



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
PROGRAMA DE PESQUISAS E
PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA

**DIVERSIDADE E IDENTIDADE RELIGIOSA: UMA
LEITURA ESPACIAL DOS PADROEIROS E SEUS
FESTEJOS EM MÚQUEM, ABADIÂNIA E TRINDADE-GO**

Goiânia
2010

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES 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):	Maria Idelma Vieira D'Abadia		
E-mail:	midabadia@bol.com.br		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Universidade Estadual de Goiás		
Agência de fomento:	CNPq	Sigla:	
País:	Brasil	UF: GO	CNPJ:
Título:	Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO.		
Palavras-chave:	Territorialidade. Festa Religiosa. Identidade Territorial.		
Título em outra língua:	Religious Diversity and Identity: a spacial lecture of patrons saints and their feasts in Muquém, Abadiânia and Trindade-GO		
Palavras-chave em outra língua:	Territorialities. Religious Feast. Territorial Identity.		
Área de concentração:	Natureza e Produção do Espaço		
Data defesa: (17/08/2010)			
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia - IESA/UFG		
Orientador (a):	Maria Geralda de Almeida		
E-mail:	mgdealmeida@gmail.com		
Co-orientador (a): *			
E-mail:			

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?¹ total parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

Capítulos. Especifique:

Outras restrições:

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.

___Maria Idelma Vieira D'Abadia___

Data: 30 / 08 / 2011

Assinatura do (a) autor (a)

¹ Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA

**DIVERSIDADE E IDENTIDADE RELIGIOSA: UMA LEITURA
ESPACIAL DOS PADROEIROS E SEUS FESTEJOS EM
MUQUÉM, ABADIÂNIA E TRINDADE-GO**

Tese apresentada ao Programa de
Pesquisa e Pós-Graduação em
Geografia da Universidade Federal
de Goiás, para obtenção do título de
Doutor em Geografia.

Área de concentração: Natureza e
Produção do Espaço.

Orientador: Dr^a Maria Geralda de
Almeida

Goiânia
2010

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

D111d D'Abadia, Maria Idelma Vieira.
Diversidade e identidade religiosa [manuscrito] : uma
leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém,
Abadiânia e Trindade – GO / Maria Idelma Vieira
D'Abadia. - 2010.
260 f. : il.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Geralda de Almeida.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás,
Instituto de Estudos Socio-Ambientais, 2010.

Inclui lista de ilustrações.
Bibliografia.

1. Territorialidade. 2. Festa religiosa. 3. Identidade
territorial. I. Título.

CDU: 911.3:27-565

MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA

**DIVERSIDADE E IDENTIDADE RELIGIOSA: UMA LEITURA
ESPACIAL DOS PADROEIROS E SEUS FESTEJOS EM
MUQUÉM, ABADIÂNIA E TRINDADE-GO**

Tese defendida no Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Doutor, aprovada em 17 de Agosto de 2010, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^a. Dr^a. Maria Geralda de Almeida - UFG
(Presidente da Banca)

Prof^a. Dr^a. Zeny Rosendahl – UERJ
(Membro)

Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira – UFC
(Membro)

Prof^a. Dr^a. Lana de Souza Cavalcanti – UFG
(Membro)

Prof^a. Dr^a. Celene Cunha Monteiro Antunes Barreira – UFG
(Membro)

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro - UFG
(Suplente)

Profa; Dr.a Maria Mundim Vargas – UFS
(suplente)

Para Silvestre com carinho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a disposição de todos que contribuíram no desenvolvimento desse estudo. Iniciarei pelas pessoas e posteriormente as instituições e ao sagrado.

Aos meus familiares: meu companheiro pelo apoio incondicional em todos os momentos, meus filhos pelo incentivo e especialmente a Elisa pela ajuda com os textos em francês, as viagens para a universidade e outras tantas situações.

Aos meus irmãos, Marcos e Marcio e meus pais pelo apoio em todos os momentos, inclusive no financiamento de algumas etapas importantes para a conclusão do texto.

Às professoras e amigas Mary Anne Vieira Silva e Ondimar Batista pelas inúmeras discussões e percursos nas festas. As contribuições em leituras do texto e questionamentos foram significativos para o desenvolvimento da tese. A amiga Cleusa Maria, mesmo à distância, prestava apoio, seus e-mails foram muito reconfortantes.

Agradeço, em especial, à minha orientadora, Prof^a Dr^a Maria Geralda de Almeida, pelo aceite ao meu projeto de doutorado, seus ensinamentos proporcionaram experiências inesquecíveis que não consigo expressar nessas palavras. A vivência na rotina da universidade e as inúmeras atividades e responsabilidades só fortaleceram minha formação profissional.

Também, nessa oportunidade, quero expressar minha gratidão aos colegas do doutorado e do mestrado, orientados pela professora, que estiveram próximos nos últimos três anos.

Aos colegas do Laboter/UFG, pelo apoio e convívio nas pesquisas. Presenciar a criação e organização desse laboratório tem um significado especial em minha experiência profissional.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação do IESA pela atenção em esclarecer as dúvidas quando solicitados. Aos funcionários da Secretaria do Programa e do Curso de Geografia, pelo pronto atendimento todas as vezes que precisei. Aos coordenadores do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia pelos esforços em atender os alunos, inclusive a

mim, nas suas reivindicações e dúvidas. Fui bem recebida nessa instituição de pesquisa.

Quanto às outras instituições, agradeço à Universidade Estadual de Goiás e Secretaria de Educação do Estado de Goiás pelas licenças concedidas para o aprimoramento profissional. Ao CNPq pelos seis meses de bolsa e a experiência de ser aluno bolsista.

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás, pelo fomento do projeto: “Configurações dos cenários do turismo religioso em Goiás: festas de padroeiros”. Atividade desenvolvida paralelamente ao doutorado, experiência ímpar na formação do pesquisador e que muito contribuiu para o fechamento da tese.

Aos alunos da UEG, especialmente os bolsistas e estagiários (Rodolfo, Dagner, Herta e Leysa) do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas - CieAA, pelas transcrições, formatação e ajustes técnicos no texto nesse último momento e pelo apoio irrestrito à coordenação desse centro na atual gestão da prof. Mary Anne Vieira Silva.

Aos funcionários públicos das prefeituras e câmaras municipais de Abadiânia e Niquelândia, as informações obtidas foram relevantes durante as pesquisas de campo.

Aos vários romeiros e visitantes das festas e moradores dos lugares percorridos durante esses três anos que contribuíram nas declarações, depoimentos, informações e esclarecimentos.

Registro, também, minha especial gratidão a Deus pela graça de percorrer esse caminho de pesquisa enfrentando todos os obstáculos postos no percurso. Louvado seja Senhor!

“Os geógrafos devem procurar compreender a concepção de mundo que existe no coração do grupo ou sociedade que estejam estudando”

Bonnemaison(2002)

RESUMO

As festas religiosas, em um conjunto geral, estão relacionadas às celebrações e homenagens feitas às divindades cultuadas em diversos seguimentos religiosos. O presente estudo enfatiza as festas religiosas como uma prática sociocultural que se espacializa no Estado de Goiás. O espaço das festas materializa-se na paisagem, no território e na construção de territorialidades. Os locais escolhidos para o desenvolvimento da pesquisa são os povoados de Muquém e Posse D'Abadia, respectivamente situados nos municípios goianos de Niquelândia e Abadiânia, e a cidade de Trindade. As festas religiosas católicas são manifestações que dinamizam o espaço desses municípios, revelando, em sua organização, uma identidade religiosa expressa no território dos locais estudados. O principal objetivo do trabalho é a compreensão de como ocorre a espacialização das festas de padroeiros e de seus reflexos na formação e estruturação territorial e cultural do espaço goiano. Com este estudo, busca-se apresentar uma reflexão teórico-metodológica sobre as tradições das festas de padroeiros que sustentam uma identidade territorial no Estado. Para essa identidade, o padroeiro é a centralidade da fé, do território e da festa. O território é construído e doado para o padroeiro, cujo domínio é efetivo com a posse e com o poder como protetor das localidades citadas. A identidade territorial é colocada como uma identidade religiosa atribuída a esse padroeiro. A identidade formada em primeiro lugar dá-se com o ícone religioso representado na imagem de N. S. da Abadia e no medalhão do Divino Pai Eterno. Os fundamentos históricos que explicam os processos de surgimento e formação das três localidades possibilitam argumentar que o milagre em Muquém, o encontro da imagem em Trindade e a instituição espontânea das rezas em Posse são elementos responsáveis pelo surgimento dos padroeiros ligados ao território. A contribuição científica para o desenvolvimento metodológico da pesquisa pauta-se na abordagem cultural da geografia, constituída, na atualidade, por estudos que postulam uma via metodológica amalgamada pela intersecção entre elementos diversos que compõem uma cultura, da qual a interpretação, a compreensão, a intencionalidade do espaço vivido são essenciais. Desse modo, essa abordagem estabelece a possibilidade do reconhecimento dos atos diários que envolvem a vida, frequentemente negligenciados, por um caminho de apreensão que desvela tanto esse momentâneo quanto o próprio mundo simbólico vivido. A geografia cultural contribui para o estudo da festa de padroeiro ao permitir a (re)elaboração conceitual de suas particularidades, a partir dos sistemas de representação simbólica, caminho metodológico de comunicação que permite encadear os sentimentos e as histórias de vidas dos grupos humanos ao processo de resignificação e organização do espaço e de suas práticas culturais. Dessa maneira, no que concerne à dimensão identitária territorial que perpassa as festas populares e devocionais do Estado de Goiás, a festa dos padroeiros possui o elemento primordial de articulação do território identitário, seja na zona rural ou nas cidades interioranas e metropolitanas, na evocação e respeito aos santos padroeiros, mantendo viva a tradição.

Palavras-chave: Território. Festa Religiosa. Santos Padroeiros. Territorialidades. Identidade Territorial.

ABSTRACT

The religious feasts, in a general set, are related to the celebrations and tributes done to the worshiped deities in any other religious follow-up. The present study emphasizes the religious feasts as a social cultural practice that spatializes in Goiás State. The feasts space materializes itself in the scenery, in the territory and in the territorialities construction. The chosen places to the research development are the villages of Muquém and Posse D'Abadia, respectively set in the goiano boroughs of Niquelândia and Abadiânia and the town of Trindade. The catholic religious feasts are manifestations that boost these boroughs spaces, revealing, in their organization, a religious identity expressed in the studied places territory. The work main goal is the comprehension of how it occurs the patron feasts spatialization and its reflexes in the formation and structuration of the goiano territorial and cultural space. With this study it is searched to present a theoretical-methodological reflection about the patron feasts traditions that sustain a territorial identity in the State. For this identity, the patron is the faith, territory and the feast centrality. The territory is built and donated to the patron, which domain is effective with the possession and the power as protector of the mentioned places. The territorial identity is placed as a religious identity assigned to this patron. The formed identity, in first place, is the religious icon represented in the image of N. S. da Abadia and in the medallion of Divino Pai Eterno. The historical foundations that explain the process of emergence and formation of the three places enable to discuss that the miracle in Muquém, the meeting of the image in Trindade and the spontaneous institution of the prayers in Posse are elements responsible for the emergence of the patrons connected to the territory. The scientific contribution to the methodological development of the research is guided by the cultural approach of geography, formed, nowadays, by studies that postulate a methodological path mixed by the intersection among several elements that compose a culture, in which the interpretation, comprehension and intentionality of the lived space are essential. In this way, this approach establishes the recognition possibility of the daily acts that involve life, frequently neglected, by an apprehension pathway that unveils such as this momentary as the own symbolic lived world. The cultural geography contributes for the patron feast study by allowing the conceptual (re) elaboration of its particularities, from the symbolic representation systems, methodological way of communication that allows to chain the feeling and the stories of life of the human groups to the resignificance and organization of the space process and of its cultural practices. By this way, in what concerns the territorial identity dimension that permeates the popular feasts and devotionals to the Goiás State, the patron feast posses the primordial element of identity territory articulation, being on the rural zone or the country and metropolitan towns, in the evocation and respect to the patron saints, keeping the tradition alive.

Key-words: Territory. Religious Feast. Patron Saints. Territorialities. Territorial Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 01	Goiás – Localização Geográfica – Festas Religiosas.....	24
Foto 1	Romaria do Muquém, município de Niquelândia (GO).....	50
Foto 2	“Abadiânia Velha”, município de Abadiânia (GO).....	50
Foto 3	Praça do Santuário do Divino Pai Eterno, Trindade (GO).....	51
Foto 4	Festa de Nossa Senhora Aparecida, Aparecida do Norte/SP....	53
Foto 5	Círio de Nazaré, Belém do Pará.....	54
Foto 6	Festa de São João, Caruaru/PE: comemoração.....	55
Quadro 01	Síntese dos Conceitos de Festa.....	72
Foto 7	Reinado de N. S. do Rosário, Pirenópolis/GO.....	77
Foto 8	Festa do Divino, Santa Cruz de Goiás.....	77
Foto 9	Churrasco no desfile dos carreiros, Abadiânia Velha – GO.....	78
Mapa 02	Festas Visitadas durante a Pesquisa.....	89
Figura 01	Percurso dos Carreiros: Abadiânia Velha à Trindade – 2008.....	90
Mapa 03	Primeiras Freguesias e Capelas do Território Goiano.....	100
Quadro 02	Demonstrativo de cidades goianas e seus padroeiros.....	101
Foto 10	Transporte de lenha nos carros de bois.....	108
Foto 11	O carro de boi símbolo do mundo rural.....	108
Foto 12	Abadiânia Velha. Apresentação de tocadores de berrante.....	108
Foto 13	Abadiânia Velha. O dia de Festa, produtora rural.....	109
Foto 14	Abadiânia Velha. O desfile dos carros de bois.....	109
Foto 15	Abadiânia Velha. Representação de N.S.Abadia.....	110
Foto 16	Abadiânia Velha. Identificação dos carros no desfile.....	110
Foto 17	Abadiânia Velha. O espetáculo dos carros de bois.....	111
Foto 18	Zona Rural – Município de Abadiânia.....	111
Foto 19	O carro de bois como representação de uma tradição.....	111
Foto 20	Abadiânia Velha – carreiros e cavaleiros no desfile.....	112
Foto 21	Abadiânia Velha – Desfile dos cavaleiros em Abadiânia.....	112
Foto 22	O carreiro e seu espetáculo.....	113
Foto 23	Carreiros de Abadiânia Velha na festa da Trindade.....	113
Foto 24	Manifestações da Religiosidade Popular.....	114
Foto 25	O leilão de gado: a oferta de animais aos santos padroeiros.....	114

Foto 26	A religiosidade popular.....	114
Foto 27	Trindade-GO - Folias do Divino Pai Eterno.....	115
Foto 28	Folias de Reis na festa do Pai Eterno.....	115
Foto 29	Muquém-GO - Manifestações da religiosidade popular a queima de velas na praça do cruzeiro.....	115
Foto 30	Abadiânia Velha-GO - Manifestação da religiosidade popular, Folia de N.S. D'Abadia.....	116
Foto 31	Muquém-GO - Manifestações da Religiosidade Popular. A fila de beijamento da imagem de N.S.D'Abadia.....	116
Foto 32	Muquém-GO – O encontro com o sagrado.....	116
Foto 33	O toque na imagem de N. S. D'Abadia durante a festa.....	117
Foto 34	O significado religioso do desfile dos carreiros.....	117
Foto 35	Fogueiras: ritual aos santos padroeiros.....	117
Foto 36	Imagens dos padroeiros nos carros de bois.....	118
Foto 37	A Cruz marco da identidade religiosa	118
Foto 38	Bandeirinha do Muquém: compromisso com a padroeira.....	119
Foto 39	Procissão ao morro do cruzeiro em Muquém.....	119
Foto 40	Folia de N. S. D'Abadia, em Muquém.....	119
Mapa 04	Espacialidade dos Santos Padroeiros em Goiás	123
Mapa 05	Espacialidade das Invocações Marianas em Goiás.....	124
Mapa 06	Espacialidade de São Sebastião em Goiás.....	127
Mapa 07	Espacialidade de Santo Antônio em Goiás.....	128
Mapa 08	Espacialidade de Duas Invocações Marianas em Goiás: Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora D'Abadia.....	129
Quadro 03	Municípios e povoados com o nome de Nossa Senhora D'Abadia em Goiás.....	130
Mapa 09	Trindade-GO.....	134
Quadro 04	Tipologia dos Santuários.....	138
Mapa 10	Trindade-GO – Espacialização em dias de Festa.....	152
Mapa 11	Abadiânia – Posse D'Abadia.....	156
Foto 41	Romaria de Nossa Senhora D'Abadia, anos 1920.....	161
Foto 42	Abadiânia Velha, – A igreja de Posse D'Abadia.....	176
Figura 02	Croqui - Os Espaço da Festa em Posse D'Abadia.....	178

Mapa 12	Posse D'Abadia – Espacialização da Festa.....	180
Foto 43	Movimento nas escadarias da Igreja no dia da festa.....	182
Foto 44	Celebração da novena na igreja.....	182
Foto 45	Abadiânia Velha, a festa na praça.....	183
Foto 46	Abadiânia Velha, a festa na rua.....	183
Foto 47	Abadiânia Velha, a festa na rua.....	183
Foto 48	Abadiânia Velha. Ocupação da praça pela festa.....	184
Foto 49	O movimento festivo e a ocupação da praça.....	184
Foto 50	A ocupação do distrito pela festa.....	185
Foto 51	Comércio ambulante na festa de N. S. D'abadia.....	186
Foto 52	Movimento nos bares na festa de N. S. D'abadia.....	186
Gráfico 1	Barracas Comerciais em Abadiânia Velha – 2009.....	187
Gráfico 2	Tipos de Veículos identificados na Festa de Abadiânia Velha...	187
Gráfico 3	Procedência de Veículos da Festa de N. S. D'Abadia.....	188
Foto 53	O trabalho em festa. Aparato de saúde publica em plantão nos dias da festa.....	189
Foto 54	Saudações dos políticos locais e regionais aos romeiros.....	191
Mapa 13	Niquelândia – MUQUÉM.....	193
Quadro 05	Versões sobre a origem do povoado de Muquém.....	202
Foto 55	Vista panorâmica da paisagem do Muquém.....	203
Mapa 14	Muquém – Representação Turística da Festa.....	206
Foto 56	Muquém, portaria de acesso.....	207
Mapa 15	Muquém Espacialização da Festa.....	208
Foto 57	Muquém-1955.....	209
Foto 58	O Santuário de Muquém.....	209
Foto 59	Muquém, interior do santuário.....	210
Foto 60	Muquém, palco para shows.....	210
Foto 61	Placas indicativas de proibição de construção.....	219
Foto 62	Muquém: construção do santuário.....	222
Foto 63	Centro de Apoio ao Romeiro 2001.....	222
Foto 64	Centro de Apoio ao Romeiro 2009.....	223
Foto 65	Muquém: alojamento da PM.....	226
Foto 66	Muquém: Unidade do Corpo de Bombeiros.....	228

Figura 03	Via Sacra Niquelândia – Muquém.....	230
Foto 67	Muquém: tenda do IBAMA	232
Foto 68	Muquém: Tenda para apresentações teatrais.....	233
Foto 69	Muquém: Caminhões coletores de resíduos sólidos.....	235
Gráfico 04	Percentual de barracas comerciais na romaria de Muquém.....	236
Gráfico 05	Tipos de barracas comerciais na romaria de Muquém	237
Quadro 05	Impactos da Romaria do Muquém na Cidade de Niquelândia	239
Gráfico 06	Quantitativo de veículos Romaria do Muquém – 2009.....	240

SUMÁRIO

RESUMO.....	08
ABSTRACT.....	09
LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	10
INTRODUÇÃO.....	16
PARTE I - O ESPAÇO, AS FESTAS E O MÉTODO.....	29
1. O ESPAÇO E AS FESTAS DE PADROEIROS.....	30
1.1 O espaço e o território nos meandros da religiosidade.....	30
1.2 Território religioso e identidade.....	56
1.3 Festas: caracterização e dinâmicas espaciais.....	58
1.3.1 O espaço das festas.....	73
2. O MÉTODO E PROCEDIMENTOS PARA COMPREENSÃO CONCEITUAL.....	80
2.1 O trabalho de campo e os procedimentos metodológicos.....	86
PARTE II - GOIÁS E AS FESTAS.....	94
3. A ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DO TERRITÓRIO GOIANO E AS FESTAS RELIGIOSAS.....	95
3.1 A formação territorial e a constituição dos elementos da religiosidade católica goiana na expansão mineradora e agropastoril.....	95
3.1.1 Imagens de ruralidade nas festas de padroeiro.....	107
3.2 A territorialização dos santos padroeiros goianos: caminhos para desvendar a festa.....	120
3.3 Trindade: cidade metropolizada versus cidade da romaria.....	133
PARTE III - REPRESENTAÇÕES DE FESTAS DE PADROEIROS EM GOIÁS.	153
4. ENTRE AS TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES DE UMA TRADIÇÃO: FESTA DA PADROEIRA NOSSA SENHORA	

	D'ABADIA EM ABADIÂNIA-GO.....	154
4.1	Territorialidades de uma tradição: o Distrito de Posse D'Abadia	154
4.2	O rompimento da tradição: confrontos e conflitos na esteira da religião e da política.....	162
4.3	A organização espacial da festa em Abadiânia Velha.....	176
4.3.1	Imagens do espaço: registros de uma festa de padroeiro.....	181
5.	A FESTA EM NIQUELÂNDIA: TERRITORIALIDADES TEMPORÁRIAS NA ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO.....	192
5.1	A organização do espaço em Niquelândia e o contexto da festa em Muquém.....	192
5.2	O povoado de Muquém: algumas considerações.....	201
5.3	Muquém e as particularidades de sua festa.....	205
5.3.1	Evolução histórica da constituição do espaço da festa em Muquém.	213
5.3.2	Divergências entre romeiros e Igreja no uso do espaço em Muquém	217
5.4	O Estado na festa de Muquém: infra-estrutura pública para o espaço sagrado.....	220
5.4.1	Atuação do Governo do Estado de Goiás em Muquém.....	221
5.4.2	Atuações da Prefeitura Municipal de Niquelândia na Romaria do Muquém.....	228
5.4.3	Ações da Diocese de Uruaçu no Muquém.....	231
5.5	Atividades comerciais no Muquém: o espaço profano da festa?	235
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	242
7.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	250
8.	ANEXOS.....	260

No Brasil, ocorre, numa visão diacrônica, desde a estruturação primordial da colônia e da gênese de nossa formação múltipla e heterogênea, um significativo número de festas, sem contar aquelas desenvolvidas pelos primeiros habitantes dessa terra, haja vista que já possuíam uma diversidade de eventos ligados à sua cultura específica.

É possível, por meio de pesquisas, verificar e identificar os diversos tipos de festas em nosso país: festas das colheitas, festas cívicas, folclóricas, agropecuárias; comemorativas, festas religiosas, de santos, dos orixás para se ter uma pequena exemplificação. As festas das colheitas estão ligadas aos produtos agrícolas específicos de determinadas regiões produtoras como: festa do tomate, da uva, do milho, da melancia, do morango, dentre inúmeras outras. É uma forma de divulgar, comercializar e expor os produtos regionais.

As festas cívicas em sua maioria são representadas pelas comemorações oficiais do dia da Independência do Brasil e datas de aniversário das cidades. As festas populares estão atreladas aos folguedos populares como boi-bumbá, carnaval, uma das mais importantes do país. As festas agropecuárias fazem parte de um conjunto de festas e exposições realizadas nas cidades, enfocando a produção agropecuária nas exposições de gados; os shows de rodeios e cantores sertanejos. Esse tipo de festa popularizou-se no país, no final do século passado.

As festas religiosas, num conjunto geral, estão relacionadas às celebrações e homenagens feitas às divindades cultuadas em qualquer segmento religioso. Dessas são mais populares no Brasil aquelas dirigidas aos santos católicos e, em menor escala, aos orixás.

Toda essa predisposição e vínculo de ligação em disponibilidade de festas no país apresenta uma importância significativa: as festas, cada qual com seu significado específico, constituíram-se como um triunfo legítimo do povo na sua formação histórica.

Diante das inúmeras e variadas festas no país, como distinguir sobre quais festas trata-se aqui? Em decorrência das dificuldades apresentadas pela variedade de festas no país, optou-se, neste estudo, pelas festas religiosas e que,

de alguma forma, são ou estão ligadas às representações do passado rural do Estado de Goiás e às alterações desse passado na contemporaneidade. Essas festas estudadas são aquelas celebradas aos santos padroeiros católicos.

A importância social das festas torna-se relevante aos estudos que focalizam a temática. Em decorrência as festas foram e são estudadas por vários segmentos das ciências humanas, a saber, a Antropologia, a Sociologia e a História. Na Geografia, essa temática tem chamado atenção dos geógrafos brasileiros, principalmente, nas duas últimas décadas do século passado e na primeira década do século XXI, com a expansão, no Brasil, dos estudos na abordagem cultural da geografia. Almeida (2009, p.259) afirma que

Desde o início da década de 1990, os estudos com abordagem na geografia cultural têm sido fecundos com as representações de “outros” lugares e paisagens. Sem dúvida, são ricos e desafiadores os cenários futuros para aqueles que estão investigando os mundos culturais.

A cultura, como expressão de significados das práticas sociais inseridas num lugar, possibilita os estudos dos diversos tipos de festas e suas múltiplas implicações, sobretudo, no que concerne ao desvendamento da geografia cultural, ampliando fronteiras de conhecimentos de um *locus* específico.

Em Goiás, a diversidade de festas de tradições seculares, sobretudo as religiosas, desperta o interesse acadêmico para essas investigações. Pela singularidade e certo distanciamento de outras influências, as festas religiosas em Goiás demonstram o quanto a formação cultural do povo goiano foi relevante para seu surgimento e manutenção desses eventos que hoje estão presentes no calendário turístico do Estado de Goiás.

Os primeiros estudos das festas populares goianas surgiram ainda no princípio do século XX por meio de pesquisas realizadas por historiadores e folcloristas locais¹. O interesse em estudar a temática Festa de Padroeiros surgiu a partir da pesquisa no mestrado, desenvolvida junto a uma expressiva festa de padroeiro em Goiás – a Romaria do Muquém.

¹ Historiadores: Antônio Americano do Brasil (1972), Basileu Toledo França (1977) e principalmente, a folclorista Regina Lacerda (1979).

Naquela experiência, foi possível o contato e a leitura das obras sobre Geografia Cultural; o que despertou o interesse pelo estudo da geografia, a partir do recorte da religião que privilegia a análise da produção do espaço da festa.

Em uma festa, o tempo/espaço são outros, são simbólicos; carregados de sentidos e significados e contrários aos tempos do cotidiano. Essa nova dimensão do tempo e do espaço abre campo para uma profunda análise de cunho geográfico e cultural que norteará esta pesquisa. Quando se investiga festa religiosa, a dimensão também se assemelha com a festa não religiosa, ou seja, a festa cívica; porém, a primeira é mais ritualizada e simbólica; reforçando a estrutura hierárquica do sagrado e da instituição que as promove.

De acordo com Da Matta (1984), as festas da ordem contrapõem-se às da “desordem”. Para as festas da ordem, o autor indica as celebrações cívicas e as religiosas, em oposição às festas fora da ordem, as quais remetem diretamente, no caso brasileiro, ao carnaval e às orgias (farra, esbôrnica), que também remetem a outras simbologias e outros significados enraizados no imaginário popular.

Entretanto, a festa religiosa insere-se em parte distinta da sociedade e exige uma ordenação muito rígida. Essa ordenação é controlada pelo grupo religioso que a propõe e marca, simbolicamente, a presença muito viva de uma hierarquia em nome do sagrado.

Para essa dinâmica dentro do contexto histórico, é possível salientar como marca identitária de festas religiosas mais comuns e difundidas no Brasil, aquelas proporcionadas pela Igreja Católica; instituição que acompanhou o governo português e estabeleceu, na então Colônia, o culto aos santos² como peça chave na

² A definição comumente aceita de santos, entre os católicos, é que são aqueles indivíduos que viveram uma vida exemplar na terra e a quem a Igreja Católica determinou que estivessem com Deus. Os santos são mais comumente conhecidos pelo martírio, virtude heróica e milagres. Como resultado destes dons, católicos em todo o mundo rezam aos santos, e os honram celebrando seus dias festivos, mencionando-os de tempos em tempos na celebração da Missa, colocando estátuas e pinturas deles, entesourando seus pertences mundanos, bem como seus restos físicos, e dando os nomes deles aos seus filhos e a suas igrejas. O processo pelo qual a Igreja Católica determina quem é santo é chamado canonização. O candidato tem que ter estado morto há pelo menos cinco anos antes que um processo de santidade possa ser oficialmente iniciado. Quando uma pessoa religiosa muito respeitada morre, o bispo local tem que deixar que a reputação de santidade dessa pessoa cresça por si só. Se a adoração das pessoas aumenta e continua durante cinco a dez anos depois da morte da pessoa, então o bispo é autorizado a iniciar uma investigação oficial da vida e obra do candidato, de modo a ver se a reputação de santidade é fundada na verdade. Uma vez que uma pessoa é canonizada, os católicos ficam seguros de poderem rezar com confiança ao santo para que interceda com Deus em seu benefício. O nome da pessoa é acrescentado à lista de santos e é determinado um dia festivo no qual ela será honrada na celebração da Missa desse dia. Alguns santos são indicados como intercessores especiais junto a Deus em benefício de certas causas ou

doutrinação dos indígenas, africanos e demais habitantes locais, no avanço da colonização brasileira.

No que concerne aos primórdios históricos desta festividade, ganham relevo as festas religiosas de padroeiros, relacionadas diretamente ao poder do governo português, por meio da Igreja Católica, que, em sua estrutura, em sua diretriz, conseguiu criar um calendário anual de festividades de santos e padroeiros, interligando práticas auríferas, pastoris e agrárias.

Essa condição foi expressa na fundação dos arraiais e vilas, que nasceram protegidos pelos inúmeros santos do culto católico. Recebendo nome de um santo, ou sendo influenciadas pela religião, muitas cidades tiveram suas denominações ligadas ao padroeiro; algumas modificando de nome, outras perpetuadas até hoje com essas designações.

Várias grandes cidades em nosso país destacam-se como exemplos; São Vicente, São Salvador, São Paulo, São José, Nossa Senhora do Desterro, São Luiz, São Sebastião do Rio de Janeiro e tantas outras, se constituem como *locis* em que tal cultura de homenagear os santos se aplica.

Para homenagear esses santos, cada localidade promove, em datas diferenciadas ou semelhantes, suas festas em louvor àquele que tem o poder de proteger ou interceder e atender aos inúmeros pedidos dos devotos; muitas localidades repetem o padroeiro e, para não haver choque de datas de festas, modificam o calendário.

Segundo Da Matta (1984, p.89), “a vida de um santo é uma história exemplar a ser imitada pelos homens e a procissão que ao santo se dedica diz um pouco dessa caminhada terrena para o Céu”. A religiosidade e as festas de santos demonstravam uma estreita dependência da divindade cultuada para com as questões do cotidiano dos devotos. Os santos são os modelos a serem seguidos na vida terrena e seus representantes legitimam essa condição.

Perante as mudanças na sociedade atual, as festas religiosas podem ser vistas como fator de ressignificação, ou seja, a perpetuação de uma tradição presente nos diversos municípios brasileiros, essas são celebradas em maior ou menor intensidade. Elas resistem e permanecem diante dos diversos cenários da

contemporaneidade, embora já venham marcadas pelo estigma comercial e o apelo logístico evidenciados, mesmo nos lugares mais distantes.

Santos (2008), ao expressar-se sobre as festas no cerrado mineiro, especialmente em Iraí de Minas, reforça a idéia da (re)significação das festas. Para o autor

A festa, na sua característica quase que totalmente religiosa, transfere, para a comunidade e para o sobrenatural, a possibilidade de reprodução dos homens. Mas, com as imposições do mercado sobre as festas antigas, a festa tende para o espetáculo [...] porque “os participantes”, em geral, são conclamados a assistir, a ver! No entanto, enquanto existirem aqueles que lembram, que praticam a festa e a oferecem à coletividade (conjunto de pessoas, não se trataria mais de comunidade), ela sobreviverá, determinando-se positivamente (SANTOS, 2008, p. 200-201).

Nesse sentido, a festa ainda é um fenômeno significativo na sociedade. Para o estudo desenvolvido, as festas religiosas católicas constituem um marco da espacialização e da identidade cultural goiana. Essa afirmação parte das pesquisas de geógrafos que abordaram o tema em Goiás tais como: Maia (2002), Lobo (2006) e França (2008).

O primeiro autor analisa a festa pela tradição, reforçando a identidade local por meio das redes interrelacionais estabelecidas nas festas. Para Lobo, as singularidades dos lugares possibilitam a interpretação dos significados simbólicos das mesmas e a manifestação dos valores identitários.

Na visão de França, as trajetórias socioespaciais dos lugares festivos são reveladoras de identidades presentes nas tradições de festa. Os elementos identitários nessas festas inserem-se na construção atual do espaço goiano.

A tese “Diversidade e identidade religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos no Estado de Goiás” enfatiza uma prática sociocultural que se espacializa no Estado de Goiás, em espaços constituídos nas diferentes temporalidades históricas. O espaço das festas materializa-se na paisagem, no território e na construção de territorialidades.

Os locais escolhidos para o desenvolvimento da pesquisa foram os povoados de Muquém e Posse D’Abadia, respectivamente nos municípios goianos de Niquelândia e Abadiânia, e a cidade de Trindade. No entanto, a ênfase maior será conferida aos povoados. O recorte espacial ocorreu nas festas religiosas católicas de padroeiros nos povoados de Posse D’Abadia, Abadiânia-GO e Muquém, Niquelândia-GO, em decorrência dos seguintes argumentos explicativos:

ambos os lugares são patrimônios do orago Nossa Senhora D'Abadia, com as terras doadas à Virgem Maria.

No Muquém, a doação foi dada pela escritura de terras devolutas do Estado à Diocese de Uruaçu. No povoado de Posse, a doação partiu de fazendeiros particulares. Os povoados foram estabelecidos em períodos históricos diferentes: o primeiro, no século XVIII, período da mineração; o segundo, no século XIX, período de expansão agropecuária; contribuindo para sustentação e a formação dos municípios onde se localizam os povoados.

Atualmente, as sedes dos municípios nos quais se localizam esses povoados são cidades que se projetam internacionalmente pelos distintos fatores: Niquelândia, a partir da década de 1930, está inserida na rede internacional de produção mineral, níquel, ferro-níquel. Nas décadas de 1970 e 1980, a produção mineral no município expande-se pela instalação das usinas de mineração de grupos nacionais e multinacionais. A produção mineral conferiu o dinamismo econômico para a expansão urbana da cidade.

Na cidade de Abadiânia, na década de 1980, com a chegada do médium João de Deus e a criação do centro espírita "Casa de Dom Inácio", a cidade passa a receber pessoas de várias partes do Brasil e do mundo. Essas pessoas, à procura do tratamento de saúde, pela mediunidade, colaboram com o crescimento da cidade em relação à expansão da rede hoteleira e aos diversos serviços destinados aos visitantes.

Quanto às festas religiosas, em Niquelândia, a festa consolidou-se como um importante evento de aglutinação de pessoas, que se deslocavam ao povoado de Muquém, utilizando-se de São José do Tocantins³ como rota principal de acesso aos festejos de agosto. O município conta com uma população de 38.517 hab. (IBGE, 2007), desses, 780 estão no povoado de Muquém.

Em Abadiânia, a festa foi criada pela organização das rezas em louvor a Nossa Senhora da Abadia. Essa prática religiosa foi o embrião do aparecimento do município, ainda no século XIX. Ali se estabelece, posteriormente, o povoado de Posse D'Abadia que se emancipa em 1953, com a criação do núcleo urbano no qual seus moradores criaram raízes. Sua população, segundo estimativa do IBGE –

³ Antigo nome de Niquelândia.

2007 é de 12.640 habitantes, dos quais 560 residem em Abadiânia Velha (Distrito de Posse D'Abadia)⁴.

Essas festas são tradicionais em ambos os municípios. Em Niquelândia, a Igreja Católica cria uma nova paróquia (2002), e erige o Santuário de Muquém em 2004, visando um maior alcance da festa e projetar Muquém como um centro de peregrinação no país. Com esse intuito, favoreceu a divulgação da festa pela mídia e a inserção em políticas para o desenvolvimento do turismo religioso.

Em Abadiânia, são os conflitos de transferência da sede municipal, na década de 1960, que levam a Igreja a criar uma nova paróquia dedicada a um novo santo padroeiro – São Pedro e São Paulo, na nova sede do município. Em ambos os povoados (Muquém e Posse da Abadia), as festas de Nossa Senhora da Abadia são mantidas como importantes eventos que caracterizam uma identidade religiosa e territorial nos municípios.

O argumento central que sobressai em relação a outros presentes na tese é que os arranjos espaciais⁵, elementos dinamizadores locais que sustentam e organizam espacialmente a festa, são formados a partir e em função da festa religiosa. Com isso, a festa torna-se uma estrutura, a base da identidade territorial simbólica nos locais estudados. A partir desse argumento, surgem questionamentos que possibilitam ampliar o entendimento da temática aqui defendida e que se tornam elementos-chave necessários ao desenvolvimento da tese.

Os questionamentos formulados a respeito da temática foram: como o mito fundador do padroeiro cria as territorialidades em distintos lugares festivos? O que caracteriza o mito na organização simbólica desse espaço? Como os elementos da ruralidade manifestam-se nestas festas? Como esse simbólico-religioso envolvendo o espaço, a cidade, os povoados e as festas é reforçador de uma identidade territorial?

As festas religiosas católicas são manifestações que dinamizam o espaço dos municípios, revelando, em sua organização, uma identidade religiosa expressa no território dos locais estudados. O principal objetivo a ser alcançado foi compreender como ocorre a espacialização das festas de padroeiros e seus reflexos na formação e estruturação territorial e cultural do espaço goiano. Com esse estudo,

⁴ O nome Abadiânia Velha é adotado aqui, e em outros momentos no texto, em respeito aos moradores do distrito de Posse D'Abadia, município de Abadiânia, quando se referem ao lugar de suas moradas.

⁵ Termo aqui entendido como a dimensão da organização espacial na festa de padroeiro.

buscou-se apresentar uma reflexão teórico-metodológica sobre as tradições das festas de padroeiros que sustentam uma identidade territorial nesse estado.

