



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

JOSÉ RODRIGUES DE CARVALHO

**TERRITÓRIO DA RELIGIOSIDADE: FÉ, MOBILIDADE E SÍMBOLOS NA
CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM
EM ARAGUACEMA, TOCANTINS.**

GOIÂNIA

2014

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

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

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

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	José Rodrigues de Carvalho		
E-mail:	zecaupoeta@hotmail.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input checked="" type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não			
Vínculo empregatício do autor	Secretaria de Educação do Estado do Pará		
Agência de fomento:	SEC. EST. DE EDUCAÇÃO-PA	Sigla:	SEDUC
País:	Brasil	UF: GO	CNPJ:
Título:	Território da religiosidade: fé, mobilidade e símbolos na construção do espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins.		
Palavras-chave:	Territórios religiosos. Bandeiras Verdes. Territorialidades simbólicas. Simbolismo. Trajetórias.		
Título em outra língua:	Religiousness territory: faith, mobility and symbols in the construction of the Lord of Bonfim Pilgrimage sacred space in Araguacema, Tocantins		
Palavras-chave em outra língua:	Religious Territories. Green Flags. Symbolic Territorialities. Symbolism. Trajectories.		
Área de concentração:	Natureza e Produção do Espaço		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	14/03/2014		
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia – IESA/UFG		
Orientador (a):	Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts		
E-mail:	ratts@iesa.ufg.br		
Co-orientador (a):*			
E-mail:			

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

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

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

José Rodrigues de Carvalho

Data: ____ / ____ / ____

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

JOSÉ RODRIGUES DE CARVALHO

**TERRITÓRIO DA RELIGIOSIDADE: FÉ, MOBILIDADE E SÍMBOLOS NA
CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM
EM ARAGUACEMA, TOCANTINS.**

Dissertação de Mestrado em Geografia, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás – UFG, como requisito final para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro José Prudêncio Ratts.

GOIÂNIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)

Carvalho, José Rodrigues.

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. - 2014.

xv, 154 f. : il., figs.

Orientadora: Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, 2014.

Bibliografia.

Inclui lista de figuras.

Apêndices.

José Rodrigues de Carvalho

**TERRITÓRIO DA RELIGIOSIDADE: FÉ, MOBILIDADE E SÍMBOLOS NA
CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM
EM ARAGUACEMA, TOCANTINS.**

Dissertação defendida e aprovada em _____ de _____ de _____, pela Banca
Examinadora constituída pelos professores:

PROF. DR. ALECSANDRO JOSÉ PRUDÊNCIO RATTS - UFG
Orientador

PROF^a. Dra. MARISE VICENTE DE PAULA – UFG/Catalão
Membro Titular

PROF^a. Dra. VALÉRIA CRISTINA PEREIRA DA SILVA - UFG
Membro Titular

PROF^a. Dra. CELENE CUNHA MONTEIRO A. BARREIRA
Membro Suplente

Resultado: _____

In memoriam daquele que me ensinou as primeiras letras, Antônio Alves Rodrigues, meu pai.

Para Maria, minha mãe, Dina minha esposa, Marina e Luiza, minhas filhas, razões e estímulos para minhas buscas de conhecimentos.

AGRADECIMENTOS

Produzir conhecimento é, de fato, uma tarefa coletiva. Muitas pessoas, direta e indiretamente, contribuíram no processo de construção deste trabalho. Perpassando pelas aulas nas disciplinas do Programa, pelos debates e as reflexões teóricas com os/as colegas de aulas do Mestrado e em grupos de estudos, a investigação e as relações estabelecidas com os sujeitos informantes da pesquisa – do desconhecido até o mais íntimo - os coordenadores do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFG/IESA, os diretores e funcionários do IESA, da limpeza e da segurança, da Biblioteca Central, até os amigos e as amigas de convivência amigável do LaGENTE.

Quero assim, render meus agradecimentos a toda essa rede de colaboradores/as e, em especial ao Professor Dr. Alex. Ratts, meu orientador; por ter aceitado orientar essa pesquisa científica e que o fez com seriedade e ternura, ao conceder-me autonomia e liberdade para elaborar o trabalho.

Às Professoras Dra. Ana Cristina da Silva, Dra. Miriam Aparecida Bueno, Dra. Maria Geralda de Almeida, Dra. Lúcia Helena Batista Gratão, Dra. Cathérine Aubertin e Dra. Nei Clara de Lima (por aceitar participar da minha Banca de Qualificação e pela criteriosa leitura do relatório, com preciosas colaborações e sugestões) e, aos Professores Dr. Carlos Eduardo dos Santos Maia (pelas ricas aulas e sugestões feitas na Banca de Qualificação), Dr. Ivanilton José de Oliveira, Dr. Tadeu Pereira Alencar Arrais, Dr. Manoel Eduardo Ferreira, Dr. Nilson Clementino Ferreira, pelo aprendizado sólido que me proporcionaram durante suas aulas nos Programa, dando-me segurança teórica, epistemológica e metodológica para que eu pudesse construir esta dissertação e a minha formação profissional.

Aos amigos e às amigas do Sarau Poetnos, pelo compartilhamento das experiências estética, criativa e prazerosa e pela convivência amigável nos ensaios e apresentações artísticas.

À amiga e colega do mestrado Luana Nunes Martins de Lima, por estar sempre disposta a me ajudar, desde quando cheguei a Goiânia e pelas sugestões de leituras e discussões sobre o tema de festas religiosas que estudamos.

Às amigas e aos amigos dos grupos de estudos sobre festas populares do (Laboter) e estudos de geografia, gênero e feminismo do (LaGENTE), espaços onde alteridades e trocas de conhecimentos enriqueceram meu espírito, aprendizado fundamental em todos momentos da pesquisa.

Ao amigo Bento Alves Araújo Jayme Fleury Curado, pelos trabalhos imprescindíveis de revisão e pelas conversas e documentos muito ricos em conhecimentos populares e eruditos.

À Professora de Inglês, Karla Sacilotto, do Centro de Línguas da UFG, pelas colaborações com as traduções que foram fundamentais em todo processo de construção do conhecimento no curso de Mestrado.

À minha família pelo incentivo e por sempre acreditar nos meus projetos, mesmo, às vezes, eles sendo de conteúdo imaterial. Agradeço por suportarem sem reclamar o peso da minha ausência e me acolherem com o carinho maternal toda vez que retorno.

Aos meus amigos e às minhas amigas de trabalho que, nos seus questionamentos e preocupações no dia-a-dia da escola, foram levantando ideias que me incentivaram a ingressar no Mestrado.

Aos amigos e às amigas do Sintep, pela torcida e pela compreensão quando eu saí para cursar o Mestrado.

Ao amigo Milton Pereira Lima e sua família, com quem mais dialogo e compartilho minhas pretensões e ansiedades da vida acadêmica, nas artes, na política e na vida em geral. O agradeço muito por ter se disponibilizado ser meu avalista no concurso de Bolsa de Estudo da SEDUC/PA.

Ao amigo Manoel Serafim dos Santos – Zagaia e à amiga Márcia Barbosa, por terem assumido a responsabilidade de avalista da minha licença para estudos junto à SEDUC/PA.

Ao amigo Professor Idevilson Bandeira, pelos debates filosóficos em torno do conhecimento e suas palavras de incentivo e sugestões valorosas de leituras.

Ao amigo e compadre Zé Paulo e à amiga e comadre Débora Cirilo, pela aproximação espiritual com minha família e pelas agradáveis conversas que tivemos ao telefone nas tarde de solidão em Goiânia.

Ao amigo Hélio Amorim, pelo exemplo de persistência intelectual no campo da cultura e pelos diálogos sobre trabalho, conhecimento e planos artísticos.

Aos amigos do CIFOR, por me instigarem à reflexão e à criação sempre.

Enfim, agradeço à Secretaria de Estado de Educação do Estado do Pará e à Secretaria Municipal de Educação de Redenção, por acatarem a legislação de incentivo à formação continuada dos professores e me concederem a licença para estudo.

Bendito louvado seja ao meu Senhor do Bonfim
Não me sinto de ser pobre, mas um pobre serafim
Vamos carregar as pedras para o pé do alecrim
Pro Deus levantar capela ao meu senhor do Bonfim
Ninguém viu o que eu vi ontem no galho do alecrim
Vi três pombinhos rezando para o meu Senhor do Bonfim
E do ontem foi que eu soube
Que aqui passou uma senhora já hoje
Eu tornei saber que era a rainha da glória
Lá do céu com três cravos do excelente jardim
Eu procurei o que era ao meu Senhor do Bonfim
Minha mãe me abre as portas
Que eu quero ver meu jardim
Pra plantar cravos de rosas pro meu Senhor do Bonfim
Me entrego de corpo e alma
Tudo enquanto eu tenho em mim
Pra ver como eu sou devoto
Do meu Senhor do Bonfim
Oferecemos esse Bendito pro Senhor daquela cruz
Pro meu Senhor do Bonfim
Para sempre amém Jesus!

(Bendito do Senhor do Bonfim)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo estudar práticas e experiências da fé, as mobilidades de romeiros e símbolos em um território da religiosidade, ao buscar compreender seus significados na construção do tempo e do espaço sagrado na Romaria do Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins. Essa Romaria configura-se no que diversos autores denominam de manifestação do catolicismo popular; uma vertente do cristianismo que significa a religiosidade de forma peculiar. Essa modalidade de religiosidade expressa por meio das romarias, tradições que se espacializam nos santuários. Romarias são lugares de substanciamento das experiências da religiosidade, nelas acontecem os festejos aos santos, ou a outros tipos de hierofanias, onde territorialidades e territórios, carregados de simbolismo sagrado, resultam de um conjunto de práticas e ritos tornando os santuários significativos para o ser religioso e para a geografia cultural. Realizamos a presente pesquisa em quatro amplos momentos interseccionados. Eles se efetivaram na aproximação com o objeto. Neles procuramos ler a paisagem imaginária dos territórios simbólicos nas representações orais dos romeiros. Complementamos a aproximação com leituras bibliográficas sobre o tema, procurando situá-lo no campo epistemológico da Geografia. A ideia não era formar uma preconceção da Romaria, mas sim construir um avizinhamento que nos permitisse levantar algumas questões referentes à origem, as espacialidades, relações e interações (territorialidades) na formação do território religioso e do espaço sagrado, a partir das práticas simbólicas da religiosidade. O trabalho de campo foi realizado na forma de observação participante, com técnicas de observações densas, escutas, registros escritos, de áudio e fotográficos, conversas e entrevistas com os romeiros e com a Família “dona” do Santo. A trajetória sócioespacial dessa Família até ali, ilustra a saga de milhares de brasileiros expropriados da terra em busca das “Bandeiras Verdes.” A relação dos romeiros com a Imagem do Santo no tempo na Romaria evidencia a importância do sobrenatural e do simbólico em suas vidas. Essa relação, conjugada com suas trajetórias sócioespaciais os levam às práticas e ações fundadoras e transformadoras de territorialidades e identidades na Romaria. É o território (simbólico e social) que vivifica a Romaria e o torna em um espaço sagrado na concepção dos fiéis do Senhor do Bonfim. As territorialidades religiosidade – produtoras de relações de alteridades - tornam os romeiros em um “coletivo religioso”, com finalidades mais ou menos comuns. Essa cumplicidade proporciona relações mais confiáveis e seguras de convivialidade. Os territórios religiosos inerentes ao espaço sagrado da Romaria diferem dos territórios refúgios, minúsculos e padronizados. Os territórios dos romeiros são os das relações de confiança e intimidade com milhares de outros romeiros que peregrinam em busca de soluções para seus problemas imediatos e da transcendência espiritual.

Palavras-chave: Territórios religiosos. Bandeiras Verdes. Territorialidades simbólicas. Simbolismo. Trajetórias.

ABSTRACT

This paper aims to study faith experiences and practice; the pilgrims mobility and symbols in a religious territory, searching to understand their meanings in time and the sacred space construction at Romaria do Senhor do Bonfim (The Lord of Bonfim Pilgrimage) in Araguacema, Tocantins. This pilgrimage is what many other authors call the popular catholic manifestation; a branch of Christianity which means Catholicism in a peculiar way. This religious modality expresses through pilgrimage, traditions that spatialize in sanctuaries. Pilgrimages are places of substantiation of religious experiences, in which there are celebrations for the saints, or to other kind of hierophany, where territoriality and territories loaded with sacred symbols, result from a group of practices and rites turning the sanctuary meaningful for the religious being and for cultural geography. We made this research in four ample intersected moments which were accomplished by approaching with the object. On them we tried to read the imaginary landscape of the symbolic territories in pilgrims' oral representation. We got closer to them through bibliographical reading on the issue, trying to place it in Geography epistemological field. The idea was not to make a preconception on Pilgrimage, but to build up an approximation that could allow us to raise some questions about its origin, spatialities, relationship and interactions (territorialities) in the formation of a religious territory and a sacred space, since the symbolic practices of religiosity. The field work happened by participation observing with thick watching techniques, tapping, photographic, written and audio notes, conversation and interviews with the pilgrims and the family who "owns" the saint. The socio-spatial trajectory of this family until there shows the saga of thousands of expropriated Brazilian people from the land searching for the "*Bandeiras Verdes*" ("Green Flags"). The relationship between the Pilgrims and the Saint Image at the pilgrimage time highlights the importance of the supernatural and symbolism in their lives. This relationship, together with their socio-spatial trajectories, leads them to practices and founding/transforming actions of territorialities and identities in pilgrimages. It is the territory (symbolic and social) that brings life to the Pilgrimage and turns it into a sacred space for the believers of "*Senhor do Bonfim*" ("The Lord of Bonfim"). The religious territorialities – producers of otherness relationship – make the pilgrims be a "religious group", with somehow the same goals. This complicity provides more trustable and safe living relationship. The religious territories in the sacred space of the pilgrimage are different from refuge, tiny and patterned territories. The pilgrims' territories are the ones of trusting and closeness to thousands of other pilgrims who seek for solution for their immediate problems and spiritual transcendence.

Key words: Religious Territories. Green Flags. Symbolic Territorialities. Symbolism. Trajectories.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Esquema da abordagem na pesquisa	25
Figura 2	Mapa de Localização geográfica do Santuário da Romaria do Senhor do Bonfim no município de Araguacema – Tocantins.	31
Figura 3	Acampamento público do Santuário	32
Figura 4	Acampamento familiar em quintal.....	32
Figura 5	Acampamento em área livre.....	32
Figura 6	Outra forma de hospedagem	32
Figura 7	Rede das relações comerciais do Senhor do Bonfim	33
Figura 8	Anúncio da venda de lotes no Senhor do Bonfim.....	35
Figura 9	Espacialidade da especulação imobiliária no Santuário do Senhor do Bonfim	36
Figura 10	Proximidade espacial entre o Senhor do Bonfim e Araguacema.....	39
Figura 11	Territórios indígenas século XIX.....	44
Figura 12	Araguacema começa no Rio Araguaia.....	49
Figura 13	Rio Araguaia e suas praias brancas	50
Figura 14	Vista aérea do Povoado do Senhor do Bonfim	79
Figura 15	Romeiros erguendo a cidade provisória.....	94
Figura 16	Chegada de romeiros.....	94
Figura 17	Fluxo de romeiros na Romaria.....	95
Figura 18	Comércio de artigos sagrados	95
Figura 19	Vista aérea da cidade provisória	95
Figura 20	Comércio de alimentos e diversos.....	95
Figura 21	Caravana de Miracema, TO	104
Figura 22	Caravana de Xinguara, PA.....	104
Figura 23	Barraca de alimentação	105
Figura 24	Bar e restaurante provisórios.....	105
Figura 25	Caravana de romeiros de Arapoema, TO.....	108
Figura 26	Caravana de São Félix do Xingu, PA	108
Figura 27	Tenda de inscrição para batismo	114
Figura 28	Batismo na casa da Igreja Católica	114
Figura 29	Objetos litúrgicos utilizados na missa campal do Senhor do Bonfim.....	115
Figura 30	Fachada de boas vindas	116

Figura 31	Símbolos Sagrados recém-pintados	117
Figura 32	Decoração do altar	117
Figura 33	Decoração interior do Santuário.....	117
Figura 34	Banners ao fundo: decoração	117
Figura 35	Altar durante a Romaria	119
Figura 36	Romeira pagando promessa	119
Figura 37	Auto sacrifício em promessa.....	120
Figura 38	Momento de adoração no altar	120
Figura 39	Ato de acender velas no “velário”	120
Figura 40	Grupos de romeiros à frente da procissão	120
Figura 41	Pedidos ao Santo no Altar	120
Figura 42	Agradecimento ao Santo no Altar	120
Figura 43	Cores simbólicas na paisagem da Romaria do Senhor do Bonfim	122
Figura 44	As cores do Andor.....	123
Figura 45	As cores da Bandeira do Divino.....	123
Figura 46	Cores no Santo	123
Figura 47	Bandeiras circulantes na Romaria.....	123
Figura 48	As cores do Altar da Igreja Católica	124
Figura 49	As cores do Altar do Santo.....	124
Figura 50	Cruzeiro em frente à Capela.....	125
Figura 51	Velário ao lado do Altar	125
Figura 52	Procissão em 2013	129
Figura 53	Procissão em 2012	129
Figura 54	Estágio de assoreamento no Rio	133
Figura 55	O Rio como espaço de lazer e devoção.....	133
Figura 56	Transporte de passageiros	138
Figura 57	Acampamento às margens do Rio.....	138

SUMÁRIO

RESUMO	10
ABSTRACT	11
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	12
INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO I	30
POVOADO DO SENHOR DO BONFIM: MOBILIDADE, SIMBOLISMO E FORMAÇÃO HISTÓRICA E TERRITORIAL NA FRONTEIRA	30
1.1 O povoado do Senhor do Bonfim no contexto da escala municipal e seus lugares simbólicos.....	36
1.2 Migração e mobilidade, uma experiência geográfica: desterritorializações e novas territorializações na Amazônia	51
1.3 A fronteira e as “Bandeiras Verdes”: territorialidades e dimensões simbólicas dos lugares.....	58
CAPÍTULO II	75
PROCURAI AS “BANDEIRAS VERDES”- TRAJETÓRIAS, MOBILIDADE E TERRITORIALIDADES DA FÉ.....	75
2.1 Compreensão do (des)interesse da Geografia pelos estudos da religião	82
2.2 Mobilidade e territorialidades no catolicismo popular: o “brotar” da cidade transitória e o rearranjo do espaço sagrado.....	89
2.3 Peregrinação: dimensões simbólicas e materiais na construção do lugar sagrado	97
CAPÍTULO III	110
“TUDO QUE EU QUERO ELE ME DÁ” - OS VALORES SIMBÓLICOS DA FÉ NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO NA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM.	110
3.1 Simbolismo e conflitos de territorialidades no espaço da Romaria.....	110
3.2 Articulações ritualísticas entre catolicismo popular e catolicismo oficial.....	121
3.3 Confluência entre a fé e as águas: o Rio vivido, experienciado e sonhado pelos Romeiros do Senhor do Bonfim	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
REFERÊNCIAS	144
APÊNDICES	154

Introdução

[...]

Vamos rezar o terço, eu quero ajudar rezar
Eu sou romeiro de longe não posso mais demorar
Eu sou romeiro de longe não posso mais demorar

(Ladainha do romeiro)

A presente pesquisa sobre a formação do espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim, a partir da fé, dos símbolos e mobilidades espaciais, com características do catolicismo popular, procura conhecer a trajetória da Família Francisco de Almeida e sua relação com o Santo, geossímbolo² da Romaria; percurso que se inicia por volta do final do século XIX, no Estado da Bahia, quando a imagem do Santo foi “achada” pelo bisavô de seu Arcanjo Francisco de Almeida, patriarca da família, que a apresentou à autoridade do sacerdócio, no cumprimento de um rito de “batismo da imagem do Santo”.

Migrante inicialmente da Bahia, a Família percorreu os estados do Maranhão, Pará e Tocantins, motivada pelo mito das “Bandeiras Verdes” e fixou-se nesse último, às margens do Rio Piranhas, município de Araguacema.

Naquele local, a Família passou a habitar e, a partir da iniciativa do Senhor Arcanjo Francisco de Almeida, de festejar o Santo com rezas por uma semana em 1933, iniciou-se um processo de hierofania³; sendo que, somente depois formou-se a Romaria. Desde essa época, o “Terço das Novenas” passou a ser rezado todos os anos entre os dias 8 e 15 de agosto para milhares de romeiros, crentes no Santo.

A culminância da Romaria ocorre no último dia. Segundo a Família “dona do Santo”, a escolha da data de 15 de agosto como dia do Senhor do Bonfim foi sugerida pelo padre que batizou a imagem. A religião é uma, dentre as diversas possibilidades de estudo a cerca da dimensão territorial da cultura na geografia. “A materialização da fé vem se acentuando como tema de análise científica” (TERRA, 2010, p.93).

² O geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma expressão, que por razões religiosas, políticas ou culturais aos olhos de certas pessoas ou grupos assume uma dimensão simbólica [...]. (BONNEMAISON, 2012, p. 292).

³ Eliade propõe o termo hierofania para identificar o ato de manifestação do sagrado. O revelar-se do sagrado. As manifestações das realidades sagradas, por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, e até a hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo (ELIADE, 1992, p.13).

Romarias são eventos de substanciam as experiências religiosas, em que territórios e territorialidades, carregados de simbolismo sagrado, resultam de um conjunto de práticas e ritos e tornam os santuários cada vez mais significativos para o ser religioso e para a ciência geográfica. “A investigação e a exposição das relações entre religião e Geografia é a tarefa científica da Geografia da religião que forma, assim um ramo da Geografia cultural” (FICKELER, 2010, p. 7). O estudo da religião pode se enquadrar se na “Geografia das formas simbólicas” (CORRÊA, 2012, p.133).

De acordo com Rosendahl (2008), as romarias ou peregrinações brasileiras são de origem portuguesa. O aparecimento dessas manifestações data do século XVI. Elas trazem, em sua gênese, o conflito entre a crença popular reivindicativa da expressão espontânea da crença, e a hierarquia eclesiástica que tenta controlá-lo.

Assim, as romarias são formas em certa medida de o povo reivindicar seu direito de exercer suas crenças religiosas com liberdade, mas que em certos contextos instala conflitos de territorialidades, como o que ocorre na Romaria do Senhor do Bonfim, em função do Santo ser de propriedade particular da Família “dona do Santo”. Faz-se necessário lembrar que, além da vertente católica, outras religiões, como as de matriz africana e as evangélicas do cristianismo, também fazem reverência a lugares sagrados.

Procuramos saber as razões que levaram a Família ficar de posse da imagem do Santo e não entregá-lo à Igreja, e obtivemos a resposta que foram razões de ordem religiosa, pois a imagem foi encontrada quando a Família passava dificuldades de sobrevivência como fugitiva da Guerra dos Balaios⁴. Um dos descendentes da Família, que cuida do Santo, assim expressou essa razão:

Foi uma sorte que vei pra meu avô ele dizia. O santo vei abençoar porque dali logo a famia conseguiu sair em paz. Porque foram abençoados por Deus, porque tinha acabado a guerra. Não sei se meu avô fez promessa, mas ele acreditava muito no que tinha acontecido... ele rezava muito pra esse santo, nós todos aprendeu rezar a devoção com nossos pais que aprendeu com meu avô. (Entrevista cedida em 15/08/2013. Transcrição literal).

Quando perguntamos se a Família estava disposta a entregar o Santo e organização da Romaria para a Igreja, houve um silêncio por parte do informante e, em seguida, o mesmo gesticulou com a cabeça em sinal de negação. Sua expressão facial mudou diante da pergunta.

⁴ De acordo com Sodré (1973), a Balaiada, foi uma revolta que eclodiu no sertão maranhense, na primeira metade do século XIX (1838 a 1841). Foi uma rebelião que se originou de uma massa agitada e rebelada, um aglutinado inquieto de vaqueiros, artesãos, escravos e até abastados fazendeiros.

Os membros mais novos da Família, falam abertamente sobre o direito que a Família tem sobre a festa como se ela fosse uma herança deixada pelos seus avós.

Eduardo Hoornaert (2002), no prefácio de “Catolicismo no Brasil” de Thales de Azevedo ressalta que esse autor já em 1955 destacava o caráter privado do catolicismo popular brasileiro, que mantinha os santos como uma espécie de amuleto particular e caracterizava a religião católica das populações rurais, como não expiatória, mas propiciatória e impetratória; uma religião de santos, não tanto de sacramentos; uma religião “privatizada” em capelas e oratórios domésticos e menos centralizada em uma igreja matriz (HOORNAERT, 2002, p. 13). Esse catolicismo se afasta em grande parte ao dogma e à moral da Igreja. Uma das suas expressões de manifestação no espaço são as romarias.

No aspecto simbólico, espiritual e espacial, as romarias, de modo geral, são fenômenos religiosos que transcendem fronteiras e atraem por força do impulso sagrado, em correlação com outras dimensões culturais, econômicas, sócio-espaciais, números volumosos de peregrinos aos seus espaços e tempos de realização.

Por outro lado, são singulares em suas histórias de origem e nas paisagens que esboçam por meio das relações dos fiéis com o sagrado. A Romaria é um dos cultos criados dentro da religião católica em que a realidade do fenômeno religioso se manifesta. Por esse motivo, é possível ressaltar que o real contém os fenômenos religiosos, ou seja, os objetos e comportamentos manifestos nas religiões são perceptíveis nos eventos mágicos ou simbólicos religiosos.

Percurso da pesquisa

A escolha da Romaria do Senhor do Bonfim como objeto de estudo geográfico no curso de Mestrado aconteceu por três motivos; o primeiro surgiu após percebermos a partir do ano de 2005, a ausência de dezenas de estudantes nas aulas da primeira quinzena do mês de agosto na escola de Ensino Médio onde trabalhamos, no município de Redenção, Pará. Quando perguntávamos sobre a ausência desses estudantes, a resposta era que os mesmos estavam para a Romaria do Senhor do Bonfim, e só voltariam depois que o festejo acabasse.

Tal fato nos fez refletir sobre a influência da Romaria na vida dos devotos em nível regional, como um fenômeno geográfico, pois se tratava de mobilidade, de migrações temporárias, fluxos, desterritorialização e reterritorialização, espacialidades, símbolos; enfim, a construção sócio-espacial de um lugar, a partir da fé.

O segundo motivo da escolha do objeto diz respeito à pequena cobertura de estudos acadêmicos na abordagem de fenômenos socioculturais na Amazônia Ocidental, em específico, no campo da Geografia cultural/religião. Fickeler (2008, 2008, p. 7) ressalta que há uma relação mútua entre religião e ambiente, que pode ser estudada tanto pela ciência da religião quanto pela Geografia. O estudo geográfico da religião precisa, segundo ele, investigar “como, reciprocamente, uma forma religiosa afeta um povo, uma paisagem, um país?”.

Esse autor sugere que a investigação geográfica sobre a religião busque suporte em muitos conceitos como os de sagrado, sacralidade, ritual, cerimonial, oriundos do campo da ciência da religião. Reconhecemos que outros campos de conhecimentos das Ciências Humanas, como a Antropologia, com Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Anthony F.C. Wallace, Jack Goody, Carlos Rodrigues Brandão e outros, juntamente com os clássicos da Sociologia, como Émile Durkheim e Max Weber e os historiadores da religião como Mircea Eliade, Carl Bernstein, Walter Burkert, David C. Lindberg, Elaine Pagels, contribuíram e podem, também, contribuir muito ainda com a Geografia no estudo do campo religioso.

Por fim, o terceiro motivo está relacionado à possibilidade de estudar a Geografia na perspectiva epistemológica da Geografia humanista, de inserir-se em direção ao que sugere Buttner (1974) citada por Holzer (2008), a “totalidade do ser – percepção, pensamento, símbolo e ação [...]”, e trabalhar a geografia não mais apenas como uma ciência da racionalidade, mas também da sensibilidade.

Trata-se, assim, da intenção de identificar os significados do sagrado – por meio de uma romaria - em uma comunidade que surgiu a partir de uma família de migrantes nordestinos em busca das “Bandeiras Verdes”⁵, ponto que será discutido no corpo do trabalho. Tínhamos também em vista a oportunidade de superar fronteiras na nossa própria formação como geógrafo.

A Romaria do Senhor do Bonfim se insere, no que autores como Brandão (1992) e Rosendahl (1996) denominam de manifestação do catolicismo popular, uma vertente da religião cristã que significa o mundo religioso de forma peculiar. Essa modalidade religiosa expressa, por meio das romarias, um repertório de tradições que se espacializam nos santuários.

⁵ Movimento migratório da Região Nordeste em direção à Amazônia, orientado (informação sem registro escrito, sustentada pela oralidade do catolicismo popular), pela profecia do Padre Cícero do Romão, o “Padim Ciço” do Juazeiro, que dizia para seus fiéis no final do século XIX, procurarem as “Bandeiras Verdes”, do outro lado do Rio Araguaia. Ferreira (2011, p. 2), se refere ao movimento das chamadas *bandeiras verdes*: “[...] dirigido sempre para uma terra onde as folhas nunca secam. Mais ou menos o sul do Pará e o oeste do Maranhão, onde as folhas nunca secam, onde as águas sempre correm”.

Nas romarias acontecem os festejos aos santos, ou a outros tipos de hierofanias. Na Romaria do Senhor do Bonfim, município de Araguacema, Tocantins a imagem do Santo é um exemplo de hierofania cultuada pelo catolicismo popular. Esse seguimento religioso é entendido como

um sistema de crenças e práticas fortemente embasado numa tradição católica portuguesa de origem medieval que se desenvolve principalmente no meio rural brasileiro, sendo apropriado e reinterpretado pela cultura popular, vivido como um sistema leigo, que baseia no culto devocional dos santos, nas festas e romarias e que se desenvolve com relativa autonomia em relação à hierarquia de Igreja Católica (BRANDÃO, 1985, p. 38).

Maia (2001; 2010; 2011) articula conceitos que direcionam para outro aspecto do catolicismo popular em suas festas: a emoção. Uma das características dessa modalidade de catolicismo é a peregrinação, o deslocamento; que funciona como um rito. Ainda para Maia, o gesto de deslocar aperfeiçoa a emoção do mundo festivo. O romeiro porta essa alegria já que ele vive a Romaria como a festa da sua fé.

A Geografia cultural humanista contribui decisivamente para que possamos fazer leituras dos diversos e diferentes elementos constitutivos da Romaria como sentimentos, trajetórias, histórias de vida, significação e ressignificação, organização do espaço e suas praticas devocionais. Elementos que constituem a ordem simbólica da Romaria.

Ao elegermos o campo epistemológico da Geografia cultural queremos de antemão deixar claro que se trata da Geografia, que nos dizeres de Holzer (2008), nunca se afastou efetivamente dos temas clássicos, mas, sim procurou se distinguir dos que procuravam o Positivismo como método.

Trata-se, assim, da Geografia cultural humanista na abordagem de Tuan (1989), que se interroga como é este mundo e como pode ser descrito. Entendimento consoante ao de Corrêa (2012, p. 134), quando diz que “o significado constitui o foco da geografia cultural [...]”. Sendo assim, trilhamos esse caminho que, também para Almeida (2008a), consiste na interpretação do espaço vivido. Para tal, buscamos perceber e entender a identificação dos romeiros com o território, a partir das relações e apropriações simbólicas.

A Romaria do Senhor do Bonfim se apresenta como representação simbólica constituída por elementos majoritariamente do campo religioso do catolicismo popular de origem camponesa, permeados por elementos eucarísticos do catolicismo oficial. Esses itens são inseridos na Romaria pela presença e atuação litúrgica da Paróquia de Nossa Senhora da Providência do Município de Araguacema, onde está localizado o Santuário do Senhor do Bonfim. Mesmo sendo “privada”, a Festa é abarcada de certo modo pela Igreja.

Consideramos que a pesquisa é exigência básica da ciência, porque é a oportunidade de relacionar teoria e empiria. Essas, devido suas amplitudes, exigem que o pesquisador delimite bem seu objeto; mesmo assim, somos cientes que “os fenômenos são inesgotáveis em suas grandezas” (SILVA, 2008, p. 24).

Aproximação com o objeto e trabalho de campo

Na busca por atender esses pressupostos, realizamos a presente pesquisa em quatro amplos momentos sempre interseccionados; não sendo impossível falar excluindo um do outro. O primeiro momento foi a aproximação com o objeto, o fenômeno a pesquisar, as conversas com romeiros que frequentam a Romaria. Nessa aproximação procuramos ler a paisagem simbólica a partir do imaginário e dos territórios simbólicos contidos nas representações orais desses romeiros.

Cosgrove (2012) sugere que, para se decodificar geograficamente os múltiplos significados das paisagens simbólicas, é necessária a leitura detalhada do texto – ele considera a paisagem um texto para os geógrafos – em todas suas expressões. Conjugado a essa leitura, ele sugere, ainda, o trabalho de campo e a interpretação de mapas.

Essa aproximação com o objeto foi complementada com leituras bibliográficas sobre o tema e o fenômeno, na procura por situá-lo em qual campo epistemológico se inscrevia na Geografia. Esse momento, assim como os demais, contou com o substanciamento das sugestões do orientador e das disciplinas e exposições dos professores no transcurso das aulas no programa de mestrado.

A ideia não era formar uma concepção da Romaria, mas, sim, construir um avizinhamento que nos permitisse levantar algumas questões referentes à origem, as espacialidades, relações e interações (territorialidades) na formação do território religioso e do espaço sagrado, a partir das práticas simbólicas da religião.

O segundo momento consistiu no trabalho de campo, realizado em quatro etapas, sendo três durante o ano de 2012 e uma em 2013: no dia 26 de julho, fizemos a primeira visita ao Povoado e iniciamos conversas com a Família (dona do Santo): os descendentes mais velhos e mais jovens, como as “rezadeiras” do Terço cantado, tradição da Romaria.

Esse primeiro encontro pretendia, além de estabelecer laços de confiança e empatia com a Família e a Comunidade local, perceber como os moradores aguardavam a próxima edição da Romaria, quais eram suas expectativas, e ainda, perceber a paisagem do lugar fora ápice do tempo sagrado, os Festejos da Romaria.

Partilhamos da opinião de Brandão (2007), que a experiência do trabalho de campo tem uma dimensão intensa de subjetividade, que marca a realização e o material produzido no trabalho. O olhar e o sentir no trabalho de campo complementam o que as entrevistas não dizem.

Na segunda etapa do trabalho de campo convivemos e vivenciamos por onze dias com/no espaço e o tempo sagrado da Romaria, entre os dias 5 e 15 de agosto, quando foi realizada a mais extensa etapa do trabalho de observação participante, com técnicas de observações densas, escutas, registros escritos, de áudio e fotográficos e conversas com grupos de romeiros (caravanas), romeiros individuais e, novamente, com as pessoas da Família organizadora de Romaria.

Com as pessoas individuais e com muitos grupos, optamos por uma estratégia metodológica de aproximação que não fosse somente aproximar para entrevistar, mas, sim, para também vivenciar um pouco das conversas sobre a experiência dos romeiros durante a peregrinação. Com essa intenção, passamos a conversar com esses sujeitos sobre vários assuntos; dentre eles, a Romaria, dessas falas e convivências extraímos opiniões, sentimentos e práticas que significavam suas condições como devotos do Senhor do Bonfim.

O critério de escolha das pessoas com quem conversaríamos, principalmente nas caravanas, foi definido pela cidade de origem, logo, chegam à Romaria caravanas de cidades dos Estados do Mato Grosso, Pará, das demais cidades do centro-norte do Tocantins e de algumas cidades das Regiões Nordeste e Centro-Oeste.

Essa observação procurou identificar a abrangência espacial da Romaria. Durante o trabalho de campo não abandonamos completamente a definição prévia do que seria observado, por esse motivo, elaboramos perguntas para serem feitas de maneira individual, relacionadas aos aspectos subjetivos das relações dos romeiros com o Santo, o lugar, os símbolos, os rituais e com os demais romeiros; bem como sobre as expectativas e sensações dos mesmos na peregrinação (ida e volta da Romaria) e sobre a faixa etária desses sujeitos. No trabalho de campo, procuramos não separar o que era percebido da nossa percepção enquanto “percebedor”, pois, como participante, também estava exposto a muitas das situações que observávamos.

Nossa postura diante dos rituais sagrados⁶ foi de participante, na procura por adentrar ao máximo no espírito místico que envolvia o momento e o espaço. Essa conduta foi adotada ao considerar o que ressalta Hatzfeld (1993), de que só é possível entendermos um ritual participando nele, pois os rituais não foram feitos para assistir e sim para vivenciar. Também temos consciência que “esse participar nele” significa mais que uma simples repetição de gestos. Compartilhamos da concepção de Maia (1999, p. 196-197) de que “participar é tomar parte de algo [...]. Traduz em efeito um movimento intencional [...]”.

Nossa aproximação com o objeto é cercada da clareza do papel do pesquisador, de “entrar e sair, aproximar e distanciar, compartilhar e duvidar, pois a posição do pesquisador requer o distanciamento, o estranhamento”. No entanto, “não se trata de tomar sujeito e objeto geneticamente separados do processo de conhecer” (BICUDO, 2011, p. 30).

Nossa perspectiva não é a de que o objeto está objetivamente dado e posto completamente, e que pode ser observado, manipulado, experimentado, medido e contado pelo observador. Procuramos nos distanciar do paradigma que separa sujeito/objeto e, procuramos trabalhar na perspectiva do par: fenômeno/percebido, por acreditar como Bicudo (2011), que esse par indica que a qualidade é percebida, ao se mostrar na percepção do sujeito.

Estamos na concepção do objeto como um fenômeno que se mostra no ato da intuição efetuada pelo pesquisador que está contextualizado, que olha em direção ao que se mostra de modo atento. No fluxo das vivências do pesquisador com o objeto é que ocorrem os atos perceptivos. Bicudo (2011) ressalta que vivência é um ser qualitativo. Somos nós que penetramos no interior da vivência e a experimentamos de forma imediata. De início, ela gera uma experiência não refletida, podendo essa experiência ser mais tarde objeto da reflexão, até tornar-se consciência da experiência vivenciada.

Esse enfoque procura compreender os fenômenos em suas diversas manifestações e relações. Nessa perspectiva, os fenômenos que devemos captar os significados podem se manifestar em palavras, gestos, ações, símbolos, sinais, textos, artefatos, obras, discursos, etc..

⁶ Utilizamos rituais religiosos no sentido dado por Goody, que, por sua vez, se baseia em autores como Radcliffe-Brow, Siegfried Frederick Nadel, Edward Burnett Tylor, James George Frazer, Vilfredo Pareto, Monica Wilson “Quando chamamos um ritual de religioso atribuímos, além disso, à ação, uma maneira específica de relacionar meios e fins que nós sabemos ser inadequados por padrões empíricos, e que comumente chamamos de irracionais, místicos ou sobre naturais.” Pareto sugere falar entender o ritual como não racional ao invés de irracional. Monica Wilson concebe os rituais somente os atos religiosos, “uma ação primordialmente religiosa [...]. Direcionada para obter a bênção de algum poder místico [...]. Símbolos e conceitos são utilizados nos rituais, mas estão subordinados a fins práticos” (2012, p. 38-39).

Percorrer esse caminho exige que o pesquisador focalize essas fontes como pontos centrais das interpretações, análises e reflexões.

Para aproveitar qualitativamente essas fontes, as mesmas foram metodologicamente previstas desde o estabelecimento do plano de trabalho de campo, objetivando a clareza nos critérios de seus registros em descrições e passagem escrita com análise e interpretação para os resultados efetivados com base nelas, contudo, somos cientes que, “não se obtém *verdades lógicas* sobre o investigado, mas indicações de seus modos de ser e de se mostrar” (BICUDO, 2011, p. 20).

As observações proferidas por Hissa & Oliveira (2004, p. 34-38), também orientaram nosso trabalho de campo, principalmente no que toca ao olhar. Conforme esses pesquisadores “não há imagens em si: as imagens são os olhos que vêem as imagens. Imagens são representações, portanto. Os olhos são, por sua vez, mediadores do processo de interpretação do que se vê”.

A terceira etapa do trabalho de campo foi realizada no dia 03 de novembro de 2012, e consistiu em ampliar o horizonte de interpretação de algumas das observações feitas durante o festejo da Romaria, e ouvir algumas “histórias fantásticas” sobre o lugar e a Imagem do Santo, pois, nesse terceiro encontro, a Família “dona do Santo” já estava mais confiante e aberta a falar sobre suas histórias, vivência no lugar e suas impressões sobre temas relacionados à última edição da Romaria.

Aproveitamos esse terceiro encontro para ouvirmos opiniões sobre questões que emergiram durante o segundo encontro, como por exemplo, o loteamento e a venda dos mesmos a revelia do conhecimento dos moradores do Povoado.

Nessa ocasião, nos foi relatado sobre o projeto de vendas de lotes no Povoado pela Secretaria de Urbanismo da Prefeitura, fato que, segundo eles, vem deixando a comunidade preocupada e incomodada, pois pelo projeto de loteamento, os moradores teriam as áreas de seus lotes reduzidas, passando a ter direito apenas sobre o lugar onde está construída a casa, sendo que os moradores já têm direito de “usucapião” sobre a terra, pois moram nela há mais de 50 anos.

Esse assunto ainda necessita de maior aprofundamento na pesquisa, durante o período do festejo foi possível coletar apenas um panfleto anunciando as vendas e fotografar uma faixa também de propaganda do loteamento, mas as pessoas não sabiam falar sobre o assunto, pelo fato de, também, terem sido surpreendidas com tal notícia.

Realizamos a quarta etapa do trabalho de campo na Romaria durante os dias de 13 a 16 de agosto de 2013. Os principais propósitos dessa etapa foram ouvir novamente os

membros da Família “dona do Santo” sobre a origem da Romaria, suas expectativas em relação ao futuro da mesma; verificar como estava a questão da venda dos lotes nos terrenos do povoado; vivenciar as relações dos moradores com os romeiros; conversar com os romeiros sobre a peregrinação para a Romaria e seus sentidos; ouvir a opinião dos romeiros (internos e externos), que ficaram no Povoado sobre “o dia seguinte”, após a festa; pretendíamos ver o movimento do retorno e a opinião dos que ficam e, pretendíamos, ainda, ouvir mais narrativas sobre o Rio Piranhas no espaço da Romaria e seus romeiros.

A proposta de elucidar o conhecimento geográfico cultural sobre a Romaria do Senhor do Bonfim está sustentada em um percurso metodológico amalgamado pelo cruzamento de diversos fundamentos que constituem a cultura religiosa dos romeiros que frequentam a Romaria. Rosendahl (2012), nos lembra da importância dos aspectos da vida religiosa, pois a temática permite a investigação de outras categorias de análise, como imagem e simbolismo, valor e significado e, adicionaríamos a essas possibilidades de estudo cultural na religião, o lugar e as territorialidades.

É consenso nos estudos da Geografia renovada, a partir de 1970, que cultura não deve ser tomada objetivamente como unidade discreta, existente sob forma unitária e acabada, passível de ser observada e conhecida. Sendo assim, a cultura no estudo da Romaria do Senhor do Bonfim será compreendida a partir das práticas humanas nela existentes, contextualizando-as historicamente e geograficamente.

