimento e imóvel rural e assim se distribuem: cerca de 12% da superfície brasileira, ou aproximadamente 110 milhões de hectares, correspondem a cerca de 600 terras indígenas. Estima-se oficialmente que as terras de quilombo correspondam a mais de 30 milhões de hectares. Em contraste, as terras de quilombos tituladas correspondem a cerca de 900 mil hectares. Os babaçuais sobre os quais as quebradeiras começam a estender a Lei do Babaçu Livre correspondem a pouco mais de 18 milhões de hectares, localizados notadamente no Meio-Norte.

[...]

Assim, juntamente com o processo de territorialização tem-se a construção de uma nova “fisionomia étnica”, através da autodefinição do recenseado, e de um redesenho da sociedade que lhes possam permitir uma compreensão mais precisa das modalidades de uso comum vigentes. Definir oficialmente unidades de conservação apenas pela incidência de espécies e operar com as categorias cadastrais e censitárias convencionais significa incorrer no equívoco de reduzir a questão ambiental a uma ação sem sujeito. Os movimentos sociais apresentam-se como um fator de existência coletiva que contesta esta insistência nos procedimentos operativos de ação sem sujeito. É deste prisma que pretendo chamar a atenção para a relevância de se abrir uma discussão ampla sobre as “terras tradicionalmente ocupadas” e sobre os processos de territorialização que lhes são correspondentes no momento atual. (ALMEIDA, 2004, p. 28).

Populações ou comunidades tradicionais não são mais folclóricos agrupamentos humanos encerrados nos confins da floresta, ou esquecidos nos ermos dos sertões. São também unidades culturais conectadas com o mundo. De acordo com ALMEIDA (2004) “territórios tradicionalmente ocupados” não são uma pitoresca exceção. Não são sobras do passado, e não são uma demografia, uma antropologia, uma história e uma geografia do pitoresco a desprezar em estudos “sérios”. Ao contrário, juntamente com as comunidades indígenas, elas representam hoje uma quantidade de territórios e uma qualidade de diferentes modos de vida e de culturas que poderiam nos obrigar a uma revisão de nossas ideias – inclusive constitucionais – de etnicidade e de territorialidade.

Entendo então, tendo como base as ideias apresentadas até aqui, e também de acordo com Diegues e Arruda (2001), que *comunidades tradicionais* se constituem de “grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida”. Grupos que ocupam, ancestral ou recentemente, um território e nele estabelece relações fundadas e norteadas por formas patrimoniais de saberes e de práticas.

Assim, utiliza-se neste estudo a noção de sociedades tradicionais para definir grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza<sup>5</sup>. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.

Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caíçaras, os sítiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não-tradicionais são os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos e madeireiros. (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 62).

Para além desse breve conceito sobre o que sejam as comunidades tradicionais, seria oportuno reforçar alguns qualificadores e acrescentar outros. Dessa forma, elas se caracterizam pelas seguintes práticas e saberes:

- a) Transformação da natureza: mais do que existir em um território achado, doado, conquistado, apropriado e tido como um lugar natural e social legítimo de existência de uma *comunidade de ocupação*, o que qualifica uma *comunidade tradicional* é o fato de que ela se tornou legítima através de um trabalho coletivo de socialização da natureza. Através e ao longo de um múltiplo e complexo modo rústico de trabalho, associado a um saber peculiar e com mínimos recursos econômicos as pessoas destas comunidades tornaram um espaço de natureza em um lugar social humanamente habitável e, em seus próprios termos, produtivo.
- b) A autonomia: seus povoadores e habitantes realizam seu trabalho “no que é seu”, são “donos” do seu tempo de trabalho e “trabalham sem patrão, mesmo que na lida do pobre” e a partir disso estabelecem relações de interdependência com: 1) outras comunidades com iguais características; 2) outras comunidades maiores, onde já existe um equipamento urbano básico; 3) com cidades próximas e até mesmo distantes.
- c) A autoctonia<sup>60</sup>: reconhecem-se como uma comunidade presente herdeira de nomes, de tradições, de lugares socializados, de direitos de posse e de proveito de um território ancestral, que pode vir de tempos imemoriais ou de tempos muito próximos. É a lembrança viva do que “os nossos fizeram aqui” que torna uma memória de autoctonia um atestado de direitos, segundo códigos e gramáticas de uma jurisprudência também tradicional que se acredita valer tanto quanto aquela reconhecida como “vinda de fora” e oficial.

---

<sup>60</sup> Provavelmente esta palavra aparentemente ambígua não seria a melhor aqui. Mas é a que talvez melhor traduza o descender e/ou saber-se e sentir-se descendente de uma geração ou de uma linhagem de uma pessoa, de algumas pessoas, de uma família original ou de um pequeno grupo de parentes ou parceiros fundadores.

- d) A memória de lutas passadas de resistência: grande parte das histórias contadas sobre a fundação ou surgimento de uma comunidade está associada a situações de luta e conquista, de confronto, de expropriações e de resistências. Uma *comunidade tradicional* muitas vezes se reconhece por haver, no decorrer do tempo, criado, vivido e transformado padrões de cultura e modos de vida em que a luta, o sofrimento, a ameaça e a resistência estão no cerne da memória.
- e) Histórias de lutas e resistências atuais: muitas vezes continuam a reviver, não somente pelo que guardam na memória, mas também pelo que acontece “hoje em dia” a mesma história de lutas e resistências. Entre conflitos armados e lentos enfrentamentos jurídicos, boa parte do que configura o que culturalmente chamamos de *modos de vida*, realiza-se também politicamente como trabalho comunitário de resistência atual. Isso pode ser observado desde uma comunidade que tem seu território submerso por alguma represa de uma nova hidrelétrica, ou a difícil vizinhança que tem que estabelecer com áreas demarcadas para proteção ambiental.
- f) A experiência da vida em territórios cercados e ameaçados: em muitos casos comunidades tradicionais vivem realidades atuais de expulsão ou redução progressiva de seus territórios até limites não raro exíguos o bastante para não suportarem mais sua demografia original. Não são poucas as comunidades tradicionais do norte de Minas cercadas entre terras que se percorre a pé em poucos minutos, entre a margem de um rio e uma extensa cerca de arame. Vale ressaltar também que muitas dessas comunidades se tradicionalizam como estratégia de defesa. Como um modo de existir dividido entre a relação dependente com o “mundo de fora” e uma protegida “quase-invisibilidade”. Índios, quilombolas, camponeses, de antes e de agora, vivendo sob o peso de contínuas ameaças, resistem procurando também fazerem-se invisíveis aos olhos do outro.

Dessa forma, comprehendo que ser *tradicional* não está na oposição ao ser *moderno*, segundo os padrões de “quem vem de fora”. São *tradicionais* porque são ancestrais, são autóctones, residentes antigos e anteriores de um lugar. Também por possuírem uma tradição de memória de si mesmos em nome de uma história construída, preservada e narrada no existir nesse lugar.

Vivendo de uma maneira muito diferente de como vivem as pessoas das cidades, sendo elas pequenas, médias, grandes ou “globais”, e até mesmo das que vivem em diversos mundos rurais, que vão das grandes fazendas aos pequenos sítios de agricultura de subsistência, as *comunidades tradicionais* caracterizam-se antes de tudo por um aspecto que as torna quase um

oposto ao sistema socioeconômico capitalista consolidado atualmente. Na pequena comunidade tradicional existe ainda um esforço por uma vida em comum/*comunidade*.

O que acontece dentro de uma comunidade tradicional é apropriado e partilhado por seus grupos humanos para além da família e da rede de parentes e, em alguns casos, por todos, com grandes variações de caso para caso. Aos olhos de quem chega, num primeiro momento ela se mostra como uma realidade meio caótica, mesclando a pobreza com alguns inevitáveis pequenos conflitos e desentendimentos. Ao tentar entender mais profundamente as lógicas que norteiam a convivência de seus moradores, percebemos que uma aparente anarquia popular é resultado de uma vida *em comum*. Produto de relações bastante próximas de vizinhança e parentesco, entre as várias partilhas que se criam e recriam a todo o momento, envolvendo pessoas e grupos locais em ações que vão do trabalho cotidiano com a terra às celebrações religiosas. Graves são apenas os conflitos entre populações de comunidades tradicionais e agentes do capital, do agronegócio e de outros apropriadores de terras em quase todo o Brasil.

Eles são agrupamentos humanos que permanecem *comunidades* através do conseguirem se reproduzir nos espaços de natureza “natural” e nos lugares de natureza já socializada através de uma cultura rústica e sertaneja, em nosso caso. E é entre sucessões de momentos de ação coletiva sobre a natureza e em interações sociais que são criados os laços afetivos que justamente transformam um espaço natural em um lugar. Em um espaço de natureza apropriada e transformada em um lugar socializado e social de vida e de trabalho, mesmo quando ainda imerso em um amplo domínio de “natureza natural”. Ali homens e mulheres edificam e reproduzem modos de vida próprios que são passados de uma a outras gerações, e que estabelecem uma identidade peculiar a partir de saberes e práticas tradicionais de uma cultura. Saberes que vão desde o conhecimento de como criar o gado, cultivar uma roça de milho, fazer os biscoitos que alimentam e alegram os momentos de uma festa, até às crenças, rituais e mitos com os quais estabelecem um universo simbólico-religioso comum.

As *comunidades tradicionais* localizadas ao longo da região ribeirinha do rio São Francisco, no norte de Minas Gerais, apresentam diversas características em comum, por meio das quais elas se diferenciam de alguma maneira de outras comunidades camponesas típicas de outros diferentes contextos de espaços e de culturas rurais nas diversas regiões do Brasil, tanto quanto de comunidades indígenas e quilombolas de outras regiões.

Talvez elas se aproximem mais das comunidades tradicionais que ocupam outras beiras de rios, em lugares ainda não tão marcados pela ocupação urbano-industrial do mundo atual, como as do rio Jequitinhonha ou as comunidades ribeirinhas dos rios da Amazônia. Contudo, nelas é

possível encontrar uma relativa contiguidade espacial de traços culturais observáveis tanto nos *saberes* quanto nos *fazeres* que vão desde o trabalho cotidiano até aos modos peculiares de crença e devoção.

Ao analisar essas características comuns, é possível encontrar a partir da dimensão social da religião, principalmente no que toca o catolicismo popular, um amálgama que une e identifica as comunidades tradicionais ribeirinhas do norte de Minas.

No entanto, é importante ressaltar que o fato destas comunidades possuírem formas peculiares de um modo de vida e de uma cultura, não exclui o fato de que elas são sistemas híbridos de culturas, tanto vindas “de fora” e apropriadas ao longo do tempo, quanto “nativas”, isto é, próprias. Mesmo possuindo modos gramaticais e acentos peculiares de fala e, no limite, um “quase-dialeto”; mesmo crendo coletivamente em sistemas peculiares de significação da vida e do mundo, e vivenciando ritualmente uma religiosidade original em vários aspectos, nada exclui a evidência de que ali se fala uma modalidade peculiar de uma mesma língua portuguesa; ali se pratica uma modalidade peculiar do cristianismo católico, em interação provável com componentes de outras religiões; ali se come sob receitas provavelmente peculiares, o mesmo feijão-com-arroz e outros alimentos de uma culinária em parte cultivada e colhida “aqui mesmo”, em parte trocada por produtos de outras comunidades semelhantes, em parte, ainda e cada vez mais frequentemente, comercializada no supermercado da cidade mais próxima.

As comunidades rurais, mesmo as mais isoladas, diferem fundamentalmente, por essa característica, das comunidades indígenas, porque seu equipamento cultural jamais lhes permitiu uma verdadeira autossuficiência. Essa dependência existe inclusive no universo representativo que tem como centro o catolicismo. Em que pesem as modificações locais e as influências negras e ameríndias, os valores, a concepção do sobrenatural, e mesmo a etiqueta das relações interpessoais derivam de concepções difundidas da sociedade brasileira diferenciada. As comunidades rurais só podem ser entendidas com parte de um universo mais amplo. (DURHAN, 2004, p. 160)

Mas o que prevalece aos nossos olhos serão as características comuns observáveis em cada uma delas. Elas estão visíveis nas paredes das casas, onde o reduzido espaço é repartido entre “folhinhas”, gravuras com imagens de santos e retratos de familiares do passado e de agora.

Algumas dessas *comunidades tradicionais* preservam ainda apenas uma única pequena igreja católica dedicada ao santo padroeiro do lugar. Outras abrigam, primeiro com desconfiança, depois com o fervor dos primeiros convertidos, uma, duas ou mesmo mais “igrejas de crentes”. A proximidade de uma “festa de padroeiro”, sob o comando de um casal de “festeiros”, pode convocar boa parte da fração católica do lugar a dedicar horas das tardes dos dias de semana, os alguns dias de fim-de-semana aos cuidados tradicionais do “preparo da festa”. Uma “folia de

santo padroeiro” que gire de casa em casa, entre o arraial e as casas e sítios da vizinhança, poderá lembrar aos de perto e de mais longe a proximidade dos festejos.

Vamos aceitá-las por agora como *comunidades populares*, porque os que nelas habitam são de modo geral pessoas e grupos domésticos caracterizados como “gente do povo”. Como *comunidades tradicionais*, também, porque afora algumas poucas, a maioria delas reclamaria para si a presença de antecedentes ancestrais, e um modo patrimonial e preservado de vida – entre mudanças desejadas ou inevitáveis – ao longo de várias, algumas ou mesmo uma única geração.

Em qualquer direção, e provavelmente em todos os lugares onde exista, entre as suas diferenças culturais sempre existentes, uma das características de base na *comunidade tradicional* é a inevitável presença do “outro” na vida de todos. Seja como um sujeito individual – um pai, uma mãe, um padrinho – seja como um sujeito institucional ou mesmo plural – um ancestral familiar, um líder de clã, um conselho de comunidade – o outro é uma presença marcante e impositiva. Uma presença singular ou plural que ampara, reconhece, identifica e controla a pessoa de cada integrante, de tudo o que vai de um casal à própria comunidade no seu todo, e que representa um poderoso ator e um fator essencial de atribuição de identidade.

#### **4.1 – ser e estar na comunidade tradicional**

Para aprofundar um pouco mais a compreensão do que seja *comunidade tradicional*, procuro agora estabelecer um diálogo com homens e mulheres que vivem nas comunidades em que tenho concentrado as minhas pesquisas. Procuro encontrar em seus depoimentos o que de um modo ou de outro caracterizaria uma *comunidade tradicional*.

*E a gente vive aqui é do peixe, um pouco do que planta. Bom é pai. A gente reza. Nos domingos a gente celebra os culto é nas casas. E missa, quando o padre vem aqui a gente celebra, é debaixo de um pau mesmo. Faz um altar e tem missa.*

[...] *Aqui é Vila dos Baianos, meu sogro era baiano, ele veio pra cá e tinha só três casa e foi ficando vila dos baianos. Depois foi chegando mais gente e comprando mais terra ... Meu nome é Alcides, mas me chamam é de Coló. Esse nome de Coló, eu era garotinho quando me apelidaram. [...] Aqui a gente tem a casa de farinha, né? Que é pra todo mundo poder fazer a sua farinha. A gente planta mandioca... ali naquele terreno..., não é de ninguém... é de quem planta. Daí faz a farinha que é pra todo mundo té.*

*Quando tem festa, a gente se organiza assim. Cada um dá o que pode e trabalha no que sabe. Daí vem o dia da festa e todo mundo participa dela. É uma alegria só. Tem as reza, mas também tem forró.*

(moradores da Vila dos Baianos, julho de 2011)

É possível perceber o sentido de comunidade quando são relatadas as maneiras pelas quais organizam o trabalho produtivo e as festividades. Suas práticas cotidianas reproduzem os

modos de vida que atribuem um sentido de pertença e uma identidade própria a uma vida comunitária.

*Oxe, aqui tem umas quarenta e tantas [famílias]. Que mora aqui mesmo, que mora aqui mesmo [na ilha próxima] tem uns poucos, mas gente que vive aqui, convive aí o dia todo, dia a dia, de domingo a domingo, é morador né? Tem casa, tem galinha, tem porco, tem cavalo, tem vaca, tem uma quantidade de trem aí.*

[...]

*Quando a gente batuca assim, a gente só tem muita saudade, a gente não pensa muito, a gente não pensa em dívida, a gente não pensa muito em ter dinheiro, a gente não pensa em ter muitas coisa de valor, a gente sente assim: cheio de poder, é cheio de amigos.”*

[...]

*Tô feliz da vida, ganhei dois presentes. Vim pra cidade..., nem Pirapora o senhor viria, assim, as cidades maior... Eu tenho até vontade [de morar na cidade], mas sabe por que, a gente já é casado [...] aqui é um sussego, descanso né? Eu gosto de trabalhar, e gosto de plantar minha hortinha, na rocinha, pescar... E também não tem como gastar muito dinheiro aqui, né?*

[...]