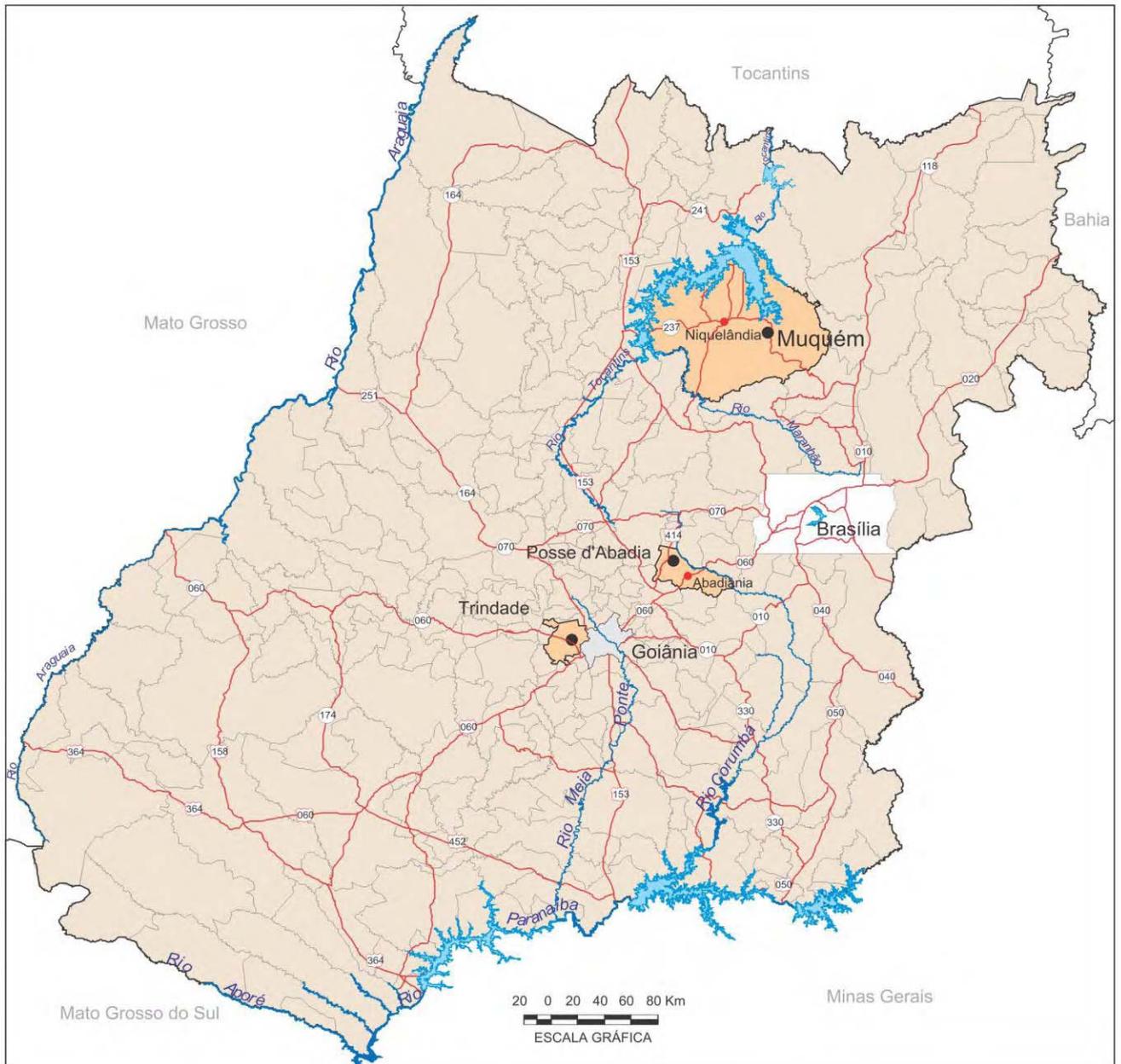
A tese é concebida a partir da organização territorial goiana, em especial a constituída nos povoados de Posse D'Abadia e Muquém e na cidade de Trindade (Mapa 01), locais onde pressupõe que a identidade religiosa liga-se à identidade territorial.

Para essa identidade religiosa, o padroeiro é a centralidade da fé, do território e da festa. Para ele, o território é construído e doado; seu domínio é efetivo com a posse e com o poder instituído como protetor das localidades citadas. A identidade territorial é colocada como uma identidade religiosa atribuída a esse padroeiro. Essa identidade religiosa não se afirma apenas na religião, mas no vínculo construído com esse padroeiro, ou melhor, na relação que se estabelece entre a identidade religiosa e o mito fundador da devoção, bem como a territorialidade expressa nesses locais festivos. A identidade formada em primeiro lugar dá-se com o ícone religioso representado na imagem de Nossa Senhora D'Abadia e no medalhão do Divino Pai Eterno, assunto que será aprofundado em capítulos posteriores como explicação do sentido e do significado desses simbolismos.

Essa identidade é submetida posteriormente ao credo religioso católico. A identidade religiosa se sustenta na prática da devoção ao santo que acontece primeiramente pela ausência do clero. As romarias exemplificam essa prática religiosa, uma vez que, acontecem e ajustam-se pela vontade e fé dos indivíduos leigos. A comunidade organiza-se para devotar. A prática do rito é uma forma de proximidade com a crença e a valorização dessa crença pela constituição do mito fundador, pela devoção e pela divulgação do milagre dos santos. Os devotos fortalecem-se pela prática religiosa.

Os fundamentos históricos que explicam os processos de surgimento e formação das três localidades possibilitam argumentar que o milagre em Muquém, o encontro da imagem em Trindade e a instituição espontânea das rezas em Posse, estabelecendo práticas religiosas de aproximação das pessoas devotas, são elementos responsáveis pelo surgimento dos padroeiros ligados ao território.

Mapa 01 - Goiás - Localização Geográfica - Festas Religiosas



LEGENDA:

- **Sede da Festa**
- Sede municipal
- Limite Municipal
- Rodovia Federal
- Rodovia Estadual
- Hidrografia
- Município Festa Religiosa
- Estado de Goiás

FONTES:

IBGE - Base Cartográfica, 2005.
 ANA - Hidrografia, 2006.
 DNIT - Rodovias, 2009.

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:
 Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)

EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:
 Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
 wagneide@hotmail.com

LOCAL / DATA:
 Goiânia, dezembro de 2009.



Inicialmente, nos povoados, presencia-se o sentido da ruralidade, os elementos do meio rural percebidos principalmente fora da festa, em seu próprio cotidiano. Já em Trindade, que compõe a região metropolitana, as representações resultam em boa parte da dinâmica de Goiânia, elas ressignificam-se no tempo e no espaço. A teia que se constitui com esses elementos é simbólica; por inserir-se na região metropolitana, a festa agrega o sentido da hierópolis. Esse sentido é dado na organização da cidade voltada para a dimensão sagrada e simbólica de uma construção humana organizada em torno do santuário.

A festa em Trindade é ressignificada, sobretudo, pelo movimento imbricado do profano e do sagrado. Nessa dinâmica, o período da festa de padroeiro atinge outros momentos da vida, ali convivem práticas religiosas, de lazer e de trabalho elevando consideravelmente o número de habitantes da cidade aproximando-o do número de habitantes da capital por algumas semanas.

Em Trindade, durante a festa, ocorrem vários shows, em parte Gospel Mix; intensificam-se as atividades nas boates e bares, o comércio dinamiza-se, até o espetáculo do desfile dos carros de bois faz-se com estruturas que se assemelham ao carnaval, seguindo suas etapas: espaços de concentração, desfile e dispersão. Assim como o espaço carnavalesco tem um sambódromo para realizar os seus desfiles, estrutura semelhante é armada em Trindade com a criação do Carreiródromo.

Nesse espaço ordenado, há mais de 10 anos ocorrem os desfiles dos carros de bois. No espaço de concentração, os carros de bois são organizados para fazerem a apresentação à comissão julgadora para uma posterior premiação. Em outro momento, o desfile, o público assiste à passagem desses carros e carreiros, momento em que o padre os abençoa com água benta ressalta-se o fato de maior importância para o carreiro durante o desfile. Há ainda a missa dos carreiros vista como elemento incorporado à festa. Para alguns carreiros, a presença em Trindade só é válida em função dessa missa. Na missa os elementos significativos do mundo rural estão representados na entrada dos carreiros com suas varas de ferrão e os chapéus nas mãos, as vestimentas de trabalho, a liturgia voltada para o simbolismo do rural.

As festas estudadas distinguem-se em vivências e práticas ligadas às devoções familiares. Para muitos romeiros que vão à cidade de Trindade, o familiar é reconstruído em uma rede de solidariedade e de fé. A peregrinação ocorre de

indivíduo a indivíduo, de grupos por grupos. As ações são construídas por grupos e indivíduos isoladamente, embora ali ainda se encontre a presença das famílias na festa.

No Muquém, a festa emana-se de um elemento familiar. Esse se torna o componente da organização espacial da festa; em Abadiânia, no povoado de Posse D'Abadia, esse elemento familiar também é bem visualizado nas dinâmicas locais nos dias da festa. Os povoados expressam com maior intensidade a identidade territorial construída pelas festas.

Em Trindade, essa relação incorpora a dimensão da contemporaneidade vista nas romarias com seus novos sentidos. Tais romarias em escalas internacional, nacional e local são organizadas pelas excursões, pelos grupos, pelos indivíduos e até pelas práticas virtuais.

Pode-se afirmar que, tanto nos povoados quanto na cidade da Região Metropolitana de Goiânia, a liga proeminente dessas festas é o santo padroeiro. São festas distintas, vivenciadas de maneiras diferenciadas, os tempos da festa são importantes, mas a espacialidade emerge a partir da trama construída pelas relações sociais, que se constituem ora em práticas culturais, ora em práticas espaciais.

Para aclarar, na maioria dos casos, quanto mais perto está a romaria de um grande centro urbano, mais se percebe ali que suas práticas socioespaciais decorrem do fluxo e refluxo de influências que esse centro comanda e ordena para o território. Trindade é exemplo marcante desse fato, haja vista estar na Região Metropolitana de Goiânia e ser a principal cidade goiana de função religiosa.

A tese estrutura-se formalmente em três partes. A primeira apresenta a discussão teórica do espaço e as festas de padroeiros, bem como os caminhos metodológicos aduzidos no primeiro e no segundo capítulos. A segunda parte aborda o Estado de Goiás e as Festas Religiosas; o capítulo dessa discussão é o terceiro. Na terceira parte, quarto e quinto capítulos, as representações de festas dos padroeiros em Goiás são apresentadas; nessa parte, o trabalho empírico da tese é discutido nas festas dos povoados de Muquém e Posse da Abadia.

O conteúdo dos capítulos consiste em apresentar, no primeiro capítulo, o espaço como norteador das discussões sobre a festa de padroeiro; nele aparece a contextualização do mito fundador e a relação com as festas estudadas. A categoria território é apresentada para a formação da identidade territorial. A dimensão das

territorialidades ganha corpo no sentido de fazer a ligação dessa estrutura a sua dimensão territorial.

Ainda nesse capítulo, as definições de festas são apresentadas como referencial para um percurso de estudos na geografia no âmbito da pesquisa e para a construção da nossa definição de festa.

No segundo capítulo, discutem-se os caminhos metodológicos percorridos na pesquisa. Nele, é abordado o embasamento teórico para o referencial metodológico; foram importantes a contribuição de Almeida (2008), Haesbaert (2004), Bonnemaïson (2002) e Di Méo (2001) para a definição da identidade territorial.

O terceiro capítulo contempla uma leitura dos autores que contribuíram nos estudos voltados para a formação territorial do Estado de Goiás e as etapas de expansão do povoamento e sua aproximação com os padroeiros e suas festas. Nesse capítulo, a distribuição espacial dos padroeiros em Goiás é contemplada numa leitura cartográfica dessa espacialização. Ainda no capítulo apresenta-se a festa em Trindade como um contraponto das festas nos povoados. Esse contraponto tem o objetivo de complementar os argumentos da tese voltados para a construção da identidade territorial para com o padroeiro sejam na metrópole, sejam nos povoados rurais.

No quarto capítulo, organiza-se a historicidade da festa em Abadiânia e o Povoado de Posse e suas mudanças territoriais, o que reforça a identidade territorial por meio da religiosidade, a organização do espaço sagrado e a organização dessa romaria desde o final do século XIX. A fé, a posse da terra e a vivência da comunidade levaram a ocupação das terras e a organização da cidade fundamenta em uma devoção que permanece até os dias de hoje.

O quinto capítulo consiste na organização espacial do povoado de Muquém e suas territorialidades temporárias geradas pela padroeira, bem como a dinâmica conferida ao local. Também insere nessa discussão a importância das ações promovidas pelo poder público visando a organização da festa. Os órgãos governamentais e sua inserção temporária no espaço do Muquém. Outra questão abordada no capítulo refere-se ao desenvolvimento do comércio temporário característico das romarias e festas de padroeiros.

No que concerne, portanto, à evocação histórica e geográfica das festas religiosas goianas, no fluxo e refluxo de suas ocorrências, nas diferenciações de

suas origens e nos vários caminhos de suas trajetórias, nota-se, nesse estudo, a validade do tema da pesquisa, haja vista a importância que o mesmo tem no foco da cultura e da geografia goianas.

PARTE I

O ESPAÇO, AS FESTAS E O MÉTODO

CAPÍTULO 01. O ESPAÇO E AS FESTAS DE PADROEIROS

Neste capítulo, o espaço é abordado como a categoria sustentadora da discussão teórica que norteia a pesquisa sobre as festas de padroeiros e sua dimensão espacial. Corrêa (2006) apresenta o espaço como um “conceito chave da geografia”. Nesse sentido, o espaço ganha uma dimensão mais notória, haja vista que as festas configuram uma tradição bastante peculiar e marcam os espaços em determinadas localidades. Existem diversas festas, mas, em cada local, elas possuem uma configuração própria, um sentido próprio, um jeito ímpar de se manifestar.

Ainda como menciona o autor acima, a palavra espaço, na Geografia, está associada a diversas significações e denominações no âmbito dos debates conceituais dessa ciência. O conceito usado nessa discussão pauta-se pelo entendimento da dimensão simbólico-sagrada do espaço e da constituição do território embasado na religiosidade inerente a essa dimensão.

Nas seções em que o capítulo foi dividido, procura-se estabelecer a construção teórica necessária para o entendimento da temática proposta e aborda-se o espaço e o território na sua imbricação com a religiosidade. São apresentados o território e a identidade religiosa, com a caracterização das festas de maneira geral e a definição de festa como escolha teórico-metodológica para a compreensão do espaço das festas e sua implicação no desenvolvimento da identidade territorial.

1.1 O espaço e o território nos meandros da religiosidade

No sentido conceitual, primeiramente o que nos ampara para a análise das festas de padroeiros é o conceito de espaço sagrado. Nas festas religiosas, esse espaço seria representado pelo simbólico, fé, subjetividade, memória, identidade, conteúdos que compõem o espaço sagrado.

Para Eliade (1998, p. 296), a “noção de espaço sagrado implica a ideia da repetição da hierofania primordial que consagrou este espaço, transfigurando-o singularizando-o; em resumo, isolando-o do espaço profano a sua volta”. Os espaços sagrados são criados a partir da hierofania, ou seja, da manifestação do sagrado em algum objeto ou pessoa. No caso das festas de padroeiros, essa manifestação é configurada pelo santo de devoção a quem se celebra nessas festas.

Para o homem religioso, o espaço profano, no qual ele habita, representa o não-ser absoluto; espaço amorfo, aterrorizante, daí a necessidade de o homem buscar o espaço sagrado, pois, nele irá

situar-se no próprio coração do real, no centro do Mundo, lá onde o Cosmos veio à existência e começou a estender-se para os quatro horizontes, lá onde também existe a possibilidade de comunicação com os deuses [...] lá onde se está mais próximo dos deuses (ELIADE, 1999, p.60).

Essa experiência do tempo sagrado permite ao homem encontrar o Cosmos como era no princípio da criação. Assim como o espaço, o tempo também possui essas duas conotações, o tempo sagrado e o tempo profano e ambos se convergem, na realização da festa, neste mesmo espaço. São tempos alternados, evocados muitas vezes pela memória e pelo imaginário.

Como ressalta Eliade (1999), toda festa religiosa, todo tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar em um passado mítico. Participar das festas significa sair do tempo ordinário (profano) e reintegrar-se ao tempo mítico sagrado.

A cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gesta, que são justamente reatualizadas pela festa. Reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado (Op. cit, p. 64).

Na análise do autor, o tempo sagrado é fundamental para se estabelecer o ordenamento do espaço sagrado pela festa. O sagrado é completamente diferente do profano, razão preponderante de sua organização ser especial, diferenciada, ritualista e extremamente simbólica.

As manifestações culturais, vistas a partir da elaboração estabelecida pelo acúmulo das experiências humanas, contribuem para o estudo da dinâmica das

vivências religiosas; e a festa de padroeiro é um tipo de vivência religiosa inserida no espaço.

Procura-se abordar o espaço de acordo com a concepção de geógrafos que buscam, na compreensão do espaço religioso, a base de inteligibilidade do mundo real. Essa compreensão traduz-se na captação da essência de certos fenômenos sociais, isto é, na consideração do espaço das festas de padroeiros e de sua inserção na organização espacial.

Assim, o conceito de espaço passa a ser o de espaço vivido, experienciado, visto também como um campo de representações simbólicas. Corrêa (2006, p.32), o apresenta como rico em simbolismos que expressam “em sinais visíveis não só o projeto vital de toda a sociedade, subsistir, proteger-se, sobreviver, mas, também as suas aspirações, crenças, o mais íntimo de sua cultura”. Assumir uma ideia de espaço que possa abarcar a complexidade dos processos e/ou dinâmicas que a festa de padroeiro promove torna-se um risco reducionista em detrimento da vasta contribuição geográfica contemporânea, porém o autor supracitado assume pensar o espaço em sua dimensão vivida.

Para isso, sustenta-se numa compreensão de que o espaço na dimensão do vivido organiza-se e produz-se numa interação que decorre da combinação de várias práticas sociais, vistas pelo aspecto da diferenciação espacial sujeita aos padrões culturais selecionados por cada sociedade. Nesse sentido, é possível ainda considerar que essas práticas sociais são espaciais, pois decorrem da ação própria à gestão do território para os que planejam e os que vivenciam as dinâmicas espaciais.

Espaço vivido, marcado por afetividades, valorizado pelas crenças que lhe conferem especificidades por meio das práticas sociais, as quais, são definidas por Corrêa (2006, p.35) como “um conjunto de ações espacialmente localizadas que impactam diretamente sobre o espaço” e resultam dos variados projetos derivados de cada tipo de sociedade, “de uma cultura específica, étnica ou religiosa”. Esses projetos permitem uma organização espacial simbólica.

O espaço, nessa compreensão, é assumido com base na dimensão do ordenamento, da prática da gestão realizada por agentes sociais que diretamente produzem os espaços, os territórios e lugares incluindo a seletividade, a fragmentação, a marginalização e a antecipação como práticas inerentes à lógica de produção do espaço. Essa configuração parcialmente impediria um aprofundamento

na dimensão do espaço vivido produzido pelas representações afetivas e mentais que marcam as práticas religiosas, conferindo especificidades a cada espaço aqui estudado.

Alcança-se tal aprofundamento quando se examina a contribuição de Frémont (1980), para quem o espaço vivido constitui-se como uma dimensão da experiência humana dos lugares nos quais as práticas culturais se acentuam.

O espaço vivido configura-se por meio de representações simbólicas, vistas numa estruturação de comportamentos, atitudes diretamente relacionadas aos espaços de referência. Ao comungar com essa visão, a análise metodológica adotada para o estudo tem como um dos seus desdobramentos o resgate da tradição. Essa é a base material e imaterial das festas, via interpretativa da dinâmica espacial das mesmas. A tradição permite compreender a festa como parte do espaço da vida, manutenção de hábitos, costumes e modismos, elementos dessa dimensão do vivido.

Diante desses posicionamentos dos autores acima, pode-se inferir que Corrêa apresenta a dimensão do espaço vivido intrinsecamente ligado a uma lógica de ações designadas, planejadas e praticadas por agentes sociais que produzem o espaço. Esses agentes balizam os processos espaciais, as forças que promovem o movimento de transformação da estrutura social. O processo efetiva-se essencialmente, refazendo a espacialidade. Cada localidade das festas é alcançada, direta ou indiretamente, por essas forças, impactando ao longo dos tempos na duração do evento, na intensificação de fluxo de pessoas e mercadorias, nas ações de infra-estrutura, nos empreendimentos imobiliários e nas ações políticas dentre outras.

O exercício interpretativo do espaço vivido de Frémont (1980) difere do de Corrêa (2006), quando assume sua dimensionalidade como espaço de representação. O instante da vida carregado é de imaginário, a festa evidenciaria fragmentos de tempos e espaços coexistindo no mesmo ambiente: participar dos ritos, das manifestações, dos encontros coletivos e familiares, da alegria, da fé, da devoção e outros inúmeros interesses que possibilitam, entre momentos de coesão e de conflitos, formar o espaço religioso.

O espaço da festa também designa a dimensão do cotidiano. As forças que atuam com a intencionalidade de programar, controlar o tempo e espaço da festa, capturam o espontâneo no propósito de ordenar e hierarquizar o sentido e a

vivência da e na festa. A confrontação uso-troca opera-se no cotidiano que, para Lefebvre (1974), institui-se a partir do vivido. Esse autor apresenta uma análise sobre o espaço vivido como momento da triplicidade das instâncias do espaço social: a concepção, a percepção e a vivência.

O espaço vivido está impregnado de simbolismos complexos e é constituído por espaços de representações, os quais são, na realidade, obtidos pelas imagens e símbolos que acompanham o indivíduo e o grupo diretamente submetidos à lógica que rege a vida cotidiana. O que decorre dessa interpretação? Os usos do espaço dados pelos agentes e forças que os concebem pela via do planejamento, do ordenamento, da disciplinarização, impõem lutas que se travam na dimensão do vivido. O que isso representa para a compreensão do espaço da festa? Pelo entendimento lefebvriano, as lutas pelo uso entre o concebido e o vivido envolvem o sentido das particularidades e o próprio sentido de diferença.

Nesse caso, a festa motiva o estudo de percebê-la, ora como produto de uma lógica da ação política, econômica e cultural, ditada pela própria indústria cultural; ora como resíduos irreduzíveis não capturados pelo plano do concebido, considerando as formas e conteúdos das festas de padroeiros a partir das manifestações presentes e suas ressignificações ligadas à tradição. A festa lefebvriana é o reencontro do urbano em sua essencialidade coletiva, o encontro, a simultaneidade, a inseparabilidade da vida cotidiana com a vida do trabalho. A festa seria, ainda, a potência como insurreição do uso.

Das posições de Corrêa, Frémont e Lefebvre, faz-se necessário deduzir que o cotidiano permite o aparecimento da cultura como aquilo que confere existência ao ser social, a existência prescinde de relações, as quais constituem identidades e têm como substância o poder. Aqui a existência do ponto de vista ôntico⁶ e não ontológico diferencia o ser social do ser em si. O ser social prescinde de relações, do ponto de vista ôntico, como coloca Heidegger (1988), ocorre na manutenção da existência humana e de sua reprodução, portanto esta reprodução ancora-se em relações de poder.

⁶ O conceito ôntico encontra-se em Heidegger (1988) ligado ao existente, distinto de ontológico, que se refere ao ser categorial, isto é, à essência ou à natureza do existente. Entre alguns filósofos costuma-se empregar o termo ontológico, como referente ao ser elucidado, ao ser em geral, e ôntico ao que se refere ao ente, tomado determinadamente o fato de ser, a fim de evitar a confusão entre realidade ontológica e realidade ôntica, que, inseparáveis na ordem do ser, são, no entanto, distintas na visualização filosófica.

As festas de padroeiros são observadas como parte dessa dinâmica que se espacializa, ora como campo simbólico, ora como relações de poder pela ação do indivíduo, do grupo e de outros. As festas traduzem-se como práticas da cultura dos grupos, desse ponto de vista, são a própria reprodução. Essa visão ôntica para a festa de padroeiro é apresentada quando se valoriza o entendimento daquilo que pertencente ao ser que participa da festa, que a vivencia, a organiza e a mantém. Isso seria enfatizado quando da exposição das características pertencentes ao ente em suas múltiplas e concretas ações no espaço da festa.

Dentre as múltiplas concepções de espaço, esse pode ser entendido pelo viés da produção, tendo, no desenvolvimento histórico material, o desenho da objetividade e da materialidade das relações vitais da sociedade humana, na produção de sua existência, conforme Moraes e Costa (1987).

Para esses autores, o papel do trabalho é fundamental como “mediador universal” e essa relação se configura em um processo de valorização do espaço. Todas as ações reveladas pela relação sociedade-espaço são relações de valor. O espaço é inseparável da sociedade, daí seu caráter dinâmico, histórico e relacional.

Indo além da produção, Hissa (2002) considera o espaço como imagem, formas, volumes e fluxos, processos visíveis e invisíveis. Essas imagens são processadas na experiência cotidiana ao longo da história. Para o autor, compreender a espacialidade é “dirigir o olhar as relações invisíveis, muitas vezes constitutivas das formas aparentes, resultados sempre provisórios, diante do dinamismo dos processos intervenientes” (Op. cit. p.197). Nessa condição, as relações invisíveis estariam no bojo de um entendimento da festa como um fenômeno social inserido no espaço e que articula processos visíveis pelos rituais e práticas de ordenamento do espaço necessário à organização das festas, enquanto os invisíveis são estabelecidos pelos e nas relações de poder desencadeadas nesse evento.

Também Lencioni (1999, p.155), abordando a região como espaço vivido, o apresenta como ultrapassando a idéia do espaço material, pois “incorpora valores psicológicos que as pessoas têm em relação à região” sem os limites fixos e distanciando dos espaciais sociais cotidianos. Assim tem-se um espaço regional com o sentido de pertencimento. A festa, no caso a de padroeiro, promove essa aproximação psicológica dos seus participantes, gerando um acumular de emoções; experiências espirituais, culturais, conflituais, tempos e ligações identitárias.

De acordo com Santos (1996), o espaço é um acumulador de tempos e está em permanente construção, o que muda é seu significado no decorrer do tempo. Para o autor, o espaço de interesse dos geógrafos é o “espaço humano ou espaço social” (Op. cit. p.120). O espaço entendido como construção permanente, que abarca novos e antigos processos na trajetória histórica, é definido

Como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente e por uma estrutura representada por relações sociais que estão acontecendo diante dos nossos olhos e que se manifestam através de processos e funções. O espaço é, então, um verdadeiro campo de forças cuja aceleração é desigual. Daí porque a evolução espacial não se faz de forma idêntica em todos os lugares (Ibid. p.122).

O espaço evolui na medida das ações humanas, que são desiguais no tempo e no espaço. Essas ações estão refletidas na sociedade pelos sistemas: religioso, político, econômico e social. A religião, como construção social, está presente na história da humanidade desde seus primórdios e destaca-se pelo sentido presente em todas as comunidades, na elaboração, criação, manutenção e fortalecimento de eventos até hoje de grande significação social e cultural.

Portanto, pelo viés da religião, toma-se a organização espacial como a base de uma construção social que se insere na sociedade, melhor dizendo, a organização do espaço tem uma base material e uma base espiritual. Os homens encontram-se e transitam nessas duas bases. Alguns negam a segunda, outros a exacerbam e expressam de inúmeras formas essa espiritualidade. A festa é um dos canais de exacerbação da espiritualidade humana.

Determinadas festas são vistas como paisagens constituídas por uma densa tessitura em que se amalgamam os tempos sagrado e profano, a forma dos ritos herdados em cada período histórico. Muitas festas elaboram-se entre a dialética dos conteúdos daquilo que permanece e renovam-se nas representações da religião, da fé e da identidade de cada indivíduo e de sua construção coletiva. Todo esse conjunto revela-se por aspectos de rugas históricas deixadas do passado e ressignificadas no presente.

No espaço, estão registrados fatos e conquistas históricas, os quais Santos (1996) denominam rugosidades.

As rugosidades são o espaço construído, o tempo histórico que se transformou em paisagem, incorporado ao espaço [...]. O espaço-paisagem é o testemunho de um momento de um modo de produção nestas suas manifestações concretas, o testemunho de um momento do mundo. [...] ele testemunha um momento de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada. Assim o espaço é uma forma, uma forma durável, que não se desfaz paralelamente à mudança de processos; ao contrário, alguns processos se adaptam às formas preexistentes enquanto que outros criam novas formas para se inserir dentro delas (Op. cit. p.138).

Na análise do autor, a produção material da sociedade e as formas que permanecem são apresentadas em tempos distintos da evolução da sociedade humana como rugosidades. Essas, como construção espacial, apresentam-se nas formas do espaço em sua dimensão religiosa.

A prática religiosa é um fenômeno da cultura humana capaz de se expressar na paisagem como uma representação simbólica. Ela expressa a construção social e a valorização da sociedade, ainda revela a estrutura social e a conformação dos lugares, regiões e territórios, “a paisagem é a materialidade, mas é ela que permite à sociedade a concretude de suas representações simbólicas” (LUCHIARI, 2001, p.13-14).

A paisagem, como suporte para as representações simbólicas ordenadoras do espaço, é uma definição pertinente na interpretação das festas de padroeiros, pois a construção efetiva da festa insere-se na paisagem local em que acontece, deixando suas marcas, ao longo do tempo, na memória e até mesmo nos monumentos públicos e particulares.

A festa pode ocorrer em várias dimensões e recortes espaciais como: um bairro urbano ou rural, um povoado, um pequeno núcleo urbano, uma cidade média, uma área metropolitana. Em todas essas escalas, no período da festa, constitui-se uma paisagem diferenciada – a paisagem festiva.

Para Cosgrove (1998), a paisagem decorre de um texto cultural que pode ser lido em várias dimensões e possibilidades simultaneamente válidas; “todas as paisagens são simbólicas” pois reproduzem normas culturais e valores dos grupos dominantes inseridos na sociedade. Nessa lógica de produção do espaço, produzem-se paisagens marcadas pelo movimento contraditório do tempo, do poder, das mudanças dos valores culturais que passam a constituir as paisagens dominantes e alternativas. Marcadamente, as festas dão-se nessa dinâmica, assumindo a imagem que representa a localidade, o indivíduo, o mercado, o estado

e a nação, ou constituindo representações do cotidiano religioso, geralmente postas como paisagens alternativas (emergentes e excluídas/marginais) elaboradas pelas normas que impõem os valores culturais modernos. Na esteira dessa produção paisagística, as festas promovem a espetacularização da cultura ou a identidade de sujeitos sociais.

Denominam-se espetacularização da cultura os novos elementos, as invenções incorporadas às festas como um desfile de animais, os teatros, as missas estilizadas, os shows e, principalmente, as ações que promovem o movimento de grupos e ritos que conduzem à passividade dos participantes no sentido de tornar-se plateia não inserida como agente no rito. Quanto à identidade dos sujeitos, ela está relacionada diretamente à atitude desses sujeitos para com a festa, sua fidelidade à participação e ao santo padroeiro, o cumprimento dos rituais da festa, a ligação pra com os lugares das festas.

De fato, a paisagem suscita várias reações na alma humana. Ela é uma construção simbólica e permite a manifestação da identidade pelos monumentos, pela estetização, com as preferências por tipos de características rurais, pelos cuidados na preservação de determinadas características, sejam naturais ou culturais (CLAVAL, 2008) ⁷. A paisagem captura o instante, as representações dos momentos simbólicos e reais da vida humana. A festa de padroeiro seria um desses momentos e vincula-se às práticas culturais, religiosas, emocionais dos seus participantes.

Os instantes da vida humana fazem-se presentes no espaço simbólico que, de acordo com Tuan (1993, p.172), oferece bons exemplos de como funciona a imaginação humana.

Assim, o espaço se torna simbólico,

when it intimately conjoins human and social facts with those of nature. Symbolic space is a mental artifact, necessary to the ordering of life, and so in this sense it is a practical venture; and yet it is also infused throughout with the aesthetic values of balance, rhythm, and affect. Symbolic spaces have different foundations and exist at different scales.⁸

⁷Palestra proferida em 31/03/2008, I Seminário de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais - IESA da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

⁸ Quando ele intimamente liga fatos humanos e sociais com aqueles da natureza. O espaço simbólico é um artefato mental necessário na organização da vida e também nesse sentido é um empreendimento prático e ainda é também infundido entre todos os valores estéticos de equilíbrio, ritmo e sensibilidade. Espaços simbólicos têm diferentes fundações e existem em escalas diferentes (1993, p.172). Tradução livre da autora.

O espaço simbólico é um referencial de vivência humana capaz de ordenar a vida numa aventura prática, buscando o equilíbrio mental para o funcionamento da imaginação humana, rompendo fronteiras do imaginário na concepção de mitos e aparentes verdades. No que concerne à origem de muitos lugares santos, esse imaginário é enriquecido pela criatividade.

Também, Bonnemaïson (2002, p. 102-103) compartilha dessa ideia, quando apresenta a leitura de um mito na dimensão espacial e não apenas literária ou estrutural.

A geografia dos lugares visitados pelo herói civilizador, o santo ou o guru, os itinerários que ele percorreu e os locais onde revelou seu poder mágico tecem uma estrutura espacial simbólica, que compõe e cria o território.

Essa criação do território, revestido de poder místico, está associada ao simbolismo presente no lugar no qual o santo se instala. O altar, a capela, a gruta, a igreja, a procissão são os lugares geofiticizados pelo santo.

Numa escala maior, esse território chega a uma cidade, município, estado e país, numa certa dimensão e, para ilustrar: Santiago, padroeiro da Espanha e Nossa Senhora da Conceição Aparecida, padroeira do Brasil. Em ambos, de acordo com o catolicismo, os padroeiros são representantes de toda uma nação.

A sociedade ordena seu espaço por meio da cultura, cria-se uma relação simbólica de significação – o espaço cultural. A concepção de espaço cultural é entendida por Bonnemaïson (2002, p.111-112) como

um espaço geosimbólico, carregado de afetividade e significações: em sua expressão mais forte, torna-se território-santuário, isto é, um espaço de comunhão com um conjunto de signos e de valores.(...) percebido como uma trama de territórios vivos, carregados de cultura, símbolos, e afetividade.

As festas de padroeiros podem ser entendidas, à luz de um espaço geosimbólico, quando se tornam o espaço de comunhão dos participantes, evidenciando seus valores, seus signos e sua afetividade. Notam-se essas evidências de comunhão nas festas estudadas e nos depoimentos prestados, quando relatavam que aquela festa era o momento de reunião familiar; celebrações em alguns casos, mais importante que o advento do Natal.

Corrêa (2005, p.148) vê a festa, numa perspectiva geográfica, como aquela que “permite descobrir signos espaciais que, ao assumirem a condição de geosímbolos, estabelecem um vínculo a partir de uma identidade existente entre o grupo social que festeja e o espaço”. Para a autora, compartilhando das ideias de Bonnemaison (2002), é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço.

Na Igreja Católica, o território exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço, representando um segmento fragmentado do espaço que resulta do controle e apropriação por grupos humanos e instituições como a religiosa.

Nas reflexões de Sack (1986), sustentadas pelo cunho político, a Igreja Católica organiza-se por diferentes tipos de territórios distribuídos hierarquicamente; principalmente aqueles estabelecidos como lugares santos, construções de igrejas e outros que unem suas estruturas administrativas, como paróquias, dioceses e arquidioceses. Para o autor, “os lugares santos incluem os locais de eventos miraculosos, a locação física e a estrutura da igreja. As igrejas e suas locações são consideradas sagradas e desde o século IV A.D⁹ elas têm sido consagradas” (SACK, 1986, p.93).

Quanto às estruturas administrativas da Igreja Católica, refletem um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço – o território religioso estruturado, visível na distribuição e no controle hierárquico eclesiástico, conforme referencia Saquet (2007, p.68), ao afirmar que,

Na relação entre soberania e território, há pessoas e atividades. Por isso, o conceito de território não pode ser classificado como físico ou fenômeno inanimado, mas como uma área onde há um elemento de centralidade, que pode ser uma autoridade exercendo soberania sobre as pessoas ou sobre o uso de um lugar.

No que se refere à centralidade do poder exercido pela Igreja Católica e à constituição do seu território religioso, o poder central, nesse território, é estabelecido pelo Vaticano, em Roma, e é exercido pelo Papa.

Em ordem decrescente e territorialmente constituídas, estão as Arquidioceses e seus arcebispos. Por sua vez, elas dividem-se em dioceses, comandadas pelos bispos, e congregam diversas paróquias, sob responsabilidade

⁹ *Anno Domini* – Ano do Senhor.

dos párocos e vigários. Na paróquia, temos, ainda, a igreja matriz e as capelas filiais.

Ao estudar a estruturação do catolicismo, Rosendahl (2005, p.202) analisa a diocese como “território religioso verdadeiramente presente e atuante no processo de regulação e religiosidade católica”. De acordo com a autora, esse território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto; o trabalho da Igreja Católica pauta-se pelo fortalecimento do lócus da fé, para manutenção de 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.

As dioceses são criadas, pelo Papa, de acordo com administração geral da instituição. Por exemplo, a primeira diocese em Goiás foi criada em 1827 e, atualmente, são dez distribuídas pelo território goiano: dioceses de Anápolis, Goiás, Formosa, Ipameri, Itumbiara, Jataí, Luziânia, Rubiataba-Mozarlândia, São Luís de Montes Belos e Uruaçu, além da Arquidiocese de Goiânia.

Elas têm o poder de aglutinar as paróquias, ou seja, as dioceses existem por causa de suas paróquias e formam a rede da hierarquia estrutural e territorial da igreja. A paróquia, de acordo com Rosendahl (2001, p.10 e 11), desde a Idade Média, representa uma “unidade político-religiosa da Igreja”, na qual, seus integrantes produzem uma “forte identidade com o lugar” e, em sua “dimensão espacial, reflete a concentração e a dispersão dos paroquianos”. Dentro da organização do território eclesiástico, a paróquia insere-se como a base de uma estrutura hierárquica estabelecida na diocese e arquidiocese.

Na paróquia, está o centro aglutinador do governo da igreja sobre a comunidade humana nela inserida, por isso a paróquia é reconhecida como o território onde ocorre o controle¹⁰ da vida cotidiana dessas comunidades, o *centro da vida cristã*. Aqui o território estabelecido pela paróquia corresponde à afirmação do poder constituído pela estrutura organizacional da igreja.

Esse poder paroquial, alicerçado na organização institucional e presente no cotidiano social brasileiro, estabelece seu território tal como descreve Haesbaert:

[ele] envolve sempre, ao mesmo tempo mas em diferentes graus de correspondência e intensidade, uma dimensão simbólica, cultural, através

¹⁰ Controle entendido como organização paroquial, uma estrutura que se aproxima da vida dos católicos inseridos e próximos das atividades estabelecidas na e para a paróquia.

de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem sendo também, portanto, uma forma de apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42).