Diante dessa perspectiva, estamos concebendo a cultura religiosa não como uma forma única, mas na sua multiplicidade em que não cabe uma teoria geral da interpretação dessa cultura, mas sim “uma descrição interpretativa que forneça a inteligibilidade de cada dimensão do objeto cultural em estudo, desvendando as teias de significados tecidas pelos seus membros, compreendendo a sua lógica interna” (CORRÊA, 2012, p. 170).

Nesse sentido, o significado adquire o *status* de palavra chave nos estudos da Romaria do Senhor do Bonfim. No entanto, somos cientes que os significados como resultados da imaginação é veículo de um “polivocalismo” nas ciências humanas que está aberto às múltiplas elaborações e interpretações.

Entendemos que não existem romeiros naturais; nossa intenção é perceber o que a Romaria, como “mundo religioso” significa para os romeiros, tanto no sentido simbólico material quanto no sentido simbólico não material, reconhecendo que, a centralidade da imaginação é geradora de significado para o mundo conforme nos diz Cosgrove (2012).

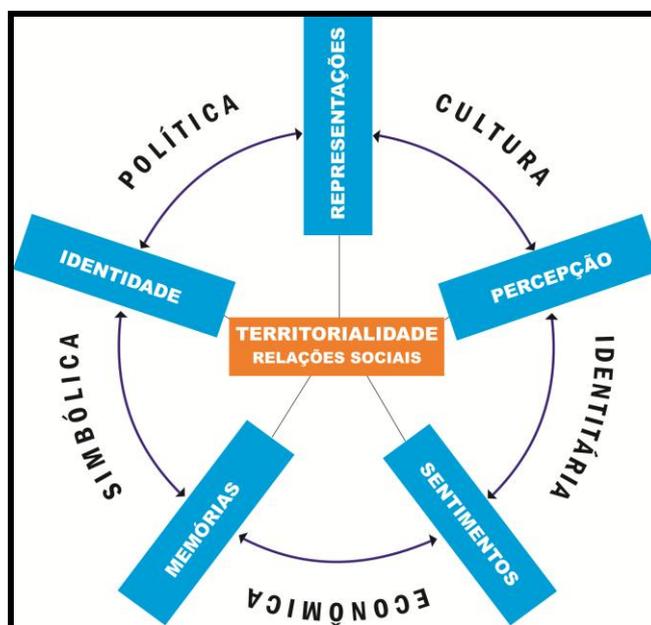
Na opinião de Corrêa (2012) compreender os significados criados por nós e pelos outros é construir um conhecimento mais profundo de um dado aspecto da realidade, além do

conhecimento da sua organização, constituição e estrutura, significados são o fundamento último de todo o conhecimento. O método, focado nos significados, pode nos proporcionar o entendimento dos símbolos ou formas simbólicas que constituem traços fundamentais no espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim.

Ao concebermos a Romaria e seus itinerários como um lugar simbólico aduzimos que, inerentes a ele, estão os espaços, os símbolos e os significados. Nossa preocupação não consiste somente em descrever a paisagem simbólica⁷ dada na Romaria, em vez disso nos propomos descrever os significados da Romaria para os romeiros que dialeticamente a constituem e por ela são constituídos enquanto grupo religioso. Procura-se o significado do simbolismo e da ação humana na construção do espaço sagrado da Romaria.

Conforme Rosendahl (2012), a literatura atual aponta forte continuidade ao estudo do sagrado e do profano em três dimensões de análise, a saber, (a) a dimensão econômica que abrange a mercantilização dos bens simbólicos e o lugar religioso; (b) a dimensão política na qual reconhece as estratégias político-religiosas das instituições que possuem a gestão do sagrado; e (c) a dimensão do lugar simbólico que trata do significado das práticas religiosas na diversidade da difusão da fé e na pluralidade de identidades religiosas. A figura 1, abaixo, demonstra os possíveis imbricamentos de cada item citado anteriormente.

Figura 1 - Esquema da abordagem na pesquisa



Elaboração: Carvalho, J. R., 2013.

⁷ Para compreender as expressões impressas por uma cultura em sua paisagem, necessitamos de um conhecimento da “linguagem” empregada: os símbolos e seus significados nessa cultura. Todas as paisagens são simbólicas (Repoport, 1982), apesar de a ligação entre o símbolo e o que ele representa (seu referente) poder parecer muito tênue. Todas as paisagens possuem significados simbólicos porque são o produto da apropriação e da transformação do meio ambiente pelo homem (COSGROVE, 2012, p.227-228).

Esse esquema tem por base uma leitura da cultura religiosa do catolicismo popular e seus significados como contexto; algo dentro do qual os acontecimentos sociais podem ser descritos de forma inteligível, isso é, descritos com densidade como orienta Claval (2010). Nesse sentido, as territorialidades apresentadas são entendidas nos quatro níveis correlatos propostos por Saquet (2011) a saber: territorialidades como relações sociais, identidades, diferenças, redes, desigualdades e conflitualidades; territorialidades como apropriação do espaço geográfico concreta e simbolicamente; o que implica dominações e delimitações precisas ou não do território; como comportamentos, intencionalidades, desejos e necessidades e, como práticas espacio-temporais, multidimensionais, efetividades nas relações sociais dos romeiros entre si, entre eles e as instituições que controlam a Romaria (a Família dona do Santo e a Igreja Católica) e as relações entre essas instituições.

Essas territorialidades se dão nas dimensões políticas, econômicas, culturais, identitárias e simbólicas. A dimensão cultural está sendo concebida na perspectiva de Bonnemaison (2012), como “um sistema de representações simbólicas”; a dimensão econômica é identificada em específico na religião por meio das relações entre os bens simbólicos, mercados e redes e todo processo produtivo desses bens; quanto à dimensão política da Romaria, Rosendahl (2010; 1996), nos ressalta que, a dimensão política do sagrado permite conhecer as múltiplas estratégias espaciais existentes entre religião e espaço.

Essas estratégias espaciais acentuam o domínio político sobre o território. Quanto à dimensão identitária, Gil Filho (2008, p. 82) aponta que a identidade religiosa “é uma construção que remete à materialidade histórica, à memória coletiva, à espacialidade da própria revelação religiosa processada em determinada cultura.” Nesse caso estamos tratando aqui da identidade religiosa, mas, ressaltamos que os indivíduos são portadores de “múltiplas identidades.” E por fim a dimensão simbólica.

Na opinião de Cosgrove (2012) são três as categorias de símbolos: *cósmico* (emerge do ato imaginativo inerente ao ser humano), *onírico* (são evocados nos sonhos e ligam a imaginação individual e coletiva, imaginação local à global), e *poético*, que (revelam a imaginação humana em seu nível mais criativo, resgatando os significados do dois símbolos anteriores).

Quanto às territorialidades representadas na figura correspondem às relações sociais centradas em percepções, significados, sentimentos, memórias, identidades e representações. Esse esquema procura representar nossa experiência vivida, enquanto pesquisador, com os sujeitos e o lugar da pesquisa.

Nas palavras de Detoni (2011, p. 101), a experiência do pesquisador com o objeto faz parte dos “movimentos de uma síntese de identificação, já que também o pesquisador viveu a intencionalidade (o sentido que cada manifestação do interrogado tem para com o pesquisador), dos objetos da sua pesquisa”.

A partir dessa retomada das experiências, nossas interpretações como pesquisador tiveram imediatamente, fundamento nas percepções do todo que ocorreu na pesquisa de campo. Foi a partir dessa posição que definimos os núcleos de significados que deram propriedade ao todo do espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim e o constituiu em território da religiosidade.

Estudar a Romaria na perspectiva da cultura religiosa é significar espaço onde se materializam expressões culturais, que são espectadoras e ao mesmo tempo são próprias de serem percebidas. Quando em seu tempo sagrado de Romaria, a paisagem do Santuário do Senhor do Bonfim transforma-se em algo rico de significados culturais. Ali, a cultura da fé imprime e expressa suas mais variadas formas revelando e reforçando identidades.

Segundo Bonnemaïson (2012), a cultura desenha nos lugares uma semiografia feita de um entrelaçado de signos, figuras e sistemas espaciais que são a representação geosimbólica da concepção que os homens fazem do mundo e de seus destinos. Sobre a importância da geografia da religião buscar os significados nas paisagens culturais religiosas Wedmo diz:

Assim, os símbolos impressos numa paisagem guardam muitos significados que o geógrafo pode ajudar a decodificar e fazer leituras mais detalhadas. Os símbolos religiosos permitem um estudo de locais que possuem símbolos sagrados dotados de valor para determinados grupos. Os centros religiosos de peregrinação cristã são um desses locais que merecem análises no âmbito da geografia da religião. As atividades religiosas aí desenvolvidas impõem transformações nos padrões espaciais desses lugares e estão fortemente relacionadas com os aspectos culturais da comunidade, destacando os valores simbólicos aí representados. (WEDMO, 2007, p. 39).

Esse chamado a desvendar as formações e significações espaciais que a religião dissemina, indica a necessidade de compreender a religião como um fenômeno que, na opinião de Souza (2010) alastra formas e simbolismos pelas realidades geográficas de lugares, paisagens e regiões, (re) ao dimensionar e reestruturar territórios e que, por esse motivo, precisa ser compreendida como um fenômeno cultural de fortes implicações geográficas.

Valemo-nos da linguagem visual com fotografias, esquemas e cores, por entender que esses recursos substanciam as narrativas. Parte das fotografias reforça a descrição e fundamenta a reflexão sobre o fenômeno religioso. O trabalho de campo nos possibilitou enriquecer a pesquisa com esse material ilustrativo e fontes primárias. As fotografias que

captaram a individualidade de romeiros e romeiras foram tiradas com consentimento dos/as mesmos/as. Ao solicitarmos a autorização, explicávamos para qual finalidade as fotografias estavam sendo feitas.

Estrutura da dissertação

O trabalho está organizado em três capítulos que seguem uma lógica temporal apresentando a trajetória da Família criadora da Romaria e suas espacialidades em alguns momentos de errância sendo que, a territorialização da Família às margens do Rio Piranhas é a pausa em que nos detivemos, por se tratar do espaço da hierópolis, onde acontece a festa. Cada capítulo está seccionado em três subtítulos com o propósito de identificar cada fio condutor das discussões no corpo do texto e proporcionar fluidez na leitura auxiliando assim o leitor.

O Capítulo primeiro apresentará a formação histórica, localização, mobilidade e territorialidade religiosa, do Povoado do Senhor do Bonfim, na procura por situá-lo no tempo e no espaço de forma não linear, mas dinâmica, ao considerar sua origem a partir da mobilidade e das territorialidades religiosas, tanto da Família "dona do Santo", quanto dos demais romeiros. As "Bandeiras Verdes" surgem na narrativa como elemento que influenciou parte das migrações empreendidas pela Família Almeida, até chegar ao lugar onde hoje acontece a Romaria.

No capítulo dois mostraremos a relação do mito das "Bandeiras Verdes" com o imaginário religioso popular na região onde a Romaria exerce influência. Nesse Capítulo, apresentaremos, além da trajetória da Família "dona do Santo" e suas territorialidades, a relação da Geografia enquanto ciência com a religião, e retomamos a questão da mobilidade, sobre o prisma da peregrinação do ser religioso, impulsionado pela fé e a adoração de alguma hierofania; tal fato na perspectiva do catolicismo popular, uma manifestação do povo por liberdade na forma de exercer sua religiosidade, que em certos contextos, instala conflitos de territorialidades como o que ocorre na Romaria do Senhor do Bonfim.

O Capítulo três demonstrará a influência dos valores simbólicos da fé na construção do lugar sagrado na busca pelo significado dos rituais e demais símbolos espacializados no espaço da Romaria em forma de tradições, mescladas entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial.

Apresentaremos, também, a relevância histórico-geográfica e simbólica do Rio Piranhas para a formação desse Santuário que, de certa forma, materializa em parte os sonhos

dos seus fundadores e de milhares de camponeses peregrinos que migraram para - aquelas bandas - a procura das “Bandeiras Verdes”.

Nesses capítulos evocamos elementos históricos e geográficos que tornaram visíveis diferentes mundos e realidades que, no tempo sagrado da Romaria, estabelecem diálogos que em outro momento e espaço seriam improváveis acontecer. As romarias com seus fluxos, ocorrências, variações, origens e trajetórias são temas que têm validade e importância no campo da Geografia humanista cultural e no interesse da cultura amazônica repleta de “encantaria”. Por esse universo de possibilidades empreendemos construir uma narrativa mediada entre nossa experiência de vivência, como pesquisador e as lentes dos sujeitos que fazem e vivem a Romaria que se materializa no Povoado do Senhor do Bonfim.

CAPÍTULO I

POVOADO DO SENHOR DO BONFIM: LOCALIZAÇÃO E A DINÂMICA SÓCIO-ESPACIAL NA SUA FORMAÇÃO HISTÓRICA

As cidades-santuários revelam uma configuração espacial segundo sua lógica própria, isto é, os elementos decorrem de sua articulação com o sagrado.

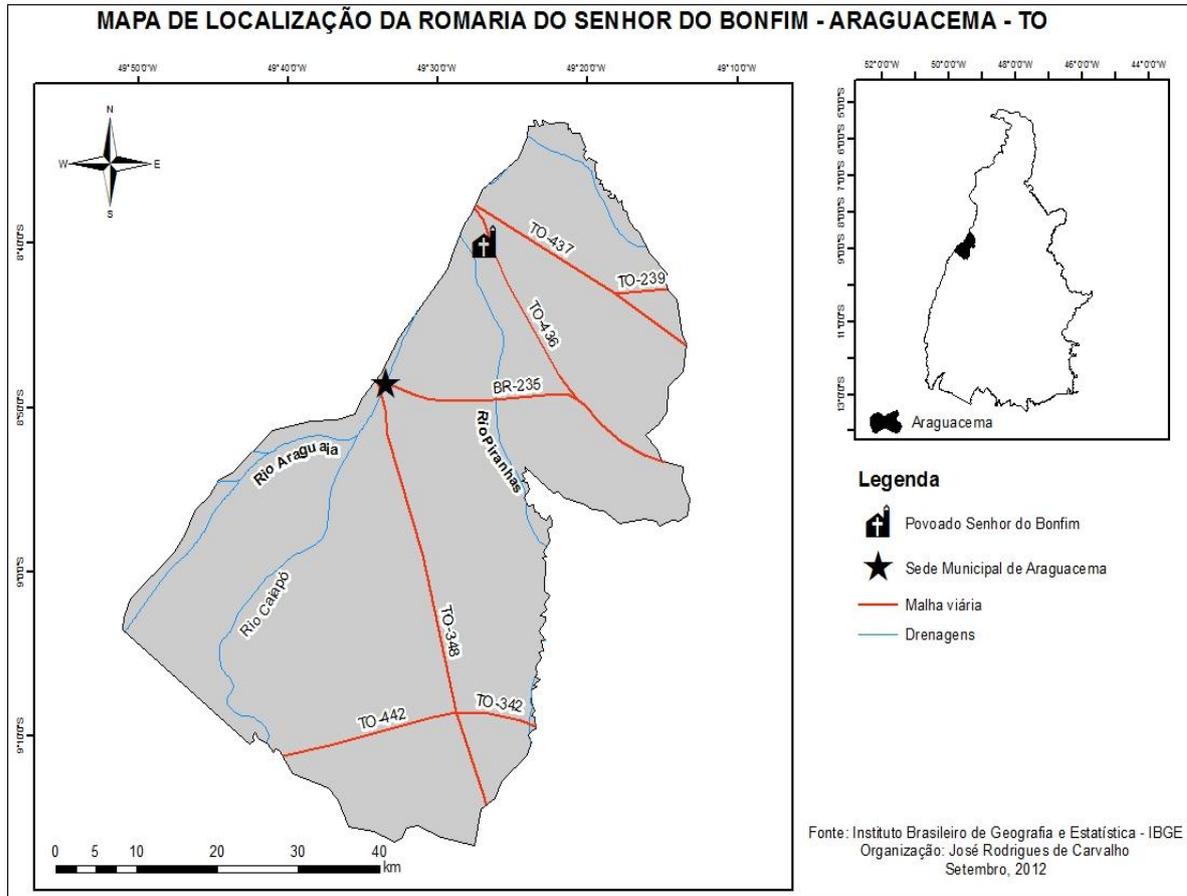
(Zeny Rosendahl, 1996)

O Povoado do Senhor do Bonfim, em escala regional localiza-se no Sudeste amazônico. Conhecido no passado como Bom Jesus das Piranhas, segundo Vieira (2001), o Senhor do Bonfim, como hoje é conhecido e chamado pelos romeiros que para ali peregrinam todos os anos na primeira quinzena de agosto, localiza-se na Região do Médio Araguaia: constituída, principalmente, pelo complexo do Bananal, ou seja, na porção oeste do Estado do Tocantins, as margens do Rio Piranhas, a 37 km da cidade de Araguacema, sede do município, às margens do Rio Araguaia.

Pode se afirmar que o Santuário localiza-se, também, às margens do Rio Araguaia, pois está apenas a 6 km desse rio. O acesso terrestre ao lugar pela Rodovia estadual, TO – 436, figura 2. Por via fluvial também pode se chegar ao Santuário, pelas águas do Rio Piranhas.

O Povoado está situado no vale médio do Rio Araguaia, que, nessa região, serve de divisa para os estados do Tocantins e do Pará, pois fica, também, a poucos quilômetros da divisa de dois outros estados, Mato Grosso e Goiás. Essa é, portanto, a área core de ação da Romaria ao Senhor do Bonfim no vale médio do Araguaia: os estados do Mato Grosso, Goiás, Pará, Tocantins, e, em menor escala, os estados do Maranhão e Piauí. Mas, sua influência geral abrange ainda alguns estados da Região Nordeste, como Paraíba, Bahia e Pernambuco.

Figura 2 – Localização geográfica do Santuário da Romaria do Senhor do Bonfim no município de Araguacema – Tocantins.



De acordo com um dos moradores informantes da pesquisa, no Povoado do Senhor do Bonfim residem aproximadamente sessenta famílias, com relações de parentesco entre quase todas elas. O povoado está organizado em cinco ruas, três delas pavimentadas. Duas dessas ruas formam o centro, com um espaço entre elas, que os moradores chamam de “praça”; nele encontram-se alguns equipamentos como a quadra esportiva, um galpão para abrigar os romeiros, com capacidade para cem pessoas em média e duas caixas d’água.

O espaço central possui uma parte construída com esses equipamentos e uma grande área aberta, onde muitos comerciantes ambulantes instalam suas barracas durante o Festejo. A Igreja Santuário localiza-se em frente ao espaço central. Ao lado direito da Igreja está a rua que oferece acesso ao Rio Piranhas e, ao fundo e do lado esquerdo da Igreja, encontram-se residências da Família “dona do Santo” e, um espaço vazio, que só é ocupado durante a Romaria com barracas-barbearias, onde os romeiros cortam e “arrumam” cabelos, muitos como pagamento de promessas.

De acordo com os moradores, a única escola do povoado que atende alunos da pré-escola ao 5º ano, foi construída pela Prefeitura de Araguacema no início da década de 2000. A partir de 2008, a prefeitura construiu, também, um posto de saúde na comunidade. O banheiro público só foi construído este ano, 2012, por obra do governo do Estado. O povoado conta com um sistema de distribuição de água potável e iluminação elétrica.

O Povoado Senhor do Bonfim é uma comunidade urbano-rural, com atividades de renda ligadas à agricultura familiar e à pesca profissional. A maioria dos habitantes adultos da comunidade é registrada na Colônia de Pescador de Araguacema. A complementação da renda desse emprego fixo vem do período da Romaria, por meio do aluguel dos espaços das residências e quintais aos romeiros; já que o lugar não oferece serviço de hotel. Durante o festejo, a maioria dos romeiros acampa em barracas de *camping* nos quintais por todo o povoado como se nota nas figuras 3, 4, 5 e 6.

Figura 3 – Acampamento público do Santuário



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 4 – Acampamento familiar em



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 5 – Acampamento em área livre



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

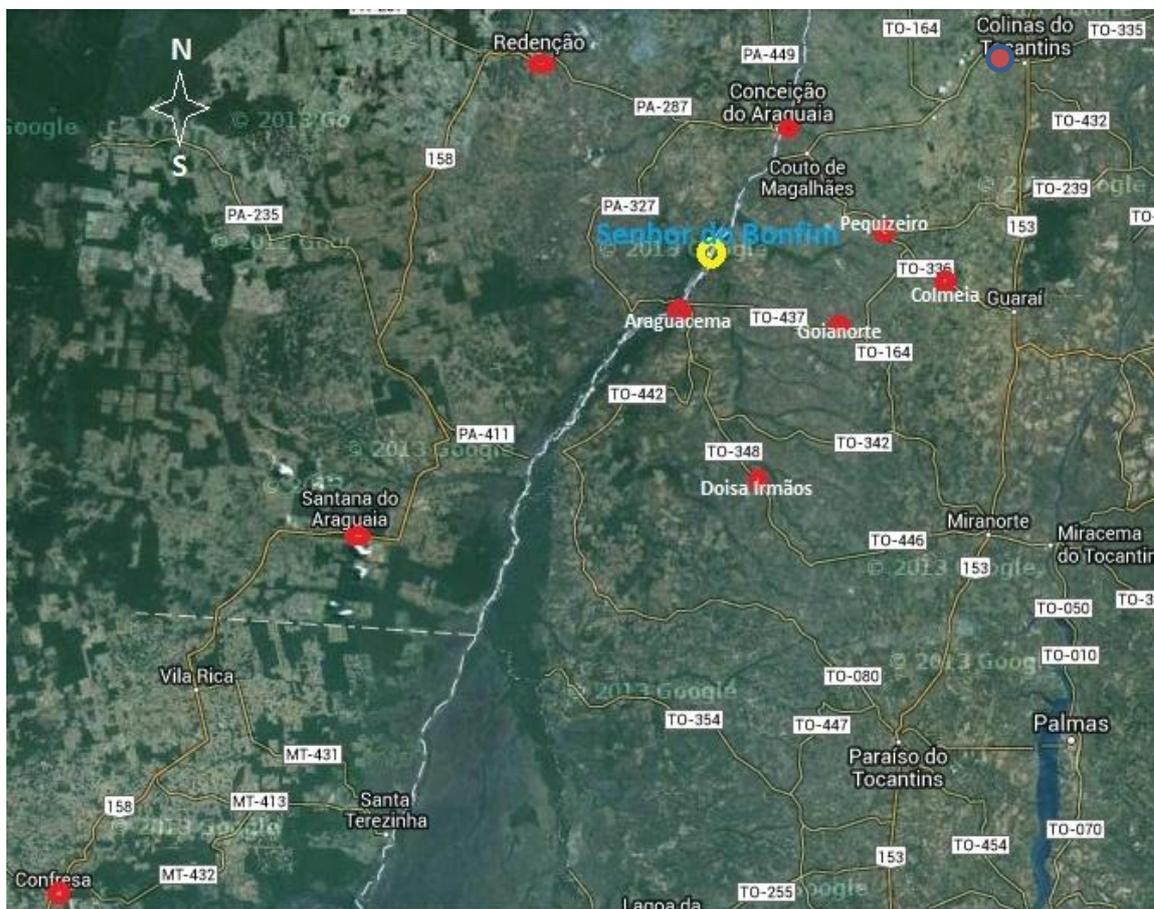
Figura 6 - Outra forma de hospedagem



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Em função da sua localização geográfica, entre três estados, o tempo da Romaria se tornou o período em que as relações intermunicipais e interestaduais são mais intensas. Fora desse tempo sagrado, o lugar vive um relativo isolamento; mesmo assim, mantém relações comerciais e de busca de serviços como saúde e educação em cidades mais próximas como Redenção, Conceição do Araguaia e Santana do Araguaia no Estado do Pará; Colmeia, Araguacema, Pequizeiro, Dois Irmãos e Goianorte, no Estado do Tocantins e Confresa e Vila Rica no Estado do Mato Grosso, conforme figura 7. Ao se considerar sua singularidade religiosa pode-se dizer que o Senhor do Bonfim é uma hierópolis na região.

Figura 7 – Região e cidades do Vale do Araguaia: área de maior influência espacial da Romaria



Fonte: Google Earth.

Org.: Carvalho, J. R., 2013.

Rosendahl (1996, p. 75) classifica as hierópolis brasileiras em cinco tipologias: núcleos rurais; pequenas cidades em áreas rurais; cidades-santuários entre centros metropolitanos; cidades-santuários nos centros metropolitanos e cidades santuários nas periferias metropolitanas. A autora chama de hierópolis “aquelas cidades que possuem uma ordem espiritual predominante e são marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado”.

O Povoado do Senhor do Bonfim enquadra-se nessa definição de hierópolis e na categoria núcleos rurais, pois se espacializa em um pequeno povoado que, durante o tempo sagrado, anualmente se transforma em um núcleo urbano com mais de 20 mil visitantes, a exemplo de santuário como o de Nossa Senhora da Abadia do Múquem, no Município de Niquelândia, no Estado de Goiás. “Durante o tempo da Romaria os devotos que frequentam o povoado impõem uma organização do espaço diferente daquela que existe nos dias comuns” (Rosendahl, 1996, p.76).

Em cada tempo histórico as combinações das variáveis (econômica, política, cultural e ambiental) assumem características diferentes que refletem diretamente na organização do espaço. Ao seguir o pensamento de Corrêa (1989) identifica-se, agora, no espaço da Romaria do Senhor do Bonfim dois principais agentes modeladores desse espaço, o romeiro, que é breve e o agente imobiliário, cada um configura forma e funções variáveis a esse espaço.

Os romeiros modelam o espaço por meio de suas crenças e práticas devocionais, esse espaço para eles tem função simbólico-afetiva. Do ponto de vista do agente imobiliário, o espaço da Romaria significa negócio, giro de capital financeiro e material.

Durante a última edição da Romaria em 2012, os moradores do Povoado foram surpreendidos com o anúncio da venda de lotes em torno do Santuário pela Secretaria Municipal de Urbanismo de Araguacema. Durante os últimos cinco dias de festejo, foi instalado um anúncio em um dos locais mais movimentados do espaço da Romaria ao ofertar venda de lotes, conforme mostra a figura 8.

Esse anúncio trouxe preocupação aos moradores do Povoado não só por questões materiais, mas, também, por questões da afetividade com o espaço vivido, pois segundo Gallais (2012, p. 310), principalmente nas áreas rurais das regiões tropicais, “os povoados e seus arredores imediatos formam o centro privilegiado da organização sócio-religiosa do espaço”.

A afetividade, nesse caso, tem importância geográfica, pois para essa comunidade as extremidades espaciais próximas ao Povoado são vividas como seu prolongamento, lugar onde se projeta promessas, por exemplo, para fins de cultivos agrários.

Figura 8 – Anúncio da venda de lotes no Senhor do Bonfim



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Ainda sobre o loteamento, em 2012 durante a Romaria foram distribuídos panfletos com o mapa de localização espacial do loteamento no Povoado, figura 9. Fato que se configura como outra forma de apropriação e ordenamento do espaço, a apropriação material ao visar expandir a área habitada do lugar, mas que indiretamente sofre influência do sagrado, pois segundo Rosendahl (2009, p. 15) “é possível reconhecer o sagrado como elemento de produção do espaço”. Ao considerar o que ocorre no espaço do Senhor do Bonfim, é possível dizer que a iniciativa de loteamento é mais uma revelação da dimensão econômica do lugar – espaço da Romaria -que foi criado a partir das práticas simbólicas religiosas.

Figura 9 – Espacialidade da especulação imobiliária no Santuário do Senhor do Bonfim



Fonte: Secretaria Municipal de Urbanismo de Araguacema, TO.

Org.: Alex Castilho, A. e Carvalho, J. R., 2013.

A área interior ao contorno azul corresponde ao espaço ocupado do Povoado, e a parte externa seria a área que está disponível à venda. No entanto, essa área que está à venda é parte contígua do terreno do povoado criado pela Família que está ali desde 1933. Esse anúncio gerou certa curiosidade para os romeiros de fora, que procuravam saber mais detalhe do empreendimento, mas poucos iam até o local de venda, que funcionava no mesmo prédio do Posto de Saúde do Povoado. Já para os moradores locais, o anúncio causou estranhamento e revolta, já que segundo eles foram pegos de surpresa, pois não houve nenhuma conversa prévia com os mesmos por parte da prefeitura.

1.1 O Povoado do Senhor do Bonfim no contexto da escala municipal e seus lugares simbólicos

Inospitalidade, escassez, atraso e a vitória dos estrangeiros sobre os nativos são os mitos centrais nas narrativas que o “mundo letrado” tem fornecido sobre os lugares e suas respectivas ocupações no interior do Brasil. Neste ponto, o encontro com o pensamento de Lima (2006) é ilustrativo quando ela afirma que,

Das descrições de sua paisagem às formas de vida humana que ele engendra o que se configura é uma espécie de esterilidade sem fim [...]. A geografia mítica do agreste é construída de muitas palavras-imagens, quase todas referidas à natureza e à inospitalidade. Do mesmo modo, uma ideia de escassez, de decadência e de rusticidade compõe a figura vivente do sertanejo e de seu modo de vida (LIMA, 2006, p. 151).

Ao analisarmos a história escrita sobre o município de Araguacema percebemos nela a impregnação da visão colonialista, visão mistificadora e hierarquizada da história em que apenas os sujeitos colonizadores têm vez e voz. Essas narrativas estão, de certo modo, alinhadas ao discurso da oficialidade ou são o próprio discurso da história oficial. É uma história de visão unilateral, contada a partir do olhar do colonizador.

Essas ideias tornaram-se ao longo da história do Brasil veículos desses signos. Enquanto os povos nativos são sinônimos de enclave, peia a restringir a modernização e a modernidade, os invasores são elevados ao *status* de heróis. O que se procura hoje, na perspectiva pós-colonial é descolonizar a história e as teorias, como reivindicam Canclini (1997) e Bhabha (1998).

Ao procurar captar a voz e as opiniões dos diferentes sujeitos da região trazem as falas dos artistas que, a partir de suas vivências construíram uma narrativa poética sobre o lugar. Trazemos, também, as falas de dois dos mais velhos membros da Família fundadora da Romaria do Senhor do Bonfim, moradores que nasceram e residem até hoje no lugar da Romaria, ainda, nessa mesma direção, trazemos as falas dos historiadores locais com suas visões mais hierarquizadas.

O local do nosso objeto de estudo é o Povoado do Senhor do Bonfim, espaço que se encontra localizado em um território de escala maior, o município de Araguacema, cidade que em 2011 completou duzentos anos. A formação territorial, política e social desse município merece ser nesse âmbito apresentada, por seu caráter geopolítico que envolve conflitos de territorialidades entre os povos originários da região, os Índios Karajá, a Igreja Católica e o Estado.

Os versos de Manelão, artista paraense, que viveu às margens do Rio Araguaia até 2011, quando faleceu, anunciam o contexto sociopolítico da região às margens desse Rio entre o Sul do Pará e o Oeste de Goiás envolvendo Estado e Igreja na ocupação territorial:

[...]
 Nossa história começou
 mais de cem anos atrás
 às margens do Araguaia
 não esqueçamos jamais
 Frei Gil celebrando a missa

numa paisagem belíssima
sob o reflexo da paz.

Primeiros destinatários
desse evangelização
seriam os índios Caiapó
que habitavam o sertão
primeiros “filhos de terra”
que até faziam guerra
para defender o chão.

E também os Karajá
livres ao sol da manhã
primeiros “filhos das águas”
nos passos da Aruanã
deslizando na ubá
ou no remanso a pescar
à luz de um novo amanhã.
[...]

(MANELÃO, 2005, p. 4)

Uma vez que a memória humana registra por um tempo muito curto, é necessário apelar para os traços sobre os quais os seres humanos depositam sua história espacial, por isso buscamos nesses fragmentos do poema de Manelão, vestígios geográficos da história de errância e resistência dos povos migrantes, com quem a história da Romaria do Senhor do Bonfim tem relação.

A poesia de Manelão nos remete a um tecido de significações urdido pelos matizes e vozes que compõem o território dos “filhos das águas”, “que até faziam guerra para defender o chão”, resistindo à invasão do colonizador/evangelizador. Não se trata apenas do território do “poder político”, mas, também, do território, no sentido simbólico, o da apropriação que envolve o significado de pertencimento que os grupos constroem em relação a um lugar, onde se ancoram materialmente, as experiências sociais, ecológicas e culturais com o território, em que, ainda, se podia ver “paisagens belíssimas sob o reflexo da paz” e “à luz de um novo amanhã, pescar no remanso dos rios” fartos da região. As imagens geográficas das “práticas socioespaciais (produção e organização do espaço), imiscuídas nas representações simbólicas do poeta,” (ANTONELLO, 2010, p. 169) expressam como se forjaram as identidades territoriais, as territorialidades dos “filhos da terra” e a formação espacial das cidades mais antigas da Região do Vale do Araguaia.

A partir das conversas realizadas no trabalho de campo com o patriarca e a matriarca “donos do Santo” foi possível perceber que, a formação e a constituição espacial de Araguacema foram influenciadas pela destacada posição geoeconômica que exerceu na região por mais de um século. Na opinião dos informantes, esse fato contribuiu para o

direcionamento na migração e na territorialização da Família “dona do Santo” às margens do Rio Piranhas, a 37 quilômetros da sede do município.

O senhor informante lembra que ouviu seu pai contar que ao chegar do Maranhão e atravessar o Rio Araguaia para o lado do Estado do Pará, sua família se estabeleceu em um lugar por nome de Boca do Bananal e que, nesse lugar quase todos adoeceram de febre malária. Esse acontecimento foi, segundo ainda o entrevistado, o motivo que pesou na decisão de seu pai atravessar o Rio Araguaia de volta e procurar outro lugar para morar.

A partir dessa afirmação, foi possível vincular a escolha pelo local próximo à cidade de Araguacema, também à necessidade de buscar recursos para o tratamento da saúde e, pela possibilidade de algum benefício advindo da proximidade, figura 10, com um centro urbano comercial influente na região.

Figura 10 – Proximidade espacial entre o Senhor do Bonfim e Araguacema.



Fonte: Google Earth.

Org.: Carvalho, J. R., 2013.

Gomes & Neto (1993), ao falarem dos primórdios da ocupação de Goiás e Tocantins fazem um apanhado arqueológico a partir das intensas movimentações de populações humanas no interior da América do Sul há 11.000 AP (antes do presente). Ocupação que,

segundo os autores, começou com a implantação do horizonte dos cerrados que seria caracterizado como mecanismos técnicos adaptativos de exploração do cerrado no interior do continente.

Ainda segundo esses autores, o povoamento recente de Goiás e Tocantins ocorreu de forma bastante lenta. Sua população levou um século para passar de 50.000 para 250.000 (de 1800 a 1900). Esse povoamento ocorreu de forma distinta e por etapas que não vem o caso aqui citar todas.

Uma dessas formas foi “a construção de presídios (postos militares) e registros (postos fiscais) em pontos estratégicos ao longo dos Rios Araguaia, Tocantins e Paranaíba, bem como nas regiões fronteiriças com a Bahia, perto da Serra Geral de Goiás” (GOMES & NETO, 1993, p. 79). Nesse contexto de ordenamento territorial surge o Presídio de Santa Maria, mais tarde transformado em Araguacema, às margens do Rio Araguaia.

Em seu livro *Araguacema duzentos anos de história: 1811-2011*, Kleber Bucar (2011) escreve sobre a instalação do presídio⁸ que deu origem à cidade de Araguacema.

com a transferência da Família Real Portuguesa para o Brasil em 1808, diante das invasões aqui ocorridas e ainda a séria ameaça de Napoleão sobre Portugal e as novas terras, o príncipe regente, Dom João, para garantir a posse do território conquistado, tratou de adotar várias medidas estratégicas, entre elas a instalação de presídios às margem do Rio Araguaia. (BUCAR, 2011 p. 23).

De acordo com o IBGE, por determinação da Carta Régia de 05 de setembro de 1811, em princípio de 1812, nas imediações da confluência do Rio Santa Maria com o Rio Araguaia, foram lançadas as bases de um presídio destinado a dar apoio e segurança à navegação na região.

Na opinião de Bucar (2011), provavelmente, em razão da proximidade com esses dois rios, o local passou a chamar-se Presídio de Santa Maria do Araguaia. Esse foi o segundo nome da cidade de Araguacema, o primeiro foi Couto Magalhães.

O conflito territorial entre os colonos e os indígenas da região, segundo esse historiador, inicia-se quando uma expedição com mais de oitenta pessoas, comandada pelo Tenente Francisco Xavier de Barros, em companhia do seu irmão, o cirurgião Manoel Alves (primeiro médico a percorrer a região), partiram de Vila Boa, capital da Capitania de Goiás e se instalaram no Presídio de Santa Maria, instalação que conforme Bucar durou pouco.

⁸ A palavra “presídio”, conforme leciona Carvalho (2006) tinha, então, significado muito amplo e abrangente, compreendendo o complexo de instalações destinadas a apoiar as atividades primárias e secundárias, relativas não só ao ataque e aprisionamento de invasores contrabandistas como também necessidades sociais e religiosas dos colonos. Era objetivo ainda rechaçar os ataques dos índios e promover a Catequese (BUCAR, 2011, p.23).

Consta que no dia 11 de fevereiro de 1813, foram totalmente destruídas as instalações e seus ocupantes obrigados a fuga. Ao tomar conhecimento da destruição, o Príncipe Regente, por aviso de 03 de dezembro do mesmo ano, determinou sua reconstrução, o que só ocorreria bem mais tarde, em 1850, vindo a ser desativada por ordens oficiais em 1852. Pelo o aviso de 19/11/1858, foi designado novo local (hoje Araguacema) para a implantação do Presídio, a 156 m de altitude, 9° 48' 18" de latitude Sul e 49° 35' 00" de longitude Oeste. (BUCAR, 2011, p.25).

A refundação do Presídio só veio acontecer em 1859, já no Império, após a solicitação de ajuda do Presidente da Província de Goiás, Francisco Januário da Gama Cerqueira ao Frei Francisco de Mon Sant Victo, que se instalasse em Santa Maria e realizasse trabalhos preliminares de fundação – entenda-se pacificação dos índios. Dessa forma,

Após reunir várias famílias de voluntários, num total e 45 pessoas, em 16 de junho do mesmo ano, Frei Francisco rumou, via fluvial à Santa Maria, onde aguardaria a expedição militar que deveria estar a caminho, porém por motivos vários, não se efetivara. A demora da expedição fez com que quase totalidade dos companheiros de Frei Francisco o abandonasse. De que, em agosto de 1860 restavam-lhe apenas cinco pessoas das quais, em setembro duas viriam a perecer sob novos ataques dos Karajá que incendiaram as precárias instalações, enquanto Frei Francisco e os outros três sobreviventes conseguiram retornar a Boa Vista, cidade de onde tinham vindo. Por ordem do então Presidente da Província de Goiás, José Martins Pereira de Alencastro (22/04/1861 a 26/06/1862), sob o comando do Capitão José Manoel da Silva Marques, uma expedição composta por quarenta homens partiu de Vila-Boa a 02 de agosto de 1861, chegando ao local dia 30 de setembro. Frei Francisco retornaria, a bordo de canoas e Simião Estelita Arraiano, conduzindo suprimentos e viveres e ainda com a responsabilidade por parte da direção do Presídio. Com vistas à instalação definitiva foram construídas algumas casas e uma pequena capela que voltaria a ser atacada nas noites 12, 13 e 18 de outubro de 1862. Desta vez, porém, a comunidade levou a melhor e o fato serviu para alertar o Governo para a necessidade de reforçar a segurança militar, o que foi prontamente determinado (CARVALHO, 2006 p.63).

Entre os descendentes das pessoas que acompanhavam essa expedição definitiva, com o Frei Francisco, reside ainda hoje em Araguacema a sexta geração da família de Thomaz José Vieira, representada pela família Mesquita. E a Ordem Religiosa dos Freis Franciscanos administra a Paróquia de Araguacema que, a partir dos últimos dez anos vêm tendo ingerência sobre a organização da Romaria do Senhor do Bonfim e sobre o distrito onde se localiza esse Santuário.

A historiadora Francisquinha Laranjeira Carvalho que escreveu *Nas águas do Araguaia*, em 2009, história cultural da cidade de Araguacema, aponta que a história do presídio de Santa Maria em 1811, contém uma longa narrativa de desastres e decepções. A resistência dos povos indígenas Kaiapó e Karajá residentes nesta área do Araguaia foi intensa e duradoura. Segunda a autora,

Na primeira metade do século XIX, houve várias tentativas de se implantar colônias militares às margens do Rio Araguaia. Mas os índios resistentes do Araguaia, principalmente, os Kaiapó e Karajá eram avessos à aplicação da política de implantação de colônias militares às margens do Rio Araguaia. Grupos indígenas Karajá, Caiapó, Xavante e Xerente, tentaram impedir, de todas as formas a entrada do colonizador naquelas margens (CARVALHO, 2009, p. 56).

Sabe-se que esse modelo de ocupação colonial vinha sendo implantado no território brasileiro desde a primeira entrada dos portugueses nessas terras no século XVI. A ocupação das terras dos índios segundo Palacín (1972), corria ao mesmo tempo com a escravização dos mais pacíficos, choques intermitentes com as tribos indômitas, aldeamento de pequenos grupos, que definhavam rapidamente no regime de semi-cativeiro, cruzamentos raciais, sobretudo por meio dos índios cativos, degeneração e final extinção dos índios.

Na opinião de Carvalho (2009), a resistência dos índios era vista pelos dirigentes políticos como um dos grandes obstáculos ao povoamento. A maneira encontrada pelos governantes para os conflitos culturais entre colonizadores e índios seria aumentar ainda mais a defesa construindo várias vilas militares de defesa e povoamento nas ribeiras do Araguaia, ao longo do Rio, além de aldeamentos indígenas que deveriam ser dirigidos por missionários.

Os indígenas Karajá da Ilha do Bananal, Xerente, no município de Tocantínia, as margens direita do Rio Tocantins, no Estado do Tocantins, os Xavante no leste do Mato Grosso e os Kaiapó, do Sul do Pará são remanescentes desses povos que habitavam o cerrado brasileiro vítimas até hoje das investidas dos não índios sobre suas terras. Por isso, a marca histórica desses povos são as migrações pelos cerrados do centro-oeste, tendo alguns que abandonar essa região em direção à Amazônia, como é o caso dos Kaiapó.

Em 1860, estava reestabelecida a implantação, o funcionamento do Presídio de Santa Maria e o projeto de navegação na região foram viabilizados com a Companhia de Navegação a Vapor. Esse empreendimento contou com estudos prévios encomendados pelo governador da Província de Goiás, José Martins Pereira de Alencastre.

Um elemento importante para a construção não só desse empreendimento, mas também para o Presídio de Santa Maria, mais tarde em Araguacema foi a mão-de-obra negra e suas tradições que, segundo Carvalho (2006), contribuíram com um rico e diversificado legado cultural por meio, principalmente, dos conhecimentos que foram transmitidos às novas gerações por meio das expressões orais e corporais como, por exemplo, a culinária, técnicas de cultivo, pesca, danças, artes plásticas e religiosidade.

A historiografia registra uma disputa curiosa pelas versões sobre a escolha do nome Araguacema: “cidade das águas do Araguaia”, “travessia do rio das araras”, “Vale onde voam

as araras”. Todas essas três proposições teriam se originado da língua Tupi-Guarani, sendo Aragua = rio e cema = água de onde surgiu a primeira proposta.