*Então a gente aqui é assim, onde você fizer sua roça, aí você considera seu, plantava roça ali, tava plantando no que é seu. Mais se você deixasse ali e outro fosse e botasse a roça lá, você ia considerar que era dele, não tinha nada dividido, seu era onde você trabalhava. O que até hoje continua sendo, onde a gente trabalha considera da gente.*

(moradores da Barra do Pacuí, abril de 2013)

Na Barra do Pacuí encontramos também uma forte identificação comunitária, que vai do uso comum das terras de plantio até o sentimento de pertença e de profunda identificação com o lugar. Destaco também a convivência entre os moradores. Ela é muito marcada pela proximidade e pelas relações estreitas de vizinhança e parentesco – “mas gente que vive aqui, convive aí o dia todo, dia a dia de domingo a domingo, é morador né?” – em que o simples fato de serem moradores da comunidade torna-as próximas e pertencentes a um mesmo círculo íntimo de relações.

*Eu sempre morei é aqui. Pai, mãe é tudo daqui. Nunca tive medo de nada, graças a Deus! Aqui é ... um centro de vida nosso aqui. [...] Eu criei meus filhos é trabalhando na roça e sempre eu crio um gadinho. Nós planta só milho, cana, mandioca. A terra aqui só é boa se chover, se não chover não tá com nada.*

[...]

*Quando é pra fazer festa, todo mundo doa, dá galinha, dá porco, dá até bezerro... saco de açúcar, saco de arroz, feijão... tudo daqui de dentro da comunidade, de fora nunca veio nada praqui. De fora só vem o povo, vem até de Montes Claros, pro dia da festa. Mas o povo aqui é bom, graças a Deus, a gente fala: “vamos fazer a festa de Reis?” e eles: “vamos!”. E na hora de fazer a comida junta um monte de gente, não falta gente não. Aqui já tem os povos que já gosta mesmo... de matar vaca, cozinhar, homem, mulher, não falta gente. Tem vez que mata duas vacas. De um dia para o outro a gente faz a comida, dá tempo. Agora os doces, biscoito já vem fazendo direto. Do dia 2 de janeiro em diante já vem fazendo biscoito, doce... vai fazendo e guardando pro dia da festa. Aqui na comunidade nossa mora sessenta e três famílias.*

[...]

*Eu gosto é de morar aqui. Aqui tem luz, tem água, tem uma geladeira pra tomar uma água gelada, que diferença tem? [da cidade], tem sossego! É muito melhor do que na cidade.*

(moradores de Jatobá – município de São Francisco, abril de 2013)

A partir destes poucos relatos percebemos uma outra dimensão da vida em comunidade. Falo da união em torno de um objetivo em comum, como o da realização da Festa de Santos Reis. Outro fator importante é o reconhecimento da comunidade como o lugar ideal para a moradia, mesmo quando comparando a vida local com a das cidades grandes. Pois para os seus moradores, assim como vimos em entrevistas de outras comunidades, o mais importante é viver num lugar que “tem sossego” e que é “muito melhor do que na cidade”.

É muito comum que os jovens do lugar busquem novas alternativas de trabalho e estudo nas cidades próximas ou distantes. Conversando com eles, é possível identificar até mesmo um grande desejo de “ir pra cidade”. Contudo, quando conversamos com aqueles que já foram e lá permanecerem, ou com os que foram e voltaram, descobrimos que o desejo inicial não constituiu uma realização pessoal. E penso que isto pode ocorrer por inúmeros motivos. Entre eles aquele que percebo como um motivo consciente ou inconsciente deste “fracasso”, diz respeito muito mais às características culturais e a uma identidade comunitária não encontrada nos lugares de destino. Em várias situações de festas, entre as de santos padroeiros e as Folias de Reis, identifiquei uma grande presença de pessoas, inclusive integrantes dos grupos de folias, que mesmo não mais residindo na comunidade, procuram retornar nesses momentos.

Uma outra compreensão do que seja comunidade pode ser observada nos relatos a seguir, quando o morador descreve a importância de “ajudar o próximo”, ao lado do valor do trabalho coletivo que deve ser realizado por todos e revertido para todos, tanto quanto possível. Esse sentido fica também explícito no valor dado à união entre os moradores para a realização de diferentes estratégias, como a construção da igreja local, que tanto no processo de sua construção, quanto pelo produto – a obra realizada – passa a ser o centro de encontro e de sentido para os seus habitantes e praticantes.

*O conceito [comunidade] esqueci, mais é ajudar o próximo de acordo com o que ele precisa e também pra ajudar a produzir. Uma pessoa produz uma coisa e você ajuda a vender, junta todo mundo praquilo, né?. Não visa o lucro só para gente, mas para a comunidade.*

*A gente aqui é tudo amigo, conhecido... quando foi fazer a igreja, reuniu aí e começou a arrecadar ... teve leilão, bingo... teve festa também... e a gente foi indo, foi indo até fazer a igreja. Agora tem um lugar pra gente rezar, pra gente se reunir... é lá na igreja mesmo que acontece tudo quando tem que reunir o povo daqui... tem a associação, mas lá não cabe todo mundo... Isso aqui é terra de santo, então é assim, se não unir não dá, e sendo unidos é melhor pois um ajuda o outro e um ensina para o outro.*

(moradores da Comunidade São Bento, município de Buritizeiro, abril de 2013)

Reconheço então que as *comunidades tradicionais* ribeirinhas do rio São Francisco, em seu trecho do norte de Minas Gerais, assim como tantas outras comunidades similares, vivenciam e reproduzem diversas estratégias de sobrevivência e de ressignificação para enfrentarem as lógicas e os poderes atuais de uso e ocupação das áreas circunvizinhas, assim como os modelos de sociedade urbano-industrial que prevalecem na maior parte dos espaços brasileiros, tanto urbanos quanto rurais.

A partir da reprodução do seu modo de vida, seus habitantes lutam por conseguir reafirmar também a sua identidade e sua presença nos mais variados espaços, reais e virtuais, configurando-se enquanto pessoas participantes e atuantes no cenário regional do Norte de Minas.

Mas um dos aspectos que lhes conferem maior identificação e que contribui de maneira mais significativa para a constituição de um *ethos* de *comunidade tradicional* estaria nas relações entre seus moradores e o espaço geográfico, num processo constante de ressignificação de um espaço-lugar. Algo que se estabelece também e em boa medida através do universo simbólico religioso, desde uma religiosidade popular fortemente marcada por práticas do catolicismo sertanejo.

Vimos anteriormente que pessoas e grupos humanos antes identificados a partir de um estigma identitário imposto pelos “de fora” definindo-os como “índios”, “negros”, “mestiços”, “pobres” e “marginalizados”, vêm tendo agora seus direitos legitimados justamente por serem o que são. Da mesma forma podemos compreender as diferentes práticas religiosas do catolicismo popular que durante muito tempo foram “marginalizadas” e algumas delas até proibidas pela Igreja Católica, como as folias, por exemplo. No entanto, no decorrer do reconhecimento do valor das variadas culturas locais, na sociedade como um todo e também por grande parte dos integrantes do catolicismo oficial, estas práticas tornaram-se reconhecidas por serem o que são: a expressão popular de uma religiosidade oficial e de alguma maneira muito mais próxima “do povo” e, de acordo com eles, com maior poder de aproximar o fiel ao sagrado. Retornarei a esta questão que considero essencial em meu trabalho na conclusão.

A partir desses esboços de ideias e de imagens, vamos agora nos adentrar no coração dessas comunidades, utilizando como “meio de transporte” de nossa viagem uma de suas manifestações mais presentes e ancestrais, a Folia de Santos Reis.

#### **4.2 – caminhar e rezar – a Folia como o mais errante dos rituais**

A Folia é um dos eventos religiosos que mais mobiliza pessoas de uma comunidade tradicional. Assim como acontece em diferentes cenários do mundo religioso no Brasil, desde uma grande cidade para onde ela migrou com os moradores oriundos do êxodo rural, até as áreas rurais mais remotas do interior do País, é durante a realização dos eventos de uma Folia que as pessoas de uma comunidade – sejam elas integrantes do grupo, participantes ou mero seguidores – organizam-se em torno de um objetivo comum. Mobilizam-se para efetivar a festa, para receber o terno, para deixar à mostra o presépio em suas salas à espera da passagem da “Bandeira”. E entre devotos e promesseiros todos doam não só gêneros alimentícios para os festejos ou mesmo algum dinheiro, mas também o seu tempo e os seus espaços para receberem aqueles que, por algum tempo *representam* e/ou *são* os “Santos Reis”.

Estabelecem, assim, uma relação de reciprocidade e de entrecruzamento de imaginários religiosos muito férteis e vivenciais quando, durante a realização de um giro, trafegam por e entre espaços visitando-se mutuamente para rezar a “Santos Reis”, que mesmo sendo três, tornam-se “um” no imaginário popular religioso.

Todas as práticas devocionais relacionadas à Folia possibilitam uma maior integração entre os moradores de uma comunidade, contribuindo com especial densidade social e simbólica para com aos vínculos já existentes e praticados no cotidiano de vida e de trabalho. Elas se inscrevem e fertilizam também um universo religioso quase fantasioso para nós, pesquisadores ou habitantes das cidades e/ou das realidades mais modernas, mas muito real e palpável para eles, presentificado em cada gesto, em cada verso cantado, em cada cena vivida durante as rezas e em cada pequeno artefato que decora a “lapinha”. E tudo isto é algo que se perpetua ao longo do ano entre os mais variados espaços, que vão do interior da casa, com a presença de um oratório e/ou uma “folhinha de São José”, à comunidade como um todo, através das *lógicas do agir e do pensar*, de seus usos e costumes. Enfim de todo um jeito próprio de viver e se relacionar que se preserva pautado por uma *ética* e por um *ethos*, gerados e geridos a partir de um fecundo imaginário religioso popular.

Quando saímos pelas ruas de qualquer cidade do Brasil ou do mundo, desde que ela se constitua em sua base cultural a partir de um referencial cristão-ocidental, durante a época de Natal encontramos muitas luzes e cores, “papais noéis”, árvores de natal de diversos tamanhos e formatos, junto com lojas lotadas, e pessoas correndo de um lado para o outro com os seus presentes e preparativos para suas ceias. Seria possível encontrar também alguns presépios, mas eles não estariam tão presentes. Todo este cenário nos diria que é “tempo de Natal”.

Mas se saíssemos pelas pequenas ruas e trilhas de uma das comunidades das beiras do rio São Francisco nessa mesma época, pouco haveria para ser visto que nos dissesse que era época de Natal. No início da noite grande parte das pessoas repetiria em suas casas os mesmos gestos e ações cotidianas. E o movimento de pessoas e de grupos entre os espaços comuns da comunidade não seria muito diferente dos outros dias do ano. No entanto, se de longe ouvíssemos o estourar de fogos e os sons de uma caixa, de um pandeiro, de uma rabeca e de uma viola, instrumentos musicais que acompanham os versos cantados numa melodia ritual, saberíamos que naquele lugar um anúncio de Natal estaria acontecendo.

À primeira vista poucos símbolos natalinos poderiam ser identificados nessas comunidades na época do Natal. Durante os períodos como este em que estive presente nelas, observei raras luzes “pisca-pisca” em uma ou outra casa. Mais raras ainda são as árvores de natal. E o “Papai Noel” ... nunca vi nenhum. Porém quando me coloquei “em jornada”, acompanhando os grupos de Folias de Reis, identifiquei uma grande presença dos símbolos no interior das casas. E muito mais do que uma presença, pude compreender que eles não serviam apenas para uma decoração ou uma recordação do momento festivo a ser celebrado. Estes símbolos, utilizados principalmente nos presépios, eram vivenciados pelas pessoas como a presença do sagrado dentro de suas casas.

Em muitas residências, quando chega a época do Natal – o tempo do “nascimento do Menino Jesus e da jornada dos Santos Reis – a sala deixa de ser o lugar cotidiano do simples *estar*, para se tornar o local sagrado *do rezar*. Observei pessoas empenhadas em “desconstruir” um *espaço usual da família*, retirando dali as cadeiras, mesas ou poltronas para “construir” um novo e simbólico *espaço da folia* e de todos os que a acompanhem, montando com zelo e primor suas “lapinhas”, que muitas vezes ocupavam grande parte de suas salas. Um lugar preparado para receber, para rezar e, principalmente, para ver e viver um lar familiar ser transformado em um especial local de um momento do destino de uma jornada dos “Três Reis Magos”.

E é em busca deste lugar que todos os anos os grupos de Folias de Reis saem em “jornada”, e fazem dela o ponto central de sua prática religiosa. A viagem dos Três Reis Magos, repetida anualmente por estes grupos, estabelece e fortalece relações não somente entre o povo e o sagrado, mas também, e tão importante quanto, entre as diferentes pessoas de uma comunidade.

Na foto 21 podemos constatar como a função dos espaços íntimos de uma família, por mais pobre que seja, é alterada na época do Natal. A “lapinha” ocupa grande parte da sala, de onde foram retirados todos os móveis, pois ela deverá estar desocupada para receber a Folia e todos os seus seguidores, sendo que é nesse espaço que a maior parte dos rituais ocorrerem.



Foto 21: “Lapinha” no interior de uma casa da comunidade de São Bento, município de Buritizeiro, no Natal de 2012.

A origem das Folias de Santos Reis remonta à Europa Medieval, quando os autos de natal começaram a ser difundidos, e a presença dos Três Reis Magos – mencionada em apenas um dos quatro evangelhos canônicos – começou a tornar-se central, sendo celebrada por meio de representações teatrais, músicas e danças. Posteriormente, os autos natalinos vieram para o Brasil, provavelmente trazidas pelos padres jesuítas, e foram utilizadas como forma de catequese. Em seu trabalho “Encontro de Bandeiras”, Márcio Bonesso (2006) contextualiza historicamente a origem das Folias de Reis no Brasil.

Na Europa Medieval, as produções de autos natalinos eram comuns e incluíam os reis Magos como personagens solenes. Em Portugal, eles eram celebrados através de danças, representações teatrais, músicas e procissões. Alguns autos natalinos, como os do teatrólogo Gil Vicente, tornaram-se conhecidos mundialmente, e o são ainda hoje. No Brasil, os reis Magos – Baltazar, Belchior e Gaspar – transformaram-se em Santos Reis e são louvados por milhares de devotos em várias regiões. Esses festejos natalinos foram incorporados naturalmente pelos colonizadores portugueses que já os celebravam em Portugal, além de fazer parte das dramatizações de catequese que os padres jesuítas trouxeram com o intuito de expandir o catolicismo aos índios e negros. Inserida entre essas comemorações do ciclo natalino, a folia de reis tornou-se uma das expressões mais sólidas do catolicismo popular brasileiro, se espalhando até os dias de hoje até inúmeras localidades de vários Estados. (BONESSO, 2006, p. 24)

Buscando uma contextualização da origem das Folias dentro do imaginário dos mitos e crenças que lhes dão sentido, veremos que elas estarão diretamente relacionadas ao texto do evangelho de Mateus (Mt 2, 1-12)<sup>61</sup> que faz referência à visita dos Três Reis Magos a Jesus recém-

<sup>61</sup> Dentre os quatro evangelhos que narram a trajetória de Jesus, somente o texto de Mateus cita a visita dos Três Reis Magos, denominados por ele como “magos do Oriente”. Eis o pequeno trecho que narra esta história: “Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia, no tempo do rei Herodes, eis que vieram magos do Oriente a Jerusalém, perguntando: ‘Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos a sua estrela no seu surgir e viemos homenageá-lo’. Ouvindo isso, o rei Herodes ficou alarmado e com ele toda Jerusalém. E, convocando todos os chefes dos sacerdotes e os escribas do povo, procurou saber deles onde havia de nascer o Cristo. Eles responderam: ‘Em Belém

nascido em Belém. Este mito de origem pode ser identificado nas inúmeras “tabelas” dos cantos e nas palavras dos guias de Folias.

*Mas não pode mudar. A tradição ela tem que permanecer. A cultura é essa e não podemos perder. Então o folião de guia que fazer uma coisa dessa aí, ele já não tá cumprindo a regra, o dever como manda a escritura. Porque quando o nascimento de Jesus anuncio em Belém, que foi anunciado, os Três Reis Magos foi avisado pelo anjo, então ele saiu do oriente e foi a Belém. Essa passagem, é quando fazemos de 24 pra 25, já cantamos o nascimento de Jesus.*

(Antônio, guia de Folia de Reis)

*O mistério da Folia é o mesmo. Eu sou velho de Folia e já vi umas coisa em Folia! Desde abuso de folião e até... Mas o mistério é sempre o mesmo, a gente canta nas tabela a história dos Três Reis que foram visitar o menino Jesus. Eles saíram do oriente e foram até onde Ele tava e deram presente pra Ele, ouro incenso e mirra. E aí a gente canta isso aí...*

(“Seo Juca”, Guia de Folia da Comunidade de Buritizinho)

A centralidade do ritual de uma Folia de Reis encontra-se na repetição de uma história contada, primeiro no evangelho de Mateus e, depois repetida principalmente de forma oral e com múltiplas variações, durante séculos e mesmo dois milênios, por variados agentes eclesiásticos e populares. Uma múltipla história entrecortada de estórias que narram uma viagem e uma visita de “magos do Oriente”, entendidos como “reis” pela tradição judaica e, depois, como “santos” pela crença popular: os “Santos Reis”. Relembro que sendo três, muitas vezes eles são vivenciados por seus devotos como um só.