O alcance da paróquia e a conseqüente apropriação e ordenação do espaço, vincula-se ao aparecimento de uma identidade territorial atribuída aos grupos sociais que frequentam a paróquia.

De acordo com P. F.¹¹, *“a paróquia é o conjunto de casas. Então essas casas é um elo de proximidades não só física, mas que tem o espírito que é a identidade religiosa; agora, quanto ao sentido, é aí o centro da vida cristã”*.

O poder institucional alia-se ao poder social dado pelos grupos de frequentadores dessa paróquia e, conseqüentemente, expressam-se na festa de padroeiro. Para Gil Filho (2003, p.104), a paróquia “é a estrutura de base da territorialidade católica” e “é na fragmentação da paróquia que reside a expansão da Igreja diocesana”.

Almeida (2008b, p.58) concebe o território como objeto de operações simbólicas no qual são projetadas as concepções de mundo dos sujeitos: “é antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural”. Essas projeções simbólicas do mundo dos sujeitos ligam-se, de alguma forma, às suas práticas religiosas constituindo um amálgama de relações territoriais na dimensão do vivido. Isso possibilita pensar a concretude do território pela dimensão simbólica, pelo poder territorialmente constituído que a Igreja Católica tem sobre seus domínios. A festa do padroeiro estaria atrelada a uma ação de reforço do poder simbólico desse território o que pode explicar cada paróquia constituída, tem nomeado e consagrado um padroeiro para sua proteção.

Para um melhor esclarecimento sobre a questão, buscou-se uma fonte oral na pessoa do Bispo Emérito de Anápolis, o qual fez algumas considerações a respeito da instituição dos santos padroeiros. Para o referido bispo, os santos padroeiros são definidos pela sua ligação espiritual com o cristianismo.

O cristianismo ele... é uma religião da palavra sim, mas não é apenas a palavra oral, a Palavra Viva. E a Palavra Viva está exatamente nos modelos, e quando esses modelos não são simplesmente modelos ou

¹¹ Entrevista ao Bispo Emérito da Diocese de Anápolis, em 14/05/09, Dom M. P. F. cuja publicação foi autorizada.

bandeiras históricas, de repente são retomados como uma bandeira, mas quando são realidades nos cremos estar, [...] num outro momento da igreja que é a igreja padecente. Essa igreja padecente é aquela que esta num estado de purificação antes de entrar no céu. [...] Ela é guiada, claro, pelos apóstolos e pelos sucessores dos apóstolos e pelos sacerdotes, mas ela não fica apenas na palavra que fala, mas também na Palavra Viva de outro modelo. Assim nós vamos encontrar nos nossos santos homens que viveram santamente, homens que viveram pessimamente e depois acordaram. De qualquer maneira são todos modelos nossos, mas não são apenas modelos. Eles são modelos que já chegaram ao céu e de lá eles estimulam pelos seus exemplos, mas também pela sua interseção. [...] Bem, os padroeiros então eram visto pela Igreja assim como modelos, certos modelo, então você vai encontrar o modelo do carpinteiro, o modelo do magistrado, o modelo do governante, o modelo do escravo.

Os padroeiros são instituídos para as cidades, para as instituições, para as corporações de trabalhadores, dentre outras situações em que são eleitos como padroeiros, por exemplo: São Cristovão padroeiro dos motoristas, São Sebastião dos atletas, São Vito dos comediantes, São Tomaz de Aquino dos estudantes, São Roque dos inválidos, São Jerônimo das bibliotecas. Assim, na Idade Média, cada corporação de ofício tinha o seu padroeiro como atestam as palavras do bispo.

Veja lá na Idade Média, as corporações tinham e era um padroeiro, um padroeiro como modelo, mas ao mesmo tempo como intercessor. Bem, é fantástico isso, porque nos vamos encontrar, por exemplo, reis que foram santos, São Luis rei da França, por exemplo, São Fernando e ao mesmo tempo vamos encontrar é homens que foram verdadeiros cristãos no seu trabalho manual. Aquilo que na Idade Média era corporação que era uma organização de trabalho, mas que era ao mesmo tempo uma organização de vida cristã e neste sentido os padroeiros são os nossos intercessores, mas ao mesmo tempo os nossos modelos. Claro que nos temos outros intercessores, outros modelos, por exemplo, os anjos, né? Os anjos que nos acompanham inclusive o da guarda para cada um e os anjos, por exemplo, os arcanjos que são ao mesmo tempo nossos, intercessores junto de Deus. Isso é geralmente o sentido intercessor e nos temos aqueles que nos ajudam diante de Deus que recorre nas nossas aflições, mas ao mesmo tempo, aquele que viveu a nossa vida igual homens e viveu a nossa vida com dignidade e santidade, com seus erros e seus acertos, mas tinham o seu desejo de estar sempre vivendo nesse mundo sem perder-se nesse mundo. [...] o padroeiro é instituído na cidade como aquele que vai trazer o modelo de organização para a cidade.

A escolha dos padroeiros está ligada a vários fatores e tradições seguidas pela igreja, principalmente, aqueles ligados às devoções marianas. Outras formas de escolhas ligam-se a uma conjuntura de acontecimentos, para ilustrar, é comum o santo ser homenageado, quando seu nome é dado às localidades “descobertas” e

ou fundadas como foi o caso da cidade de São Paulo e São Sebastião do Rio de Janeiro.

Para a instituição das festas dos padroeiros, o emérito bispo expressa a seguinte resposta:

Uma vez que nós, nós aceitamos o padroeiro, aceitamos. Nós não precisamos aceitar. Não é uma votação, é aceito, eu aceito e eu afinal de contas acabo tendo uma devoção a ele, quer dizer, é um respeito a ele, quando as datas sejam... Assim importante na vida dele, acaba sendo as minhas datas também. Assim,... por exemplo, vamos fazer o aniversário do santo, não sei se a senhora reparou que nós nunca comemoramos o nascimento do santo. É sempre a morte? A morte. Quer dizer, o nascimento para eternidade, ao passo que só comemoramos o nascimento de alguns, quais são? Jesus, Nossa Senhora e São João Batista que é purificado antes de nascer pela visita de Nossa Senhora, só.

O depoimento do bispo exprime o quanto o quesito da instituição do santo padroeiro é significativo para o católico. Essa escolha do padroeiro está associada a inúmeras situações: a devoção de um fazendeiro, a iniciativa de um católico devoto, a sugestão de religiosos da comunidade católica, a comemoração do dia dedicado ao santo entre outras.

A instituição dos santos padroeiros está voltada para uma identidade local; aproxima comunidade e igreja e tem, na mediação da festa, a organização do espaço local. Os santos são nomeados de forma flexível, ou seja, espontaneamente, na criação das paróquias pioneiras nos municípios ou na expansão do território religioso católico. Vale lembrar que, historicamente, no Brasil, a Igreja Católica detinha os direitos de atuação e expansão religiosa por todas as terras conquistadas pelo governo português e, posteriormente, durante o Império do Brasil. Essa situação muda quando é instituída a República, abrindo a possibilidade de expressão religiosa para outros segmentos e seu culto livre.

A flexibilização está voltada para a constituição das paróquias de acordo com a demanda populacional. Assim, em uma paróquia pode haver outro padroeiro, nomeado em uma capela sob sua jurisdição, que não corresponda ao padroeiro paroquial¹². Um padroeiro pode ser consagrado sem rigidez no tempo e no espaço,

¹² Na narrativa do Bispo Diocesano, a respeito da escolha do padroeiro para a Capela de Bom Jesus em Anápolis, apresentou-se a forma como se escolheu o santo padroeiro para a Catedral do Bom Jesus. Essa escolha foi baseada na devoção de uma senhora baiana, conhecida como dona Terezona, que migrou para a cidade e iniciou as festas de Bom Jesus da Lapa em Anápolis, e que se tornou festa oficial da Igreja Católica, superando em visibilidade a igreja católica mais importante da cidade (FREITAS, 1995).

ou seja, é possível nomear padroeiros em tempos diferentes para o mesmo local¹³; o que permite a compreensão de territorialidades formadas nesses territórios.

Almeida (2008c) trata as diversas territorialidades dos migrantes como um conjunto de relações que podem ser mantidas com outros elementos da vida social. Um território relacional que inclui, ao mesmo tempo, processos sociais e espaço material associado ao movimento e fluidez. Para a autora, a condição do migrante é viver entre-territórios promovendo uma identidade territorial plural e flexível que “redesenha outras territorialidades”.

Em outra dimensão das fronteiras, a autora salienta a importância da identidade como reveladora do território “resultado da valorização e da apropriação do espaço, contendo uma valorização simbólica, identitário-existencial [...]”. No território, promovem-se manifestações dos grupos sociais “na recomposição contínua de seus espaços de interações segundo suas necessidades e desejos” (ALMEIDA, 2005, p.112). No território de fronteira, as “mutações estão em curso nos territórios identitários” persistindo as “identidades socioterritoriais em formas modificadas e segundo configurações novas”, reforça a autora.

A partir dessa concepção de territórios-identitários e suas territorialidades, apresenta-se, para as festas em estudo, uma aproximação, ou seja, os participantes da festa também vivem entre-territórios numa imbricada realidade que se mistura com sua identidade individual e sua afirmação de pertencimento ao local de origem. No entanto, no território festivo, há a criação de uma territorialidade temporária, voltada para o local da festa e a festa em si, revelando uma forte ligação simbólica e de pertencimento, que tem, no padroeiro, o elemento central dessa constituição territorial, esse arraigamento, mesmo que a duração dessa condição não passe de 24 horas.

Outra perspectiva de territorialidade é apresentada por Raffestin (1993) como a multidimensionalidade do vivido territorial, dada pela coletividade, pelas sociedades. Ao retratar seu conceito, o autor parte do entendimento de que, os homens agem sobre o espaço concreto, e o domínio do território, sua destruição e modificação é fonte fundamental do poder.

¹³ O caso pode ser exemplificado pela mudança de padroeiro na cidade de Jaraguá, mencionado no texto. O primeiro santo padroeiro escolhido para o local foi São José, nomeado em 1740, dezessete anos depois (1757) é nomeada em definitivo a atual padroeira, Nossa Senhora da Penha.

Em outras palavras, as festas são produzidas por atores sociais, o Estado, o indivíduo. Eles comporiam um conjunto de malhas, nós e redes, partindo da realidade inicial dada pelo próprio espaço da festa, que implanta novos recortes e ligações com outros espaços e outros tempos. Se a festa de padroeiro for analisada nessa perspectiva, deverá ser considerada essa malha, também denominada de tessitura que é,

[...] a projeção de um sistema de limites ou fronteiras, mais ou menos funcionalizadas [...]. A tessitura é sempre um enquadramento do poder ou de um poder. A escala da tessitura determina a escala dos poderes. Há poderes que podem intervir em todas as escalas e aquelas que estão limitadas às escalas dadas. Finalmente, a tessitura exprime a área de exercício dos poderes ou a área de capacidade dos poderes (RAFFESTIN, 1993, p.154).

Pode-se entender que, na festa, há um envolvimento de poderes que se intercalam em suas ações. Esses poderes apresentam-se primeiro na estrutura hierárquica da Igreja Católica e na construção de sua ação. Outro poder que se apresenta é o poder do Estado para com a organização religiosa e para com a festa; nesse caso, geralmente o Estado se apresenta via instituições públicas que podem atuar na festa, como prefeituras municipais, secretarias de governos municipal e estadual.

Em relação às escalas da tessitura para o enquadramento do poder, mencionadas por Raffestin (1993), a festa pode apresentá-la de diferentes modos. Desde a macro organização da Igreja e do Estado para sua atuação, até a microescala de poder, representada na eleição do festeiro e seus auxiliares, bem como de outros segmentos religiosos que podem atuar na organização da festa.

Desse ponto, pode-se inferir que a festa é constituída por redes, pelas linhas de forma concreta ou não, que asseguram a comunicação. A territorialidade constitui-se nessas ações políticas e de poder formando o território-festa; nesse caso, a Igreja, a comunidade e poder público assumem ações diretas que impactam em tais manifestações culturais.

Por não considerar o estudo da formação da intensidade, extensão e comunicação das relações de poder exercidas pelos atores acima, é que, para esse estudo de festas de padroeiro, recorre-se à noção de territorialidade correlacionada em ações do grupo. A coletividade diretamente constrói as representações afetivas e mentais das festas por meio de suas experiências religiosas e profanas.

As festas de padroeiros promovem um amálgama entre o território e o habitante/devoto e devoto/não-habitante. Essa imbricação dá-se em função da relação de identidade territorial que ocorre como resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, em que o próprio território passa a ser portador de significados e relações simbólicas, conforme aborda Almeida (2005). Diretamente, as festas ligam-se ao conceito que a autora desenvolve sobre as territorialidades, compreendendo sua constituição em uma relação individual e coletiva que se apóia sobre as paisagens.

Nessa concepção Almeida (2008), ainda acrescenta que o território, antes de tudo, assume uma *conviviabilidade*, um produto e construção da relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural. Para a autora (op.cit, p.59), a “territorialidade considera tanto as questões de ordem simbólico-cultural como também o sentimento de pertencimento a um dado território”. Esse sentimento de pertencimento influi na constituição da festa para dado grupo social e fortalece sua identidade territorial no espaço das festas.

Ao tratar dessa identidade territorial em sua ligação com a festa, as conviviabilidades com a terra do santo, em cada reencontro da celebração, fortalecem-se com o vínculo desse território com o habitante/devoto ou devoto/não-habitante. Nessa condição, Rosendahl (2005) apresenta a territorialidade religiosa diretamente articulada às práticas institucionais, visando o controle do território e tendo como pano de fundo o poder do sagrado refletindo uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo: “a territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território” (Op. cit., 2005, p.204).

Essa discussão foi apoiada em trabalho anterior da autora citada. No Brasil, a implantação diocesana do território religioso da Igreja Católica pode ser definida como criação de instituições de “controle eclesial no qual a gestão religiosa cabe aos bispos, agentes religiosos especializados, com forte poder hierárquico administrativo de criação e difusão das novas dioceses”. As dioceses, por sua vez, eram dependentes do poder real, ficando a igreja sob as ordens régias. Tal condição possibilitou “a difusão do catolicismo popular – ao lado do catolicismo da elite”, e a construção de uma territorialidade lenta e descontínua no país (ROSENDAHL, 2005, p. 206-207).

Em função dessa organização eclesiástica de poder e pela difusão do catolicismo popular no Brasil, a devoção do povo estava circunscrita às organizações locais. Assim, o padroeiro, como entidade religiosa circunscrita ao lugar, era uma peça chave na organização religiosa colonial. Ele impôs, desde cedo, a construção de uma identidade religiosa própria voltada para a devoção popular.

Na sociedade colonial, as festas caracterizavam-se pelo seu caráter religioso e promotor da sociabilidade. Nas primeiras cidades e vilas do país, as festas eram uma das formas mais comuns de garantir a proximidade social, em virtude da dificuldade e pouca disponibilidade dos transportes, bem como das longas distâncias e precariedade financeira da maioria da população.

Jurkenvics (2005) ressalta que as festas eram, possivelmente, as únicas oportunidades de descanso, prazeres e alegria, confraternização e divertimento para os grupos sociais constitutivos daquela sociedade. Elas revelam a essência fundadora do respeito à fé e a comunhão das mesmas idéias que alimentam as tradições. Assim, as festas brasileiras configuram-se como um espaço de sociabilidade para a maior parte da população, desde o principio da colonização.

As festas, de acordo com Del Priore (1994, p. 13), têm uma origem comum europeia com base nos cultos, celebrações religiosas aos deuses protetores do ciclo agrícola. As solenidades pagãs foram incorporadas ao culto cristão, com a expansão e homogeneização do cristianismo como religião predominante e, com nova roupagem e controle da igreja que “determinou dias que fossem dedicados ao culto divino considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico”.

Dessa ação primordial da Igreja Cristã, foram estabelecidos e distribuídos os grupos de festas: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias comemorativos dos santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros). Essas festas foram transvertidas pelo cristianismo e suas marcas estavam em Portugal (DEL PRIORE, 1994).

Tais marcas, de acordo com Cascudo (1972), eram perceptíveis nas festas do “Mês de Maria” substituindo a festa de Afrodite nas quais os portugueses penduravam “giestas¹⁴ à porta”. As festas do “Divino” foram propositalmente comemoradas em maio para evitar as Maias¹⁵, comemoradas na rua. Para

¹⁴ Arbusto de flores amarelas perfumadas.

¹⁵ Antiga festa portuguesa nos primeiros dias de maio, relacionada à fertilidade.

disciplinar essas festas, instituíram-se procissões obrigatórias, por acordo da Câmara de Lisboa; no entanto, tal ato disciplinar não foi suficiente para evitar os ritos gentílicos.

Outros tipos de festas organizados eram as Entradas que, de acordo com a autora supracitada, eram acolhidas solenes reservadas, desde a Idade Média, aos soberanos, bispos e autoridades e que também foram trazidas para o Brasil e realizadas com frequência. As Entradas geralmente estavam associadas à propaganda pública do poder dos soberanos em relação aos súditos.

No estudo de Cantos (1992) sobre as festas espanholas, é dado destaque para a festa anual do padroeiro como forma rememorativa da soberania do rei junto à população. Para tal feito, era obrigado, pelo menos uma vez por ano, o hasteamento da bandeira monárquica; esse ato culminava na festa do padroeiro, evocando o poderio da Igreja Católica nesse período.

A coexistência do poder religioso e político marcam presença nas festas religiosas tanto de herança espanhola, quanto de herança portuguesa. Em dimensões atuais, as festas de padroeiros ainda conseguem ser um “lugar” de visibilidade política para os grupos dominantes. É possível notar ainda a participação de autoridades públicas, em maior ou menor expressão presentes nessas festas, como no caso das romarias de Muquém e Trindade. Ali comparecem, em todos os festejos, vários representantes das esferas políticas municipal, estadual e federal.

A festa “do nosso passado colonial talvez nos ajude a entender porque e o que ainda hoje tanto festejamos”, afirma Del Priore (1994, p.15-18). De acordo com a autora, as festas cristãs portuguesas eram “as dos patronos, as dos mártires, as da Epifania”. Ainda se celebram em Portugal com singular solenidade, “Corpo de Deus de Lisboa, Santo Espírito de Alenquer, ladainhas de Coimbra, Trindade de Évora, Ressurreição de Beja e Ramos de D’Alhos Vedras” (Op. cit., p.18).

No período colonial, as procissões também ensejavam atividades festivas. No Brasil, elas foram usadas como meio de catequização pelos jesuítas que, além de atrair os índios, reforçavam nos colonos a devoção e o enraizamento da tradição.

As procissões eram vistas como tranquilizadoras e protetoras dos fiéis. Tamanha foi a difusão das procissões que, atualmente, ainda constituem momentos clímax na celebração religiosa nos países de tradição católica. Elas representavam ainda o poderio eclesiástico e a força das imagens e ícones católicos, os quais eram carregados e divulgados pelo povo nas antigas ruas coloniais brasileiras. Da Matta

(1997) vê nas procissões características conciliadoras capazes de reunir, em um mesmo espaço, componentes hierarquizados representados nas autoridades eclesiais, civis e o povo.

Em Goiás, as procissões estão presentes com destaque nas celebrações da Semana Santa na Cidade de Goiás, antiga capital, e em Pirenópolis, como também nos encerramentos das festas religiosas como aparece nas ilustrações a seguir (Fotos 1, 2, 3,).



Foto 1 Romaria do Muquém, município de Niquelândia (GO): Procissão de encerramento.
Autor: D'ABADIA, M.I.V., ago/2009.



Foto 2 "Abadiânia Velha", município de Abadiânia (GO): Procissão de encerramento da romaria de N. S. D'Abadia.
Autor: SILVA, C.M., ago/2009.



Foto 3 Praça do Santuário do Divino Pai Eterno, Trindade (GO): Procissão de Encerramento da Romaria.
Autor: D'ABADIA, M.I.V., jul/2008.

Na Cidade de Goiás, ganha destaque, na mídia nacional, a Procissão espetáculo do Fogaréu. Em Pirenópolis, na Semana Santa, a cidade prepara-se para o ritual da procissão enfeitando as janelas, lavando as calçadas do itinerário a ser percorrido pelas procissões como exemplificam Brandão (1989), Curado e Lobo (2005).

As procissões são heranças de Portugal, como afirma Del Priore,

Tais atos devocionais irradiaram-se da Bahia, pelas mãos dos missionários e inundaram a Colônia. Assim, São Jorge a cavalo, acompanhado de guarnições militares e autoridades, São Sebastião, padroeiro contra a peste, a fome e a guerra, Santo Antônio, casamenteiro, Corpo de Deus e Almas entre outros, cruzavam as vilas de diferentes capitânias de Norte a Sul (DEL PRIORE, 1994, p. 23).

Essa herança religiosa portuguesa expandiu-se no território brasileiro, estabelecendo as territorialidades religiosas e influenciando nossa organização espacial dentro da dinâmica cultural religiosa herdada. As procissões, de maneira geral, marcam o território por onde passam. Segundo, Rosendahl (1997) o espaço sagrado é dilatado do seu ponto hierofânico nos percursos da procissão.

No Brasil, as homenagens aos padroeiros estão distribuídas pelo território nacional de norte a sul. Esses festejos ganham destaque na mídia e são enfoque de estudos em várias disciplinas das ciências humanas como: antropologia, história sociologia, geografia, literatura, artes, comunicação; despertam também os

interesses de outras áreas do conhecimento como: educação, folclore, cinema e turismo.

Algumas dessas festas, distribuídas regionalmente pelo país, ganham notoriedade e repercussão nacional ou interesse científico nas áreas mencionadas. Na região sudeste, destaca-se a festa da padroeira do Brasil – Nossa Senhora Aparecida. O dia dedicado a essa invocação de Maria é 12 de outubro, feriado nacional; sua festa oficial é comemorada em grande estilo, pautada nas atividades religiosas no templo e nas inúmeras caravanas e romarias, à cidade de Aparecida no Estado de São Paulo.

No estudo realizado por Oliveira (2001), a respeito da Basílica de Aparecida, revela-se uma trajetória de compreensão da construção da cidade-santuário de maior expressividade, atualmente, no país. Assim, “o santuário católico organizou um caminho para o seu próprio desenvolvimento, incentivando sua urbanização autônoma.” (Op. cit., p. 59). O autor analisa a criação do município de Aparecida, desmembrado de Guaratinguetá, como um importante aglutinador das forças que forjaram o mito da padroeira do Brasil.

No entanto, essa história começa antes; o autor supracitado, utilizando a obra de 1979, “A Senhora da Conceição Aparecida”, de Brustoloni, resgata a principal documentação produzida a respeito do santuário, e apresenta uma narrativa reveladora da construção do mito da padroeira do Brasil.

Em 1894 a Congregação do Santíssimo Redentor assume a administração da capela da padroeira e o trabalho de reorganização do santuário passa a ser elaborado de acordo com as estratégias de romanização da igreja Católica. A instalação da territorialidade católica nos limites da futura arquidiocese de São Paulo ocorre em 1745, mesmo ano da inauguração do templo de taipas. Somente após a implantação da República e a separação administrativa entre Igreja e estado, se estabelecem as condições políticas e simbólicas para a ação ofensiva de demarcação do espaço sagrado em meio a um território profanado pelo Estado laico. (OLIVEIRA, 2001, p.60)

Estrategicamente, a partir de 1900, foram organizadas, pelos bispos de São Paulo e Rio de Janeiro, peregrinações ao Santuário de Aparecida como ressalta o autor. Essas romarias apresentavam a capacidade da Igreja de aglutinar poder frente às transformações políticas do país no início do século XX. A devoção a Senhora Aparecida está atrelada à construção de uma identidade nacional em torno da liderança católica frente ao governo republicano, como sugere Oliveira (Ibid, p. 61).

O aparelho do Estado, desde a Velha República, manteve permanente interesse na afirmação da identidade nacional proporcionada pelo culto à Santa. As duas forças conjugadas numa mesma política cultural desenvolveram essa mitogênese, desde as primeiras romarias organizadas até a peregrinação em 1931 que levou a própria imagem ao Rio de Janeiro, num grande ritual de consagração ao padroado de Nossa Senhora Aparecida.

O estudo desse autor permite uma compreensão das inúmeras formas de ver as festas de padroeiros no Brasil e a espacialização provocada por elas. Remanescentes do período colonial e republicano, as festas de padroeiros estão arraigadas na cultura nacional. Elas fazem parte da estrutura cultural brasileira e da nossa geografia conforme se pode observar na ilustração a seguir (Foto 4).



Foto 4 Festa de Nossa Senhora Aparecida, Aparecida do Norte/SP: Comemoração religiosa da padroeira do Brasil
Fonte: http://dehonbrasilnoticias.blogspot.com/2008_05_01_archive.html

Outro exemplo de estudos de festas de padroeiros no Brasil é dado por Amaral (2001), quando estuda “A festa à Brasileira” e analisa o Círio de Nazaré no norte do país. Festa de grandes proporções que ocorre em Belém do Pará, no mês de outubro, para celebrar a fé em N. S. de Nazaré. A região entra em movimento a partir da perspectiva da festa.

O Círio faz parte de um conjunto de rituais organizados dentro da festa. Os principais são apontados e descritos pela autora: as procissões, com a do Círio servindo de paradigma (Foto 5); o arraial ou festa propriamente dita que coloca numa relação de proximidade o sagrado (missas, novenas, romarias) e o profano (um parque de diversões, entretenimento e o arraial no Largo de Nazaré); o almoço

do Círio. Esses rituais que compõem a festa e estão inseridos nessa manifestação dão um sentido especial a uma das mais importantes festas de padroeiro do Brasil.



Foto 5- Círio de Nazaré, Belém do Pará: Corda do círio: expressão de religiosidade dos devotos.

Fonte: <http://pessoas.hsw.uol.com.br/cirio-de-nazare.htm>

Outro conjunto de festas de padroeiros, de grande relevância nacional, são as festas do ciclo junino. O nordeste do Brasil tem uma de suas maiores expressividades. Os três santos comemorados no país, desde o período colonial, nesse ciclo, são: Santo Antônio, São João e São Pedro. De acordo com Amaral (2001, p. 66),

estas festas têm origens no século XII, na região da França, com a celebração dos solstícios de verão (dia mais longo do ano, 22 ou 23 de junho), vésperas do início das colheitas. No hemisfério sul, na mesma época, acontece o solstício de inverno (noite mais longa do ano). Como aconteceu com outras festas de origem pagã, estas também foram adquirindo um sentido religioso introduzido pelo cristianismo, e trazido pela igreja católica ao Novo Mundo. A comemoração das festas juninas é certamente herança portuguesa no Brasil, acrescida ainda dos costumes franceses que a elas se mesclaram na Europa. O ciclo das festas juninas gira em torno de três datas principais: 13 de junho, festa de Santo Antônio; 24 de junho, São João e 29 de junho, São Pedro. Durante este período, o país fica praticamente tomado por festas. De norte a sul do Brasil comemoram-se os santos juninos, com fogueiras e comidas típicas.

O nordeste brasileiro comemora seus santos juninos em inúmeros arraiais espalhados pelas cidades dos nove estados nordestinos, mas, é em Caruaru-PE e Campina Grande-PB que as comemorações assumem uma projeção nacional conforme expressa Amaral (2001, p. 70).

Com o desenvolvimento dos meios de comunicação e a descoberta das festas como produto turístico a partir dos carnavais carioca, baiano e pernambucano, as grandes festas populares brasileiras ganharam espaço na mídia e, a partir disso, recursos do Estado para sua implementação como evento oficial. O crescimento das festas juninas de Caruaru e Campina Grande é significativo das transformações pelas quais a festa tradicional vem passando e do modo como vem se inserindo na modernidade. Festas, religião e lazer estão interligados entre si; as festas religiosas são consideradas um fenômeno cultural cujas origens remontam aos primeiros séculos da civilização humana. Ela tem absorvido elementos novos sem, no entanto, abandonar suas principais características e mediando as relações entre tradição e modernidade, urbano e rural, entre muitas outras, de todas as festas.

Essa visão da festa como mediação é um indicativo das inúmeras transformações ocorridas nas festas brasileiras; as festas de padroeiros podem ter um caráter mediador que proporciona aos participantes experiências e vivências festivas diferenciadas no Brasil, veja a foto 6.



Foto 6 - Festa de São João, Caruaru/PE: comemoração do ciclo junino.
Fonte: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL583371-5598,00.html>

Nas palavras de Oliveira (2007, p. 28), observa-se uma síntese das festividades patronais no país. Desse modo, cada evento comemorativo da semana ou dia do santo padroeiro é um acontecimento encadeado na memória coletiva de uma localidade. No âmbito de um país hegemonicamente constituído no “império” da devoção oficial católica, tal fato não representa uma novidade. A novidade transparece na permanência desses rituais diante de todas as mudanças geográficas e ambientais que a modernização da vida urbana trouxe. A seguir apresenta-se uma discussão de territorialidade e identidade primando pela

identidade religiosa como conceito que fundamenta o entendimento do território religioso.

1.2 Território religioso e identidade

A identidade religiosa, para Gil Filho e Gil (2001), é compreendida pela construção histórico-cultural socialmente reconhecível do sentimento de pertença religiosa e está relacionada a determinado tempo e espaço. Ela percorre o caminho de reconhecimento da instituição religiosa, traduzido em materialidade da religião e a representação com a qual o indivíduo identifica-se.

Os referidos autores argumentam que,

a vinculação institucional que pressupõe circulação do poder marca a identidade religiosa como capaz de ser o amálgama social da construção de diferentes territorialidades. As instituições dominantes, como a Igreja Católica do Brasil; permite-nos categorizar a identidade religiosa católica como a identidade legitimada (GIL FILHO, GIL, 2001, p.49).

Esta legitimação apontada pelos autores é decorrente de uma construção identitária forjada na estrutura eclesiástica, que dispõe de poder para opor-se às outras formas de identidade, assegurando sua territorialidade religiosa.

A identidade é entendida por Castells (1999) como a origem e significado de experiências de um povo. O autor reforça seu entendimento de identidade como “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. O significado, na definição do autor, é a “identificação simbólica de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator. [...] O significado organiza-se em torno de uma identidade primária (uma identidade que estrutura as demais) auto-sustentável ao longo do tempo e do espaço” (Op.cit, p. 22).

A identidade, cuja expressão dá-se por meio de práticas artísticas e religiosas, conhecimento científico e tradições, é construída a partir de um conjunto cultural presente na sociedade. Por esse embasamento, apoiado em Castells

(1999), a identidade é uma significativa construção cultural do povo goiano, expressada por intermédio das/nas festas de padroeiros. Para o autor, “quem constrói a identidade coletiva, e para quem essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes, do conteúdo dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificaram ou dela se excluem” (Op. cit., p. 23).

Penna (1992) apresenta a identidade pela evidência multiplicada e pela flexibilidade das identidades territoriais não alteradas pelo indivíduo ou pelo grupo no tempo e espaço. A autora concebe a identidade enquanto representação, construção simbólica e imaginária. Na festa religiosa, cívica, essa identidade apareceria na formação do território identitário.

Em Hall (2000), o que caracteriza a identidade é sua formação ao longo do tempo e por processos inconscientes. Aplicada à festa, a concepção do autor contribui, em parte, para pensar-se a identidade territorial pelos processos inconscientes de formação da identidade. Poder-se-ia falar em uma aproximação dos sujeitos festivos aos eventos e sua construção simbólica da participação e inserção na festa, o que levaria ao “gosto” pela festa como um processo psicológico adequado à formação do sentimento de pertencimento.

Nesse aspecto, a festa de padroeiro tem um conteúdo de identidade cultural construído pelos adeptos do catolicismo no Brasil. Esse catolicismo já se fazia presente na estruturação do espaço brasileiro em suas diferentes escalas temporais, por um determinismo histórico e geográfico. A identidade expressa-se na festa pela forma de os acontecimentos festivos evoluírem nos elementos estruturais dessas festas, os quais permanecem e aproximam os seus participantes.

Para Gonçalves e Rocha (2006), as identidades são “criadas e recriadas ao longo do tempo e respondem às necessidades dos sujeitos que as constroem [...] estão vinculadas ao processo de auto-reconhecimento que cada indivíduo elabora [...] são antes de tudo relacionais” (Op. Cit., 2006, p.11).

No entanto, em Almeida (2008, p.61), a identidade apresenta-se dinâmica, imbricada e diversa, manifestado-se por percepções múltiplas e pelos laços de convivência pelo território. Essa identidade é, antes de tudo, uma identidade cultural que “dá sentido ao território e delinea as territorialidades”. Para tanto, organiza-se dentro da ação coletiva e de pertencimento em um dado território identitário por uma “apropriação simbólico-expressiva do espaço”.

A identidade, pelo conjunto de seus múltiplos significados, está diretamente relacionada ao desenrolar da vida de seus criadores e incorporada às suas práticas; suas construções são tanto simbólicas quanto sociais. Ela apresenta-se na festa pelo sentimento de pertencimento àquele grupo que cultua determinado santo padroeiro; como já foi dito no depoimento do bispo, o santo padroeiro é aceito pelo seu devoto, não é eleito. Ao aceitá-lo, cria-se uma identidade para com essa representação religiosa e, conseqüentemente, estabelece-se uma identidade territorial, pois, no desenrolar das práticas inerentes à devoção, há uma relação direta com o território desse santo; estabelecendo territorialidades específicas, como já mencionado na introdução.

A partir dessa discussão sobre a questão da identidade, ressalta-se, como exemplo, a identidade dual conferida à Santa Bárbara produzida pelo culto sincrético à santa católica e ao orixá africano Iansã/Oiá. Ela, padroeira dos artilheiros, advogada contra os trovões, convertida à fé de Cristo no império romano, é cultuada no dia 04 de dezembro. Em Salvador, na festa a Santa Bárbara, são inseridos elementos dos cultos das duas matrizes religiosas, ressaltando a identidade criada para com sua imagem pelos adeptos do catolicismo e do candomblé.

Trata-se de uma festa religiosa que se inicia com as celebrações católicas e mescla-se, ainda dentro da igreja, com os rituais afros, visíveis no banho de água de cheiro e na incorporação do orixá durante rituais católicos – procissão (SANTOS, 2005). Essa identidade religiosa está ligada aos elementos culturais do povo baiano e às suas crenças. Foi construída mediante a formação das territorialidades religiosas, na cidade de Salvador, tornando-se expressão de um território religioso, quer para a igreja católica, quer para o candomblé.

A construção de identidades está relacionada com a cultura e com a representação presentes nas territorialidades simbólicas desenvolvidas pelos atores sociais. Territorialidades que refletem as criações elaboradas pelos grupos humanos que se inserem nessas festas e as realizam por intermédio da estrutura territorial da Igreja Católica no Brasil. Nesse sentido, é possível enfatizar a reflexão de Haesbaert (1999, p. 172) de que

Toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias quanto no da realidade

concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social.

O conceito de território, já discutido na introdução do texto, funciona como aporte à ideia da identidade presente na festa de padroeiro, o qual está ligado às territorialidades estabelecidas pelo sagrado. Para Haesbaert (1999), “não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes. [...] as identidades se situam frente ou num espaço simbólico, social/historicamente produzido” (Op. cit., p. 172-179).

Saquet (2007, p.147) apresenta a identidade na geografia como “espacialidade e/ou territorialidade”. Para o autor, ela “se refere à vida em sociedade, a um campo simbólico e envolve a reciprocidade”. Na festa religiosa, a identidade é um elemento de coesão expresso por suas características, pela criação de um sentido de unidade, de comunhão do grupo participante e pela experiência religiosa vivida. Ela tem sido “tratada de diferentes maneiras em estudos do território, especialmente, como continuidades histórico-culturais, simbólicas, inerente à vida de um certo grupo social em um determinado lugar” (Op. cit., p.147). Para o autor, a identidade é um componente fundamental da constituição territorial.

No contexto dessa discussão, situa-se, portanto, a formação dos territórios religiosos criados a partir da relação identitária estabelecida entre o povo e o santo padroeiro, ou seja, o mito fundador. A identidade é, portanto, o elemento que demarca as territorialidades expressas nos festejos em homenagem aos santos de devoção homenageados em inúmeras festas.

1.3 Festas: caracterização e dinâmicas espaciais

Nesta seção, objetiva-se construir o referencial de análise para o estudo de festas religiosas. O aporte para tal segue o percurso da literatura das ciências humanas, para a caracterização das festas religiosas, bem como suas dinâmicas espaciais, com uma discussão sobre o espaço das festas.

A palavra festa¹⁶ tem origem lexical no latim e significa: reunião alegre para fim de divertimento; o conjunto das cerimônias com que se celebra qualquer acontecimento; solenidade, comemoração; dia santificado, de descanso, de regozijo; comemoração litúrgica, solenidade da Igreja; romaria; regozijo, alegria, júbilo. Também relaciona-se a trabalhadeira, cuidados, barulho.

O historiador Coulanges (1976) designa a festa como um acontecimento espiritual, trazido dos tempos antigos. Para o autor, as sociedades grega e romana faziam festas para homenagear seus deuses, ou seja, retiravam de seu tempo de vivência uma parte e davam aos deuses.

Em todos os tempos e em todas as sociedades, quis o homem honrar os seus deuses com festas; estabeleceu assim, dias durante os quais apenas o sentimento religioso reinará em sua alma, sem distraí-la com pensamentos ou ocupações terrenas [...] tudo enquanto era sagrado dava lugar a uma festa. (Op. cit., 1976, p.127).

A ideia de festa, enquanto honra aos deuses, supressão do tempo do trabalho e ordenação dos dias festivos reflete a necessidade do homem em criar elementos simbólicos que o sustentem em sua vida ordinária.

Para o geógrafo Di Méo (2001, p.1), a festa, do ponto de vista da geografia constitui “uma oportunidade de primeira ordem para compreender a natureza da ligação territorial. Ela permite orientar os sinais espacializados pelos quais os grupos sociais se identificam aos contextos geográficos específicos que fortificam sua singularidade”. A festa tem a capacidade de produzir símbolos territoriais. Tal concepção é ratificada por Raffestin (2003), citado por Saquet (2007), ao tratar sobre o território sagrado e a efetivação de sacralidades e territorialidades nas festas e cerimônias.

A partir da definição dos autores mencionados, busca-se o entendimento das festas de padroeiro. A festa imprime no espaço suas marcas e territorialidades na perspectiva da dinâmica geográfica, além de refletir uma identidade na organização territorial.