A segunda proposição surge segundo Halum (2008), do Tupi-Guarani que dá o significado para Araguaia = Rio das Araras, e o sem = passagem, travessia ou saída. Há também a interpretação de Nogueira (s/d), para Ara = arara; gua = vale; cema = fluxo, de onde se originou a terceira proposta de nome. Mas, Araguacema foi, segundo Bucar (2011), a escolha do topônimo que mais agradou a população, que a época votou em plebiscito para a escolha e a mudança de nome da cidade. Ele diz que:

coube ao educador Manoel Athayde da Graça Leite, que numa alusão ao deslumbrante Araguaia que lhe teria tomado a primeira parte: *Aragua* e, numa outra alusão à ave Siriema lhe teria acrescentado a terminação *cema*, restando porém uma dúvida quanto à origem ou finalidade da letra “c” (seria apenas para efeito de eufonia?) (BUCAR 2011, p.30).

O fato do criador do nome ter valorizado o elemento Rio Araguaia e um pássaro presente no imaginário dos moradores da cidade, foi por fim associado também ao famoso romance de José de Alencar: *Iracema*, publicado em 1865, cujo nome identifica uma índia concebida em sua fértil imaginação e que simboliza o ideal da beleza feminina entre autores românticos. “O nome *Iracema* surgiu de um anagrama com as letras da palavra *América*”, (BUCAR, 2011, p. 30). É possível que, diante do conflito territorial com os povos indígenas da região, o nome Araguacema talvez tenha sido também uma forma simbólica de aproximação com os nativos regionais.

Essa metáfora da aproximação não significa que existam populações indígenas no município de Araguacema hoje, segundo dados da Secretaria de Planejamento do Estado do Tocantins existem apenas quatro terras indígenas no Estado que são as reservas: Apinajé na Região do Bico do Papagaio; Krahô, nos municípios de Itacajá e Goiatins; Xerente no município de Tocantínia e do Araguaia na Ilha do Bananal.

O município de Araguacema não possui nenhuma dessas reservas. A ausência desses povos no município pode ser atribuída ao massacre dos povos indígenas da região onde hoje está Araguacema. Durante séculos de resistência, os sobreviventes desses povos indígenas migraram para o interior da região amazônica.

Tal fato não significou estabilidade territorial, pois continuam sendo agredidos pelos agentes ocupantes da fronteira diante da convivência do Estado Brasileiro, que muito morosamente reconhece as terras indígenas. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário – CIMI - (entidade da Igreja Católica), em 2012, das 1044 terras indígenas

margens do Araguaia. Símbolos que estão na memória coletiva e são banhados de mistérios e encantos. Eliade (2011), ao discutir mito e realidade explica que há pelo menos duas leituras do mito entre os estudiosos do assunto, aquela que veio até o século XIX, em que o mito é tratado como fábula, invenção ou ficção, e a leitura mais atual em que o mito é tratado como “história verdadeira e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 2011, p. 7).

Esse autor compreende o mito como “fornecedor de modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor de existência” (ELIADE, 2011, p. 8). Em Araguacema, cidade onde acontece a Romaria do Senhor do Bonfim, assim como em muitas cidades “ribeirinhas”, os mitos que significam a existências dos seus habitantes há mais de dois séculos têm como palco os rios,

O rio é um símbolo de fluidez de ideias para os contadores de causos, lendas, contos e mitos. Embora esses tipos de manifestações culturais não se restrinjam aos ribeirinhos residentes às margens do Rio Araguaia eles se fazem presentes no seu imaginário [...] O Araguaia continua a ser uma região lendária, enleada de mistérios (CARVALHO, 2009, p. 69).

Tal fato mostra que o mundo não está assentado unicamente numa materialidade objetiva, mas também em aspectos subjetivos e simbólicos. Poderia se considerar também aqui que o imaginário dessa população é povoado de criações. Entendemos o imaginário consoante ao pensamento de Castoriadis (1991), em que o imaginário é tido como um mundo de significações estabelecido na e pela passagem entre um mundo “natural” ou “real” e um mundo social-histórico. Essa é uma ideia que o autor ressalta ser superior sempre a concretude que lhe teria dado origem.

Não é intenção neste trabalho, apresentar todas as lendas e mitos do imaginário de Araguacema, optamos apresentar apenas três lendas que entendemos serem elas as mais específicas do lugar, ao lembrar que, assim como muitas histórias do imaginário popular têm origem no processo colonial, as lendas aqui apresentadas trazem, também, o cenário colonial: as inter-relações entre indígenas, missionários e colonizadores. De acordo com o *Dicionário de Teoria Folclórica* (1977, p. 132), “lenda é uma narrativa imaginária que possui raízes na realidade objetiva. É sempre localizável, isto é, ligada ao lugar geográfico determinado”.

Lenda das três Pedras da Sacristia – conta-se que ao construir a Igreja de Nossa Senhora da Divina Providência, em pedra lavrada, Frei Francisco colocou na parede da Sacristia três pedras salientes e, a respeito das quais teria profetizado: “enquanto essas pedras permanecerem onde estão não haverá ataque de índios, nem fome, nem enchente que assole a

população.” Coincidência ou não, pouco depois que a Igreja foi demolida, aconteceu a avassaladora enchente de 1980, a maior já ocorrida no município. (CARVALHO, 2009, p. 81).

Lenda do túnel – Comenta-se, na cidade, da existência de um túnel ou mesmo um amplo subterrâneo que interligava o presídio a Igreja e dava acesso ao Rio Araguaia. Tratava-se de uma válvula de escape diante de eventual ataque de índios. Outros dão conta de que tal construção era destinada ao pernoite dos escravos, cuja permanência era garantida por guardas em sistema de rodízio no único acesso. (BUCAR, 2011, p. 134).

Lenda da capelinha – Havia, no topo de uma pequena colina, logo abaixo da embocadura do córrego Ponte Grossa, um jazigo em forma de capela que por esse motivo era conhecido como Capelinha, em que estavam sepultados dois maridos da viúva Titita. Essa Capelinha era referência para os viajantes. (BUCAR, 2011, p. 134).

Essas lendas permeiam o folclore de Araguacema. De acordo com o *Dicionário Brasileiro de Folclore* (1999), o folclore é representado por tradições e crenças populares expressas das mais diversas formas. Para se tornarem folclore, é necessário que tenham origem anônima, ou seja, que ninguém saiba ao certo quem as criou.

Além disso, precisam ter surgido há muito tempo e ser divulgadas e praticadas por um grande número de pessoas. O folclore brasileiro é rico de lendas. Os relatos dos mitos, lendas e superstições se perpetuam pelas palavras faladas. Na opinião de Carvalho (2009), essas narrativas situam-se entre a razão e a fé. “No imaginário popular de Araguacema, a figura do túnel, da capelinha e das três pedras” são intimamente associados à vida do lugar e ao rio. Fatos reais e históricos são misturados com acontecimentos que são frutos da fantasia.

Essas lendas não são representações exclusivas do povo de Araguacema; muitos povos ribeirinhos as têm como originárias de seus lugares. Em cada lugar essas lendas são adaptadas e ressignificadas conforme o modo de vida da comunidade. Segundo Goody (2012), nos contos das várias culturas as semelhanças são tão significativas quanto às diferenças. Elas não refletem nenhum sistema social específico, mas, como cultura faz com que o imaginário coletivo as utilize para compreensão das experiências da vida no cotidiano.

O cuidado aqui é para não separar os elementos que constituem o “mundo vivido” e seus significados na vida da população de Araguacema, pois se considera que o mundo humano é um mundo de significações e que, “a compreensão desse mundo não poderá ser alcançada sem a compreensão dessas significações” (ULHÔA, 2004, p. 20). Busca-se, assim, considerar as representações que os moradores de Araguacema fazem do seu mundo,

ressaltando que, os mitos presentes no imaginário desses habitantes são mitos que levam ao processo de colonização e à relação com a natureza.

Ao aprofundarmos um pouco mais a história da formação espacial e econômica de Araguacema, deduz-se que em sua trajetória, a Família “dona do Santo” ao retornar ao território da Capitania de Goiás, hoje Tocantins, era portadora de algumas referências sobre a cidade de Araguacema, que motivou sua fixação nas suas proximidades.

Em 1932, Araguacema tinha certa fama de lugar próspero, pois ali estavam instalados alguns entrepostos comerciais do Governo da Capitania e Central, como o presídio e a charqueada, e a ligação por estradas de “tropeiros” abertas por ordem do Governo Central, ligando Araguacema a outros municípios importantes da região Norte de Goiás como Pedro Afonso (às margens do Rio Tocantins) e Porto Imperial (atual Porto Nacional).

Essas estradas também foram descritas por Miranda (1974) no sentido de integral do antigo norte goiano com os estados limítrofes. A grande maioria desses caminhos propiciou o insipiente entrosamento entre esses povos e a possibilidade de trocas culturais.

Bucar (2011) ressalta ainda que Araguacema resultou do interesse imperial, em contraposição a outras povoações motivadas por Entradas, Bandeiras e/ou exploração de minérios ou ainda espontâneas e naturais. Mesmo sofrendo três destruições por ataques indígenas, o projeto previsto para 1811 foi realizado em 1861.

Em 1868, uma vez superada a resistência indígena houve um período de “progresso”⁹ consolidado com a implantação da Companhia de Navegação a Vapor do Araguaia, tendo por entreposto principal o local do presídio. Essa empresa foi desativada em 1888. Denota-se nessas informações que os “agentes hegemônicos” do “progresso” trouxeram a desterritorialização dos povos indígenas e as ações predatórias social e ambiental.

A efetivação do empreendimento da navegação a vapor na opinião de Carvalho (2009) foi um referendo importante para o desenvolvimento do comércio e, conseqüentemente, dos presídios do Araguaia que serviram de portos de embarque e entreposto comercial na rota que ligava Leopoldina a Patos, no Estado do Pará. O espaço da região foi dinamizado da seguinte forma na opinião dessa autora:

Após a instalação da Companhia e, conseqüentemente, devido à facilidade de transporte, verificou-se maior desenvolvimento em todos os setores da vida dos povoados ribeirinhos. Em face disto, o contato dos moradores dos presídios com os viajantes que por ali passavam e se hospedavam tornou-se mais acentuado. A

⁹ A tradição romântica, na qual Benjamim (1997) se filia, critica o atual modelo de civilização com seu “progresso material sem alma”, ligado ao desenvolvimento técnico e científico, “progresso” da racionalidade burocrática e a quantificação da vida social [...], também criticado por Santos (2008).

implantação da Companhia foi um elo propulsor na promoção do aumento do fluxo migratório e do desenvolvimento econômico dos presídios militares do Araguaia (CARVALHO, 2009, p. 95).

Nota-se que a matriz do modelo de desenvolvimento é a colonial, baseada nos empreendimentos de escoamento das riquezas da região em detrimento dos modos de vida das populações que habitavam essa região. Modelo que defendia, também, o povoamento por meio da migração estrangeira, proposta que dividia a opinião das autoridades nacionais e estaduais, principalmente os donos de vastas áreas de terras, que temiam mudanças na estrutura fundiária do país com a vinda de estrangeiros para o Brasil.

Gomes & Teixeira Neto (1993, p. 92) lembram que “os grupos dominantes e as oligarquias locais pensavam que a vinda dos imigrantes provocaria profundas mudanças sociais, comprometendo o *status quo*, principalmente no meio rural caracterizado por elevada concentração de terras nas mãos de poucos proprietários.”

Araguacema sediou também a partir dos anos 1930, um estabelecimento industrial de porte extraordinário para região: a Charqueada de Santa Maria do Araguaia. Tratava-se de um dos primeiros investimentos do governo federal na região, e tinha como objetivo fornecer carne (charque) à Tropa, na Base Aérea de Belém-Pará.

Nesse período a região Sudeste da Amazônia já se apresentava como grande criadora de gado bovino. O dono da concessão era um empresário uruguaio chamado Dom Arturo, que mais tarde, 1944, vendeu a empresa para João Duarte de Sousa – Dodô. O principal meio transporte dessa região era o fluvial, que desde 1868, já funcionava com embarcações a vapor. A navegação era um dos grandes empreendimentos instalado no Rio Araguaia. Bucar ressalta que a criação do Presídio em Araguacema tinha como principal objetivo dar logística a essa navegação. Ele diz que,

Vencidas as primeiras dificuldades, estabeleceu-se em Araguacema uma perfeita simbiose entre navegação e presídio, enquanto a primeira promovia a locomoção de pessoas, o transporte de bens e o intercâmbio social, econômico e cultural entre as diversas comunidades ribeirinhas, o Presídio era ponto de apoio para o fornecimento de lenha e manutenção. E, aos poucos se transformou em suporte a passageiros e comerciantes, através de pequenas pensões e postos de trocas de mercadorias, o que desde já lhe proporcionava algum crescimento (BUCAR, 2011, p. 91).

A navegação com sua lógica de mobilidade motivou a instalação de uma estrutura mínima para atender a demanda comercial e da circulação de passageiros, com alguns serviços e estabelecimentos comerciais, tanto em Araguacema quanto às margens do Rio Araguaia, corredor da navegação. Pode se falar que a partir dessa época o espaço ribeirinho passou por um reordenamento, ao se integrar a um sistema viário mais denso e abrangente.

Conseqüentemente, houve uma dinamização na economia da região e um fluxo mais intenso de embarcações nos rios Araguaia e Piranhas.

Essa relativa prosperidade e seu sítio geográfico, às margens do Rio Araguaia com bancos de areia – chamados de praias e utilizados para o lazer turístico - que proporciona um espetáculo paisagístico natural aos olhos e à emoção de quem ali vive, Araguacema, com sua identidade que se confunde com a do Rio que lhe batiza, foi poetizada juntamente com o Rio por seus moradores. Os versos do poeta José Wilson Leite e as figuras 12 e 13 a seguir revelam a paisagem idílica do lugar:

Araguacema

Pode ser que exista alguém
que te queira como eu quero!
Araguaia
Minha doce Araguacema,
Vida minha, eu te venero.
Ninho de gaivotas brancas,
és tu a beira de praia,
Gema de ricos fulgores que
Adornas meu belo Araguaia.
Araguacema,
Minha doce poesia,
De ti não posso estar
Longe sem nostalgia
Pra tudo mundo eu vou dizer o
Quanto é doce te conhecer.
Araguacema
Tudo que tens é poesia,
O teu céu bem azulão.
Noites que deixam saudades,
Doçuras no meu coração,
Quem não te adora oh mui bela,
Flor do vale *araguaiano*,
Hei de cantar teus amores,
Querida do norte goiano.

Figura 12 –Araguacema começa no Rio



Fonte: Carvalho, J. R.,2012.

(LEITE, 1953 apud BUCAR, 2011, p. 113)

Em “geograficidade, poética e geografia” Marandola Jr. (2010, p. 10), ao reivindicar que a geografia se interesse pelos conhecimentos geográficos produzidos pelas artes, aponta que “a literatura, em todos os seus gêneros, produz uma espécie de conhecimento que nenhum cientista produz. Não o conhecimento objetivo, calado, tal como uma descrição ou reprodução de um lugar, mas um conhecimento criativo, que estimula o pensamento e a imaginação”.

Poemas como os trazidos aqui são repositórios de significados simbólicos que falam do envolvimento visceral dos sujeitos com o lugar, revelando os vínculos primordiais de

cumplicidade, “em diferentes escalas, se estabelecem com suas espacialidades, constituindo laços de diferentes naturezas que permitem o homem ser”.

A partir dessas espacialidades o poeta dialoga com seu lugar e a paisagem idílica que nele existe e, sua alegria de exprimir os encantos-lugares da cidade é “tão exuberante que, em última análise, é a expressão vocal que marca a paisagem com seus toques dominantes” (GRATÃO, 2010, p. 298).

Água, céu azul, gaivotas brancas, vale e emoção são símbolos da Geografia que marca o imaginário do poeta, e que traz uma correspondência entre palavra e paisagens do lugar. É a característica da própria existência, sua forma de pensar e sentir o mundo. O autor ao descrever seu sentimento sobre sua cidade e o Rio Araguaia, a um só tempo, traz arte e linguagem e, pela linguagem poética revela o fictício, no entanto, bem real.

Meu Araguaia

Meu Araguaia, oh! Quanta
 Beleza,
 Nas tuas praias de brancas
 Areias,
 Nas noites tuas de luar
 Banhadas,
 No Aruanã dos Karajá nas
 Aldeias.
 Oh! Rio cheio de encantos
 Que banhas a minha terra!
 Todo orgulho de minh'alma,
 Teu rolar garboso encerra.
 Quero que no teu banzeiro
 Vão meu sofrer, minha dor.
 Meu Araguaia querido,
 Por ti eu morro de amor.
 O canto alegre de tuas
 Gaivotas,
 Nas risonhas manhãs sempre
 Lindas,
 Na alma da gente deixa uma
 Saudade,
 No coração mil doçuras infindas.
 Já não suporto aturar,
 O coração cheio de mágoas.
 Meu belo Rio Araguaia,
 Leva-as nas tuas águas.
 Quero que no teu banzeiro
 Vão meu sofrer, minha dor.
 Meu Araguaia querido,
 Por ti eu morro de amor.

Figura 13 – Rio Araguaia e suas praias brancas



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

(LEITE, 1953 apud BUCAR, 2011, p. 112).

A imagem das águas na memória do poeta revela seu lugar no Rio e o Rio como seu lugar. Bachelard (1989, p. 9) diz que “A terra natal é menos uma extensão do que uma matéria. É nela que materializamos os nossos devaneios; é por ela que nosso sonho adquire sua exata substância”.

O poeta se encontra na geografia do Rio e o pede que leve “seu sofrer, sua dor”, pois o Rio como natureza é também força divina que, na visão dos camponeses tem força mítica capaz de ajudar a atenuar problemas do dia-a-dia trazendo alegria. A linguagem cênica geografa a paisagem onírica e a poética do espaço. Nela, as imagens das águas e os sonhos expressam um espetáculo consciente. Ainda para Bachelard (1989, p. 65), a “água é o sangue da Terra. A vida da Terra. É a água que vai arrastar toda a paisagem para seu próprio destino”.

O poema tem o poder de evocação do Rio e a paisagem do lugar, uma vez que relaciona diversos elementos da natureza: “Nas tuas praias de brancas Areias. Nas noites tuas de luar banhadas. No Aruanã dos Karajá nas aldeias.” Além da natureza, o poema evoca um dos mais profundos sentimentos humanos, o amor à natureza. O autor realça sua relação com o lugar, o meio onde nasceu e viveu.

Conforme Marques (2012), o cerne da Geografia humana é a relação humana e o lugar; uma vez que o lugar é produtor do humano. Tal fato pode ser evidenciado a partir da leitura do poema. O rio é lugar no sentido de afetividade e, não está para o poeta como algo desprovido de significado. Ele procura, por meio da forma metafórica, dar uma adequada expressão às necessidades do espírito em relacionar-se com o rio.

1.2. Migração e mobilidade, uma experiência geográfica: desterritorializações e novas territorializações na Amazônia

Sem saber, mas “com fê que o Senhor do Bonfim lhe mostraria uma terra onde viver com fartura e em paz”, a Família “dona do Santo” encontrou às margens do Rio Piranhas o seu destino, em meio ao campo de cerrado, um lugar onde pôde refundar sua vida e fundar um lugar sagrado. Sua trajetória socioespacial até ali, ilustra a saga de milhares de famílias de brasileiros expropriados da terra em busca das “Bandeiras Verdes”. Ao se considerar a realidade socioespacial brasileira, a saga da Família “dona do Santo” não é só uma “ilustração” da situação de milhares de famílias brasileiras expropriadas, “ela é um microcosmo onde se pode ver/entrever/olhar o quadro mais amplo da sociedade brasileira” (VIEIRA, 2001, p. 140).

O termo migração, segundo Sorre (1984) é rico em possibilidades, mas no seu sentido original, bem amplo, aplica-se somente à ideia de movimento, de mudança de lugar e de

moradia. “Il convient aussi bien à une démarche individuelle, celle Du citoyen allant à La campagne, qu’au transfert de meubles, qu’au changement de sens d’ un mot” (SORRE, 1955, p. 9). O autor aponta as raízes psicológicas das migrações geográficas dizendo que:

Os indivíduos e os grupos humanos são por vezes posto em movimento normalmente pelas seguintes situações: um desastre natural, guerra, violência, de uma forma ou de outra. Mas quase sempre, devemos buscar a origem de seus movimentos em suas necessidades, seu modo de vida, mesmo em suas imaginações. E talvez, até mesmo em uma situação herdada agindo com a força de um instinto primitivo que incentiva a mudança (SORRE, 1955, 28. Tradução livre).

Nas ciências humanas, ainda segundo o autor, houve esforços tentando restringir, circunscrever, ou até mesmo levantar barreiras dentro do que se entende por migração. Se seria só de um estado para outro ou intra estadual. Nesse debate, os geógrafos preferiram romper com o isolamento restritivo e adotaram como migrações as expressões de mobilidade no ecúmeno que incluem desde as migrações sazonais até as invasões e projetos de colonização como, por exemplo, as colonizações de povoamento. O que os geógrafos fizeram foi ampliar a visão e considerar como migrações todas as mobilidades humana sobre o planeta.

Os gregos denominavam ecúmeno a área de extensão do homem. Esta palavra abarca dois elementos associados: a ideia de espaço terrestre com seus limites e a ideia de ocupação pelo homem, esta última implicando fixação, estabilidade (SORRE, 1984, p. 126).

Junto à ideia de mobilidade encontra-se a de fixação, permanência. Mesmo como ser vivo mais dotado de mobilidade, o homem em suas relações, ações e interações com o meio necessita da permanência. Ainda, segundo Sorre, tanto mobilidade quanto permanência tem razões e explicações tanto de ordem ecológica quanto histórica. Esse mesmo autor aponta que, o que há na verdade, nos complexos geográficos é a mobilidade, e assim, o movimento surge como “única realidade, e a permanência como ilusão causada pela mobilidade atenuada, imperceptível, e às vezes também pelo emprego simultâneo de duas escalas diferentes de mobilidade” (SORRE, 1984, p. 128).

Sorre utiliza as noções de habitat e mobilidade para mostrar como a segunda está estritamente relacionada com o nível de arraigamento do grupo com a primeira. Assim, ele atribui escalas que vão do grau mínimo de mobilidade ao grau de mobilidade total, é o caso limite, por ele ilustrado assim: “há indivíduos, há grupos étnicos que não mantêm ligação alguma, direta ou indireta, com o solo. Não conhecem o habitat, no sentido verdadeiro do termo. Errantes perpétuos, cuja mobilidade é total” (SORRE, 1984, p. 131).

Deleuze e Guattari enfatizam o papel positivo da desterritorialização, desenvolvendo uma leitura do nômade como um ser em movimento e em liberdade. Haesbaert (2011), inspirado no pensamento deleuziano apresenta o nomadismo associado à desterritorialização, não como um estado primitivo, historicamente situado, nem como uma generalidade eterna. Essa leitura, segundo o autor trata-se de uma ruptura como pensamento hierárquico ocidental dominante. Um pensamento que se opõe aos modos de pensamento e comportamento socialmente codificados.

Portanto, diz Haesbaert (2011, p. 240) “não se trata de uma fixidez das fronteiras. É o desejo intenso de continuar trespassando, transgredindo, numa identidade sempre contingente”. Para ele, no nomadismo o movimento e o trajeto representam ao mesmo tempo o núcleo de sua reprodução econômica e de sua expressão cultural. O nômade constrói o território no movimento.

Ao falar sobre migração e mobilidade, Hogan (2005) emprega o termo mobilidade com o sentido de abarcar todo tipo de movimento populacional no espaço, por isso ele diz,

O termo mobilidade é usado como um conceito mais amplo que migração, já que considera que uma parte crescente dos movimentos da população com impactos sociais, econômicos, políticos e ambientais não pode ser caracterizada como “mudanças de residência permanentes ou semipermanentes” (Lee, 1966), senão como movimentos circulatorios ou temporais de curta duração (HOGAN, 2005, p. 326).

Percebe-se que a mobilidade espacial é um fenômeno que ocorre de diferentes maneiras e é constante na vida das pessoas, lhe damos com ela todo instante e tem um caráter complexo, pois sua ocorrência ocorre em diferentes escalas de um dado espaço e tempo por motivações que vão desde a necessidade econômica ao simples lazer. No sentido empregado por esse autor, mobilidade vai além das migrações permanentes. Portanto, nesse estudo empregaremos também esse entendimento comum na visão dos autores aqui citados.

Uma das características do objeto em estudo é a mobilidade por meio da peregrinação dos fieis à Romaria. Não se trata, portanto, de uma migração puramente por motivos econômicos ou de lazer diretamente, mas, sim, pela força simbólica da fé e da religiosidade. O migrante religioso vai ao encontro do sagrado, ao mesmo tempo em que deixa para trás seu cotidiano.

Sabe-se que a viagem conforme diz Claval (2010) oferece o melhor e o pior, no entanto, o peregrino mobilizado pela fé não considera o pior, pois confia na proteção do seu santo, e faz da viagem ocasiões de aprender e fortalecer sua fé; muitas vezes tendo a viagem

como um sacrifício. A mobilidade religiosa como cultura reflete assim, uma das motivações humanas para viajar.

Autores como Alfredo (2005) e Gaudemar (1977) citados por Castro (2009) resgatam o conceito de mobilidade do trabalho elaborado por Marx para falarem da mobilidade dos trabalhadores no contexto capitalista. Esses entendem que essa mobilidade faz parte dos mecanismos de acumulação e reprodução do capital.

Para entender a natureza desse processo, que é uma consequência das necessidades da dinâmica capitalista, nos apoiamos no conceito mobilidade do trabalho de Jean Paul Gaudemar, perspectiva teórica que tem como referência a forma mercadoria que “permite um constante rearranjo da organização da produção que força os trabalhadores a constantes mobilizações [...] atendendo às necessidade do capital” (CASTRO, 2009, p. 2).

Em seu ímpeto de acumular o sistema de produção capitalista descarta massas de trabalhadores do seu “processo produtivo”, fato que tem consequências negativas para a sociedade em geral; umas delas são as levas de migrantes forçados a se deslocarem pelo mundo em busca de trabalho. Conjugados com o problema das migrações estão os problemas da “favelização”, fome e a precarização das formas e relações de trabalho.

Então, a mobilidade da mão-de-obra que não encontra (ocupação sustentável), se inscreve como uma estratégia inerente à lógica de acumulação e reprodução do capital que se transnacionalizou e condiciona parte dos trabalhadores do mundo à condição transnacional, mas de forma cada vez mais subalternizada.

O conceito mobilidade do trabalho está em Marx (“O Capital”, 1990) e foi retomado por Gaudemar em “Mobilidade do Trabalho e Acumulação do Capital” (1977), para quem “a mobilidade da força de trabalho surge então como uma condição necessária, senão suficiente, da gênese do capitalismo e como um índice do seu desenvolvimento” (CASTRO, 2009, p. 2).

Fruto da expansão capitalista, no Brasil, as migrações estão na origem da formação histórica e espacial do território que deu origem ao estado nacional brasileiro, após uma trágica disputa geopolítica entre invasores (descobridores) e os povos originários da região, os indígenas. Desde então, as migrações, tanto de origem internacional quanto nacional não cessaram, em alguns momentos foram mais intensas, em outros mais estáveis.

Por exemplo, no final do século XIX e início do século XX, milhões de europeus migraram para o Brasil em busca de oportunidades de trabalho. Não se pode esquecer que a migração forçada (tráfico negreiro), de milhões de homens e mulheres africanos para o Brasil

perdurou do século XVI ao século XIX. Migração que conforme Hall (2011) causou as rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas nessa população. Mesmo Hall adotando o termo diáspora para os deslocamentos – forçados ou não - das populações negras no passado e no presente, entende-se que ele está tratando das migrações.

Pensar as migrações no Brasil faz-se necessário resgatar um pouco o projeto de colonização que, na busca de domínio e de conquista da nova terra e de agenciamento de capital humano e simbólico, criou uma diversidade de situações, nas quais, o fenômeno migratório se inscreve produzindo diferentes tipos de rupturas e contradições.

Consideramos, assim, que a discussão sobre migração deve ir além dos seus aspectos econômicos. Na opinião de Cavalcanti & Guillen (2000) é preciso também entender que o projeto da colonização torna obrigatório para os sujeitos a formação de uma nova cultura e identidade, na qual contornos e impressões culturais antigas deveriam ser apagados, com o propósito de povoar e fixar os trabalhadores a terra.

Falar de migrações no Brasil deve se levar em conta que, o ato de subjugar os índios, expulsando-os e dispersando-os de seu território, a importação do negro africano para o trabalho cativo, igualmente a fuga em direção a regiões mais interioranas, o movimento de ocupação do sertão com a criação de gado e com a busca frenética por ouro, fazem os recortes da ocupação territorial, ao marcar os deslocamentos de populações, desde os primórdios do “descobrimento”, com reflexos até os dias atuais.

Sérgio Buarque de Holanda (1995) lembra que os portugueses, preocupados em assegurar alguns povoamentos, como os situados entre a Bahia de Todos os Santos e a Bahia do Rio de Janeiro, forçaram migrações de índios da costa para que servissem de defesa contra os ataques dos outros gentios. Mas, não podemos generalizar os movimentos migratórios dos grupos indígenas exclusivamente como uma reação à presença do colonizador.

Essa população possuía uma própria dinâmica migratória como bem nos falam Martins (1996) e Holanda (1995). Do mesmo modo que o europeu buscava no novo mundo o Paraíso terrestre, e via nestas terras a imagem do Éden, os Tupi-Guarani estavam em deslocamento e andavam em busca de sua Terra sem Mal. Essa aventura coletiva dos Tupi-Guarani, significava uma longa ascese, pois não eram movidos por forças econômicas.

É importante salientar o deslocamento de muitas populações indígenas adentrando o território brasileiro, mesmo sabendo que vários deles, aldeados ou não, permaneceram próximos a núcleos de povoação, inclusive cidades Perseguidos e acusados de cometer atrocidades e de praticar o canibalismo, alguns grupos indígenas haviam desaparecido já em fins do século XVI.

Os Tupinambá, de acordo com Holanda (1995), do grupo Tupi-Guarani, que originalmente ocupavam os Estados da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, passaram a ser vistos no norte do Brasil, hoje o atual Estado do Maranhão. A dispersão dos Tupinambá veio confirmar o processo de ruptura que favoreceu à formação do povoamento do território brasileiro, por meio do qual outras reterritorialidades foram iniciadas, com mudanças de natureza e conexões indefinidas.

Lembramos, ainda, nesse sentido, da migração forçada dos negros africanos. Escravizados, arrancados do continente africano para atender ao projeto de usura da colonização do novo mundo, os negros viveram também intensamente essa ruptura. A história da escravidão negra no Brasil não se construiu sem conflitos, movimentos, avanços e recuos.

Em sua complexidade, essa história de mobilidade não pode ser entendida linearmente, pois em muitos momentos a própria noção de “liberdade” era um alvo em constante movimento. Holanda (1995) nos convida a pensar nos inúmeros quilombos que ocuparam os sertões, cidades, engenhos, fazendas, garimpos e florestas em constantes movimentos de migração compulsória com caráter de resistência.

De acordo com Bomtempo & Sposito (2009, p. 229): “Os movimentos migratórios são importantes para a análise geográfica, pois por meio deles podemos entender as dinâmicas territoriais ao longo do tempo em várias escalas, sejam elas regional, nacional ou global”. As paisagens humanas expressam muito da mobilidade das populações que trazem o movimento inerente às necessidades de existência. Mesmo entre os grupos mais espacialmente estabelecidos, encontram-se pequenas migrações de caráter temporárias, periódicas, sazonais e pendulares.

Os grupos religiosos em suas peregrinações periódicas criam paisagens da mobilidade humana. Esses grupos ao peregrinarem segundo Revière (2008) constroem pelo menos dois polos temporários: o lugar profano do habitualmente vivido e o lugar sagrado de um excedente salutar mitificado. As peregrinações religiosas ocorrem entre esses dois polos, um de ordem material, das dificuldades da vida e outro da ordem espiritual, onde se aspira melhoras imediatas para a vida.

As migrações sejam elas, sazonais ou definitivas possuem suas causas e consequências. Há rupturas com o habitat e com a identidade. Quem migra deixa para trás geralmente “pais, amigos, os lugares familiares, a casa, o bar em que se reúnem os companheiros, o campo onde se joga o time local de futebol” (CLAVAL, 2010, p.45).

Todos esses laços que conferem segurança ao migrante, que confirmam sua maneira de ser e conforta sua identidade, se afrouxam ou se rompem. Ao equipararmos os

deslocamentos temporários de fiéis para a Romaria à migração, acreditamos que esses sujeitos também sofrem mudanças nas suas vidas.

Ainda para Claval (2010), os motivos que empurram os seres humanos a migrarem são inúmeros, e as considerações econômicas são eventualmente preponderantes. Mesmo em busca a maioria das vezes do emprego, os que se deslocam se mostram comumente mais abertos. “A viagem questiona nossa própria identidade, nossas próprias crenças”. Ela resulta na mudança de modo de vida, surpresa, descoberta de alteridade e do exotismo.

Talvez sejam as migrações e outros deslocamentos populacionais que tornaram as culturas tão híbridas de modo não se poder mais falar em cultura genuína ou autêntica, nem sobre identidades fixas. Almeida (2009, p. 169), ao comentar os argumentos de perda das identidades proferidos pelos europeus que são contrários à imigração adverte que, “esse argumento se esgarça, pois a noção de uma cultura autêntica ou de uma identidade como um universo autônomo internamente coerente não é mais sustentável”.

Entende-se que tal fato ocorre porque, tanto as culturas quanto as identidades se transformam cada vez mais em função dos encontros – espontâneos ou não – entre os diversos povos do mundo. Acredita-se que a partir do século XX, o nível de mobilidade interna aos países seja proporcionalmente igual ao vigente na escala internacional, com intensificação nas últimas décadas.

Autores como Hall (2011) atribuem à globalização esses encontros compulsórios ou não, principalmente, a partir da década de 1970. A partir dessa década, o alcance e o ritmo de migração e integração se intensificaram enormemente; o que aumentou os fluxos e os laços entre as nações. Hall aponta pelo menos três consequências desses aspectos da globalização sobre as identidades culturais, a saber:

As identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado da homogeneização da cultura e do pós-moderno global; as identidades nacionais e outras identidades “locais” ou particularistas estão reforçadas pela resistência à globalização; as identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas – estão tomando seu lugar (HALL, 2011, p. 68-69).

Reconhece-se que não são somente as migrações na globalização que provocam trocas culturais, mas também os sistemas de comunicação espacializados em rede no espaço mundial que, na opinião de Mc Grew (1992) citado por Hall (2011, p. 67) “são processos atuantes em escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo [...]”.

De acordo com Marandola Jr. (2010), a geografia tem oferecido uma contribuição perene aos estudos migratórios, especialmente sobre as dimensões espaciais das migrações, as quais envolvem tanto os processos territoriais de expulsão de populações (origem dos fluxos), quanto à absorção de fluxos e as transformações espaciais no local de destino.

Esses processos, pensando ainda com Marandola Jr. têm sido vistos mais recentemente em termos de desterritorialização e reterritorialização, incorporando às análises as relações de poder envolvidas em todo processo migratório. Mais do que esses fatores, pensar a migração desse enfoque tem permitido entendê-la do ponto de vista do sujeito em trânsito, enquanto processo de articulação de dois territórios diferentes (origem e destino), em sua dimensão relacional, dando origem às análises de multiterritorialidade, esta é entendida por Haesbaert (2011) no sentido dos sujeitos experimentarem vários territórios ao mesmo tempo.

1.3 A fronteira e as “Bandeiras Verdes”: territorialidades e dimensões simbólicas dos lugares

A Romaria do Senhor do Bonfim surgiu no contexto das migrações de milhares de brasileiros/as das diversas regiões do Brasil para Amazônia nas primeiras décadas do século XX. Vieira (2001) identificou, durante seus estudos na Região Sul do Pará, significativos movimentos que ela os denominou de movimentos sócio-religiosos.

Qualificadamente seriam coletividades de migrantes que interpretavam a realidade vivida a partir de uma cosmovisão religiosa, ao construir, assim, uma forma de vida social. Camponeses desterritorializados em sua Região de origem, Nordeste, a Família “dona do Santo”, fundadora de Romaria é um exemplo de movimento migratório, que envolve a dinâmica da relação das estruturas de significação e das ações dos sujeitos concretos na tradição religiosa e cultural do catolicismo popular. Sua trajetória de migração constitui um microcosmo dentro de um sistema de migração populacional bem mais abrangente, sobre o qual discutiremos a seguir.

Discutir migrações é falar de território, territorialidade, desterritorializações, territorializações, reterritorializações e identidades. Como sustentação teórica da nossa discussão sobre as migrações para e na Amazônia buscamos autores como Raffestin, Haesbaert e Saquet que formularam substanciais contribuições na definição desses conceitos.

Ao tratarmos de conceitos compartilhamos da perspectiva adotada por Haesbaert (2009), posição que trata os conceitos não como um retrato fiel do real, mas como um

instrumento, uma técnica operacional para a análise do objeto em estudo; tendo o conceito como imanente ao real, mas não o próprio real.

Raffestin (1993) mostra a intersecção entre espaço e território, sendo para ele o primeiro anterior ao segundo. O território existe a partir do espaço. O território “é resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (que realiza um programa) em qualquer nível” ao se apropriar de um espaço, concreto ou abstratamente [...] (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

Cada território contém sua territorialidade. Esta última é entendida por esse autor como algo além da ligação dos sujeitos ou grupos com o espaço, um processo de relações mediatizadas, simétricas ou dissimétricas, com o que é exterior ao seu território. A manifestação multiescalar da territorialidade é da mesma substância de todas as relações. Assim é “possível dizer que, de certa forma, é a ‘face vivida’ da ‘face agida’ do poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 162). Nesse caso a territorialidade se materializa como manifestações de poder.

Haesbaert (2009) inspirado em Lefebvre argumenta que, diferente do que afirma Raffestin, tanto o território quanto o espaço são produzidos socialmente e não se separam; mesmo tendo caráter distinto. Esse autor prefere conceber o espaço

num âmbito mais epistemológico, como um outro nível de reflexão, ou “um outro olhar”, mais amplo e abstrato, cuja “problemática” específica se confunde com uma das dimensões fundamentais da sociedade, a dimensão espacial. Ao território caberia, dentro dessa dimensão, um foco centralizado na espacialidade das relações de poder (HAESBAERT, 2009, p. 105).

Essas relações de poder seriam imbricadas nos poderes materiais e simbólicos. O poder entendido na concepção foucaultiana, a partir das formas como ele é exercido/produzido ou é produzido. Nessa perspectiva, o autor admite um espaço – em certa circunstância - como uma imaterialidade, numa intersecção entre o espaço “percebido” e o espaço “vivido-simbólico”.

Quanto ao território, sua concepção é que o território é o “momento” da materialização da prática espacial na sua dimensão de poder. Desse modo o território, na sua visão contém tanto a dimensão simbólica quanto material, e propõe falar-se de processos de desterritorialização, ao manter o “foco nas relações de poder”.

Ao falar de desterritorialização, Haesbaert (2009) leva em consideração as caracterizações da sociedade capitalista feitas por Deleuze (sociedade disciplinar) e Foucault (sociedade de controle), por considerar que cada modelo de sociedade desses criou suas condições de mobilidade, esta que na modernidade clássica foi sinônimo de liberdade,

carregada de positividade, na atual pós-modernidade é vista com preocupação, ao suscitar a criação de aparatos para seu controle.

A partir da sua leitura de autores como Guattari e Deleuze, Haesbaert (2011) aborda a desterritorialização na perspectiva geográfica-cultural ao apontar o estado nação como desterritorializador de culturas na medida em que impõe uma cultura nacional. Leituras mais recentes também, como a de Kaplan (1990), dizem ser a desterritorialização o deslocamento de identidades, pessoas e significados que é endêmico ao sistema mundo pós-moderno. Appadurai (1996) aponta que o termo desterritorialização,

se aplica não somente a exemplos óbvios como o das corporações internacionais e mercados financeiros, mas também a grupos étnicos, movimentos sectários e formações políticas, que cada vez mais operam em formas que transcendem limites e identidades territoriais específicos (APPADURAI, 1996, p.49 apud HAESBAERT, 2011, p. 220).

A compreensão da territorialidade demanda um entendimento prévio do território e do tempo. Saquet (2011) apresenta as territorialidades simultâneas às temporalidades e afirma que, é a partir delas que se consegue apreender a grande quantidade de processos e fenômenos que nutrem material e imaterialmente o território. Para ele,

Tanto as territorialidades como as temporalidades são históricas e relacionais/coexistentes, gerando as transmultiescalaridades, as transtemporalidades, as transterritorialidades e as multidimensionalidades *nos* e *dos* territórios lugares [...]. Entendemos a territorialidade em quatro níveis correlatos: a) como relações sociais, identidades, diferenças, redes, malhas, nós, desigualdades econflitualidades; b) como apropriações do espaço geográfico, concreta e simbolicamente, implicando dominações e delimitações precisas ou não. c) como comportamentos, intencionalidades, desejos e necessidades e, por fim, d) como práticas espaciotemporais, multidimensionais, efetivadas nas relações sociedade-natureza, ou seja, relações sociais dos homens entre si (de poder) e com a natureza exterior por meio de mediadores materiais (técnicas, tecnologias, instrumentos, máquinas...) e imateriais (conhecimentos, saberes, ideologias...). Territorialidade é temporal e relacional ao mesmo tempo (SAQUET, 2011, p. 77-78).

Como se vê a concepção de territorialidades em Saquet vai além da questão do poder político ou dos simbolismos, ela perpassa escalas como a econômica e ambiental, ancoradas nas relações sociais, e acontece em diferentes níveis e escalas de tempo e de espaços. Elas significam além do exercício do poder, “as diferenças, as identidades, as desigualdades, as linguagens, as apropriações, as redes, as representações, um híbrido de apropriações, práticas cotidianas e de interações sociais-naturais-espirituais” (SAQUET, 2011, p. 87). As territorialidades ocorrem, também, em tempos múltiplos, que o autor chama de temporalidades e assim define:

As temporalidades significam ritmos lentos e mais rápidos, desigualdades econômicas, diferentes objetivações cotidianas e, ao mesmo tempo, distintas percepções dos processos e fenômenos, ou seja, leituras que fazemos da natureza e da sociedade (SAQUET, 2011, p.79).

Tal fato significa que no interior dos territórios, as temporalidades se manifestam em processos históricos passados, presentes e futuros, coexistindo simultaneamente de forma absoluta e relativa a partir dos movimentos que vão da escala micro à universal. Ainda de acordo com Saquet (2011), elas estão mais ligadas aos ritmos, às desigualdades econômicas e, juntamente com as territorialidades acontecem no real e simultaneamente estão em unidade. No território amazônico, no último século registram-se diversos movimentos que processualmente geraram multiterritorialidades e multitemporalidades, como foi o caso das frentes pioneiras¹⁰ na região.

Melo (2009), ao analisar a chegada das frentes pioneiras na Amazônia e o modelo de conservação da região, faz uma cartografia dos fluxos migratórios no Brasil nas décadas de 1930 e 1940, e destaca três frentes pioneiras e suas semelhanças. Ela apresenta os vínculos dessas frentes com as questões econômicas das “diferentes etapas que constituíram as mudanças de um estágio pré-capitalista dessas fronteiras em movimento à violência que caracteriza esse processo” (MELO, 2009, p. 160).