*O meu barraco molhava, fazia tristeza de tanto que molhava. Quando era no calor, era de telhão o meu barraco, a gente só faltava assar. Aí eu pedi: oh, Santo Reis me abençoa, daí eu consegui por telhado nesta casa. Porque pra gente levantar as paredes até que é fácil, né. Mas Santo Reis me ajudou, porque **ele é um santo poderoso**.*

(Joana, festeira de Santos Reis em 2012, grifos meus).

Foto 22: “Palhaços” da Folia de Reis do terno Garça Branca Peito de Aço de Pirapora, MG. Dezembro de 2012.

Esta imagem mostra os “palhaços” da folia do “seo Carlos”, denominada Garça Branca Peito de Aço, que se fantasiam de “Três Reis Magos” e atuam durante todo o “giro” como agentes anunciadores de sua passagem por uma rua ou de sua chegada a alguma casa. Em meio a

---

da Judéia, pois é isto que foi escrito pelo profeta: *E tu Belém, terra de Judá, de modo algum és o menor entre os clãs de Judá, pois de ti sairá um chefe que apascentará Israel, o meu povo*. Então Herodes mandou chamar secretamente os magos e procurou certificar-se com eles a respeito do tempo em que a estrela tinha aparecido. E, enviando-os a Belém, disse-lhes: ‘Ide e procurai obter informações exatas a respeito do menino e, ao encontrá-lo, avisai-me, para que também eu vá homenageá-lo’. A essas palavras do rei, eles partiram. E eis que a estrela que tinham visto no seu surgir ia à frente deles até que parou sobre o lugar onde se encontrava o menino. Eles, revendo a estrela, alegraram-se imensamente. Ao entrar na casa, viram o menino com Maria, sua mãe, e, prostrando-se, o homenagearam. Em seguida, abriram seus cofres e ofereceram-lhe presentes: *ouro, incenso e mirra*. Avisados em sonho que não voltassem a Herodes, regressaram por outro caminho para sua região.”

uma “apresentação ritual”, eles estabelecem um diálogo em forma de gestos dramáticos com os donos da casa visitada, sendo responsáveis também pelo pedido de donativos para a realização da Festa de Santos Reis que acontece ao final da “jornada”, no dia 6 de janeiro.

Com Brandão (1985) podemos entender melhor como se dá a relação do devoto com Santos Reis e a compreensão que ele tem deles como uma só pessoa a quem é dirigida a prece e a promessa.

Se diz por quase todo o país que “Santos Reis é um santo poderoso”. Como *uma* pessoa os três magos são venerados, tidos como facilmente milagrosos e, portanto, como santos de devoção. Embora camponeses e foliões reconheçam que é um “Deus menino” que os Três Reis visitam, é a eles que dirigem a sua festa e é a eles que pagam os seus “votos validos”. (BRANDÃO, 1985, p. 138. Grifos do autor)

No Brasil, a Folia de Reis é um ritual do catolicismo popular tipicamente rural, que procura reproduzir um modo de vida camponês mesmo quando se vê obrigada a migrar para as áreas urbanas. Realizando uma viagem ao saírem em “jornada”, e estabelecendo relações de trocas simbólicas e materiais entre as pessoas das casas visitadas, eles reproduzem um modo de vida tipicamente camponês. Podemos encontrar neste esforço uma das dimensões da identidade comunitária tradicional e com as palavras de Brandão (1981), entender melhor como isso acontece.

Ao construir o espaço simbólico da jornada dos Reis, a Folia transporta para dentro dele, com nomes e proclamações de bênçãos: as pessoas, os animais, os objetos e as trocas do próprio mundo camponês. [...] Na medida em que realizam a jornada e cantam de casa em casa, eles reconstituem tanto esta história, quanto os gestos e as palavras de suas pequenas estórias, tal como acreditam que tenham acontecido e tal como supõem que reproduzem, com uma fidelidade que se perde aos poucos, mas que ainda é legítima, sem dúvida alguma. (BRANDÃO, 1981, p. 40-41)

É a viagem e são os intervalos de visitas aquilo que torna ritual as práticas devocionais de uma Folia de Reis. Pois elas revivem em uma dimensão simbólica as relações de trocas vividas também durante os dias de trabalho. Os foliões e outros devotos partem em jornada em busca do sagrado, não apenas para repetir os gestos dos Três Reis Magos, mas para, a partir daí, recriarem as suas formas próprias de vivenciar uma fé e, através de sua partilha ritual estabelecer laços entre seus participantes e devotos. A jornada torna-se assim o ponto central, o que dá sentido ao ritual e o que possibilita o exercício de todas estas relações.

A dimensão da viagem, da caminhada, portanto, é central para entendermos o sentido da Folia para o próprio folião. Os 3 Reis viajaram, guiados pela estrela, para Belém onde encontraram a manjedoura em que havia nascido o menino Jesus. A Folia de Reis, como faz a imitação dos Reis, também deve sair em viagem, visitando as casas dos devotos, cantando a *lembrança do nascimento*. A viagem da Folia é o que caracteriza a *jornada*. (CHAVES, 2003, p. 12)

É importante entender que os giros acontecem a cada ano de uma forma diferente. Há uma série de fatores que irão constituir a escolha do trajeto e as casas a serem visitadas. Todos os anos os guias das Folias definem, com ou sem a ajuda dos companheiros, os caminhos a seguir e os “pousos do giro”, de acordo com pedidos dos devotos e em função da localização da “casa do festeiro”. As Folias devem observar ritualmente o itinerário a ser percorrido, para que ele não quebre nenhum preceito. Assim, uma Folia deve “viajar do Oriente para o Ocidente” e, no caso das Folias pesquisadas, “da esquerda para a direita”, se possível sem nunca “cruzar” o caminho já percorrido, realizando assim um “giro”.

*Quando a pessoa quer que passe por sua casa, ela vem e me procura e eu vou e determino: o giro vai ser assim, assim e assim. Fica tudo em cima do folião de guia. Quer dizer, o dono da casa que cuida das despesas, de servir bem todos os convidados pra reza. A responsabilidade de cumprir a promessa fica em cima do folião de guia. [...] Se a gente sai numa rua, ali a gente não pode fazer um cruzamento. Segundo vem da tradição antiga, né. A gente tem que manter aquilo. A gente pode voltar na mesma rua, pelo mesmo rastro, mas fazer cruzamento, jamais. É uma tradição, então é coisa que a gente respeita muito, né.*

(Antônio, Guia de Folia)

*A gente reúne, aí nós decide por onde o giro vai passar. Nós sempre anda só a direita, sempre virando pela direita. Segundo os mais velho falava, não podia voltar pra esquerda. Aí nós reúne e decide, e cada um dá um palpite e a gente chega num acordo. Esse ano nós vamos pro Escuro. Todo mundo participa, e já estão esperando também.*

(Tião, Guia de Folia)

Outra coisa importante para se entender os processos engendrados por rituais religiosos do catolicismo popular nas *comunidades tradicionais*, principalmente os relacionados aos eventos de uma Folia de Reis, é como durante a realização deles são revividas e ressignificadas, entre muitos símbolos, práticas, afetos, as lógicas e vivências de reciprocidade que pautam a vida cotidiana dos dias de trabalho. E, além disso, é possível compreender também como um ritual do porte das Folias de Santos Reis estabelecem um processo dinâmico de significação/representação dessas lógicas, sendo que a sequência de eventos ocorridos durante uma “jornada”, desde a saída da “Bandeira” até sua “entrega” no dia 6 de janeiro, além de reproduzir essas reciprocidades, consolida e legitima essas lógicas. Tal como outros festejos rituais tradicionais do catolicismo camponês, sabemos que as Folias de Santos Reis, além de produzirem e acentuarem práticas tradicionais regidas pela reciprocidade, trazem a ela, com os recursos das crenças, dos símbolos e das práticas da religião católica tradicional uma força simbólica legitimadora dificilmente encontrada em qualquer outra prática.

Ao reproduzirem nos rituais de uma Folia de Reis grande parte das *práticas do saber*, das *éticas do agir* e das *lógicas do pensar*, os participantes repetem ritualmente as ações características que são vividas entre pessoas, entre famílias, entre redes de parentesco e entre grupos sociais nos demais dias do ano. Quando trocam entre si bens e serviços, na mesma medida em que intertrociam também seus tempos e seus espaços durante a realização de uma “jornada” e a

efetivação de uma festividade ao final dela, os devotos foliões transferem para um plano de sagrado e, portanto de algo fortemente legitimador, ações, ideias, imaginários, éticas e mesmo uma identidade compartida pelos seus adeptos e praticantes dentro e fora da situação ritual de uma Folia.

Eis como uma comunidade tradicional que vive seu cotidiano de convivência e trabalho mediado por *práticas dos saber, lógicas do pensar e éticas do agir* característicos reencontra festiva e simbolicamente nas práticas religiosas populares – de que a Folia de Reis é o expressivo exemplo – a legitimação necessária para a constituição de uma identidade pautada pela ancestralidade e pela tradicionalidade.

Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades *arbitrárias* que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe *na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização pela “naturalização” e pela eternização)*. (BOURDIER, 1989, p. 46. Grifos do autor)

Bourdier (1989) analisa o papel da religião enquanto instância importante de legitimação. Da mesma forma Peter Burke (1985) explica a legitimação enquanto um “saber” dirigido à manutenção da realidade, “tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo”. Ele concebe a religião enquanto o instrumento, historicamente estabelecido, “mais amplo e efetivo de legitimação”.

Por legitimação se entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos institucionais.

[...] a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. [...] A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. (BERGER, 1985, p. 42 e 45)

Em outra direção, analisando a sequência de eventos das Folias de Reis entre os diferentes locais pesquisados, é possível compreender a importância dessa manifestação religiosa para a configuração de um catolicismo popular fortemente arraigado no interior dos contextos culturais dessas comunidades tradicionais. Nos giros que realiza entre caminhos, trilhas ou pequenas ruas, a Folia reproduz em cada momento distinto as três situações rituais que citei anteriormente: a *missa*, a *procissão* e a *romaria*. Claro, elas realizam “isto” através de uma retradução própria e apropriadamente tradicional e popular de rituais provindos do seio do catolicismo oficial, mas agora sob uma vestimenta simbólica inteiramente popular e marcadamente camponesa.

Os foliões saem de suas casas em uma viagem na busca do lugar sagrado, revivendo uma *romaria*; param, entram ceremonialmente em cada casa de seu “giro” e ali celebram cantando e

rezando, diante do presépio, reproduzindo em cada “casa do giro” a situação da *missa*; e eles seguem a “jornada” conduzindo a “Bandeira”, o que para eles possui o valor de um “objeto sagrado”, com o mesmo sentido de uma “santa imagem” evocando então a situação da *procissão*.

Quero aqui retomar a ideia de que as práticas religiosas populares procuram reproduzir, com uma lógica apropriada e tornada própria, os rituais religiosos oficiais, principalmente aqueles da Igreja Católica. Oficialmente as cerimônias religiosas do catolicismo oficial constituem-se de celebrações relacionadas diretamente a um espaço sagrado como uma igreja e um santuário, ou a um objeto de devoção tido por sagrado e, portanto objetos de devoção popular. Em qualquer uma dessas situações há um roteiro a ser seguido, determinado pelos cânones litúrgicos: a *missa*, quando o ritual acontece num lugar fixo, em que o sagrado e o povo se encontram em um mesmo local; a *procissão*, em que o sagrado é ritualmente deslocado ao longo de um espaço profano, tornado naquele momento um lugar sacralizado, sendo acompanhado pelo povo; e a *romaria*, quando é uma massa de pessoas do povo que se desloca em direção a um lugar sagrado, onde está um ser ou um símbolo sacralizado.<sup>62</sup>

O catolicismo popular, ao reproduzir estes estilos rituais recria novas formas de devoção a partir delas. Uma Dança de São Gonçalo é realizada na casa do devoto que deseja pagar uma promessa ao santo. Ela ocupa um espaço fixo que pode ser a sala, o quintal ou outro lugar de uma casa ou de uma comunidade. De igual maneira assim acontece na *missa*, que deverá sempre ocorrer em um espaço sagrado, como uma igreja, ou tornado sagrado, como uma praça ou outro lugar qualquer que após a colocação do altar – sempre indispensável para a realização de uma *missa* – transforma-se em espaço sacralizado.

Os cortejos da Cavalhada de Cristãos e Mouros, ou os desfiles dos ternos do Congado, em que pessoas revestidas de sacralidade, reproduzindo em suas vestes, cantos e danças a presença do sagrado, recriam em termos populares a dimensão da *procissão*, que se caracteriza principalmente pelo caminhar entre ruas, praças e avenidas na companhia de um objeto sagrado conduzido por diferentes categorias de agentes religiosos e fiéis.

Os “giros” das Folias de Reis em suas viagens por espaços mais amplos, por estradas rurais, no ir de casa em casa e mesmo no seguir muitas vezes por entre ruas da cidade, em visitas aos presépios, recriam a dimensão da *romaria*, quando os devotos “partem em jornada” na busca pelo lugar sagrado, a casa onde uma “lapinha” será afinal encontrada – de preferência no próprio

---

<sup>62</sup> Estas ideias foram primeiramente identificadas e postas em discussão por Roberto da Matta em uma palestra e posteriormente discutidas por Carlos Rodrigues Brandão no seu livro “A cultura na rua” (BRANDÃO, 1989).

dia 6 de janeiro – e onde ao longo de demoradas celebrações finais – em geral vividas com uma forte carga emocional – a Folia é “entregue”.

No esquema a seguir procuro traçar um paralelo e uma correspondência entre essas situações rituais oficiais e as formas populares correspondentes.

### ESQUEMA 2 - Situações rituais do catolicismo

OFICIAL	POPULAR	Características
Missa	Dança de São Gonçalo	<b><i>O sagrado e o povo se encontram em um lugar</i></b>
Procissão	Cavalhada, Congado	<b><i>O sagrado desloca-se, juntamente com o povo, por espaços profanos.</i></b>
Romaria	Folias de Santos Reis	<b><i>O povo desloca-se para um lugar sagrado.</i></b>

A partir deste esquema, pretendo identificar e compreender a Folia de Reis enquanto ritual que congrega, através de todos os eventos de sua realização, esses três “estilos”, ou essas três situações rituais do religioso católico. Defendo aqui que a Folia se configura como um complexo ritual devocional do catolicismo popular que logra realizar as diferentes dimensões rituais vivenciadas na Igreja oficial. Dessa forma, os seus participantes e devotos realizam as suas práticas devocionais entre as três situações sem sequer necessitar da presença de um representante do clero, bastando apenas a participação e a mobilização de diferentes categorias de pessoas de sua comunidade.

Realizam a situação *missa* quando se reúnem em torno de uma “lapinha” no interior de uma das casas da comunidade, e ali rezam o terço, ajoelhando-se diante do “Menino Jesus”, e permanecem, às vezes durante horas em pé, ouvindo os versos cantados pelos foliões que relatam a história do nascimento do “Menino Jesus” e da visita dos “Reis Magos”. As solenidades deste momento não possuem um sentido muito diferente daquelas que podemos observar durante a realização de uma *missa*. Haverá momentos para rezarem todos juntos e em voz alta; momentos para cantarem entre apenas os devotos-artistas do ritual; momentos para gestualmente todos se ajoelharem diante do presépio; momentos específicos para se “saudar a Bandeira”, entre outros que demonstram o rigor e o fervor com que celebram a sequência ceremonial da Folia.



Fotos 23 e 24: Folia de Reis do “seo Carlos” no momento em que “reza” no interior de uma casa da periferia de Pirapora, em dezembro de 2012.

As fotos revelam a atitude ritual que os foliões assumem depois que a Folia entra em uma das casas do “giro”, permanecendo geralmente na sala, ou onde esteja localizada “a lapinha”. Nesse espaço ela celebra grande parte dos rituais, obedecendo a uma determinada “liturgia popular” que se constituem dos momentos relatados anteriormente.

Nestas imagens podemos observar a atitude ritual desempenhada pelos foliões, assim como as demais pessoas presentes, quando se ajoelham diante da “lapinha”. Em outros momentos, aproximam-se da Bandeira para beijá-la e/ou tocá-la, pedindo bênçãos. Nestas ocasiões observa-se quase sempre uma grande comoção. Muitos oram fervorosamente, chegando inclusive a chorar, demonstrando um elevado nível de devoção para com “Santos Reis”.