Nesse sentido, o simbolismo festivo aproxima e qualifica os lugares, os sítios e as paisagens, os monumentos ou simples edifícios. No sentido coletivo profundo, a festa tem uma relação privilegiada com os lugares da vida daqueles que estão relacionados a ela, sejam os participantes, organizadores e outros e confere

¹⁶ Termos pesquisados no Dicionário Aurélio digital (2008).

ao território festivo habilidade de leitura. O evento festivo inscreve-se sempre nas lógicas sociais do momento, numa atualidade intensa e exclusiva.

A festa está sob a vontade de certos atores sociais: padres, festeiros, organizadores, poder público; para constatar essa afirmação, basta observar os convites oficiais que trazem impressos os nomes dos referidos atores envolvidos na mesma.

Di Méo (2001) relaciona três grandes tipos de festas e seu sentido espaço-temporal: as festas de calendário, as festas de padroeiros e as festas comemorativas; ele também apresenta as feiras e as manifestações como participantes da etimologia das festas.

As Festas de Calendário traduzem o ritmo cósmico das estações, anunciam e celebram os eventos das estações e funcionam como interstícios do espaço-tempo, articulando o tempo-espaço da circularidade das estações; elas

apreciam os contrastes e oposições: da sombra e da luz, do branco e do preto, do civilizado e do selvagem, do masculino e do feminino, do profano e do sagrado, etc. Elas encorajam a inversão dos papéis, das funções e dos gêneros. Elas simbolizam o triunfo da claridade sobre a penumbra, aquela da primavera sobre o inverno enfim afastado, aquele do dia sobre a noite que recua com o avanço da bela estação (DI MÉO, 2001.p.05).

Nessas festas, o espaço registra os efeitos do princípio da inversão. Nessa lógica, observa-se a ocupação/uso do espaço urbano como no carnaval. Outra categoria de festa diz respeito às festas comemorativas cuja função é relembrar eventos ou personagens locais que alimentam uma simbologia que se opera em outras escalas geográficas voltadas, frequentemente, à nação, à exaltação de seu território (festas da independência) e aos valores universais de significação mundial como o dia das mães, o ano novo, por exemplo.

Outros modelos secundários de festas são dados pelo autor para as feiras e as manifestações. No primeiro caso, têm-se grandes mercados especializados ou não, caracterizados pela periodicidade de retorno em um mesmo lugar e que, frequentemente, juntam-se aos momentos das celebrações religiosas, estando presentes nas festas de calendário e de padroeiros.

As festas de padroeiros, também escritas dentro de um calendário, nem sempre se opõem às primeiras, visto que, no Ocidente, o ciclo calendário foi logo cedo absorvido pelos ritos cristãos. No entanto, elas não endossam um caráter

universal das festas de calendário, pelo contrário, têm um caráter particular e específico.

Elas privilegiam com efeito uma comunidade localizada de longa data sob o patronato e sob a proteção de um santo. Isto vale para a tradição dos países cristãos que cortam as velhas malhas paroquiais, [...]. As procissões e os cortejos de tais festas sacralizam o território. Elas afixam de certa maneira sua inviolabilidade. Elas legitimam sua apropriação coletiva. [...] as festas de padroeiros dissimulam essas tensões internas. Elas segregam (no seu particularismo) um cimento do interior com o objetivo de consolidar a unidade social, a identidade ao redor da terra, ao redor do território. (DI MÉO, 2001, p. 06)

A importância das festas de padroeiros está nessa dimensão coletiva e identitária ligadas ao território. Elas definem uma entidade geográfica em relação a outras e cerca, também, os laços das famílias e linhagens em particular. Elas permitem a vivência de seus participantes no tempo duradouro do mito ou da religião, conferido a cada território. São concebidas como forma de celebrações, ritos religiosos, renovação dos compromissos com a divindade homenageada. Para alguns devotos, visitantes e moradores, é um momento de contrição, seriedade, respeito; para outros, um momento de alegria, prazer, risos.

Para Bakhtin (1996, p.7), “as festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção de mundo”. Essa concepção de mundo qualifica as festas dos povoados estudados, no sentido de manifestar a presença de uma ruralidade ainda explicitada nas práticas da religiosidade popular. Um rural ora imaginado, ora real, que se entrelaça nas relações oportunizadas pela festa ressaltando a influência do moderno na sua concepção e prática.

Lefebvre (1958), em *Critique de la vie Quotidienne I*, apresenta as festas como um momento em que as regras são abolidas e tudo é permitido num ambiente farto de alimentos, que podem tanto serem consumidos, quanto desperdiçados. Essas festas estariam ligadas às comunidades gregas clássicas, nas quais a vida em comunidade era substancial. A festa, assim, tendo um sentido de ruptura com o cotidiano, dele faz parte, pois engrandece elementos constitutivos do cotidiano, tais como: a alimentação, o trabalho, o encontro e a relação do homem com a natureza.

As festas camponesas fortaleciam os laços sociais e, ao mesmo tempo, desencadeavam todos os desejos recalçados pelas disciplinas coletivas e pelo trabalho cotidiano. Na festa, cada membro da comunidade ia, por assim dizer, além de si mesmo e tirava da natureza, da alimentação, da vida

social, do seu próprio corpo e do seu espírito de uma só vez, todas as energias, todos os prazeres, todos os possíveis (LEFEBVRE, 1958, p.216).

Nessas comunidades, as festas eram um acontecimento coletivo, voltado para a participação dos grupos tanto na sua elaboração, quanto na sua execução, quando todos poderiam festejar as estações do ano e suas mudanças, principalmente em agradecimento às colheitas e ao fechamento do ciclo agrário.

A concepção de festa expressada pelos autores acima decorre de uma postura de ideias que se contrapõem. Enquanto, para Di Méo (2001), a festa vai promover a liga ou cimento ao território, seus elementos são postos com objetivo de consolidar a unidade social e, conseqüentemente, promover a identidade territorial, para Baktim (1996), a festa está ligada à concepção de mundo dos envolvidos, em um sentido profundo. No entanto, divergindo das ideias apresentadas, a festa, para Lefebvre (1958), tem um sentido de ruptura com o cotidiano. Como foi posto, a festa é o reencontro do urbano em sua essencialidade coletiva, o encontro, a simultaneidade seria a inseparabilidade da vida cotidiana com a vida do trabalho. A festa seria a irrupção no sentido do uso.

Nesse processo, Mariano (2007, p.36) argumenta que “a Igreja apoderou das festas pagãs, transferindo o poder e os atributos da natureza a um Deus Supremo” e esse Deus recebe todos os agradecimentos. “A festividade passou da ordem da natureza para a dos santos, unindo o calendário católico ao agrário”. Essas incorporações de elementos pagãos ao mundo cristão refletem as antigas práticas nas festas religiosas consagradas aos santos. Para ilustrar, por exemplo, as fogueiras e o mastro levantado nos festejos de padroeiros e nas celebrações aos santos católicos rememoram essas práticas de festejos pagãos. São as marcas de uma paisagem festiva, incorporação de rituais identitários pretéritos.

De acordo com Couto (2000, p.109-110), “desde as sociedades arcaicas que o homem utiliza um madeiro – árvore, estaca, poste, coluna ou mastro - para consagrar o espaço e invocar a proteção dos deuses”. Dessa forma, presencia-se, em várias festas, esse ritual do mastro incorporado às práticas festivas dos padroeiros, o que ainda é bastante comum em cidades interioranas, onde, mesmo vivendo no ambiente urbano, muitos egressos do campo ainda cultivam o hábito de festejar seus santos com fogueiras, pagodes e mastros.

Isso evidencia-se na cidade de Abadiânia – festa de São Sebastião; no povoado de Posse D’Abadia, município de Abadiânia – festa de N. S. da Abadia;

cidade de Pirenópolis – festa do Divino, festa de N. S. do Rosário; Cidade de Goiás – festa de Santana; Santa Cruz de Goiás – festa do Divino.

Durkheim (1996) expõe uma estreita relação das festas e o ritual em *As formas elementares da vida religiosa*. Esse autor separa os ritos representativos das recreações coletivas por suas flutuações, afirmando como característica importante de toda religião o elemento recreativo e estético. Nas palavras de Durkheim (1996, p.417/8):

Toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônias religiosas, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso.[...] pode-se observar, também, tanto num caso como no outro, as mesmas manifestações: gritos, cantos, musica, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que elevem o nível vital, etc. enfatiza-se frequentemente que as festas populares conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o licito do ilícito. [...] Mas é preciso observar que talvez não exista divertimento onde a vida séria não tenha qualquer eco. No fundo, a diferença está mais na proporção desigual segundo a qual esses dois elementos estão cominados.

As festas de maneira geral oferecem como características básicas, a superação das distâncias entre os indivíduos; a produção de um estado de efervescência e a transgressão das normas coletivas. As festas, também colocam em evidência, de acordo com Durkheim (1996), o conflito entre as exigências da vida séria e da natureza humana. As festas e as religiões refazem e fortificam o espírito cansado pelas angústias do cotidiano. Nelas, os indivíduos estão mais livres em suas imaginações e possuem uma vida menos tensa. Dessa forma, ela teria a função de restabelecer a energia para a continuidade da sociedade, um ritual cíclico de pausa no cotidiano para a vivência de outro tempo, o tempo festivo.

A pausa no cotidiano se refere às mudanças e alterações provocadas pela festa e que influenciam na rotina dos participantes. Essas mudanças estão relacionadas, principalmente, com as pessoas que participam da organização da festa, dos romeiros tradicionais, dos pagadores de promessas. A pausa tem o sentido de estabelecer um tempo próprio da festa. Ela é feita com o objetivo de viver a intensidade da festa pelos seus participantes.

Sobre essa perspectiva da pausa no cotidiano, apresentam-se, em seguida, alguns exemplos de mudanças no cotidiano em festas goianas que se expressam de diferentes formas nas quais os indivíduos vivem durante essas festas

em Goiás. Na festa de Sant'Ana, Cidade de Goiás, o participante tira o seu tempo, para estar na festa, no período da novena e da quermesse¹⁷ e alguns retornam à cidade para a participação no tempo festivo¹⁸. Na Romaria do Divino Pai Eterno, em Trindade-GO, observa-se o estabelecimento do tempo festivo, ou seja, uma pausa dada no cotidiano dos romeiros que residem em outras localidades, Goiás afora, reunindo milhares de pessoas que deixam suas casas, suas rotinas e deslocam-se até aquela cidade para “viverem” na e a festa. Nesses deslocamentos, feitos nos carros de bois, nos lombos dos cavalos, a pé, fixando moradia temporária, alojando em barracas e outros, conservam e, ao mesmo tempo, inventam tradições.

Na festa de Nossa Senhora da Abadia, em Posse da Abadia, distrito de Abadiânia, observa-se essa pausa no cotidiano. Na perspectiva do trabalho para a festa, ou seja, o trabalho festivo, os carreiros carregam a lenha destinada às fogueiras dos padroeiros. Esse momento que antecede a festa também faz parte dela. No distrito, essa carreada tem um sentido de festa, pois é o anúncio da festa.

Ainda nesse sentido, Cox (1994) expressa seu pensamento sobre festividade e fantasia como valores em si e vitais para a existência humana. Para o autor, o festival é visto como “a ocasião especial em que se abandonam as atividades ordinárias e se celebra um determinado evento, afirma simples bondade que existe, ou guarda a memória dum deus ou herói, é uma atividade especificamente humana” (Op. cit., p.14).

De acordo com Eliade (1999 p. 63), no tempo das festas, há o tempo profano, o tempo ordinário desprovido de sacralidade, no qual, promovem-se os atos privados de recursos religiosos. No entanto, o autor enfoca o tempo sagrado; esse, “é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente”. Na festa, o homem religioso mais que comemora, ele reatualiza um evento sagrado vivido pelos antepassados nos primórdios¹⁹. Para Eliade

¹⁷ Quermesse: atividade organizada junto ao templo católico, nos dias de festas religiosas, com o objetivo de arrecadar fundos para as obras sociais da igreja, reformas nos templos e atividades de manutenção dos serviços religiosos. Na quermesse são realizados, leilões, bingos, e venda de alimentos e bebidas. Enfim, é o momento de socialização da festa.

¹⁸ Conversa informal com participantes nos dias 25 e 26 de julho de 2008.

¹⁹ Como expressa Eliade, em outro momento: as festas passam-se num tempo sagrado, quer dizer, como observa Marcel Mauss, na eternidade. Mais há certas festas periódicas - certamente as mais importantes – que nos fazem entrever algo mais: o desejo de abolir o tempo profano, já passado e de instaurar um “tempo novo”[...] empreendem uma *regeneração total do tempo*” (1998,p.322).

A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gesta que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore* (1999, p.64).

Os participantes dessa festa religiosa tornam-se contemporâneos do tempo mítico de criação da festa e assumem um comportamento diferenciado dos seus dias cotidianos, formando territorialidades festivas.

A territorialidade, conforme foi posto por Rosendahl (2005), fortalece-se pelas experiências religiosas da coletividade, pelo sentimento mútuo e a identidade da fé sob o efeito do sagrado. Essa territorialidade religiosa ou do sagrado altera o cotidiano na medida em que ruas são ocupadas, novos habitantes temporários chegam ao lugar da festa, atrativos de lazer diversificados são oferecidos. Nessas festas, é comum a quermesse após os rituais religiosos. Esse fato fica evidente na organização de quermesses em oito festas pesquisadas em Goiás: Festa do Divino e Festa de Nossa Senhora do Rosário em Pirenópolis; Festa de Santana em Goiás e Inhumas; Festa de São Sebastião, São Pedro e São Paulo em Abadiânia e, Festa de Nossa Senhora D'Abadia no povoado de Posse da Abadia.

A quermesse ocorre com permissão e incentivo da igreja nos seus arredores, ou seja, no espaço diretamente vinculado ao sagrado Rosendahl(1994), nas proximidades do templo, sendo fundamental, para sua organização, o envolvimento da comunidade. A quermesse sucede todos os dias da novena dependendo da festa. Em algumas localidades festivas, ocorre apenas na última semana da novena (festa de Santana na cidade de Goiás) ou nos três últimos dias.

Assim, as equipes ou grupos, os festeiros são escolhidos e revezam-se no trabalho durante os festejos. Há, inclusive, um ritual para a escolha dos festeiros, havendo disputa acirrada para tal, verdadeira celeuma em certos locais, tal é o prestígio conferido ao “festeiro”. Há cartazes que divulgam os nomes dos festeiros, suas famílias e funções.

Todo esse processo faz parte de um *status* conferido a um fazendeiro, comerciante ou pessoa de posses. “Pés rapados”²⁰ geralmente não são festeiros, daí a disputa para ser, aparecer, ter, possuir. Ser “gente graúda”²¹ diante da

²⁰ Expressão dada a pessoas de poucas posses materiais.

²¹ Ao contrário da anterior, expressão dada a pessoas de posses e influência política na comunidade.

comunidade, havendo mesmo uma hereditariedade concedida às famílias tradicionais como festeiros, como é o caso de Goiás e Pirenópolis.

A sacralização do tempo festivo ganha reforço na contextualização da festa, por Eliade (1999, p.80), como o período em que o homem religioso vive intensamente esse tempo sagrado e indestrutível que o torna possível viver o tempo ordinário. O autor assim expressa:

Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é 'dada' por aquilo que os modernos chamam de "Natureza", mas é uma criação dos Outros, os deuses ou os Seres semidivinos. Nas festas, ao contrário, reencontra-se a dimensão sagrada da existência, ao se aprender novamente como os deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos.

Assim é criada no espaço uma materialidade que se relaciona ao prazer, à gratidão, ao regozijo, à alegria, sentidos e vividos pelo homem enquanto ser festivo e vivente. Essa materialidade também requisita um tempo, o tempo festivo. O tempo e o espaço são separados para as festas. Na contemporaneidade, seguindo esse referencial, novas festas são inventadas ou reinventadas com elementos novos, os quais são incorporados a esse "ato religioso antigo" e expressos na sociedade atual.

Brandão (1989, p.8)²², aborda a festa como "uma fala, uma memória, uma mensagem." O lugar simbólico, no qual as cerimônias separam "o que deve ser esquecido" daquilo que deve ser "resgatado da coisa ao símbolo" com as comemorações e celebrações. Vista desse modo, a festa, em todas as suas dimensões, é constituída "como sentido da vida e da ordem do mundo" por meio dos festejos e dos símbolos. Nas palavras desse autor,

Eis que a festa restabelece laços. [...] Estou sólida e afetivamente ligado a uma comunidade de eus-outros que cruzam comigo a viagem do peso da vida e da realíssima fantasia exata das festas que nos fazemos, par não esquecer isto. Juntos, [...] pedimos à festa a evidência de que tudo isso, que é a vida, e a vida impositivamente social, é suportável e até bom, porque, sendo irrecusável, pode ser até previsível se revivido com afeto e com sentido. [...] Ela toma a seu cargo os mesmos sujeitos e objetos, quase a

²² Ver também outras contribuições de antropólogos, no Brasil, para a análise das festas: Steil (1996); Da Matta (1983); Passos (2002); Brandão (2005) dentre outros.

mesma estrutura de relações do correr da vida, e os transfigura (BRANDÃO, 1989, p.9).

Nesse aspecto abordado pelo autor, a festa não só está presente na vida, como, também, a regulamenta. Em outras palavras, ela contribui para o curso vital dos indivíduos.

A mediação é um elemento de análise dado por Amaral (1998, p. 52), quando estuda a festa à brasileira. Para a autora, a festa,

é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, alimentação, dança, mitos e mascaradas atesta com veemência esta proposição. A festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis.

A festa torna-se um elemento básico na constituição do povo brasileiro, sua formação, o sentido da brasilidade ²³, não apenas como busca do prazer, mas como meio de extravasar sentimentos e anseios ou inquietações de ordem social e ou política.

Pessoa (2007, p. 4) também apresenta o sentido da festa como sendo um rico momento de aprendizagem,

As pessoas e grupos populares não têm como primeira forma de expressão o domínio da escrita. Seus textos são escritos em forma de dança, de cânticos rimados para facilitar a memorização, são troças, lendas, ditados, com muita, mas muita comidinha gostosa. É dessa forma que o povo escreve suas memórias, seus valores, seus códigos de regras, suas crenças, suas angústias pelo árduo trabalho, suas esperanças e fantasias. Os ingredientes que compõem a festa popular são também textos por meio dos quais a gente simples manifesta tudo aquilo que lhe toca mais profunda e intensamente.

Em outro momento, o autor reforça que a “festa não é só uma ocasião de descanso: é o momento de aprendizado, de reconstituição ou fortalecimento de laços sociais, enfim, sem festa o ano demora passar” (PESSOA, 2005, p.32).

Outra definição de festa, que o autor denomina conceito, é dada por Maia (2002), ao estudar as Cavalhadas na Festa do Divino em Pirenópolis-GO. Baseado em Bakhtin (1996), apresenta a festa como uma concepção de mundo fundamental

²³ No sentido posto por Darcy Ribeiro (1995).

para o esclarecimento da dimensão organizacional da rede festivo-cavalheiresca formada nos laços e entrelaços da Festa do Divino. Nas palavras de Maia,

o nosso conceito da Festa, nesse momento, pode ser assim verbalizado: a Festa (Cavalhadas) é uma possibilidade de ser co-presente fundada na tradição à maneira de compreensão de determinado mundo (festivo) em que os participantes se mostram como pirenopolinos (arraigados a um lugar) (MAIA, 2002, p. 63).

A compreensão aqui é posta como se a festa fosse o elemento sinalizador da tradição que promove a exposição da identidade pirenopolina. Essa compreensão da festa estabelece condições para a formação da rede festiva na cidade no tempo da festa.

Para compreender uma definição de festa, Amaral (1998.p.41) nos sugere a classificação de Duvignaud (1983), que reitera a participação como elemento fundamental da festa permitindo dividi-la em dois tipos básicos: Festas de Participação e Festas de Representação. Nas Festas de Participação, segundo a autora, estão incluídas as cerimônias públicas das quais participam a comunidade e seu grupo. “Os participantes são conscientes dos mitos que ali são representados, assim como dos símbolos e dos rituais utilizados”. Por outro lado, nas Festas de Representação,

contam-se aquelas que apresentam “atores” e “espectadores”. Os atores, que podem ser em número restrito, participam diretamente da festa organizada para os espectadores que, eles próprios, participam indiretamente do evento ao qual eles atribuem, entretanto, uma dada significação e pela qual são mais ou menos afetados. O elemento importante é que os participantes são em número limitado enquanto os espectadores são muito numerosos, especialmente hoje, com as reportagens diretas via televisão. É preciso sublinhar que os espectadores e os atores são perfeitamente conscientes das “regras do jogo” (ritos, cerimônias e símbolos), mas que eles “percebem” o evento de modo diferente conforme o papel que lhes é atribuído (AMARAL, 1998, p.41).

Porém, há uma possibilidade intermediária, como ressalta a autora que elenca as grandes festas brasileiras, o Círio de Nazaré, o Carnaval e o São João nordestino, numa categoria intermediária entre as duas já mencionadas: “pois são festas de participação, quando analisadas em nível local e de representação, quando analisadas em nível nacional, uma vez que são transmitidas para todo o país pelas emissoras de televisão” (AMARAL, 1998, p.42).

A classificação de Duvignaud (1983) contribui para abordar as festas de padroeiros em Goiás, como festas de participação, embora, em algumas localidades²⁴, reconheça-se a posição intermediária destacada por Amaral (1989).

Os elementos correspondentes ao propósito da participação nas festas de padroeiro estão voltados para sua organização local, o envolvimento com a comunidade e o apreço dos participantes para com os rituais elaborados para essas festas²⁵, bem como os seus símbolos e sua dimensão espacial. Assim, contemplam-se duas modalidades de participantes para as festas de padroeiros: os fiéis e os visitantes.

Os fiéis correspondem aos devotos do santo ou os praticantes do catolicismo, que aproveitam da festa para estarem na igreja e participarem de seus rituais. Os visitantes são aqueles que gostam de participar das festas podem ser católicos e não praticantes, ou estarem na festa por outros motivos como o comércio e o lazer.

Para Rosendahl (1998), os participantes seriam o peregrino e o turista. O primeiro, um agente consumidor do espaço; o segundo, um cliente usuário da religião. Dentro dessa concepção específica, há uma etiologia popular no sentido de identificação entre quem reza e quem passeia em festas como Trindade: “Há quem vai rezá, festá e bestá”, expressões goianas que separam quem participa do tempo sagrado daquele que vivencia o sagrado e o profano, ou simplesmente esse último.

Para o historiador Guarinello (2001), as festas fazem parte do cotidiano de todas as sociedades humanas. Estão integradas a ele e são formas de ações coletivas que implicam: uma estrutura social de produção; ou seja, as festas são planejadas, preparadas, não acontecem aleatoriamente, há um profundo envolvimento de várias pessoas no seu preparo; envolvem a participação concreta de um determinado coletivo (a sociedade, os grupos dentro da festa, a estrutura dos participantes enquanto produção e consumo da festa); aparecem como uma interrupção do tempo social, uma suspensão temporária das atividades diárias.

A sua realização pode ser cíclica ou esporádica para uma comemoração específica; ela articula-se em torno de um objeto focal, e este funciona como polo de

²⁴ Embora não seja nosso exemplo em estudo, na cidade de Catalão, a festa da padroeira sai da condição de festa de participação para também inserir-se na festa de representação. Isso se dá, quando da apresentação dos vários ternos de Congos, durante a festa, proporcionado a relação atores/espectadores.

²⁵ Missas, novenas, procissões, fogueiras, levantamento do mastro ao padroeiro, fogos de artifícios, batizados, leilões, quermesses.

agregação dos participantes. Por fim, a festa é uma produção social que gera produtos materiais, comunicativos ou significativos; dentre estes, tem destaque a produção de uma determinada identidade entre os participantes. Para o autor,

Em qualquer sociedade humana a festa sempre se manifesta num conjunto articulado de festas, cíclicas ou episódicas, que dialogam entre si, repartem seus sentidos, acumulam-nos numa cadeia sintagmática que se inscreve na memória coletiva e individual dos participantes. [...] deve ser inscrita na cadeia de significados que as festas produzem em sua sucessão. Festas familiares, grupais, cívicas, religiosas, compõem segmentos de identidades parciais que se somam ou se contrapõem na escala da identidade social mais global e, portanto, mais abstrata e fugidia (GUARINELLO, 2001, p.974).

Na síntese do pensamento do autor, a festa é uma articulação de festas singulares, resultado de um trabalho social específico, coletivo, da sociedade sobre si mesma, lançando raízes profundas na própria identidade da comunidade. Essa festa absorve elementos presentes na sociedade que dão vazio aos aspectos transcendentais. A festa altera situações cotidianas e, conseqüentemente, modifica o espaço ao estabelecer o vínculo relacional com o lugar em que é realizada.

É preciso considerar, a partir da festa de padroeiro, que o sentimento de pertença territorial decorre de outro sentimento, aquele da identidade religiosa, em que a prática do ato de devotar ao santo é geralmente realizada em uma celebração festiva, em um espaço de festa demarcado por todos os símbolos inerentes a tal prática. O conceito de festa pluraliza-se. Faz-se mister focalizá-lo em uma abordagem teórica e reinterpretá-lo à luz da proposta de discussão que até esse momento se realiza. Algumas visões dos conceitos de festas são agregadas no quadro 1.

Diante dessa diversidade de concepções para o estudo de festa, é necessário retomar o enfoque que segue essa tese. Perante os caminhos assumidos pela geografia, sobretudo aqueles proporcionados pela abordagem da geografia cultural na atualidade, o espaço geográfico, aqui entendido pelo espaço das festas de padroeiros(as), garante uma via interpretativa que é dada pelo método de análise do espaço vivido, proposto no primeiro capítulo.

Quadro 01- Concepções de festas na visão de alguns autores

Autor/Ano	Área do conhecimento	Definição	Tipologia de festa	Classificação
Amaral (1998)	Antropologia	A festa é vista como via privilegiada de mediações da humanidade. É a mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, revela as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura e as formas festivas que surgem devido aos encontros culturais.	Brasileiras	Culturais e religiosas (Juninas, Sirio de Nazaré e o Divino) Espetáculos, Festivals Festa de peão, Folclóricas e Padroeiros
Brandão (1989)	Antropologia	Festa é uma representação da constituição do sentido da vida e da ordem do mundo, vivenciada por meio de festejos e de símbolos.	Diversificadas	Sagrada e profana Festejos (folias, congos, etc.)
Coulanges (1976)	História	A festa é um acontecimento espiritual, trazido dos tempos antigos e presente em todas as sociedades como forma de honrar os seus deuses. O tempo da festa é o do sagrado, aquele que nega as práticas terrenas. A cidade recebe uma festa para cada divindade protetora.	Religiosa	Religiosa
Del Priore (1994)	História	A Festa relaciona-se com as práticas religiosas e com a organização e o tempo do trabalho. Com a expansão e homogeneização do cristianismo, as festas são ressignificadas. As pagãs foram trazidas para o controle da Igreja que as divide em dois grupos: as festas do Senhor e os dias comemorativos dos santos.	Diversificadas	Religiosas – Senhor e Santos Pagãs/ressignificadas Festa de Maria e Divino Entradas (solenidades em homenagem às autoridades)
Di Méo (2001)	Geografia	A festa é uma oportunidade de compreender a natureza da ligação territorial. Ela produz símbolos territoriais. A festa é a construção simbólica do território. Geografia simbólica das festas.	Diversificadas	Calendário; Padroeiro; Comemorativas; Cívicas; Feiras e manifestações
Durkheim (1996)	Sociologia	A festa assume características religiosas, ainda que, em alguns casos, seja laica. Tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco religioso. A festa promove a superação das distâncias dos indivíduos e produz um estado de efervescência e a transgressão das normas coletivas.	Ontológica	Festa universal
Eliade (1999)	História/ Filosofia da religião	A festa relaciona-se ao tempo sagrado. Esse é, por sua natureza, reversível, o sentido mítico primordial tomado presente. A festa é a própria construção do espaço sagrado, ordenamento do Cosmos. Momento de experiência da santidade humana como criação divina.	Sagrada	Religiosa e periódicas
Guarinello (2001)	História	A festa ocorre em um conjunto articulado de festas cíclicas ou episódicas que dialogam entre si. Os sentidos das festas acumulam-se numa cadeia sintagmática que se inscreve na memória coletiva e individual dos participantes. As festas compõem segmentos de identidades parciais que se somam ou se contrapõem na escala da identidade social mais global.	Diversificadas	Familiares; Grupais; Cívica; Religiosas
Lefebvre (1958)	Filosofia/ Sociologia	A festa é colocada na irreducibilidade do uso. É encontrada no sentido ou no aparecimento da cidade como obra. O urbano, em sua essência primordial, é visto pelo uso, encontro e festa. O cotidiano incorpora a festa numa ruptura, com o outro cotidiano aquele em que as relações sociais de produção disseminam-se e proliferam no plano da vida. A vida moderna coloca a festa em sua dimensão residual em estado de ausência/presença.	Cotidiano e Dimensão residual	Encontro, urbano, uso, resíduos e possibilidades
Maia (2002)	Geografia	Festa é uma concepção de mundo, possibilidade de ser co-presente fundada na tradição e na compreensão do mundo festivo. Festa coloca-se entre a tradição e a identidade.	Redes e Espaços festivos	Divino e cavalhadas
Pessoa (2007)	Antropologia/ Sociologia	Festa é momento de aprendizagem, é o texto escrito pela memória, constituída pelos valores, transmissão oral do conhecimento. Festa não é só uma ocasião de descanso: é o momento de aprendizado, de reconstrução ou fortalecimento de laços sociais.	Festa	Popular Encontro/reunião

A combinação de elementos a serem decodificados como uma linguagem, ou melhor, a linguagem da festa perpassa um entendimento de que a festa de padroeiro(a) é apreendida a partir de *momentos* e *espaços* na e da festa. Os momentos associados aos ritos que, estruturados pela influência religiosa, dão a base para a festa. Os espaços na e da festa, compostos por uma prática associada à dimensão sacra e profana pertinente à festa, promovem uma imbricação do humano no mundo religioso.

As identidades estão localizadas no tempo e espaço simbólicos, nas relações possíveis mediadas pelos símbolos. No caso das festas de padroeiros, são constituídas, a partir de um laço territorial, o que entra em conformidade com as ideias de Di Méo (2001), uma vez que a dimensão de sentimento de pertença dos frequentadores integra-se à festa, produzindo os símbolos territoriais no espaço festivo.

1.3.1 O espaço das festas

O espaço, conforme já foi mencionado, constitui, na ciência geográfica, a base para suas investigações. Em sua organização, manifestam-se diversas relações sociais, econômicas, políticas e culturais. Partindo-se dessa premissa, as relações espaciais provocadas pelas festas religiosas do catolicismo são a dimensão do vivido contemplando as tradições culturais.

Assim, a visão antropocêntrica do saber é aplicada à investigação geográfica por meio da subjetividade, da valorização do lugar, das tradições e da cultura, possibilitando novas investigações nesse campo, como por exemplo, as manifestações da religiosidade popular e, com ela, as festas dos santos padroeiros goianos.

A percepção do espaço pelo viés da festa é uma construção possível à geografia quando se interessa pelo sentido humano na terra. Tal ideia foi enfocada por Dardel, em *L'Homme et la Terre*, citado por Claval (2003),

A geografia tinha de explorar o sentido da presença humana na superfície da Terra. Pela primeira vez, o sentimento religioso, os mitos, a dimensão imanente ou transcendente e alhures, de onde a vida é julgada, tornaram-se aspectos centrais da análise geográfica (Op. Cit., 2003, p.157).

A ênfase dada por Dardel, em relação ao estudo da geografia, na religião e demais componentes da estrutura viva dos homens, proporciona-nos o entendimento para buscar a compreensão do espaço da festa.

No caso, uma festa diretamente relacionada ao componente religioso da paisagem geográfica. Di Méo (2001) caracteriza a festa como um código sociocultural impresso no espaço geográfico e apresenta essa caracterização como fenômeno social, temporário, presente no tempo e no espaço de todo grupo identificado.

A festa carrega valores culturais das sociedades e testemunha as crenças coletivas, as representações do sagrado a uma comunidade ou à maioria de seus membros. A esse título, estabelecem um vínculo dialético entre o universo concreto e profano, a materialidade social que se lê na cotidianidade dos lugares e a espiritualidade, a memória coletiva e as ideologias de um grupo territorializado.

A festa, assim apresentada, marca a inserção de uma linguagem codificada que esconde sua natureza, ou seja, ela é esse fenômeno que desafia as diversas interpretações de sua existência e codificação.

Maia (1999), ao analisar as festas populares e sua dimensão espacial, chama a atenção para as transformações temporárias nas formas espaciais que propiciarão visibilidade a esses eventos.

Grande parte das festas, no seu momento de ocorrência, simplesmente fornecem nova função às formas espaciais prévias que dispõem para a sua realização. (ponto central e entorno): ruas, praças, terrenos baldios, estádios de futebol transformam-se em palcos para o evento (Op. Cit., 1999, p.204).

Essas novas funções das formas espaciais estão presentes nas festas religiosas como na Festa do Divino em Santa Cruz de Goiás. O campo de futebol local é destinado, no período das festas, às Cavalhadas; na praça junto à igreja é construída uma barraca para apresentação da contradança, da banda e para a promoção da quermesse.

Também, no povoado de Muquém, município de Niquelândia, os terrenos baldios nas proximidades do Santuário são ocupados por inúmeros romeiros durante o período festivo da Romaria de Muquém. Em Posse da Abadia, município de Abadiânia, as ruas próximas à igreja e a praça central do povoado são ocupadas por

comerciantes e pela organização dos festejos para promoção de bingos e o desfile dos carros de bois na festa da padroeira.

Em Corumbá de Goiás, o campo de futebol é ocupado por ocasião da festa da padroeira, para as tradicionais Cavalhadas. Em outras festas, é reforçada a função da forma espacial preexistente, “extremando o seu significado”. Nessa categoria, estão as festas religiosas centralizadas em igrejas, templos e terreiros, as exposições e as festas de migrantes. Outras são aquelas que, mesmo sendo temporárias, passam a exigir estrategicamente formas permanentes para sua realização, como o carnaval, por exemplo.

Maia (1999, p.213) ainda pondera sobre a composição complexa do espaço das festas populares, subsistindo nesse espaço “relações econômicas, político-ideológicas, simbólicas e afetivas extremamente ricas, apesar do caráter efêmero do evento”.

Nas festas de padroeiros, a organização espacial é dada pelo mito fundador (ELIADE, 1999), representado pelo santo padroeiro. Esse mito pode surgir da espontaneidade da devoção popular, ou da expansão territorial da igreja católica que, ao consagrar uma capela, igreja, ou mesmo constituir uma paróquia²⁶, dedica-a a uma entidade religiosa representativa do universo católico: um santo, Maria, Jesus, Imaculado Coração de Maria, Divino Espírito Santo, ao qual o espaço é consagrado e passa a ser identificados pelos ritos e pelas formas simbólicas.

Para reatualizar a cada ano essa consagração, a festa é realizada em homenagem a esse ente sagrado. Nesse caso, a festa comporta-se como o elemento estruturador daquele território consagrado. Em relação à cidade, a rede de relações estabelecidas pelos templos católicos que compõem as paróquias, tende a concentrar pessoas e ações que expressam poder nas paisagens urbanas, estabelecendo territorialidades. Assim, não raro, tem-se, na praça da matriz, a centralidade urbana. A praça é, inclusive, o local de onde originou-se. Ali constitui-se, uma paisagem de tempos históricos sobrepostos, como ocorre no exemplo de Trindade com o Largo da Matriz antiga e a Praça Dom Antônio Ribeiro de Oliveira, em torno do Santuário-Basilica.

Na estruturação territorial religiosa católica no Brasil, raros são os registros de demolição de igrejas. Uma capela construída tende a ser transformada

²⁶ Desde a Idade Média, a paróquia representa uma unidade político-religiosa da igreja de acordo com Rozendahl (2001).

em igreja ou conserva-se como capela filial de uma igreja matriz, conforme foi abordado por Rosendahl (2001), na constituição das paróquias.

Para a sustentação do mito fundador, promove-se a festa para a continuidade do mito. Daí a festa ser dinâmica, (re)atualizada e ritualística, geradora de identidade, pois estar na festa de alguma maneira representa uma ligação com o mito fundador. O espaço produzido por meio das festas é uma construção simbólica, ritualística, dinâmica, econômica, política e social.

Em uma festa religiosa, passear em seu comércio é um ritual tão importante quanto a parte religiosa, conforme afirmação de Pessoa (2005). O comércio estimula o consumo na festa como a própria festa de padroeiro estimula o consumo, principalmente de comida e bebida na quermesse, pelos leilões, pela venda de variados pratos após a novena. Em Goiás, esses fatos são recorrentes nas festas.

Outra situação bem presente nas festas religiosas é a distribuição gratuita de comida aos participantes fato que, às vezes, distribuição faz parte do ritual festivo. Nas festas do Espírito Santo²⁷ e em algumas festas de padroeiros nos municípios goianos citados na sequência, a comida é distribuída com fartura a todos.

Em Niquelândia, durante a festa, é fornecido o almoço do qual qualquer pessoa presente no local é convidada a participar. Em Santa Cruz de Goiás, a mesa de doces e salgados é colocada na rua e oferecida a todos os presentes. Na Cidade de Goiás, os salgados, os doces e os refrigerantes são servidos a todos os acompanhantes das diversas bandeiras de folias do Espírito Santo, que saem às ruas da cidade, no domingo de Páscoa, para o giro tradicional. Na cidade de Pirenópolis, os biscoitos, os doces, as farofas são distribuídas na casa do Imperador aos participantes da alvorada e aos visitantes; nos pousos das folias, a comida é gratuita aos presentes, bem como durante o Reisado de N. S. do Rosário, nos festejos do Divino (Foto 08). Nas fotos 09 e 10, é demonstrada a distribuição de alimentos da festa do Divino em Santa Cruz e da festa de N. Senhora D'Abadia em Abadiânia Velha-GO.

²⁷ As Festas do Divino Espírito Santo são realizadas em data móvel, cinquenta dias após o domingo de Páscoa. Cada ano têm data diferenciada, acontecendo entre a última semana de maio e a primeira de junho. São realizadas no mesmo período em todas as cidades citadas no exemplo acima.



Foto 7 Reinado de N. S. do Rosário, Pirenópolis/GO:
Distribuição de doces e refrigerantes aos participantes da festa.
Autor: D'ABADIA, M.I.V. maio/2008.



Foto 8 Festa do Divino, Santa Cruz de Goiás: mesada do Divino,
distribuição de doces e biscoitos aos participantes.
Autor: D'ABADIA, M.I.V., jun/2007.



Foto 9 Churrasco ofertado aos presentes no desfile dos carreiros, Abadiânia Velha – GO:
Autor: CURADO, J.G.T., ago/2008.