Segundo a autora, a primeira dessas três frentes dirigiu-se para o Sul do Brasil quando passou a atravessar a fronteira e se instalando no Paraguai. A segunda, caracterizada como padrão produtivo gaúcho, foi ocupando a fronteira com a agricultura da soja e a pecuária no Mato Grosso. E a terceira, partiu de São Paulo e dos estados do Sul e do Nordeste para a Amazônia. Essa frente,

vinculou-se à construção de grandes eixos rodoviários penetrando as terras novas da Amazônia e dando origem a centros urbanos em suas bordas, os quais retomaram as funções dos rios da Amazônia na época colonial e das expedições dos bandeirantes. A esses processos tradicionais juntaram-se outro do tipo pioneiro: as áreas

¹⁰ Os geógrafos, desde os anos 1940, importaram a designação de *zona pioneira* para nomeá-la, outras vezes referindo-se a ela como *frente pioneira*. Os antropólogos, por seu lado, sobretudo a partir dos anos cinquenta, definiram essas frentes de deslocamento da população civilizada e das atividades econômicas de algum modo reguladas pelo mercado, como *frentes de expansão*. Ela expressa a concepção de ocupação do espaço de quem tem como referência as populações indígenas, enquanto a concepção de frente pioneira não leva em conta os índios e tem como referência o empresário, o fazendeiro, o comerciante e o pequeno agricultor moderno e empreendedor. A concepção de frente pioneira compreende implicitamente a ideia de que na fronteira se cria o novo, nova sociabilidade, fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. No fundo, portanto, a frente pioneira é mais do que o deslocamento da população sobre territórios novos, mais do que supunham os que empregaram essa concepção no Brasil. A frente pioneira é também a situação espacial e social que convida ou induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social. Ela constitui o ambiente oposto ao das regiões antigas, esvaziadas de população, rotineiras, tradicionalistas e mortas (MARTINS, 1996, p. 28-29).

industriais, os “enclaves ou polos” – petroleiros, minerais, complexos siderúrgicos, barragens hidrelétricas ou centros de turismo – locais onde os governos interviam diretamente, ou, apoiando financeiramente empresas nacionais, estrangeiras e multinacionais (MELO, 2009, p. 161).

Considerada um território vazio de homens e de produção, com fronteiras vulneráveis, a Amazônia foi sendo ocupada a partir das políticas de povoamento de cunho governamentais desde o final do século XIX. Conforme Monbeig (1981) citado por Melo (2009, p. 161), “a intervenção do Estado se percebe mais abertamente nas ‘terras novas’ como assunto de estado, e representava mais a vontade de povoamento das novas terras que uma política de crescimento do PIB”.

Uma das estratégias de colonização da Amazônia utilizada pelo Estado foi a migração induzida de grandes contingentes de brasileiros para aquela Região. De acordo com Rocha (2008), os anseios geopolíticos de controle territorial por parte do Estado brasileiro estimularam a partir do final do século XIX, a ocupação e o povoamento da Região. Vale ressaltar que o Estado brasileiro é um agenciador dos interesses da acumulação e da reprodução do capital, por esse motivo era necessário promover a mobilidade do trabalho para a mais nova fronteira do capital¹¹, a Amazônia.

A literatura mais recente sobre as migrações para Amazônia apresenta uma lacuna temporal entre os “períodos da borracha” que data das últimas décadas do século XIX até a primeira década do século XX, e a criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVEA, em 1953. Os anos de 1910 a 1950, parecem desprovidos de eventos geográficos relevantes em termos de mobilidade espacial para aquela Região.

Esse período “esquecido” é muitas vezes resgatado quando conversamos com camponeses e ex-camponeses de outras regiões do Brasil, principalmente do Nordeste, que vieram para a Amazônia, ainda atraídos pela extração da borracha, a economia dos castanhais e a esperança de naquele lugar encontrar a terra livre das cercas e dela tirarem a subsistência. Dessa última esperança, compartilhavam os devotos do Padre Cícero Romão, o “Padim Ciço”, anunciador das “Bandeiras Verdes,” terra livre, rica em fartura e abundância.

Os temas da abundância, da fartura e da terra foram tratados por Nei Clara de Lima (2006), como “valores nodais”, basilares na vida cultural da população sertaneja, que nesse estudo estamos denominando de camponesa. As “Bandeiras Verdes” abriga esse mito da *fartura* que os camponeses perseguiam. Essa autora sugere que é necessário acrescentar

¹¹ Becker percebe a constituição da Amazônia como fronteira do capital natural em nível global, em que se identificam dois projetos: o primeiro é um projeto internacional para a Amazônia, e o segundo é o da integração da Amazônia, sul-americana, continental (2005, p. 2).

outros olhares sobre as motivações que mobilizam os camponeses, além dos impactos da modernização. Nesse sentido, estamos olhando a migração em busca das “Bandeiras Verdes” como um fenômeno carregado de um conteúdo propriamente cultural.

O mito da fartura de acordo Lima (2006) diz da singularidade religiosa brasileira. É um desdobramento da religiosidade. Para a autora,

*A fartura é elaborada como equivalente do sagrado [...]. Ela é evocada por meio de imagens que amalgamam comida, santo e família, recriando uma temporalidade. [...]. A fartura também é uma elaboração do excesso de hibridismo que se apresenta na base da nossa vida cultural. Como memória, mas também como exercício de dar sentido para o mundo, os lugares e os tempos antigos são experimentados como excesso. Uma *hybris* própria do modo de ser brasileiro preside essa memória sertaneja que recria a vastidão do território, povoando-o imaginariamente de lavouras e crias abundantes (LIMA, 2006 p. 162).*

A ideia de abundância, explícita no mito das “Bandeiras Verdes”, recobre a ideia de que esse lugar ainda possui tudo em fartura: terras devolutas para abrigar a todos; terras de cultura e saúde; abundância de chuvas. Nesse sentido, as “Bandeiras Verdes” são “transfiguradas em fartura” no universo cultural do sertanejo. “Sendo da ordem da cultura, essa produção mítica integra uma concepção de mundo que vem a chocar-se com a apropriação burguesa do tempo, a qual ignora o ritmo referido à natureza” (LIMA, 2006 p. 163).

O imaginário do camponês transita entre o tempo de hoje e o do passado; ele busca imagens positivas de um tempo que já não existe para substanciar a vida no presente e construir o futuro, tudo isso perpassado por uma cultura religiosa.

Nas falas de alguns entrevistados a ideia das “Bandeiras Verdes” aparece como um lugar em que aconteceriam coisas boas. Um romeiro de Rio Maria se expressou assim:

Quando meu pai chegou no Parazão ainda no ano de 197, ele tinha muita certeza que ainda ia arrumar uma terrinha pra criar os filhos sossegado. E arrumou, na beira dum riacho que dava muita malária. Foi duro mais ele aguentou. Foi o tempo que eu e meus irmãos crescemos e a gente passou ajudar. Então eu acho que as “Bandeiras Verdes” que meu avô falava ele tava certo, deu certo pra muita gente. Minha família vem aqui no Senhor do Bonfim eu acho que é pra agradecer. Eu lembro do meu pai trazer agente ainda pequeno ((Entrevista cedida em 14/08/2012. Transcrição literal).

De acordo com Martins (1997), as falas, as memórias e representações desses sujeitos sobre os lugares e fatos que eles também ajudaram a construir, são distintas dadas as suas trajetórias e posições que ocupam no espaço, nem por isso menos verdadeiras.

Em confronto com o discurso oficial percebe-se que, as visões espaciais dos camponeses lançam olhares sobre outras espacialidades construídas na ocupação da

Amazônia, contribuindo para o enriquecimento de uma visão conjunta sobre migração e ocupação do espaço amazônico nos primeiros cinquenta anos do século XX. Entende-se que não é na espacialidade apreendida, mas a espacialidade vivida, que se apoia a nossa memória, parafraseando Halbwachs (2004), quando se refere às narrativas dos sujeitos históricos.

Ao estudar as frentes de expansão da sociedade brasileira na Amazônia, Velho (1987) identificou no léxico dos camponeses de origem (mediata ou imediata) nordestina, expressões como: *cativeiro da besta-fera*¹², *terra cativa*, *terra liberta*, *volta do cativeiro e libertação*. Conforme Velho tais expressões remetem ao imaginário religioso católico que parece ser norteador da vida cotidiana dessa população. Um forte aspecto religioso da população rural de origem nordestina que vive na Amazônia foi identificado, também, por Martins (1996) e por Vieira (2001).

Na opinião de Velho (1995), essas expressões não eram meras analogias para esses camponeses, elas estavam em um nível de “crença e atitudes profundas” nas suas vidas. O cativeiro além da escravidão contra a população negra, também se refere ao cativeiro dos povos citados na Bíblia no Velho Testamento. O cativeiro é a simbólica do mal diz Ricoeur,

... voltar à enorme carga de sentido contida em símbolos pré-rationais como os que contém a Bíblia, antes de toda elaboração de uma língua abstrata: errância, revolta, alvo não atingido, caminho curvo e tortuoso e sobretudo cativeiro, tornando-se assim o cativeiro do Egito, depois o de Babilônia, os segredo da condição humana sob o reino do mal (RICOEUR, 1978, p. 237 apud VELHO, 1995, p. 17).

Para os camponeses migrantes nordestinos, o fato de encontrar as “Bandeiras Verdes” já repartida entre os grandes agentes do capitalismo representou o reencontro com o mal, a besta-fera. Esses camponeses perceberam logo que, assim como no Nordeste, a terra nas “Bandeiras Verdes” também era cativa; que a exploração (cativeiro) da sua força de trabalho também estava ali, ou seja, a besta-fera, o mal estava nas “Bandeiras Verdes” também.

Na interpretação de Velho, o cativeiro era a escravidão imposta pelo capitalismo, o autoritarismo. Nesse terreno em que interpretações religiosas orientam a vida, o surgimento de práticas religiosas como a da Família “dona do Santo” encontraram fertilidade para irradiar.

Sendo assim, procura se reter, além das questões de territorializações da Família “dona do Santo” e dos romeiros, o que dá significado e sentido a experiências religiosas

¹² A figura da Besta-Fera era claramente reconhecida como um personagem bíblico, saído do livro do Apocalipse (Ap 13). No caso aqui em tela houve variações na interpretação do seu significado analógico, passando a ser também associada com a classe dominante, a economia mercantil, o banco, o dinheiro ou os estrangeiros. O número da Besta-Fera: 666, segundo o Apocalipse (Ap 13, 18), era reconhecido na interpretação clássica da Bíblia como referência ao dinheiro (VELHO, 1995, p. 16).

territorializadas no lugar; o que faz com esse lugar e a fé desses sujeitos sejam da forma que são e não de outra, naquela que é uma região de fronteira, permeada como diz Vieira (2001), pelo mito das “Bandeiras Verdes”.

Nas ciências sociais é corrente o uso da expressão fronteira quando se refere a movimentos de ocupação de lugares, espaços e territórios. É convergente nas definições dos debatedores desse termo, a associação da fronteira com a territorialização do capital, sustentada na ideia de “espaços vazios”.

Autores como Graziano (1982), Martins (1997) e Ianni (1986) trabalham a fronteira numa perspectiva dos grupos humanos, principalmente com populações camponesas e indígenas em confronto com o avanço das frentes pioneiras e de expansão do capital em direção às áreas interioranas, um processo de colonização que instaura novas territorialidades ou restabelece as antigas.

Becker (1988) entende a fronteira como um processo de incorporação de espaços pelo capital, que não se restringe à questão de terras devolutas ou apenas colonização, para a autora a fronteira está também relacionada à constituição de “espaço de incorporação ao global/fragmentado” (BECKER 1988, p. 67).

No contexto das fronteiras de ocupação do espaço amazônico é que se inserem as “Bandeiras Verdes”, um geossímbolo, “definido como um lugar, um itinerário, uma extensão, que por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos, assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade” (BONNEMAISON, 2012, p. 292).

Esse lugar simbólico, no imaginário dos camponeses migrantes contém possibilidade de vir a ser concreto. Trata-se de um lugar sagrado; que vai além daquele empregado como lugar ocupado apenas no sentido espaço geométrico, espaço ocupado, espaço próprio para determinado fim. Tuan (1983) identifica o lugar como sendo aquele que abriga o espaço mítico. A expressão do espaço cósmico. Nele acontece o espaço cosmos.

O lugar da Romaria em estudo identifica-se com essa definição de lugar que converge com a concepção de lugar em Dardel (1952). Para esse autor o lugar está ligado às vivências individuais e coletivas a partir do ser com seu entorno. Dardel, para identificar o lugar, traz o termo geograficidade, que seria a relação direta do homem com a terra, o conteúdo existencial do ser humano com o espaço terrestre, que é o espaço geográfico.

Para o autor, o ser humano ao se apropriar do espaço geográfico torna-o um lugar. Escobar (2000) argumenta que, mesmo o lugar sendo ignorado pelas discussões sobre a

globalização, por exemplo, ele continua sendo importante na vida de muitas pessoas, talvez da maioria. Segundo o autor,

al menos el lugar en tanto que experiencia de una localización particular con una cierta ligazón a la tierra, un cierto sentido de los límites y una conexión con la vida cotidiana, incluso si su identidad se construye continuamente, sin quedar nunca fijada (ESCOBAR, 2000, p. 170).

Ele fala do lugar no plano do vivido, onde a vida acontece de maneira mais completa. É o lugar do habitar, identificado por Claval (2010), cujos aspectos físicos e os componentes sociais rapidamente se tornam familiares. Mas o lugar também pode ser sagrado. Ou melhor, o sagrado necessita de um lugar para se materializar e tornar-se visível aos olhos dos crentes, para assim tornar-se especificamente uma atração religiosa.

Ao falar da dimensão espacial do sagrado, Rosendahl (2012) destaca a centralidade do conceito lugar para a geografia, sua abordagem em diferentes perspectivas; o que inclui a perspectiva do lugar sagrado, que é formado a partir de uma hierofania. Para essa autora,

Trata-se de uma construção social na qual um segmento do espaço – uma gruta, um trecho de rio, uma floresta, uma localidade rural ou urbana – se distingue do espaço por atributos qualitativos a partir e em torno da hierofania que ali se manifestou. O lugar sagrado se expressa por geossímbolos que o identificam, mas, antes de tudo, é percebido e vivenciado com emoção e sentimento pelo crente, aquele que o diferencia plenamente dos lugares comuns (ROSENDAHL, 2012, p.81).

A manifestação do sagrado na imagem encontrada pela Família “dona do Santo” e a mobilidade espacial dessa família até as margens do Rio Piranhas no Estado do Tocantins na Amazônia foram responsáveis pela constituição de um lugar simbólico, um lugar sagrado, pois segundo Oliveira (2012, p. 5) “a concepção de lugar é de tempo em espaço; ou seja, lugar é tempo lugarizado, pois entre espaço e tempo se dá o *lugar*, o movimento, a matéria”.

Antes do lugar da Romaria, a Família trazia no imaginário o lugar simbólico das “Bandeiras Verdes”. A familiaridade e as experiências religiosas dessa Família fizeram o lugar da Romaria. Esse espaço (movimento, liberdade) passou a ser lugar também para milhares de fiéis que ao se apropriarem daquele espaço simbólico o tornam seu lugar de transcendência, segurança e de pausa no tempo e no movimento do tempo-espaço do cotidiano.

Diante dos lugares sagrados, as abordagens mais recentes no campo da geografia de religião, ressaltam a comunidade religiosa que o criou e o significado cultural do indivíduo ou grupo religioso e suas práticas religiosas no lugar, pois cada elemento de um lugar sagrado

porta um repertório de significados que procedem das “experiências do indivíduo com esse lugar que se acumulam ao longo do tempo” (COSTA, 2010, p.36).

Gil Filho (2008), ao comparar o espaço sagrado do judaísmo, do islã, do catolicismo e da fé Bahá’í, destaca o que representa simbolicamente os lugares sagrados dentro das estruturas de territorialidades dessas grandes religiões.

No judaísmo o sagrado se relaciona ao culto de Javé e sua presença na lei, ligado ao lugar de permanência simbólica do templo em Jerusalém. No islã, relaciona-se aos locais consagrados pela presença divina e suas manifestações por intermédio do profeta Muhammad, como a Ka’ba em Makka (Meca), ou a circunscrição territorial de Medina, na Arábia Saudita; a mesquita de Al-Aqsa, em Jerusalém e a tumba de Abraão em Hebron, na Palestina. Na fé bahá’í, as Encostas do Monte Carmelo, em Haifa, com presença dos jardins suspensos em patamares até o Santuário de Báb, e Bahjí, nos arredores de Akká, onde se encontra o túmulo de Bahá’u’Iláh, são lugares sagrados por excelência. No cristianismo católico, o sentimento do sagrado é expresso no simbolismo da “encarnação divina de Jesus Cristo” e seu ato sacrificial, representado no sacramento da comunhão. A Igreja como local de encontro, reserva a ideia de reunião e memória. Os santuários são expressões de peregrinação popular na busca de junção com o sagrado também por meio da manifestação de fenômenos sobrenaturais, “milagres”, que podem ser reconhecidos institucionalmente e/ou popularmente (GIL FILHO, 2008, p. 119-120).

Percebe-se que o substanciamento na constituição do lugar sagrado no catolicismo é o grau da intensidade na relação afetiva do fiel com certos espaços. Já no Islã, parece ser os relatos tradicionais sobre a história dos *imames* (sucessores do profeta Muhammad), que estabelecem as sacralidades das cidades e locais onde a memória e a permanência dos *imames* são celebradas. Para os judeus a constituição dos lugares sagrados está na força do culto a Javé, representante do templo de Jerusalém. E, na Fé Bahá’í, montes naturais, construções humanas e túmulos constituem-se nos principais lugares sagrados.

Relph (2012), ao apresentar uma lista de sentidos e definições de lugares coloca o *espírito do lugar*. O espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim é resultante da visão de um lugar espiritualizado que seria as “Bandeiras Verdes”. Esse lugar-símbolo tornou-se um lugar de identidade muito forte para muitos camponeses migrantes nordestinos, conforme afirma Vieira em sua tese sobre as *Missões Religiosas na Amazônia Oriental*.

O lugar da Romaria para Família “dona do Santo” e os fiéis não deve ser entendido somente pelo sentido de enraizamento, cabe ao entendimento dessa relação, tratá-lo na perspectiva da teoria rizomática de Deleuze e Guattari (1987), em que os lugares podem se reproduzir por tubérculos que são invisíveis ainda que conectados por uma fonte original. Na opinião de Relph (2012), essa teoria sugere que podemos ter raízes simultaneamente em vários lugares diferentes, mantendo todos conectados.

O lugar da Romaria para os fiéis do Senhor do Bomfim está conectado a outros lugares simbólicos ou não, como por exemplo, “as Bandeiras Verdes” ou os lugares das tradições religiosas ligadas ao catolicismo popular nas regiões de origem dos seus antepassados.

O lugar desses sujeitos religiosos é também influenciado pelo processo de mobilidade que vivenciam no tempo da Romaria, já que todos deixam os lugares onde residem e são afetivamente mais apegados e passam a viver por certo tempo, entre o lugar da vida cotidiana e o lugar da experiência transcendental.

O lugar da Romaria é mítico e, por ele os fiéis experienciam o mundo. Ele é uma das conectividades com a qual os romeiros experienciam o território. Na Romaria há a *reunião* no sentido psicológico, que segundo Relph (2012, p. 29) “integra nosso corpo, o estado do bem-estar, a imaginação, o envolvimento com os outros e as nossas experiências ambientais”.

O lugar sagrado da Romaria está enraizado num lugar simultaneamente especial, familiar e significativo, onde os fiéis vivem e praticam intensas experiências religiosas. Nele ocorrem experiências ligadas ao cotidiano, mas que também se abrem para o mundo. Relph lembra que

O lugar não é meramente aquilo que possui raízes, conhecer e ser conhecido no bairro; não é apenas a distinção e apreciação de fragmentos de geografia. O núcleo de significado de lugar se estende, penso eu, em suas ligações inextricáveis com o ser, com a nossa própria existência. Lugar é um microcosmo. É onde cada um de nós se relaciona com o mundo e o mundo se relaciona conosco. O que acontece aqui, neste lugar, é parte de um processo em que o mundo inteiro está de alguma forma implicado. Isso é muito existencial e ontológico (RELPH, 2012, p. 31).

O símbolo da religiosidade é o principal elemento que os devotos do Senhor do Bomfim recorrem para forjarem o sentido do lugar sagrado. A Romaria para os fiéis do Senhor do Bomfim é um lugar sagrado. Esse simbolismo procede da hierofania da imagem do Santo. E o lugar “Bandeiras Verdes”, como um lugar mítico, está situado talvez em um dos níveis mais sofisticados do pensamento desses fiéis.

Conforme diz Mello (2012, p. 51), o lugar mítico “diz respeito aos eldorados ou terras fantásticas, paradisíacas ou infernais, ou relativas aos projetos irrealizáveis, aos sonhos, ao inacessível ou cultivado como um éden a ser alcançado nesta ou outra dimensão, mas pode ser fabulosamente vivido.” A Romaria para os fiéis tem esse caráter mítico e, ao mesmo tempo é o lugar do encontro, onde os romeiros constroem suas identidades religiosas, em que manifestam no corpo suas coletividades religiosas que se fortalecem a partir das relações com o outro.

Na opinião de Marandola Jr. (2012), “identidade e memória adensam o lugar”. Na Romaria do Senhor do Bonfim o lugar é significado pela memória, os sujeitos entrevistados na pesquisa trazem em suas falas sempre a memória dos pais que os levaram à Romaria pela primeira vez ou que frequentavam em outros lugares onde moraram essas modalidades de festas. São falas que remetem a uma memória da tradição, a uma experiência profunda de entrelaçamento com outros lugares sagrados.

Tuan (2011), ao tratar dos conceitos espaço, tempo e lugar como um arcabouço do humanismo, procurando mostrar como o tempo está presente em cada um deles em diferentes escalas, especificamente em direção à relação tempo-lugar na experiência humana, entende o lugar como a estrutura significativa, resultado de um esforço para atribuir valor e significado ao mundo.

Tal fato ao considerar que, sempre precisamos de um lugar ordenado, um cosmo para habitarmos. Para tanto diz o autor que “o processo de criação de um cosmo ocorre quando o tempo ilusório é ancorado no espaço, e este é ancorado na realidade mais tangível do lugar. [...]. O espaço cósmico é um mundo expressivo, um lugar” (TUAN, 2011, p.7).

Ao resgatar a origem das noções de tempo e lugar no mundo ocidental, Tuan vincula essas noções ao pensamento grego e hebreu, sendo que o primeiro povo valorizava a visão autóctone, o lugar, enquanto que o segundo renegava o sedentarismo. Tem-se, assim, hebreu, um povo nômade com um cosmo fundado no tempo linear, e os gregos, um povo sedentário, com um cosmo espacial de tempo cíclico.

No horizonte humanista da geografia consideram-se os laços de afetividade na constituição do lugar e, o mesmo pode ser considerado também um símbolo, pois ambos ganham profundo significado por meio dos laços emocionais, tecidos ao longo dos anos. Como assinala Mello (2008, p. 167), “os lugares são entes queridos e merecedores de considerações especiais”.

De acordo com Bourdieu (2010), os símbolos são sistemas de comunicação e conhecimento que servem para construir realidades ordenadas que dão sentido imediato ao mundo, principalmente ao mundo social. Os símbolos são mais que sistemas de comunicação, eles têm função política, pois “são os instrumentos por excelência da integração social,” contribuem decisivamente para a reprodução da ordem social.

No campo da Geografia, Corrêa (2012), ao discutir espaço e simbolismo trata da dimensão simbólica do lugar ao postular que diferentes contextos culturais, em escalas espaciais simultâneas ao envolver, espaço, tempo e padrões de significados contêm lugares simbólicos. Nesse sentido,

Os lugares simbólicos podem ser considerados lugares retóricos (*rhetoricaltopoi*) e lugares vernaculares (*vernaculartopoi*) de uma perspectiva que os distingue segundo práticas simbólicas oficiais e práticas simbólicas populares. O primeiro termo refere-se a lugares de cerimônias cívicas, que nos ensinam a respeito das nossas heranças nacionais e responsabilidades públicas [...]. Os lugares vernaculares, ao contrário, são lugares públicos impregnados de tradições populares locais e marcados por uma conexão identitária (CORRÊA, 2012, p. 139-140).

Ficam então as perguntas: quem constrói os sentidos simbólicos dos lugares? Como eles são construídos? Corrêa aponta que os sentidos simbólicos de um lugar podem tanto ser construídos por seus moradores quanto por interesses e pessoas externas ao lugar, a população em geral, segmento específico dela, sejam grupos empresariais ou ainda o Estado.

Um complexo processo de criação, interno ou externo, conforme disse o autor em tela, cria os lugares simbólicos, envolvendo tensões entre diferentes agentes sociais, criadores e usuários de significados.

Maia (2008), no campo da sociologia, em estudo sobre a abordagem do espaço no pensamento brasileiro trata dentre outras coisas as dimensões do espaço simbólico. Na sua concepção, metáforas e analogias podem ser mobilizadas, também, quando se trata do tema espacial. O simbolismo no espaço é construído na visão da paisagem que construímos intelectualmente.

A paisagem na visão do autor é cultura antes de ser natureza. “Paisagem é construção intelectual humana, que reúne os referentes vislumbrados no cenário natural, e organiza-os em imagens poderosas e metafóricas” (MAIA, 2008, p. 27). Nesse sentido Tuan (1980), também afirma que a cultura pode influenciar a percepção.

O mito de existência de um lugar simbólico chamado “Bandeiras Verdes” no presente estudo carece de uma contextualização. Segundo Vieira (2001), as “Bandeiras Verdes” é um lugar: espacial, natural, social e, acrescentaríamos mítico, simbólico, associado aos “fins dos tempos”.

A Romaria do Senhor do Bonfim enquadra-se nessa característica de lugar de realização do cotidiano das famílias que habitam o povoado e dos romeiros que ali se territorializam durante o tempo sagrado da Romaria, lugar onde estão guardados os significados e as dimensões da vida e, principalmente da vida religiosa. Espaço ancorado na realidade mais palpável do lugar. Assim como as “Bandeiras Verdes”, o lugar da Romaria do Senhor do Bonfim é um lugar simbólico.

Falar das “Bandeiras Verdes” é retomar o imaginário popular romeiro, repleto de simbolismo e fé. Nela, talvez esteja a visão da natureza (as matas), como o lugar sagrado de

que fala Eliade (2011). Vieira (2001), que estudou as “Bandeiras Verdes” como movimento, missão e romaria, a trata como uma profecia feita pelo o Padre Cícero do Juazeiro, Ceará, mesmo não encontrando, segundo ela, nenhum documento comprobatório dessa orientação feita pelo sacerdote. Mesmo assim para a pesquisadora,

a profecia das Bandeiras Verdes é atribuída ao Padre Cícero. Ele teria dito a seus fiéis que nos fins dos tempos deveriam procurar as Bandeiras Verdes, que foram identificadas com as matas amazônicas. A crença na profecia é compartilhada por camponeses nordestinos e do centro-oeste, tendo sido, para muitos, o elemento desencadeador da migração para a Amazônia (VIEIRA, 2001, p. 142).

Para a autora, as “Bandeiras Verdes” têm um caráter de mobilidade espacial. Ela faz referência a dois movimentos com possibilidades de terem influenciado o imaginário popular na construção simbólica desse lugar: o movimento dos bandeirantes, nas expedições Bandeiras, utilizadas na territorialização do projeto de colonização do interior do Brasil, a serviço da sociedade escravocrata-monocultora, e o das festas religiosas do catolicismo popular, como as festa do Divino Espírito Santo e de Santo Reis, que acontecem em alguns estados brasileiros, como Tocantins, Maranhão, Goiás, Minas Gerais e São Paulo. “A cruz nesse movimento representa a igreja institucional territorializada, e a bandeira é um símbolo móvel apropriado pelo o catolicismo popular” (BRANDÃO, 1981, p. 26).

Um devoto do Senhor do Bonfim de idade sexagenária, morador de Conceição Araguaia no Pará, expressou lembranças a respeito das festas com bandeiras que ele associa a alguma localidade distante:

Encontrei no estado do Pará as mesmas festas de bandeiras que eu participava quando era criança no Tocantins, pras bandas de natividade. E as “Bandeiras Verdes” eu nunca vi, só que os mais velhos, falava desse lugar bom. Um tio meu sabia muitas histórias que ele contava desse lugar. Aqui já está diferente, mas de primeiro vinha muita gente que também conhecia as bandeiras (Entrevista cedida em 10/08/2012. Transcrição literal).

O movimento, deslocamento e dúvidas estão presentes na fala desse romeiro que morou no estado do Tocantins e depois migrou para o Pará. Em sua memória a bandeira está mais presente como festa do que como alguma localidade.

Ao falar dos deslocamentos constantes dos sertanejos, Otávio Velho (1995) menciona a história das “Bandeiras Verdes” nas profecias do Padre Cícero, a dúvida quanto a salubridade de um local e a crença difusa de que o pobre jamais será deixado em paz por muito tempo, como algumas motivações de errância.

Esses pensamentos, na opinião do autor, estão assentados na vontade de exercitar a liberdade, além disso, estão plenamente integrados à tradição bíblica, dentro da qual, “desde pelo menos o Êxodo, o deslocamento representa uma fuga ao cativeiro: simbologia associada à questão do servo-arbítrio (vontade cativa do homem a respeito da salvação)” (VELHO, 1995, p. 30). Essa tradição bíblica repassada ao catolicismo ibérico do qual somos herdeiros, sem dúvida, é recriada no imaginário da fartura e, por certo, fornece sentido aos incessantes deslocamentos das populações camponesas.

As “Bandeiras Verdes”, assim como outras manifestações do catolicismo popular se devem em grande medida à ausência do poder eclesiástico nos espaços interiores – nos sertões, mas também ao caráter doméstico do catolicismo ibérico, conforme Vieira (2001). De modo pessoal, familiar, como forma de se aproximar do sagrado, de romper as distâncias entre o sagrado e o profano.

São manifestações mescladas de práticas populares e eclesiais, mas também ocorrem em larga medida a contrapelo das práticas oficiais, devido às formas de ocupação do território brasileiro. Considerando a diversidade cultural-religiosa brasileira, aventamos dizer que as cosmologias e formas religiosas indígenas e africanas, também, estão repletas de elementos domésticos e de relação com a natureza, portanto, não é possível afirmar uma única influência de uma forma particular de catolicismo: o popular na formação da Romaria em estudo.

Martins (1996), que estudou as frentes pioneiras na Amazônia na perspectiva da fronteira recebendo migrações das diversas regiões do Brasil, principalmente do Nordeste diz ser a migrações espontâneas para a Amazônia motivadas por concepções religiosas milenaristas¹³.

Durante seu trabalho de campo na região esse pesquisador diz ter encontrado em diferentes pontos de uma extensão de cerca de oitocentos quilômetros ao longo do rio Araguaia, diversos grupos de camponeses que chegaram à região inspirados pelas profecias do Padre Cícero sobre a existência de um lugar mítico depois da travessia do grande rio, que seria o Rio Araguaia. Sobre as “Badeiras Verdes” o autor registra,

E tive notícia de um grupo desgarrado, empenhado na mesma busca, que se estabeleceu à beira do Rio Tocantins. Esse lugar mítico é reconhecido como o lugar das Bandeiras Verdes, que ninguém sabe dizer exatamente o que é nem onde é. Mas,

¹³ Há muitas indicações de joaquimismo nesses movimentos, inclusive nos recentes, na Amazônia. Isto é, aparentemente há influências das ideias de Gioacchino Da Fiore, um monge calabês do século XII, responsável pela elaboração e difusão de concepções relativas à chegada do Tempo do Espírito Santo. A utopia joaquimita se manifesta, no milenarismo sertanejo, nas práticas comunitárias, já que sua previsão é a de que há de chegar um tempo de justiça, de fraternidade, de liberdade, de fartura - um tempo de libertação (MARTINS, 1996, p. 54).

seria reconhecido quando fosse encontrado, por ser um lugar de refrigério, de águas abundantes, de terras livres, em contraste com o Nordeste árido e latifundista (MARTINS, 1996, p. 53).

Movidos por essa esperança da “terra prometida”, homens e mulheres buscaram as margens do Rio Araguaia, a transpuseram e se fixaram na terra, até que as frentes da pecuária e da extração de madeira e minério os expulsassem para os núcleos urbanos que foram se formando em toda Amazônia, principalmente a partir dos anos de 1950. Martins ao falar das características e trajetórias desses grupos migrantes assim define,

Trata-se, claramente, de milenarismo medieval e europeu, como é próprio da maioria dos casos de milenarismo no Brasil. Os que procuram as Bandeiras Verdes andam em grupos. Geralmente são grupos de parentes e vizinhos no local de origem. Sua trajetória dos pontos de origem no nordeste aos lugares em que se estabeleceram varia de seiscentos a oitocentos quilômetros. O deslocamento é lento, em vários casos tomando dos peregrinos muitos anos, com paradas demoradas ao longo do trajeto (MARTINS, 1996, p. 53).

De acordo com o autor, na fronteira, há um imaginário místico, que mescla e adapta ao sentido de movimento próprio da frente de expansão, vários e diferentes componentes do imaginário medieval. Além dos seguidores das “Bandeiras Verdes”, ainda de acordo com o autor, havia outros grupos de camponeses peregrinos como o de Maria da Praia, que há muitos anos se deslocava de Minas Gerais, no sudeste, para o Norte. Depois de alguns anos atravessando Goiás e Mato Grosso, o grupo se estabeleceu no Pará.

O grupo de Maria da Praia, segundo Vieira (2001), que o estudou durante a década de 1990, tratava-se de migrantes vindos para a Amazônia concomitante à implantação dos grandes projetos e organizava uma missão religiosa que abrangia o oeste do Maranhão, o norte do Mato Grosso, noroeste de Goiás (em 1989 passou a ser Tocantins) e o sul do Pará. De acordo ainda com essa pesquisadora, havia grupos de migrantes, além daqueles atraídos pela economia da borracha no final do século XIX, que vieram para outros lugares da região Amazônica nas primeiras décadas do século XX motivados pelo mito das “Bandeiras Verdes”.

A partir do que constatou Vieira (2001), sobre o forte apelo religioso de orientação do catolicismo popular na Amazônia Oriental (Norte do Mato Grosso, Tocantins, Sudoeste do Piauí, Oeste do Maranhão e Sul do Pará), podemos perceber que romarias, festas do divino e reisados fazem parte do imaginário popular dessa região que coincide com a região de maior influência da Romaria. Essa tradição, mesmo nas gerações mais jovens os motiva a frequentar a Romaria e se declararem devotos do Santo Padroeiro da Romaria.

Pensando ainda com Vieira, as “Bandeiras Verdes” combinava dois elementos no imaginário popular: a ocupação territorial e o aspecto religioso. Os migrantes entendiam que esse novo lugar, onde chegaram, era indicado e protegido por ordens espirituais.

“Bandeiras Verdes” é um lugar simbólico, elemento reforçador da esperança e atribuidor de sentido ao deslocamento. Relph (2012), ao procurar qualificar o conceito de lugar diz que a metáfora que ressoa mais forte com o lugar e geografia é o ‘habitar’. Conforme sua opinião, “estar na terra significa morar, relacionar-se com o lugar por meio da existência, está ciente da própria mortalidade, ter experiências de lugares que são transcendentais e inexplicáveis” (RELPH, 2012, p. 30).

De certa maneira a população que ainda vive no campo, e mesmo aquela que mora na cidade preserva a memória de está habitando as “Bandeiras Verdes”, lugar para onde vieram seus pais e avós, no final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Por isso, os elementos remanescentes do catolicismo ganham adesão dessa população que os têm como parte da cultura fundadora do lugar onde vivem.

CAPÍTULO II

PROCURAI AS “BANDEIRAS VERDES”- TRAJETÓRIAS, MOBILIDADE E TERRITORIALIDADES DA FÉ.

Considero que a profecia das *Bandeiras Verdes* permite re-significar a ocupação territorial a partir de referenciais religiosos. Para compreendê-la no entanto, é necessário situá-la no seu contexto, ou seja, dentro da visão de mundo escatológica, que entendo como parte da cultura bíblica do campesinato, da qual os romeiros são portadores.

(VIEIRA, 2001, p. 143)

A princípio falar de trajetórias parece sedutor, à medida que nos “embrenhamos” pelos caminhos, que muitas vezes, tornam-se apenas trilhas ou “trieiros”, o percurso revela-se uma estrada de incertezas. Falar desse tema não é biografar, nem fazer história de vida. Ao pensar em ir além desses dois caminhos, reconhecemos que só o trabalho de campo, por mais rigoroso que seja, no sentido qualitativo, não recobre a multidimensionalidades da vida dos sujeitos entrevistados da pesquisa.

Talvez seja quase impossível descrever as trajetórias dos indivíduos e grupos, porque elas podem ser apenas as mudanças sucessivas pelas quais os sujeitos e os grupos passam em suas mobilidades diversas no espaço. Nesse sentido, elas são formadas por um conjunto de fatores individuais ou coletivos dentro de um grupo, ligados a todos os outros traços dos grupos sociais que a partir daí definiriam trajetórias comuns (MONTAGNER, 2007 p.15).

Para Bourdieu (1996), as trajetórias se formam na sobreposição das marcas distintivas das trajetórias dos grupos sociais e dos agentes à estrutura relacional dos campos do poder e do campo intelectual. Essas marcas, que evidenciam os símbolos distintivos dos mesmos, trazem à luz as estratégias e injunções sofridas pelos agentes por meio das linhas de força dentro de cada campo social. Ainda em consonância com Bourdieu (2010), as trajetórias seriam, assim, o resultado construído de um sistema dos traços pertinentes de uma biografia individual ou de um grupo de biografias.

Para esse autor, toda trajetória social precisa ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, onde se exprimem as disposições do *habitus* e reconstitui a série das posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos.

Trajetórias estão relacionadas à mobilidade espacial. Ratts (2003), em estudos sobre grupos étnicos negros e indígenas no estado do Ceará, menciona a identificação teórica de mobilidade feita por Olga Becker (1997), entre neoclássica e neomarxista; a primeira que privilegia trajetórias individuais e a segunda considera os grupos sociais, pois “trata a migração como força de trabalho” (RATTS, 2003, p. 44).

No presente estudo, optaremos pelos dois enfoques por entender que essas motivações estão na origem das migrações interestaduais empreendidas pela Família “dona do Santo”. Tal fato inclui as singularidades nas trajetórias de cada indivíduo dentro do grupo familiar, em mobilidade.

A “memória de migração” (RATTS, 2003, p. 45), entre os membros dessa Família - terceira geração a viver no Povoado do Senhor do Bonfim - é muito presente em todos, e também, nas demais famílias que compõem a população habitante do lugar. Essa memória é percebida tanto nas respostas da Família, quanto na fala das demais pessoas, quando se pergunta sobre a origem daquela comunidade religiosa. A primeira resposta que ouvimos trazia a imagem do patriarca fundador, Senhor Arcanjo Francisco Almeida, e sua trajetória espacial até se territorializar ali.

O Povoado do Senhor do Bonfim foi criado a partir de uma Romaria fundada desde 1933, pela Família “dona do Santo”, migrantes nordestinos, cuja trajetória espacial coincide com o contexto histórico das migrações em direção às “Bandeiras Verdes”, uma terra sonhada por milhares de fiéis devotos do Padre Cícero. Para Martins (1996), tratava-se de uma necessidade de deslocar para imaginários mais profundamente estabelecidos, à busca de sentido para a vida nos confins do humano, na fronteira amazônica.

Religiosidade e territorialização são os dois principais elementos das “Bandeiras Verdes.” No formato de profecia ela incentivou a migração de muitas famílias para os estados do Pará, Mato Grosso, Maranhão e Tocantins. No imaginário e na trajetória da Família Francisco “dona do Santo” estão as “Bandeiras Verdes.” Os herdeiros guardiões da Imagem do Senhor do Bonfim, símbolo sagrado da Romaria, lembram ouvir os pais a comentarem a fala dos avôs sobre a profecia das “Bandeiras Verdes” e dizem: “Eles eram muito devotos do *Padim Cíço*, eram eles quem falava desses *conseios* dele há muito tempo atrás” (Entrevista cedida em 26 jul. 2012. Transcrição literal).

O senhor filho do fundador da Romaria acredita que a vinda da sua família para essa região foi motivada pelas “Bandeiras Verdes” do “Padim Cíço”. Segundo ainda Vieira (2001), muitos lavradores da Região Sul do Pará, do Tocantins, Maranhão e Mato Grosso, afirmam terem vindo para a Amazônia à procura das “Bandeiras Verdes.” Sendo assim, percebe-se que

a Família “dona do Santo” tenha vindo também para a região à procura das “Bandeiras Verdes”.

O poeta Manelão, descendente dessa migração, assim registrou parte da motivação e da tradição do povo que procurou as “Bandeiras Verdes”:

[...]

Que o Senhor da história
me dê mais inspiração
para narrar passo a passo
com sentimento e paixão
a caminhada de um povo
construindo um tempo novo
nessa grande região.

Até os anos sessenta
nossa região contava
com muitos mais nordestinos
fugidos da seca brava
que para saciar a sede
buscavam as “Bandeiras Verdes”
que o Pe. Cícero pregava.

[...]

Outras expressões de fé
tinha o povo sim senhor
divindade, Santo Reis
e o santo protetor
com mastros, fogos, benditos
ladainhas e outros ritos
amenizando sua dor.

(MANELÃO, 2005, p. 8)

As imagens evocadas pelo poeta é a do movimento e da utopia. Elas vislumbram situações futuras, é como se fossem orientadas para um porvir, “a caminhada de um povo construindo um tempo novo nessa grande região”. As “Bandeiras Verdes” são evocadas como o lugar dos que querem viver bem. Um território mítico em torno do qual vai se erigir um monumental imaginário da fartura. Os versos permitem inferir que a ocupação territorial da Amazônica (possível Bandeiras Verdes) ocorreu a partir de referenciais religiosos.

A religião popular está no cerne dessa crença que tem as “Bandeiras Verdes” como um símbolo-chave no imaginário dos camponeses migrantes. Como uma profecia, “ele permite aos camponeses situarem-se no espaço e no tempo a partir de referenciais mítico-religiosos, fornecendo-lhes os parâmetros para a construção dos movimentos” (VIEIRA, 2001, p. 143). O poeta se reporta ao movimento orientado pela fé em busca do símbolo redentor “outras

expressões de fé tinha o povo sim senhor, divindade, Santo Reis e o santo protetor com mastros, fogos, benditos ladainhas e outros ritos amenizando sua dor”.

A ideia de que a vida social ocorre dentro de uma rede simbólica é trabalhada por muitos autores da geografia humanista. Apoiado nessa ideia, percebemos as “Bandeiras Verdes” como um lugar simbólico que, como símbolo e, por estar no imaginário dos camponeses nordestinos devotos do Padre Cícero Romão Batista, mobilizou comportamentos humanos que resultou em migrações de milhares desses camponeses para a Amazônia.