Fotos 25 e 26: Folia de Reis na comunidade rural do Escuro, município de São Romão, entre o Natal de 2009 e a Festa de Santos Reis de 2010.

Durante as caminhadas, entre uma casa e a outra, entre curtas ou longas distâncias de uma comunidade, a Folia vai sendo seguida por seus devotos, sendo que a “Bandeira” ou a “guia” é um objeto especialmente sacralizado e os foliões que *representam/são* os “Reis Magos” são simbolicamente revestidos de uma igual sacralidade. Eles se apresentam como “os Três Reis Magos” em nome dos quais cumprem a “jornada”.

Ela realiza então uma caminhada ritual que se configura enquanto uma *procissão*. Há regras a serem seguidas – “viajar do oriente para o ocidente”, ou sem nunca voltar ou cruzar o caminho já percorrido. Ninguém segue na frente da “Bandeira”, e todos que não são foliões caminham atrás do terno. Vemos que o *sagrado* e o *povo*, deslocando-se por um espaço profano, ressignificam os lugares por onde passam, tornando-os simbólica e provisoriamente sagrados durante esse deslocamento. Entre as Folias que acompanhei durante minhas pesquisas, observei e comprovei essa dimensão *procissão*, pois a passagem de um terno de Folia por uma rua ou estrada é reconhecida por todos os que estejam somente “assistindo” como algo sagrado e digno de respeito, atitude igualmente identificada entre as pessoas que observam a passagem de uma procissão organizada pela Igreja oficial. Dentro das casas a dimensão de *procissão* também será vivida, quando a “Bandeira” é entregue para a dona de casa, e em suas mãos percorre todos os cômodos, trazendo as bênçãos de “Santos Reis”.

A “Bandeira” segue a frente da Folia, anunciando a passagem de “Santos Reis”. Muitos a acompanham para “pagar uma promessa”. É um momento vivido com tanto fervor, ou em algumas situações até maior, quanto os demais “rezados” dentro das casas.

Foto 27: Folia de Reis de “seo Carlos” caminhando por uma estrada entre comunidades do município de Buritizeiro, MG, em janeiro de 2012. Autora: Alessandra Fonseca Leal



A Folia é também uma grande viagem: uma *jornada*. Ela pode então ser compreendida a partir da dimensão *romaria*, quando o povo se desloca de um lugar para outro, não raro distante do primeiro, em busca de uma casa: a da “chegada da Folia”, tornada, como já vimos, um ambiente fortemente sacralizado. Assim como nos rituais de uma Folia de Reis, uma *romaria* será sempre uma viagem festiva, como afirma Brandão (1989) quando nos diz que uma romaria “se realiza na verdade como uma grande festa de viagem”.

Será mais ainda o festivo momento da chegada, quando os romeiros finalmente encontram-se no lugar sagrado de seu destino e celebram com júbilo este esperado momento, pois “ela é mais do que tudo uma chegada a um lugar onde a própria romaria se realiza como festa” (BRANDÃO, 1989, p. 40), assim como acontece na “Festa de Santos Reis”, do dia 6 de janeiro.

A Festa de Reis é o encerramento festivo de uma viagem. É o momento de “entrega da Bandeira”, quando todas as promessas são afinal pagas e uma “jornada” acabou de ser cumprida. A alegria e a fartura características deste tipo de festa revelam modos de vida camponeses que subsistem entre moradores das comunidades tradicionais, e fortalecem os laços que os unem. Assim como na *romaria*, terminada uma viagem ritual e cumprida uma dívida para com o sagrado, celebra-se ritual e festivamente o seu encerramento com novas promessas para o próximo ano, sobretudo no momento da escolha do novo festeiro e do compromisso dos foliões de tornarem a repetir mais uma vez a “Jornada dos Três Reis Magos”.

Seguindo em *romaria*, os foliões e devotos que realizam a “jornada” por extensas áreas rurais deixam suas casas durante um longo período. Partem então carregando suas malas e sacolas para “cumprimem uma missão”. Em alguns casos, como o retratado nas imagens seguintes, eles contam com a ajuda de algum transporte, como o caminhão da foto. É na carroceria que eles trafegam pelas estradas quando a distância entre um lugar e outro de parada da Folia é muito grande.



Fotos 28 e 29: Folia de Reis da comunidade rural do Escuro, município de São Romão, em janeiro de 2010, percorrendo a pé e por vezes de caminhão as distâncias de uma casa a outra do “giro”



Foto 30: Folia de Reis da comunidade de Jatobá, município de São Francisco, em janeiro de 2012, percorrendo a pé o trajeto entre dois sítios da comunidade.

Autora: Alessandra Fonseca Leal

A partir das ideias apresentadas e discutidas até aqui quero analisar as Folias de Reis, e entre elas especialmente as que acompanhei nas diferentes comunidades pesquisadas, e as que me foram apresentadas por meio de relatos de seus foliões e guias, sendo que elas também foram observadas em momentos pontuais, para fazer uma releitura do esquema nº 1, a partir da qual identifico nos diferentes momentos das Folias as três situações rituais que são reproduzidas a partir de um catolicismo oficial.

### ESQUEMA 3 - Situações Rituais das Folias de Reis

SITUAÇÕES RITUais	<i>espaços de ocorrência</i>	<i>o sagrado</i>	<i>o povo</i>
<b>MISSA</b> <i>O sagrado e o povo se encontram em um lugar</i>	Nas casas: reza do terço; cantos de saudação à lapinha; momentos individuais e coletivos de ajoelhar diante do “Menino Jesus”; orações coletivas e individuais a pedido dos presentes.	Presépio ou “lapinha”; “Bandeira”; Os próprios foliões.	seguidores rituais da Folia como devotos e/ou promesseiros; Moradores da casa; Vizinhos e visitantes.
<b>PROCISSÃO</b> <i>O sagrado desloca-se, juntamente com o povo, por espaços profanos</i>	Nas ruas, trilhas e estradas: caminham ritualmente, seguindo a “Bandeira”; obedecem a preceitos de organização ritual dos foliões (cada um tem seu lugar dentro da sequência de foliões); obedecem também uma lógica ritual de trajeto a ser seguido (do Oriente para o Ocidente; nunca voltar ou cruzar o caminho já percorrido)  Nas casas: quando a “Bandeira” percorre, nas mãos de uma dona de casa, abençoando todos os cômodos.	A “Bandeira” Os foliões que representam/são os “Santos Reis”	Os demais componentes da jornada da folia; Acompanhantes rituais.
<b>ROMARIA</b> <i>O povo desloca-se em direção ao lugar sagrado</i>	Estradas, ruas e trilhas, saindo de uma casa para a casa do festeiro;  Ocorre durante os dias destinados ao “cumprimento da jornada” – geralmente de 31 de dezembro a 6 de janeiro.  Outras pessoas acompanham o trajeto da Folia, às vezes não ritualmente e a pé, como fazem os foliões e alguns seguidores, mas participam da “jornada” de diferentes formas (a cavalo, de bicicleta, de carro ou caminhão e até de moto).	Os diferentes locais da casa: desde a entrada até o presépio ou “lapinha” onde acontecem os rituais da “entrega da Folia”	Todos os foliões; Acompanhantes rituais; Demais seguidores.

Fonte: dados da pesquisa. Org.: BORGES, M.C.

As Folias constituem-se então como um complexo conjunto de rituais que além de reproduzirem ritualmente modos de vida pautados pela reciprocidade, legitimam suas práticas religiosas a partir de uma interpretação popular das diferentes situações rituais observadas e vivenciadas por eles nos contextos do catolicismo oficial. Ressignificam dessa maneira não somente estas situações, mas também os diferentes espaços que ocupam, sacralizando-os, durante a realização de cada uma das etapas de seu “giro” e de sua “jornada”.

#### 4.3. da “lapinha” ao cumprimento de uma “jornada”

Pensemos agora tudo isso à luz do que nos dizem as pessoas que habitam essas comunidades estudadas. Vamos, a partir de sua religiosidade e das formas como vivem e compreendem as suas práticas devocionais, tentar entender seu universo simbólico-religioso na

medida em que ele fornece os ingredientes essenciais para a constituição de uma moda próprio de catolicismo popular, característico das comunidades tradicionais ribeirinhas do Norte de Minas. Para pensar tudo isso, tendo como foco as Folias e as pessoas que residem nessas comunidades, busco agora entender como elas vivem e classificam seus diferentes espaços.

Como já foi dito, a Folia é uma das manifestações do catolicismo popular mais presentes entre os tempos e espaços dessas comunidades. Mesmo quando numa delas não mais existe um grupo, elas serão lembradas e esperadas durante a época de Natal. Se para nós, viventes das cidades ou dos espaços marcados pelas lógicas atuais do mundo pós-moderno, o Natal é a época do consumismo, do “papai noel”, das árvores de natal, das luzes que iluminam a ilusão de uma festa cristã, para eles, moradores dessas pequenas comunidades, o Natal é a época da Folia, da “lapinha”, de rezar para o “Menino Jesus”. Reescrevo a seguir alguns trechos das entrevista para ver eles nos dizem tudo isso.

*Folia de Reis aqui tinha, mas agora não tem mais. Eles vem de fora, agora mesmo vai vir, a do Bom Jesus. Aqui tinha a Folia de Reis e tinha a do Bom Jesus também. E povo foi morrendo e não continuou.*

(“Dona Terezinha”, Barra do Pacuí)

*Eu to nessa folia faz 40 anos. Eu entrei como ajudante. Eu era rapaz ainda. Eu entrei como ajudante. E eu fui gravando, gravando até aprender. Com um pouco eu passei a cantar. Eu tava com vinte anos. Agora eu tô com 83. Eu canto Bom Jesus, Santos Reis, São Sebastião e Santa Luzia...*

*Na Folia [de Reis] a gente canta o 25, tem a sandação às lapinhas no 25. Então para e no dia primeiro nós sai. Vai até o dia 6. Sai é a noite. A folia de reis sai de noite. As outras é de dia. Agora essas folia de dia cansa muito mais que de noite. Cansa por causa do sol. Os instrumentos não fica... fica certo mas não fica direitinho, e a noite os instrumentos firma. Agora com o sol, só de eu sair daqui até aquela fazenda ali, chega lá já amoleceu as corda, é preciso de afinar de novo. Tem nove pessoas na folia, 4 pra andar e o da bandeira. 2 sola ali e 2 responde aqui. Agora pra fazer a brincadeira.*

*Quando a gente entrega uma folia, já tem umas duas, três querendo, pessoa querendo pra mim cantar. Eu vou cantar essa agora, quando for setembro, dia 19 de setembro tenho que cantar outra, aí é de Santos Reis, é temporão, mas canta. Quando é mês de janeiro eu tenho que cantar outra de Reis e vai assim direto.*

*Anda aqui dentro e aqui nos vizinhos. Do outro lado [do rio] a gente vai se pedirem. Se não pedir... ali no Ponto Chique mesmo agora a gente vai, o moço pediu pra gente ir.*

(“Seo Ângelo” – Cachoeira de Manteiga, município de Buritizeiro)

*... Folia, aqui tinha. O guia era Lourinho, morreu. Agora é o pessoal lá do outro lado [do rio]. A folia daqui era do papai, eu acompanhava. Morreu todo mundo, foi ficando só eu. Os novos só que fazer é anarquia. Vai acabando, os mais antigo morre. Do tempo nosso, mesmo só tem dois. Eu entrei tinha uns 25 anos. Nós morava aqui mesmo, mas nós ia em todo lugar.*

*Quando tinha folia, sempre nos terno de folia, todo natal nós ia saldar as lapinhas. Todo mundo fazia lapinha. O povo parece que era mais devoto, hoje em dia... agora é cachaça,*

*cerveja, faz churrasco. A primeira folia que nós saímos foi na lapinha dela (dona Lira.... senhora mais velha da vila). Nós ajuntamos e completamo um terno. Agora no natal faz é novena e depois vai nas lapinhas. Mas não tem folia mais não.*

(“Seo Colô” – Vila dos Baianos)

*Já tem mais de quarenta anos que eu canto nesse terno. Quando eu entrei nele, já tinha lá uns folião com mais de oitenta anos, que dizia que entraram pra folia com doze, treze anos... então essa folia é muito velha e ela sempre foi na roça. Lá a gente tem Irmandade e faz a folia tudo na roça mesmo. Eu já to querendo largar, tô ficando velho, né. Mas ainda não achei quem quer assumir a guia. Então eu vou levando, por que não pode deixar acabar.*

(“Seo Juca” – Buritizinho)

*A folia já vem de tradição, de família. O meu pai foi folião, então isso não deixa de ter uma influência, né? De raiz. E daí pra cá, o pai encerrou a carreira dele e a gente continuou... é de raiz mesmo.*

*É uma coisa que eu faço com muito amor, com muito carinho. E, graças a Deus, enquanto o povo me acolher, eu acho que eu não paro. E tem muitos que eu estou treinando, pra incentivar, se não acaba. Então, geração por geração, se os novos não for..., digamos, buscando essa vocação, porque é vocação, se não tem vocação, não vai. Se entrar só pra preencher vaga, não adianta, eu nem aconselho de entrar. A pessoa tem que ter força de vontade e ter vocação. Isso aqui já vem de tradição por tradição. Então geração por geração. Se não for passando assim.... Então no meu grupo tem muito novato. Tem de idade também, porque jamais eu vou desprezar um cavalheiro igual esse, uma pessoa que tem história, tem que aprender com eles. Eu aprendi muito com eles. Eu devo muito a eles, por que me indicou um caminho...*

(Antônio – guia de folia em São Romão)

Procurando compreender o sentido do que dizem as diferentes pessoas a respeito das folias, é possível identificar a importância desse ritual para suas vidas e para a maioria dos habitantes de toda uma “região da Folia” – enquanto um território ressignificado. A devoção mais presente entre os que ainda são, ou já foram “guias”, encontra-se espalhada por todo o imaginário religioso dos moradores desses lugares. Eles se preocupam com a continuidade dos grupos e com a formação de novos integrantes. Narram histórias de toda uma vida dedicada à folia e carregam consigo a “incumbência” como uma vocação.

Dentre os “causos” contados por essas pessoas, relatando a relação entre o devoto e “Santos Reis”, percebe-se a eficácia das práticas, quando uma promessa é “paga”, ou, numa direção oposta, quando alguém transgride algum preceito importante. Na religiosidade típica do catolicismo popular a centralidade está muito mais no que é praticado do que no que é teorizado. A partir das análises de Bourdier (1989) quando ele discute a “monopolização da gestão dos bens de salvação”, comprehendo que é a partir das práticas religiosas que os “destituídos do capital religioso” e, por isso mesmo, “tornados leigos” – aqueles que constituem a maior parte dos integrantes de grupos como os da Folia de Reis (se não, totalmente) – criam estratégias de

reelaboração deste capital religioso, em que as práticas religiosas são a essência e aquilo que dá substância a ele.

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘*corpus deliberalmente organizado*’ de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. (BOURDIER, 1982, p. 39. Grifos do autor)

Vejamos a seguir uma das muitas histórias contadas por “Seo Juca”, “guia” de uma Folia (“de Reis”, na maioria das vezes), demonstrando a constituição de um “capital religioso” popular pautado pelas práticas rituais e por preceitos de devoção a Santos Reis.