Em outros momentos da configuração do espaço das festas, principalmente na zona rural, a comida, biscoitos e doces, a bebida café, leite, chá e a pinga eram distribuídos fartamente após as novenas e no dia principal da festa. Essa situação é relatada por Pessoa, sobre a festa de São Sebastião que se realizava nos idos anos 1960, na zona rural município de Itapuranga-GO.

Estava terminada a reza do terço que, para a maioria era preceito absoluto acompanhar, mas, para alguns outros, era apenas a circunstância. O que viria logo depois era o que mais lhes contava: peneiras e mais peneiras de biscoitos circulando no meio do povo até que todos se fartassem (PESSOA, 2005, p. 55).

Esta relação festa/comida está diretamente vinculada aos primórdios do cristianismo. Os relatos bíblicos dão uma mostra da vida de Jesus e de seu envolvimento nas festas. O primeiro milagre público relatado deu-se em uma festa de casamento, em que faltou a bebida e ocorreu a transformação de água em vinho²⁸. Seu último momento com os discípulos ocorreu em uma festa religiosa, a Páscoa²⁹, que, dentre outros rituais, constava de uma refeição especial e simbólica para o povo judeu. A espacialização das festas no cristianismo está ligada a rituais que envolvem preparativos diversos e são manifestadas no espaço.

O Estado de Goiás, indiscutivelmente, apresenta um vasto e complexo cenário de manifestações culturais – as festas religiosas apresentam-se como

²⁸ Bíblia Sagrada, Evangelho de S. João capítulo 2:1-11.

²⁹ Bíblia Sagrada, Evangelho de S. Mateus capítulo 26:17-29; Êxodo 12:1-28.

acontecimentos coletivos e enraizados na vida das comunidades que vivenciam tais práticas. Vários fatores contribuíram para a formação de uma religiosidade transmitida pela oralidade e sem os pilares da teologia ou dos atos litúrgicos e sacramentais.

Os fatores que explicam a pluralidade de vivências sagradas em Goiás, a partir das festas de padroeiro, requerem um caminho metodológico que possibilite a explicação da constituição desse vínculo do habitante/devoto e do devoto/não habitante com o território. No próximo capítulo, estão evidentes o momento a abordagem metodológica e as bases que nortearam esse estudo. O objetivo é apresentar as concepções teórico-metodológicas e os procedimentos que fundamentam a compreensão da presente tese.

CAPÍTULO 02.

O MÉTODO E PROCEDIMENTOS PARA COMPREENSÃO CONCEITUAL

A contribuição científica para o desenvolvimento metodológico da pesquisa pauta-se na abordagem cultural da geografia, a qual, na atualidade, constitui-se por estudos que postulam uma via metodológica amalgamada pela intersecção entre elementos diversos que compõem uma cultura, da qual a interpretação, a compreensão, a intencionalidade do espaço vivido são essenciais. Desse modo, essa abordagem estabelece a possibilidade do reconhecimento dos atos diários que envolvem a vida, freqüentemente negligenciados, por um caminho de apreensão que desvela tanto esse momentâneo quanto o próprio mundo simbólico vivido.

Esses estudos permitem desvelar, criticar, reinterpretar as representações simbólicas – afetivas e mentais vivenciadas no cotidiano dos indivíduos. Tais estudos também revisitam as contribuições e temas clássicos da ciência, por meio de outras interpretações para o espaço geográfico. Na visão de Claval (2002),

desenvolver a geografia cultural é reconhecer que, ao lado das lógicas econômicas, sociais ou políticas em ação na vida coletiva, existem outras que dizem respeito às particularidades dos sistemas de representação, dos signos e dos símbolos pelos quais apreendemos o mundo e conseguimos nos comunicar (Op. cit., p.136).

Esse aporte desdobra-se como caminho metodológico em que essas lógicas passam por um entendimento, no qual fica evidente a perspectiva de expungir a forma positivista da ciência moderna. Buscar novas explicações para esses sistemas racionais que sustentam as estruturas sociais, políticas, culturais e econômicas, por meio de abordagens que apregoam a simultaneidade e a interseccionalidade de outras estruturas – a subjetividade, a identidade e as relações simbólicas – é parte dessa abordagem na atualidade.

A geografia cultural contribui para o estudo da festa de padroeiro ao permitir a (re)elaboração conceitual de suas particularidades, a partir dos sistemas de representação simbólica, caminho metodológico de comunicação que permite encadear os sentimentos, as histórias de vidas dos grupos humanos ao processo de resignificação e organização do espaço e de suas práticas culturais.

Almeida (2008a) elabora a base explicativa dessa abordagem geográfica ao apresentar seu tributo para a formação do corpo teórico-metodológico da geografia cultural, sugerindo suas possibilidades de investigação. A autora justifica sua reflexão devido ao “crescente interesse no meio acadêmico pela geografia cultural no Brasil” (Op. cit., p.36). Nesse aspecto, nos últimos quinze anos, foram significativas as produções bibliográficas, os eventos nacionais e internacionais sobre a abordagem em tela, bem como o volume de trabalhos apresentados nos eventos da AGB e ANPEGE³⁰ e a formação de grupos de pesquisa, em geografia cultural, no Brasil. Nas palavras da autora,

a geografia cultural contemporânea tenta redimir-se e os estudos atuais discutem de forma mais ampla as maneiras como os artefatos materiais são apropriados e os seus significados transformados, levando em conta o contexto global, as redes entre o local e o global e as escalas múltiplas (ALMEIDA, 2008a, p. 44).

Assim, as possibilidades de pesquisa geográfica embasadas nessa abordagem são concretas e têm como um dos seus aportes o método de interpretação do espaço vivido conforme apresentado por Almeida (2008a).

Na concepção desta autora, “a análise da ordem simbólica concede uma importância fundamental ao lugar, visto como uma combinação de elementos a serem decodificados como uma linguagem”. A autora ainda identifica “no ‘espaço vivido’ um arcabouço estrutural para entender e interpretar a realidade social” (Op. cit., p. 48-49).

A decodificação da linguagem da festa passa por *momentos* e *espaços*; não separados, eles se imbricam, mas, metodologicamente, em termos de procedimentos, ocorre um recorte que os distingue e se apresenta como proposta de favorecer a constituição do espaço das festas e dos tempos ali presentes. Os momentos da festa diretamente vinculam-se a determinados espaços e são atrelados aos rituais religiosos: missas, novenas, batismos, crismas, comunhão, confissão, estão ligados ao interior do templo católico numa estrutura centralizadora, hermética.

Outros apresentam-se por meio das procissões, caminhadas, levantamento de mastro, queima de fogueiras, fogos, leilões, benzimentos de

³⁰AGB - Associação de Geógrafos Brasileiros; ANPEGE – Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia (ALMEIDA, 2008a, p. 36).

animais, quermesse, bingos, desfiles de carros de bois, cavaleiros, teatros, shows. Esses momentos determinam os espaços exteriores ao templo; alguns próximos, outros bem distantes, mas que ainda se vinculam a uma linguagem religiosa da festa.

Em outros espaços da festa atividades variadas são desenvolvidas, dentre elas, o comércio e o lazer que são voltados para alimentação como já foi mencionado anteriormente.

Outra forma de decodificação dos momentos e espaços é dada pela organização da festa. Essa organização constitui-se de vários momentos, ou seja, o antes, o durante e o depois, em um processo cíclico que garante a continuidade da festa e a sua repetição todos os anos.

A pesquisa sobre festas de padroeiros possibilitou fazer escolhas e percorrer caminhos metodológicos que, ora foram experienciados, ora construídos mediante as diversas situações que o campo proporcionou.

Estudar festas religiosas exige disposição para olhar, ouvir, sentir, falar, quando for prudente, e buscar entender as diversas formas e símbolos que se apresentam na festa; o pesquisador precisa ter uma compreensão da dimensão do vivido. Frémont (1980) proporciona, em seu estudo sobre o espaço vivido, o caminho metodológico para apreensão do mesmo, que para o autor consiste em três aspectos:

1) a palavra e o olho: diretamente relacionado à observação, ao trabalho de campo, ao uso da palavra para estreitar as relações pessoais do objeto que se pesquisa. Sugerem-se três meios de abordagem: a biografia; o inquérito por questionário dirigido a grupos caracterizados pela idade, pelo sexo, pela profissão ou pela localização, com perguntas fechadas e abertas, recolhidas pelo gravador e a entrevista de campo;

2) o documento que pode ser visual, narrativo e a literatura, como área de investigação de qualidade;

3) o instrumento revelado no estudo qualitativo, na matemática e na cartografia.

Os apontamentos metodológicos de Frémont (1980) contribuíram para o processo desse estudo, principalmente, no primeiro aspecto. As observações e as longas e variadas conversas realizadas nos diversos momentos dessas festas foram

de fundamental importância para garantir a compreensão da organização espacial, nesses locais, e suas dinâmicas nos dias de celebração aos santos padroeiros.

O recorte espacial de observação ocorreu nos povoados de Muquém/Niquelândia, Posse D'Ábadia/Abadiânia e Trindade (cidade inserida na Região Metropolitana de Goiânia). Nas primeiras localidades, as festas apresentam-se como representações simbólicas constituídas proeminentemente de elementos da ruralidade goiana, bem como de manifestações culturais vistas como heranças da prática católica popular e da organização eclesial. Já na terceira localidade, a romaria que ali ocorre favorece uma leitura que comungam tradição e mudança.

Essa mescla decorre da proximidade com a capital goiana, além de considerar que Trindade constitui-se numa Hierópolis para as escalas regional e nacional. Necessário faz-se discorrer sobre esse caminho metodológico.

Para alcançar o desenvolvimento proposto para a temática da tese, a pesquisa seguiu uma proposta metodológica que agrega múltiplos procedimentos de campo e abordagens teóricas, com a finalidade de construir uma reflexão acerca da proposta central: **compreender a organização territorial dada pela constituição da diversidade e identidade territorial como uma sobreposição da identidade religiosa vinculada aos santos (as) padroeiros (as) de Goiás.**

De acordo com Brandão (2007), a religiosidade dos camponeses, dentre outras denominações, é chamada de catolicismo popular. Esse catolicismo expande-se no Brasil e é um dos meios de proliferação da religião católica. Em diferentes locais, práticas que atendam a essa religiosidade surgem para celebrar as devoções populares, evocando principalmente a grande participação popular.

A prática religiosa popular, voltada à devoção a N. Senhora D'Abadia e ao Divino Pai Eterno imprime, no sertão de Goiás, suas marcas organizando e estabelecendo territórios. A religiosidade dos devotos é o principal fator colaborador do surgimento e organização dos povoados de Posse da Abadia, Muquém e a cidade de Trindade. Essa religiosidade confere-lhes uma identidade territorial. Conceção cunhada por Almeida (2008b, p.58) e adotada nesse estudo, na perspectiva de uma identificação com o território. Essa identificação é “o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas”.

Como afirmou Hall (2000), todas as identidades estão localizadas no tempo e espaço simbólicos, nas relações possíveis mediadas pelos símbolos. No

caso das festas dos padroeiros, nos locais estabelecidos para a análise espacial, a festa constitui, do ponto de vista da geografia, uma oportunidade primordial para compreender a natureza do laço territorial (DI MÉO, 2001). A dimensão é integrada ao sentimento de pertença que os frequentadores têm para com a festa, tornando-se capaz de produzir os símbolos territoriais.

Os símbolos são agrupados em dois movimentos: o religioso, ligado à estrutura colocada pela igreja católica que estabelece seus santos, e a familiaridade com o local das festas. A referência ao lugar, muitas vezes, sobrepõe-se à prática religiosa. Ligada à constituição da identidade territorial, essa prática religiosa volta-se para as devoções que, no processo histórico dos municípios, são capazes de permanecer nos povoados locais e conferir uma característica identitária aos municípios, influenciando suas cidades-sedes.

A categoria sustentadora dessa análise é o território. De acordo com Bonnemaïson (2002, p.103-112), ele “está associado tanto à função social quanto à função simbólica”. Então, o território está atrelado ao espaço social e ao espaço cultural, apreendido pelo autor “como uma trama de territórios vivos, carregados de cultura, símbolos e afetividade”. No território, entrelaçam-se os segmentos da vida. A festa para o território é uma reprodução do vivido.

Decorre desse entendimento que o território para Bonnemaïson (2002) apresenta-se em sua dimensionalidade simbólica; desse modo, a relação entre os indivíduos e os lugares deve ser entendida em uma concepção que descarta, para o território, a função social e a simbólica. Para o autor (Op. cit., p.196), o sentido de afetividade e de identidade é dado por um conjunto de crenças, valores, costumes, desejos e necessidades de relações coletivas. Para a compreensão dessa dimensão territorial, é preciso articular “a razão (objetividade funcional) e emoção (subjetividade/desejo), essas devem estar lado a lado para compreensão do espaço, sendo assim, ele é subjetivo ligado a identidade e a cultura” (Ibid, p.196).

Essas ideias são centrais ao estudo uma vez que as festas articulam vários espaços; porém, a dimensão territorial/simbólica é a base que garante a identidade territorial ao devoto/festeiro/habitante com o local da festa. Almeida (2008b) comunga com Bonnemaïson (2002), quando considera que o território responde, em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam. Essa ideia passa a concordar com aquela de Bonnemaïson

(2002) quando se atribui ao território uma função social. Porém, a função do território, para Almeida (2008b, p.58), não se reduz à dimensão instrumental: “o território é também objeto de operações simbólicas; é nele que os sujeitos projetam suas concepções de mundo”, logo, apresenta, também, a função simbólica.

Para Almeida (2008b, p. 61), “a identidade cultural dá sentido ao território e delinea as territorialidades. A territorialidade, por sua vez, pode definir uma relação individual ou coletiva ao território e se apóia sobre as paisagens”. A autora permite considerar a condição de território relacional, em que se inserem relações sociais, políticas econômicas e culturais, território em que estão implícitas as ideologias. Ao correlacionar essa ideia aos territórios das festas, chega-se à proposição: esses territórios são efêmeros, mas a relação simbólica atravessa a dimensionalidade física, impõe-se ao imaginário que se constrói em função da prática religiosa. A festa promove a identidade na ligação do santo padroeiro/devoto/território.

A ligação territorial promovida pela festa remete às leituras de Haesbaert (2004, p. 71) que, no território cultural ou simbólico-cultural, prioriza-se “a dimensão simbólica, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido”.

As leituras em Haesbaert (2004) promovem aqui um diálogo de contraponto em relação às contribuições de Almeida (2008b) e Bonnemaïson (2002). Haesbaert (2004) sugere associar ao controle físico ou à dominação “objetiva” do espaço, uma apropriação simbólica, mais subjetiva. Isso implica discutir o território como espaço simultaneamente dominado e apropriado, ou seja, espaço sobre o qual se constroem não apenas um controle físico, mas também laços de identidade social.

Logo, a noção de território não está apenas associada àquela de Estado-Nação de Ratzel, mas à construção da identidade do grupo com o lugar, que permeia relações subjetivas (cultura e identidade) e capitalistas. Essas últimas vêm criando seus territórios, a exemplo dos agentes promotores das festas. Os agentes apropriam-se das dimensões culturais e visivelmente a territorializam e reterritorializam, capital e tecnicamente, em uma velocidade avassaladora, a fim de apropriarem-se dos atributos físicos ou da cultura das localidades, submetendo a dinâmica local a uma análise que (re)qualifica os territórios. Em Trindade, essa condição é vista pela sobreposição dinâmica de apropriação das condições

simbólicas expressas naquela localidade e materializadas pelas ações do Estado, da igreja, dos carreiros, dos romeiros e dos grupos diversificados e atuantes em diversas linguagens que compõem essa territorialidade da festa.

Haesbaert (2002) afirma que a dominação do território por um grupo ou uma classe traz como consequência o fortalecimento das desigualdades sociais, a apropriação e construção de identidades territoriais que resultam em um fortalecimento das diferenças entre os grupos.

Para o autor, as novas territorialidades analisadas pelas construções multiculturais do mundo contemporâneo inserem-se no contexto da pós-modernidade – entendida como o momento em que se instauram as mudanças significativas na cultura, por meio das inovações tecnológicas, mas também em que se resgata a pós-modernidade por meio da subjetividade, com a qual se faz a análise territorial pelos múltiplos significados – que aflora por meio dos movimentos setoriais, culturais, ecológicos e territoriais.

As concepções evidenciam divergências conceituais, mas encontram pontos comuns: destaca-se a noção de que ao território é dada a dimensionalidade espacial, em que as ações são estabelecidas por meio de negociações, mediadas geralmente por uma rede de interesses e conflitos. Evidencia-se, ainda, para o entendimento de território, a necessidade do interrelacionamento dos aspectos objetivos (ideologias) e subjetivos (simbólicos) que se fazem presentes na dinâmica territorial analisada.

2.1 O trabalho de campo e os procedimentos metodológicos

Como recorte dos aspectos da metodologia de Fremont (1980) já mencionados, utilizou-se do trabalho de campo como instrumento basilar nesse estudo. Sobre o trabalho de campo, Hissa e Oliveira (2004) apresentam algumas considerações sobre a temática, tecendo críticas à maneira como ainda se estuda e se considera a geografia como o estudo das formas da superfície terrestre. Para os autores, “não há a imagem em si mesma: 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” (HISSA; OLIVEIRA, 2004,

p.34 - 38). O trabalho de campo mantém-se como uma das tradições básicas do conhecimento geográfico. “Pode-se afirmar que se trata de um instrumento importante para o desenvolvimento dos saberes espaciais, nos quais, também, se insere a geografia [...] Trata-se de uma possibilidade de compreensão dos lugares, das paisagens.”

Os trabalhos de campo são indispensáveis para o estudo, para a pesquisa que se refere aos processos de caráter espacial. Nesse sentido, buscou-se o trabalho de campo para uma interpretação e representação das festas de padroeiros na base de uma construção da identidade territorial.

Na festa religiosa, a observação participante é importante, embora os rituais tenham hora de acontecer e estejam geralmente controlados pelos organizadores. Como sugere Brandão (2007.p. 11-12), o trabalho de campo é uma vivência, ou seja, é o estabelecimento de uma relação produtora de conhecimento. A experiência do trabalho de campo tem uma dimensão intensa de subjetividade, que marca a realização e o material produzido no trabalho.

Como técnica, o autor sugere dois tipos de entrada no campo. A primeira é o levantamento prévio, quando ainda não se tem um projeto. A segunda, quando a pesquisa está definida momento em que se sabe o que se deseja pesquisar.

Dessa metodologia de entrada, é possível verificar a observação participante, esse momento necessita da permanência no local antes, durante e depois da festa, dos registros diretos, do contato com os sujeitos sociais que participam. Para Brandão (2007, p.15),

Dentro de uma festa de amplitude maior onde tudo que se faz são comportamentos sociais e simbólicos entre categorias de pessoas que a própria situação da festa redime: foliões, promesseiros, devotos, alferes, embaixadores, dançantes de congo, de moçambique, reis, rainhas, assim por diante; o que as pessoas cantam, dançam; o que as pessoas cerimonialmente trocam entre elas em termos de bens materiais, bens simbólicos, ditos espirituais e assim por diante. Isso tudo não sai apenas da entrevista, uma coisa é o que as pessoas dizem a respeito disso, outra coisa é aquilo que o antropólogo vê, aquilo que o pesquisador vê acontecendo.

Assim, o pesquisador descreve o que observa, articulando essa descrição às relações analisadas no universo da pesquisa, explicando as lógicas encontradas na descrição, as regras de condutas, as relações de trabalho produtivo, quando houver. Ele ainda se utiliza da transcrição e das explicações do material anotado

para depois teorizar sobre o assunto, aprofundar a análise. As entrevistas são realizadas de modo a darem condições ao entrevistado para se expressar. Toda essa metodologia descrita objetiva construir uma leitura do objeto pesquisado. São os caminhos percorridos pelo pesquisador em seus desafios e superações.

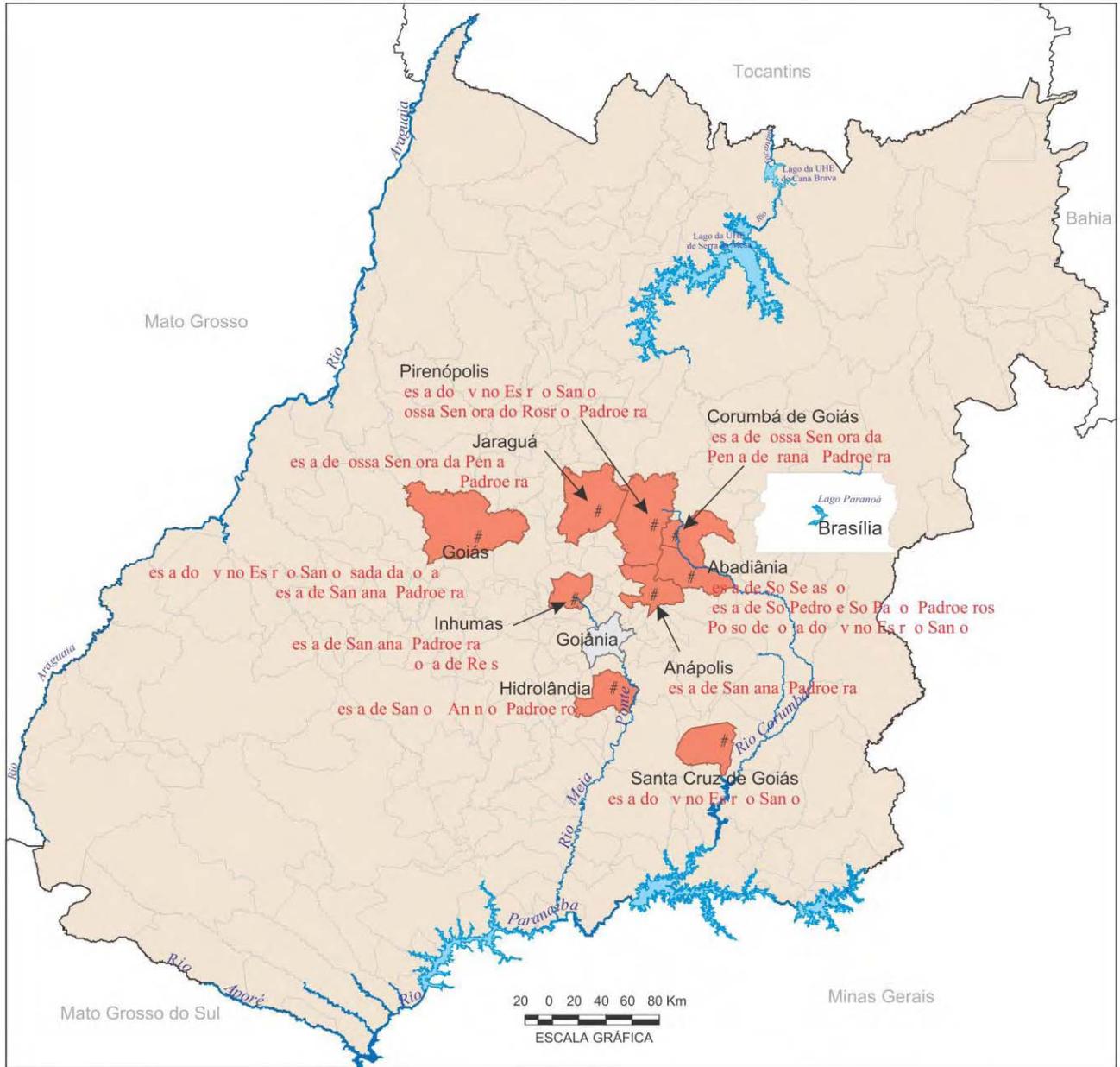
Com base nessa visão sobre trabalho de campo, aplicou-se, no desenvolvimento da presente pesquisa, a observação densa e as narrativas orais via entrevistas semi-estruturadas com os participantes das festas. Nessa metodologia, a escolha dos entrevistados priorizou o tempo de participação na festa, intencionando compreender, pela visão dessas pessoas, as transformações no espaço ocorridas nos povoados e na cidade em estudo.

A trajetória de pesquisa de campo inicia-se em 2007. As visitas aos locais começaram em 2008, em Abadiânia, seguindo a trilha dos carreiros e romeiros de “Abadiânia Velha” que se organizaram para participarem da festa de Trindade. Vale ressaltar que, no decorrer desses três anos de estudos, foram visitadas outras festas de padroeiros em locais diferentes do recorte espacial da tese, bem como as festas do Espírito Santo em Santa Cruz de Goiás e Pirenópolis e a romaria da Trindade. Essas visitas contribuíram para enriquecer nossa análise sobre a diversidade das festas de padroeiros em Goiás. As festas visitadas estão representadas no mapa 02.

O percurso dos carreiros, com 120 km de extensão e média de 15 km por dia, foi acompanhado por dois dias para o entendimento da dinâmica de conduzir o carro de bois e a significação para os carreiros da ida a Trindade. A saída de Posse D’Abadia “Abadiânia Velha” ocorre entre os dias 20 a 22 de junho dependendo do calendário da festa em Trindade. Conforme descrito na figura 1

No ano de 2008, saíram dia 23/06 e o grupo foi formado por oito carros de bois e seus carreiros, geralmente dois condutores: o guia de bois, pessoa que conduz a direção para os bois e o carreiro, quem comanda os bois e tem a prática da ação de carrear. A história do grupo é recente. Ele surge por iniciativa de amigos (moradores da zona rural e do distrito de Posse da Abadia) que, em 2006, com dois carros de bois vão à Trindade e, nos anos posteriores, foram agregando mais carros e carreiros que fizeram o percurso. Eles são geralmente moradores e trabalhadores urbanos com propriedades rurais e ou trabalhadores rurais que tiveram um passado ou até recentemente estavam na zona rural e têm uma ligação direta com as lides do campo.

MAPA 02 . GOIÁS - Cidades Visitadas e suas Festas Religiosas Durante a Pesquisa (2007, 2008 e 2009)



LEGENDA:

- **Festas Religiosas Visitadas**
- Limite Municipal
- Hidrografia
- Município Festa Religiosa
- Estado de Goiás

FONTES:

IBGE - Base Cartográfica, 2005.
 ANA - Hidrografia, 2006.
 DNIT - Rodovias, 2009.

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)

EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:

Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
 wagneide@hotmail.com

LOCAL / DATA:

Goianópolis, maio de 2010.



**Fig.01- Percorso dos Carreiros
Abadiânia Velha à Trindade
2008**

LEGENDA:

- Pousos
- Roteiro dos Carreiros
- Sede urbana
- Área Urbana
- Estrada Pavimentada
- Estrada Não Pavimentada
- Estrada de Ferro

FONTES:

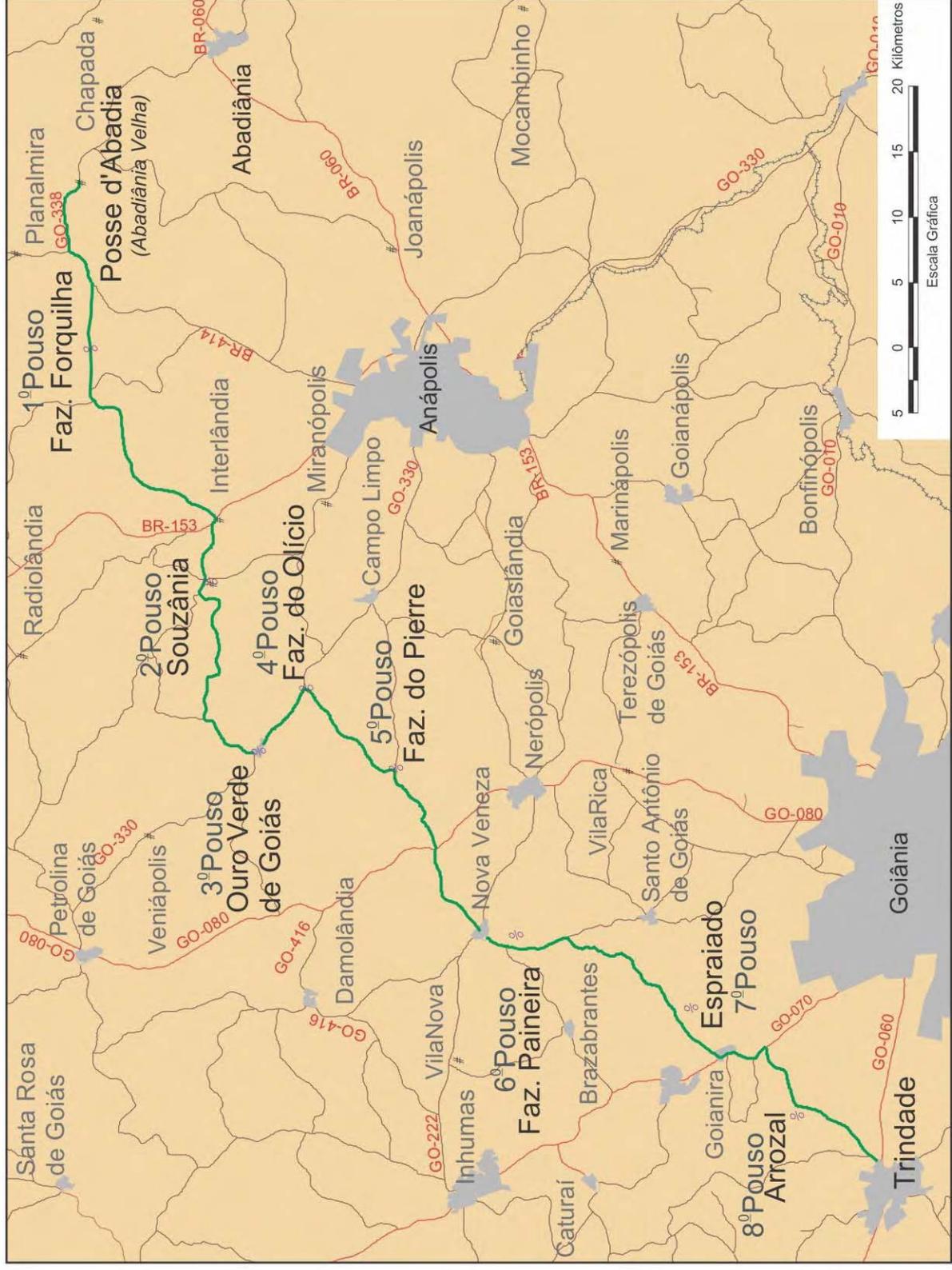
DNIT - Rodovias, 2009.
 MMA - SIVAM - Localidades, 2009.
 AGIM, Base Cartográfica de Goiás, 2003.
 SIG-GOIAS - Superintendência de Geologia e
 Mineração - SIC Governo do Estado de Goiás
 (www.sieg.go.gov.br - acessado em 25.05.2009)

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)
 EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:
 Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
 wagneide@hotmail.com

LOCAL / DATA:
 Goiânia, maio de 2010

SITUAÇÃO GEOGRÁFICA



No ano de 2009, dois carreiros deixaram de ir, no entanto, foram agregados três carros de Santo Antônio do Descoberto. No percurso, o grupo também associa-se aos carreiros de Ouro Verde num total de 22 carros que chegam à Trindade. Tais paradas durante o percurso foram importantes, para apreender o sentido de participar do evento. Durante as conversas com os carreiros que se dirigiam à Trindade, o sentimento de devoção misturado ao de prazer e satisfação permeava toda atmosfera simbólica do momento antes da festa. Para eles, o percurso se torna o momento de maior importância em relação ao outro do desfile. Ali as conversas, as rodas de viola, as comidas e bebidas e as rezas a cada pouso, são os elementos que dão sentido a participação da caminhada de forma tão despreendida.

Em Trindade, as atividades de campo concentraram-se no acompanhamento do desfile dos carreiros, na capturação de imagens da festa pelas fotografias e na observação de alguns rituais como reza do terço, fila de beijamento, folias, e procissão de encerramento. Fez-se, também, uma visita à parte comercial, bem como uma observação aos deslocamentos das pessoas participantes da festa de Goiânia até a cidade. Essa caminhada constitui os vários romeiros em um único grupo de pessoas nos 18 km que separam a capital da cidade de Trindade. Essas observações permitiram a construção do mapeamento de espacialização da festa e dos lugares sagrados de Trindade.

Em Abadiânia Velha, ocorreram três visitas *in loco*. A primeira em 2008, a segunda e a terceira em 2009. Na segunda visita, buscou-se aproximação com as pessoas moradoras do povoado, atividade que rendeu quinze entrevistas, divididas entre romeiros e festeiros, para a construção histórica sobre o local.

Na terceira etapa de visitas ao local, vivenciou-se a festa em seu auge, em relação à organização e às atividades festivas com as alterações espaciais pertinentes ao momento.

Em Muquém, também ocorreu a participação por três anos de festas. Em 2007, apenas com uma visita de reconhecimento. Em 2008, para alguns levantamentos ocorreu a concentração na observação direta, nas conversas, no acompanhamento dos ritos religiosos. Em 2009, pelo contato antecipado com os organizadores, especialmente o reitor do Santuário de Muquém, foi possível retomar e acompanhar com mais clareza a dimensão da organização da festa e observar as transformações espaciais decorrentes dessa festa.

Como foi dito, para os estudos em questão, percorreu-se o levantamento documental e bibliográfico. A pesquisa bibliográfica realizou-se por meio do arrolamento de informações e análise de artigos científicos, teses, dissertações, livros, material impresso; por meio digital em sites da internet, anais de congressos; material icnográfico: foto, filmes.

O material coletado serviu de suporte para o referencial teórico da pesquisa e a estruturação da escrita do texto. A pesquisa documental realizou por meio de dados disponibilizados nos órgãos públicos que envolvem a temática abordada, a saber: Registro Histórico Público; Fórum de Posse D'Abadia; Prefeitura Municipal de Niquelândia – Secretarias Municipais de Turismo e Planejamento e Centro Cultural; Instituto Goiano de Pesquisa do Planalto Central – Pontifícia Universidade Católica de Goiás; Instituto Histórico de Geográfico de Goiás – IHGG; Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora (Irmãs Salesianas); Dioceses de Anápolis; Diocese de Uruaçu; Biblioteca da Matriz de São José – Niquelândia; Santuário de Nossa Senhora D'Abadia – Muquém-GO; Paróquia de Nossa Senhora D'Abadia – Distrito de Posse D'Abadia/Abadiânia; Secretaria das Cidades – Governo de Goiás; Goiás Turismo.

Pela análise, reflexão e observações ao referencial bibliográfico e às fontes de pesquisa, determinou-se como essas concepções teóricas seriam apresentadas no contexto das festas em questão.

As técnicas utilizadas na pesquisa de campo compõem-se das entrevistas e da observação sistemática decorrente de anotações para verificar aspectos específicos da atividade festiva. Para destacar o depoimento das pessoas que contribuíram com a construção do texto, suas falas foram apresentadas em destaque, preservando seu conteúdo original.

Outro procedimento metodológico para esse estudo cuja centralidade ancora-se na compreensão do processo de formação e estruturação da diversidade e identidade religiosa no Estado de Goiás foi trabalho cartográfico. Nessa pesquisa, voltou-se para um levantamento de todos os santos padroeiros dos municípios goianos, resultando na representação dessas devoções nos mapas apresentados no corpo do texto.

Uma forma diferente de representação cartográfica usada foi o tratamento das imagens *ikonos* do Google que serviram de base para demonstrar as diversas

situações, rituais e, principalmente, a organização espacial dos eventos presente nessas festas ver, por exemplo, os mapas 12 e 15.

Vale ressaltar que essa pesquisa incorpora os resultados dos procedimentos metodológicos do Projeto de Pesquisa “Configurações dos Cenários do Turismo Religioso em Goiás: Festas de Padroeiros”, fomentado pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Goiás – FAPEG e do “Projeto de Pesquisa Cidades e Práticas Espaciais: diferentes dinâmicas em metrópoles brasileiras e regionais” fomentado pelo CNPq, com desenvolvido concomitante ao dessa tese.

Desses projetos, contribuíram as informações obtidas junto aos informantes: moradores, visitantes e organizadores das festas. Para os moradores, as entrevistas foram com o propósito de investigar a natureza da festa: um acontecimento local tradicional ou atração de outros públicos; o evento e sua identidade com a cultura local; as mudanças da programação da festa ao longo dos anos; percepção sobre o público que frequenta a festa; a participação da comunidade; a percepção sobre a presença de pessoas de fora e a integração entre os visitantes e moradores.

Aos visitantes as entrevistas realizaram-se no intuito de apreender as mudanças quantitativas e qualitativas na festa, a conexão entre a festa e sua atratividade, a influência da festa na sua visita àqueles povoados, meios de divulgação da festa, conhecimento sobre o foco cultural e natureza da festa, sua experiência no evento, e questões relacionadas ao perfil da demanda, faixa etária, formação, *status* socioeconômico, procedência, e outros.

Por último, foram entrevistados os promotores e gestores locais. Para esse segmento, as entrevistas foram estruturadas para o conhecimento e decodificação dos elementos no que se refere a: experiência do evento; iniciação e inserção como membro da festividade; significado da festa e do ser participante; motivação e dificuldades para realizar a manifestação cultural; relações com os órgãos promotores de cultura. Secundariamente, também questões relacionadas com a faixa etária, a formação, status socioeconômico e a procedência.

No próximo capítulo será analisada a organização territorial do estado primando reconstruir os elementos que explicam as festas de padroeiros para além de uma herança histórico-cultural.

PARTE II

GOIÁS E AS FESTAS

CAPÍTULO 03.

A ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DO TERRITÓRIO GOIANO E AS FESTAS RELIGIOSAS

Nesse capítulo, objetiva-se explicar a organização espacial do Estado de Goiás, ressaltando a importância dos fatores de urbanização goiana: mineração e agropecuária. Permeada pelas práticas religiosas católicas, essa organização, em parte, é decorrente da herança portuguesa no processo de formação de Goiás.

Para desenvolver o capítulo, foram levantadas questões que justificam o estudo sobre padroeiros goianos e as festas decorrentes dessa devoção: quais as relações que se apresentam entre a organização territorial e a presença do santo padroeiro, quando se observa o processo de ocupação do espaço goiano? Em que sentido a festa do padroeiro gera uma identidade territorial simbólica nesses espaços festivos? Quais elementos históricos e socioculturais contribuíram para o fortalecimento das romarias no sertão de Goiás? Que dinâmicas são postas pela contemporaneidade que influencia o aparecimento de uma possível hierópolis em Goiás?

Nessa perspectiva, foram mapeados os diversos tipos de santos padroeiros de Goiás, no intuito de valorizar sua representação enquanto constituintes das variadas festas decorrentes dessas devoções. Por último, faz-se uma análise da romaria da Trindade no contexto atual e sua inserção na Região Metropolitana de Goiânia, como uma das mais importantes do Brasil. É nesse foco que se tenta uma caracterização mais abrangente dessa romaria, evidenciando suas particularidades.