Símbolo e imaginário, segundo Freire; Reis Jr. (2013, p. 146) são termos semelhantes, mas que se diferem essencialmente porque, “o imaginário está relacionado à afetividade e às emoções, além de possuir uma carga poética e atuar como transformador do real.” Quanto ao símbolo, “trata-se de algo mobilizador de comportamentos e está ligado às experiências cotidianas”. Os versos de Manelão e Zé Valdi evocam esse simbolismo das “Bandeiras Verdes”.

Zé Valdi, poeta de Conceição do Araguaia, também retratou as “Bandeiras Verdes” homenageando a trajetória dos migrantes, sendo esse autor deles descendente:

Bandeira verde

“Bandeira Verde” rebenta da terra,
do sangue de quem labuta, canta
e sonha num recanto da Amazônia. É
a história da gente que vivia sossegada
entre a mata e o Rio Araguaia quando
vieram mexer na terra, na mata, no Rio,
na história e nos sonhos dos camponeses
e pescadores.

“Bandeira Verde” é o canto da gente
pequena do Nordeste, que pensou
na terra, na água, na fartura e para cá arribou
com a música.

“Bandeira Verde” é o canto do Araguaia,
o alvorecer da Amazônia, a Festa do Divino,
o cheiro da flor do Piquiá, a beira da lagoa.
é Carolina, é Maria, é José, é o povo que luta
e trabalha tecendo sonhos.

“Bandeira Verde” é o canto do sonho
destroçado, do homem que morre, da
mata que morre, dos animais que morrem,
mas é também o canto da vida, da beleza
é a tristeza e alegria, agonia e sonho de um povo
cantada por esse arador de terra e da música – Zé Valdi –
poeta, filho da gente que pegou a cor das matas e fez Verde
sua Bandeira quando plantou raízes
às margens do Araguaia.

(VALDI, 2009)

O poema nesse âmbito, surge como um fixador de cenas, tipos e impressões do lugar onde o autor vive, e tem suas mais remotas lembranças. Com o avanço da modernização o artista expressa o que vê e sente sobre as ameaças que pairam sobre seu lugar: “É a história da gente que vivia sossegada entre a mata e o Rio Araguaia quando vieram mexer na terra, na mata, no Rio, na história e nos sonhos dos camponeses e pescadores.” Seus versos evidenciam o conflito espacializado no lugar.

Segundo Almeida (2010, p. 11): “A linguagem literária tem a particularidade de comunicar aspectos da realidade ou fatos e tempos da experiência humana”. Experiências de desterritorialização estão evidenciadas nos versos contrastando com o registro de uma vida de liberdade que foi se diluindo à medida que o “progresso” foi se territorializando na região.

Na condição de camponeses desterritorializados, a Família “dona do Santo” fez uma trajetória de migração ao sair da Bahia, passando pelo Maranhão (município de Carolina), pelo Pará (em um lugar chamado Boca do Bananal, as margens do Rio Araguaia), e depois atravessou o Rio Araguaia de volta, chegando ao Estado do Tocantins, onde ali se territorializou, constituindo o Povoado que, hoje, é chamado de Senhor do Bonfim, figura 14.

Figura 14 – Vista aérea do Povoado do Senhor do Bonfim



Fonte: www.Google Earth.com

Org.: Carvalho, J. R., 2013.

Ao caracterizar a ocupação da Amazônia Hébette (1986, p. 10) diz que a frente de expansão na Amazônia caracterizou-se por uma ocupação horizontal “a modo de uma mancha

de óleo que se expande com recursos facilmente mobilizáveis, prontos para se moverem, sem pré-requisitos técnicos de lenta maturação”. Para Martins (1996), a frente de expansão foi a forma de ocupação do território brasileiro por longo período.

Essa frente era composta por uma população na sua maioria pobre, que se deslocava em busca de terras novas para desenvolver suas atividades econômicas, ou seja, em busca da subsistência. Entre os geógrafos, o termo frente pioneira também foi utilizado para identificar essa mesma realidade. Segundo Martins (1996, p. 29): “Frente de expansão e frente pioneira, se referem a realidades sociais substantivas, modos singulares de organização da vida social, de definição dos valores e das orientações sociais”.

Tendo na memória ancestral a Guerra dos Balaios, como conta um entrevistado, filho do fundador da Romaria sobre a trajetória da família em direção às “Bandeiras Verdes”, alcançar um lugar às margens de um rio, e ali passar a habitar, pode ser a manifestação do cristianismo cósmico existente nas populações rurais, identificado por Eliade (2011, p. 152), um “cristianismo dominado pela a nostalgia do Paraíso, invulnerável ao abrigo das subversões produzidas pelas as guerras [...]”.

Na trajetória socioespacial da Família Francisco de Almeida, percebe-se que, por mistério da divindade, outra vez a Imagem do Senhor do Bonfim está às margens das águas, elemento da natureza onde Ela foi encontrada pela a Família Francisco de Almeida a primeira vez, miticamente fechando um ciclo. Ali, às margens das águas do Rio Piranhas teve início a territorialidade da fé e uma história de sacralidade de um lugar Santuário, para onde passou a convergir um volume cada vez maior de romeiros todos os anos.

Ao destacarmos sobre trajetória socioespacial a entendemos, também, na concepção de Cirqueira (2009, p. 7), para ele “trajetória socioespacial envolve a história de vida dos indivíduos, suas experiências dentro de uma temporalidade e uma espacialidade que não possuem uma constituição linear ou contínua.”

As visitas aos lugares sagrados estão associadas às práticas de peregrinação¹⁴. O Santuário do Senhor do Bonfim, além dos milhares de peregrinos que recebe durante seu tempo sagrado, é também, o lugar dos primeiros peregrinos que ali chegaram em 1932, a Família “dona do Santo”, que o fundou a partir de 1933 e, está físico e simbolicamente

¹⁴ A palavra Peregrinação provém do Latim *per agros*, literalmente «pelo campo», pois era bastante comum cortar caminho pelos campos para evitar encontros indesejáveis com bandidos e salteadores. Peregrino (*peregrinus*) era um estrangeiro em Roma, alguém que não tinha direitos de cidadania, ou aquele que viaja no estrangeiro, que viaja pelos campos. O termo ganha uma conotação religiosa no século XII, e passa a ser usado para denominar os cristãos que viajavam a Roma ou à Terra Santa. Hoje a palavra significa uma jornada realizada por um devoto de uma dada religião a um lugar considerado sagrado por essa mesma religião, tendo há muito deixado de denominar exclusivamente viagens católicas e cristãs (MENDES, 2009, p. 42).

territorializada nesse lugar. Conforme Tuan (2011), a luta dos cristãos para estar em um lugar e ter um lugar é parte constituinte da sua história.

Sem saber, mas “com fé que o Senhor do Bonfim lhe mostraria uma terra onde viver com fartura e em paz”, a Família “dona do Santo” encontrou, às margens do Rio Piranhas, o seu destino, em meio ao campo de Cerrado; um lugar onde pode refundar sua vida e fundar um lugar sagrado. Sua trajetória socioespacial até ali, ilustra a saga de milhares de famílias de brasileiros expropriados da terra em busca das “Bandeiras Verdes.” Trajetória de errância que, assim como ressalta Lima (2006, p. 166), parece “operar com moralidades e sentimentos cujos sentidos mais profundos repousam numa recusa aos padrões da produção mercantil da terra e do trabalho, e da ética que preside essa produção”.

Segundo os moradores mais velhos no Povoado do Bonfim, quando a primeira família chegou ao local as terras não eram de propriedade de ninguém; só mais tarde, já na década de 1970, o senhor Miltão, que se tornou dono de grandes fazendas na região, teria feito a doação das terras à eles. Nos arquivos da prefeitura de Araguacema não há registro informando se o povoado é um distrito da sede municipal. Essa indefinição da posse fundiária possibilitou a gestão 2008-2012 a lotear e tentar vender parte do terreno onde a comunidade habita desde a década de 1930, conforme já mostramos no primeiro capítulo desse trabalho.

No Senhor do Bonfim, como já foi dito, a hierofania está associada e identificada na Imagem do Santo. Uma imagem de Jesus Cristo crucificado, esculpida em madeira, sem os braços e sem as pernas, de aproximadamente 12 centímetros de tamanho. Ele é a Imagem objeto de culto e, “de algum modo, o Santo se identifica com sua Imagem.” Cada grupo envolvido tem sua percepção e definição dos símbolos e lugares sagrados. O Povoado, por abrigar a Imagem do Santo é o geossímbolo da Romaria.

A relação dos romeiros com a Imagem do Jesus Senhor do Bonfim no tempo e no espaço sagrado da Romaria evidencia a importância do sobrenatural e do simbólico nas suas vidas. Essa relação, conjugada com suas trajetórias socioespaciais de privações e dificuldades os leva às práticas e ações fundadoras e transformadoras de territorialidades e identidades na Romaria. A Imagem do Santo é um símbolo “encarnado no lugar”. Os símbolos ganham maior força e realce quando se encarnam no lugar.

O símbolo por sua força forma um espaço cultural, um geossímbolo, carregado de afetividade e significações que, para Bonnemaison torna-se o território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e de valores. Ao entender, assim que, “a territorialidade do sagrado refere-se a um mundo de experiências dos sujeitos, cuja autoridade é atribuída ao transcendente” e que a identidade é formada a partir de atributos culturais

religiosos e “é reconhecida pela representação de práticas ritualísticas específicas, expressões vindas de um sistema de crenças vivenciadas no cotidiano” (GIL FILHO, 2008, p. 94; 112). A ideia de território, nesse sentido, fica então garantida pela apropriação cultural simbólica (BONNEMAISON, 2012, p. 293).

2.1 Compreensão do (des) interesse da geografia pelos estudos da religião

Fickeler (2008) percebe dois aspectos fundamentais nas religiões: um interno e outro externo. O primeiro trata da ética, da conduta pessoal do religioso, o outro tem relação com o cerimonial, as manifestações das religiões para fora. Esse cerimonial é objeto de estudo da geografia diz ele. Figuras e símbolos religiosos, coisas religiosas (objetos e práticas), lugares e cerimoniais, regras cerimoniais (mandamentos e proibições) e muito mais, fazem parte do cerimonial religioso para esse autor. Por outro lado ele destaca:

Religião e geografia parecem, em princípio, ter pouquíssimos pontos de contato, o que também é reforçado pela forte concepção de que o “Reino de Deus está no meio de vós” (Lucas 17: 21). Mas já que todas as religiões criaram, no curso de seu desenvolvimento, um *cultus* mais ou menos manifesto, sendo espacial e temporalmente perceptível através de eventos mágicos ou simbólicos, de objetos e comportamento,, os fenômenos religiosos aparecem em relação real com a superfície terrestre, podendo ser, portanto, estudados geograficamente (FICKELER, 2008, p. 7).

Mesmo ciente dessa possibilidade o campo da Geografia negligenciou por muito tempo a possibilidade de tornar a religião como fato socioespacial claramente inteligível, em específico a geografia brasileira. Num paralelo com a Sociologia, a História e a Antropologia, buscamos a opinião de Rosendahl (1996, p. 5), que afirma, “a temática da religião tem sido objeto de um pequeno interesse por parte dos geógrafos brasileiros”. Tal fato se constituiu, de acordo com a autora, em função da hegemonia do positivismo entre os pesquisadores brasileiros.

Esse desinteresse ocorre mesmo a Geografia da Religião, estando bastante consolidada nos contextos, europeu e norte americano, conforme assinala Pereira (2013), ao fazer um panorama geral da geografia da religião. Esse autor lembra que

A Geografia da Religião apesar de ser posta em evidência no cenário acadêmico apenas nos últimos anos, não é uma área nova nos estudos sobre religião. Suas primeiras formulações nos remetem às diversas cosmologias e protociências expostas pelos antigos pensadores gregos; porém, como a história nos revela seu período formativo – e provavelmente o mais fértil – se deu no medievo através de várias obras teológicas. Mas sem dúvida, é na modernidade, principalmente no

século XX, que este campo de pesquisa geográfica se consolida – ou ao menos começa a deixar transparecer uma maior coerência acadêmico-científica, por vezes temática, teórica ou metodológica (PEREIRA, 2013, p. 11).

Só muito recentemente os pesquisadores brasileiros em geografia perceberam mais a importância da religião como agente modelador do espaço e como dimensão de análise da vida humana e suas espacialidades. De acordo com Pereira (2013), o Brasil já percorreu um considerável trajeto no campo da Geografia da Religião e apresenta basicamente dois vieses: “um que aborda o fenômeno religioso partindo, sobretudo das dimensões objetivas; e outro que procura partir das estruturas estruturantes do fenômeno, nesse sentido aborda dimensões mais subjetivas” (PEREIRA, 2013, p. 111).

O primeiro viés busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem, esse viés, conforme Pereira (2013) enfoca principalmente as estruturas espaciais da religião. Nele, o indivíduo, o fiel, ocupa um papel circunscrito dentro das estruturas – seja do sagrado ou institucional – por meio de uma participação passiva na trama do fenômeno religioso.

Esse viés é adotado no Brasil por Rosendahl dentre outros (as). O outro, mas atento ao subjetivo, busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões que estruturam a religião. Essa concepção vai além da empiricidade do fenômeno religioso. Na opinião de Gil Filho (2008), faz-se necessária uma cognição especial para se analisar o fenômeno religioso. Suas nuances e características mais sutis demandam uma sensibilidade do pesquisador para serem captadas.

Para Lopes (2010), a Antropologia foi pioneira em estudar a religião, a princípio junto aos povos ditos primitivos e, mais recentemente nas sociedades ditas complexas. As dimensões simbólicas, semiótica e cognitiva formam o campo de estudo dessa ciência. Junto com elas se formou a Sociologia, que analisa o fenômeno religioso na vida de relações nas estruturas sociais como a política, a economia e a cultura.

Vale registrar a importância da contribuição de Eliade na história, ao contribuir com consolidação da religião como objeto de estudo das ciências humanas. Os estudos feitos por essas ciências têm cada vez mais um caráter interdisciplinar e incluem a Geografia. Na opinião de Lopes (2010, p. 34-35), essa “postura trouxe mais prestígio a geografia da religião, contribuindo para seu revigoramento a partir da década 1970”.

Rosendahl (1996) reconhece o pouco interesse dos geógrafos pela religião e, a falta na geografia da religião de um “denominador comum que a conduza a uma identidade plena”

como tal. Sobre a recontextualização da geografia da religião a partir da interdisciplinaridade Lopes (2010) ressalta que,

Reconhecendo a insuficiência de seus princípios matérias frente à complexidade da religião e da maneira pelas quais as demais ciências estudavam o fenômeno religioso, cada vez mais alicerçados em imaterialidades como: ideologia, sistemas de representações e valores – elementos nos quais o positivismo não conseguia abarcar – em meados dos anos de 1970 surgem trabalhos nos quais elementos materiais e não-materiais começam realmente a ser abordados. Foi devido à mudança de paradigma e a maior interdisciplinaridade entre as disciplinas sociais, a geografia da religião recebe reconhecimento, pois os estudos que englobam a compreensão do mundo e as relações de grupos e indivíduos com a natureza, a sociedade, entre si, configurando comportamentos geográficos e vivências em termos de sentimentos, ideias, ideologias e símbolos, passam a ter arcabouços epistemológicos abordados, como também encontram similitudes nas demais disciplinas (LOPES, 2010, p. 33-34).

Para Rosendahl (1996), o fato de a Geografia humanista passar a considerar o imaginário humano como um dos meios de percebê-lo, foi um dos motivos que possibilitou a reflexão religiosa na geografia após 1970. Nessa perspectiva, os geógrafos da religião buscam desvendar o significado das sensações vividas pelo ser humano e os grupos sociais. Na mesma trilha vão ao encontro do sentido que a religião confere razão humana e aos efeitos das práticas religiosas na configuração dos espaços geográficos.

Hatzfeld (1993) fala da religião no sentido de tradição humana. Para tanto ele busca o sentido etimológico da palavra religião e encontra dois sentidos: um já é de domínio comum, *o re-ligare*, unir/religar o homem e seu Deus. O outro, mais complexo, *re-legere* significa retornar ao já visto, retomar os elementos e sinais disponíveis com vista a uma nova reflexão.

Essas duas visões servirão de base para desvendar os significados das vivências, práticas e sensações espacializadas na Romaria do Senhor do Bonfim. Há de se considerar também nesse âmbito, a contribuição da Geografia na busca por apreender a relação dos seres humanos com a divindade, ao extrapolar além do discurso, ao cartografar as ações e os locais sacralizados.

A vontade de se unir a seu Deus por intermédio do Santo é muito evidente nas práticas religiosas vividas pelos romeiros no espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim. Nas entrevistas realizadas durante a Romaria, perguntamos para vinte e dois romeiros, por que e qual o sentido deles se dirigirem ao altar quando terminava o Terço e, a maioria (dezoito entrevistados) respondeu que, “iam ao altar agradecer ao Santo e fazer pedidos de proteção e benção para si e para a família e que sempre fazem isso”, eles revelaram sentir a necessidade de ir agradecer. Os outros quatro responderam não saber responder.

A procura por segurança na vida, coisa que o mundo já não parece mais oferecer a esses romeiros, ou nunca os ofereceu, se revela na fala dessa romeira da cidade de Cana Brava – Mato Grosso. Ela nos diz,

eu vim pagar uma promessa que fiz para meus netos que estavam doentes. Com muita dificuldade de dinheiro mais consegui vir. Quando estou no Senhor do Bonfim meu coração fica mais alegre, por isso me considero uma romeira. O Santo significa para pra mim esperança mais saúde, e tudo de bom para minha família (Entrevista cedida em 10 de julho de 2012).

São muitos os romeiros e romeiras que relataram vir há cinco, dez, vinte ou até mais anos à Romaria. Estes parecem vir rever os sinais, elementos e rituais sagrados para renovar sua fé, fazer novamente uma reflexão. Como “aqueles crentes que encontram na leitura assídua dos livros sagrados uma felicidade dificilmente imaginável por outros: porque num mundo quase indecifrável, existe um lugar de claridade” (HATZFELD, 1993, p. 40).

Tal fato demonstra um grau de hesitação no fiel. Ele confia, mas sabe que precisa alimentar sua confiança, sua fé. Por isso ele retorna a cada ano sucessivamente. Ainda segundo Hatzfeld (1993, p. 41), “a religião é uma atividade simbólica, é um trabalho dos homens sobre sinais, símbolos, fórmulas ou textos. *Re-legere* indica-nos que os elementos simbólicos utilizados são sempre retomados”.

Bourdieu (2010) tem uma visão crítica sobre a relação humana com o sagrado, para esse pesquisador a religião é uma ideologia vinda da transformação do mito. Ela foi criada por um corpo de especialistas em discursos e ritos religiosos, no processo de divisão do trabalho religioso, em que os leigos são despossuídos do direito dos instrumentos de produção simbólica, fruto da divisão do trabalho social, da divisão de classes.

Durkheim (1989), não vê a religião nesse aspecto ideológico. Para ele a religião é um sistema de práticas dentro de uma crença, e as manifestações de fé por meio dos ritos dentro dela são as formas do devoto ‘descansar o espírito’, cansado das agruras da vida cotidiana. Ainda para autor em tela “esses cultos individuais constituem, não sistemas religiosos distintos e autônomos, mas simples aspectos da religião comum a toda igreja da qual os indivíduos fazem parte” (DURKHEIM, 1996, p. 30).

Os depoimentos das pessoas entrevistadas durante a Romaria apontam para esse descanso, ao serem perguntadas sobre como se sentiam ali, na Romaria, quase todas disseram sentir uma paz, uma alegria, “uma coisa boa.” De Barrolândia, TO, por exemplo, conversamos com uma senhora romeira há doze anos e ela declarou:

sinto uma alegria e um descanso enorme ao está aqui. A gente é tão abençoado que tudo que gasta para vir e ficar aqui não faz falta. Ele, o Santo, nos dá mais todo ano, isso é que é bom (Entrevista cedida durante a Romaria, dia 12 de agosto 2013).

Ela considera as bênçãos, o gesto religioso mais sagrado, a força maior da Romaria. É a manifestação do território cultural que de acordo com Haesbaert (2011), consiste em uma apropriação e valorização simbólica de determinada porção do espaço que, nesse caso, é mítico. É notável, também, na Romaria a dimensão política do território – aquela em que as relações espaço e poder estão espacializadas.

Para Bonnemaision (2012, p. 289), “o território é, ao mesmo tempo, ‘espaço social’ e ‘espaço cultural’: ele está associado tanto à função social quanto à simbólica”. Para este autor, uma análise geocultural não pode descuidar desses dois aspectos complementares. A religião como uma dimensão da cultura não pode está desvinculada da ideia de território.

Os territórios religiosos são entendidos segundo Rosendahl (2008), como “reflexo do espaço vivido no cotidiano da fé”. Eles fortalecem as relações e as práticas entre homens e mulheres religiosos e, entre estes e o lugar, ao possibilitar, assim, a construção da identidade religiosa. “As construções identitárias são formadas e reformuladas ou reconstruídas sobre os territórios” (ROSENDAHL, 2008, p. 57).

A Romaria do Senhor do Bonfim está localizada na fronteira amazônica, especificamente em uma região de conflitos sociais, essencialmente em relação à disputa pela terra. De acordo com Martins,

nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e “os civilizados” de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos (MARTINS, 1996, p. 27).

O espaço social da romaria expressa essa diferença, mas, ao mesmo tempo em que é heterogêneo exerce influência homogeneizante no sentido de que todos que nele convivem e se relacionam são iguais diante da divindade do Santo padroeiro, o Senhor do Bonfim. Os que ali estão, trazem suas necessidades e reivindicações espirituais específicas das suas individualidades e, ao se colocarem no meio da multidão de fiéis sob a transcendência da fé, tornam-se uma massa de romeiros que assim são percebidos e tratados pelas autoridades eclesiais, tanto por parte a Igreja Católica quanto por parte da Família “dona do Santo”.

A Romaria torna-se o lugar de encontro de milhares homens e mulheres trabalhadores/as do campo e das cidades da região, mas também recebe visitas cada vez mais expressivas das classes patronais, o que significa inferir que as festas do catolicismo popular não estão estritamente relacionadas às pessoas de baixa renda ou camponeses expropriados. Di Méo (2012, p. 27), ao falar dos atributos das festas lembra que um deles é “seu valor de troca socioeconômica tanto no aspecto do endogrupo territorializado quanto à abordagem de alteridade (grupos provenientes de outros territórios)”.

Os territórios religiosos são diversos, segundo Terra (2010, p.94-95), “eles são múltiplos e plurais. A vivência entre esses territórios múltiplos sempre foi estudada na abordagem política”. Essa vivência nem sempre é harmoniosa, pode ocorrer conforme destaca Terra (2010, p. 95), três níveis de comportamentos para a implantação de territórios religiosos: “coexistência pacífica; instabilidade e competição e, intolerância e exclusão”.

No espaço do Povoado do Senhor do Bonfim há a hegemonia do Catolicismo, pois não há presença de Igreja de outra orientação religiosa na comunidade. Isso, porém, não significa dizer que não existam entre os moradores do lugar, pessoas que são adeptas de outras igrejas, o que queremos dizer é que a forte presença da fé católica no Povoado pode estar inibindo a territorialização de outro segmento religioso.

Entre os entrevistados da pesquisa encontramos pessoas de orientação religiosa protestante (um fotógrafo e um vendedor ambulante) que, demonstraram conviverem de forma tolerante e pacífica com as outras religiões, principalmente com os fiéis da Romaria, até porque esses informantes justificaram estarem ali em função do trabalho e não por uma questão religiosa, como afirmou esse romeiro:

Eu venho todo ano porque trabalho com movimento de gente, onde tem gente eu vou, mas a religião é outra coisa, eu tenho minha fé em outra religião, cada um segue a sua né? Eu não discrimino quem tem outra religião diferente da minha, Deus saber quem faz certo e eu acho que tô certo né? (Entrevista cedia em 15/08/2013, transcrição literal).

Entre os visitantes não foi percebido competição em afirmação da fé, no entanto, quando se percebe que não há igrejas de outra designação, constata-se a hegemonia do Catolicismo no lugar, esse informante sente isso e, talvez, perceba que transita em um território que não lhe é hostil, mas não é “o seu”. Esse entrevistado mesmo presente na Romaria, não se identifica culturalmente com cultura hegemônica no espaço sagrado do Catolicismo, não há o sentimento de pertencimento.

É por meio do território que o fiel constrói o sentimento de pertencimento ao grupo religioso. “O território é, de início, um espaço cultural de identificação ou de pertencimento, e

a sua apropriação só acontece em um segundo momento” (MEDEIROS, 2009, p. 217). Haesbaert (2011, p. 40) sintetiza a diversidade de concepções da categoria território na Geografia em três: território político, território econômico e território cultural, nessa última concepção “o território é visto, sobretudo, como produto da valorização/apropriação simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido”. Para Rosendahl (2010), o território religioso responde a três funções principais, uma de ordem religiosa, outra de ordem política e, outra de ordem econômica.

Trabalhamos com a perspectiva de que esses três aspectos do território estão presentes e são combinadas no espaço da Romaria do Senhor do Bonfim. O território político pode ser percebido na dimensão do sagrado expresso nas estratégias e ações da Família “dona do Santo” e da Igreja Católica em disputar os fiéis para suas liturgias e na normatização do espaço geográfico do lugar.

Quanto ao território econômico ele é visível principalmente, nos bens simbólicos como artigos sagrados e bens não simbólicos como roupa, calçado, eletrônico, decorativo, alimentação e bebidas, e suas espacializações no espaço da Romaria. Agentes comerciais ligados à Igreja Católica ou não, desenvolvem diferentes maneiras de estabelecer relações de poder nos espaços públicos e também privados do Povoado, instalando suas barracas de produtos, ao estabelecer, assim, relações de poder no espaço, por meio das territorialidades comerciais durante o tempo de duração da Romaria. Percebe-se que essas territorialidades comerciais atendem uma demanda dos romeiros.

O exercício da fé é uma mediação simbólica do território sagrado. Neste acontecem as ações que dão existência, legitimam e reproduzem a fé que em outras palavras seria a territorialidade religiosa. “A territorialidade religiosa na abordagem da Geografia cultural significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos no sentido de controlar pessoas e objetos num dado território religioso” (ROSENDAHL, 2005; 2008, p. 57).

Essas características são percebidas nas relações socioespaciais da Romaria do Senhor do Bonfim, principalmente na atuação da Família Francisco de Almeida e da Igreja Católica, organizadores do Festejo.

2.2 Mobilidade e territorialidades no catolicismo popular: o “brotar” da cidade transitória e o rearranjo do espaço sagrado

A experiência popular com o sagrado dentro do Catolicismo foi nomeada por muitos estudiosos da religião como catolicismo popular ou catolicismo “rústico”. Mesmo sabendo que ambos os conceitos são extremamente amplos e designarem as mais variadas manifestações religiosas, optamos trabalhar com o primeiro, sem deixar de qualificar o catolicismo rústico.

Renato da Silva Queiroz (2012, p. 202), ao tratar do que ele chama de surtos messiânico-milenaristas no Brasil define catolicismo “rústico” como sendo a “versão sertaneja da Grande Tradição Judaico-Cristã, que se firmou no Brasil como religião praticamente exclusiva da população livre e pobre que se foi avolumando nos sertões desde o período colonial”.

Quanto ao catolicismo popular aqui apresentado, trata-se daquele que de acordo com Rosendahl (2009, p. 35-36) é sustentado nas “práticas de rezas, promessas e romarias que tomam a forma simbólico-religiosa, centralizada nos santos canonizados ou não pela Igreja”. Manifestação religiosa popular que segundo Vieira (2001) seria um sistema de crenças e práticas fortemente embasado numa tradição católica portuguesa de origem medieval, que se desenvolveu principalmente no meio rural brasileiro, sendo apropriado e reinterpretado pela cultura popular, vivido como sistema leigo, que se baseia no culto devocional dos santos, nas festas e romarias, com certa autonomia em relação à hierarquia da Igreja Católica. Na opinião de Azevedo trata-se, também, de uma religiosidade que,

(...) relaciona-se mais com a estrutura da comunidade local do que com a sociedade nacional e é relativamente independente da Igreja formal. Também é certo que, muitas vezes, o culto do santo da devoção do indivíduo é mais importante do que o do padroeiro da comunidade (AZEVEDO, 1966, p.184).

Na Romaria do Senhor do Bonfim ocorre por parte dos romeiros essa maior valorização do Santo em relação à Santa padroeira da paróquia, Nossa Senhora da Divina Providência, mesmo a Paróquia sendo quase cem anos mais velha que a Romaria. Mesmo os frades nas celebrações das missas campais, celebradas duas vezes por dia durante o festejo fazem questão de mencionar o nome da Santa padroeira várias vezes, não se percebe nenhuma referência à santa entre os romeiros. As relações dos fiéis com o Santo Senhor do

Bonfim durante todo tempo sagrado da Romaria é intensa e não se houve falar em outra divindade.

Essa conduta religiosa demonstra o caráter da relação direta e de natureza privada dos devotos com o Santo. Maldonado (1986) pontua a religiosidade popular como uma busca pelo divino, pautada em relações mais simples, mais diretas e mais rentáveis que as formas oficiais.

A religiosidade popular recusaria a práxis religiosa institucional porque ela seria uma forma abstrata e cerebral de busca do transcendente, ao passo que as práticas populares seriam mais simples, intuitivas, imaginativas e livres. Também, elas representariam uma forma mais direta de contato com o divino, sem mediações clericais, que parecem avessas ao povo. Por fim, seriam formas mais rentáveis de relacionamento com o divino, quando da satisfação de desejos imediatos (cura de males, por exemplo); já que a religião oficial privilegiaria os prazeres vindouros da eternidade.

Queiroz (1971), que também estudou o catolicismo popular no Brasil diz que se faz necessário abandonar a ideia de que o catolicismo popular é praticado só por pessoas mais pobres, das classes subalternas. Em sua opinião o católico popular não se refere restritamente às classes subalternas, “mas assume o sentido de povo em geral, qualquer pessoa que consideraria a religião algo meramente terapêutico ou veria nela apenas o conjunto de crenças transmitidas livremente pela tradição, numa estrutura de apoio ao *status quo*” (QUEIROZ, 1971, p. 160).

Na Romaria do Senhor do Bonfim, a característica devocional mais evidente nas práticas religiosas dos fiéis é a relação direta com o santo. Andrade assim descreve as características dessa relação,

As práticas religiosas se restringiriam às relações diretas entre *eu* e o *santo de minha devoção*, ou *eu e Deus*. Um catolicismo devocional marcado por novenas e promessas. O santo comportaria uma noção abrangente, pois seriam tanto os santos canonizados como também todos os mortos que alçaram a essa categoria devido à sua vida (ANDRADE, 2006, p. 3).

A experiência religiosa popular nos santuários acontece muitas vezes sem a intervenção de especialistas eclesiais. Rosendahl (2009), ao destacar sobre cultos populares nos espaços sagrados dos santuários aponta que neles os santos assumem importância maior que o ciclo litúrgico oficial.

Suss (1978) percebe uma estreita relação entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial a ponto de afirmar que há uma legitimação do segundo pelo primeiro, assim ele diz,

Apesar de certo desenvolvimento próprio cultural-cronológico do catolicismo oficial e do catolicismo popular, há certa identidade entre ambos. Funda-se na sacramentalidade, no culto aos santos, em dogmas básicos e na simbiose entre pretensões não questionadas de liderança e subordinação. Por isso, não se pode entender o catolicismo popular, se não se vê a sua relação dialética como o catolicismo oficial (SUSS, 1978, p. 26-27).

O pensamento de Suss se aproxima das narrativas que não dicotomizam a cultura em popular e erudita. Na opinião de Cartier (1990) há entre as culturas um processo de imbricamento de formas culturais diversas, já que elas não são fechadas em si mesmas. Em outras palavras, o que há são os cruzamentos das diversas manifestações culturais entre as quais estariam, convencionalmente, as formas “erudita” e “popular”.

A história da religiosidade brasileira a partir da colonização portuguesa demonstra de certa forma o gênese da relação entre catolicismo popular e catolicismo oficial. As manifestações religiosas católicas especializadas por todas as regiões do Brasil expressam tradições elaboradas e reelaboradas com elementos populares e das elites europeias.

As peregrinações populares são tradições da religiosidade ibérica trazidas para o Brasil desde o século XVI a serviço do projeto colonial português que tinha o catolicismo como religião oficial. No entanto, sua existência consiste na crença que o religioso se cria no sagrado, e este o determina como revelação, uma hierofania.

Para Rivière (2008, p. 37), “uma hierofania não é a manifestação do sagrado em si, mas o fato de que um ser (pessoa, objeto, etc.) recria simbolicamente um significado, uma consciência ontológica”. Um dos rituais percebidos no tempo e no espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim é a peregrinação.

Durante todo tempo sagrado da Romaria (6 a 15) de agosto de cada ano, milhares de fiéis de várias cidades do Tocantins, Pará, Mato Grosso, Maranhão, Piauí e Goiás expõem-se ao sobrenatural, numa experiência de enriquecimento espiritual, ao propiciar o contato do físico com o símbolo sagrado, centralizado no Santuário Senhor do Bonfim.

A dubiedade que se atribui ao catolicismo português trazido para o Brasil, segundo Rosendahl (2006) provocou divergência entre o interesse de expressar espontaneamente da população e a forma eclesial rígida da Igreja Católica. As romarias, nesse sentido, seriam formas de reivindicação por liberdade vindas do povo. Para Suss (1978, p. 35), “no catolicismo popular, não só se pode constatar falta de poder, mas há nele, também, o protesto articulado de ‘debaixo’, o não conformismo ético, dogmático e organizativo”.

Santos, ao propor uma Geografia da peregrinação a respeito dos sujeitos religiosos da peregrinação comenta:

O peregrino é a figura que melhor parece cristalizar a mobilidade de uma modernidade religiosa que se constrói a partir das experiências pessoais, assumindo a peregrinação o caráter de fato social total e de múltiplas dimensões religiosas, mas também política, sociais, culturais e econômicas, sendo uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece a si mesma sob o signo da mobilidade e da associação temporária (SANTOS, 2010, p. 150).

O ser que empreende a peregrinação leva consigo, além da expectativa no sagrado, outras dimensões da sua cultura, e, no encontro com o outro, ele reelabora e reconstrói sua identidade e a forma de se relacionar com o sagrado. Durante o período de campo da pesquisa na Romaria no Senhor do Bonfim foi possível perceber trocas de experiências religiosas entre muitos fieis que incorporaram aquelas novas formas devocionais ao seu repertório de manifestação de fé perante a imagem do Santo. Para os romeiros, essas trocas só foram possíveis graças ao lugar sagrado para onde eles peregrinam em busca de algo.

Rivière (2008, p. 37), ao analisar a representação do espaço por meio da peregrinação lembra que “não haveria peregrinação sem a crença na manifestação do sagrado, num espaço determinado, o lugar sendo sacralizado pelo suposto investimento de uma divindade e concebido como centro gerador de benefícios”.

A mobilidade expressa na peregrinação é motivada pela crença no desabrochar da fé e a inserção no tempo e no espaço sagrados. Nesse caso a mobilidade peregrina é uma mobilidade ritualística carregada de significados simbólicos, topológicos e cosmológicos, “um fator estruturador da vida coletiva”. (RIVIÉRE, 2008, p. 39). A peregrinação torna-se, assim, um exemplo de prática devocional que observamos conjugada com outras durante o trabalho de campo nos dias de festejo na Romaria.

Chegamos ao Povoado na tarde do dia 5 de agosto de 2012 e, apenas os moradores locais e mais seis veículos de fora estavam no lugar da Romaria. Durante os dias 6 e 7 o movimento de peregrinos era relativamente pequeno. Os moradores locais nos diziam que a partir do dia 8 iríamos ver a multidão ir chegando. De fato, no dia oito de agosto percebemos que o espaço da Romaria estava sendo apropriado rapidamente, principalmente por romeiros comerciantes.

Os coordenadores da Romaria – a Família “dona do Santo” - e a Igreja Católica, também já começavam a ocupar o espaço simbólico junto com os romeiros. Em conversa com esses alguns fieis comerciantes que chegavam, constatamos que todos se consideravam peregrinos e estavam sempre a agradecer ao Santo e pedindo boas vendas em seus negócios, demonstrando que estavam englobados na atmosfera de fé e devoção que o espaço sagrado proporciona.

Todos, ali, rezam e comerciam, louvam, vendem e compram, sendo que todas essas práticas são também ao mesmo tempo simbólicas... Além do que o exercício do comércio não é desprovido dessa dimensão; o interesse econômico é da ordem espacial e cultural.

Percebe-se muita interação entre os comerciantes e, entre eles e o espaço. Ninguém demonstra cansaço, são solidários uns com os outros, o reencontro é sempre cheio de muita alegria e algumas “piadas” que demonstram sólida relação de amizade construída ao longo dos anos no espaço da Romaria. O mínimo de tempo de Romaria que encontramos entre os comerciantes romeiros até aquele momento era de cinco anos.

Nesse reencontro temos rituais sagrados e não sagrados. Os sagrados acontecem mais próximos ou dentro da Igreja como o sinal da cruz, ou tirar o chapéu da cabeça, e fora desse espaço ocorre rituais de trabalho; homens, mulheres e crianças se entregam ao trabalho de organizar seus estabelecimentos comerciais ou de acampamento durante o festejo, seja ele de papelão, lata, palha de babaçu, lona preta ou encerada mais colorida, ou seja, uma tenda mais sofisticada, o ritual é de total entrega e devoção. Varrem o chão, cavam buracos, chegam carros carregados com palhas, madeiras verdes, e carros com freezer, cadeiras e mesas plásticas, colchões, panelas, botijão de gás, garrafão d’água e muita mercadoria popular, em grande diversidade.

Outra cidade surge na Praça do Povoado que é rodeada de mangueiras. Das relações e ações entre os romeiros (comerciantes e não comerciantes), visando (re) organizar o espaço surgem novos espaços. Erguem-se casas provisórias, barracas, latadas, fios, poste e padrões para instalação de energia, e ligam aparelhos de som, sempre em volumes altos com músicas de gosto populares. Logo se lê em várias fachadas improvisadas, anúncios de todo tipo de produtos, principalmente alimentício e bebidas.

Os moradores do Povoado do Bonfim têm uma relação clientelista com os Romeiros, pois alugam suas casas (interior, frente e quintal), para servir de acampamento-dormitório aos Romeiros. No último trabalho de campo realizado durante a Romaria em 2013, procuramos obter, junto aos moradores e à Prefeitura de Araguacema, dados sobre a renda dos moradores com o aluguel das suas residências para acampamento dos romeiros, mas não os obtivemos. Os moradores evitavam falar sobre o assunto por questão de segurança, e a Prefeitura nos informou não possuir nenhuma forma de registro da movimentação financeira do comércio realizado ali durante a Romaria. Fato similar ocorre nas romarias de Trindade e Muquém, no Estado de Goiás.

A presença do estado no Povoado pode ser notada em algumas estruturas como: banheiro público, recém-inaugurado, um posto de saúde, duas viaturas da polícia militar, uma

caminhonete com seis soldados da Brigada de Incêndio, e o carro de plantão da Companhia Elétrica Rede, que dá assistência aos moradores e comerciantes. Eles trabalhavam desde o dia anterior (07/08/2012), para reestabelecer o abastecimento de energia elétrica que foi interrompido às 20hs, logo após o término da reza do Terço. A energia só foi reestabelecida dia (08/08/2012), por volta das 14 h. Pequenos apagões ocorreram vez por outra durante o dia e a noite, as pessoas diziam que era normal.

Há, também, uma dupla de fiscais da prefeitura que cobra de forma pouco transparente, taxas de pedágio de cada comerciante. Segundo os comerciantes não há um critério claro para estabelecer o valor da taxa, são os fiscais que estipulam o valor, que varia de R\$ 40,00 a 120,00 reais. Os comerciantes reclamam ainda da pouca assistência da prefeitura à Romaria. Quando estivemos na prefeitura de Araguacema, sede do município, dia 9 de agosto de 2012, pela manhã, em busca de dados oficiais sobre a movimentação financeira e deromeiros no Senhor do Bonfim, fomos informados que a prefeitura não dispõe desses dados, já que nunca fez um trabalho sistematizado de arrecadação nem um censo dos visitantes. As figuras 15, 16, 17, 18, 19 e 20 a seguir mostram parte da realidade descrita.

Figura 15 – Romeiros erguendo a cidade provisória



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura16- Chegada de romeiros



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 17 – Fluxo de romeiros na Romaria

Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 18 – Comércio de artigos sagrados

Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 19 – Vista aérea da cidade provisória

Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 20 – Comércio de alimentos e diversos

Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Outra espacialidade se configura no Povoado do Senhor do Bonfim durante o tempo sagrado da Romaria. Ações motivadas pela fé engendram uma dinâmica edificante no espaço fazendo surgir, em pouco tempo, uma cidade transitória com uma paisagem marcada por bens simbólicos, expressos no sagrado, e bens não simbólicos.

Rosendahl (2010) reconhece que nos espaços religiosos do catolicismo popular existem bens simbólicos e bens não-simbólicos. Esses bens e seus fluxos constituem parte do espaço sagrado das romarias. A distinção entre um e outro, segundo a pesquisadora, está na própria natureza do seu significado.

A natureza do bem simbólico reflete duas realidades: a mercadoria e o significado, isto é, o valor cultural e o valor mercantil do bem. Poderíamos dizer que os bens simbólicos são mercadorias que tem valor de uso e que, em determinado contexto cultural passam a ter associado o valor simbólico (ROSENDAHL, 2010, p. 189).

No contexto da Romaria essas mercadorias, compostas por um conjunto de bens simbólicos como velas, terços, santinhos, chaveiros, imagens, ex-votos, CD, DVD, camisetas

e outros, tornam-se para os fiéis “expressões que designam uma realidade dotada de valor positivo”. São bens que expressam a revelação do sagrado. Bourdieu (2010) observa que em período de crises econômicas e políticas, podem aumentar ou diminuir a procura desses bens, ou seja, há uma variação em seus consumos.

Os estudos de Rosendahl apontam que, para onde converge um fluxo de romeiros diário ou periodicamente, tende a surgir atividades econômicas vinculadas às necessidades dos peregrinos. A cidade provisória que surge na Romaria do Senhor do Bonfim tem essa função, atender a demanda por bens simbólicos, alimentação, higiene, lazer, hospedagem, comunicação e diversão.

A distribuição espacial desses estabelecimentos comerciais parece obedecer a uma lógica de respeito e zelo pelo espaço sagrado, pois estão assim alocados: próximos ao Santuário estão as barracas de artigos sagrados, em ampla variedade; em seguida, as barracas de vestuários, calçados e bijuteria, artesanatos e, mais afastado estão as barracas de alimentação e espaços de diversão como bares e bancas de jogos. Todos formam um conjunto coeso de produtos que às vezes “induz o consumidor a comprar outros bens que não faziam parte do seu propósito religioso” (CORRÊA, 1989, p.193).

Percebe-se a criação de áreas especializadas das atividades não religiosas por todo o Povoado, beneficiando assim as trocas econômicas e simbólicas no espaço sagrado da Romaria. Para os romeiros, elas significam segurança enquanto os mesmos vivem o tempo sagrado da Romaria, pois sabem que não correm o risco de viver- mesmo que por poucos dias - privados de bens básicos como alimentação, higiene.