*Na data da promessa, nós saímos e fomos dormir na casa do Romualdo, nós saímos no dia oito, a gente saía no dia oito de dezembro. Aí, chegamos na casa de Dé e fizemos a saída. E Dé falou: “Ó, o tempo tá limpo, eu preparo tudo aqui e vocês vai. De lá vocês vai pra casa de cumpadre Romualdo. Se amanhã amanhecer chovendo, eu passo por cá e levo os apreparo tudo pro céus. Se tiver nublado, céus pode sair que eu vou encontrar com céus”. Aí, era pra nós almoçar na casa de João Grato e marcaram pra dez horas. Bão. Sabe o que que aconteceu? Passamos na casa de Manoel lá no Retiro, tinha uns meninos, tinha quatro barracos, aí: “vamo cantá?”. Vital é que comanda, ele é que é o chefe, ele e mais eu. As primeira casa, aí ele foi: “Ah, não, não vamo cantá aqui não que é de carvoeiro”. Aí eu falei: “Mas mora é cristão”. Por que eu sou assim, a Folia de Reis se vai saindo, se encontrar uma pessoa na estrada e pedir: “eu quero que canta aqui na minha casa”. A gente canta. Se tem uma pessoa abarracado, se tiver debaixo de uma árvore, eu vou e canto. Se tiver qualquer um barraco, eu vou e canto. Aí eu falei: “Não, mas aí é cristão. É carvoeira, mas quem mora lá é cristão”. “Não, não vamo cantá não. Nós temos que ir, tem outras casas lá, nós temos que ir pra casa de João Grato”. Eu falei: “Ó, é quatro barracos, vamos reunir os menino num barraco e nós canta pra eles num barraco, ou então canta pros quatro cristão”. “Não, nós vamos [embora]”.*

*A estrada lá era lugar que eu conhecia muito. Campeava tudo lá. E nós fomos. Quando andamo uma base de uns cem metro, uma nuvem cobriu o sol. Cobriu o sol e nós envamo, envamo, envamo. Lá estradão assim, os caminhão saía pra pegar carvão e rodeava lá no sítio Buriti. E as nuvem cobriu e chuva caiu, mas caiu mesmo. Aí: “vamos caçar abrigo”. E eu falei: “num espiraia não”. Aí eu pus logo na ideia: “Não espiraia não. Vamo volta”. E o tempo foi avivando, foi avivando, voltamo. Quando chegamo lá no Retiro tava o chão sequinho. Os menino já tinha ido pro serviço, porque esperou enquanto nós tava envindo, depois foi pro serviço. Sabe o que que aconteceu? Tem Bernardo, ele mora na Ribanceira, nesse tempo ele era velo da Bandeira. Nós sem cobertura nenhuma. A enxurrada, tiramo os calçado na mão. Os instrumento não molhou nenhum. As toalha também. As camisa debaixo das toalha tava tudo molhada. Mas molhamo tudo assim, chegava a ficar pregadinho. Num chuva dessa que nós tomamo mais de quarenta minutos de chuva grossa, nós molhamo tudo, mas toalha não molhou, instrumento não molhou, bandeira não molhou... Então, o que que é aquilo? Afinal, ele diz que era pra almoçar as dez horas na casa de João Grato. Quando conseguimo chegar lá na casa dele, era dez horas da noite. Então, o que que foi isso? A gente, nós cantamo folia cumprindo promessa dos outros, dos que já morreu.*

(“Seo Juca” – Buritizinho)

Em uma outra direção, e tomado mais os rumos de uma análise geográfica, compreendo também que a religião, e mais ainda a religiosidade popular, incentiva os seus praticantes a que convivam entre diferentes dimensões do espaço, um *hiperespaço* – que se constitui como uma grande variedade de lugares que vão desde a casa e seus cômodos até o céu ou o inferno. São espaços de crença e de afeto muito mais amplos que os nossos. Espaços, entre os da natureza, os da sociedade e também os dos diferentes imaginários – e para eles tão reais quanto o rio São Francisco, ele mesmo povoado de seres do imaginário ribeirinho, ou a cidade de Januária – são habitados pelos seres sobrenaturais ou naturais tornados santificados pela devoção.

Entre os foliões com quem conversei encontrei diversas maneiras próprias e características de compreender e se relacionar com seus diferentes espaços, muitas delas pautadas pelas lógicas religiosas vivenciadas através das folias. O “Seo Carlos”, por exemplo, guia do grupo de folias “Garça Branca Peito de Aço”, da cidade de Pirapora, atualiza e recria todo o processo de liderança ritual cotidianamente, tendo como referência os espaços íntimos de sua casa. Nas inúmeras ocasiões em que estive por lá sempre o encontrei transitando por variados tipos de pessoas, além das que residem com ele: integrantes do seu grupo, crianças da vizinhança, incluindo seus netos e sobrinhos, e também outros pesquisadores como eu, ou representantes de algum tipo de organização, pública ou privada, da sociedade local. Sua casa então deixava de possuir apenas a dimensão do “lar da família” e se constituía enquanto um espaço-lugar de seu grupo de Folia. E é justamente a partir disto que uma casa pobre, como “todas as outras”, mas simbolicamente e ritualmente diferente de todas, estabelece uma referência social significativa, não somente para os que estão mais ligados ao grupo ou à família, mas de alguma maneira para outros diferentes círculos da sociedade de Pirapora.

Para além disso, os diferentes espaços-lugares utilizados durante a realização dos rituais de uma Folia de Reis são sacralizados tanto temporariamente (durante o ritual), quanto “pelo resto do ano”, pois um devoto que cumpre uma promessa irá se sentir abençoados por causa disto, até que participe de uma outra, ou até a próxima passagem da Folia. Da mesma forma, os moradores de uma casa por onde uma Folia passou e sua “Bandeira” “percorreu” todos os cômodos, haverão de se sentir abençoados e se reconhecerão garantidos através de uma desejada “fartura”, ou qualquer outro benefício que tenham pedido, pelo resto do ano.

Os espaços-lugares onde tudo “aquilo” ocorreu serão lembrados e revisitados, sempre que possível, de forma ritual como uma memória “ainda viva” das bênçãos alcançadas e passíveis de serem atualizados enquanto sagrados por algum artefato guardado por exemplo, que lembrará o devoto da presença anterior do sagrado.

[...] a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”, produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a orientado. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. (ELIADE, 1992, p. 36)

Nas folias pessoas eclesiásicas são dispensáveis, não é costume o ingresso da Folia em lugares eclesiásticos (ela muitas vezes visita alguma capela de sítio, mas nunca estará numa grande catedral). Reconheço no entanto, que já existem diversas igrejas e capelas dedicadas a Santos Reis e que várias tentativas de estabelecer um diálogo com os diferentes rituais do catolicismo popular tem surgido entre agentes e paróquias da Igreja Católica. Contudo os espaços-lugares utilizados e ocupados pelas Folias ainda se constituem entre aqueles que vão se sacralizando à medida em que são celebrados seus rituais.

No quadro a seguir procuro identificar os espaços-lugares utilizados pelos rituais de uma Folia de Reis, seus usos cotidianos e sua ressignificação a partir dos momentos de realização de seus eventos.

### QUADRO 1 – Espaços-lugares das Folias de Reis

<i>Espaços-lugares</i>		<i>Uso cotidiano</i>	<i>Uso ritual</i>	<i>ressignificação</i>
Públicos e/ou externos,	Ruas, estradas, trilhas e caminhos	Espaços públicos de circulação; São utilizados de maneira aleatória, sem restrições maiores que não as previstas nas legislações pertinentes.	Por onde “giram” as folias; Locais para o cumprimento de uma jornada;	Caminhos percorridos pelos “Três Reis Magos”;
	Capelinhas (na estrada ou nas fazendas)	Pouco utilizadas, mas permanentemente acessível para momentos individuais e coletivos de devoção	Momento ritual importante que “pede as bênçãos” e é entendido como preceito obrigatório das Folias.	Sendo já consideradas espaços sagrados, tornam-se constituintes obrigatórias das “jornadas”.
	Cruzeiros e cruzes de beira de estrada	Rememoram devoções e/ou pessoas já falecidas	Da mesma maneira como ocorre com as capelinhas, estes lugares vão sendo inseridos nos rituais da Folia sempre que encontrados durante seu trajeto	Uma “reza” de Folia atua como agente de sacralização e/ou atualização de pagamento de promessas ao mesmo tempo em que cumpre um preceito obrigatório
	cemitérios e outros lugares públicos com imagens de santos e similares	Destinados a diversas dimensões de usos, como sepultamento dos mortos, ou memória de tempos, espaços e/ou pessoa que já não existem.	Onde uma promessa é paga e/ou onde se realiza uma atualização ritual da memória de pessoas, tempos e espaços importantes para a Folia e que já não existem.	Tornam-se abençoados e “resgatados” ritualmente nas memórias da comunidade.
Privados e/ou internos	Entrada de uma casa ou propriedade rural: porteira, portão ou porta	Lugar para receber quem chega (que geralmente não permanece trancado(a) em comunidades)	Ao chegar, a Folia realiza o cantorio anunciando a chegada e pedindo permissão para entrar na casa.	Espaço-lugar se tornando sagrado, na medida em que os foliões (que representam/são os Santos Reis) dão início às bênçãos.
	Cômodo da casa onde se situa o presépio (geralmente a sala)	Espaço de estar – de uso da família para momentos íntimos e/ou para receber visitantes	Lugar de realização da maior parte dos rituais dentro da casa: reza do terço, cantorio da Folia diante da “lapinha” (“saudação à lapinha”), momentos de ajoelhar e “adorar o Menino Jesus”; momentos para “beijar a Bandeira”	Espaço-lugar já tornado sagrado e também público para receber/acolher todos os fiéis: foliões, acompanhantes e demais pessoas.
	Outros cômodo da casa: quartos, cozinha, varanda e/ou quintal (nunca o banheiro)	Espaços íntimos de convivência dos moradores da casa	Locais que deverão ser percorridos pela “Bandeira”;	Tornam-se também abençoados, não somente pela “Bandeira”, mas também pela presença da Folia.

Fonte: dados da pesquisa. Org.: BORGES, M.C.

Vejamos nas imagens como esta espacialização se realiza durante os eventos religiosos de uma Folia. Ao chegar numa casa, fazenda ou pequeno sítio, os foliões pedem ritualmente permissão para entrar, cantando cada etapa do pedido e prometendo através da “reza” as bênçãos de Santos Reis.

As Folias estão sendo esperadas nestas casas, sítios e fazendas, no entanto, por que será que seus moradores permanecem em silêncio e com as luzes apagadas até que termine cantorio que pede permissão para entrar?



Foto 31: Folia de Reis da comunidade do Escuro, município de São Romão, chegando a um sítio, em janeiro de 2010.



Foto 32: Folia de Reis da comunidade de Jatobá, município de São Francisco, em janeiro de 2012, cantando diante da porteira de um pequeno sítio.

Autora: Alessandra Fonseca Leal



Foto 33: Folia de Reis do “seo Carlos” cantando diante de uma casa da periferia de Pirapora, em janeiro de 2012.



Foto 34: Folia de Reis da comunidade de Jatobá, no interior de uma moradia, janeiro de 2012.

Autora: Alessandra Fonseca Leal

Depois dos longos momentos dedicados aos cantos e orações diante da “lapinha”, os foliões são convidados à mesa. Neste momento realizam também um ritual de bênçãos, cantando alguns versos que em muitas Folias são conhecidos como “Bendito de Mesa”.

Esta imagem revela como em meio à humildade do lugar manifesta-se uma devoção que sacraliza espaços-lugares que são vivenciados acima de tudo durante as “rezas” de uma Folia como “muito parecidos” e tão pobres quanto aquele onde nasceu o “Menino Jesus”.



Foto 35: Folia de Reis da comunidade de Jatobá, diante da mesa para o lanche servido depois da “reza”. jan./2012. Autora: Alessandra F. Leal

Em vários momentos rituais de uma Folia, principalmente durante os cantorios diversos foliões e devotos assumem uma atitude de profunda introspecção, muitas vezes carregada de grande emoção. Fico imaginando quais diálogos estarão estabelecendo com “seus santos de devoção”, que na maioria das vezes serem Santos Reis? Que seres rememoram e para os quais rezam nesses momentos?



Fotos 36 e 37: “Seo Carlos” e um companheiro folião num momento de devoção emocionada durante as “rezas” da Folia, na noite de Natal de 2012.



## *Considerações Finais*

### **POR UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E DA RELIGIOSIDADE POPULAR**

Depois de pesquisar e buscar compreender diferentes aspectos do que de modo geral entendemos como “a religião”, e depois de procurar argumentos sobre a importância de uma geografia da religião dentro da história do pensamento geográfico, acredito que possa chegar à conclusão de que toda a religião é de algum modo, em si mesma, uma espécie de geografia: uma geografia do sagrado.

A grande maioria dos textos religiosos descreverem cenários, lugares, caminhos, viagens. Definem diferentes territórios, e demarcam neles e entre eles o sagrado e o profano, o “nossa” e o “de outros”. Assim, não apenas descrevem, mas também analisam as relações que são estabelecidas nesses espaços entre o fiel e a divindade. Alguns textos da Bíblia, por exemplo, ao contar a história da escravidão, libertação e saída do povo judeu do Egito, narram toda uma série de relações com e através de diferentes espaços, ao longo de uma viagem em busca da “terra prometida”. Relações estas permeadas pela presença/interferência direta de um Deus, ou pela construção e o reconhecimento de diferentes espaços sagrados.

Ressalto porém que esta primeira conclusão não é inédita e nem é apenas minha. Muitos de nós, “geógrafos da religião”, há muito tempo temos apontado para esta evidência. No entanto quis novamente mencioná-la, não só porque constatei isso no decorrer de minhas pesquisas, mas também por pensar que é importante reiterar esta ideia.

Assim como DEFFONTAINES (2004), na epígrafe desta tese, comprehendo que o espaço sagrado é a categoria mais geográfica entre todas as demais. Pois para além da presença de uma enorme variedade de espaços e lugares em nosso mundo, sempre foram e continuam sendo até hoje as relações estabelecidas no espaço sagrado, ou sacralizado de algum modo, que constituem o eixo através do qual os seres humanos terão criado as demais “geografias humanas”: econômica, geopolítica, urbana, agrária, entre outras.

Nos mais arcaicos níveis de cultura, *viver como ser humano* é em si *um ato religioso*, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. Em outras palavras, ser – ou antes, tornar-se – *um homem* significa ser “religioso” (ELIADE, 1978, p.13).

Isso poderia ser pensado também na geografia física, se nos lembarmos que ela passa a existir em sua origem ainda não sistematizada a partir da busca humana em “matar” sua enorme curiosidade a respeito de todos os fenômenos naturais, sendo que muitos deles possuíram anteriormente – e alguns ainda possuem – um sentido e um significado simbólico-religioso em sua essência mais íntima e ancestral.

Nas sociedades ditas primitivas e na maior parte das sociedades antigas e medievais, a ligação do homem com a Terra recebeu, na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, um sentido essencialmente qualitativo. A geografia é mais do que uma base ou um elemento. Ela é um *poder*. Da Terra vêm as forças que atacam ou protegem o homem, que determinam sua existência social e seu próprio comportamento, que se misturam com sua vida orgânica e psíquica , a tal ponto que é impossível separar o mundo exterior dos fatos propriamente humanos. (DARDEL, 2011, p. 48).

Dessa forma comprehendo que a religião é algo que se pensa e que se vive quase sempre em termos de uma “geografia do sagrado”. Vimos, no entanto, que no decorrer da construção do pensamento geográfico a preocupação com os fenômenos religiosos foi sendo como sempre adiada. Ela vem se tornando mais presente somente nas últimas décadas, principalmente após a consolidação do campo cultural da geografia humana. E durante todo o processo de elaboração/construção mais sistematizado das ideias da geografia humana/humanística, ela ainda pouco dialogou com a religião, ao contrário de ciências como a história, a sociologia e a antropologia e, relembrando aqui, mesmo se levarmos em conta que a religião talvez seja uma das dimensões do mundo humano mais permeadas por uma *geografuidade*.

Outra questão que me instigou durante todo o tempo de realização das pesquisas e da elaboração da presente tese, é o fato de que no mundo moderno/pós-moderno, ao contrário do que previram pensadores como Marx, entre tantos outros, a religião continua tendo, desde a dimensão de grandes conflitos, até o ponto de vista de políticas e sociabilidades mais locais de uma cidade ou de um país, uma importância ainda central e talvez até maior no sentido de polissemia, de diversidade e de presença em outros campos da vida social, do que em épocas anteriores.

Nesses tempos de integrações e interações entre as ciências, a geografia “aprendeu” muito com a história, com a antropologia e com a sociologia, sobretudo no campo da religião, do simbólico, do ritual. Mas ainda não ocorreu que isto se traduzisse em uma produção de trabalhos significativos de geógrafos centrados no mundo religioso de maneira correspondente ao que acontece nas demais ciências que lidam com o assunto.

No decorrer desta tese procurei demonstrar isto de algumas maneiras. Primeiro a partir de uma reconstrução histórica realizada em dois sentidos: a) os percursos científicos pelos quais a

religião passou até ser reconhecida como um entre outros temas importantes a ser investigado e analisado, apontando as principais ciências que se dedicaram a seu estudo; b) a construção dos conhecimentos geográficos até quando eles desaguardaram em uma geografia enquanto ciência e, depois, nas derivações de uma geografia humana/humanística em direção a uma geografia da religião.

Minha pergunta então era: como e quando a religião enquanto um fenômeno humano significativo e essencial na constituição das diversas formas humanas de ser/estar no mundo passou a ser “olhada” pelo pensamento científico, das ciências humanas e especialmente da geografia?

Procurei responder esta pergunta também a partir do levantamento documental e das breves análises que realizei entre as teses e as dissertações sobre religião desenvolvidas em programas de pós-graduação em geografia no Brasil. Optei por este tipo de entender que trabalhos dessa categoria são realizados com maior cuidado: um cuidado tanto teórico quanto empírico de busca pela inovação científica, responsáveis em grande parte pela constituição de um acervo significativo no desenvolvimento científico de determinada ciência.

Numa segunda etapa procurei compreender a religião num contexto geográfico e de uma maneira mais próxima às minhas experiências enquanto pesquisadora de comunidades tradicionais ribeirinhas. Meu enfoque recaiu também sobre eixos de pesquisa a que tenho me dedicado desde antes do mestrado, voltados para reflexões sobre o mundo da cultura desses povos “tradicionais” e, principalmente sobre os aspectos e dimensões da religiosidade popular, sobretudo no catolicismo presente de maneira marcante nessas comunidades.