3.1 A formação territorial e a constituição dos elementos da religiosidade católica goiana na expansão mineradora e agropastoril.

Para uma compreensão geográfica da formação territorial goiana e sua dinâmica de povoamento, embasou-se nas pesquisas de Teixeira Neto (2004, 2002);

Arrais (2004) e dos historiadores goianos Palacin (1994,1972) e Bertran (2000,1988).

O processo de formação territorial goiano tem suas bases na ocupação interiorana organizada pela coroa portuguesa e intensificada com a busca do ouro pelos bandeirantes paulistas.

Essa afirmativa é enfocada por Palacin (1972), quando estuda a estrutura e conjuntura goiana colonial. A procura pelo ouro, metal precioso e moeda de troca de alto valor, propiciou a organização no espaço brasileiro, durante a colonização, de importantes e extensas expedições mineradoras.

Com o favor oficial e a impaciência empreendedora dos paulistas, preparava-se em São Paulo, no começo da segunda década do século XVIII, o descobrimento definitivo de Goiás [...], pois percorrido regularmente durante mais de um século pelas bandeiras, descritos seus caminhos nos roteiros, representando em São Paulo e nas demais capitânicas pelos índios cativos de suas tribos, mal se pode dizer que antes do Anhanguera Goiás fosse desconhecido [...] Em 1720, três paulistas da vila de Santana de Parnaíba, Bartolomeu Bueno da Silva, João Leite da Silva Ortiz e Domingos Rodrigues do Prado, escreveram ao Soberano oferecendo-se a organizar a sua custa uma bandeira ao sertão da Capitania, destinada ao descobrimento de minas (PALACIN, 1972, p. 16-19).

Parte dessas expedições chegou ao território goiano por volta de 1722 e implementou a atividade mineradora lá pelo ano de 1726, com a promoção de Bartolomeu Bueno da Silva ao cargo de capitão-mor das minas goianas.

Sob a hegemonia da mineração, os arraiais são criados e, mediante a consistência da mina, desenvolvem-se ou entram em estagnação. Alguns desses arraiais tornaram-se vilas e, mais tarde, cidades do território goiano.

Em vista desse advento histórico, é possível compreender uma forma de ocupação com a presença direta da Coroa Portuguesa via gerenciamento da mineração. O reflexo dessa ação é o controle do governo português nas regiões mineradoras, acompanhado da presença religiosa impondo sua obrigação à sociedade local.

Vale recordar que a condição de padroado régio dada ao Estado português, permitia à Coroa abrir e instalar igrejas em qualquer parte do seu território. Essa ação foi estendida principalmente às possessões ultramarinas.

As bandeiras eram acompanhadas pelos religiosos católicos, como aponta Palacin (1972, p. 20) sobre a Bandeira de Bartolomeu Bueno que “constava de 30 cavalos, dois religiosos bentos, Dr. Antônio da Conceição e Frei Luiz de

Sant'Ana, um franciscano Fr. Cosme de Santo André e 152 almas, entre as quais iam também 20 índios”.

Assim, a presença religiosa é parte intrínseca da bandeira. Em outra referência, tem-se a afirmação de Silva (1949) sobre o retorno para Goiás de Bartolomeu Bueno, em 1726, trazendo consigo “além de outras pessoas gradas, um engenheiro, Manoel de Barros, e o Padre Antonio de Oliveira Gago, o primeiro sacerdote do clero secular que aparece na fase anhanguerina da conquista de nossos lugares” (Op, cit., p.66).

Em cada local onde se instalava a atividade mineradora, em território goiano, também se construía uma capela. Embora houvesse uma efemeridade nas construções dos povoados e dos arraiais, porque estavam diretamente vinculadas à produção e descoberta do ouro, as capelas eram construídas e, em alguns casos, esses povoados prosperaram.

Nos apontamentos do referido autor, para os primeiros arraiais e capelas nas minas goianas, tem-se: o Ferreiro como o primeiro povoado; a Barra como o segundo povoado e também o local do primeiro altar levantado em Goiás, com criação da capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário. O arraial de Santana aparece em terceiro lugar, às margens do rio Vermelho, local de fixação da residência de Bueno.

De acordo com o autor supracitado, Vila Boa, em 1727, tinha sua Capela dedicada a Sant'Ana e em Novembro de 1729 era paróquia com seu primeiro vigário residente, Padre Dr. Pedro Ferreira Brandão. Essas capelas, dependendo da prosperidade da mina, eram transformadas em paróquias. Estas estabeleceram-se em Goiás à medida do avanço das minas, embora haja dificuldade de encontrar os registros eclesiásticos. “Das primeiras paróquias de Goiás não alcançamos senão as datas muito vagas de sua criação, ora por carta régia ora por alvará, cuja cópia ou identificação não encontramos”. (Silva, p. 68-71)

Essa dificuldade dos registros reclamada por Silva aparece também nos escritos de outros historiadores, memorialistas, autores da história de Goiás. No entanto, encontra-se na literatura historiográfica goiana, em relatos dos viajantes europeus que passaram por Goiás, registros de contatos com religiosos, participação em missas e festas religiosas (SAINT-HILAIRE, 1975; PHOL, 1976; BERTRAN, 1998). Esses autores, assim como outros, ressaltam a associação da

expansão do território nacional e goiano ao avanço das missões religiosas presentes nos empreendimentos de exploração e colonização do sertão.

Para Marx (1980), a paisagem tradicional urbana no Brasil colônia foi diretamente influenciada pelas construções de ordem religiosas e do clero secular. Nas plantas das cidades coloniais, estão em destaque praças, largos e terreiros como os articuladores espaciais. Esses elementos constitutivos da paisagem urbana eram as referências espaciais da população. Os templos constituíram importantes construções na organização espacial desses núcleos urbanos. De acordo com o autor

Toscas capelas logo surgiram num embrião urbano ou, erguidas em zona rural. Provocaram a formação do mesmo. Nas suas naves se reunia a comunidade local vinda de longe para a prática da religião dominante, para o acesso ao quase único veículo de cultura, para o indispensável e desejado contato social. Capelas, capelas curadas e paróquias conferiam grau de importância às localidades, através da jurisdição e da nomenclatura eclesiástica. [...] A prática da religião saiu das igrejas e ganhou os seus adros e a ruas mais distantes. Envolveu a cidade como festa pública, acontecimento social e manifestação de arte. Teve nos autos-da-fé, num certo período, e nas procissões, ainda vivas, manifestações típicas correspondentes as imagens dos santos que permanentemente zelavam as ruas. Esse transbordar do rito religioso por todo o espaço público da cidade tinha grande alcance político-sociocultural (MARX, 1980, p.92-95).

Essa prática religiosa foi sustentação da religiosidade brasileira. Em lugares de poucas pessoas e distantes, como o sertão goiano, essas capelas e suas formas de culto sustentavam um convívio social, principalmente por ocasião das festas. Nelas confluía quase toda a população para as obrigações religiosas e sociais que o momento histórico exigia. Embora não dispendo de sacerdotes suficientes para a população brasileira, a religião estabeleceu-se e contribuiu para a evolução da paisagem urbana no Brasil.

Com a leitura de autores regionais (PALACIN, 1994; BERTRAN, 1998; SILVA, 1948) fica entendido que, no processo de ocupação e formação dos núcleos urbanos goianos, uma questão está posta: aquela que destaca a presença da Igreja Católica como marco que impulsiona e organiza a vida social desses aglomerados urbanos.

Acompanhando a expansão mineratória goiana, a Igreja Católica estabelece-se nesse território e constitui os santos padroeiros de cada capela na sua organização territorial, à época a mesma do estado português, conforme nos

relata Silva (1948): criação da freguesia ³¹ da Sé de Goiás pelo bispo do Rio de Janeiro pelos anos de 1726 a 1736, sob a invocação de Sant'Anna; Meia Ponte; passa a freguesia em 1736, sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário; Santa Cruz, em 1737, tem capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição; em 1759, por alvará régio, passa a freguesia. Jaraguá, no ano 1740, é capela sob a invocação de São José; em 1757, é consagrada em definitivo a Nossa Senhora da Penha. Corumbá, em 1747, é capela de Nossa Senhora da Penha de França. Em alvará régio de 10 de janeiro de 1755, são elevadas as capelas de Santa Rita das Antas, Nossa Senhora da Conceição de Crixás, Nossa Senhora do Pilar; Nossa Senhora da Conceição de Traíras, à condição de freguesia. Tem-se assim, a criação de um território religioso católico em Goiás de forma descontínua, pois, até o final do século XIX, as capelas e as freguesias estavam integradas ao poder civil (Mapa 03).

No livro *História de Goiás*, de Palacín e Moraes (1994), encontra-se um quadro síntese dos eleitores da Província de Goiás da última década do século XIX. Neste período, foram registrados para o antigo território goiano (GO e TO) 15 comarcas, 26 municípios e 54 paróquias com seus santos e santas padroeiros. Essas paróquias correspondem, em sua maioria, às antigas capelas que nasceram com a expansão da mineração e da incipiente pecuária do estado no século XIX. De acordo com os autores citados, novas zonas são povoadas em Goiás durante o século XIX, sudeste e sudoeste, com o aumento do número de municípios. À medida que aumentava os municípios, novas paróquias e seus padroeiros eram distribuídos pelo território.

Essa dinâmica possibilita uma interação territorial, simbólica e espacial proporcionada pela devoção aos santos. Assim, o padroeiro da paróquia passava à condição de padroeiro da sede do município, na maioria dos casos. Exemplos ilustrativos, dessa condição são dados por Palacín e Moraes (1994, p. 60 e 61) conforme quadro demonstrativo a seguir.

³¹ Relativo à menor divisão territorial administrativa do governo português, correspondia à paróquia.

MAPA 03 - PRIMEIRAS FREGUESIAS E CAPELAS DO TERRITÓRIO GOIANO - SÉC. XVIII

LEGENDA

- Primeiras Freguesias e Capelas
- Cidades e Povoados
-  Casas de Fundição
-  Curso d'água
- Território do Ouro Séc. XVIII
- Estado de Goiás Séc. XVIII
- Território Goiano Séc. XVIII

FONTES:

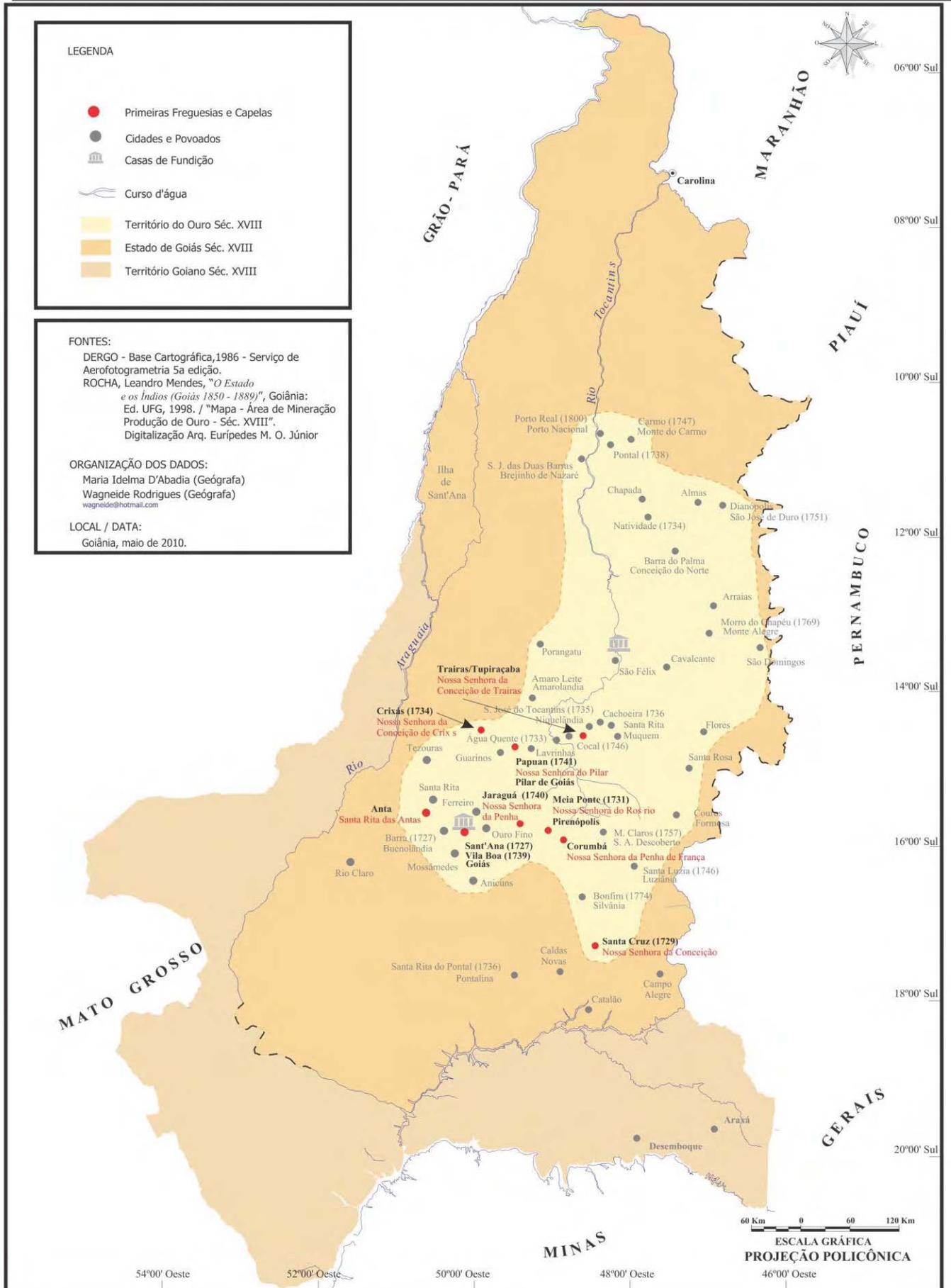
DERGO - Base Cartográfica, 1986 - Serviço de Aerofotogrametria 5a edição.
 ROCHA, Leandro Mendes, "O Estado e os Índios (Goiás 1850 - 1889)", Goiânia: Ed. UFG, 1998. / "Mapa - Área de Mineração Produção de Ouro - Séc. XVIII".
 Digitalização Arq. Eurípedes M. O. Júnior

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)
 Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
 wagneide@hotmail.com

LOCAL / DATA:

Goiânia, maio de 2010.



Quadro 02 – Demonstrativo de cidades goianas e seus padroeiros.

Sede municipal	Padroeiro (a)	Sede municipal	Padroeiro (a)
Cavalcante	Sant'Ana	Niquelândia	São José
Caldas Novas	N. S. do Desterro	Mossâmedes	São José
Morrinhos	N. S. do Carmo	Luziânia	Santa Luzia
Santa Cruz	N. S. da Conceição	Anápolis	Sant'Ana
Corumbá	N. S. da Penha	Goiás	Sant'Ana
Jaraguá	N. S. da Penha	Jataí	D. Espírito Santo
Pirenópolis	N. S. do Rosário	Anicuns	São Francisco
Piracanjuba	Nossa Senhora da Abadia		

Fonte: Palacin e Moraes (1994, p. 60 e 61); Org.: D'Abadia (2010).

Teixeira Neto (2004) escreve que o povoamento em Goiás está diretamente ligado a três fatores principais: os caminhos (estradas antigas e atuais), a mineração e a atividade agropastoril. Esses fatores tiveram atuações bem próximas e dependentes uns dos outros. O autor aponta a mineração, ou seja, a corrida do ouro, nos séculos XVIII e XIX, como o primeiro fator de urbanização no estado. Assim, os arraiais apareciam junto com as minas e formavam os primeiros núcleos urbanos de Goiás.

Posição também expressa por Palacin (1994) ao afirmar que o surgimento de arraiais e a fixação de populações nas áreas mineradoras foram pilares que estabeleceram três zonas de povoamento, em Goiás, atreladas aos descobrimentos.

A primeira zona, no centro-sul, ligava-se ao caminho de São Paulo e proximidades: Santa Cruz, Santa Luzia, Meia Ponte, Jaraguá, Vila Boa e arraiais vizinhos. A segunda estava na região do Tocantins com maior densidade de povoações: Traíras, Água Quente, São José, Santa Rita, Muquém e outros. A terceira zona ficava ao norte da capitania e as povoações eram dispersas: Arraiais, São Félix, Cavalcante, Natividade e Porto Real.

O historiador Bertran (1988, p.19) compartilha dessa mesma posição e ressalta que, a partir de 1736, em Goiás, “começam a definir-se também os núcleos mineratórios, criando-se centros regionais como Goiás - Velho, Pilar, Meia Ponte (Pirenópolis), Luziânia, Traíras (Niquelândia), Arraiais e Natividade”. Em torno destes arraiais, ocorreram os primórdios da atividade agropastoril que visavam principalmente o abastecimento das minas e o desenvolvimento das atividades de subsistência.

O aumento e a dispersão da atividade mineradora; no território goiano, também levava ao aumento da população. Essa população, à medida que se estabelecia, trazia consigo suas práticas culturais, sendo a religiosidade católica uma das mais significantes nas sociedades coloniais. Oficialmente, a Igreja se estabelecia, junto com os novos núcleos de povoamento, sob a tutela da Diocese do Rio de Janeiro, como relata Silva (1949, p.79):

Assim surgem: Vila Boa como freguesia de Sant'Ana, já em Outubro de 1729; Meia Ponte, próspera Capela, em 1732; Santa Cruz, em 1737; Jaraguá, em 1740; São José, 1742; Santa Luzia, em 1746 e Corumbá em 1751. O Norte de Goiás só se desenvolve, no entanto, na segunda metade desse século. Cada povoado era uma capela que surgia e com ela a presença de um sacerdote. Nessa altura aparece a vigilância pessoal do báculo do Rio de Janeiro, por intermédio dos visitantes diocesanos.

O esgotamento das minas provoca a retração da mineração em Goiás. Aos moradores da Província restava a atividade agropastoril como aquela capaz de dar sustentação e promover a ocupação do território (COSTA, 1978; ESTEVAM, 1998).

No caminho da agropecuária, Teixeira Neto (2002, p.31) aponta que,

por todo lugar, a agropecuária introduziu movimento de pessoas e articulou, com as tropas e boiadas e com as jamantas boiadeiras, regiões sem quase nenhuma mobilidade espacial. Associada ao efeito transformador das estradas, a atividade agropastoril em Goiás é mãe direta de mais de dois terços de nossas cidades, e indiretamente de todas elas.[...] em qualquer quadrante geográfico de Goiás, o boi e a roça, símbolos eternos da vida agropastoril, estão presentes no cotidiano de cada goiano e a eles, para concluir, se devem a maior parcela do povoamento antigo e recente do Estado.

Saliente-se que o fator de povoamento e urbanização voltado para a atividade agropastoril teve como principais elementos motivadores as fazendas, as colonizações espontâneas e particulares, os patrimônios da Igreja, as frentes pioneira e de expansão da fronteira agrícola, a modernização da agricultura, entre outros (TEIXEIRA NETO, 2004).

Sobre os patrimônios da Igreja, vale ressaltar a significação dada por Deffontaines (1948) quando explica a fundação de vilas a partir das fazendas brasileiras construídas na ocupação portuguesa cujos proprietários doavam terras aos santos de suas devoções formando patrimônios.

[...] la colonisation portugaise avait semé le pays de grandes propriétés, les *fazendas*, qui constituait un peuplement uniquement dispersé; le besoin

de lieu de culte et en même temps de lieu de réunion se fit sentir; les *fazendeiros* d'une région se sont souvent entendus pour élever une église et réserver tout autour un territoire; église et territoire étaient donnés par l'un d'eux, et la donation en était faite à un saint du paradis qui en devenait le propriétaire, c'était le patrimoine du saint; l'acte de fondation d'un *patrimônio* (ainsi appelait-on cette fondation) était passé au nom du saint par l'évêque le plus voisin qui y affectait un desservant; on appelait cela: <<ouvrir un patrimoine>>. La ville alors était fondée, ouverte; les gens des environs obtenaient du desservant, au nom du saint propriétaire, des concessions, des *lotos*, sur le territoire qui entourait l'église, concessions, à très long bail et à redevances minimales sur lesquelles on élevait une petite maison de ville, qu'on appelait *casa do domingo* <<maison du dimanche>>. Car elles n'étaient habitées que la jour du Seigneur, villes de week-end. De telles agglomérations avaient essentiellement une fonction religieuse, elles portaient d'ailleurs un nom religieux, le plus souvent le nom du saint détenteur de la terre ou un autre nom pieux. (DEFFONTAINES, 1948, p.147-148, grifos do autor) ³².

Assim, vilas foram fundadas no Brasil e, por extensão, em Goiás. Definição semelhante para patrimônio da Igreja é apresentada por Teixeira Neto quando distinguiu apenas as especificações no tocante ao território goiano-tocantinense.

Nas palavras do autor, patrimônio também significa.

Uma pequena aglomeração urbana em área rural. [...] é também chamado de “comércio” ou “rua”. Trata-se, na verdade, de embriões de cidades surgidos em meio rural em decorrência de movimentos e fluxos espontâneos, ou dirigidos, de ocupação e organização do espaço. [...] surgiram, e ainda surgem, em terras de fazendeiros que, sob o pretexto de agradar ao santo ou santa padroeiros de sua preferência, doam à Igreja um patrimônio (lotes e áreas importantes de terras, que passam a pertencer à paróquia) no interior de um já planejado e estrategicamente executado loteamento em meio rural. [...] Inicialmente, no centro do loteamento, é construída a capela, ou santuário, para abrigar o santo ou a santa, padroeiro ou padroeira. Novenas e rezas são realizadas com frequência, o que não deixa de ser uma estratégia para atrair moradores e futuros compradores de lotes. Há casos [...] em que a capela já existia na sede da propriedade e era então doada à paróquia do santo ou santa padroeiros.

³² [...] a colonização portuguesa semeou o país de grandes propriedades, as fazendas, que constituíam um povoamento unicamente dispersado; a necessidade de lugar de culto e ao mesmo tempo de lugar de reunião fez-se sentir; os fazendeiros de uma região são frequentemente entendidos por elevar uma igreja e reservar ao redor de um território; igreja e território eram dados por um deles e a doação era feita a um santo do paraíso que se tornaria o proprietário, era o patrimônio do santo, o ato de fundação de um patrimônio (assim chamava-se essa fundação) era passado ao nome do santo pelo bispo mais vizinho que designava um padre; chamava-se isso: “abrir um patrimônio”. A cidade então era fundada, aberta; as pessoas dos arredores obtinham do padre, ao nome do santo proprietário, as concessões, os bingos, sobre o território que cercava a igreja, concessões, com muito longo arrendamento e com direitos mínimos sobre os quais se elevava uma pequena casa de cidade, que se chamava casa do domingo “casa do domingo”. Porque elas só eram habitadas no dia do Senhor, cidades de fim de semana. Tais aglomerações tinham essencialmente uma função religiosa, elas trariam de fora um nome religioso, mas reabastecem o nome do santo detentor da terra ou um outro nome piedoso. Tradução D'ABADIA, E.B.V./2009.

Em sua volta, o loteamento era construído. Como nos tempos coloniais, a pequena capela também se tornou no ponto principal de atração dos habitantes que se espalhavam, de maneira dispersa, e muitas das vezes isolados uns dos outros, na imensidão do espaço (TEIXEIRA NETO, 2004, p.72).

De acordo com o autor, a colonização espontânea e os patrimônios são fatores de povoamento e urbanização importantes no Sul³³ do Estado e na zona pioneira do Mato Grosso de Goiás³⁴.

Nesse contexto de vivência tradicional, o homem do campo tinha como meio de sociabilidade os encontros aos domingos nas missas e demais dias do calendário litúrgico ou popular. Esse calendário estava relacionado diretamente aos costumes e festejos dos santos de devoção da localidade. Embora oficializado pela Igreja, o padroeiro também era festejado pelos grupos locais sem a presença do sacerdote.

Para Teixeira Neto (2004, p.73), “não havia então terreno mais propício para especular sobre a terra e explorar os sentimentos religiosos do homem rural que a doação de um pedaço de terra – o patrimônio – ao santo padroeiro”. Essas doações à Igreja eram politicamente estratégicas, conforme referenciado, e representavam também, expressões de gratidão ao santo cultuado. Várias são as cidades goianas, apontadas pelo autor, que surgiram em função do patrimônio religioso. Sua evolução evidenciava-se a partir do momento em que, junto à capela, era estabelecida a festa e instalavam-se moradores com o objetivo de desenvolver pequenas atividades comerciais que, nesse âmbito, passavam a organizar os pequenos núcleos da maioria das cidades goianas.

As doações de terras aos santos, como um ato voluntário movido pela fé, ressaltam esses dois fatores de povoamento e urbanização – patrimônio e colonização espontânea, ligados um ao outro e que possibilitaram o aparecimento das cidades exemplificadas: Anápolis, Brazabranes, Santa Rosa, Damolândia, Taquaral de Goiás, Itaguaru, Carmo do Rio Verde, Avelinópolis, Santa Bárbara,

³³ França (1995) narra em *Pioneiros*, romance histórico sobre os colonizadores do sudoeste goiano, como se deram as doações aos patrimônios que formaram as cidades de Rio Verde e Jataí. O registro da doação de terras da fazenda Bom Sucesso feito por Francisco Joaquim Vilela e Genoveva Maximina Vilela, ao patrimônio do Divino Espírito Santo do Paraíso às margens do Córrego do Jataí, em 13 de maio de 1848.

³⁴ Antiga microrregião de Goiás caracteriza por apresentar terras férteis, sendo ocupada com atividades agropastoris e núcleos urbanos em expansão, principalmente, após a transferência da capital de Goiás para região.

Firminópolis, Itapuranga, Uruana, Goianira, Inhumas, Buriti Alegre, Bela Vista de Goiás, Campos Belos, Goiatuba, Uruaçu, Hidrolina, surgiram também a partir das doações patrimoniais a um santo, ou santa, padroeiro. Independentemente do fator de nascimento das cidades goianas, são consagradas a algum santo padroeiro. Assim, tem-se em Goiás um santo ou santa padroeira(a) em cada município a partir das paróquias pioneiras nesses municípios.

Esses santos padroeiros são homenageados com festas atreladas ao calendário religioso católico e, às vezes, ao calendário civil do município. Como em todo o país, também em Goiás, até o século XIX, as manifestações aconteciam por influência da Coroa Portuguesa.

As festas têm uma relação cultural muito forte no estado de Goiás, pois, as festividades testemunham a experiência individual ou coletiva da identidade de um povo, desenvolvendo e reafirmando seus valores culturais.

Uma gama de celebrações religiosas ocorre ao longo do ano em todo o estado; são comemorações típicas de determinadas regiões específicas de um dado lugar ou ainda de caráter nacional, quase sempre focadas na devoção a um(a) Santo(a) Padroeiro(a).

As grandes distâncias, a falta de comunicação, a falta de lazer e de opção para onde ir, agregadas às características da ruralidade goiana foram, sem dúvida, fatores que contribuíram para a disseminação de tal tipo de religiosidade, ou seja, o fortalecimento de um catolicismo popular.

No Brasil, o catolicismo popular propagou-se principalmente pelos leigos, pois, na interiorização da colonização brasileira, os portugueses povoadores do sertão, os índios “mansos” e os africanos escravos, e mesmo os quilombolas, foram os principais propagadores do catolicismo no interior.

Esse catolicismo era feito por pessoas fervorosas, donas de casa, beatos, velhos, viúvos que moravam em regiões de difícil acesso como fazendas e sítios e, para não deixarem de rezar e passar essas tradições para as gerações seguintes, faziam a imitação do papel do padre.

Como ressalta Marchi (2005),

Ao lado das práticas e dos rituais definidos pela hierarquia da clericalização do culto e do controle sobre o templo, encontra-se uma religiosidade que evolui independente das prescrições oficiais e que é aceita pela população como uma das mediações entre ela e o sagrado. É ela que estabelece um relacionamento direto com o sagrado, uma manifestação espontânea da fé

e da crença e uma ritualística na qual, no relacionamento com o transcendente, somam-se forma e emoção (Op. cit., 2005, p.48).

A religiosidade popular deriva dos fatores já relacionados anteriormente, acrescidos das grandes extensões das paróquias, número reduzido de sacerdotes, muitas vezes ausentes e distantes de seus fiéis. Esse quadro acabou por transformar em obstáculo o acesso da população aos rituais litúrgicos oficiais conduzidos pela Igreja Católica. Como alternativa para manter sua religiosidade, a solução encontrada pela população sertaneja foi realizar as rezas em casa ou em uma capela, construída para e pelos moradores. Eles contribuíram, dessa forma, para múltiplas e diversificadas maneiras de expressar a fé e de se relacionar com o santo padroeiro, o que vai se somando ao catolicismo institucional.

Para Hoornaert (1991), essa prática definiu o catolicismo popular como o “catolicismo vivido pelos pobres em geral” resultando em

“um catolicismo próprio, pouco ortodoxo aos olhos dos defensores do sistema, considerado supersticioso, fanático, ignorante, contudo um catolicismo que produziu frutos de autenticidade e de dignidade humana no meio das privações, de coragem e de esperança” (HOONAERT, 1991, p. 98, 118)

Na história de Goiás, encontra-se em Palacin (1995), referências à religião e às festas religiosas de então. Para o autor, “as comemorações religiosas constituíam momentos privilegiados de reafirmação de fé cristã e da convivência social” (PALACIN, 1995, p. 194). Povoados e cidades da mineração surgiram amparadas por um santo padroeiro, aquele do dia do descobrimento ou fundação do lugar, como foi mencionado no texto.

O isolamento espacial e as distâncias no início da ocupação acabaram por determinar uma autonomia nas práticas religiosas provocada pelas dificuldades em contar com a presença do sacerdote. Com o decorrer do processo de ocupação do espaço no território goiano, sobretudo ao longo do século XIX, a agropecuária vai motivar novas formas de produção espacial e, conseqüentemente, social.

Esvaziam-se os núcleos urbanos em função de uma crescente ocupação das áreas rurais. Todavia, a religiosidade faz-se presente e determina o surgimento de celebrações religiosas como forma de louvor e agradecimento pelos plantios, pelas colheitas e pelo gado. Celebrações, também, de penitências para revogação de pestes, secas e outros males, o que favorece eleger um santo de devoção e

proteção, que passa a ser venerado e cultuado todos os anos no seu dia de santificação.

Em Goiás, as festas religiosas foram transformando-se ao longo dos anos, transformações provocadas por vários fatores como a influência de processos migratórios, aumento populacional, melhoria nos meios de comunicação, crescimento das cidades e conseqüente urbanização.

No entanto, permanecem vivas as mais variadas formas de expressão de religiosidade e fé. É o caso das festas em louvor a Nossa Senhora D'Abadia nos povoados de Muquém e Posse D'Abadia e ao Divino Pai Eterno na cidade de Trindade, eleitas para esse estudo.

Nessas celebrações vêm à tona as marcas da religiosidade popular associada a características da ruralidade goiana, presentes nas formas de veneração aos santos pelas rezas, terços, missas, novenas, procissões, entre outras manifestações de caráter profano como queima de fogos, fogueiras, levantamento de mastros, barraquinhas e leilões, cavalgadas e desfiles de carros de bois.

Tais manifestações nas festas de padroeiros contribuem para o fortalecimento da identidade territorial. Essa argumentação parte do princípio de que essa identidade é construída segundo a forma que essas festas condensam-se ao longo dos tempos. Elas possuem uma organização territorial própria e territorialidades reforçadas pelo simbolismo religioso.

As várias condições da religiosidade e da ruralidade representadas nas festas em foco, estão na coletânea de imagens seguintes. Essas fotografias capturam instantes da vivência humana nessas festas e são postas de forma a revelar a identidade territorial estudada.

As imagens fotográficas estão dispostas em dois blocos: Imagens da ruralidade permeadas pela religiosidade nas festas de padroeiros e expressões da religiosidade para compreensão da identidade territorial.

3.1.1 Imagens de ruralidade nas festas de padroeiros



Foto 10 Abadiânia Velha. Preparação para festa da padroeira e o desfile dos carros de bois na “Festa dos Carreiros”. Uma semana antes do início da Romaria de N. S. D’Abadia, eles fazem um mutirão para o transporte da lenha que será usada na fogueira para N. S. D’Abadia e São Roque.
Autor: D’ABADIA, M. I. V, ago/2008.



Foto 11 Abadiânia Velha. O carro de boi é um símbolo do mundo rural usado tanto para o transporte de cargas quanto para as atividades de lazer. Ao fundo o curral, aqui é usado para o acondicionamento do gado doado, para o leilão, no período das festas e também pela população local quando quer fazer algum embarque ou desembarque de gado bovino, equino.
Autor: D’ABADIA, M.I.V, ago/2009



Foto 12 Abadiânia Velha. Apresentação de tocadores de berrante. Prática antiga do mundo rural, também é parte dos desfiles de carros de bois.
Autor: D’Abadia, M. I.V, out /2009.



Foto 13 Abadiânia Velha. Produtora rural do Município de Abadiânia, ao fundo, frequenta a festa de Abadiânia Velha há 58 anos. Participa do desfile dos carros de bois, o que considera um importante momento de lazer do local. Suas atividades de trabalho são reorganizadas para participar da festa. No dia do desfile (domingo), juntamente com seu esposo, cedo, em sua propriedade ordenham as vacas, arriam os cavalos e percorrem 12 km de distância para chegar ao povoado, acompanhada de seu esposo. Ambos dividem sua rotina de trabalho com os momentos vividos na festa.

Autor: D'ABADIA, M.I.V, ago de 2009.



Foto 14 Abadiânia Velha. O desfile dos carros de bois: a participação das mulheres é visível numa atividade em que predomina a figura masculina. Carreiros de Trindade fazem um desfile similar ao da Festa do Divino Pai Eterno na festa de Nossa Senhora da Abadia. O casal de carreiros está diretamente ligado às atividades e valores do mundo rural, embora sejam moradores e trabalhadores no Distrito Federal.

Autor: D'ABADIA, M.I.V, ago/2009.



Foto 15 Abadiânia Velha. Desfile dos Carros de bois. Destaque para a representação de N. S. da Abadia.
 Autor: D'ABADIA, M.I.V, ago/2009



Foto 16 Abadiânia Velha. Identificação e número de ordem dos carros de bois no desfile. Identificação da procedência do grupo condutor do carro de boi. No detalhe, o nº 11 expressa a ordem em que esse carro passa na frente da igreja no desfile.
 Autor: D'ABADIA, M.I.V, ago/2009



Foto 17 Abadiânia Velha. O espetáculo dos carros de bois. Aglomeração nas ruas percorridas pelos carros. Há uma fruição de pessoas para assistirem aos trajetos percorridos pelos carros de bois. O ápice do desfile concretiza-se na benção dada pelo padre aos carros e carreiros da romaria.
 Autor: D'ABADIA, M.I.V, ago/2009.



Foto 18 Zona Rural-Município de Abadiânia. Preparação para viajar a Trindade. Logo de madrugada, os bois são cangados (colocados na canga). No carro, normalmente, é colocado todos os apetrechos da viagem, inclusive a faixa de identificação de procedência da fazenda.
 Autor: D'ABADIA, M.I.V.jun /2008.



Foto 19 Abadiânia Velha. Presença do carro de bois como representação de uma tradição.
 Autor: CURADO, J.G. ago,2009



Foto 20 Abadiânia Velha. A trajetória dos carreiros e dos cavaleiros no desfile em Abadiânia Velha.
Autor: CURADO, J.G. ago,2009



Foto 21 Abadiânia Velha. Desfile dos cavaleiros em Abadiânia, representações do rural.
Autor: CURADO, J.G. ago,2009



Foto 22 Abadiânia Velha. O carreiro e sua exibição durante o desfile reforçam o espetáculo de uma profissão que se extingue no rural.
 Autor: CURADO, J.G. ago,2009



Foto 23 Trindade. Carreiros de Abadiânia Velha na festa da Trindade: ressignificação de uma tradição.
 Autor: D'ABADIA, M. I. V, jul/2008.

3.1.2 Expressões da religiosidade e compreensão da identidade territorial



Foto 24 Abadiânia Velha. Manifestações da Religiosidade Popular: o carro dos anjos; representação religiosa católica no contexto da romaria que se expressa no desfile de Carros de Bois.

Autor: CURADO, J.G. 09/10/09.



Foto 25 Abadiânia Velha. O leilão de gado: a oferta de animais aos santos padroeiros. Em Goiás a oferta de gado bovino em festas religiosas é bastante expressiva.

Autor: SILVA, C.M, ago/2009



Foto 26 Abadiânia Velha. A religiosidade popular. A visita a grutas para rezas e queima de velas é uma prática da religiosidade popular e faz parte dos rituais da romaria.

Autor: SILVA, C.M. ago/2008.



Foto 27 Trindade. Manifestações da religiosidade popular. Folias do Divino Pai Eterno: cantoria na entrada do Santuário Velho. Autor: D'ABADIA, M. I. V, jun/2008.



Foto 28 Trindade. Folias de Reis na festa do Pai Eterno. Santuário-Basilica. Autor: D'ABADIA, M. I. V, jun/2008.



Foto 29 Muquém. Manifestações da religiosidade popular a queima de velas na praça do cruzeiro. Autor: D'ABADIA, M. I. V, ago/2008.



Foto 30 Abadiânia Velha. Manifestação da religiosidade popular, Folia de N.S. D'Abadia.
 Autor: D'ABADIA, M. I. V, Ago/2008.



Foto 31 Muquém. Manifestações da Religiosidade Popular.
 A fila de beijamento da imagem de N. S.D'Abadia.
 Autor: D'ABADIA, M. I. V, ago,2008.



Foto 32 Muquém. O encontro com o sagrado. Fila de beijamento durante a festa de N. S. D'Abadia em Muquém.
 Autor: D'ABADIA, M. I. V, Agosto/2008.



Foto 33 Abadiânia, O encontro com o sagrado. O toque na imagem de N. S. D'Abadia durante a festa em Abadiânia Velha. Autor: SILVA, C. M. ago/2009.