Esses elementos se somam aos geossímbolos fixos do lugar que são: a Igreja/Santuário, as estátuas do Senhor do Bonfim, o Rio e os cruzeiros instalados no espaço central do Povoado, “estabelecendo uma ligação com o homem religioso, aproximando-o de sua vida comum” (COSTA, 2010, p.41).

A Igreja Católica e os vendedores ambulantes disputam o espaço próximo ao Santuário na busca por expor seus artigos sagrados o mais possível do fluxo dos devotos que adentram o Santuário, territorialidades que extrapolam ao limite do fazer simbólico e constituem territórios definidos e singularizados. Os bens simbólicos da Igreja, especialmente ficam restritos a um espaço mais afastado da frente do Santuário.

Dessa forma, o comércio simbólico e não-simbólico articula um arranjo espacial que possibilita a mobilidade dos fluxos de romeiros por todos os espaços da Romaria. Essa realidade evidencia que o espaço da vida do ser humano é múltiplo e, composto de diversos

aspectos materiais e de valores simbólicos. As práticas religiosas nesse contexto marcam a distinção necessária entre um e outro, sem necessariamente dicotimizá-los.

2.3 Peregrinação: dimensões simbólicas e materiais na construção do lugar sagrado

A religiosidade, como subjetividade e cultura do homem é um fenômeno que cada vez mais atrai a atenção do geógrafo. Tal fato tem frutificado em estudos sobre as diferentes dimensões das religiões. Uma dessas dimensões é a simbólica na sua materialidade imediata e seu sentido. Gil Filho (2008), ao elencar as instâncias de análise possíveis do estudo do fenômeno religioso aborda o sistema simbólico como o modo racional com o qual concebemos o sagrado pela sua lógica simbólica. Nessa direção é possível compreendermos os contextos em que os Romeiros do Senhor do Bonfim vivenciam a religião. Um desses contextos é o da peregrinação.

Velho (1995), ao tratar da religião na modernidade e na pós-modernidade traz a peregrinação religiosa como exemplo de tradição portadora de múltiplos significados. Nessa perspectiva ele apresenta duas visões de estudiosos do tema na antropologia que percebem a peregrinação como “um terreno de competição entre discursos”. Para tal, ele cita Eade & Sallnow,

São esses discursos, com seus múltiplos significados e compreensões, trazidos aos santuários por diferentes categorias de peregrinos, por residentes e por especialistas religiosos, que são constitutivos do próprio culto. Igualmente, um culto pode ser visto como constituído por mal-entendidos mútuos, na medida em que cada grupo busca interpretar as ações e motivações dos outros em termos de seu próprio discurso específico (EADE & SALLNOW, 1995, p. 5 apud VELHO, 1995, p. 210).

Trata-se de um entendimento situado na pluralidade – esse argumento está construído a partir das várias necessidades imediatas apresentadas pelos peregrinos, que por sua vez são individuais, como por exemplo, a necessidade da *cura*, da *penitência*, do *sublime* ou dos *negócios*.

Essas características são identificadas no catolicismo popular constituinte da Romaria do Senhor do Bonfim. O que se constata em um Santuário como o do Senhor do Bonfim é que, seu poder como centro de atração de peregrinação está não em uma única visão religiosa, mas na diversidade de significados expressos nas mais variadas formas de práticas devocionais que ele acolhe. Pode-se assim aferir que, a Romaria do Senhor do Bonfim

comporta e responde a uma pluralidade de discursos religiosos inerentes ao modo católico popular de professar a religião.

As diversas religiões têm entre seus fiéis a prática de viajar a seus lugares encantados – sagrados – na linguagem religiosa. Viagem que segundo estudiosos como Eliade (1992) e Rosendahl (1996) é a busca do equilíbrio e paz espiritual. Denomina-se peregrinação essa prática de visitar os lugares sagrados. Ela acontece a partir das práticas de fé que se espacializam no seu caminhar por meio do próprio sacrifício do deslocamento, orações, penitências.

O peregrino nesse âmbito apresentado corresponde ao romeiro. Este é um devoto cristão. “A peregrinação cristã, que data do século V, também é conhecida como romaria, pelo fato de consistir inicialmente na ida de devotos de suas localidades para Roma.” (ROSENDAHL, 1996, p. 56). As peregrinações cristãs e não cristãs são fenômenos crescentes no mundo. Salgado (2001) assim contabilizou os peregrinos cristãos em números,

A los centros de culto religioso más grandes en el mundo cristiano, que atraen en total a casi 25 millones de peregrinos (el 15 por ciento de los fieles migratorios de esta religión), pertenecen: Roma con el Vaticano (aproximadamente 8 millones), Lourdes (6 millones), Claro Montana (4 – 5 millones), Fátima (4 millones) y Guadalupe, México (2 millones). Entre los santuarios cristianos, un papel importante lo desempeñan los santuarios marianos. Los santuarios marianos pertenecen – en la opinión del Santo Padre – a "la herencia espiritual y cultural de un pueblo dado y pose en una gran fuerza de atracción y radiación". La mayoría de los lugares de peregrinación del cristianismo está relacionada con el culto de la Virgen (al rededor del 80%) (SALGADO, 2001, p. 11).

O peregrino do presente texto é um sujeito cristão. Estamos trabalhando com o recorte da religiosidade popular em que o fiel é movido pelo o milagre. Esse fenômeno, segundo Modesto (1996), é a retomada da ordem natural das coisas, fruto de um contrato entre Deus e o homem. No entanto, sabe-se que, existem diferentes motivos para a peregrinação e que há uma heterogeneidade no conjunto da massa de romeiros que empreendem essa modalidade de sacrifício.

Como agente de um ritual que é uma forma de comunicação e interligação entre sistemas simbólicos na sua experiência, entende-se que peregrino é uma categoria genérica para designar os milhões de pessoas que, em um determinado momento da vida, põem-se a caminhar imbuídos de fé, ao encontro do sagrado que pode estar representado simbolicamente em uma imagem, uma gruta, um templo, uma pessoa.

É verdade que há diversos motivos que levam seres humanos a caminhar, peregrinar¹⁵, andar, a buscar algo que substancie sua existência, seja para a satisfação material, sentimental ou espiritual. Entendemos aqui a religião – no seu sentido dialético de produto e produtora de espaço, como um motivo geográfico de peregrinação, concebendo assim peregrinar como uma (geo) grafia, uma produção de espaço e território.

A religião para Tuan (1976) “é um desses fortes motivos que mobiliza milhões de pessoas a peregrinar em busca e ao encontro físico e espiritual com o sagrado”. Ainda de acordo com Tuan, a religião é muito mais que uma palavra, ela é um sistema cultural de significados, que tem uma visão estruturada do mundo.

A religião, como necessidade de religar universal é o elemento que anima e catalisa o entusiasmo do peregrino. Esse ser ao encontro do sagrado que, sobre qualquer transporte, do mais confortável aos seus próprios pés, sob a luz ardente do Sol ou dos frios pingos da Chuva, na claridade da luz ou na escuridão da noite sem Lua, como destaca Santos (2010, p. 147): “Se expõe ao sobrenatural mais do que em qualquer outra situação, procurando colher em um pequeno fragmento do sagrado que está ou parece estar ao seu alcance”. Para o peregrino, os versos de Gilberto Gil (1998), atestam essa fé.

*Certo ou errado até
A fé vai onde quer que eu vá
Oh! Oh!
A pé ou de avião*

A revelação do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso, por isso ele busca alcançar esse espaço, privilegiando-se a localização do que ele julga ser a hierofania. Ao iniciar a peregrinação, ele tem o espaço sagrado como um dos pontos a atingir físico e espiritualmente. Para Eliade (1992), nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo, para o peregrino esse ponto é o lugar sagrado.

É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo... essa postura clara evidencia o valor cosmogônico da orientação ritual e da construção do espaço sagrado (ELIADE, 1992, p. 17-18).

¹⁵ Peregrinar ou peregrinação tem em língua portuguesa uma palavra afim – romaria, esta significa a participação periódica numa festa religiosa local ou regional, num paralelismo que parece semelhante ao que em língua alemã distingue *pilgerfahrt* de *wallfahrtrt* (RINSCHEDÉ, 1987, p. 382 apud SANTOS, 2010, p. 147).

O ponto fixo para o romeiro do Senhor do Bonfim é o Altar, no interior da Igreja no Povoado de Bonfim. Em viagem de trabalho de campo que realizamos dia 14 agosto de 2013, a bordo de um ônibus com uma caravana de romeiros da cidade de Redenção, Pará, ao Povoado do Senhor do Bonfim, percebemos que as falas dos peregrinos convergiam em afirmar que, o primeiro lugar visitado por eles ao chegarem à Romaria é o Altar, onde está a Imagem do Santo. Esse primeiro contato tem como propósito pedir a benção e agradecer pela viagem. A fala de um devoto de 59 anos e com cinco que viaja para a festa ilustra a centralidade que a imagem do Santo tem na fé dos peregrinos,

Eu desde que eu vim a primeira vez que meu destino é o meu Senhor do Bonfim, lá no altar, é aonde eu primeiro vou (uma pausa de silêncio), eu chego cansado mas eu vou agradecer por tudo e pedir a bença... se não fosse ele nós não tava ali. É por isso que eu vou falar com Ele, depois amarro rede, tomo banho... falando com o Senhor do Bonfim já tá ganha a viagem. (Entrevista cedida em 13/08/2013, transcrição textual).

Percebe-se na fala desse peregrino que sua peregrinação, sua ida à Romaria significa a “passagem do macrocosmo da vida na cidade, lugar de existência cotidiana, ao micro cosmo do universo fundamental e envolvente, lugar de ordem e significado, lei, ato fundador [...]” (RIVIÉRE, 2008, p. 39). Para o romeiro, a passagem do tempo do cotidiano para esse tempo especial se completa no encontro mágico com o Santo. Fato similar também ocorre na Romaria do Divino Pai Eterno de Trindade, Goiás, em que há também uma “fila do beijamento” da fita de desce do altar do santo.

Segundo Rosendahl (1996), o homem reconhece no sagrado a presença/existência do Divino. O peregrino busca o poder transcendente que o sagrado contém. Sua peregrinação produz e edifica espaço sagrado/geográfico. O espaço sagrado em que o peregrino acredita ser o centro, o ponto fixo da existência divina, pode ser considerado uma geografia mítica sagrada. O caminhar do peregrino faz parte da necessidade que o homem tem de renovar-se constantemente; renovar mesmo que seja apenas nos caminhos a caminhar.

Consoante a Araújo (2006) podemos ressaltar que a busca pela renovação espiritual é inerente ao homem, dada sua insegurança existencial perante a imensidão do mundo e as dificuldades da vida. A instabilidade existencial é um impulso que o faz buscar continuamente a renovação dos caminhos, seja na filosofia, na teologia, na ciência ou na arte, com a expectativa de encontrar um fundamento para sua existência. “Essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento do ser. O terror diante do ‘caos’ que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada” (ELIADE, 1992, p. 36).

Percebe-se que o peregrino devoto do Senhor do Bonfim, ao caminhar, escolhe o caminho da teologia, mesmo que por alguns momentos, como caminho para a renovação. Há nas falas dos romeiros, muita confiança em encontrar um espaço acolhedor na Romaria. Não há receio ou medo do local para aonde estão indo. Nutrem, pelo local, um sentimento de afetividade, de modo que alguns romeiros disseram estarem indo “sem medo como se estivesse indo para sua casa ou a casa de um parente”, como afirmou uma romeira entrevistada que peregrina há quatro anos. Ainda para Eliade (1992), o peregrinar constitui-se um ato de consagração, uma comunhão de fé com o sagrado.

*A fé tá na manhã
A fé tá no anoitecer
Oh! Oh!
No calor do verão...*

(Gilberto Gil, 1998)

Na peregrinação o peregrino está imerso na sua fé, nela ele se especializa e, todos os seus sentidos se expressam através do olhar, um olhar para tudo. Para reconhecer o caminho, para observar o tempo e a paisagem da qual ele é construído e parte. O olhar para guiar-se na escuridão/claridão dos mistérios da fé, para distinguir a via das estrelas, para refazer os caminhos da volta. Pelo o olhar a realidade vai sendo apreendida. “Pelo o olhar se alcança o coração das coisas” (Loureiro, 2008 p. 359).

E assim, sua trajetória de olhar vai tornando-se ato de leitura, sensação e percepção do espaço. O espaço aqui entendido como Relph (1979), uma fusão dos espaços da superfície telúrica, água, ar e construção com os espaços da imaginação e da projeção. Conforme Claval (2002), a peregrinação lembra que o espaço no qual se inscreve a vida dos homens não é feito apenas de territórios onde eles levariam indefinidamente uma vida sedentária debruçada sobre si mesmo. Ela é feita de deslocamentos, de trocas, de rotas frequentadas e de lugares para onde convergem os homens, as notícias e os bens. A vida religiosa inscreve-se num contexto de movimentos incessantes.

A reflexão sobre o sagrado envolve a consideração do profano. O sagrado se apresenta absolutamente diferente do profano, isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade e o segundo, não. Gil Filho (2008) demonstra que o resgate do sagrado para os estudos da religião ocorreu na tentativa de encontrar o âmago da experiência religiosa, pois esse se impõe como base qualitativa do fenômeno religioso em qualquer religião. Nessa perspectiva segundo ele,

O sagrado impõe a assertiva da manifestação de uma ordem diferente, uma lógica que não pertence a esse mundo, enquanto o profano, que por sua vez, é o que não é religioso ou o que não tem propósito religioso. Portanto, o sagrado e o profano seriam duas maneiras de existência do homem. Para cada posição no espaço sagrado convergem valores afetivos específicos, atribuídos pelo homem-religioso, sendo esse um espaço da intuição que distingue o sagrado do profano (GIL FILHO, 2008, p. 72).

Constatamos que na Romaria do Senhor do Bonfim o peregrino muitas vezes participa dos dois mundos. Evidenciando que na dimensão simbólica da vida coletiva na Romaria não há distância entre o que chamamos de objetivo e subjetivo. O peregrino é um ser humano, necessita do tempo para a devoção, mas, também, do tempo para a diversão. Parte da diversão que ele experimenta se encontra geralmente no espaço/tempo profano. Há uma tênue linha que separa o profano do sagrado.

Conforme Tuan (1979), o sagrado é uma onda mansa de vida, induzindo no devoto um sentimento de serenidade e bem-estar. Ele gera o “ponto fixo” ponto de toda orientação inicial. O mesmo não ocorre na experiência com o profano. Nesse não há a verdadeira orientação, o “ponto fixo”, a fundação do mundo sereno. O profano não funda um mundo. O “ponto fixo” aparece e desaparece segundo as necessidades cotidianas.

Para Riviére (2008), a peregrinação é uma espacialização emocional do desejo. E como tal ela é geográfica, ou seja, produto e produtora de espaço e geradora de encanto, ao mesmo tempo em que também contém e revela objetos e ações. O encanto do peregrinar está na certeza que o peregrino tem de saber que está sendo tocado perpassado pela a fé.

Essa experiência é um “acreditar grande”, infinito, capaz de trazer Deus para junto de si e, ao mesmo tempo transpor seu corpo de peregrino para junto de Deus. “A peregrinação é uma forma de deslocamento no espaço ao mesmo tempo física e espiritual” (SANTOS, 2010, p.148), e porque não dizer poética, pois segundo Jardim (2007, p.5) “a poética é todo e qualquer fazer que produza o encanto de transformar algo que não é no que este algo virá a ser”.

Para uma das entrevistadas que há seis vai à Romaria, peregrina da caravana da Terceira Idade, com quem viajamos ao Senhor do Bonfim, a grande distância percorrida por ela no trajeto até alcançar o santuário tem significativo valor para sua devoção. Para essa romeira, passar por algum tipo de sacrifício ou padecimento pelo caminho demonstra que, pela fé, ela é merecedora das bênçãos, das graças e da proteção do Santo. Quando perguntamos sobre como se sentia ao voltar da Romaria ela respondeu assim:

Eu nem penso em volta. Mas eu vou voltar com fé no Senhor do Bonfim. Ai eu volto outra pessoa, é como se eu deixasse lá tudo que é ruim, tudo que é atraso na minha vida. Por isso que eu digo que não volto, porque eu volto outra pessoa, até meus amigos e parentes sente isso, por isso eu vou... (Entrevista cedida em 13/08/2013. Transcrição literal)

Na crença dessa peregrina seu corpo ao regressar abriga “outra pessoa”, como ela mesma afirma. O caminho em direção à Romaria é espaço e tempo de alegria e devoção. Desde o início da viagem muitos peregrinos portam artigos sagrados como camisetas, bonés, catecismos e terços com imagens do Senhor do Bonfim.

Segundo um interlocutor, romeiro há dez anos “tudo que lembra o Santo é bom”. Para Carballo (2010, p. 123), “las religiones contribuyen a la producción y la legitimación de instrumentos simbólicos que permiten pensar y representar a los territorios sagrados, es decir, una apropiación cognitiva”. Os artigos sagrados que os romeiros portam nesse caso representam o território simbólico desses peregrinos.

O peregrino acredita que se fortalece, expulsa os pecados, purifica sua alma e nasce novamente ao se pôr a caminhar e alcançar o lugar sagrado. Ao atingir esse espaço, para ele, é viver perto de um “Centro do Mundo”, equivale, em suma, a estar o mais próximo possível de Deus. Reestabelecer o tempo sagrado equivale a tornar-se contemporâneo do Deus, portanto, a viver na presença dele – embora esta presença seja “misteriosa”, no sentido de que nem sempre é visível.

Enquanto deslocamento e forma de mobilidade física e espiritual, a peregrinação tem sido objeto de estudos entre alguns geógrafos. Santos (2010), ao tratar do conhecimento geográfico e peregrinações, inspirada em Claval pondera que,

A peregrinação lembra que o espaço no qual se inscreve a vida dos homens não é feito apenas de territórios onde eles levariam indefinidamente uma vida sedentária e debruçada sobre si mesmos. Ela é feita de deslocamentos, de trocas, de rotas frequentadas e de lugares para onde convergem os homens, as notícias e os bens. A vida religiosa inscreve-se num contexto de movimentos incessantes (SANTOS, 2010, p. 148).

Há uma grande complexidade nessas motivações que conduzem o romeiro ao ato de peregrinar. Ao entrevistarmos um grupo de romeiros que peregrinaram para a Romaria em caravana a cavalo, percebemos a diversidade de motivações que os mesmos elencam como para empreenderem esse deslocamento ritualístico. Entre eles, o ponto de motivação comum foi o entendimento da peregrinação como uma prática religiosa.

A coincidência entre as motivações é o ato mágico, a troca simbólica com o santo por “uma graça”. Elas variam desde a busca por saúde para parentes, agradecimento pelo

casamento até, apelo para bons negócios na próxima safra agrícola na fazenda. Havendo também dois romeiros que mencionaram, além da motivação religiosa, o passeio. Esses peregrinos afirmaram aproveitar a vinda religiosa para passear com a família. É o que se menciona no dizer popular, os termos “rezar”, “festar” e “bestar”, individualizam as motivações entre o romeiro que vai pela fé; o que vai pelo comércio e o que vai para se divertir, andar, passear ou “bater perna”.

Figura 21- Caravana de Miracema, TO



Fonte: Carvalho, J.R., 2013

Figura 22 - Caravana de Xinguara, PA



Fonte: Carvalho, J.R., 2012

Percebemos entre os peregrinos que uma grande quantidade de romeiros aproveita a viagem para diversão e descanso além das obrigações devocionais. Poderíamos falar em turismo e peregrinação na Romaria?

Rosa (2007), ao estudar as romarias no município de Milagres na Bahia e suas expressões sócio-espaciais, identificou aspectos semelhantes em relação à peregrinação. No quarto trabalho de campo na Romaria procuramos ouvir a opinião dos romeiros sobre essa questão, entrevistando vinte romeiros, dez donos de estabelecimentos comerciais e visitantes.

Figura 23 – Barraca de alimentação



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Figura 24 – Bar e restaurante provisórios



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

A opinião dos donos de estabelecimentos comerciais (bar e restaurante) é que, a principal motivação dos romeiros para estarem na Romaria é a devoção. Dos vinte entrevistados, apenas dois consideram a presença da maioria dos romeiros naquele local está relacionada a interesses de diversão e passeio.

Os outros dezoito entrevistados opinaram que aquela “multidão brinca”, mas o compromisso na peregrinação é com o Senhor do Bonfim. O proprietário da “Barraca das Promessas”, mostrada na figura 23, que desmontava sua barraca para retornar a Colinas, TO, expôs sua opinião sobre a questão dizendo:

Todo mundo vem porque tem fé e porque tem problema pra resolver... mas tem gente que vem também só pela alegria, mas esses também faz sua devoção pro Santo. Eu digo o seguinte, brincar não é pecado, a gente trabalha muito nessa vida, o Senhor do Bonfim sabe da situação de cada um... é assim (Entrevista cedida em 16/08/2013, um dia após o fim da Romaria. Transcrição literal).

Rosa (2007, p. 47) diz que “muitos estudiosos relacionam o turismo a viagens de recreio, de passeio, de diversão. Desta forma, as viagens para cumprimento de deveres de piedade são atos devocionais e de fé; por esse motivo, há obrigação moral impeditiva de finalidade turística”. Sendo assim, pode-se inferir que o peregrino não é visto como um turista em seu sentido pleno, conforme explica Rosendahl,

O motivo da viagem é diferenciado para ambos, peregrino e turista, que deixam seus lares, a vida cotidiana, pelo prazer de chegar a um lugar. O conceito de prazer, tomado num sentido genérico, relaciona-se às coisas que causam sensações agradáveis. O peregrino associa a caminhada à busca de satisfação e conforto espiritual, acompanhada, na maioria das vezes de sofrimento físico. Já o turista não considera o prazer espiritual associado ao sofrimento. É o “bem-estar”, “a preguiça” a satisfação de lazer, que prevalecem. A motivação, para o grupo religioso, recai na esperança de aumentar a santidade pessoal, obter benção e curas especiais. Para o outro grupo, a motivação recai no desejo de escapar, temporariamente, das pressões da sociedade em que vive (ROSENDAHL, 2009, 100-101).

Os peregrinos que vão à Romaria do Senhor do Bonfim, viajam em caminhões, cobertos com lona, ônibus fretados, barcos, canoas, carros próprios, motos, a cavalo, bicicleta e até mesmo a pés. A maioria dessas conduções vai lotada e não promovem nenhum tipo de conforto ou segurança.

Assim mesmo, viajam todos os anos para cumprir sua devoção e para também se divertir, reencontrar amigos, comprar lembranças para a família, passear. O peregrino carrega em si, movimento, motivação, destino, magnitude do sagrado e a extensão da distância. Sobre o movimento no ato de peregrinar Stoddard (1994) diz que,

Para alguns peregrinos devotos, apenas deslocação para o destino final, não é meramente um meio de chegar, porque ela é também um ato de culto. O papel da viagem, nesse caso, pode ser comparado a uma procissão religiosa, a qual é empreendida não para chegar a algum outro lugar, mas sobre tudo porque a própria passagem contém um significado religioso (STODDARD, 1994 apud SANTOS, 2010, p. 167).

Mesmo não pretendendo aprofundar a controvérsia entre peregrinação e turismo religioso, não podemos deixar de refletir sobre certa oposição entre os dois termos. Santos (2010), por exemplo, sublinha que se justifica ainda hoje considerar a peregrinação como uma realidade autônoma; inclusive, do ponto de vista conceitual, face ao do turismo religioso e à do turismo em geral.

A autora estabelece a diferença ao postular que, “na essência das duas práticas, pois, diferentemente do turismo religioso (que combina vários tipos de motivação para além da religiosa), a peregrinação é, em si mesma, uma prática religiosa” (SANTOS, 2010, p. 148). Seria pertinente afirmar tão categoricamente que os termos peregrinação e turismo religioso são antagônicos assim? De acordo com Maciej OSTROWSKI

Los Papas Pablo VI y Juan Pablo II definieron la peregrinación como una forma especial de hacer turismo e ainda define a peregrinação como uma forma de turismo religioso que para ele é un viaje turístico donde el elemento religioso constituye uno de los objetivos principales. A los motivos tradicionales para hacer turismo como el deseo de moverse, el descanso, la curiosidad para conocer um nuevo paisaje, para conocer a nuevas personas y el patrimonio cultural, se les añaden cualitativamente nuevos elementos (OSTROWSKI, 2002, p.31).

Tendo como sustentação as falas dos romeiros entrevistados sobre as motivações das peregrinações inferimos que, para os romeiros do Senhor do Bonfim, o objetivo principal de uma ação não exclui as possibilidades de execução de outras atividades concomitantes, imediatamente anteriores ou posteriores ao seu cumprimento. Assim, “mesmo que o objetivo

primordial numa viagem para cumprimento religioso seja a devoção, os peregrinos podem ter alguns momentos de lazer, de acordo com suas necessidades e interesses” (ROSA, 2001, p. 46).

As condições de transportes e alojamentos dos peregrinos da Romaria do Senhor do Bonfim, são na sua maioria precárias. Percebe-se que há certo sacrifício no deslocamento até o Povoado, no entanto, o fato de pôr-se no caminho como peregrino de fé, já faz parte da aproximação do romeiro com Deus, com o sagrado. O caminhar por si só já representa uma espacialização da prática religiosa, uma experiência que transcende a caminhada física.

Mesmo que privações e sofrimentos do corpo como, sede, fome, insegurança e exposição ao calor do sol e à poeira se façam presentes na peregrinação da maioria dos peregrinos da Romaria do Senhor do Bonfim, não percebemos nenhuma reclamação por parte desses fiéis. A busca pelo sagrado traz discussões como essas, portanto, é o grau de motivação do viajante que o deixará mais próximo de ser um peregrino, um turista, um peregrino-turista ou um turista-peregrino.

Cada passo na peregrinação é sentido como uma etapa importante do percurso simbólico para alcançar o ponto fixo, o ponto sagrado. O peregrino tem um destino. “A existência de destino preciso é essencial para a própria ideia de peregrino: este não é um ser que apenas vagueia, que apenas caminha, mas alguém que caminha para...” (SANTOS, 2010, p. 173).

Para Onfray (2009), toda viagem convida a alma à abertura, ao acolhimento de uma verdade capaz de infundir. A viagem religiosa, também, provoca essa abertura no viajante peregrino. Ele torna-se um ser inspirado e especializado. Dessa experiência, ele retira princípios que lhes servirão de substância/raízes para sua vida.

Durante a viagem que realizamos com caravana de romeiros da Terceira Idade percebemos, além do desejo de transcender entre os peregrinos, formas de ações planejadas pelos coordenadores da caravana que procuram controlar os peregrinos desde a entrada no ônibus até a estadia no espaço da Romaria. Essas atitudes de controle em alguns momentos da viagem geram conflitos entre os peregrinos e a coordenação da caravana, uma equipe composta por quatro senhoras servidoras públicas da prefeitura de Redenção.

Conforme Ratts (2003, p.1), “os espaços privados e públicos são vividos diferencial e desigualmente por homens e mulheres, qualificando uns de masculino e outros de femininos”. Na organização da referida viagem, percebemos essa diferenciação. Ela foi estabelecida pela coordenação e comunicada aos peregrinos quando os mesmos adentravam no ônibus. Um

comunicado em voz alta informava que, os lugares mais à frente estavam reservados às mulheres, o que separou alguns casais e gerou reclamações.

Observa-se que o ato de peregrinar em caravanas compromete parcialmente a liberdade, pois quem viaja na caravana deve submeter-se as regras estabelecidas pelos organizadores. Uma entrevistada organizadora de uma caravana a cavalo de Arapoema, Tocantins, diz que “todos que aceitam viajar na sua caravana precisam cumprir as regras de segurança e de colaboração”.

Entre essas regras estão: comprar o uniforme da caravana, uma camisa de mangas longas de tecido colorido (com as inscrições “Romeiros do Senhor do Bonfim”) na parte traseira da camisa; usar cinto e chapéu; calçar botas de couro, ou seja, um uniforme ao estilo “cowboy”. De São Félix do Xingu, uma caravana composta por jovens, também era conduzida por uma senhora religiosa que mantinha o grupo sob vigilância e procurava direcionar o percurso dos peregrinos por uma mesma direção.

Figura 25 - Caravana de Arapoema, TO



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 26 - Caravana de São Félix do Xingu, PA



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

O ser religioso esforça-se para tentar reatualizar o tempo sagrado periodicamente, isto é, restabelecê-lo sempre e, assim, poder recomeçar periodicamente a vida com o máximo de sorte. Para o homem religioso o tempo e o encontro com o sagrado possibilitam a reflexão espiritual, a renovação e a confirmação da fé, principalmente quando o ato se realiza em um espaço sagrado, onde o divino se manifestou.

Na peregrinação em caravana ao encontro do lugar sagrado os romeiros parecem superar as condições de controle a que são submetidos durante a viagem. Nas informações colhidas com os mesmos não consta nenhuma reclamação nesse sentido, os conflitos que presenciamos durante a viagem não foram mencionados nas respostas, revelando que há situações que são de fórum interno do grupo.

Para Costa (2010), o peregrino sente a necessidade de viver e construir o sagrado, e faz isso com todo espírito de voluntariedade. Ao peregrinar religioso aglutina todas as suas fortalezas para superar as adversidades de toda ordem, principalmente a social, talvez por esse motivo, as situações de controle da liberdade pelas quais passam durante a peregrinação sejam superadas.

As peregrinações são diversas em territorialidades e temporalidades, é verdade, mas possuem entre elas algo comum: a força de alcance espacial. Cada peregrino tem sua maneira de ver e de sentir o sagrado no espaço e em tempo determinado. Sua fé o mantém em sintonia com os tempos e ocasiões que demandam o peregrinar ao encontro de si e de si com os símbolos sagrados. E assim, como ressalta Carballo (2010, p.125) vai “diseñando territorializaciones que se reconstruyen através de la experiência peregrina individual e coletiva”.

Não estamos tratando o fenômeno religioso da Romaria do Senhor do Bonfim no sentido de magia, mas, sim, no sentido característico do catolicismo popular, pautado na praticidade e no utilitarismo. E não se trata de falar de uma religião dos excluídos, mas sim uma Romaria que apresenta uma pluralidade de diferenças sociais. Apoiado em Zaluar (1973), pode-se dizer, também, que o catolicismo popular não representa um modelo puro de vivência da religião pelo povo. Nesse tipo de religiosidade são, também, visíveis elementos oficiais, que estão sutil ou abertamente interligados aos elementos populares constituindo formas simbólicas espaciais.

Bourdieu (2010) considera os símbolos como instrumentos de integração e reprodução social. Na Romaria do Senhor do Bonfim podemos dizer que os símbolos instauram de certo modo uma ordem social religiosa configurada em um espaço sagrado. O simbolismo presente nesse espaço é um dos pontos de partida para a compreensão da sua realidade.

CAPÍTULO III

“TUDO QUE EU QUERO ELE ME DÁ” - OS VALORES SIMBÓLICOS DA FÉ E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO NA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM

O espaço sagrado é produto da consciência religiosa concreta e, nesse contexto, não é possível a separação entre posição e conteúdo, pois o último parte de uma consciência do vivido plenamente sensível.

(GIL FILHO, 2008, p. 71)

Ao compartilhar a opinião de Costa (2010) refletimos que é necessário, além da identificação dos elementos simbólicos contidos em romarias e peregrinações, entender os lugares sagrados, pois cada elemento ali presente comporta um leque de significados. São esses significados que serão apresentados a seguir.

Os romeiros devotos do Senhor do Bonfim confiam que “tudo que pedir ao Santo Ele dará”. Essa crença é um valor simbólico que faz parte da identidade desses fiéis e que eles reforçam e reafirmam toda vez que vêm à Romaria. A viagem, o caminho, a chegada, o reencontro com o Santo e os amigos, são elos de positivities simbólicas percebidas no espaço da Romaria, que geram alegrias, gratidão e substância a devoção. Talvez, a proximidade simbólica do fiel com o Santo o faça defender a tradição do catolicismo popular na Romaria como constatamos e será exposto a seguir.

3.1 – Simbolismo e conflitos de territorialidades no espaço da Romaria

Atualmente, a experiência do vivido e as representações sociais dos sujeitos passam a vigorar como meios de entender e explicar a religião no espaço. De acordo com Ramos (2013), o pensamento geográfico, sobretudo a partir do fortalecimento da leitura cultural de viés humanista, representa importante instrumento metodológico e epistemológico.

Valendo-se desse conhecimento, pode-se afirmar que se inicia uma nova etapa dos estudos da geografia sobre a religião. Passa a acontecer, não mais estudos religiosos ligados a uma descrição pura a partir das paisagens ou de simplesmente ligar a religião à cultura, mas, sim, um estudo da religião buscando seu aspecto mais essencial, o fenômeno religioso.

Dessa forma, o espaço sagrado concebido pelo pensamento religioso guarda os contornos da idealidade narrativa e das materialidades próprias das tradições religiosas. “Que

por sua natureza torna possível a verificação de suas condicionantes estruturais e de apropriação que relativo à ação social de apropriação, abarca em tese relações de poder, territorializando o espaço sagrado” (GHISLANDI, 2013, p. 238). Sobre essa situação privada do Santo, a senhora “rezadeira” principal do Terço e responsável pela liturgia popular da Romaria, ressalta que,

a igreja do Bonfim é uma igreja da Família, não pertence à Igreja Católica. A igreja foi construída pela a Família que cuida do Festejo e da Imagem do Santo, com as doações dos fiéis. Os habitantes do Povoado são quase todos parentes, os que não o são parentes de sangue, são compadres. O povoado é uma família só (Entrevista cedida em 26 jul. 2012).

Essa declaração evidencia a autonomia da Romaria em relação à Igreja Católica e, ao mesmo tempo anuncia um conflito de territorialidade entre a Família e a Igreja. Ambas as partes envolvidas na disputa territorial quando perguntadas abertamente sobre o conflito negam, dizem trabalhar em harmonia, mas as ações/territorialidades desenvolvidas no espaço sagrado da Romaria demonstram que, de forma velada, por traz da aparente harmonia subjaz um agudo desentendimento em relação a quem administra a Romaria e recolhe as ofertas dos fiéis, que não são poucas.

Durante os onze dias que convivemos no povoado no Senhor do Bonfim, o tempo de realização da Romaria em 2012 conversamos e entrevistamos 34 romeiros sobre a questão da administração da Romaria e da guarda do Santo, a metade deles na faixa etária acima de 40 anos e a outra metade entre 20 e 40 anos.

Nas respostas de todos foi apontada a existência do conflito entre Igreja Católica e “Família dona do Santo”, fato que inclusive divide opiniões, uma minoria (12 dos entrevistados) é a favor que a Igreja assuma a organização da Romaria, e a maioria (21), acha que não, a administração da Romaria deve permanecer com a Família “dona do Santo”.

Essa opinião incide mais entre os romeiros acima de 40 anos. E a minoria que almeja mudança é formada por romeiros mais jovens. Apenas um romeiro declarou não fazer diferença quem administra a Romaria e disse: “eu venho aqui é por causa do Santo, é nele que eu acredito, é no Santo que eu tenho fé e Ele me ajuda”. (Fala de um romeiro de 48 de idade e dez de Romaria).

Por meio da cultura, a sociedade reordena seu espaço e o significa de acordo com a apropriação que pode ser simbólica ou material. Como menciona Bonnemaïson (2012), a partir da afetividade, da comunhão dos participantes e da significação, constrói-se o espaço geossimbólico que, no caso do espaço da Romaria do Senhor do Bonfim tornou-se um

território santuário. Para o autor ora citado, é pela cultura que se encarna a relação simbólica entre cultura e espaço.

Para a Igreja Católica e a Família “dona do Santo” “o território exprime a relação simbólica entre eles a cultura e o espaço” (D’ABADIA, 2010 p. 40) da Romaria. As duas instituições disputam o controle e a apropriação do espaço sagrado. Cada instituição procura exercer soberania sobre os fiéis e o lugar e, instituir assim seu território.

Nessa trama, a opinião e o nível de envolvimento dos fiéis com o espaço sagrado podem vir favorecer a apropriação da Igreja sobre todos os espaços e símbolos da Romaria, inclusive a Imagem do Santo, uma vez que o “poder simbólico” da Igreja Católica se sobrepõem à Família “dona do Santo”.

Nas conversas que realizamos com os romeiros no trabalho de campo, muitos deles se declararam partidários da ideia de que a Igreja Católica deve assumir o comando da Romaria. Esses que argumentam a favor da Igreja justificam sua posição alegando que em outros lugares, é a Igreja quem toma conta das romarias, “que santo é um bem da Igreja, sempre foi, não é coisa de nós pecador” disse uma entrevistada de 28 anos e romeira a 12. São a favor da atuação da Igreja na administração porque, segundo eles, com a Igreja a Romaria vai crescer mais, alguns chegaram a falar sobre a Romaria de Natividade, no Estado do Tocantins, onde existe, também, uma romaria do Senhor do Bonfim, dizendo que lá é a Igreja que organiza e é uma festa bem maior que a de Araguacema.

Quanto aos romeiros que são a favor da Família “dona do Santo”, seus argumentos se posicionam em defesa da tradição e do direito de posse. Eles entendem que os descendentes de quem iniciou a Romaria têm direito em continuar administrando a festa e de posse da Imagem do Santo, “pois é uma tradição da Família também, faz parte das vidas deles, já veio dos bisavôs deles, e também tem a questão da renda, que a Família arrecada para ajudar a manter as coisas do Santo, como a capelinha, o altar e tudo sempre organizados”, assim manifestou a romeira de 51 anos, que frequenta a festa há 24.

Os sentidos de lugar apresentado por Relph (2012) e de tradição em Hatzfeld, (1993) manifestam-se nas posições tensas dos romeiros em relação às territorialidades da Igreja Católica e da Família “dona do Santo”. A Romaria para esses fiéis é o lugar da reunião, os contatos com os outros as relações, o lugar do sentir-se bem, juntamente com o sentido de tradição parecem motivar os romeiros em sua maioria, a apresentar uma postura avessa às mudanças na forma de condução da Romaria, principalmente litúrgica.

Os argumentos dos mesmos mostram que a Festa Religiosa tornou-se um lugar simultaneamente “especial, familiar e significativo” para eles. Assim como o espaço sagrado,

o tempo sagrado, de que nos destaca Eliade (1992), é evocado na memória e no imaginário desses romeiros que, necessitam desse tempo litúrgico para reatualização de um tempo sagrado, que teve lugar em um passado mítico.

Lopes, que estudou os aspectos públicos e privados do sagrado nessa mesma Romaria, ouviu o sacerdote responsável pela Paróquia de Araguacema no início da década de 2000 e, na fala Pároco fica evidente o conflito com a Família “dona do Santo” e, também, as estratégias utilizadas pela Igreja para se territorializar naquele espaço.

Anos atrás, eram os próprios leigos que batizavam, tinha uma senhora Corina daqui da Paróquia de Araguacema que fazia todos os batismos, ela já faleceu, mas mesmo antes dela falecer nós passamos a assumir isso, muitas pessoas se batizaram por lá, embora não tenha nada registrado.

[...] sim, incorpora [...] tem o sistema de pessoas que sabiam rezar o terço e ficavam pela igreja e ainda ficam e se dispõe a rezar pra quem tem promessas e não sabe rezar. As pessoas ficam rezam e recebem gratificação por isso.

[...] nós programamos um evento que era de prática de devocionais particulares e com um momento a noite da novena que era feita em grupo, nós fizemos um evento de massa, levamos os aparelhos de som e fazemos uma celebração, pra três mil, quatro mil, cinco mil pessoas [...].

[...] nós não corrigimos nada, mas existem dificuldades porque a família se sente incomodada com nossa atuação e talvez até ameaçada no sentido financeiro, porque eles não dão nenhuma destinação comunitária e social em relação às esmolas, não emprega em nada o valor que entra ali a cada ano, eles se sentem ameaçados com isso e também a questão a horários, eles querem que nós nos adequamos ao horário deles e nós não aceitamos, temos a nossa programação independente, então cria um choque, estamos ali rezando a missa e eles começam a novena dentro da capela e nós estamos do lado de fora, então tem conflito sim [...] (Frei Vanderlei, entrevista concedida a Lopes, 2005).

Sobre as estratégias de como a Igreja Católica constitui seu território, na opinião de D’Abadia (2010), essas estratégias pautam-se sempre no fortalecimento do *locus* da fé, para manutenção dos seus domínios, fato que ocorreu largamente após a República, quando houve no Brasil a separação entre Estado e Igreja. Era preciso fortalecer-se nas massas, nas romarias. Em nossa vivência na Romaria, entrevistamos o atual Sacerdote responsável pela Paróquia de Araguacema, o mesmo respondeu com muita cautela e, implicitamente deixa transparecer em sua fala o interesse da Igreja em assumir a Romaria.

Nós temos muito cuidado para não magoar a Família, pois tudo isso aqui começou com eles, a Igreja reconhece isso, mas as coisas precisam evoluir mais. O papel da Igreja é zelar pelas coisas de Deus, por isso estamos aqui [...] as mudanças irão acontecer com muito cuidado em benefício da Romaria e de todos [...], há pouco tempo a Igreja passou a acompanhar mais de perto a Romaria, e sabemos da nossa obrigação aqui com ela e os fiéis (Entrevista cedida em 13 de agosto de 2012).

A presença e o discurso da Igreja são sempre anunciados no espaço da Romaria; seja nas Missas, celebradas duas vezes por dia – ao amanhecer e ao entardecer – ritual rígido que

não permite qualquer ato de criação e participação espontânea dos fieis, estes apenas repetem os gestos dos frades, como nos diversos objetos sagrados vendidos sob uma grande tenda instalada na praça em frente ao Santuário, a uns trinta metros de distância, e também nas sessões de batismos, espaço litúrgico que, aos poucos, está a se tornar ponto de referência para as práticas da fé de muitos romeiros; principalmente aqueles que têm filhos para esse sacramento. As sessões desse ritual acontecem durante os últimos cinco dias da Romaria, em quatro horários, dois pela manhã e dois pela tarde, conforme as figuras 27 e 28.

Figura 27 – Tenda de inscrição para batismo



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 28 - Batismo na casa da Igreja Católica



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Para esse rito de passagem há uma grande demanda, ele acontece na “casa da Igreja” como é conhecida no povoado, casa recém-construída pela Paróquia, onde alguns frades passaram a residir a partir de 2012, o local fica a mais ou menos um quilômetro do Santuário. Para Bourdieu (2010, p. 14) “O poder simbólico como poder de constituir o dado pela anunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou transformar a visão de mundo [...] só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário”.

Dessa forma age a Igreja no espaço da Romaria, a partir dos enunciados sutis em todos os espaços, Ela vai se territorializando no imaginário dos fiéis e no espaço físico sem provocar nenhuma ruptura brusca, com uma sutileza, que, aos olhos dos romeiros, possa ser vista como arbitrariedade.

Um desses enunciados de territorialização da Igreja Católica é percebido por meio de práticas simbólicas por meio das pregações nas Missas e dos objetos litúrgicos utilizados- Cálice, Âmbula, Arro, Manustégio Patena, Eca e Cruz dourados, Hóstia, Corporal, Vinho, Batina branca, Estola vermelha, figura 29, e com a instalação de alguns equipamentos próximos ao Santuário, como duas tendas grandes e o palco.

A partir do terceiro dia de Missa na Romaria, um frade trouxe um violonista para acompanhar os cantos. Quando perguntamos a opinião de alguns fiéis sobre o que acharam da Missa acompanhada com violão eles disseram que “foi bem mais animada e agradável”; o que evidencia que as estratégias simbólicas da Igreja de territorialização alcançam efeito imediato.