Meus questionamentos então eram: a) como a religiosidade popular e, sobretudo aquela representada pelo e através do catolicismo contribuem para a construção e a afirmação de uma identidade e de uma tradicionalidade nessas comunidades? b) De que maneira as “Folias” criam novos significados para as relações humanas estabelecidas entre diferentes espaços, legitimando práticas e modos tradicionais de viver?

Partindo da discussão sobre a compreensão do que seja *comunidade tradicional*, busquei responder essas questões por meio de análises das manifestações do catolicismo popular, através da Folia de Santos Reis enquanto ritual que marca substancialmente a vida destas comunidades. As Folias foram então analisadas a partir de duas dimensões: a ritual e a espacial.

Na primeira dimensão, a partir da compreensão de que a Folia é um dos eventos religiosos que mais mobilizam pessoas de uma comunidade tradicional, procurei descrever como ela possibilita o estabelecimento de variadas relações de reciprocidade e de entrecruzamento de

imaginários. Isto porque durante a realização de um giro, trafegando por e entre espaços variados e visitando de casa em casa diferentes pessoas e famílias situadas ao longo do “giro”, ela reproduz ritualmente as *lógicas do pensar* e as *práticas do agir*, que pautam uma *ética* e um *ethos* presentes na vida cotidiana destas comunidades.

Por outro lado, as Folias configuram-se como um complexo ritual devocional que logra vivenciar diferentes situações rituais, reconstruídas a partir das formas litúrgicas do catolicismo oficial. Elas realizam então, entre as situações *missa*, *procissão* e *romaria*, uma atualização legitimadora de seus próprios rituais populares. E esta ressignificação favorece o reconhecimento da Folia de Santos Reis como uma manifestação religiosa viva e presente em sua ancestralidade e em sua tradicionalidade.

Na dimensão espacial, as folias ressignificam os diferentes espaços-lugares percorridos e ocupados durante a realização de seus rituais, sacralizando-os. E esta sacralização não é apenas temporária, ela permanece “presente na memória” dos devotos que ressignificarão também suas relações com os espaços percorridos/ocupados pela Folia, entendendo-os e vivenciando-os como lugares especiais, devotos e sagrados durante os demais dias do ano.

A Folia constitui então um espaço-lugar ressignificado. Mais do que somente um ritual do catolicismo popular, ela é a *espacialização de uma identidade*. Através de uma modalidade de religião, ela envolve uma “confraria” precatória de “devotos-artistas” (BRANDÃO, 1989) que percorre ritualmente espaços, às vezes longos. Espaços do cotidiano que vão sendo ressignificados como sagrados por um tempo também relativamente longo – de 31 de dezembro a 6 de janeiro – um tempo, tal como um espaço, em certa medida igualmente compreendido como sagrado.

Assim, as folias logram constituir durante a realização de seus rituais e das trocas simbólicas e materiais que os permeiam uma territorialidade que perpassa o tempo – os demais dias do ano – e o espaço, ressignificando-o como um verdadeiro *território da folia*, compreendido entre todos os espaços-lugares utilizados por elas no interior de uma comunidade, ou de espaços variados como os de uma periferia de cidade, onde agora ela porventura esteja presente. E estes espaços-lugares estendem-se desde o interior de uma casa onde está a “lapinha”, passando pelas ruas e estradas da comunidade, até chegar aos espaços simbólicos habitados pelos seres sobrenaturais das crenças populares: “lá em Belém”, ou “no céu” – habitado por uma mãe que já morreu ou pelos Santos Reis e demais santos de devoção em nome dos quais o fiel faz a promessa que muitas vezes “é paga” durante uma “jornada” de Folia.

Seguidas vezes neste trabalho falei em “identidade”. Segui a trilha de tantos outros pesquisadores, ao identificar a “identidade” como algo que encontra no catolicismo popular e,

sobretudo, camponês e “sertanejo” um espaço simbólico extremamente significativo. Finalmente, tentei tomar a Folia e, sobretudo a “Folia de Santos Reis” como um ritual fortemente atribuidor de identidades entre seus devotos, praticantes e participantes.

Contudo, passei a me questionar sobre que importância haverá em atribuir ao catolicismo popular e a um de seus rituais um tal valor-poder de identidade, quando penso que qualquer outra religião, qualquer outro ritual religioso – de um “culto de crentes pentecostais” a uma “gira de umbanda” – possuem um mesmo teor de atribuição de identidades. E isto vale também para qualquer outra categoria de grupos do mundo de hoje, desde torcedores “fanáticos” de um time de futebol até aos adeptos de uma escola de samba.

Acredito que um “alargamento” das diferentes instâncias sociais de atribuição de identidades é algo evidente. A tal ponto que concordo com alguns estudiosos das ciências humanas e/ou sociais quando começaram a questionar o próprio valor da categoria “identidade”, como algo que se aplica a tudo e a coisa nenhuma. No entanto, mesmo consciente de tudo isto quero aprofundar um aspecto de minhas análises que me parece pertinente e em cuja validade acredito.

Como já foi dito, desde o passado colonial do Brasil até o momento presente, uma das características do que estive chamando aqui de “comunidade tradicional” é a aliança entre uma vigorosa afirmação de *ancestralidade territorial* e de *tradicionalidade cultural*. A recente bibliografia vinda de diferentes ciências humanas, inclusive da geografia, evidencia diversas situações em que, entre o passado e o presente, um dos fatores mais marcantes desse tipo de comunidade é a sua resistência diante de processos de expropriação e de exploração. Muitas e diferentes comunidades tradicionais representam hoje uma vitória passada de lutas e confrontamentos diante de frentes expropriadoras que vêm desde a sociedade colonial à expansão do agronegócio dos dias atuais. Algumas delas vivem ainda hoje, inclusive na região onde pesquisei, momentos de resistência, luta e conflito. Lembro aqui a comunidade de “Pau Preto”, no município de Matias Cardoso já quase na divisa entre Minas Gerais e Bahia, que realizou a sua própria “autodemarcação” de territórios que ancestralmente ocupavam com a agricultura de vazante.

O que nem sempre é reconhecido, a não ser em alguns estudos especificamente sobre o catolicismo no Brasil, é que desde o Brasil colonial até os dias de hoje, algo semelhante acontece dentro do campo religioso.

A própria Folia de Santos Reis é um bom exemplo. Há inúmeros documentos eclesiásticos no decorrer da história do Brasil, desde os tempos da Colônia, passando pelo Império e a República, indo até poucos anos atrás em que os agentes da Igreja Católica, de

párocos a bispos, condenavam os “bandos errantes de foliões”. Há documentos em que prelados proibiam donos de sítios e de fazendas a receberem em suas terras “bandos errantes”, identificados como agentes populares “ilegítimos” do catolicismo.

Algo que deveria chamar a nossa atenção é que uma certa desconfiança frente a rituais tradicionais do catolicismo popular e, especialmente, camponês, repetiu-se quando, sobretudo após o Concílio Vaticano II algumas dioceses católicas “de vanguarda”, “renovadoras”, “comprometidas com o povo”, adeptas da Teologia da Libertação, criadoras e incentivadoras das Comunidades Eclesiais de Base, embora não condenassem mais explicitamente rituais como os das Folias de Reis, não deixavam de percebê-los como algo vindo “de uma igreja colonizadora” e portanto algo “alienante” do ponto de vista religioso. Foram precisos anos de convivência, sobretudo com comunidades e grupos campesinos, para que bispos, padres e outros “agentes de pastoral” de uma “igreja da libertação” se abrissem aos rituais e celebrações populares tradicionais e as acolhessem. E mesmo assim, esse acolhimento e este reconhecimento ainda não são unâimes.

Lembro que até mesmo na educação escolar, somente nos últimos dez ou vinte anos foi que novas leis e diretrizes, acompanhadas de novas propostas curriculares começaram a “levar a sério” não apenas nossas diferenças étnicas e culturais, como também as tradições populares dos diferentes povos do “povo brasileiro”. De igual maneira são muito recentes os projetos de inclusão de “tradições populares” e de interação entre a escola e os diferentes contextos culturais. A própria atenção dada aos nossos “patrimônios culturais materiais” e, mais tarde ainda aos “imateriais” – de que a Folia de Reis é um exemplo – é algo ainda muito recente e alvo de intermináveis polêmicas.

Assim, podemos repensar as tradições religiosas de comunidades camponesas como diferentes e persistentes frentes de resistência étnica, cultural e geossocial. É justamente através da preservação de algo não apenas “antigo” ou “ancestral”, como algum “resquício do passado”, mas como algo atual e atualizadamente tradicional e patrimonial, que podemos reconhecer nas Folias de Santos Reis e em tantas outras “manifestações” do catolicismo popular algo de uma persistente presença atualizadora de criação e recriação de identidades.

Entre as queixas atuais de vão de velhos “mestres de Folia” a “doutores de universidades” está o fato de que o que mais tem caracterizado e identificado os povos e as culturas tradicionais é tudo aquilo que está ameaçado de ser “descaracterizado” ou de simplesmente desaparecer. Em tempos de globalização, não somente da economia, mas também das ideias, dos saberes e dos imaginários, estas características correm o risco de se perderem em meio a uma cultura de massa

geradora e multiplicadora do “típico”, que desloca para o museu da memória o que algum dia foi “próprio”.

No campo da religião, entre as novidadeiras variantes de antigas e atuais “espiritualidades Nova Era” e o avanço vertiginoso das mais diversas afiliações pentecostais e neopentecostais, o que hoje em dia se apresenta como fortemente neo-identitário é justamente o “novo”, o “vindo de fora”, tudo aquilo que questiona as “velhas e ultrapassadas tradições”.

Neste vertiginoso novo contexto que culturalmente desterritorializa pessoas, famílias e comunidades em favor de novas adesões, fidelidades e identidades é que reconheço em algo como a Folia de Santos Reis um persistente contraponto a uma perda cultural e identitária não apenas das “nossas antigas tradições religiosas”, mas de um sentimento de “quem somos nós e quem foram os nossos ancestrais”. É por ser radicalmente (no sentido de raízes) e persistentemente “tradicional” que diante de um processo acelerado de perda de substância cultural e de raízes identitárias, o catolicismo popular e, como um bom exemplo, a Folia de Santos Reis, realiza-se como inovadora frente de recriação de identidades populares.

Em outra direção, tentando “ligar” e estabelecer um diálogo entre as duas partes desta tese, tentei demonstrar como as Folias se constituem enquanto um tema que possui um grande potencial de pesquisas para a geografia da religião. E o quanto este tema foi pouco explorado até hoje no Brasil por pesquisadores da geografia. Mais do que uma constatação e uma crítica, apresento as minhas questões como um “convite”.

Procurei de forma simples e talvez até mesmo resumida analisar as práticas religiosas das Folias de Reis, buscando evidenciar as possibilidades que o estudo delas podem se abrir para todos e todas que trilham os complexos caminhos da geografia da religião no Brasil.

Creio que ficou claro que as Folias, entre dos rituais do catolicismo popular, logram ser, em seus diferentes momentos e significados, o mais errante dos rituais. Por isso mesmo elas estão mais próximas das categorias de análise próprias da geografia, constituindo-se desta forma em uma das manifestações da religiosidade popular capaz de possibilitar uma boa contribuição para o aprofundamento das discussões e análises de uma geografia da religião.

Voltando às tabelas e aos gráficos que agrupam e dividem os temas e as religiões que foram estudadas nas teses e dissertações produzidas no Brasil, identifiquei apenas três trabalhos que pesquisaram as Folias. Se olhássemos para um quadro muito mais amplo, que congregasse também, entre teses e dissertações, outras ciências humanas, como a antropologia e a sociologia, a quantidade de estudos sobre esse tema seria por certo bastante maior.

Estudar as folias tem sido objetivo importante de grande parte dos estudiosos brasileiros da religião situados principalmente entre a sociologia, a história e a antropologia. Reconheço, entretanto que isto vem ocorrendo há pouco tempo, mesmo nestas ciências, principalmente no que diz respeito a pesquisas sobre o mundo religioso popular no Brasil. No entanto, na geografia isto até agora praticamente não tem sido efetivado através de um olhar cuidadoso e preocupado em entender rituais e celebrações populares como a estudada aqui, enquanto manifestação religiosa que guarda em si uma identidade bastante mais fecunda para a geografia do que podemos imaginar.

As Folias, principalmente as “de Santos Reis” possuem uma *identidade geográfica* que pode ser desvelada em diversas dimensões. Desde a sua dimensão ritual, por serem errantes e circularem entre espaços variados durante um período relativamente longo, durante os tempos destinados aos seus rituais religiosos; por sua presença no interior das casas, sacralizando diferentes espaços; passando pela rede de relações de trocas que eles consagram e estabelecem desde antes de sua realização e indo até a hibridização cultural que promovem quando “migram” para as cidades, levadas pelos moradores, antes residentes e trabalhadores “do campo”.

Para além desta mera e reconhecida constatação, resultante dos processos acelerados de êxodo rural, as Folias também promovem diferentes movimentos de retorno às comunidades de origem. Entre todos os fatores que motivam o retorno – tanto temporário, quanto permanente – das pessoas que migraram para cidades próximas e pequenas ou grandes e distantes, a devoção e o desejo de participar das folias constituem-se como os motivos mais lembrados e citados.

Vimos que a religião sempre fez parte dos estudos geográficos, no entanto muito mais como um simples contexto. Ela quase nunca esteve na “elite” das categorias geográficas. Contudo pude constatar o “esforço” empreendido por diversos geógrafos da religião no Brasil no sentido de estabelecer uma maior autonomia e uma maior relevância de estudos sobre a religião para a geografia. Meu trabalho também buscou fertilizar este campo, numa tentativa de contribuir para uma constituição mais clara e mais autônoma de uma geografia da religião.

Se não logrei ser capaz de tanto, pelo menos procurei levantar questões destinadas a serem refletidas por todos nós, geógrafos. Questões que vão desde o procurar entender por que a religião, sendo um tema de vital importância, tanto para as ciências , quanto para toda a sociedade desde os seus primórdios, ainda não encontrou o seu “lugar de elite” entre as categorias e pesquisas da geografia, indo até a constatação de que ela está aí, presente e perpassando várias explicações geográficas do mundo.

Bem sei que ela está presente e que é importante, mas onde ela “foi colocada” no universo das nossas pesquisas e estudos, entre inúmeras e riquíssimas tentativas de interrogar e explicar “o mundo” realizadas por todos nós pesquisadores da geografia? Por que a antropologia, a sociologia e a história, entre outras ciências humanas colocaram a religião em um patamar muito mais relevante do que o que nós a colocamos?

Penso que a religião se encontra neste “lugar” liminar dentro da geografia por que foi colocada lá, mas também por que sendo “ali” colocada, permanece ainda restrita em seu campo, sem se aventurar a voos mais altos. Sem “ter coragem” de tomar para si, no sentido de se apoderar de todas as categorias de análise, métodos de estudos e teorias científicas que lhe são muito mais próximas do que de outras áreas da geografia, mas que no entanto são tão pouco exploradas por nós “da religião”, ao passo que fortemente utilizadas por estas outras.

Reconheço que a restrição que a religião encontra em se colocar como um campo mais forte na geografia do Brasil e do mundo também acontece em outras ciências. São raros os institutos especializados, áreas próprias e até mesmo linhas de pesquisa voltadas para a religião.

Em um país plurirreligioso como o Brasil, em que a religião é um fato e um fenômeno social muito presente, entre os inúmeros cursos de pós-graduação, somente dois programas são especificamente dedicados à religião, ambos das ciências da religião, um na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e outro na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Em outra direção, observamos também que a presença do geógrafo é sempre tardia em assuntos e temas amplamente refletidos e discutidos por diferentes categorias profissionais de acordo com a demanda do momento. Por exemplo, nas primeiras mobilizações e nos primeiros estudos mais aprofundados sobre meio ambiente, sustentabilidade e demais temas relacionados a tais questões, a presença do geógrafo era sentida como muito rara e quase ausente, enquanto interativamente proliferavam biólogos, economistas, antropólogos, entre outros. No entanto, esta presença foi se tornando cada vez mais marcante, sendo que atualmente o papel do geógrafo apresenta uma relevância às vezes imprescindível para a continuidade de ações e de aprofundamento sobre questões relacionadas ao meio ambiente.

Olhando para a religião, penso que o mesmo possa estar acontecendo de agora em diante na geografia. Desejo então que um dia a religião e tudo o mais que circunda os universos simbólicos da presença humana no mundo sejam “olhados”, “estudados” e “aproximados” por um número cada vez maior e mais fecundo de geógrafos.