Foto 34 Abadiânia Velha. Receber a bênção: o significado religioso de participar do desfile dos carreiros. Autor: CURADO, J.G. ago,2009



Foto 35 Abadiânia Velha. Fogueiras: marcas de um antigo ritual aos santos padroeiros. Símbolo da religiosidade popular. Autor: CURADO, J.G. ago,2008



Foto 36 Abadiânia Velha. Imagens dos padroeiros nos carros de bois: identidade e representação
 Autor: CURADO, J.G. ago,2008

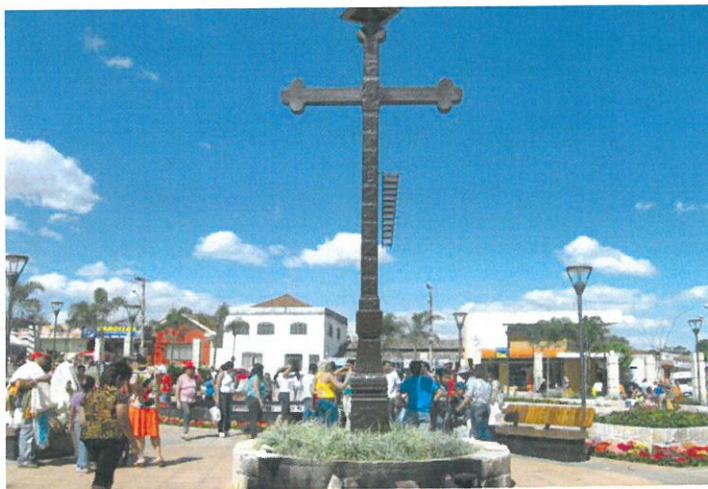


Foto 37 Trindade. A Cruz marco da identidade territorial. A cruz portuguesa garantiu a posse da terra brasileira. No centro da praça, em Trindade, é local de um importante ritual da religiosidade católica: a queima de velas.
 Autor: D'ABADIA, jul, 2008



Foto 38 Niquelândia. Bandeirinha do Muquém: cada ramo depositado ao pé da bandeira indica uma pessoa que renovou o seu compromisso com a padroeira.
Autor: PINTO, J.G, ago,2009



Foto 39 Niquelândia. Caminhada em procissão ao morro do cruzeiro em Muquém. Símbolos antigos e novos para a manifestação da religiosidade popular.
Autor: PINTO, J.G, ago,2009



Foto 40 Niquelândia. Folia de N. S. D'Abadia, compromisso e devoção nos caminhos do Muquém. Autor: PINTO, J.G, ago,2009.

3.2 A territorialização dos santos padroeiros goianos: caminhos para desvendar a festa.

Nesta seção, aborda-se a espacialidade dos santos padroeiros goianos. Primou-se por apresentar um mapeamento dos diversos santos homenageados em Goiás. Em seguida, discute-se a condição de N. S. da Abadia, como santa padroeira de grande relevância no Estado. Por último, apresenta-se uma análise da romaria de Trindade e a inserção da cidade santuário na Região Metropolitana de Goiânia como elemento de representação da identidade religiosa e territorial dada pelo santo padroeiro.

A análise de festa de padroeiro(a), segundo Di Méo (2001), faz-se na identificação de uma nova fibra, ao mesmo tempo espacial do social e social do espacial. Durante a vivência de uma festa de padroeiro, é possível retomar a ideia de que o território que ali se constitui estabelece-se numa ligação por um princípio cultural de identificação ou pertencimento, relativizando aquele princípio material de apropriação.

Diante de tal fato, decorre o entendimento do conceito de território ligado ao espaço vivido, como aquele que exprime a ligação existencial, muito subjetiva, que o indivíduo socializado estabelece com a festa. Nas festas de padroeiros(as), o indivíduo devoto impregna-se de valores culturais refletindo, para cada um, o pertencimento a um grupo localizado. Seu conhecimento passa pela escuta das conversas, pelos ritos, na consideração que se tem pelas práticas e representações e por seus imaginários espaciais. Um espaço percebido pela imaginação, um espaço vivido (BACHELARD, 1993, p. 19).

Indubitavelmente, o território resulta de uma apropriação ao mesmo tempo econômica, ideológica, política, cultural e social do espaço pelos grupos que dão uma representação particular deles mesmos, de suas histórias, de suas singularidades.

Rétoma-se, nesse âmbito, a conhecida fórmula de Raffestin (1986) citado por Di Méo (2001, p.45): “o território é uma reordenação do espaço (...) Ele pode ser considerado como o espaço informado pela semiosfera”, quer dizer, pelo conjunto dos signos culturais que caracterizam essa “semiotização do espaço” ou se quer, esses “arranjos territoriais” que nascem das articulações e das combinações de

signos em diferentes escalas. Eles constituem o que Raffestin denomina de processo “de ecogênese territorial”.

A realidade que se esboça é que a festa de padroeiro (a) é uma territorialidade que exprime o conjunto de relações desenvolvidas por uma coletividade. O estudo, em questão, centrado nas festas de Nossa Senhora da Abadia, celebradas nos povoados de Muquém e Posse, bem como a do Divino Pai Eterno em Trindade, toma acento nessa afirmativa acima, o que permite considerá-las como representações socioespaciais.

Observa-se, a partir dessas festas, que um grupo não é totalmente completo sem o seu território, pois o mesmo envolve toda a sua vivência e a sua história (crenças, atitudes, expressões). Parte dos devotos dessas festas não mora nas localidades de celebração, mas a ligação com o local garante sua identidade territorial, que se constitui no espaço concreto da festa, sua base material.

Portanto, o espaço da festa é uma fonte geradora de identidade, que se expressa das mais variadas formas possíveis pelos grupos sociais que participam das festas. O intuito de analisar as ligações da formação dessa identidade territorial é que torna possível remontar a história da constituição dessas festas, por meio de seus mitos sagrados, em suas respectivas bases territoriais, no caso, os povoados de Muquém-Niquelândia-GO e Posse- Abadiânia-GO e a cidade de Trindade.

Na tentativa de compreender o surgimento dos mitos sagrados³⁵ (santos padroeiros)³⁶ que explicam as festas em questão, buscam-se, nos escritos históricos, as explicações da territorialização dos santos padroeiros no estado de Goiás.

Em Goiás, como em outros locais do país, o santo de devoção era, e ainda é, muito importante na composição da dinâmica espacial local e na formação das territorialidades da Igreja Católica. Se, no passado, foram símbolos poderosos da religiosidade na formação territorial, hoje são os representantes de uma tradição

³⁵ Azzi (1987, p.12), “o mito, enquanto manifestação divina, revela aos homens verdades consideradas além de sua capacidade humana. Fugindo por vezes à ordem lógica resultante da experiência e da previsão racional, tais verdades podem ser vislumbradas de modo mais abrangente através da imaginação criativa ou capturadas pela emoção e pelo sentimento. Por essa razão, imaginação e sentimento constituem dos ingredientes básicos dos cultos religiosos.”

³⁶ A explicação sobre santos padroeiros foi descrita na primeira parte da tese, por meio de escritos históricos e entrevistas com representantes da Igreja Católica em Goiás. Nesta seção retoma-se a ideia principal de que esses santos surgem como uma entidade, protetora dos fiéis. Os santos, geralmente, são canonizados após suas mortes, depois de comprovada realização de milagres e prodígios.

religiosa católica e importantes identificadores da cultura rural que, migrando de lugar, transverte de novos símbolos as tradições rurais, dentro de uma dinâmica urbana.

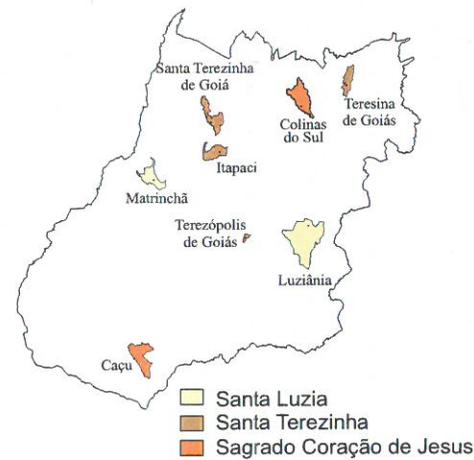
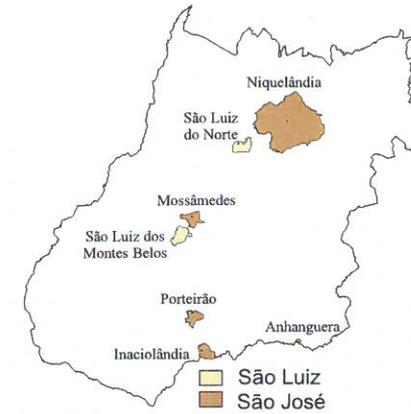
Em momentos, já apontados anteriormente, com a expansão da mineração e das atividades agropastoris, muitas cidades goianas foram constituídas por meio da organização espacial mediada pelo sagrado de acordo com Silva (1948); Bertran (1988); Palacin (1994) e Teixeira Neto (2004). Assim, a distribuição espacial dos santos padroeiros(as) em Goiás, pelos atuais 246 municípios, oficialmente, obedece a um agrupamento de 56 santos distintos no rol dos santos católicos, presentes nos municípios. Desse total, foram identificados 25 municípios nos quais os padroeiros são únicos. Os 31 santos padroeiros restantes são venerados em mais de um município e estão dispersos pelos 221 municípios remanescentes.

Eles foram catalogados e, para melhor apresentação nesse texto, optou-se pelo mapeamento de aglutinação ao promover a separação de santos e santas das invocações marianas. No mapa 04, estão espacializados os santos e as santas invocados como padroeiros em Goiás e, devido à recorrência nos municípios, São Sebastião e Santo Antônio são representados em mapas individuais nas próximas páginas. Quanto à distribuição espacial das invocações marianas em Goiás, elas são representadas no mapa 05 e estão presentes em 84 municípios, correspondendo a 34,14% dos santos protetores goianos.

As invocações marianas formam um conjunto diverso de denominações de Maria, cultuadas como santas de devoção e espaços específicos consagrados a esta devoção. De acordo com o depoimento do bispo emérito de Anápolis, “assim como as universidades e assim como as catedrais, as abadias, elas também são consagradas a Nossa Senhora [...] abadia não é um fenômeno citadino não, era um fenômeno do campo que ali eles trabalhavam”³⁷. A devoção popular, principalmente em Portugal, era feita a Nossa Senhora que se encontrava na abadia. Decorrente dessas crenças populares, as denominações marianas vão surgindo na história do catolicismo, como N. S. Aparecida, N. S. de Fátima e tantas outras.

³⁷ Entrevista Bispo M.P.F. em 05/2009 – Anápolis-GO.

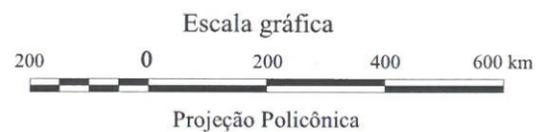
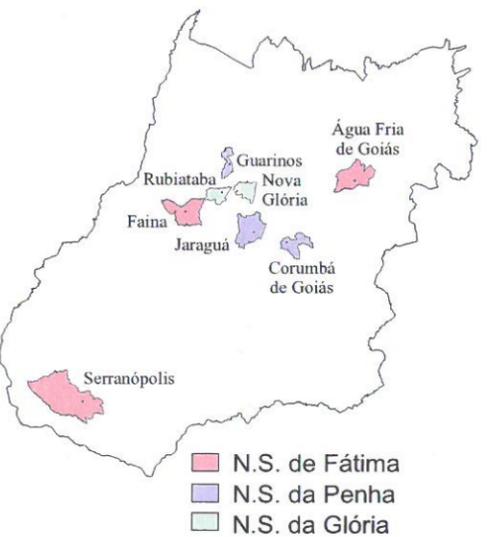
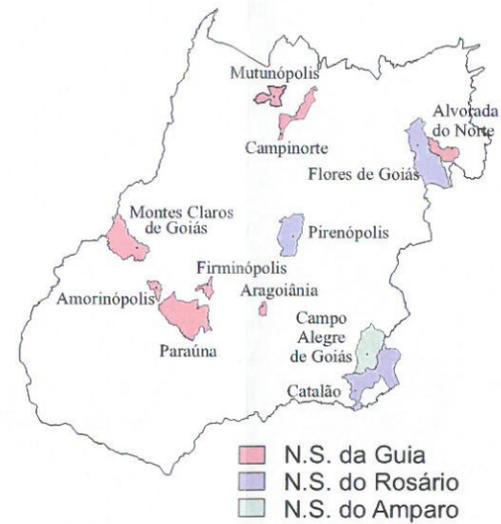
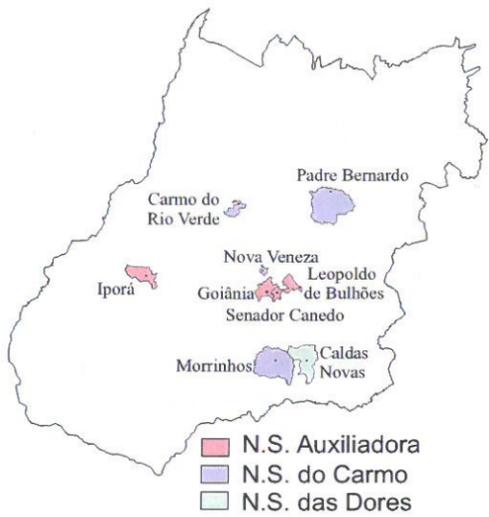
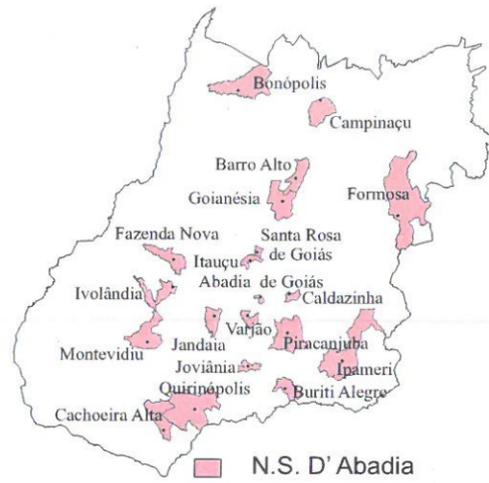
Mapa 04- Espacialidade dos Santos Padroeiros Goianos



FONTE:
 AGEPEL/Prefeitura municipal (Abr.-Ago. 2008)
 Departamento Est. de Estradas de Rodagem (DER-GO). Mapa Rodoviário Estadual, Escala 1:1.000.000, 1999 (base cartográfica).

ORGANIZAÇÃO: Maria Idelma Vieira D'Abadia
Cartografia digital: Loçandra Borges de Moraes

Mapa 05- Espacialidade das Invocações Marianas em Goiás



FONTE:
AGEPEL/Prefeitura municipal (Abr.-Ago. 2008)
Departamento Est. de Estradas de Rodagem (DER-GO). Mapa Rodoviário Estadual, Escala 1:1.000.000, 1999 (base cartográfica).

ORGANIZAÇÃO:
Maria Idelma Vieira D'Abadia

Cartografia digital:
Loçandra Borges de Moraes

Igualmente a partir da territorialização dos santos padroeiros goianos, Nossa Senhora da Abadia ganha relevância no sentido da escolha, por município, como santa padroeira, juntamente com São Sebastião, Santo Antônio e Nossa Senhora Aparecida, ocorrendo em 106 municípios de Goiás, o que corresponde a 42,45% do total dos 246 municípios goianos.

Vale ressaltar que, nesse universo de opção do padroeiro, alguns fatores podem ter influenciado as escolhas desses santos. Nesse sentido, toma-se como ponto de partida a expansão das atividades agropastoris ressaltada por Teixeira Neto (2004) como o principal fator de povoamento e expansão urbana no Estado. Ter um padroeiro ligado às questões do cotidiano rural era comum nos patrimônios, nas fazendas.

A mística que historicamente envolve São Sebastião apresenta-o como um mártir protetor dos problemas que mais afligem o homem: a fome, a peste e a guerra. É comum, ainda hoje, mesmo diante dos avanços tecnológicos no tratamento dos animais, criadores darem bezerros ou outros animais de leilões em homenagens aos santos e São Sebastião é um dos que mais recebe esse tipo de oferta³⁸. Acredita-se na proteção do santo nas práticas de criação de animais. Outra crença é na capacidade do santo em fazer chover. No relato narrado por Belmiro³⁹, no município de São João da Aliança, ocorre a seguinte prática: as toalhas que foram o altar nas rezas de São Sebastião eram guardadas sem lavar. Nos anos de seca prolongada, principalmente aquelas que ameaçavam o ciclo do plantio tradicional na zona rural, lavavam-se as toalhas em água corrente e as chuvas apareciam. O santo fazia o seu milagre.

Tem-se um questionamento para explicar, pelo viés da representação simbólica, a escolha desse santo que aparece como padroeiro em 45 municípios, sem contar que é celebrado em quase todos os municípios de Goiás⁴⁰ e inúmeras outras celebrações Brasil afora. Seja em festas específicas nas cidades, seja na zona rural; por meio de rezas, novenas, comemorações, o dia 20 de janeiro ou outra data escolhida é festejado e dedicado ao santo protetor. Assim, não seria esse santo o grande protetor desses fazendeiros? Os grupos humanos que se dirigiam a Goiás

³⁸ Em Abadiânia, na festa de São Sebastião em 25/01/2009, foram ofertados 147 animais entre bovinos, ovinos, equinos, suínos e aves. Informação oral.

³⁹ In: D'ABADIA, 2002 - Informação verbal, Muquém 2001.

⁴⁰ Calendário de Festas Regionais – Agepel/2008.

no período da ocupação territorial eram formados em sua maioria por agricultores e criadores mineiros de forte tradição católica e devotos de São Sebastião?

A área de maior concentração de devoção a esse santo padroeiro nos municípios goianos abrange a antiga microrregião do Mato Grosso Goiano, ocupada, na primeira metade do século XX, pela expansão das atividades agropastoris no Estado, conforme se observa no mapa 06.

Nas circunstâncias do mundo rural tradicional, limitado pelas forças da natureza, sem os empreendimentos tecnológicos da produção atual, as dificuldades em manter a subsistência eram tantas que as práticas religiosas eram fundamentais para garantir a sobrevivência dos familiares e da comunidade em geral. Essas práticas são passadas às novas gerações que as ressignificam para o seu tempo, o que propicia a continuidade ou as faz desaparecer.

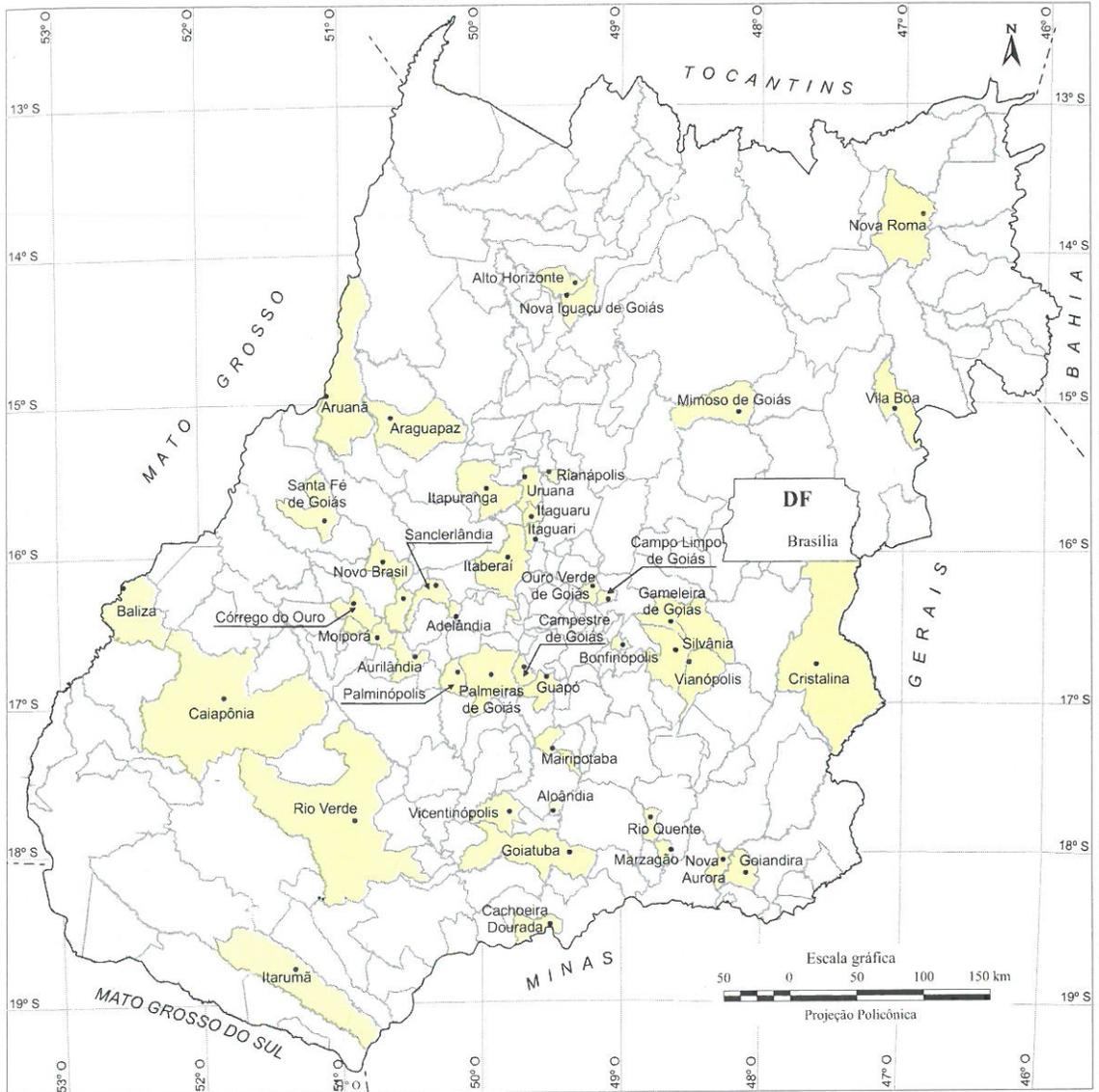
Pode-se também considerar o aspecto institucional para explicar a difusão dessa devoção no Brasil. A primeira diocese a que estava subordinado o território goiano foi a Diocese do Rio de Janeiro, que tem como padroeiro São Sebastião, além do fato de esse santo ser bastante cultuado em Portugal.

Outro santo de grande devoção e padroeiro de destaque em Goiás é Santo Antonio Mapa 07. De acordo com a tradição católica, é o santo casamenteiro, protetor dos pobres e dos animais, faz parte do ciclo junino das festas católicas. Os santos homenageados, nesse ciclo, Santo Antônio, São João e São Pedro contribuem para um mês de festas de norte a sul no país segundo Pessoa (2007).

Essas comemorações estão associadas ao agradecimento pelas colheitas, com uma gastronomia de destaque para o milho, cereal bastante cultivado também em Goiás. Tais festas rememoram as Festas das Colheitas dos povos pagãos incorporadas pelo cristianismo romano como observa Del Priore (1994).

Os municípios dedicados às devoções marianas têm, na representação de Nossa Senhora da Abadia e Nossa Senhora Aparecida, conforme mapa 08, o enraizamento dessas devoções populares dos católicos de Goiás. A primeira constitui uma romaria de longas datas no Estado e foi estudada por Rosendahl (1993) e D'Abadia (2002); a segunda é a padroeira do Brasil e teve seu culto expandido no país nas primeiras décadas do século XX, de acordo com Oliveira (2001).

Mapa 06 - Espacialidade de São Sebastião como Padroeiro Oficial em Goiás



FORNE:

AGEPEL/Prefeitura municipal (Abr.-Ago. 2008)
Departamento de Estradas de Rodagem - DER-GO.
Mapa Rodoviário Estadual, Escala 1:1.000.000, 1999
(base cartográfica).

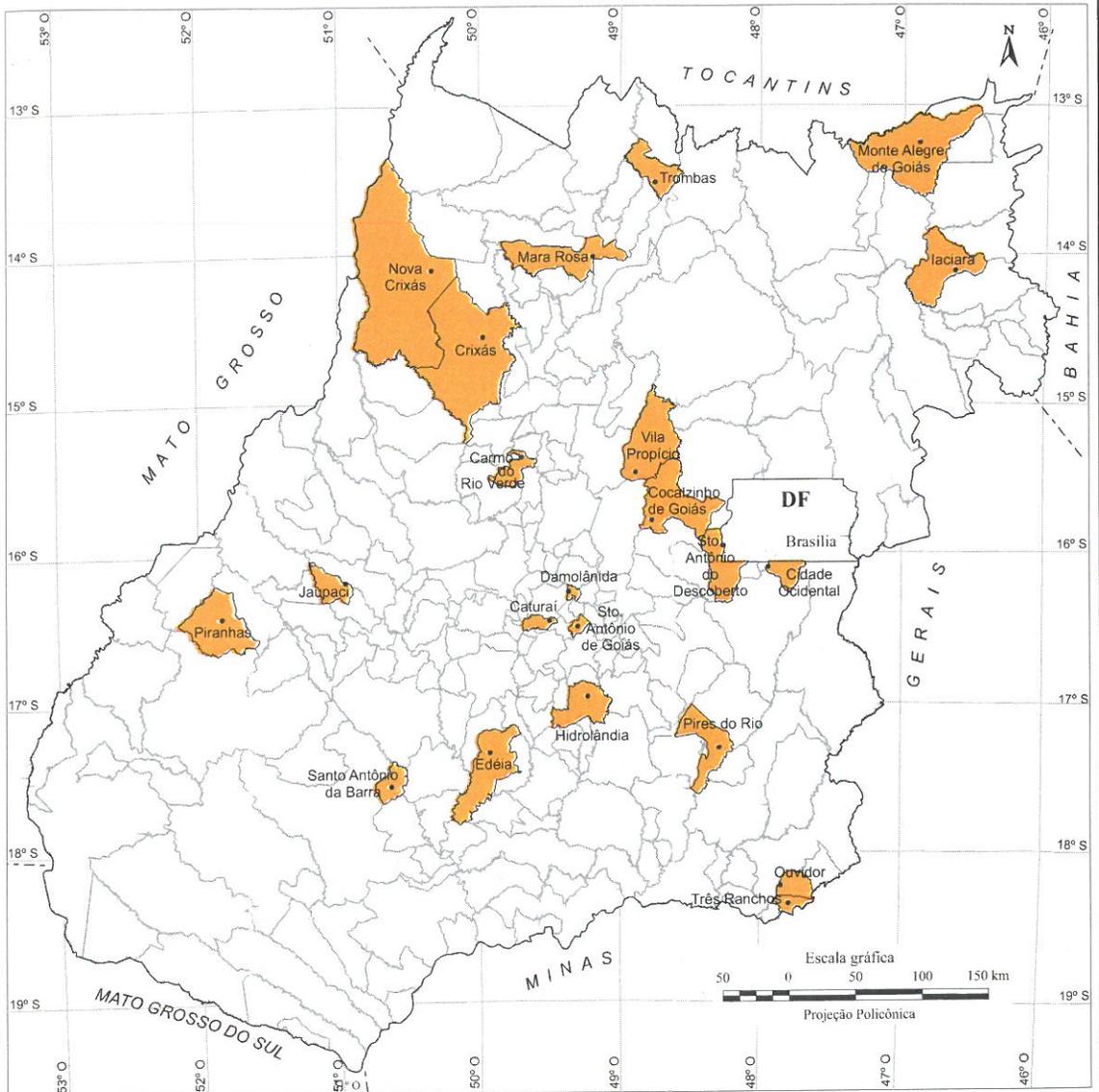
ORGANIZAÇÃO:

Maria Idelma Vieira D'Abadia

Cartografia digital:

Loçandra Borges de Moraes

Mapa 07 - Espacialidade de Santo Antônio como Padroeiro Oficial em Goiás



FONTE:

AGEPEL/Prefeitura municipal (Abr.-Ago. 2008)
Departamento de Estradas de Rodagem - DER-GO.
Mapa Rodoviário Estadual, Escala 1:1.000.000, 1999
(base cartográfica).

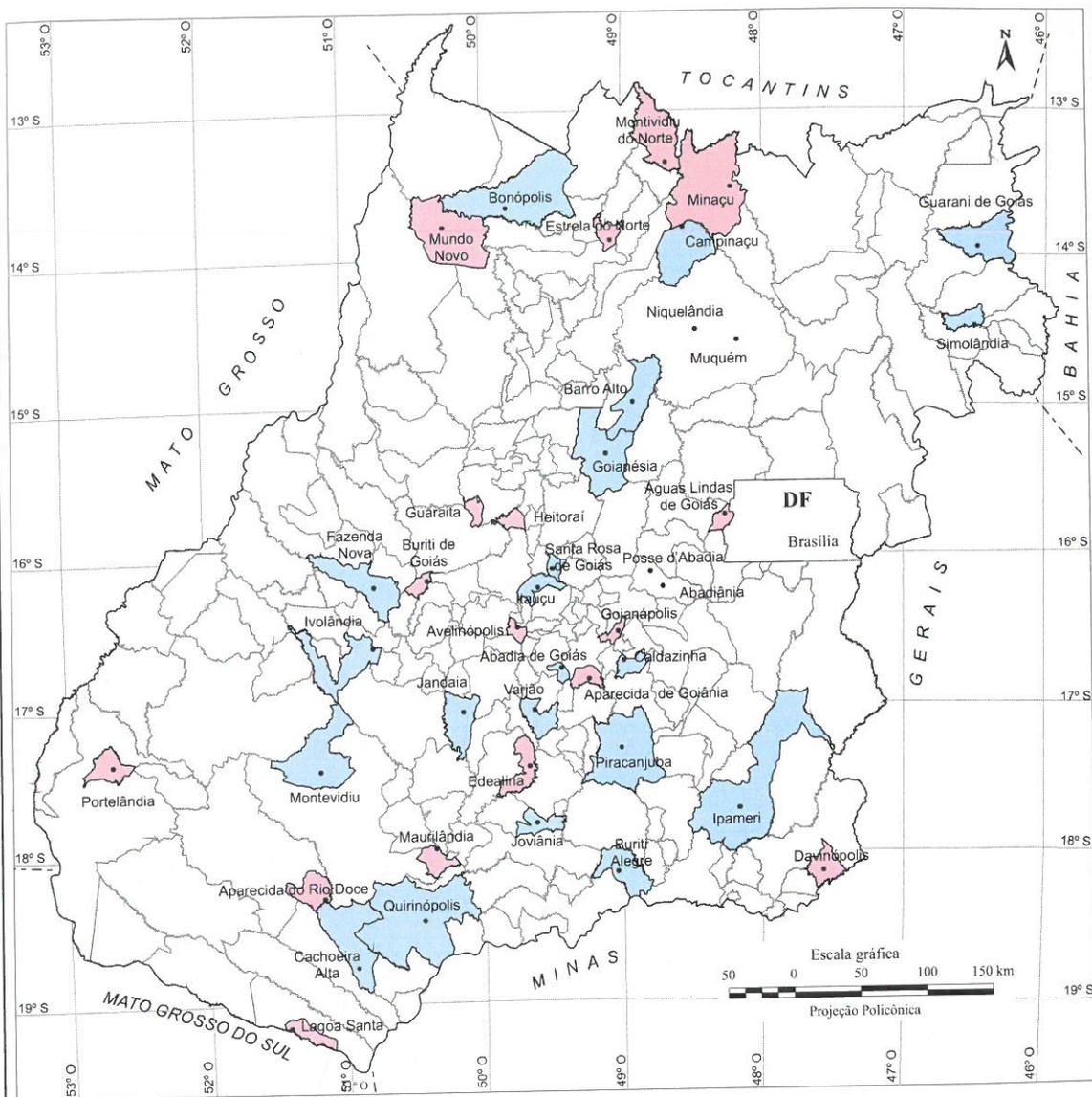
ORGANIZAÇÃO:

Maria Idelma Vieira D'Abadia

Cartografia digital:

Loçandra Borges de Moraes

Mapa 08 - Espacialidade de Duas Invocações Marianas em Goiás: Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora D'Abadia



LEGENDA	
Padroeiras	
Nossa Senhora Aparecida	(Pink square)
Nossa Senhora D'Abadia	(Blue square)

FONTE:
 AGEPEL/Prefeitura municipal (Abr.-Ago. 2008)
 Departamento de Estradas de Rodagem - DER-GO.
 Mapa Rodoviário Estadual, Escala 1:1.000.000, 1999
 (base cartográfica).

ORGANIZAÇÃO:
 Maria Idelma Vieira D'Abadia

Cartografia digital:
 Loçandra Borges de Moraes

Nossa Senhora D'Abadia, historicamente, exerceu importante influência como padroeira entre os sertanejos goianos; quando foi consagrada em vários povoados que cresceram e foram elevados à categoria de cidades conforme quadro demonstrativo a seguir:

Quadro 03 – Municípios e povoados com o nome de Nossa Senhora D'Abadia em Goiás.

Antigo	Atual
Nossa Senhora da Abadia do Barro Preto	Abadia de Goiás
Nossa Senhora da Abadia de Curralinho	Itaberaí → S. 26
Nossa Senhora da Abadia do Nazário	Nazário
Nossa Senhora da Abadia de Pouso Alegre	Barro Alto
Nossa Senhora da Abadia de Bonópolis	Bonópolis
Nossa Senhora da Abadia do Bonsucesso	Tupaciguara (Triângulo Mineiro)
Nossa Senhora da Abadia do Buriti Alegre	Buriti Alegre
Nossa Senhora da Abadia da Cachoeira Alta	Cachoeira Alta
Nossa Senhora da Abadia de Campinaçu	Campinaçu
Nossa Senhora da Abadia de Cezarina	Cezarina
Nossa Senhora da Abadia de Ivolândia	Ivolândia
Nossa Senhora da Abadia do Chapadão	Montividiu
Nossa Senhora da Abadia de Panamá	Panamá
Nossa Senhora da Abadia de Piranhas	Piranhas
Nossa Senhora da Abadia do Paranaíba	Quirinópolis
Nossa Senhora da Abadia do Cruzeiro	Sanclerlândia
Sítio de Nossa Senhora da Abadia do Barreiro	Sito d'Abadia
Nossa Senhora da Abadia do Varjão	Varjão
Posse da Abadia	Distrito de Posse D'Abadia
Vila de Nossa Senhora da Abadia de Moquém	Povoado de Muquém

Fonte: SILVA (2001)

Capelas de fazendas antigas no sertão goiano repetem-se sob essa invocação mariana. Nomes de mulheres, também, são inúmeros em Goiás, como a junção de Abadia ou Maria da Abadia; elas são alcunhadas de “Badia”, “Sá Badia”,

“Cumade Badia”; até mesmo os dizeres de espanto entre os sertanejos envolvem esse título mariano “Minha Nossa Senhora da Abadia, que medo!”; “Cruz Credo, Nossa Senhora da Abadia, tem dó de nós”.

Nossa Senhora da Abadia encontra-se como padroeira em 21 municípios-sede segundo informações da Agepel (Abadia de Goiás, Barro Alto, Bonópolis, Buriti Alegre, Campinaçu, Caldazinha, Cachoeira Alta, Fazenda Nova, Guarani de Goiás, Goianésia, Itauçu, Ivólândia, Ipameri, Joviânia, Montividiu, Piracanjuba, Quirinópolis, Varjão, Santa Rosa de Goiás, Jandaia).

Em Goiás, destacam-se três expressivas romarias nos povoados de Muquém, município de Niquelândia; Posse da Abadia, município de Abadiânia, e Vão de Almas⁴¹, município de Cavalcante em louvor a N. S. D’Abadia e ainda se acrescenta que essa santa é tida como padroeira de inúmeras paróquias distribuídas no Estado.

No que se refere a sua prática de devoção, Nossa Senhora da Abadia é originária de Portugal como já foi ressaltado. Sua imagem é bastante antiga, procedente do Mosteiro de Bouro, situado perto de Braga, em Portugal.

O padre Eugenio Bizinoto, relata que a

referida Nossa Senhora é também chamada de Santa Maria de Bouro, pois remonta do Mosteiro de Bouro existente naquela região por volta do ano 883. Ainda acrescenta que Portugal e Espanha tinham sido invadidos pelos mouros, que professavam a religião muçulmana. Com receio dos mouros, os monges abandonaram o Mosteiro e, para evitar a profanação da imagem da Virgem Santíssima, esconderam-na. O culto a Nossa Senhora da Abadia foi trazido ao Brasil pelos portugueses, implantando-se, sobretudo, no Triângulo Mineiro, Goiás, Mato Grosso, Rio de Janeiro, São Paulo e outros estados⁴².

O dia 15 de agosto é dedicado, na tradição católica, ao dia da Assunção de Nossa Senhora e também o dia consagrado a Nossa Senhora da Abadia. Portanto, nos locais onde se comemora sua festa, o dia 15 é o principal dia de celebrações com missa campal e procissão para o encerramento da festa.

Embora todos os municípios tenham o seu santo padroeiro oficial, alguns não são festejados com veemência, por parte da igreja e da população católica.

⁴¹ Território quilombola – Kalunga.

⁴² Pe. Eugenio Bizinoto, Origem da Devoção a Nossa Senhora da Abadia – DESTAQUE IN: REVISTA CULTURAL DE SACRAMENTO E REGIÃO. N. 74, ano XIII, Mar/Abril 2007. <<http://destaquein.sacrahome.net/node/224> > Acesso 12 de dezembro 2009.

Durante a coleta de dados para a organização dos mapas de padroeiros do estado de Goiás, logrou-se essa constatação. No contato direto com a prefeitura dos municípios, obteve-se informações sobre a existência do padroeiro que, no entanto, não é comemorado de forma enfática. Exemplos dessa situação: Niquelândia, Colinas do Sul, Santa Tereza de Goiás, Porteirão, Acreúna, dentre outros.

Nesses lugares, às vezes, outras festas religiosas, a outros santos, são celebradas. Também, cabe ressaltar, nos últimos trinta anos, ocorreu um aumento significativo na população goiana que se proclama evangélica em seus mais variados segmentos. De acordo com IBGE⁴³(2000), o número de pessoas participantes do segmento evangélico, já chegava em 2000 a 20,0% da população goiana, o que poderia também contribuir para certo afastamento de parcela da população no comparecimento às festas religiosas. Contudo, nas festas visitadas, havia a presença de evangélicos, especialmente nas barracas de comércio, ora comercializando, ora comprando.

Por outro lado, municípios como: Morrinhos, Mara Rosa, Abadiânia, Corumbá de Goiás, Jaraguá, Santo Antônio do Descoberto, Inhumas, Catalão, Damolândia, Mossâmedes, dentre outros, comemoram seus padroeiros com grande envolvimento e participação da população local.

Além desses padroeiros ressaltados, destaca-se também o Divino Pai Eterno cultuado em algumas cidades goianas. Merece referência a cidade de Trindade, em virtude da prática da romaria que aí se estabeleceu há mais de um século e tem porte de nacional.

O estudo das romarias presente nesse trabalho traz em si alguns elementos que lhes são comuns. Mas, por outro lado, as singularidades que caracterizam cada uma delas é também foco de análise. Nesse sentido, as peculiaridades da Romaria de Trindade passam a ser discutidas na seção seguinte.