Figura 29 – Objetos litúrgicos utilizados na missa campal do Senhor do Bonfim

<p>ÂMBULA, CIBÓRIO ou PÍXIDE</p>  <p>É semelhante ao cálice, também constituído de material nobre ou inoxidável.</p>	<p>CÁLICE</p>  <p>É uma taça geralmente revestida de ouro, prata ou qualquer outro material nobre ou inoxidável.</p>	<p>CORPORAL</p>  <p>Chama-se corporal porque sobre ela coloca-se o Corpo do Senhor (cálice e âmbula), no centro do altar. Faz alusão ao santo sudário de Cristo.</p>	<p>ARRO e BACIA</p>  <p>Formam o conjunto usado para o ato de lavar as mãos, na hora do ofertório, nas missas, expressando o desejo de purificação interior, do sacerdote que celebra.</p>
<p>MANUSTÉRGIO</p>  <p>Toalha que serve para enxugar as mãos do sacerdote, durante o ofertório. Costuma a acompanhar as galhetas.</p>	<p>PATENA</p>  <p>É um pratinho de metal ou qualquer material nobre, semelhantemente a um pires. Sobre ele coloca-se a hóstia maior.</p>	<p>ECA</p>  <p>É um pequeno recipiente de metal nobre, onde se armazenam as hóstias consagradas para transportá-las até as casas de doentes ou para as comunidades distantes.</p>	<p>CRUZ</p>  <p>Sobre o altar, ao seu lado ou acima dele, existe um crucifixo para lembrar que a Ceia do Senhor é inseparável do seu sacrifício redentor.</p>

Fonte: <<http://www.divinoespiritosanto.org/>>. Acesso 20 abr. 2013.

Org.: Carvalho, J. R., 2013.

Aliada a esses objetos litúrgicos está a palavra Eucaristia, anunciada quase como uma palavra de ordem; ela é muito lembrada na fala dos sacerdotes que celebram a Missa campal.

Palavra que significa *um dos sete sacramentos da Igreja Católica, no qual Jesus Cristo se acha presente sob as aparências do pão e do vinho, com seu corpo, sangue, alma e divindade; comunhão* (explicação de um frade na Missa campal do dia 13 de agosto de 2012). Sobre o poder das palavras anunciadas, Bourdieu (2010, p. 15) ressalta: “O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subvertê-la é a crença na legitimidade das palavras daquele que as pronuncia”.

A Igreja, consciente do seu poder de anunciação e da fé imanente ao ser religioso, não mede esforços para erigir um discurso oficial da instituição sobre a fé, em contraposição ao *habitus* do catolicismo popular hegemônico no espaço sagrado da Romaria. De acordo com Hoornaert (2002), a realidade do catolicismo vivido pelo povo brasileiro é um catolicismo que se abre, aparentemente de forma ingênua; sendo assim, a Igreja se utiliza do seu domínio de um arcabouço de símbolos e rituais sagrados para a construção do seu território religioso na Romaria, fato que não passa despercebido pelos “donos do Santo” como se percebe na figura 30.

Figura 30 – Fachada de boas vindas



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Essas boas vindas anunciam que a Família “dona do Santo” está atenta às práticas espaciais da Igreja Católica procurando ampliar território no espaço sagrado, por isso a Família também lança mão das suas estratégias para reforçar a devoção dos fiéis naquele que é a hierofania, o símbolo maior da Romaria, a imagem do Senhor do Bonfim.

Além das boas vindas estendida acima da porta de entrada no Santuário, impressa em manta magnética, com foto do Santo e letreiro em azul bem destacado, os cruzeiros e as estátuas do Cristo e de Senhor do Bonfim, também foram pintadas na cor branca e, o interior do santuário, logo no quarto dia de Romaria foi todo decorado com muitas bandeirolas coloridas no teto, quatro *banners* com a foto da Imagem do Santo pendurados em lugares estratégicos do interior do Santuário, uma de cada lado do altar e mais dois próximos à saída.

Sobre o altar, foram estendidas toalhas brancas com bordas vermelhas e, mais imagens de Santos foram colocadas sobre ele, além de muitos vasos de flores artificiais de diversas cores, ver figuras 31, 32, 33 e 34. A imagem original do Senhor do Bonfim foi decorada com algumas fitas coloridas em verde, azul e branco, e está posta a uma distância acessível aos fiéis, no último degrau do altar.

À altura do peito dos fiéis fica uma réplica grande da Imagem do Santo, mais ou menos trinta centímetros da Imagem, mais acessível ainda aos fiéis romeiros, de onde pendem, também, fitas coloridas; símbolos que os fiéis tocam imbuídos de respeito e devoção, e os passam pelo rosto e sobre a cabeça, dando uma volta no sentido horário e, ao final fazem o sinal da cruz.

Figura 31 – Símbolos Sagrados recém-pintados



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 32 – Decoração do altar



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 33 – Decoração interior do Santuário



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 34 – Banners ao fundo: decoração



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Bonnemaison (2012) sugere que no estudo da Geografia cultural, os geógrafos precisam considerar, também, a organização social e hierárquica juntamente com as funções políticas, sociais e econômicas dos grupos, pois ao se reproduzirem no espaço, elas revelam estruturas de poder.

O território para esse autor “está associado tanto à função social quanto à simbólica” (BONNEMAISON, 2012, p. 289). As práticas espaciais, tanto da Igreja Católica quanto da Família “dona do Santo” no espaço da Romaria operam no campo do simbólico e, também, nos campos político e econômico, num sutil jogo de poder que resulta em territórios sociais e simbólicos distintos, porém, são tênues as fronteiras entre eles.

A constituição desses territórios perpassa por um entrelaçamento de signos, objetos e ritos impregnados de territorialidades socioculturais dos agentes que “disputam” a hegemonia no espaço sagrado da Romaria.

Essas territorialidades são o que acontece nas atividades cotidianas, ao envolverem a Igreja, a Família Almeida e os romeiros no tempo e no espaço sagrados da Romaria, atividades que para Saquet (2011, p. 87) “são resultado e determinante do processo de produção do território”.

No espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim, construído e vivido pela Família “dona do Santo” e os romeiros, podem ser percebidos vestígios recentes e antigos da importância religiosa na vida das pessoas e do lugar, no sentido de identificar quem são, o que fazem ali e por que esse lugar e esse Santo, o Senhor do Bonfim. A paisagem da Romaria, a fala, os gestos e expressões dos romeiros, expressam o sentido cósmico que a sacralidade manifesta no viver ali, mesmo que só durante os dias da Romaria para aqueles que são “de fora”, ao caracterizar, assim, a constituição de territórios simbólicos.

Gil Filho (2008) entende a territorialidade do sagrado como ação institucional de apropriação simbólica do espaço sagrado. Na Romaria do Senhor do Bonfim o que se tem é a busca de duas instituições, uma familiar e outra religiosa, buscando a apropriação simbólica daquele espaço sagrado. Por um lado, a família tenta manter sua territorialidade, construída ao longo de mais de meio século de Romaria; por outro, a Igreja Católica, de certa forma, também, se sente proprietária histórica dos Santos, mesmo sendo recém-chegada ameaça a estabilidade territorial da Família Almeida, quando começa espacializar-se na Romaria.

Como já começamos mostrar, a Família Almeida também se territorializa quando vai ao encontro do imaginário dos romeiros como, por exemplo, os rituais litúrgicos do Terço cantado, durante as nove noites de Novena e a reza de Terço por encomenda, caso algum romeiro queira uma celebração particular, após a reza oficial.

A guardiã da tradição do Terço é uma Senhora, neta do Sr. Arcanjo Francisco de Almeida, fundador da Romaria. Durante a festa perguntamos a essa senhora por que ainda se rezava o Terço cantado daquela forma, mesmo acontecendo uma Missa antes e ela respondeu: “os romeiros pedem, eles querem a Missa e querem o Terço também”.

Duas interpretações estão postas na fala da rezadeira do Terço: a Família “dona do Santo” compartilha com muitos romeiros aquela tradição, ou seja, aquela forma de rezar tem ainda um valor simbólico para eles, é parte constituinte das suas identidades de romeiros e, a outra interpretação parece mais relacionada à territorialidade tanto da Família quanto dos demais romeiros, que é demarcar território diante da presença institucionalizadora da Igreja Católica. Essa relação dos fiéis com o sagrado converge para a opinião defendida por Rosendahl (1996), sobre os romeiros valorizarem mais as práticas simbólicas do catolicismo popular que as da Igreja oficial.

Ritos como pagamentos de promessas de diversas formas, com oferendas ou sacrilégios, como os apresentados nas figuras 35, 36, 37, 38, 39 40, 41 e 42, são formas simbólicas de o romeiro agradecer e manifestar sua fé de modo individualizado, aproximando do sagrado representado na imagem do Senhor do Bonfim, localizada dentro da Capela, espaço de centralidade para todos os romeiros.

Figura 35 - Devotos no Altar durante a Romaria



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 36 – Romeira pagando promessa



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 37 – Auto sacrifício em promessa



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 38 – Momento de adoração no altar



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 39 – Ato de acender velas no “velário”



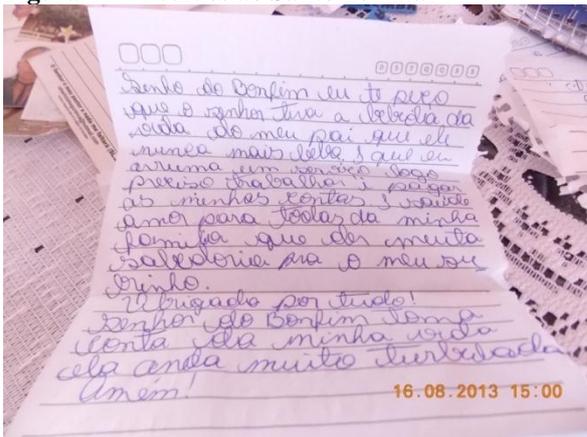
Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 40 – Representante da Família Almeida à frente da Romaria



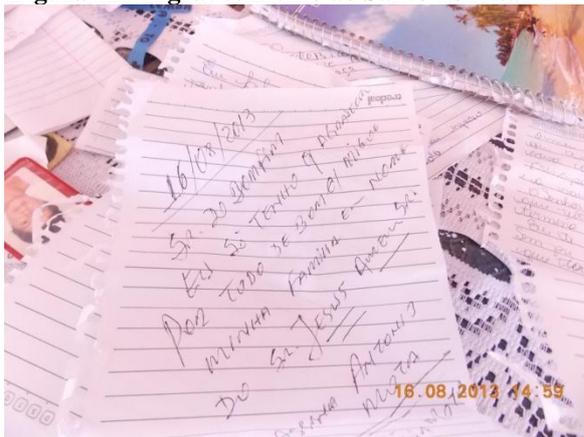
Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 41 – Pedidos ao Santo no Altar



Fonte: CARVALHO, J. R., 2013.

Figura 42 – Agradecimento ao Santo no Altar



Fonte: CARVALHO, J. R., 2013.

Esse repertório de práticas religiosas na Romaria são territorialidades que engendram o território simbólico dos romeiros. Esse conjunto de interações simbólicas reforça a identificação dos fiéis com o território, pois este, na opinião de Almeida (2005) é essa

apropriação simbólica expressiva do espaço. Também para Bonnemaïson (2012), o território se constrói como um sistema de símbolos.

Portanto, a Romaria do Senhor do Bonfim pode ser entendida como um território símbolo. Mas o território religioso segundo Rosendahl (2012, p. 89), “não é apenas ritual e simbólico: é também o local de práticas ativas e atuais que o tornam um meio identitário”.

Percebe-se que a ação direta dos fiéis, representadas nessas práticas devocionais, ocorre sem intermédio de outrem. Essas manifestações de fé fazem parte de um sistema de reciprocidade com o Santo, em um sistema socialmente construído pelos romeiros, e é parte integrante de sua própria visão de mundo. Na espacialidade do sagrado, esses romeiros constroem paulatinamente territorialidades sob o domínio da emoção e do sentimento religioso, o que dá origem ao seu micro território com forte apelo identitário. Território e identidade religiosa estão fortemente ligados. Nas práticas dos romeiros está explícita, tanto uma identidade de fé quanto um sentimento de propriedade mútua.

3.2 – Articulações simbólico-ritualísticas entre catolicismo popular e catolicismo oficial

Em “Questões fundamentais na Geografia da religião”, Fickeler (2008) acentua que, os símbolos religiosos no sentido mais amplo e geral, têm um papel importante na vida cultural religiosa. Muitos dos símbolos intrínsecos às religiões retêm seu sentido original e antigo. Eles expressam ideias que são difíceis ou impossíveis de traduzir em palavras. As cores usadas pelas religiões, por exemplo, são representativas desse simbolismo do dizer sem palavras. Esse autor assim se expressa sobre esse forte sentido simbólico das cores nas paisagens religiosas,

Se as luzes culturais têm um papel relativamente modesto na paisagem noturna e surgem particularmente em certos períodos cerimoniais, as cores de um culto tem o significado bastante maior na paisagem diurna, onde aparecem especialmente em roupas e prédios. Nesse aspecto, muitas religiões elegem uma cor em particular, que se torna especialmente distintiva e característica e que, ligada a certos lugares sagrados (santuários, e lugares de peregrinação) e a certos períodos festivos (festas de culto) se distingue como brilhante e alegre (FICKELER, 2008, p. 12).

Cabe dessa forma, fazermos uma rápida apresentação das cores simbólicas percebidas na Romaria do Senhor do Bonfim, que na opinião dos romeiros “são as cores desde muito tempo, sempre teve essas cores, desde antigamente”, explicação que remete à ideia da

tradição que foi sendo preservada nas formas de devoção e organização dos momentos e espaços “mais especiais” da devoção, o tempo e o espaço da Romaria.

Destaque, principalmente na paisagem diurna religiosa da Romaria, as cores representam, na sua maioria, alegria e chamam atenção para a vida do Cristo. As cores mais presentes nos símbolos religiosos do Senhor do Bonfim são: branco, amarelo, vermelho, azul, verde, rosa e roxo. Há uma semântica das cores no campo teológico e no campo cultural, parcialmente expressa na figura 43.

Figura 43 – Cores simbólicas na paisagem da Romaria do Senhor do Bonfim.

CORES	LEITURA TEOLÓGICA	LEITURA CULTURAL
Branco	Simboliza a alegria cristã e o Cristo vivo.	Representa a luz difusa. Associada à pureza e verdade.
Amarelo/Dourado	É a cor mais luminosa, alegre, vital e tonificante. Muitas vezes a santidade é representada em ouro, seu esplendor.	Simboliza a luz, iluminação religiosa interna, do sol espiritual e sabedoria divina.
Vermelho	Simboliza o fogo purificador, o sangue e o martírio.	Cor simbólica do fogo, do brilho do sol, cor do sangue e do fluído vital.
Azul	Sabedoria e piedade.	Simboliza o espiritual, o inefável, o secreto, o eterno.
Verde	Simboliza a esperança que todo cristão deve professar.	Símbolo da vida renascida e do crescimento.
Rosa	Simboliza uma breve pausa, certo alívio na tristeza e no rigor da penitência.	Confiança. Romance, amor, amizade, feminilidade, verdade, passividade, boas intenções, cura, emocional, paz.
Roxo	Simboliza a preparação, penitência ou conversão. Luto e morte.	Realeza. Espiritualidade, nobreza, cerimônia, mistério, transformação, sabedoria, sofisticação.

Fonte: <http://www.divinoespiritosanto.org/>. <acesso em: 30 jun. 2013>.

Org. CARVALHO, J. R. a partir de Fickeler (2008).

Essas cores citadas, principalmente a cor branca, estão presentes nos diversos espaços, símbolos e liturgias da Romaria. Ela é adotada tanto pela tradição oficial da Igreja Católica, quanto pela tradição do catolicismo popular. Segundo Fickeler (2008), em todos os povos e todos os tempos, sem dúvida a cor branca é a cor sagrada mais difundida.

Como a cor simbólica do reflexo e da luz difusa, da luz e do que é brilhante em geral do, sobre-mundano e do celestial, do absoluto e do puro, o branco é o símbolo dos supremos deuses celestes e das coisas da natureza e da cultura que lhes são atribuídas, dedicadas e consagradas em sítios naturais, sagrados ou formas santas de vida, vestimenta, edifício, etc. (FICKELER, 2008, p. 112-13).

As outras cores também são evidentes na paisagem simbólica do espaço sagrado da Romaria. O amarelo é muito presente representando o fervor da esperança religiosa da fé e da redenção. Em um dos momentos e espaços mais simbolicamente significativos da Romaria: a procissão estava lá, o andor decorado com flores amarelas (É a cor mais luminosa, vital e tonificante, representando a alegria da festa).

Junto com o amarelo estão as cores vermelho (simbolizando a vida, o amor e a alegria); o azul (representando a sabedoria, a piedade e os céus) e o verde (representando a criação e o renascimento celeste). As cores que iluminam o andor da procissão, juntamente as cores rosa e roxo ornamentam outros símbolos sagrados no espaço da Romaria, por exemplo, as réplicas da imagem do Senhor do Bonfim, o altar da Igreja Católica, o altar da Capela do Santo, bandeiras do divino fixadas no altar e nas paredes da Capela e bandeiras de foliões que circulam pela Romaria conforme mostraremos nas figuras 44, 45, 46, 47, 48 e 49.

Figura 44 – As cores do Andor



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Figura 45 – As cores da Bandeira do Divino



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Figura 46 – Cores no Santo



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Figura 47 – Bandeiras circulantes na Romaria



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Figura 48 – As cores do Altar da Igreja Católica



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 49 – As cores do Altar do Santo



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Na Romaria do Senhor do Bonfim, um espaço erigido sob a perspectiva do catolicismo popular, assim como em espaços sagrados de outras religiões, os símbolos e os rituais dessa visão religiosa, de certa forma, marcam e delimitam o espaço simbólico e marcam a paisagem. Gil Filho expressa a estrada do ser humano e seu universo simbólico:

O homem é um ser simbólico, no sistema cassireriano, que o caracteriza como superação da vida biológica. Assim, há uma ruptura da ordem natural gerada pelo homem e na qual ele deve ser submetido. Este processo conscientiza o homem de que ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo em um universo simbólico. Deste modo, a religião, é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim, o homem não está somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os significados da existência. O homem é o protagonista deste conhecimento simbólico e desta prática social da religião (GIL FILHO, 2007, p.210).

Na análise do autor, o homem religioso dota de simbologia todos seus ritos e espaços como sagrados. Esses símbolos são imbuídos da cultura daqueles que os criam e realizam, sendo essa uma das formas de fortalecimento da identidade do grupo. As mediações simbólicas permeiam as atitudes pessoais dos romeiros por todo o espaço sagrado da Romaria.

As luzes sagradas, segundo Fickeler (2008) são usadas por todas as religiões, elas cumprem um propósito mágico e de adoração. Um dos rituais e símbolos do catolicismo popular na Romaria é *o acender velas*, talvez essa luz queira traduzir: *Eu sou a luz do mundo* (João 8: 12). São luzes que respondem às luzes celestiais, luz para iluminar os difíceis caminhos dos fiéis no cotidiano.

O fogo, na opinião dos romeiros, tem o sentido de afastar as trevas e iluminar a vida, o futuro da vida, e, também, os caminhos dos entes queridos que já se foram. Por esse motivo, o

fogo no espaço sagrado da Romaria não é aceso em qualquer lugar, dois lugares são definidos pelos fiéis para o ritual de acender velas, celebrar o fogo: o cruzeiro em frente à Capela e no “velário” ao lado do Altar, no interior da Capela, figuras 50 e 51.

Figura 50 – Cruzeiro em frente à Capela



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 51 – Velário ao lado do Altar



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Os sons são outra marca ritualístico-simbólica no espaço sagrado da Romaria do senhor do Bonfim. De forma geral, a maioria das religiões emprega em grau maior ou menor, certos sons cerimoniais. Nos dizeres de Fickeler (2008, p. 18), “esses sons são importantes para a geografia da religião somente quando soam para fora e assim caracterizam a paisagem”.

O autor sugere que essa “paisagem cerimonial auditiva” seja levada em conta nos planos de estudos em Geografia cultural. Na Romaria do Senhor do Bonfim, dois cerimoniais de sons compõem a paisagem cerimonial auditiva e disputam as atenções dos fiéis romeiros: os sons eletrônicos da Igreja Católica, durante o ritual das Missas celebradas na aurora e no crepúsculo. Sons de fogos industriais são usados, também, pela Igreja para despertar os romeiros na madrugada, convidando-os para a Missa campal.

Por parte da Família “dona do Santo”, os sons cerimoniais restringem-se ao espaço interior da Capela, onde são rezados, o Terço Cantado e as ladainhas como parte litúrgica do ritual da Novena, que acontece durante os nove dias de Romaria. O uso dos sons é acústico, sem uso de qualquer equipamento eletrônico. No espaço da Capela, a Família aproveita para reforçar, junto aos fiéis, a necessidade da fé no Senhor do Bonfim e naquela forma de culto popular.

Além dos sons litúrgicos, outros sons complementam a paisagem auditiva na Romaria do Senhor do Bonfim, são eles: as músicas tocadas nos bares, danceterias e acampamentos

especializados por todo povoado; os serviços de propagandas das barracas que comercializam confecções, calçados e produtos de enxoval, mobílias, brinquedos e equipamentos eletrônicos. Os sons (sirenes de alarmes) emitidos como alerta pela Polícia Militar, também compõem a paisagem auditiva da Romaria. Assim, todo espaço da Romaria recebe influência desses sons, alguns em maior ou menor grau.

Os sons mais emitidos nos espaços litúrgicos são respeitados pelos donos dos bares e carros. Durante as missas e as rezas, os sons nas imediações da Capela e do palco da Igreja são desligados. Podemos pensar que há certa “harmonia” entre os momentos e espaços ritualísticos na Romaria.

Se o lugar favorece o exercício da fé e da identidade religiosa para todos os sujeitos envolvidos na Romaria, da mesma forma o tempo é responsável por guardar as memórias e todo um conjunto de significados, dentre eles a tradição. Nas práticas e atividades religiosas, o tempo é, também, um instrumento fundamental para os fiéis e para as autoridades religiosas.

Na Romaria do Senhor do Bonfim parece haver um acordo – informal - entre a Paróquia de Araguacema e a Família “dona do Santo” quanto uso do tempo noturno no espaço litúrgico da festa, a Igreja celebra a Missa entre as dezessete horas e meia e as dezenove horas e, logo após a Família reza o Terço da Novena.

Nos últimos dias da Novena esse acordo não é cumprido por parte da Igreja, pois houve dias em que a Missa só terminou às dezenove horas e cinquenta minutos. Nesse momento, as “rezadeiras” da Família já haviam iniciado a reza do Terço, acompanhadas por dezenas de féis no interior da Capela.

Muito do simbolismo inerente ao espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim não está dado na paisagem do lugar, ele pode ser lido nos rituais realizados de modo coletivo ou individualmente. Esses rituais, na opinião de Gil Filho (2008) apresentam um caráter de memória religiosa. Eles seriam formas de preservação da memória primordial.

No catolicismo popular as relações individualizadas dos devotos com o sagrado são configuradas nos rituais em que esses fiéis participam ou até mesmo criam. Cada romeiro na sua individualidade atribui significância ao ritual conforme suas necessidades imediatas e o cultiva como repositório de significados. Em um desses momentos ritualísticos conversamos com uma romeira de Casa de Tábua, Pará, sobre sua preocupação e cuidados em colocar garrafas com água sobre o altar durante a missa e depois guardá-las como um bem sagrado, ela respondeu assim,

Ó, nós pega essa água benzida assim, quando chove uma chuva de muito vento a gente joga, é bom pra passar o vento. Quando os meninos vai pra escola eu passo um

pouquinho, na cabeça deles. É bom pra abrir a memória. É tudo mais fácil. A minha água está aqui dentro da bolsa. (Entrevista cedida em 15/08/2013. Transcrição literal).

Objetivamente seu ritual está sustentado na sua preocupação com as dificuldades que surgem no dia-a-dia, às vezes de ordem natural, como “uma chuva de muito vento” situação com um grau de dificuldade que exige forças extraterrenas para contorná-la. Ao considerar as temporalidades, poderíamos intuir que essa atitude está sustentada, também, numa lembrança ontológica; quando tudo era explicado e resolvido pela fé e a força do mito. Na fé dessa devota, só as forças do Santo pode “abrandar” as forças da natureza, pois são forças/poderes além das forças humanas. Levar a água abençoada funciona como uma precaução diante das forças da natureza.

A funcionalidade da água abençoada não se estende apenas a resolver a situação da “chuva com muito vento”, ela funciona também como “elixir” para o espírito e a inteligência das crianças. A romeira demonstra essa fé quando afirma: “Quando os meninos vai pra escola eu passo um pouquinho na cabeça deles. É bom pra abrir a memória.”

Há crença de que a aprendizagem depende de uma boa memória. Como os saberes sobre essa parte do corpo não é de domínio popular, mas apenas de algumas ciências como a Psicologia e a Neurociência, a mãe busca as forças do Santo como uma forma de interferir no desenvolvimento psiconeurológico dos filhos, ao manifestar, assim, que as forças mítico-religiosas compõem o sistema de crença que lhe dá sustentação para viver.

Os rituais são de certo modo atos formalizados no sentido de ser cerimoniais. Procissões religiosas são rituais também que apresentam essas características. Pensando com DaMatta (1997), as procissões apresentam qualidade conciliadora. Essa conciliação pode ser entre os oponentes de classe, no nível das relações interpessoais ou na relação entre devoto e divindade.

No Senhor do Bonfim, o momento considerado o ápice da festa é o momento da procissão, que ocorre no último dia do festejo, 15 de agosto, entre as dezessete e as dezoito horas, em um percurso relativamente curto em volta do núcleo urbano do Povoado. Na estrutura organizacional das procissões DaMatta aponta que,

[...] o seu núcleo é formado das pessoas que carregam a imagem do santo, e essas pessoas estão rigidamente hierarquizadas: são as autoridades eclesiais, civis e militares. Entretanto, o núcleo é formado e seguido por um conjunto desordenado de tipos sociais: penitentes que pagam promessas, aleijados e doentes que buscam alívio para seus males, pessoas comuns que apenas demonstram sua devoção ao santo (DAMATTA, 1997, p. 65).

As territorialidades eclesiais na procissão do Senhor do Bonfim evidenciam parte dessa hierarquia da qual nos fala DaMatta. Nelas, a Igreja Católica e a Família “dona do Santo” operam conciliadamente. Ambos organizam – mesmo com papéis bem definidos – o lugar e a forma onde/como os geossímbolos da Romaria: a Imagem do Santo e a Cruz serão conduzidos na procissão. A saída e a chegada da procissão - um ritual móvel - são momentos em que a Família “dona do Santo” e a Igreja Católica controlam, fazendo questão de demonstrarem domínios sobre os maiores símbolos sagrados da Romaria.

D’Abadia (1994) lembra que as procissões são heranças de Portugal. Elas vieram e expandiram-se no território brasileiro, ao estabelecer as territorialidades religiosas e ao influenciar nossa organização espacial dentro da dinâmica cultural. De maneira geral, marcam o território por onde passam (D’ABADIA, 2010, p. 51).

Na Romaria do Senhor do Bonfim a procissão é um ritual/tradição criado pela Família Francisco de Almeida, mas que, agora, nos últimos cinco anos, a Igreja Católica tem influenciado cada vez mais nela, por meio de ações como as falas durante as Missas campais lembrando aos romeiros sobre o lugar de concentração (frente ao palco/altar), o cumprimento do horário de saída da procissão e no comando das orientações sobre o posicionamento da berlinda com o Santo à frente do cortejo. A Polícia Militar segue à frente da procissão como se conduzisse o ritual pelo trajeto pré-determinado.

Como parte da organização do ritual da procissão, compete à Família “dona do Santo” a escolha da decoração do andor (tecido colorido, geralmente duas cores, flores naturais em três tons), trabalho feito pelas mulheres da Família que sentem orgulho e se emocionam ao falarem desse “cuidado”, que elas atribuem ter sido “a vontade do Santo, a sorte e uma obrigação muito importante”, que pretendem realizar enquanto “vida tiver.”

Um dos senhores “dono do Santo” carrega, nos braços, junto ao corpo, do lado esquerdo do peito, o segundo símbolo mais forte e representativo da Romaria e da procissão: a cruz esculpida em madeira. Esse senhor foi escolhido pela Família já há muitos anos atrás para marcar aquele território simbólico no ritual, ao levar a cruz na primeira fila, à frente da procissão.

No catolicismo oficial, o símbolo da cruz representa a prova do verdadeiro amor entre os cristãos: tomar a cruz e seguir os passos de Jesus (Cap 14, 25-32). Para o catolicismo popular o significado da cruz está mais vinculado ao cotidiano, ela seria a cruz de cada dia, as dificuldades da vida, o peso da existência. Rosendahl (2012) lembra sobre o significado da cruz que, a forma obtida com a junção dos eixos na horizontal e na vertical, acrescida da sua

evocação das quatro direções - o norte, o sul, o leste, e o oeste - agrega forte valor simbólico. O significado da cruz no imaginário religioso está impregnado do poder do sagrado.

Figura 52 – Procissão em 2013



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Figura 53 – Procissão em 2012



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Na condução do andor com o Santo, somente homens se revezam ao longo da procissão. Procuramos saber dos organizadores (Igreja Católica e Família “dona do Santo”), se havia orientação prévia para que só homens conduzissem o andor, ambos informaram que não. Junto aos fiéis, perguntamos às mulheres por que elas não se dispunham a carregar o andor com o Santo e se gostariam e, as respostas convergiram para a justificativa da tradição. Uma romeira da cidade Miranorte, Tocantins, respondeu: “desde quando começou aqui eu já vi os mais antigo dizer que é assim. Eu penso em carregar o Santo, mas ele sabe das minhas forças. Eu carrego ele sempre comigo, mas meu marido já fez a parte dele e carregou o Santo. (Entrevista cedida em 15 de agosto de 2012. Transcrição literal)”.

Para Friedrich (1974, p. 17) “a tradição é a entrega de um depósito precioso, cuja fonte é considerada divina, a uma pessoa especialmente escolhida.” Quando a informante diz “desde quando começou aqui eu já vi os antigos dizer que é assim”, percebe-se a força da tradição que repousa sobre o posicionamento das mulheres.

Quanto à opinião dos homens sobre a mesma questão, as respostas foram direcionadas no sentido de que eles estavam fazendo aquele sacrifício por toda família, os quatro entrevistados responderam sem mencionar que a mulher também poderia ter esse desejo. Transcrevemos, literalmente, a fala de um romeiro morador em Barreira de Campo, Pará, por abarcar os elementos contidos nas demais falas. Sua resposta foi nesse sentido: “minha promessa é para carregar o Santo enquanto vida eu tiver, eu não me canso de pedir a ele, eu fui valido, minha família é valida. Eu peço paz pra todo mundo. Todos aqui precisam da

proteção dele. Já faz cinco anos que essa é minha promessa [...]. (Entrevista cedida em 15 de agosto de 2013).

A sua fala se relaciona com a ideia de Hatzfeld (1993, p. 52), sobre o caráter repetitivo da tradição na transmissão das informações simbólicas, como ato que permite que a regulação social seja possível, ao afastar a possibilidade de uma transitoriedade desagregadora no comportamento humano.

As falas, tanto dos homens quanto das mulheres sobre seus papéis na procissão demonstram suas resignações que estabelece a divisão sexual das práticas religiosas, ao reforçar a hierarquia de que fala DaMatta (1997). Por essa forma de posicionamento e pensamento sobre a experiência dos fiéis nesse espaço sagrado da Romaria, somos levados a pensar com Nestor Canclini (1993, p. 53), que, “a festa continua, a tal ponto, a existência cotidiana que reproduz no seu desenvolvimento as contradições da sociedade.” Mas tal fato não tira o caráter do ritual como um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica.

Ainda conforme DaMatta (1997, p. 65), na procissão os componentes de hierarquização são separados do conjunto maior dos fiéis. A procissão, assim como o carnaval “une o alegre ao triste, o sadio ao doente, o puro ao pecador e, mais importante, as autoridades ao povo.” No Senhor do Bonfim, essas territorialidades estão expressas claramente quando se vê que na frente da procissão estão os membros da Família Almeida e os frades da Paróquia de Araguacema, representantes eclesiais e, depois, o “conjunto polissêmico” dos fiéis. O Santo, ao mesmo tempo em que está separado do povo (por sua natureza), caminha com o povo e dele recebe na rua, suas orações, cânticos e piedade.

Uma multidão forma o corredor para a passagem da procissão. Nessa multidão percebem-se diferentes gestos como o sinal da cruz, o estender de mãos em direção ao Santo, as mãos levantadas para o alto e também algumas ladainhas em homenagem ao ritual. Ao se observar forma mais ampla, poderíamos perguntar se o corredor humano por onde passa a procissão também não é parte do ritual? Mesmo ao considerar que há o caráter individual da fé nas manifestações do catolicismo popular, pode se inferir que o ritual da procissão se configura como uma prática religiosa coletiva.

3.3 – Confluência entre a fé e as águas: o Rio “lugar vivido”, experienciado e sonhado pelos Romeiros do Senhor do Bonfim

A Romaria do Senhor do Bonfim tem na sua história uma íntima relação com a água desde o “achado” da Imagem do Santo no final do século XIX. Na errância da Família “dona do Santo” em busca das “Bandeiras Verdes”, a Imagem atravessou o Rio Araguaia para o Estado do Pará e o atravessou de volta, se estabelecendo a seis quilômetros do Araguaia, às margens de um dos seus afluentes: o Rio Piranhas.

Durante os quatro trabalhos de campo; que realizamos na Romaria nos anos de 2012 e 2013, foi possível identificar várias leituras que perpassam o imaginário dos romeiros do Senhor do Bonfim sobre o Rio Piranhas. Elegemos algumas delas para apresentarmos como o Rio com suas potencialidades de mobilidade (caminho), lazer, telúrica, fonte alimentar e de sonhos “deságua” no espaço e torna-se parte do espaço sagrado da Romaria.

Nesse propósito, por alguns momentos, o Rio constitui-se num objeto metafórico, mas segundo Bachelard (1988, p. 245): “A metáfora vem dar um corpo concreto a uma impressão difícil de exprimir.” Acreditamos nas transformações sucessivas contidas no tempo e, assim, aquele espaço concebido como Rio Piranhas, na verdade, a cada momento, para cada romeiro, a cada ano é um rio diferente, ou seja, é outro rio. Portanto, um espaço que pode ser também metáfora.

Nas águas do Rio Piranhas procuramos compreender e desvelar suas múltiplas imagens, tendo como base as experiências vividas na paisagem e no lugar pelos romeiros. “Partimos em busca de revelações de imagens reais, simbólicas e imaginárias do Rio, ou seja, investigando como o Rio se revela no imaginário dos fiéis do Senhor do Bonfim” (GRATÃO, 2007, p. 88).

Nessa viagem, algumas imagens revelam o que palavras não conseguem exprimir. Entre os sujeitos entrevistados, procuramos ouvir pessoas da Família “dona do Santo” que têm mais experiência e vivência com o Rio. Em consonância com Walter Benjamin (1996), a experiência está ligada à memória individual e coletiva e a vivência aplica-se à vida privada. Ciente dessa distinção, procuramos perceber nas falas dos entrevistados o que se reportava a situações coletivas e o que era de cunho mais íntimo, privado.

Além desses sujeitos, conversamos com pescadores e barqueiros que também possuem experiência com as águas do Rio. Por fim, entrevistamos os romeiros que banham, pescam e se colocam durante alguns momentos da sua estada na Romaria, às margens do Rio contemplando a paisagem natural.

Ao observarmos o fluxo de romeiros que visitam o Rio nos últimos três dias da Romaria, quando ocorre maior movimento, percebemos que há nos fiéis uma vontade de ver e tocar o Rio, como se tivessem necessidade desse contato. Em sua poética das águas Bachelard (1989) afirma sentir semelhante necessidade:

Sonhando perto do rio, consagrei minha imaginação à água, à água verde e clara, à água que enverdece os prados. Não posso sentar perto de um riacho sem cair num devaneio profundo, sem rever a minha ventura... Não é preciso que seja o riacho da nossa casa, a água da nossa casa. A água anônima sabe todos os segredos. A mesma lembrança sai de todas as fontes (BACHELARD, 1989, p. 9).

Há uma identificação dos romeiros com as águas do Rio Piranhas, a ponto de depois de visitar a Imagem do Santo no interior da Capela, o segundo lugar que esses romeiros visitam é o Rio, demonstrando uma topofilia com as águas. Para esses romeiros, a água tem o poder de levá-los a muitos lugares na memória.

Uma gota de água corrente basta para criar um mundo de imaginação e afastar o cansaço que se abate sobre os romeiros após a peregrinação até a Romaria. Um romeiro da cidade de Estreito, no Maranhão, descreve sua relação imaginativa sobre o Rio e como ele faz parte da sua devoção com o Senhor do Bonfim:

Quando vim aqui pela primeira vez, em 1979, andava meio perdido na vida, foi aqui na beira dessa água, que era bem diferente naquele tempo, que eu comecei a pensar na minha vida mesmo. E pedi ao Santo que me mostrasse um caminho que eu ia seguir sem medo porque minha fé em Santos é muito grande, aprendi com a finada minha avó e depois com minha mãe... ela me mostrou esse Santo. Eu na beira desse Rio achei minha vida, por isso é o lugar que eu logo venho quando chego aqui depois que dou a benção ao Santo. Hoje o Rio já tá bem maltratado, eu fico com pena e pensando o que vai acontecer... (Entrevista cedida em 14 de agosto de 2013. Transcrição literal).

A relação desse romeiro com o Rio vai além da contemplação ou do lazer, o Rio representa força telúrica, energia que vem do interior da terra. Foi nas águas do Rio que o Santo lhe mostrou seu caminho, “andava meio perdido na vida, foi aqui na beira dessa água, que era bem diferente naquele tempo, que eu comecei a pensar na minha vida mesmo.” A água assim vista, foi um embrião, deu à vida um impulso inesgotável.

O significado da água para ele já não é apenas “um grupo de imagens conhecidas numa contemplação errante, numa sequência de devaneios interrompidos, instantâneos”, mas, um elemento da “imaginação materializante” (BACHELARD, 1989, p. 12).

Figura 54 – Estágio de assoreamento no Rio

Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Figura 55 – O Rio como espaço de lazer e devoção

Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

A degradação do Rio é percebida e o preocupa, “Hoje, o Rio já tá bem maltratado, eu fico com pena e pensando o que vai acontecer...” A ação humana modificou a paisagem que ele viu pela primeira vez e tem saudades. O processo de assoreamento é patente na paisagem do Rio. Suas águas já perderam a limpidez, são barrentas, cor de lama, “o Rio tá cego”, diagnosticou outro romeiro entrevistado.

A representação sobre água que carregamos na memória é de pureza, por isso o romeiro estranha a cor barrenta que substituiu a cor cristalina da água. “A água acolhe todas as imagens da pureza” (BACHELARD, 1989, p. 15).

Ao visitarmos uma residência com três moradores que há mais de 60 anos vivem no Povoado do Bonfim, suas falas expressaram certa emoção e saudosismo sobre o tempo em que o Rio Piranhas “era sadio”, era rico em peixe e tinha muita água:

Esse Rio era nosso caminho para Araguacema. Descíamos nele até o Araguaia, de lá subíamos até Araguacema. As roças foram matando o Rio, as suas ribanceiras estão cada vez mais cavadas. A prefeitura todos os anos joga muito cascalho e terra para fazer a entrada dos carros na beira do Rio, depois quando vem a chuva, aquela terra é toda arrastada para dentro do Rio, por isso ele está também cada vez mais raso. (Entrevista cedida em 8 de agosto de 2012).

A leitura mais humanizada dos lugares e seus sujeitos que a geografia cultural vem fazendo, permite-nos perceber e significar o sentimento que emana dos moradores entrevistados em relação ao Rio Piranhas. Memórias e emoções emolduram seus depoimentos reveladores de afetividades. As funções que o Rio tinha para o Povoado parecem já não existirem mais. Há um sentimento de impotência dos sujeitos entrevistados ao identificarem os agentes (públicos e privados) que estão tornando o Rio “cada vez mais raso”.

As revoltas do senhor e das senhoras, moradores/as mais antigos no lugar se justificam por eles vivenciarem a ininterrupta destruição da “pátria das águas”, qualidade atribuída à Amazônia pelo poeta Thiago de Mello, ao denunciar a permanência do colonialismo na região. O modelo colonial permanece preocupado apenas em explorar os lugares, sem atenção com sua sustentabilidade ecológica e a vida das populações ribeirinhas. O Rio Piranhas, para quem vive às suas margens, parece permanecer impregnado de passado, acessível somente na memória.

O Rio Piranhas já foi “mais caminhos” para a Romaria, mas ainda o é. Nosso olhar e curiosidade geográficos procuram, agora, na memória dos moradores que residem há mais tempo no Povoado e na memória dos romeiros, vestígios do Rio-Caminho, que por pelo menos, quatro décadas levava e trazia os romeiros do Bom Jesus de Piranhas, como era conhecido o Povoado até o final da década de 1990.

O foco do nosso trajeto procura seguir pelo (per)curso da percepção geográfica, enquanto um observar o Rio no seu corpo-água real e o Rio que passou por transfiguração no olho de quem acompanha a vida do Rio já por algum tempo. Essa pretensão é substanciada por certo “olhar geográfico estético” que percorre o Rio procurando o (des)velar das águas na qualidade de simbolismo e espaço de vivência para os romeiros e os moradores do Bonfim.

Outro morador que nasceu e se criou no Povoado às margens do Rio Piranhas, tem boas recordações sobre o tempo em que o Rio era o principal caminho para se chegar à Romaria. Ele conta que o rio era usado para qualquer necessidade de sair daquele lugar. “As viagens eram feitas naquele tempo por água. Se subia e descia para Araguacema e até Couto Magalhães e Conceição do Araguaia. Tudo de novidade vinha pelo rio, hoje quase ninguém lembra mais aquele tempo dos movimentos nas águas.”

Para Tuan os lugares marcam as pessoas e as pessoas marcam os lugares. O Rio Piranhas é marcado pela ação da Família “dona do Santo” que, sobre suas margens e no seu leito produziu alimentos, história e memórias. O descendente mais velho do fundador da Romaria fala de uma geografia vivida em ato, existente a partir das águas do Rio como elo de contato com o mundo.

Os moradores ribeirinhos têm o Rio como um lugar vivo, que vai e volta, levando e trazendo notícias, subsistências e sonhos. A história da sua Família do criador dessa Festa Religiosa é marcada pelas experiências concretas e simbólicas com as águas do Rio Piranhas.

Pensando com Bachelard (1989), a água é motivo para uma imaginação aberta. O Rio Piranhas também se abre para imaginação dos seus navegadores. Lendas e causos fantásticos configuram uma Geografia simbólica do Rio no imaginário de muitos pescadores e barqueiros

que vivenciam o dia-a-dia da sua história vinculada e enlaçada ao lugar sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim.