## REFERÊNCIAS

### *Livros e artigos*

- ALBERICO, G.; LORSCHEIDER, A.; GUTIÉRREZ, G; BOFF, L. (orgs.). **Em favor da Igreja Popular – povo de Deus no meio dos povos.** Petrópolis: Vozes, 1984, 146p.
- ALMEIDA, Alfredo. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (org.) **Direitos territoriais das comunidades negras rurais.** São Paulo: Inst. Socioambiental, 1999.
- \_\_\_\_\_. Terras tradicionalmente ocupadas. In: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais.** Belo Horizonte: ANPUR, v. 6, n. 1, p. 09-32. Maio/2004.
- ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto.** Um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. In: **Bachelard**, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 181-354.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade** – a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 2003.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, 195 p.
- BERGER, P. T., LUCKMANN, T. **A construção social da realidade.** 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 395p.
- BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. Ed.USP, 2<sup>a</sup> Ed. São Paulo, 1987
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1982, 361p.
- \_\_\_\_\_. **O poder simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989. 311p
- BOWKER, John (org.). **O livro de ouro das religiões** – a fé no Ocidente e no Oriente, da pré-história aos nossos dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua.** Campinas: Papirus, 1989, 219p.
- \_\_\_\_\_. **A Dança dos Congos da Cidade de Goiás.** Goiânia: Braz de Pina, 1977.
- \_\_\_\_\_. **A festa do santo de preto.** Rio de Janeiro: FUNARTE / Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985, 121p.
- \_\_\_\_\_. **Cavalhadas de Pirenópolis.** Goiânia: Oriente, 1974, 169p.
- \_\_\_\_\_. **Folia de Reis de Mossâmedes.** Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/FUNARTE, Cadernos de Folclore n. 20, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Memória do Sagrado** – estudos de religião e ritual. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. 265p.
- \_\_\_\_\_. **O Divino, O Santo e A Senhora.** Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, FUNARTE, 1978. 160p.
- BRANDÃO, Carlos R. **Os deuses do povo:** um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: Edufu, 2007. 483p.
- \_\_\_\_\_. **Peões, Pretos e Congos.** Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

- \_\_\_\_\_. **Sacerdotes de Viola:** rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. O lugar da vida – comunidade e comunidade tradicional. In: **Campo-Território:** revista de geografia agrária. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun/2014.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2003.
- CAVALCANTE, Antônio Mourão; PORDEUS JR, Ismael. (orgs.) **Folia:** maldição dos deuses, doença dos homens. Fortaleza: EUFC, 1994. 85p.
- CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural.** Tradução: Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999. 453p.
- \_\_\_\_\_. **História da Geografia.** Lisboa: Edições 70, 2006, 140p.
- CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (org.). **Introdução à Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 224p.
- \_\_\_\_\_. (org.) **Geografia:** Temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005. 226p.
- COSTA, J. B. A.; OLIVEIRA, C. L. (orgs.) **Cerrado, gerais, sertão – comunidades tradicionais nos sertões roseanos.** São Paulo: Intermeios, 2012. 380p.
- COX, Harvey. **A festa dos foliões.** Petrópolis: Vozes, 1974. 182p.
- CUNHA, Manuela C. da. **Cultura com aspas** e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009, 440p.
- DARDEL, E. **O homem e a Terra – natureza da realidade geográfica.** Tradução Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011. 159 p.
- DEFFONTAINES, P. **Géographie et Religions.** Paris: Librairie Gallimard, 1948.
- \_\_\_\_\_. Posições da Geografia Humana – por que Geografia Humana?. In: **Boletim Paulista de Geografia.** São Paulo: AGB, nº 81, dez, 2004, p. 93-113.
- DIEGUES; A. C.; ARRUDA, R. S. V. (orgs.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.
- DIX, Steffen. O que significa o estudo das religiões: uma ciência monolítica ou interdisciplinar? In: **Woking Pappers do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.** WP1-07, 2007.
- DURHAN, Eunice Ribeiro, **A Dinâmica da cultura,** Editora CosacNaify, São Paulo, 2004
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Trad. Joaquim P. Neto. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, 536p.
- EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura.** Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. 204p.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109p.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Las teorías de la religion primitiva.** Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1973, 200p.
- FERNANDES, D.; GIL FILHO, S. F. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. In: **GeoTextos**, vol. 7, dez. 2011. P. 211 – 228. Salvador: UFBA, 2011.
- FERNANDES, Rubem C. **Os cavaleiros do Bom Jesus – uma introdução às religiões populares.** São Paulo: Brasiliense, 1982. 147p.

- FICKELER, P. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, Edição comemorativa 15 anos, p. 7-35, 2008.
- FONTOURA, Sônia M.; CELLULARE, Luiz H.; CANASSA, Flávio A. **Em nome de Santos Reis – um estudo sobre Folias de Reis em Uberaba**. Vol. I. Uberaba: Arquivo Público de Uberaba, 1997, 287p.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989, 213 p.
- \_\_\_\_\_. **O saber local – novos ensaios em Antropologia interpretativa**. 7<sup>a</sup>ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Geografia Cultural**: estrutura e primado das representações. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, no. 19-20, p. 51 à 59, janeiro/dezembro de 2005.
- \_\_\_\_\_. **Espaço Sagrado – estudos em Geografia da Religião**. Curitiba: Ibpe, 2008, 163p.
- \_\_\_\_\_. Por uma Geografia do Sagrado. In: **RA'EGA O Espaço geográfico em análise**. Curitiba: UFPR, v. 05, p. 67 – 78, 2001.
- GODOY, Paulo R. T. de. (org.) **História do pensamento geográfico e epistemologia em Geografia**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, 289p.
- GOMES FILHO, R. R. Teoria e Religião em perspectiva: um balanço do conceito de religião/sagrado em seus excessos e equilíbrios nas ciências humanas. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. v. III, n. 9, jan/2011. Maringá: ANPUH, 2011.
- GOMES, Núbia P. de M.; PEREIRA, Edimilson de A. **Do presépio à balança**. Representações sociais da vida religiosa. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995. 451p.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 395p.
- \_\_\_\_\_. **Territórios alternativos**. Niterói: EdUFF; São Paulo: Contexto, 2002. 186p.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006. 224p.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 7ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 102p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. In: **Revista de Estudos da Religião**. n. 2, 2005, pp. 87-107. São Paulo: PUC-SP, 2005.
- HOLZER, Werther. A Geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo E.; RODRIGUES, Elisa.(orgs.) **Experiências e interpretações do sagrado – interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012, 271p.
- ISAAC, E. Religious geogrphy and the geography of religion. In: **Man and the earth**. University of Colorado Studies, Series in Earth Science. N.3. Boulder: University of Colorado Press, 1965.
- KONG, Lily. Geography and Religion: triends and prospects. In: **Progress in Human Geography**. Vol. 14, n. 3, pp 355-371. 1990.
- \_\_\_\_\_. Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. In: **Progress in Human Geography**. March 2010, p. 01-22.
- LE GOFF, Jaques. **História e Memória**. 2<sup>a</sup> ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito de significado**. Lisboa: Edições 70, 1985. 93p.

LINS, Wilson. **O médio São Francisco: uma sociedade de pastores guerreiros.** São Paulo: Ed. Nacional (Brasília), Fundação Nacional pró-memória, 1983.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico**

\_\_\_\_\_. **Magia, ciência e religião.** Lisboa: Edições 70, 1984. 272 p.

MARTINS, José de S. **Capitalismo e tradicionalismo** – estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião.** Lisboa: Edições 70, 1972, 410p.

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado** – rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

MOREIRA, Ruy. **Pensar e ser em Geografia.** São Paulo: Contexto, 2007. 188p.

OLIVEIRA, M. P. de. Geografia e epistemologia: meandros e possibilidades metodológicas. In: **Revista de Geografia.** vol. 14. São Paulo: UNESP, 1997, p. 153 a 164

PARK, C. Religion na Geography. Chapter 17. In: HINNELL, J. (ed.) **Routledge Companion to the Study of Religion.** London: Routledge, 2004.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PELEGRIINI, D. F.; VLASH, V. R. F. Pensamento geográfico e crise epistemológica: uma discussão preliminar. In: **Boletim Paulista de Geografia.** São Paulo: AGB, nº 80, dez/2003

PEREIRA, Clevisson Jr. Geografia da Religião: um olhar panorâmico. In: RA'EGA n. 27, 2013. P. 10-37. Curitiba: Departamento de Geografia – UFPR, 2013.

PESSOA, Jadir de Moraes. **Saberes em Festa.** Gestos de ensinar e aprender na cultura popular. Goiânia: Editora da UCG; Editora Kelps, 2005. 94p.

PESSOA, Jadir de M.; FÉLIX, Madeleine. **As viagens dos Reis Magos.** Goiânia: Ed. Da UCG, 2007. 256p.

POEL, Francisco Van der. **O rosário dos homens pretos.** Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981. 301p.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa.** São Paulo: Paulinas, 1984, 230p.

ROSENDALH, Zeny. Espaço sagrado: o exemplo de Porto das Caixas, Baixada Fluminense. In: **Revista brasileira de geografia / Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística** – v. 57, n. 1. Jan/mar, 1995. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. **Espaço e Religião:** uma abordagem geográfica. 2ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, 90p.

\_\_\_\_\_. **Trilhas do Sagrado.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. 191 p.

\_\_\_\_\_. **Primeiro a obrigação, depois a devoção.** Estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, 196p.

ROSENDALH, Zeny; CORRÊA, Roberto L. **Espaço e cultura:** pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, 296p.

\_\_\_\_\_. (org.) **Religião, Identidade e Território.** Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, 200p.

\_\_\_\_\_. (org.) **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 248 p.

\_\_\_\_\_. (orgs.) **Geografia: Temas sobre cultura e espaço.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005. 226p.

- \_\_\_\_\_. (orgs.) **Matrizes de Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001. 146p.
- \_\_\_\_\_. (orgs.) **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. 124p.
- SÁEZ, Oscar Calavia. **Deus e o Diabo em terras católicas**. Taubaté: GEIC/Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas de Práxis Contemporânea, 1999.
- SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo** – as romarias portuguesas. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983. 345p.
- \_\_\_\_\_. (org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Ed. Loyola, 1992. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. 258p.
- \_\_\_\_\_. (org.) **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Ed. Loyola, 1992. Grupos de Estudos do Catolicismo do ISER. 303p.
- SANTOS, Gilmar R. dos; [et. al.] (orgs.) **Trabalho, cultura e sociedade no norte/nordeste de Minas**. Considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997. 201p.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo. Razão e emoção. 2<sup>a</sup>ed. São Paulo: Hucitec, 1997. 308p.
- SCHRITZMEYER, Ana Lucia P. **Sortilégios de saberes**: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004, 204p.
- SOPHER, David E. **Geography of Religions**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- SOUZA, Bertone de O. A Teologia da Prosperidade e a redefinição do protestantismo brasileiro: uma abordagem à luz da análise do discurso. In: **Revista Brasileira de História**. ANPUJ, Ano IV, n. 11, set. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>.
- SOUZA, José A. X. de. Religião: um tema cultural de interesse geográfico. In: **Revista da Casa da Geografia de Sobral – CE**. v. 12, n. 1, p. 69-80, 2010. www.uvanet.br/rcgs.
- STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – BA. Petrópolis: Vozes, 1996. 309p.
- STODDARD, R. H.; PROROK, C. V. Geography of Religion an Belief Systems. In: GAILE, G. L.; WILLMOTT, C. J. (ed.). **Geography in America**: at the dawn of the 21st century. New York: Oxford University Press, 2004.
- TEIXEIRA, Faustino. (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil** – afirmação de uma área acadêmica. 2ed. São Paulo: Paulinas, 2008.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Trad. Lolio L. de Oliveira. RJ: Paz e Terra, 1992.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução: Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983, 250p.
- \_\_\_\_\_. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.
- USARSKI, Frank (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 7<sup>a</sup> ed. São Paulo: Pioneira, 1992. 233p
- ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus** – um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. 127 p.

*Teses, dissertações  
e monografias*

ALCÂNTARA, Heronilda de. **“Influência da opção religiosa dos alunos na aprendizagem de geociências”:** estudos em 5<sup>a</sup> séries de escola pública de Campinas – SP. 2001. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UNICAMP. Campinas, 2001.

ALVES, Cícera C. E. **Territorialidades religiosas em irradiação:** um olhar geoturístico sobre a devoção alagoana às representações de Padre Cícero e Juazeiro do Norte/Ceará. . Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFC. Fortaleza, 2013.

ANDRADE, Lidiane Mota de. **Tempos de difusão da Igreja Católica na formação de territórios religiosos na Região Centro-Oeste.** 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia da UERJ. Rio de Janeiro, 2008.

ANDRADE, Rodrigo B. de. **Religiosidade e modos de vida:** a (re)construção do lugar na comunidade rural Tenda do Moreno em Uberlândia – MG. 2007. 216 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Geografia – UFU. Uberlândia, 2007.

ARAÚJO, Bruno Gomes de. **A dinâmica territorial da Assembleia de Deus no Seridó do Rio Grande do Norte.** 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN. Natal, 2010.

ARAÚJO, Leandro de P. **Apropriação econômica da religião e a política de desenvolvimento do turismo:** reflexões a partir do memorial de Frei Damião, Guarabira – PB. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPB-JP. João Pessoa, 2013.

BELIZÁRIO, Maria A. S. **Juazeiro do Norte:** uma hierópolis no sertão nordestino. 2000. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará, 2000.

BONESSO, Márcio. **Encontro de Bandeiras:** o ciclo festivo do Triângulo Mineiro. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Centro de Educação e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal de São Carlos, 2006.

BONJARDIM, Solimar G. M. **Percepção e representação da morte nas paisagens arqueológicas de São Cristóvão e Laranjeiras.** 2009. 117fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da UFS. São Cristóvão, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sob o domínio da cruz:** a construção de um território e patrimônio cultural em Sergipe. Tese (Doutorado em Geografia) Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da UFS. Aracaju, 2014.

BORGES, Maristela Corrêa. **Os errantes do sagrado** – uma geoantropologia dos tempos e espaços de criadores populares de cultura em São Romão, norte de Minas Gerais. 2010. 242fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Geografia – UFU. Uberlândia, 2010.

BRAGA, Danilo F. **Pentecostalismo e Política:** uma geografia eleitoral dos políticos ligados à Igreja Universal do Reino de Deus no município do Rio de Janeiro – 2000 a 2006. 2008. 125fl.

Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Departamento de Geografia – UFRJ. Rio de Janeiro, 2008.

BRITO, Rafael F. **Turismo e misticismo em Brasília.** 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Instituto de Ciências Humanas - Departamento de Geografia – UnB. Brasília, 2002.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **Sob o olhar da razão:** as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil (1900-2000). 2001. 236 fl. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2001.

CARDOSO, Antônio I. D. **(In)visibilidades de espaços festivos: a centralidade da festa de Santo Antônio e as manifestações periféricas de Barbalha, Ceará.** Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFC. Fortaleza, 2013.

CARDOSO, Diogo da S. **Etnogeografia de Underground cristão brasileiro:** concentração e dispersão das tribos em nome do Senhor. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2011.

CARLOTO, Denis R. **O espaço de representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu- PR e Londrina – PR –** da diáspora à multiterritorialidade. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em História – Setor de Ciências da Terra – UFPR. Curitiba, 2007.

CARVALHO, José R. de. **Território da religiosidade:** fé, mobilidade e símbolos na construção do espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim em Araguacena, Tocantins. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pesquisas e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da UFG. Goiânia, 2014.

CARVALHO, Marilze. **O espaço sagrado e o território batista.** 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFF. Niterói, 2003.

CASTRO, Jânio R. B. de. **Natureza, significados e impactos das Romarias de Bom Jesus da Lapa – Bahia.** 2004. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFBA. Salvador, 2004.

CAVALCANTE, Ângela Q. de F. **Comunidade Barra do Bento – Canindé (CE) e as intervenções da Igreja Batista Central e o poder.** Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências e Ciências Exatas da UNESP – campus Rio Claro. Rio Claro, 2013.

CAVALCANTE, Esmeraldo V. **Entre janelas e camarotes:** o sagrado e o profano na Festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo/AL. Dissertação (Mestrado em Geografia) Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da UFS. Aracaju, 2014.

CAVALCANTI, Tiago V. **A casa da mãe de Deus comporta o (outro) mundo:** dinâmicas geográficas no Santuário de Fátima em Fortaleza – CE. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFC. Fortaleza, 2011.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. **Na Jornada de Santos Reis: uma etnografia da Folia de Reis do Mestre Tachico.** 2003. 143 fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

CORRÊA, Aureanice de M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira:** de cultura alternativa à inserção global. 2004. Tese (Doutorado em Geografia)

Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.

CORRÊA, Mario F. N. **A lógica da territorialidade católica na Amazônia.** 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2006.

CORREIA, Iara Toscano. **(Re)significações religiosas no sertão das gerais:** as folias e os reis em Januária (MG). 2013. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de História – UFU. Uberlândia, 2013.

COSTA, Carmem L. **Cultura, religiosidade e comércio na cidade:** a festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão. 2010. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 2010.

COSTA, Otávio J. L. **A Festa do Senhor do Bonfim em Icó-CE – uma abordagem da Geografia da Religião.** 1996. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 1996.

CURADO, João G. da T. **Lagolândia – paisagens de festa e de fé:** uma comunidade percebida pelas festividades. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2011.

D'ABADIA, Maria I. V. **Romaria do Muquém – GO –** na fluidez do espaço e tempo sagrados e profanos. 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pesquisas e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da UFG. Goiânia, 2002.

\_\_\_\_\_. **Diversidade e identidade religiosa:** uma leitura espacial dos padroeiros e seus festeiros em Muquém, Abadiânia e Trindade - GO. 2010. 260fl. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2010.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais:** La contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas. 1998. 214 F. Dissertação (Maestría en Agroecología y Desarrollo Rural Sostenible) Huelva: Universidad Internacional de Andalucía, 1998.

DIAS, Audílio S. **Região Caririense:** turismo religioso e manifestação culturais na Festa do Pau Sagrado de Santo Antônio de Barbalha. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2010.

DOURADO, Thays B. **Festejar, rezar, cantar e dançar:** a Folia do Terno dos Temerosos em Januária, norte de Minas Gerais. 2012. 75 fl. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2012.

EPIFANIA, Anderson G. **Encontros e desencontros entre o sagrado e o urbano no cotidiano de Candeias – Bahia.** 2008. 161 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFBA. Salvador, 2008.

EVANGELISTA, Izaíra M. **Uma análise do espiritismo em Fortaleza-CE, com ênfase na expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), na perspectiva de visibilidade do espaço religioso.** Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências e Ciências Exatas da UNESP – campus Rio Claro. Rio Claro, 2013.

FARIAS, Alexandre L. S. **Espaço e Religião na construção do paraíso terrestre da Igreja Messiânica Mundial do Brasil:** o solo sagrado de Guarapiranga. 2008. 89f. Dissertação

(Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia da UERJ. Rio de Janeiro, 2008.

FAUSTINO, Arthur S. P. **O senhor é meu vereador e nada me faltará:** a inserção pentecostal assembleiana na vida política de Cabo Frio (RJ) – 2000-2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2012.

FELDHAUS, Fabiano. **A região do Contestado como espaço de representação do sagrado.** 2008. 169 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Setor de Ciências da Terra – UFPR. Curitiba, 2008.

FERNANDES, Dalvani. **Geografia da religião:** um olhar sobre as espacialidades da juventude evangélica da Assembleia de Deus. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Setor de Ciências da Terra da UFPR. Curitiba, 2012.

FERNANDES, Fernando L. **Da conquista das almas à conquista do território:** religião e poder, territórios e identidades nos aldeamentos jesuíticos da América portuguesa. 2003. 178 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFF. Niterói, 2003.

FIGUEIREDO, Olga M. C. **Desvendando as Necrópolis da cidade do Rio de Janeiro: o exemplo do Cemitério São João Batista.** Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2012.

FIGUEIREDO, Vera L. M. **A fé que caminha sobre a terra e as águas:** os roteiros devocionais do Círio de Nazaré e suas manifestações espaciais. Dissertação (Mestrado em Geografia) Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2011.

FILIPE, Rosana J. M. **Difusão espacial da religião:** Igreja Metodista em São Francisco, Niterói – RJ, a prática religiosa em células. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2014.

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos centros de função religiosa.** 1972. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 1972.

FRANÇA, Romes D. **As trajetórias sócio-espaciais dos Carreiros da Fé da Romaria do Divino Pai Eterno em Goiás.** 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2008.

FREITAS, Inês A. de. **Em nome do Pai:** a geografia dos jesuítas no Brasil nos séculos XVI, XVII e XVIII. 1992. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.

GARDIN, Cleonice. **Campo Grande:** entre o sagrado e o profano. 1997. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 1997.

GHISLANDI, Marco A. **Entre carisma e poder: o território e territorialidades da Ordem Capuchinha em Curitiba a partir de São Francisco de Assis.** 2008. 122 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Setor de Ciências da Terra – UFPR. Curitiba, 2008.

GIL FILHO, Sylvio F. **Igreja Católica Romana:** fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. 232 fl. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes – UFPR. Curitiba, 2002.

GODOY, Marino L. M. **O espiritismo em Ponta Grossa – PR:** perspectivas de um espaço para além e para um além no espaço. 2007. 172 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em História – Setor de Ciências da Terra – UFPR. Curitiba, 2007

GOMES, Maryone M. **Entre a festa de Nossa Senhora da Conceição e a encenação da Paixão de Cristo:** desafios ao lugar do patrimônio imaterial e religioso em Pacatuba – CE. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFC. Fortaleza, 2012.

GOUVEIA, Gualberto L. N. **A cidadania dos despossuídos:** segregações e pentecostalismo. 1993. Dissertação (Mestrado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 1993.

HORTA, Ana Paula S. **Os Reis da Canastra:** os sentidos da devoção nas folias. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) Programa de Pós-Graduação em História Social – Departamento de História – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP. São Paulo, 2011.

JESUS, Sandy R. C. B. de. **A territorialidade da Igreja Católica Romana no Nordeste brasileiro.** 2005. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2004.

KINN, Marli G. **Negros congadeiros e a cidade:** costumes e tradições nos lugares e nas redes da congada de Uberlândia, MG. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 2006.

LAGARES, Mirne-Gleydes. **A festa de São João Batista:** da genealogia dos lugares às redes sociais e a (re)conformação do território. 2009. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2009.

LEAL, Alessandra Fonseca. **Semear cultura, cultivar culturas populares, colher patrimônios:** a gestão da cultura popular às margens do rio São Francisco no norte de Minas Gerais. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Geografia – UFU. Uberlândia, 2011.

LEITE, Antônio F. **Giros e poucos, moradores e foliões:** identidade territorial e mobilidade espacial na folia de reis da “comunidade negra rural” de Água Limpa, Faina, Goiás. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2008.

LIMA, Francisco P. F. **A produção do espaço sagrado em Quixadá – Ceará:** estudo das inter-relações econômicas, socioculturais e o lugar. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências e Ciências Exatas da UNESP – campus Rio Claro. Rio Claro, 2012.

LOPES, Patrícia F. B. **Estudando um subcampo intelectual acadêmico:** a geografia da religião no Brasil – 1989-2009. 2010. 168fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2010.

LORO, Tarcísio J. **Espaço e poder na Igreja:** a divisão da arquidiocese de São Paulo. 1995. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 1995.

MACHADO, Mônica Sampaio. **“A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói”.** 1992. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Departamento de Geografia – UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.

- MAGALHÃES, Allane C. C. **Permanência e ruptura na construção do espaço em Canindé – CE, em função da romaria em homenagem a São Francisco das Chagas.** 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Ciências Geográficas da UFPE. Recife, 2007.
- MAIA, Carlos Eduardo S. **Enlaces Geográficos de um mundo festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional.** 2002. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Departamento de Geografia – UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.
- MARIANO, Neuza de F. **Divina tradição ilumina Mogi das Cruzes o Espírito Santo faz a festa.** 2007. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 2007.
- MARINHO, Alba L. da S. **O sagrado na teia das redes geográficas do turismo em Pernambuco – um estudo sobre o Santuário de São Severino, Pau d’alho – PE.** 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Ciências Geográficas da UFPE. Recife, 2008.
- MARQUES, Luana M. **A festa em nós:** fluxos, coexistências e fé em Santos Reis no Distrito de Martinésia – Uberlândia/MG. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia da UFU. Uberlândia, 2011.
- MELO, Emerson C. de. **Entre territórios e terreiros: Yorubá, velhos deuses no novo mundo.** Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFMG. Belo Horizonte, 2014.
- MENEZES, Bethânia A. de. **O mito de Chico Xavier:** os usos, apropriações e seduções do simbólico em Uberaba/MG. 2006. 198 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Instituto de Geografia – UFU. Uberlândia, 2006.
- MENEZES, Maria L. P. de. **Atalaia da Nação:** cidades e ação missionária na borda do Amazônia. 2002. 2002. Tese ( Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Departamento de Geografia – UFRJ. Rio de Janeiro, 2002.
- MITIDIERO JUNIOR, Marco A. **A ação territorial de uma igreja radical:** Teologia da Libertação, luta pela terra e a atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba. 2008. 501fl. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2008.
- MORAIS, Marcelo A. **Umbanda, territorialidade e meio ambiente:** representações socioespaciais e sustentabilidade. 2010. Dissertação. (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2010.
- MOURA, Luana C. B. de. **Espaço e lugar na percepção dos membros da Assembleia de Deus Jardim 25 de Agosto – ADJ25A:** um estudo de geografia da religião em Duque de Caxias – RJ. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2013.
- OLIVEIRA, Aline N. de. **As funções das festas no espaço contemporâneo:** um estudo de caso de distritos rurais em Londrina – PR. 2010. Dissertação. (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEL. Londrina, 2010
- OLIVEIRA, Christian D. M. de. **Um templo para a cidade-mãe:** a construção mítica de um contexto metropolitano na Geografia do Santuário de Aparecida – SP. 1999. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 1999.

OLIVEIRA, Jefferson R. de. **A manifestação de fé em Cachoeira Paulista:** o espaço sagrado da comunidade Canção Nova, 1978 a 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2012.

OLIVEIRA, Natália N. M. de. **Faculdade Católica Rainha do Sertão:** análise das espacialidades advindas da ação institucional da Igreja Católica em Quixadá. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2008.

OLIVEIRA, Stanley B. **A hierópolis de Santa Cruz dos Milagres-PI:** produção de um lugar através do sagrado (1922-2008). 2010. 112 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2010.

PANTOJA, Wallace W. R. **Território e identidade:** a experiência mórmon em Belém do Pará. Dissertação. (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA. Belém, 2011.

PAULA, Andrea M. N. Rocha de. **Integração dos migrantes rurais no mercado de trabalho em Montes Claros, Norte de Minas Gerais: “A esperança de melhoria de vida”.** 2003. 159 fl. Dissertação. (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia da UFU. Uberlândia, 2003.

PAULA, Marise V. de. **Sob o manto azul de Nossa Senhora do Rosário:** mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO). 2010. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2010.

PENA, Rodolfo F. A. **As múltiplas espacialidades contextuais do Candomblé:** estudos de Geografia da Religião. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Setor de Ciências da Terra – UFPR. Curitiba, 2014.

PEREIRA, Clevisson Júnior. **Geografia da Religião e a teoria do espaço sagrado:** a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Setor de Ciências da Terra – UFPR. Curitiba, 2014.

PEREIRA, Katiane M. **Messejana da Educação:** a ação educacional da Igreja Católica na produção espacial (século XX). 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2008.

PEREIRA, Rogério A. **Sobre a luz do guerreiro:** as manifestações culturais no Centro Espiritualista Reino de São Jorge – Rio Grande/RS. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Ciências Humanas e da Informação da FURG. Rio Grande, 2011.

QUEIROZ, Ana M. M. **Um quilombo no terreiro:** território e identidade em Manzo Ngunzo Kaiango – Belo Horizonte/Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFMG. Belo Horizonte, 2012.

QUINTELA, Maria A. **O lugar das festividades religiosas no espaço urbano do Rio de Janeiro (1830-1910).** 2005. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia – Departamento de Geografia – UFRJ. Rio de Janeiro, 2005.

RECH, Tiago B. **Casas de religião de matriz africana:** territorialidades étnicas e/ou culturais? Dissertação. (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRG. Porto Alegre, 2012.

RIBEIRO, Gilmar J. **A expansão das Igrejas Pentecostais em Indianópolis – MG e as transformações das práticas culturais e religiosas.** 2007. Dissertação. (Mestrado em

Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia da UFU. Uberlândia, 2007.

RODRIGUES, Ana P. C. **Corporeidade, cultura e territorialidade negras:** a Congada em Catalão – Goiás. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2008.

RODRIGUES, Guilherme C. **Tempo, identidade e cultura:** a construção do território na Paróquia de Santa Cruz – Mogi Mirim/SP. 2009. 123 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências e Ciências Exatas da UNESP – campus Rio Claro. Rio Claro, 2009.

RODRIGUES, Jean C. **A articulação de escalas geográficas para a interpretação do contexto religioso evangélico.** 2003. 153 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciência e Tecnologia da UNESP, campus Presidente Prudente, 2003

ROSA, Wedmo T. **As implicações sócio-espaciais das romarias no espaço urbano e regional de Milagres – BA.** 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFBA. Salvador, 2007.

ROSENDALH, Zeny. **Porto das Caixas:** espaço sagrado da Baixada Fluminense. 1994. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 1994.

RUBINO, Carla. **Difusão da fé e sua mobilidade religiosa em Maringá: 1947 a 2010.** 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEM. Maringá, 2010.

SANTOS, Alberto P. dos. **Geopolítica das igrejas e anarquia religiosa no Brasil – por uma geoética do apoio mútuo.** Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 2011.

SANTOS, Edileuza L. **Territorialidade da mística nos assentamentos do movimento dos trabalhadores rurais no Estado de Sergipe:** novas parcerias e contradições. Tese (Doutorado em Geografia) Núcleo de Pós-Graduação em Geografia da UFS. Aracaju, 2011.

SANTOS, Sheila C. dos. **Experiência e lugar:** geografia oral com judeus. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, 2012.

SILVA, Alex S. **Religião & Espacialização:** o caso da Igreja Internacional da Graça de Deus. 2010. 153 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Setor de Ciências da Terra da UFPR. Curitiba, 2010.

SILVA, Ana Cristina da. **O pensamento geográfico brasileiro na travessia do século XX para o XXI:** o território na trama das significações imaginárias. 2010. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da UNESP – Presidente Prudente, 2010.

SILVA, Antônio R. da. **Folias de Reis na Baixada Fluminense.** Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia. UFRJ. Rio de Janeiro, 1987.

SILVA, Cícero N. M. da. **Religiosidade e Política:** a construção da espacialidade das Romarias da Terra no Estado do Ceará. 2001. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2001.

SILVA, José S. S. e. **Novas territorialidades para o turismo em Fortaleza (CE):** as potencialidades do Cemitério São João Batista visto como um espaço sagrado. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências e Ciências Exatas da UNESP – campus Rio Claro. Rio Claro, 2013.

SILVA, Luiz R. T. da. **A conquista da metrópole profana:** uma análise comparada de territorialidades religiosas em Fortaleza – CE. 2010. 162 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da UFC. Fortaleza, 2010.

SILVA, Mary A. V. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana:** o Candomblé em Goiânia e região metropolitana. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2013.

SILVA, Patrícia P. da. **A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP.** Dissertação (Mestrado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 2012.

SILVA, Rosalina A. da. **A participação da mulher, o crescimento das religiões/crenças e a produção do espaço em São José do Rio Preto.** 2001. Tese (Doutorado em Geografia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia. USP. São Paulo, 2001.

SILVA JÚNIOR, José Henrique. **Alto-Médio São Francisco e o estudo da cultura manifestada pela população local.** 2010. 250 fl. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFMG. Belo Horizonte, 2010.

SOUZA, Patrício P. A. de. **Corpos em drama, lugares em trama:** gênero, negritude e ficção política nos congados de São Benedito (Minas Novas) e São João do Triunfo (Viçosa)-MG. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFMG. Belo Horizonte, 2011.

SOUZA, Ana M.de A. **O culto religioso produzindo novos territórios:** a (re)invenção de Cunhaú – entre 2000 e 2004. 2005. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN. Natal, 2005.

SOUZA, Geovane da S. e. **Religião e organização do espaço em um centro de peregrinação:** o caso de Romaria – MG. 2002. 119 fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia da UFU. Uberlândia, 2002.

SOUZA, José A. X. de. **A ressignificação religiosa do turismo regional:** um estudo geográfico-cultural do Santuário de Fátima da Serra Grande. 2009. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2009.

SOUZA, Maria C. P. de. **A palavra e o lugar da cura:** história oral com rezadeiras. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, 2008.

TEIXEIRA, José P. **Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano:** terreiros de Candomblé em Goiânia. 2009. 141fl. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da UFG. Goiânia, 2009.

TERRA, Ana C. L. **A marca da fé no Círio de Nazareth:** lócus da paisagem religiosa e do itinerário simbólico nos festejos de Saquarema. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia)

Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UERJ. Rio de Janeiro, 2011.

VASCONCELOS, Jussara C. **Territórios do Candomblé:** a desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador. 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFBA. Salvador, 2003.

VELOSO, Jorge das G. **A visita do Divino** – o sagrado e o profano na espetacularidade das Folias do Divino Espírito Santo no interior do Estado de Goiás. 2004, 206fl. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) Programa de Pós-Graduação em Artes da UFBA. Salvador, 2004.

VIEGAS, Maria I. de A. **O enigma do rosário** – os *mistérios* da (r)existência nas *correntezas* da urbanização. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFMG. Belo Horizonte, 2014.