U barqueiro e pescador, morador em Araguacema desde criança, “criado” nas águas do Rio Piranhas e Araguaia, nos narrou histórias reveladoras de significados simbólicos que substanciam as territorialidades dos romeiros na construção do espaço sagrado da Romaria. Grato (2008, p. 201) ressalta que, para captar as experiências dos sujeitos que vivem o Rio “é preciso olhar pelos olhos das águas; na cor; na transparência; no cheiro; nas atitudes dos seus habitantes; ouvir as narrativas das pessoas [...]” Nos olhos das águas, é preciso vislumbrar um pouco das histórias do Rio. Duas delas marcam a estreita relação entre os fiéis, o Santo e o Rio:

Certa vez um barco naufragou com dezesseis pessoas, entre elas estava uma senhora idosa e cega que era muito devota do Senhor do Bonfim. Foi a única que sobreviveu. Quando o socorro chegou, naquela época só tinha canoa, quando eles chegaram, a velha estava rodando na água e viva. Eu conheci a velha... (Entrevista cedida em 12 de agosto de 2012).

Na fala desse entrevistado a tragédia do naufrágio perde espaço para o exemplo de fé da única sobrevivente no Santo. Sua fala torna-se quase um discurso prosélito, procurando me convencer da magnitude dos milagres do Santo. O narrador transforma um acidente “normal” em algo transcendente, carregado de simbolismo religioso. A salvação da “única sobrevivente” só pode ser atribuída a um grande milagre.

A cultura religiosa de onde o narrador justifica a sobrevivência da senhora deficiente visual seria a teia de significados que o próprio ser religioso tece como fala Geertz (1989), sobre o construto da cultura pelo homem. Sobre os “olhos das águas” o narrador devoto do Senhor do Bonfim “interpreta a realidade dos fatos estabelecendo comunicação com os valores das imensas simbioses culturais impostas e adaptadas, aceitas e rejeitadas no âmbito do catolicismo popular. (MARTINS & FREIRE, s/d)”.

Outra narrativa que envolve o Rio e os milagres do Santo revela que nem sempre o encontro do homem com as águas foi de resignação. O mesmo entrevistado conta que,

Antes o Rio Piranha, entre o pedaço que vai do Bonfim até o Araguaia fazia uma volta conhecida como “cotovelo do rio”. Aí, uma vez um barqueiro com ignorância falou que só acreditava que o Senhor do Bonfim tinha força e milagre, se quando ele voltasse da viagem o Rio estivesse passando reto e acabado com a volta do “cotovelo.” Esse barqueiro sempre passava com sua embarcação por ali e tinha que fazer aquela volta grande. Pois quando o barqueiro passou algum tempo depois, o Rio estava correndo direto sem fazer o “cotovelo”. A força das águas tinha arrancado o pedaço de terra que atrapalhava o Rio passar direto. (Entrevista cedida em 12 de agosto de 2012).

Os obstáculos geográficos que os seres humanos sempre se propuseram a transpor com o uso da tecnologia, são aqui, na história contada, removidos por meio de poderes sobre naturais emanados do Senhor do Bonfim. Gratão (2005, p. 6), ao falar da geograficidade em Éric Dardel lembra que há uma profunda relação humana com a terra “uma relação primordial, seminal, sem a qual nossa existência não teria sentido”.

Ao sonhar em mudar o percurso do Rio o navegador mostra sua dúvida em relação ao sobrenatural e sua manifestação como o fez São Tomé em relação à ressurreição de Cristo. Assim, ele duvida do poder do Santo, esperando obter um resultado a seu favor, que seria mudar o transcurso do Rio.

Os lugares sagrado para Tuan (1980) e Eliade (1992) são aqueles onde ocorre uma manifestação divina ou um acontecimento de significado extraordinário. Nas narrativas desse romeiro natural do local sobre suas experiências com o Rio Piranhas, denota-se a presença desses acontecimentos de caráter excepcional, que podem ser significados como uma manifestação do sagrado no Rio.

O Rio para os romeiros do Senhor do Bonfim significa o lugar no sentido dado por Tuan (1980), o centro, o eixo, o umbigo do mundo. Um cosmo organizado. Inferimos que o esforço das narrativas até aqui apresentadas, caminham na direção de definir o espaço sagrado, criar um ordenamento simbólico do lugar. Ao falar do simbolismo e o sagrado Tuan (1980, p. 166) destaca que,

um símbolo é um repositório de significados”. Os significados emergem das experiências mais profundas que se acumulam através do tempo. As experiências profundas têm muitas vezes um caráter sagrado, extra-terreno, mesmo quando elas se originam na biologia humana. Quando os símbolos dependem de acontecimentos singulares, eles devem variar de um indivíduo para outro e de uma cultura para outra. Quando se originam de experiências comuns, de maior parte de humanidade, eles têm um caráter mundial (TUAN, 1980, p. 166).

Há singularidades nos acontecimentos com o Santo e o Rio na Romaria do Senhor do Bonfim, no entanto, eles são percebidos e significados pelo conjunto dos fiéis como milagres, graças e epifanias. Talvez suas profundas experiências com o sagrado no lugar influenciem na significância que os mesmos conferem aos acontecimentos, e os tratem sempre como manifestações de poder milagroso do Santo.

Carlos Augusto Figueiredo Monteiro (2002), ao falar do sentido geográfico nas leituras dos espaços, relações e sujeitos lembra que, os seres humanos interiorizam certas

percepções sobre as divindades, por esse motivo, firma-se um vínculo indissociável entre o real e o mítico.

Tuan (1980, p. 69) fala da força da percepção como um traço cultural das pessoas e não simplesmente uma idiossincrasia pessoal, “portanto, é muito mais significante descobrir casos em que as percepções dos indivíduos têm sido moldadas pelo dogma tradicional [...]”. A religião com seus preceitos, norma, mandamento e prescrição, de certa forma constitui uma tradição, assim, inferimos que, a verdade na percepção do fiel não tem sua origem exclusivamente na objetividade das evidências dos fatos por ele vivenciado no e com o Rio, mas, sim, na subjetividade admitida como parte da sua experiência com o sagrado.

Na Romaria do Senhor do Bonfim “o Rio Piranhas é afeto líquido e simbólico para aqueles que com ele se envolvem.” (RAMOS, 2013, p. 88). Ele também pode provocar momentos de tragédia, comoção e tristeza. No dia 14 de agosto de 2013, durante o último trabalho de campo realizado na Romaria presenciamos a ocorrência de uma morte por afogamento no período da manhã, por volta das dez horas, horário em que, normalmente há dezenas de romeiros tomando banho.

Ao buscarmos informações com a Polícia Militar fomos informados que a vítima era um jovem de vinte quatro anos que sofria de desmaios (provável epilepsia), estava embriagada e, provavelmente, caiu na água e ninguém percebeu vindo a falecer afogado. Entre os muitos curiosos querendo ver corpo, um romeiro conhecido da vítima informou que “um banhista tropeçou no corpo e avisou a polícia, mas quando retiraram o corpo da água já estava sem vida”.

Esse fato causou muita comoção e tristeza entre os romeiros, se percebia comentários sobre o afogamento por todos os lugares por onde se passava. Por todo resto do dia esse assunto foi muito comentado. Durante a Missa e a reza do Terço a noite, por sugestão dos frades e da Família “dona do Santo”, foram feitas orações para a alma do falecido.

Segundo os romeiros mais antigos de vivência na Romaria, esse tipo de incidente é muito raro acontecer durante os festejos do Senhor do Bonfim. Em momento algum os romeiros atribuem culpa às águas pelo o acontecimento. A quantidade de banhistas, pescadores, transeuntes e admiradores do Rio não diminuíram. O elevado calor durante o dia, juntamente com as devoções e as vontades recreativas contribuem muito para um fluxo intenso de romeiros que procuram as águas do Rio no período da Romaria.

A prática de banho coletivo nos rios da região onde a Romaria do Senhor do Bonfim está localizada é uma tradição que segundo Ramos (2013, p. 99), “se assemelha à tradição das Romarias populares aos santuários religiosos.” A água é também um ornamento da paisagem

da região e do espaço sagrado da Romaria. Os romeiros buscam nas águas do Rio um tipo de intimidade que só a água proporciona. Segundo Bachelard (1989, p. 6), essa intimidade é uma “intimidade bem diferente das que as “profundezas” do fogo ou da pedra sugerem um tipo de destino, um destino essencial que metamorfoseia incessantemente a substância do ser”.

Talvez, a relação dos romeiros com o Rio traga seus aspectos culturais mais expressivos que são dinamicamente recriados: o mobilismo heraclitiano, “uma filosofia concreta, uma filosofia total. Não nos banhamos duas vezes no mesmo rio, porque, já em sua profundidade, o ser humano tem o destino da água que corre.” (BACHELARD, 1989, p. 6).

Os peregrinos romeiros, assim como a água são elementos transitórios. O movimento marca a relação dos romeiros com o rio. Essa mobilidade se constitui em gestos simbólicos como rezar em frente ou dentro do Rio, fazer o sinal da cruz com água do Rio, depositar papéis com recado ou pedido na correnteza das águas, etc. e, também práticas de lazer como, por exemplo, o banho de mergulho, o passeio de canoa e até mesmo a viagem de chegada ou volta pra casa, bem como a pesca esportiva e para alimentação.

Quando perguntamos dois romeiros que se dirigiam ao Rio com “varas de pesca”, um deles respondeu “a gente mora em Palmas, mas quando chega aqui vem direto para beira do Rio, é bom demais pra descansar, a gente vem pescar é mais mesmo pra descansar, esfriar a cabeça! Todo ano nós faz isso!” (Depoimento coletado em 15 de agosto 2013. Transcrição literal).

Figura 56 – Transporte de passageiros



Fonte: Carvalho, J. R., 2012.

Figura 57 – Acampamento as margem do Rio



Fonte: Carvalho, J. R., 2013.

Existem os donos de barcos que aproveitam o período da Romaria para transportar romeiros das praias e portos do Araguaia para o Povoado do Bonfim. Entre esses passageiros, muitos contratam os serviços de barcos apenas para contemplar a paisagem do Rio com suas

margens (desmatadas), mas povoada de aves silvestres, tartarugas e tracajás. Um desses barqueiros, morador de Conceição do Araguaia expressou sua relação simbólica e afetiva com as águas dos rios da região assim:

Eu sou “o filho do Araguaia”, pescador profissional que tem consciência da preservação do Rio e condeno a forma poluidora como os banhistas se comportam no Rio durante a Romaria, e a falta de preocupação ambiental dos órgãos do Estado. Eu chamo esses banhos de “veraneio predatório”, veranista vem, depreda, faz sujeira... (Entrevista cedida em 15 de agosto de 2013. Transcrição literal).

Perguntamos sobre a fiscalização dos órgãos ambientais e outro barqueiro de Araguacema se aproximou e respondeu de forma bastante emocionada:

Fiscalização fajuta..não existe..! Oportunista. Ninguém aprende escrever sem ter um professor, não adianta só vir e corrigir. Tem de educar primeiro. Tem uma secretaria de meio ambiente aí... O Rio precisa respirar... o Rio tá virando um lixeiro, ele só respira se nós cuidar da saúde dele.

Denotam-se nas falas dos romeiros barqueiros e pescadores, que suas relações com o Rio vão além das necessidades imediatas da subsistência, elas comportam uma carga de valores simbólicos e afetivos. Em consonância com o pensamento de Gratão (2007, p. 88), de que a partir da convivência das pessoas com o Rio “é possível fazer uma geografia do ponto de vista geral de uma reflexão sobre as atitudes humanas no mundo”.

Nos depoimentos dos barqueiros e pescadores percebe-se a ética ambiental que permeia o olhar e as opiniões geográficas dos mesmos sobre os problemas externos trazidos para o Rio, uma espécie de territorialidades transitórias sobre o espaço do Rio, que ameaça a vida e a relação mais harmoniosa dos “filhos do Rio” com o lugar, com a ecologia das águas.

O propósito desse item da investigação, pelas águas do Rio Piranhas, foi procurar por meio das vozes dos sujeitos entrevistados, os meandros das relações dos romeiros com a substância água que, conforme Bachelard (1989) é a valorização da pureza. “Líquido vivo” que os romeiros ao mergulharem nele, de certa forma, almejam simbolicamente alcançar purificação.

O mergulho nas águas do Rio Piranhas ocorre no sentido literal e simbólico, como experiências que fazem brotar os significados que os enraízam no lugar. Vivência que tem gerado uma relação topofílica desses peregrinos territorializados transitoriamente no espaço sagrado da Romaria. Relação que se transforma em lugar-memória, afeto e apego ao “lugar sagrado que lhes acolhe e lhes oferece o objeto sagrado” (RAMOS, 2013, p. 104).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até para o ano, se nós for e vir
Até para o ano, se nós for e vir

Se nos for e vir, se deus nos ajudar
Até para o ano pra nós festejar
Até para o ano pra nós festejar

Pra nós festejar, finalizar também
Deus nós dê a glória para sempre amém
Deus nós dê a glória para sempre amém

Senhor do Bonfim adeus, adeus até um dia
Abra para o ano se nós for e vir
Abra para o ano se nós for e vir

(Ladainha das rezadeiras do Senhor do Bonfim)

Uma das razões da escolha dessa metáfora como epígrafe, foi ressaltar o quanto o pensamento metafórico ignora os limites bem definidos da classificação científica. Parte das significâncias e simbolismo do Senhor do Bonfim na vida dos fiéis está sintetizada nessa ladainha das “rezadeiras” da Romaria. Por esses versos, emergem significados das experiências religiosas mais profundas que se acumularam através do tempo. No contexto, essas experiências profundas se revestem de caráter sagrado.

Assim, essa epígrafe pode ser lida como o mapa de significados da enlaçadura que une romeiro e Romaria no Senhor do Bonfim. A relação afetiva de milhares de fiéis com o Santo e o lugar, expressa nesses versos, pode ser considerada a força simbólica, que substancia as territorialidades que constituem o espaço sagrado da Romaria em território da religiosidade.

Durante a viagem que fizemos com um grupo de romeiros peregrinos da Romaria do Senhor percebemos que no caminhar para a Romaria, os fiéis desenvolvem seu espaço de afeto com esse segundo lugar, o espaço do rito, onde devoção alcança seu apogeu. “Essa mobilidade é rito no sentido em que ele funciona como fator de integração religiosa, legitimador de crença, bem como hierarquizador de poderes, valores e prioridades, e como mobilizador de energias e como momento de exaltação” (REVIÈRE, 2008, p. 38). A participação no ritual faz com que o lugar, seja, ele mesmo, incluído na intensidade do ato religioso. No ato de exaltação, o religioso parece não sentir a ruptura com seu espaço do cotidiano.

A fé, os símbolos e a mobilidade apresentados nessa pesquisa são inerentes à cultura religiosa do catolicismo popular. Como cultura, essas práticas possuem discursos e

territorialidades que formam territórios e, são ao mesmo tempo espaços culturais e espaços sociais na Romaria. As territorialidades religiosas dos romeiros na Romaria produzem o espaço social que é vivenciado pelos mesmos numa relação dialética. Por meio de um entrelaçado de signos, figuras e sistemas espaciais, os romeiros engendram o espaço sagrado da Romaria, onde os territórios sociais e culturais se estabelecem.

Constata-se na Romaria do Senhor do Bonfim que, o espaço sagrado é um soma de territórios substanciados por atividades e práticas religiosas realizadas e vividas pelos romeiros e as duas instituições que organizam o Festejo, a Família Francisco Almeida e Igreja Católica, por meio da Paróquia da Divina Providência com sede em Araguacema.

Outra das interpretações que a pesquisa proporcionou estabelecer foi a disputa territorial entre a Família “dona do Santo” e a Igreja Católica. Conflito territorial instaurado no âmago das duas instituições, mas que tem um caráter velado, camuflado em aparentes cordialidades e cooperações entre uma instituição e a outra, como percebemos ao final da procissão a Imagem do Santo ser colocada sobre o altar no palco da Igreja Católica e, durante a Missa, parte dos irmãos permanecer ao lado do Santo.

Essa cena sugere diferentes interpretações, no entanto, duas nos parecem mais pertinentes, uma seria que, a presença dos guardiões do Santo “junto” aos frades pode representar para os fiéis a vitória da Igreja na disputa pelo domínio total da organização e realização litúrgica da Festa.

A Romaria e o Santo estariam entregues à instituição religiosa romana. A outra seria, o Santo e a Família no altar dos frades podem ser interpretados ainda pelos fiéis como a demonstração de uma relação harmoniosa entre os “donos do Santo” e a Igreja, uma forma de negar o conflito perante o conjunto dos romeiros.

A Romaria do Senhor do Bonfim tornou-se um território da Família “dona do Santo”, apropriado por meio das territorialidades na dimensão material das condições de habitação, alimentação e subsistência e na dimensão simbólica por meio da devoção ao Santo Senhor do Bonfim.

Talvez a dimensão simbólica religiosa ali vivida contenha formas de reterritorializar experiências vividas em sua região de origem, pois mesmo estando em um local distante, a cultura religiosa preserva e revela crenças, valores e significados presentes na orientação das práticas e experiências de vida dessa Família. Mesmo se reterritorializando nas “Bandeiras Verdes” essa Família traz na sua trajetória um histórico de desterritorializações.

Ao final desse estudo inferimos que é a constituição do território (simbólico e social) que vivifica a Romaria e a torna em um espaço sagrado na concepção dos fiéis do Senhor do

Bonfim. É certo que a hierofania é um elo entre os romeiros e o Santuário, mas ele só se torna um espaço sagrado por meio das territorialidades religiosas – produtoras de relações de alteridades – as maneiras dos romeiros viverem e conviverem com os outros durante o tempo sagrado da Romaria, que os aproxima tornando um “coletivo religioso”, com finalidades mais ou menos comuns entre eles.

Essa cumplicidade proporciona relações mais confiáveis e seguras que afastam o perigo do caráter instável de outros espaços, que contém um baixo grau de convivialidade como pondera Bonnemaïson. Os territórios inerentes ao espaço sagrado da Romaria do Senhor do Bonfim diferem dos territórios refúgios, comuns aos meios urbanos, minúsculos e padronizados, em que seus habitantes procuram se proteger das mais diversas formas de agressões. Os territórios dos romeiros são configurados em relações de confiança e intimidade com milhares de pessoas que peregrinam em busca de soluções para os problemas do cotidiano e da transcendência espiritual.

A partir da nossa vivência e experiência no estudo da Romaria constatamos que a mobilidade que caracteriza a Romaria tem sua pausa nas territorialidades internas ao espaço sagrado, pois o “território é enraizamento”, condição evidenciada nas falas e práticas dos romeiros. As práticas religiosas dos fiéis são marcas expressas de forma intensa que transformam o Povoado em um lugar de pertencimento e devoção. Nele, os fiéis se voltam para o Santo como maior geossímbolo e, para ele direcionam suas crenças em busca de soluções e significados para suas existências.

É inegável o conteúdo geográfico em um espaço como a Romaria do Senhor do Bonfim. O teor geográfico da Romaria já se apresenta na sua origem imbricada na trajetória socioespacial da Família Francisco Almeida que, no quadro de memória dos membros mais idosos, é composta de episódios de mobilidade, errância e mistério, pelo fato de na condição de retirantes, fugindo de um conflito armado, “a Família foi afortunada” em encontrar a imagem do Santo que passou a ser desde então, seu símbolo de proteção.

Em busca das “Bandeiras Verdes” essa Família camponesa conservou e territorializou uma das tradições mais marcantes do catolicismo popular que é a Romaria ao iniciar a celebração de devoção à Imagem do Santo na terceira década do século passado.

A interpretação geral dos significados simbólicos do sagrado e a relevância deste nos rituais, nos leva a inferir ainda que, a força da fé mobiliza pessoas e neutraliza qualquer sinal de cansaço entre os devotos do Senhor do Bonfim quando se aproxima o tempo sagrado da Romaria.

Para o romeiro, peregrinar é um ato de penitência que aos olhos do Santo merece ser recompensado com alguma graça. Peregrinar ao encontro do lugar sagrado pode representar uma reviravolta na vida de quem o faz. Percebemos, junto aos fiéis do Senhor Bonfim, que o lugar sagrado da Romaria tem um sentido de fonte de dinamismo e emanador de forças vitais. A peregrinação significa a passagem de um lugar superficial para um lugar tido como central e profundo.

A reconstrução parcial da trajetória socioespacial da Família Francisco Almeida nos possibilitou estabelecer relações entre sua mobilidade e a profecia das “Bandeiras Verdes”. Mito que povoou e ainda povoa o imaginário de milhares de camponeses nordestinos incentivando-os a migrarem em direção à Amazônia nas primeiras décadas do século XX.

Esse movimento migratório foi responsável pela territorialização às margens do Rio Araguaia e Tocantins da cultura de devoção aos santos e práticas devocionais repletas de elementos destoantes do catolicismo oficial. O catolicismo popular instalou-se, assim, no território como tradição herdada principalmente, da Região Nordeste. Nesse contexto, o lugar simbólico das “Bandeiras Verdes” possibilitou as territorializações das práticas religiosas que fundaram simbólica e ontologicamente o mundo dos camponeses no vale do Araguaia.

Com efeito, entendemos que a presente pesquisa iniciou um estudo geográfico na Romaria do Senhor do Bonfim, o que pode ser retomado por pesquisas posteriores que, além do caminho percorrido por nós no campo do simbólico e suas interpretações, possam abarcar outras dimensões relevantes da festa, como, por exemplo, a econômica e a política, aspectos que foram apenas tangenciados nesse trabalho e que merecem deslindamentos mais aprofundados.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda de. O sonho da conquista do Velho Mundo: a experiência de imigrantes brasileiros em viver entre territórios. In: ALMEIDA, Maria G. de.; CRUZ, Beatriz N. (orgs.). **Território e cultura: inclusão e exclusão nas dinâmicas socioespaciais**. Goiânia: Cegraf/UFG, 2009.

_____. Os cantos e encantamentos de uma geografia sertaneja de Patativa do Assaré. In: MARANDOLA Jr., Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena Batista. (orgs.). **Geografia e Literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, 2010.

ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular no Brasil: notas sobre um campo de estudos**. Revista Espaço Acadêmico, n. 67, Dezembro/2006 – Mensal – Ano VI.

ANTONELLO, Ideni Terezinha. As territorialidades amazônicas reluzem na narrativa literária de Peregrino Júnior. p. 169-190. In: MARANDOLA Jr. Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena Batista. (orgs.). **Geografia e Literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, 2010.

AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo**. In: Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

ARAÚJO, Verônica. O apelo do interstício do caminho. **Revista TB**, Rio de Janeiro, 165:125/134, abr.-jun., 2006.

BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Tradução: J. Américo Motta Pessanha. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Tradução: Antônio de Pádua Denesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. **A poética do espaço**. Tradução: Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988b.

O direito de sonhar. Tradução: J. Américo Motta Pessanha. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

BECKER, Bertha. Significância Contemporânea da Fronteira: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia brasileira. In: AUBERTIN, Catherine (org.) **Fronteiras**. Brasília: UNB, 1988.

_____. **Gestão do território e territorialidade em Carajás**. Espaço e Debates, São Paulo, v. 8, n.25, p. 297-318, 1988.

BENJAMIN, Walter; OSBORNE, P. **A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. Aspectos da pesquisa qualitativa efetuada em uma abordagem fenomenológica. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. (org.). **Pesquisa qualitativa segunda a visão fenomenológica**. São Paulo: Cortez, 2011.

BOMTEMPO, Denise Cristina; SPOSITO, Eliseu Savério. Entre o Japão e o Brasil: a territorialidade dos migrantes, isseis e decasséguis. In: SAQUET, Marcos A. ; SPOSITO, Eliseu S. (orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

BONNEMAISON. J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL. Z. (orgs.). **Geografia cultural uma ontologia**. edUERJ, 2012. p. 279-304.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

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

_____. **Memória do Sagrado. Estudos de Religião e Ritual**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____. **Sacerdotes de Viola: Rituais Religiosos do Catolicismo Popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BUCAR, Cleber. **Araguacema: duzentos anos de história – 1811 a 2011**. Goiânia: Kelps, 2011.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

_____. N. C. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. 6 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.

CARBALLO, Teresa Cristina. Hierópolis como espacios em construccion: las prácticas peregrinas en Argentina. ROSENDAHL, Zeny. (org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2010.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. A geografia brasileira, hoje: algumas reflexões. **Terra Livre**, São Paulo, v. I, ano18, p. 161-178, jan./jun. 2002.

_____. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CASTRO, M. da C. A. Relação campo-cidade e a dinâmica capitalista um estudo no oeste do estado do Pará – município de Santarém. In: XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA. **Anais Eletrônicos**. São Paulo, 2009, pp. 1-30. Disponível em: <<http://www.geografia.fflch.usp.br/XIXENGA>>. Acesso em: 16 de mar. 2013.

CARVALHO, Francisquinha Laranjeira. Nas águas do Araguaia: a navegação e a história cultural. Goiânia: UCG/Kelps, 2009.

_____. Fronteiras e conquistas pelo Araguaia – Século XIX. Goiânia: Kelps, 2006.

CAVALCANTI, Helenilda; GUILLEN, Isabel. **Atravessando fronteiras: movimentos migratórios na história do Brasil**. Recife: Ciência e Trópico, 2000.

CHARTIER, R.A **história cultural, entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CIRQUEIRA, D. M. “Até onde vai...”: trajetória socioespacial de estudantes negros e negras da UFG. 2009. EGAL. **Anais Eletrônicos**. Disponível em: < WWW. <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/>>. Acesso em: 29 de nov. 2012.

CLAVAL, P. “Perspectives géographiques sur lês religion set lês ideologies.” XIII FESTIVAL INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA. **Anais Eletrônicos**. Saint-Dié-des-Vosges, 03-06 out. 2002. Disponível em: <http://xxi.ac-reims.fr-fig-st-die/actes/actes_2002/claval/article.html>. Acesso em: 14 out. 2013.

_____. **Terra dos homens: a geografia**. São Paulo: Contexto, 2010.

COELHO, José Braga; BARREIRA, Celene Cunha M. A. **Goiás: uma fronteira aberta**. In: II ENCONTRO DE GRUPOS DE PESQUISA. 20 a 22 de junho de 2006. Uberlândia – MG.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço e simbolismo. In: CASTRO, Iná E.; GOMES, Paulo C. C.; CORRÊA, Roberto L. (orgs.). **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 1989.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: edUERJ, 1998.

_____. Mundos de significados: geografia cultural e imaginação. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2012.

COSTA, Otávio J. Lemos. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. In: ROSENDAHL, Zeny. **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2010. p. 35-60.

D’ABADIA, Maria I. V. **Diversidade e identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Múquem, Abadiânia e Trindade – GO**. Goiânia – GO. UFG, 2010.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra: Natureza da Realidade Geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DETONI, Adlai Ralph. A organização dos dados da pesquisa em cena: um movimento possível de análise. In: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. (org.). **Pesquisa qualitativa segunda a visão fenomenológica**. São Paulo: Cortez, 2011.

Dicionário de Teoria Folclórica, Guatemala: Editorial Universitária, Universidade de São Carlos de Guatemala. 1977.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo-SP: Martins Fontes Editora Ltda, 1992.

ESCOBAR, Arturo. **El lugar de La naturaleza e La naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.

FICKELER, Paul. Questões fundamentais na geografia da religião. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, p. 51-65, 1993—2008.

FREIRE, Janaína Mourão; REIS Jr., Dante Flávio da Costa. Brasília imaginária: natureza, lugar e paisagem na identidade mística da capital federal. In: CORCINIO Jr., Givaldo Ferreira; SILVA, Valéria Cristina Pereira da.(orgs.). **Natureza e Representações Imaginárias**. Curitiba: Appris, 2013.

FRIEDRICH, Carl J. **Tradição e autoridade em Ciência Política**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

GALLAIS, Jean. Alguns aspectos do espaço vivido nas civilizações do mundo tropical. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Geografia Cultural: uma ontologia**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GHISLANDI, Marco Aurélio. Entre carisma e poder: o território e territorialidades da Ordem Capuchinha em Curitiba a partir de São Francisco de Assis. **RA'E GA**, Curitiba, v. 27, ano 17, p.234-268, jan. 2013.

GIL FILHO, Silvio F. Espaço sagrado no Islã Shi'i: notas para uma Geografia da Religião do Shi'ismo Duodécimano. In: SERPA, Ângelo (org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibplex, 2008.

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

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRATÃO, Lúcia H. B. Por entre becos e versos – a poética da cidade vi(vi)da de Cora Coralina. In: GRATÃO, L. H. B.; MARANDOLA Jr. E. **Geografia e literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. (orgs.). Londrina: EDUEL, 2010.

_____. O ‘olhar’ a cidade pelos ‘olhos’ das águas. **Geografia**, Rio Claro, v. 33, n. 2, p. 199-216, mai./ago. 2008.

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v.2, n. J, p. 33-49, 1999.

HAERSBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização: do “Fim dos Territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. Dilema de conceitos: espaço, território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos A. ; SPOSITO, Eliseu S. (orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

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

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HATZFELD, Henri. **Raízes da religião: tradição, ritual, valores**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

HÉBETTE, Jean. A resistência dos posseiros no Grande Carajás. **Cadernos do CEAS**. Salvador, 1986. p. 67-75.

HISSA, C. E. V. e OLIVEIRA, J. R. O trabalho de campo: reflexões sobre a tradição geográfica. In: **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia-GO, v.24, n. 1 – 2, p. 31-41, 2004. <Disponível em: <http://www.boletimgoiano.ufg.br>>. Acesso: 05 jan. 2014.

HOGAN, D.J. Mobilidade populacional, sustentabilidade ambiental e vulnerabilidade social. In: **R. Bras. Est. Pop.**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 323-338, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/>>. Acesso em: 14 de fev. 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLZER, Werther. A geografia humanista: uma revisão. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, p. 137-147, 1993-2008.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. Sociologia do catolicismo no Brasil (prefácio). In: AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: Editora UFBA, 2002.

IANNI, Octavio. **A luta pela terra**. Petrópolis-RJ, Vozes.

LIMA, Nei Clara de. Os crespos do sertão. **O público e o privado** - N°7 - Janeiro/Junho – 2006. Disponível em: www.seer.uece.br. Acesso em: 19 de nov. 2013.

LOPES, Patrícia F. B. **Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a geografia da religião no Brasil– 1989 – 2009**. Rio de Janeiro. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, UERJ, 2010. Disponível em: <<http://www.ppgeo.igeog.uerj.br>>. Acesso em: 20 de mar. 2013.

MAIA, Carlos E. S. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares proposições sobre festas brasileiras. In: ROZENDAHL, Z.; CORRÊA, Roberto L. (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: edUERJ, 1999.

_____. Paisagens festivas e interações mítico-ritualísticas em práticas tradicionais do catolicismo popular. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, N. 30, P.19-35, JUL./DEZ. DE 2011. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/>>. Acesso em: 20 de mar. 2013.

MAIA, João Marcelo Ehlert. **A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

MALDONADO, L. **Religiosidade popular: dimensões, níveis, tipos**. Concilium, 206 (4), p. 6-14, 1986.

MANELÃO, Manoel Martins de Almeida. **Terra das bandeiras verdes: a história da igreja no Araguaia**. Conceição do Araguaia-Pa: Gráfica Carajás, 2005.

MARANDOLA Jr., Eduardo. Migração e geografia. **Revista Brasileira de Estudos da População**. Rio de Janeiro, v. 28, nº 1, p. 245-247, jun./jan.2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v28n1/a15v28n1.pdf>>. Acesso em 27 de out. 2013.

_____. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA Jr.. Et. al. (orgs.). **Qual o espaço do lugar**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MARQUES, Marcos A. **Thiago de Melo: uma poética do lugar**. Manaus: Valer Editora, 2013.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**; Ver. Sociol. USP, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, 1996.

MARTINS, José Clerton de Oliveira; FREIRE, Edwilson. **...E viva o pau!!!!... e viva Santo Antônio!!!. o sagrado e o profano na festa católica brasileira**. Disponível em: WWW. <Acesso: 28 out 2013>

MEDEIROS, Rosa Maria. Território, espaço e identidade. In: SAQUET, M. A., SPOSITO, E. S. **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 217-227.

MELLO, João Baptista Ferreira de. Símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”. In: **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, p. 167-174, 1993-2008.

_____. O triunfo do lugar sobre o espaço. In: MARANDOLA Jr. Et. al. (orgs.). **Qual o espaço do lugar**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MELO, Neli Aparecida de. Terra pública, frentes pioneiras e o modelo de conservação na Amazônia. In: LEMO, Amália Inês G. de ; GALVANI, Emerson. (orgs.). **Geografia, tradições e perspectivas: interdisciplinaridades, meio ambiente e representações**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MENDES, Ana Catarina. **Peregrinos a Santiago de Compostela: Uma Etnografia do Caminho Português**. Lisboa – Portugal. Originalmente apresentada como dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Sociais Universidade de Lisboa, 2009. Disponível em: <<http://www.repositorio.ul.pt/bitstream/10451/299/>>. Acesso em: 6 abr. 2012.

MIRANDA, Ana de Britto. **História de Pedro Afonso**. Goiânia: Editora Oriente, 1974.

MONTAGNER, Miguel Ângelo. Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 9, nº 17, jan./jun. 2007, p. 240-264.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **O mapa e a trama: ensaios sobre o conteúdo geográfico em criações romanescas**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2002.

MODESTO, Ana Lúcia. Religião, escola e os problemas da sociedade Contemporânea. In: DAYRELL, Juarez. **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

OLIVEIRA, Livia de. O sentido de lugar. In: MARANDOLA Jr. Et. al. (orgs.). **Qual o espaço do lugar**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ONFRAY, Michel. **Teoria da viagem, poética da geografia**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

OSTROWSKI, M. Peregrinación o turismo religioso. III CONGRESO EUROPEO DE SANTUÁRIOS Y PEREGRINAJES, celebrado del 4 al 17 de marzo. **Anais Eletrônicos**. Santuario de Montserrat, Catalunya (Espanha). 2002. Disponível em: <http://www.marcaba.org/FICHAS/evangelizacion/peregrinacion_o_turismo_religioso.html>. Acesso em: 20 out.2013.

PALACÍN, Luís. Goiás 19772/1822: estrutura e conjuntura numa capital de minas. Goiânia: Editora Gráfica Oriente, 1972.

PEREIRA, Clevisson. Jr. Geografia da religião: um olhar panorâmico. In: **RA'E GA 27 (2013)**, p.10-37. Disponível em: <www.geografia.ufpr.br/raega/>. Acesso em: 3 de abr. 2013.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Os catolicismos brasileiros. **Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos**, n.º 4, p. 157-188, 1971.

QUEIROZ, Renato da Silva. Mobilizações socioreligiosas no Brasil: os surtos messiânicos-milenaristas. In: PEREIRA, João Batista Borges (org.). **Religiosidade do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2012.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAMOS, Laura M. Jaime. A romaria das águas: uma leitura simbólica dos acampamentos do Rio Araguaia. In: CORCINIO Jr., Givaldo Ferreira; SILVA, Valéria Cristina Pereira da.(orgs.). **Natureza e Representações Imaginárias**. Curitiba: Appris, 2013.

RATTS, A. J. P. **Gênero, raça e espaço**: trajetórias de mulheres negras. 27º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. **Anais**. Caxambu: ANPOCS, 2003a.

_____. A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, Maria G.; RATTS, Alecsandro J. P. (orgs.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: MARANDOLA Jr. Et. al. (orgs.). **Qual o espaço do lugar**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **As Bases Fenomenológicas da Geografia**. Revista de Geografia, v. 4, n.7, 1979. p. 1-25.

RIVIÈRE, Claude. Representação do espaço na peregrinação africana tradicional. In: **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, P. 37-50, 1993-2008.

RIO, Gisela Aquino Pires do. Trabalho de campo na (re) construção da pesquisa geográfica: reflexões sobre um tradicional instrumento de investigação. In: **Geographia**, Vol. 13, n, 25, Rio de Janeiro, 2011.

ROCHA, Gilberto de Miranda. Estado do Pará: divisão ou construção de um projeto de desenvolvimento territorial? In: TEISSERENC, Pierre et. Al. (orgs.). **Coletividades locais e desenvolvimento territorial na Amazônia**. Belém: NUMA/UFPA, 2008.

ROSA, Wedmo Teixeira. **As implicações sócio-espaciais das romarias no espaço urbano e regional de Milagres – BA**. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Geociências. Departamento de Geografia. Programa de Pós-Graduação em Geografia/Mestrado. SALVADOR – BA, 2007. Dissertação de mestrado.

ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2008.

_____. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: edUERJ, 1996.

_____. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2009.

_____. História, teoria e método em geografia da religião. In: **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 31, p.24-39, Jan./Jun. de 2012.

ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2008.

SALGADO, Javier Robles. Turismo religioso. Alternativa de apoyo a la preservación del patrimonio y desarrollo. **Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales**, v. VI, n. 316. Barcelona: Universidad de Barcelona, out., 2001. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-316.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

SANTOS, Maria da Graça M. P. Conhecimento geográfico e peregrinações: contributos para uma abordagem teórica. In: ROSENDAHL, Zeny. **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: edUERJ, 2010. p. 79-104.

_____. **A difusão espacial de um santuário: apontamentos para um estudo da dimensão extraterritorial de Fátima**. Espaço e cultura, UERJ, RJ, Edição Comemorativa, p. 51-65, 1993—2008.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo**. São Paulo: edusp, 2008.

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

SILVA, Helena Mendes da. **Vidas nas ruas: solidariedade e resistência entre jovens**. Dissertação de Mestrado. PUC/SP: São Paulo, 2010.

SILVA, José Borzacchiello da. Cidadania, lugar e globalização. In: VALENÇA, Márcio M.; GOMES, Rita de C. da C. (orgs.). **Globalização e desigualdade**. Natal: A. S. Editores, 2002.

SORRE, Max. **Geografia**. (org.). Januário Francisco Megale. São Paulo: Ática, 1984.

_____. **Les migrations de peuples: essai sur La mobilité géographique**. Paris: Flammarion, 1955.

SOUZA, José Arilson Xavier de. Estudo geográfico-cultural da religião: a resignificação do espaço por meio do santuário. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, n° 28, p. 54-70, jul./dez. de 2010.

SUSS, Gunter P. **Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida**. São Paulo: Edições Loyola, 1978. Disponível em: <books.google.com.br/books>. Acesso em: nov. 2012.

TEIXEIRA, Elizabeth. **As três metodologias: acadêmica, da ciência e da pesquisa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

TERRA, Ana C. L. Território e territorialidade: a dinâmica espacial das dioceses de fluminenses e capixabas. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ n. 28, p. 93-105, 2010.

TUAN, Yi. Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.

_____. Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**. Rio de Janeiro. v.01, n.01, p. 4-15, 2011. Disponível em: <www.uff.br/posarq/geograficidade>. Acesso em: out. 2012.

ULHÔA, Joel Pimentel de. Prefácio. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De tão longe eu venho: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: UFG, 2004.

VALDI, Zé. **CD Bandeira Verde**. Belém: Gravadora M. Produções, 2009. Disponível em: <<http://zevaldico.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 21 de abr. 2013.

VELHO, Otávio G. **Frentes de expansão e estrutura agrária: do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: CEPS, 2009.

_____. **Besta Fera: recriação do mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. **À procura das Bandeiras Verdes: viagem, missão e romaria. Movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: UNICAMP, 2001.

ZALUAR, A. Sobre a lógica do catolicismo. Rio de Janeiro. **Dados**, n.º 11, p. 173-193, 1973.

APÊNDICE

APÊNDICE A - Roteiro de perguntas das entrevistas/conversas realizadas com os romeiros do Senhor do Bonfim

1. Nome do/a entrevistado/a
2. Lugar de origem
3. Há quanto tempo vem à Romaria?
4. Por que vem à Romaria?
5. Você é devoto do Senhor do Bonfim?
6. Qual o significado da Romaria do Senhor do Bonfim para você?
7. O que você sente quando está organizando a viagem para a Romaria?
8. O que você sente quando está aqui na Romaria?
9. O que fez você escolher esse santo para adorar e fazer seus pedidos e promessas?
10. Se a Romaria acontecesse em outra época do ano você viria também?
11. O que mudou na Romaria desde que você à frequenta?
12. O que você considera sagrado aqui na Romaria? Por quê?
13. O que não é sagrado aqui na Romaria? Por quê?
14. Você se considera um romeiro? Por quê?
15. Qual sua relação com o Rio Piranhas aqui na Romaria?
16. Qual a importância do Rio para a Romaria? Por quê?
17. Qual é a sua opinião sobre a disputa entre a Igreja e a Família Almeida pelo Santo e a Romaria?
18. Em sua opinião quem deve ficar com o Santo?
19. Em sua opinião quem deve organizar e realizar a festa da Romaria?
20. Qual parte da Romaria você mais gosta? Por quê?
21. Em sua opinião, o que tem de mais tradicional na Romaria do Senhor do Bonfim?
22. Você é a favor que acabe a reza do Terço pela Família Almeida?
23. Você é a favor que a Igreja mude as formas de celebrações na Romaria? Por quê?

APÊNDICE B - Roteiro da entrevista realizada com um frade dirigente da Paróquia de Nossa Senhora da Divina Providência de Araguacema

1. A Igreja reconhece o Senhor do Bonfim?
2. O que significa para a Igreja festejar o Senhor do Bonfim?
3. Qual a relação da Igreja com a Família Francisco Almeida dona do Santo?
4. Na opinião da Igreja, o que a Romaria significa para o povo, os romeiros?
5. O que a Igreja considera sagrado na Romaria do Senhor do Bonfim?
6. O que a Igreja prevê para o futuro da Romaria do Senhor do Bonfim?

APÊNDICE C - Roteiro de observação no trabalho de campo

1. Interações espaciais ritualísticas
2. Outros tipos de interações
3. As crenças
4. Os gestos
5. Emoções
6. Extensão do espaço sagrado: físico e simbólico
7. Características do encantamento
8. Experiências dos romeiros vividas com o sagrado
9. Como/quando surgiu o povoado e a Romaria do Senhor do Bonfim
10. A origem e a trajetória da Família que fundou a Romaria
11. A relação da Igreja Católica com a Romaria
12. As manifestações de sacrifícios dos romeiros
13. A origem e a história do Santo
14. Características dos objetos sagrados da Igreja Católica
15. Percurso e tempo da procissão e suas características (andor, organizadores, condutores do Santo, ornamento do andor, expectativa dos fiéis...)
16. O Rio Piranhas como caminho para a Romaria
17. A qual bispado a Paróquia de Araguacema está subordinada
18. A quem pertence o terreno do Povoado do Bonfim
19. Que autores escreveram sobre a história de Araguacema
20. Os objetos que aparecem no caminho, na peregrinação dos romeiros
21. Os caminhos e formas e suas funções na peregrinação dos romeiros
22. Os símbolos sagrados materiais e imateriais

23. Os rituais da Igreja e da Família “dona do Santo”
24. Os rituais individuais
25. Montagem e desmontagem da cidade que recebe os romeiros
26. Como os romeiros se apropriam do espaço sagrado
27. Características do templo, do altar e do Santo
28. Como a Igreja e a Família operam na condução da Romaria
29. A presença do Estado na Romaria
30. Sensação de segurança na Romaria
31. A relação dos romeiros com o Rio Piranhas
32. Previsão de público na Romaria
33. Fontes de renda da população do Povoada
34. Histórias de milagres atribuídas ao Santo
35. Local de origem dos romeiros
36. Tipos de transportes que conduzem os romeiros