43

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/tabela02.pdf
(Acesso em 10/12/2008)

3.3 Trindade: cidade metropolizada versus cidade da romaria

A cidade de Trindade destaca-se como a representação mais relevante dos padroeiros em Goiás. A história do município é colocada como pano de fundo para explicar o contexto da expansão agropecuária, atrelada à religiosidade popular. Isso garante uma base territorial de ligação da ruralidade goiana no passado com os elementos vivenciados na metrópole de hoje.

O município de Trindade localiza-se Microrregião de Goiânia (Mapa 09) e compõe a Região Metropolitana de Goiânia com uma população residente de 102.870 habitantes. Situado a 18 km distante da capital, as principais vias de acesso são GO-060 e GO-050.

Historicamente ele foi constituído a partir do distrito de Santa Cruz, criado em 1776, abrangendo todo o sul de Goiás. Dos sucessivos desmembramentos desse distrito, por volta de 1810, é criado o povoado de Campininha das Flores. Nas proximidades desse povoado, em 1848, surge o distrito de Trindade, no contexto da religiosidade popular presente no território goiano. O seu nome inicial foi, conforme registros na Paróquia de Campinas, Povoado da Santíssima Trindade do Barro Preto de Goyaz. Esse distrito prosperou pelas rezas e conseqüentemente as peregrinações até aquele local. Entre 1911 e 1912, foi construída a Igreja Matriz em homenagem ao Divino Pai Eterno. Em 1927, pela Lei Estadual nº 825, de 20 de julho, sua sede é elevada à categoria de cidade, conforme Sebrae (2009) ⁴⁴.

É necessário entender a importância da história de origem dos lugares sagrados, buscando, na tradição oral e na memória do grupo, reconstituir o passado e entender sua influência e atuação no presente. Torna-se importante, portanto, entender as origens e o significado da romaria como manifestação do culto religioso popular brasileiro, oriundo de Portugal. Outros pontos importantes a serem destacados são o conflito e o debate presentes entre as manifestações do catolicismo popular, já caracterizado no texto, e o catolicismo ultramontano.

⁴⁴ Plano Estratégico do Turismo Religioso de Trindade-GO (2009, p.18).

As origens das romarias remontam a um longo passado e, como a própria palavra indica – ir a Roma, sua prática é milenar. No caso brasileiro, as origens das romarias estão em Portugal (SANCHIS, 1992) e, transportadas para o Brasil já no início da colonização, trazem em si as características lusitanas. Características assentadas na ruralidade, num caráter leigo e familiar, além de heranças medievais impregnadas no cotidiano lusitano.

É nesse contexto que os Padres Redentoristas⁴⁵ chegam a Goiás, para neutralizar a ação das irmandades nas romarias, evangelizar o povo e romper com as antigas e populares práticas religiosas do sertanejo de Goiás.

Como já foi comentado, um fator de bastante relevância para a expansão de práticas religiosas como a romaria foi, sem dúvida, a ausência de representantes do clero para officiar as liturgias da igreja. Essa ausência leva o povo a se reunir em casas de rezadeiras e, depois, em pequenas capelas construídas para as rezas de terços e ladainhas em homenagem a um santo de devoção.

As raízes da romaria da Trindade estão presas a uma economia de base agrária, portanto, rural. O romeiro de Trindade é o criador de gado, o agricultor que, no período da entressafra, deixa a lida do campo para louvar, agradecer e pedir novas bênçãos para a próxima semeadura e para o seu rebanho, para seguir o ritmo do calendário agrícola exposto anteriormente nessa seção.

Para Almeida e Lagares (2007, p.6), “as festas populares rurais parecem ser programadas de acordo com o calendário agrícola”. O calendário dos santos é marcado pelo calendário agrícola⁴⁶. Ademais, nesse pensamento, é importante destacar que,

As festas dos santos eram organizadas segundo critérios semelhantes nos municípios em que perdurava o modo de vida tradicional. À proporção que avançava o processo de urbanização e burocratização (especialmente na Igreja e nas relações entre seus funcionários e os adeptos leigos), e à medida que se introduziam no campo as relações capitalistas de produção, as festas deixavam de ter um caráter essencialmente sagrado e adquiriam um caráter marcadamente comercial. Esse caráter sagrado traduzia-se na atitude de seriedade e de respeito diante das coisas do santo, dos muitos significados sociais expressos em seu ritual e da própria eficácia que era atribuída tradicionalmente às festas, os lavradores procuravam a proteção dos santos ao seu gado e suas plantações (ZALUAR, 1983 p.65).

⁴⁵ Congregação do Santíssimo Redentor. Fundada por Santo Afonso em 1732.

⁴⁶ Sobre esse assunto cf. Rigonato (2005).

A maioria delas concentra-se após as colheitas, quando os fiéis participantes já podem pedir pela próxima safra e agradecer a antecedente. Essas festas em louvor aos santos padroeiros e as romarias ocorrem geralmente entre os meses de junho e agosto, coincidindo com o final das colheitas e o início da preparação da terra para novo plantio. Essa coincidência proposital tem sua explicação no fato de a comunidade rural e sertaneja do Brasil e de Goiás ter assimilado dos portugueses suas práticas religiosas.

Em Goiás, essa situação é bastante visível. As origens rurais e a cultura sertaneja atreladas a um analfabetismo intenso são determinantes para a disseminação das práticas religiosas, antes mencionadas, e pela popularização da prática da romaria.

De acordo com Jacób (2000, p. 75),

O surgimento de uma romaria é quase sempre inexplicável. Inicia-se de repente; acontece entre a gente mais simples, nos lugares mais obscuros, toma projeção e se insere na história do povo. Cria verdadeiramente um fenômeno de massas que, movidas por um ideal comum, em época certa, migram-se, desterram-se do seu lugar comum em busca da divindade adorada num lugar de predileção escolhido.

Quando se reporta ainda a Jacób (2000), ao analisar a romaria, podem-se destacar alguns elementos que vão caracterizar a dinâmica socioespacial de Goiás no decorrer do século XIX, e tem início a romaria a Barro Preto (mais tarde Trindade). Para o autor, o atraso cultural, o analfabetismo, e a precariedade das condições de vida estão presentes no perfil dos romeiros de então. Outro elemento destacado é o grande número de pessoas participantes da romaria, fato que o autor chama de “fenômeno de massas”.

O resgate da história nos traz à romaria do Muquém por volta dos anos de 1748, reunindo já significativo número de romeiros. A romaria de Trindade ou do Divino Pai Eterno também tem suas raízes no meio rural, entre lavradores e criadores de gado. Essa é uma tônica que permeia a história das demais romarias, não só em Goiás.

Para explicar a origem desses movimentos religiosos, torna-se relevante buscar a oralidade; é ela que traz à tona a memória coletiva, o conhecimento das práticas, crenças e rituais de um dado grupo. É ela ainda que mantém viva a história

desse grupo e, por meio dela, o passado faz-se presente a despeito de todas as pressões e imposições externas ao mesmo. De acordo com Deus (2000, p. 120),

é no meio rural, considerado rústico (sem escrita para Nora, sem história para Le Goff; e artesanal para Benjamim) que poderemos apreender o conhecimento dos saberes práticos, técnicos e profissionais [...] nessas sociedades o primordial torna-se a narrativa e as outras estruturas da história cronológica dos acontecimentos são incrementadas pela possibilidade mais livre e criativa da memória.

A memória é usada como prerrogativa para garantir a continuidade da tradição que perpetua-se mediante a repetição da história do mito. O mito de origem da Romaria da Trindade que, em um primeiro momento, destinou-se a justificar a história e a identidade do grupo que a pratica, em outro momento foi cooptado pela escrita, ou seja, o que se contava, passa agora a fazer parte de uma história escrita com o aval da Igreja.

O registro das origens da romaria em Trindade aparece de formas diversificadas no informativo Santuário de Trindade, e, embora com várias versões, todas prendem-se à história de um medalhão encontrado que contém a efígie Santíssima Trindade, coroando a Virgem Maria. Como e onde surge o medalhão é o eixo das discussões ente o mito e a história, e é o próprio clero que confere historicidade às histórias dos romeiros, quando oficializa a devoção e as práticas religiosas em torno da imagem da Trindade.

De acordo com França (2008, p. 31),

a narrativa popular dá conta que o achado religioso foi encontrado por um casal de lavradores que acabara de chegar ao arraial de Barro Preto (que depois passa a se chamar Trindade) para desenvolverem atividades agrícolas em território Goiano por volta de 1830 e já em torno de 1843, tiveram que construir uma “casa de oração” devido à imensa multidão que ia até a imagem para rezar.

A romaria é, portanto, oficializada pela igreja e a convergência dos romeiros faz surgir o santuário. A esse respeito, Deus (2000, p. 125) sugere que o santuário seria um lugar escolhido pelo sobrenatural, sem muitas interferências humanas e sua “fundação é justificada e aceita como uma espécie de mistério”.

No entanto, Santos, M. G. M. P.(2008) propõe uma definição mais institucionalizada para o santuário. Segundo a autora, para a Igreja Católica o santuário pode ser uma igreja ou qualquer outro lugar sagrado, desde que obedeça

aos requisitos prescritos no Código do Direito Canônico, contidos no cânone 1230, no qual se lê “sobre o nome de santuário, entende-se a igreja ou outro lugar sagrado, onde os fiéis em grande número, por algum motivo especial de piedade, fazem peregrinações com a aprovação do ordinário local” (SANTOS, 2008, p.80)

O exposto acima aplica-se ao Santuário do Divino Pai Eterno, uma vez que o local tem a aprovação do bispo e para lá aflui uma grande quantidade de peregrinos. Na perspectiva geográfica, os santuários estudados por Santos (2004), Oliveira (2001), Rozendahl (1994) apresentam-se como importantes objetos de estudos em razão de se constituírem polos de atração além de nós ou núcleos de irradiação dos locais onde se encontram.

Para vários estudiosos do assunto, são muitas as situações que caracterizam os santuários e esses são definidos a partir de vários critérios elencados por diferentes autores, segundo Santos (2008). A autora propõe, no estudo dos santuários, um quadro tipológico no qual estão representados diferentes tipos de santuários, considerando a natureza do lugar sagrado, escala de análise, atratividade turística, povoamento do lugar de inserção, dentre outros. Quadro 04.

Quadro 04 – Tipologia dos Santuários por Santos (2008)

Natureza do lugar Sagrado	Óticos ou substanciais	
	Santificados ou Situacionais	
Modelo	Europeus	
	Americanos e canadenses	
Papel na prevenção e resolução de riscos e perigos	Não ligados a ameaças, riscos e perigos	
	Ligados à cura de doenças ou à solução de outros problemas de vida	
Escala de Análise	Centrais ou concêntricos	
	Intermedios	
	Periféricos, remotos ou excêntricos	
Grau de Formalidade	Oficiais ou formais	
	Não-oficiais ou populares	
		Exclusivos
		Não-exclusivos
Utilização por uma ou mais religiões	Monorreligiosos	
	Plurirreligiosos ou ecléticos	
Hierarquia	Principais	
	Secundários	
Atividade Turística	Turísticos	
	Não Turísticos	

Povoamento do Lugar de Inserção	Sem aglomeração	
	Com aglomeração	
		Estritamente religiosos
		Não estritamente religiosos
Originalidade	Originais	
	Satélites, filiais ou réplicas	
		Nascentes
		Progressivos
Fase do Ciclo de Vida	Vivos ou dinâmicos	
	Estagnados	
	Em declínio	
		Regressivos
		Extintos

Fonte: (SANTOS, 2008, p. 84)
Org. D'ABADIA, M. I. V. jun/2010.

Esses critérios, elencados pela autora, se aplicados ao Santuário do Divino Pai Eterno, podem ser apreendidos da seguinte forma: quanto à natureza do lugar sagrado, é santificado ou situacional, uma vez que foram imbuídos de sacralidade pelos homens; ao se considerar a escala de análise, pode ser enquadrado nos santuários centrais, pois a cidade que o abriga possui uma população maior que 25 mil habitantes contrapondo-se aos santuários remotos, como é o caso do Santuário de Nossa Senhora D'Abadia de Muquém que se encontra a mais de 40 km de uma cidade.

Outro ponto interessante a ser observado é a questão do povoamento do lugar de inserção, aqui também merecendo um paralelo entre os dois santuários de maior expressão em Goiás. Enquanto o do Divino Pai Eterno pode ser incluído na categoria de Santuários com povoação, pois ele deu origem à aglomeração, resultando em um núcleo urbano, o oposto dá-se no Muquém que permanece estritamente religioso, pois suas edificações são da ordem de função religiosa apenas.

Em outra vertente de análise, apresentada por Santos (2008), alguns fatores ficam em evidência e deles depende a afluência do peregrino ao santuário: localização geográfica do centro religioso, infraestrutura e meios de comunicação no local, riqueza da população, tradições de peregrinação e condições políticas são alguns mencionados.

Se aplicados ao Santuário do Divino Pai Eterno, é possível considerar que são fatores positivos sua localização geográfica dentro de uma região metropolitana

atendida por uma boa infraestrutura (básica e turística) além da tradição dos romeiros que reporta há mais de um século. Diferente do Santuário do Muquém que ultrapassa dois séculos e meio de peregrinação e só recebeu uma atenção maior em infraestrutura, na primeira década do século atual, momento em que a capela de Muquém passa a receber a conotação de santuário por parte da igreja.

Pode-se, portanto, afirmar que o Santuário de Trindade é santificado, central e formal sem ser, no entanto, uma aglomeração estritamente religiosa, pois aí vivem e transitam milhares de pessoas com diferentes motivações.

A Igreja, em Trindade, por meio da ação dos Missionários Redentoristas, assume o controle e a organização da romaria – não se perdem os símbolos criados pelos romeiros – várias manifestações do catolicismo popular permanecem; aliás, tal fato foi fundamental para a continuidade da romaria, pois o dialogar, o fazer concessões, faz parte da política da Igreja para manter o seu poder e domínio sobre os fiéis.

A presença e a ação da Igreja, frente à questão da romaria, não ocorre sem conflitos uma vez que, nesse momento, há mais de um século, os romeiros organizam-se e realizam suas práticas religiosas em homenagem ao Divino Pai Eterno, a despeito da ausência dos representantes do clero, fato já mencionado como comum na história de ocupação de Goiás. Ante o impasse estabelecido, a Igreja encampa a romaria com suas práticas e costumes, mas impõe aos seguidores uma intensa doutrinação dentro das diretrizes de Roma.

Se, até o início do século XX, ir à Trindade significava o uso do cavalo, do carro de boi ou até mesmo uma jornada a pé, hoje recursos novos foram acrescentados. Amplas rodovias, sinalização, policiamento e meios de transportes mais rápidos e eficazes. O que se fazia em dias e até semanas inteiras para cobrir o percurso até Trindade, hoje se faz em horas.

Essa condição de dirigir-se a Trindade, apresenta facetas próprias: o percurso de Goiânia/Trindade é percorrido a pé por fiéis em cumprimento de promessas. Os romeiros passam pela Via Sacra num total de 14 km com 14 estações representando a via-sacra, como uma marca da religião católica na paisagem.

No entanto, o costume do século passado de ir a Trindade a pé, a cavalo e de carros de bois ganha novo sentido nos tempos atuais, fazendo com que inúmeras pessoas deixem suas casas em carros de bois, cavalos e a pé e percorram

longas distâncias dirigindo-se a Trindade em um ressignificar do uso do transporte animal a favor das representações do passado, o que os romeiros chamam *tradição do carro de boi*.

Com uma economia essencialmente de base agrária, subordinada à economia urbana-industrial do sudeste e associada à falta de transporte, o isolamento da região goiana só será rompido com a chegada dos trilhos em Goiás na virada do século XX. O meio de transporte mais usado é o carro de boi, acompanhado de perto pelas tropas de muares (ESTEVAM, 1998).

Fazer a romaria a Trindade implicava, portanto, para os romeiros, o uso do carro de boi para o transporte, quando não fazia sua romaria a pé ou a cavalo. O carro de boi representava a casa que se deslocava temporariamente, levando familiares, amigos e vizinhos; além do mobiliário, comida, vestuário e tudo mais necessário durante o período da romaria.

A presença dos carros de bois em Goiás marca seu processo de ocupação e organização espacial durante todo o século XIX, tendo em vista ser esse o único meio de transporte acessível a uma população espalhada pelo imenso território goiano; as “tropas” do ciclo do ouro foram, aos poucos, cedendo lugar aos carreiros, razão justificada pela expansão da pecuária em Goiás e pela resistência do boi tanto quanto pela quantidade de carga, como pelas longas distâncias que podia percorrer. França (2008) argumenta que as dificuldades de transporte associadas aos altos custos das tropas contribuíram para o incremento do uso do carro de boi no estado e, conseqüentemente, seu uso na romaria.

Segundo Nogueira (1980), o carro de boi é introduzido em Goiás em 1800 e, a partir da popularização de seu uso, passa a ser o meio de transporte mais avançado para a época, responsável pelo transporte de produtos agrícolas, assim como de pessoas.

O carro é considerado, nos finais do século XIX e, posteriormente, no século XX, a logística básica para o escoamento da produção e a troca comercial. Assim, no início da romaria no antigo Barro Preto, o carro de boi foi peça chave para o deslocamento das pessoas nos povoados goianos.

Os estudos sobre a romaria de Trindade não podem prescindir de uma análise sobre a dinâmica migratória que marca todo o processo de ocupação das terras goianas. Tal processo tem suas origens ainda no descobrimento das minas dos Goyá, que atraiu para estes sertões as primeiras levas de migrantes

representadas pelos bandeirantes paulistas. No decorrer do século XIX, é a pecuária o fator de atração e, embora continue a exercer sua função, outros fatores vão se somar a esse, a partir do terceiro decênio do século.

Segundo Estevan (2004), os elementos de transformação e o processo de germinação de novas estruturas no território goiano, sobretudo no centro-sul, foram marcados por fatores de ordem externa (integração do comércio de mercadorias ao sudeste) e em nível interno (o aparecimento de centros urbanos comerciais na região).

Em Trindade, o crescimento da cidade e das atividades comerciais deram-se em torno do Santuário. Coelho (2003, p.6) afirma que “o começo e o progresso de Trindade estão ligados ao Santuário do Divino Pai Eterno, pois o número de romeiros permitiu a permanência de pessoas no lugar durante o ano e a presença de comerciantes durante os dias de festejos”.

Ao se considerar a importância do romeiro e do comércio para a ocupação e crescimento do município, faz-se necessário destacar que a construção do Santuário Novo vai garantir a permanência do romeiro e aumentar o fluxo de visitantes, oriundos não só do estado, mas de várias partes do país. Esse fato consolida a atividade comercial como principal fonte arrecadadora do município.

Essa expansão do comércio não está ligada apenas aos objetos de cunho religioso. Extrapola essa dimensão, por meio da prestação de serviços em bares, restaurantes, estacionamento, farmácias, hotéis, entre outros. O resultado faz-se em efeito dominó: explosão imobiliária, expansão desordenada do sítio urbano, incremento da construção civil, aumento populacional e conseqüentemente novas configurações territoriais.

Aqui é oportuno mencionar que, segundo Rodrigues (2007), o crescimento populacional de Trindade não ocorre de forma linear, ao se apresentarem momentos de retração e outros de expansão. Para tanto, o referido autor menciona alguns fatores que favoreceram os momentos de expansão, tais como, a construção de Goiânia, políticas territoriais que proíbem a criação de novos loteamentos na capital⁴⁷, empurrando, assim, a massa migratória de baixa renda para as regiões do entorno que depois se transformarão em municípios conurbados e integrados à Região Metropolitana de Goiânia.

⁴⁷ Lei de Zoneamento (Lei nº 5019/75)

Ainda conforme afirmação do autor supracitado, na década de 1980, é expressivo o aumento populacional de Trindade, só superado por Aparecida de Goiânia. Esse fato está relacionado à migração, do campo para a cidade, em virtude da modernização da agricultura no Estado de Goiás que, como em todo o país, provocou a proletarização do trabalhador rural e o esvaziamento do campo, ocasionando o inchaço das cidades em um processo de urbanização caótica e desordenada. O fluxo migratório dessa referida década é também explicado pela implantação de grandes empresas de bebidas, alimentos e confecção no município de Trindade e que torna-se um atrativo aos migrantes pela garantia do trabalho.

As observações e estudos feitos relacionados a Trindade apontam diferentes caminhos que passam pela cidade santuário, a cidade da fé e dos romeiros e pela cidade de Trindade que, conurbada à grande Goiânia, apresenta características diversas e ao mesmo tempo comuns ao entorno de uma metrópole. Isto fica posto tanto quanto a construção e ocupação territorial do sítio urbano, como também pelas atividades distintas que segregam e separam a população do município.

Por um lado, o núcleo urbano original foi modernizado com amplas avenidas, estacionamentos, praças, sinalização de trânsito e espaços destinados ao comércio para atender a demanda dos fiéis em torno do santuário. Por outro lado, a cidade expandiu-se para muito além do núcleo original, com uma distribuição populacional descontínua e uma malha urbana fragmentada.

Segundo observa Rodrigues (2007), em Trindade, a malha urbana ganhou nova configuração, com um crescimento desordenado, de forma desintegrada com outros bairros, com duas malhas urbanas distintas tanto do ponto de vista do espaço quanto da cultura e, por essa razão, Trindade não pode ser vista somente a partir de sua sede.

Existem temporalidades diferentes e até divergentes em seu meio; hábitos e costumes originários de várias porções do território brasileiro e que se unem através espaço físico, mas se conflitam com as transformações hodiernas [...] é o pasto que se defronta com o asfalto, a cisterna com a rede de água tratada, as ruas com as erosões, a sede do município com a capital estadual; são as vivências fragmentadas e a territorialidade confusa (RODRIGUES, 2007, p. 116).

Cabe aqui apresentar algumas considerações a respeito do contexto político em que se encontrava o Estado de Goiás no início do século XX e a

importância do uso do carro de boi na sociedade goiana daquele tempo. Também ressaltam-se as transformações ocorridas, no estado, efetivadas pelas políticas de interiorização do governo federal. Essas políticas contribuíram para transformações significativas no espaço goiano e conseqüentemente refletiram na estruturação das condições atuais de crescimento e organização da romaria em Trindade.

O isolamento geográfico, as tradições arcaicas e o jugo do coronelismo presentes na história de Goiás começam a se esboroar já nas primeiras décadas do século XX. Para isso, a emergência de vários fatores foi determinante. Como a chegada dos trilhos na virada do século, a construção de Goiânia com a mudança da capital dentro do programa “Marcha para o Oeste.” Conforme Estevan (2004, p. 111), “o projeto federal de interiorização - nas décadas de 1940 e 1950 - deixou marcas na estrutura sócio-econômica de Goiás”.

Já na segunda metade do século, a construção de Brasília vai determinar, sem dúvida, novos arranjos espaciais para o território goiano, rompendo de vez com o isolamento que o fez cativo durante os primeiros séculos de sua ocupação. É preciso não perder de vista que todos esses fatores fazem parte de uma conjuntura nacional cujos reflexos vão determinar uma nova dinâmica de (re)ocupação e (re)organização do espaço goiano.

no processo de expansão capitalista, também os valores e a mentalidade foram se alterando profundamente no mundo rural. O tradicional convívio deu lugar a relações impessoais, contratuais e monetárias; as tradições culturais foram sendo abandonadas transformando-se em manifestações folclóricas urbanas; [...] e o lugar rural descaracteriza-se como antigo e tradicional espaço do sertanejo (ESTEVAN, 2004, p. 179).

Contudo, a presença do carro de boi, nos dias contemporâneos da festa em Trindade, é mais uma representação, uma evocação presente no imaginário coletivo, restaurado para dar mais caracterização à festa. É, sem dúvida, uma tentativa de retorno do urbano para o rural; do novo para o antigo, da modernidade para a tradição, como forma de garantir a identidade de um grupo e as territorialidades expressas por meio do uso do espaço.

É a partir da romaria, portanto, que nasce Trindade, cujo embrião foi o aglomerado de Barro Preto; local onde foi encontrado o medalhão que daria início à romaria, ou seja, a um movimento pendular caracterizado pela religiosidade e busca do sagrado por parte do homem sertanejo de Goiás. A origem das cidades está

relacionada às necessidades de compartilhamento e, por isso, os rituais festivos precedem a própria cidade e são, conforme Bezerra (2008, p. 07), o primeiro germe da cidade, “fenômenos primordiais e indissociáveis da civilização”. Eliade (1962), Munford (1991) e Tuan (1983) afirmam que a religião é a base genética da constituição das cidades.

No Brasil, desde o período colonial, as vilas e cidade se constituíram em cenários das festividades sacras ou profanas. A praça e a rua eram, e ainda são, o *locus* dos mais diferentes festejos. Não são poucos os relatos referentes à ornamentação das praças e das ruas por ocasião de alguma festa. Ainda hoje faz-se presente, em muitos lugares, o hábito de alcatifar as ruas com flores, serragens coloridas, toalhas bordadas nas janelas, arranjos de flores entre outros (MARIANO, 2007; CURADO e LOBO, 2000)

Todavia é preciso buscar o sentido da festa na contemporaneidade; analisar de que forma as manifestações festivas e, portanto, culturais vêm sendo apropriadas pela mercantilização e como elas interferem na (re)organização do espaço urbano.

Na literatura clássica sobre o surgimento das cidades⁴⁸, fica posto que a divisão territorial do trabalho prevê a funcionalidade das cidades, sejam essas, administrativa, comercial, industrial, universitária, religiosa, entre outras denominações. Nesse sentido, infere-se perguntar em qual categoria encontra-se a cidade de Trindade. Cidade Santuário e, portanto, religiosa? Sua (re)produção espacial tem como elemento determinante o sagrado? Quais características podem lhe atribuir o título de hierópolis ou cidade de peregrinação?

As cidades-santuários são, por excelência, cidades que detêm uma forte carga simbólica representadas nas manifestações hierofânicas.

Pelo simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podemos chamar esses locais de Hierópolis ou Cidades Santuários. Assim, Cidades Santuários são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas materializam uma peculiar organização social e funcional do espaço (ROSENDAHL, 1999, p. 24).

Ainda, nessa mesma ótica, a autora afirma que “entre as cidades especializadas, as cidades religiosas possuem uma ordem espiritual predominante sendo marcadas pelas práticas religiosas de peregrinação ou romaria ao lugar

⁴⁸ Spósito (1998); Coulanges (1975).

sagrado”. Partindo dessa afirmação, entende-se que Trindade reúne hoje as condições de uma Hierópolis, ou seja, de um centro de peregrinação.

O ordenamento territorial e a produção do espaço urbano de Trindade vêm sendo marcados, desde sua origem, por influências religiosas, sendo a romaria o fator determinante de sua estruturação espacial.

Na organização espacial das cidades-santuário encontra-se freqüentemente um comércio anexo ao lugar de atividade religiosa, aquele de objetos da devoção do peregrino. Encontram-se também restaurantes, farmácias e comércio de artigos não-religiosos. A presença dessas atividades qualifica o espaço profano das cidades santuário. A cada fluxo concentrado de peregrinos, seja semanal, mensal ou anual, a vida urbana é recriada nas cidades-santuário (ROSENDAHL, 1999, p.26).

No mesmo sentido, França (2008, p. 45) expressa-se com relação à organização espacial e territorial da cidade:

Trindade é uma cidade cuja centralidade se encontra na existência de um santuário que recebe milhares de devotos todos os anos, seja durante a realização da festa ou nos demais dias do ano. O fluxo de pessoas de fora da cidade gira em torno do santuário, no entanto, esse motivo não é o único para forçar a migração constante de pessoas até Trindade, mas mesmo que o motivo seja outro, indiretamente pode se dizer que houve influência do religioso.

De um cenário em que se configura o sagrado, passa-se a outros que, com o tempo, vão sendo incorporados ao centro de peregrinação. Ir ao santuário, fazer-se romeiro, leva necessariamente a novas formas de uso, produção e apropriação da festa. À cidade romaria, à cidade santuário, à hierópolis, vão se justapondo outras significações e atribuições, tais como atividades políticas, culturais e econômicas que permeiam esse universo mítico da romaria.

O espaço sagrado e o profano sobrepõem ou justapõem-se conforme as exigências. É o caso da presença de um intenso comércio, em barracas, de produtos religiosos nas proximidades do Santuário, bem como lanchonetes, farmácias e até restaurantes confirmam essa complementaridade dos espaços em questão. Todavia, a cidade não está circunscrita apenas à área do Santuário. Durante todo o ano e não só no período da festa, a movimentação na cidade é intensa e, em função disso, há um dinamismo maior no comércio local com reflexos para vários outros setores, como construção civil, setor imobiliário e serviços informais.

sagrado”. Partindo dessa afirmação, entende-se que Trindade reúne hoje as condições de uma Hierópolis, ou seja, de um centro de peregrinação.

O ordenamento territorial e a produção do espaço urbano de Trindade vêm sendo marcados, desde sua origem, por influências religiosas, sendo a romaria o fator determinante de sua estruturação espacial.

Na organização espacial das cidades-santuário encontra-se freqüentemente um comércio anexo ao lugar de atividade religiosa, aquele de objetos da devoção do peregrino. Encontram-se também restaurantes, farmácias e comércio de artigos não-religiosos. A presença dessas atividades qualifica o espaço profano das cidades santuário. A cada fluxo concentrado de peregrinos, seja semanal, mensal ou anual, a vida urbana é recriada nas cidades-santuário (ROSENDAHL, 1999, p.26).

No mesmo sentido, França (2008, p. 45) expressa-se com relação à organização espacial e territorial da cidade:

Trindade é uma cidade cuja centralidade se encontra na existência de um santuário que recebe milhares de devotos todos os anos, seja durante a realização da festa ou nos demais dias do ano. O fluxo de pessoas de fora da cidade gira em torno do santuário, no entanto, esse motivo não é o único para forçar a migração constante de pessoas até Trindade, mas mesmo que o motivo seja outro, indiretamente pode se dizer que houve influência do religioso.

De um cenário em que se configura o sagrado, passa-se a outros que, com o tempo, vão sendo incorporados ao centro de peregrinação. Ir ao santuário, fazer-se romeiro, leva necessariamente a novas formas de uso, produção e apropriação da festa. À cidade romaria, à cidade santuário, à hierópolis, vão se justapondo outras significações e atribuições, tais como atividades políticas, culturais e econômicas que permeiam esse universo mítico da romaria.

O espaço sagrado e o profano sobrepõem ou justapõem-se conforme as exigências. É o caso da presença de um intenso comércio, em barracas, de produtos religiosos nas proximidades do Santuário, bem como lanchonetes, farmácias e até restaurantes confirmam essa complementaridade dos espaços em questão. Todavia, a cidade não está circunscrita apenas à área do Santuário. Durante todo o ano e não só no período da festa, a movimentação na cidade é intensa e, em função disso, há um dinamismo maior no comércio local com reflexos para vários outros setores, como construção civil, setor imobiliário e serviços informais.

As mudanças observadas e analisadas por vários estudiosos do assunto passam a ter grande visibilidade, quer nos aspectos materiais, quer nos relacionados a bens simbólicos, valores e tradição. A expansão do sítio urbano pelos novos loteamentos, as remodelações feitas em ruas, praças e avenidas, construção do carreiródromo, a expansão da rede hoteleira e gastronômica, acompanhados pela intensa atividade comercial e a própria construção do novo Santuário, fazem parte das mudanças que marcam um novo período da romaria.

A (re) criação e a (re)invenção da festa obedecendo aos interesses do capital, transformam o caráter espontâneo dos valores e das tradições populares, como se observa hoje na romaria da Trindade. Há um (re)arranjo não só espacial mas também religioso, muitos dos rituais antes praticados pelo romeiro hoje estão inseridos no contexto de um catolicismo que busca alterar as raízes da ruralidade e dos costumes do grupo.

Daquela romaria de origem rural, organizada a despeito da ausência de representantes oficiais do clero, da peregrinação como louvor e penitência, pouco restou e o que ficou foi transformado em atos litúrgicos sob o comando da Igreja. No entanto, as novas dinâmicas apresentadas pela festa da Trindade como a presença de comerciantes de diversas localidades, o aumento da população temporária, os movimentos juvenis em meio ao ato religioso e a presença de agências estatais de assistência social, como afirma Chaveiro (2008, p. 81), não “erradicou elementos da tradição, como as promessas, a participação das novenas e das procissões na madrugada, o encontro com a família.” A intensa mobilidade dos romeiros, favorecida pelos meios de transportes (carros, motos, bicicletas e ônibus coletivo), substituiu a tradicional carreata dos romeiros, que hoje a fazem num sentido de representação, existindo para isso o carreiródromo.

O (re)arranjo e a disputa pelo território na cidade da romaria, cuja funcionalidade é a religiosa, são latentes e, por vezes, manifesto no descontentamento de alguns e na alegria de outros. Os trindadenses perdem seu “território-lugar” que é apropriado pelo romeiro e o transformam em seu “lugar”, extensão de sua casa. Esses romeiros literalmente mudam para Trindade no período da festa, não é, portanto, só uma apropriação simbólica relativa aos ritos e mitos, é visível e material pela reprodução do espaço que ocupam.

Numa análise sob a ótica geográfica, a festa é um instrumento, um caminho que se abre no entendimento da construção identitária com o território e

com a (re)produção do espaço urbano apropriado pela festa. Não se pode, portanto, pensar que esse espaço estabelece-se sem conflitos, uma vez que é ocupado por grupos sociais distintos e com motivações diversas, ainda que seja numa cidade de romaria. Esses conflitos apresentam-se, de certa forma, na postura dos líderes religiosos ou civis que utilizam da autoridade constituída para ditar regulamentos para as festas, como no caso de Trindade, quando ocorreu a intervenção da Diocese de Goiás no final do século XIX feita pelo bispo Dom Eduardo Duarte da Silva com a vinda dos Redentoristas para Goiás. Outros exemplos de conflitos são dados pela ação do poder público e apresentam-se em medidas de coibir, nas proximidades do santuário, certos trajetos de carros de bois, uso de algumas ruas para o comércio, vendedores ambulantes, ligações clandestinas de energia elétrica.

A fronteira que demarca o espaço ocupado pela festa e o separa de outras áreas, é uma tênue linha praticamente invisível quando se considera o que Almeida (2005, p.109) pondera sobre fronteiras na demarcação de territorialidades. Para a autora, a fronteira é, também, espaço liminar e processo de interação simbólica, “o tecido de ligação que constrói a diferença” de um território demarcado pelo santuário. O espaço dilata-se e novas territorialidades vão se configurando no período da festa. Ainda de acordo com Almeida (2005), conforme posto em capítulo anterior, o território é “o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas”. Isso também é expresso por Bonnemaïson (2002, p.106) ao afirmar que o “território se constrói, ao mesmo tempo como um sistema e um símbolo”.

A festa insere-se nessa condição de território-símbolo quando os espaços e temporalidades são territorializados pelos romeiros e visitantes outros, quando afloram as identidades ou sentimento identitário mediado pelos valores, costumes e tradições que marcam e caracterizam a festa. É, portanto, uma identidade territorial mediada pela cultura expressa nas festividades, carregadas de simbolismo, podendo-se, assim, falar de uma identidade cultural.

A identificação com o território expressa-se nas territorialidades criadas pelo romeiro e, embora o território sagrado de Trindade seja descontínuo, ele está articulado em redes pelo próprio romeiro por meio dos caminhos que levam ao Santuário, da rodovia do migrante com seus símbolos sagrados, do Santuário Velho e dos percursos que fazem em procissões.

A festa gera a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade que é dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado, e que, portanto, se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, como a junção das expectativas individuais como ponto comum que define a unidade dos participantes (BEZERRA, 2008, p. 10).

Tal situação explica o fato da rejeição dos romeiros, quando, no início do século XX, a Igreja tenta levar a romaria para Campinas e criar um novo Santo (Nossa Senhora) para cultuar, movimento totalmente frustrado.

No entanto, tratando-se de Trindade, é preciso indagar qual lugar de quem está se referindo. Se, por um lado, na primeira quinzena de julho a cidade se faz território do romeiro que mantém vínculos por meio de toda simbologia aí presente, por outro lado, o trindadense se sente fora de seu lugar/território, com a cidade ocupada em todos os sentidos, ruas, praças, calçadas, quintais, pelos frequentadores da festa e do Santuário. Assim a cidade possui uma dinâmica festiva que remete a dinâmica dos migrantes, já abordada no primeiro capítulo, no que se refere viver entre territórios, ou seja, redesenhando outras territorialidades segundo Almeida (2008c) Essas territorialidades são temporárias tanto para os moradores, quanto para os participantes⁴⁹ da festa.

O ritmo da cidade transforma-se com a grande movimentação de pessoas, carros, barracas de comércio e da própria vida dos moradores locais. Embora essa movimentação seja grande no período referido, é preciso ressaltar que, durante todo o ano, ela ocorre, sobretudo aos domingos, com a chegada de peregrinos de várias partes de Goiás e do país, para assistirem às missas celebradas, pagar promessas e render louvores ao Pai Eterno. Afirmação atestada por Arrais (2004, p. 125).

Mas não é apenas na tradicional festa do romeiro que o Santuário atrai os fiéis. Parte dos seus mais de três mil lugares, especialmente nas celebrações matutinas do domingo, é ocupada por pessoas provenientes de Goiânia.

As missas dominicais reúnem considerável número de caravanas, vindas de vários pontos. Pelas redes de comunicação: rádio, televisão e internet, são cada vez maiores o raio de ação e de influência da Igreja sobre os fiéis. O site do Santuário de Trindade mantém um sistema de queima de velas virtuais - *Velas da*

⁴⁹ Participantes no sentido apresentado por Maia (1999).

Fé⁵⁰ que permanece ligado, pela representação, ao Divino Pai Eterno. Devotos em inúmeras cidades brasileiras incluindo todas as capitais do Brasil e países da América e Europa valem-se dessa forma de aproximação religiosa.

No estudo das romarias de Goiás, (Muquém, Posse D'Abadia e Trindade) encontram-se pontos convergentes, mas é preciso destacar as singularidades que permeiam a Romaria do Divino Pai Eterno. Em que aspectos distanciam-se essas romarias e por quê?

As particularidades da mesma devem ser estudadas considerando alguns fatores que poderão responder às indagações acima. Primeiro, é preciso considerar as diferentes territorialidades criadas pelas romarias em função do local onde ocorrem. Trindade é hoje parte da Região Metropolitana de Goiânia, apresentando, portanto, em seu espaço, traços e características presentes na metrópole.

Ao se inserir na metrópole, a cidade inscreve-se no circuito do mundo globalizado com seus pontos negativos e positivos. A exclusão, a segregação socioespacial, a especulação imobiliária, o crescimento de uma urbanização desordenada e os problemas de infraestrutura são alguns pontos relevantes que envolveram o município.

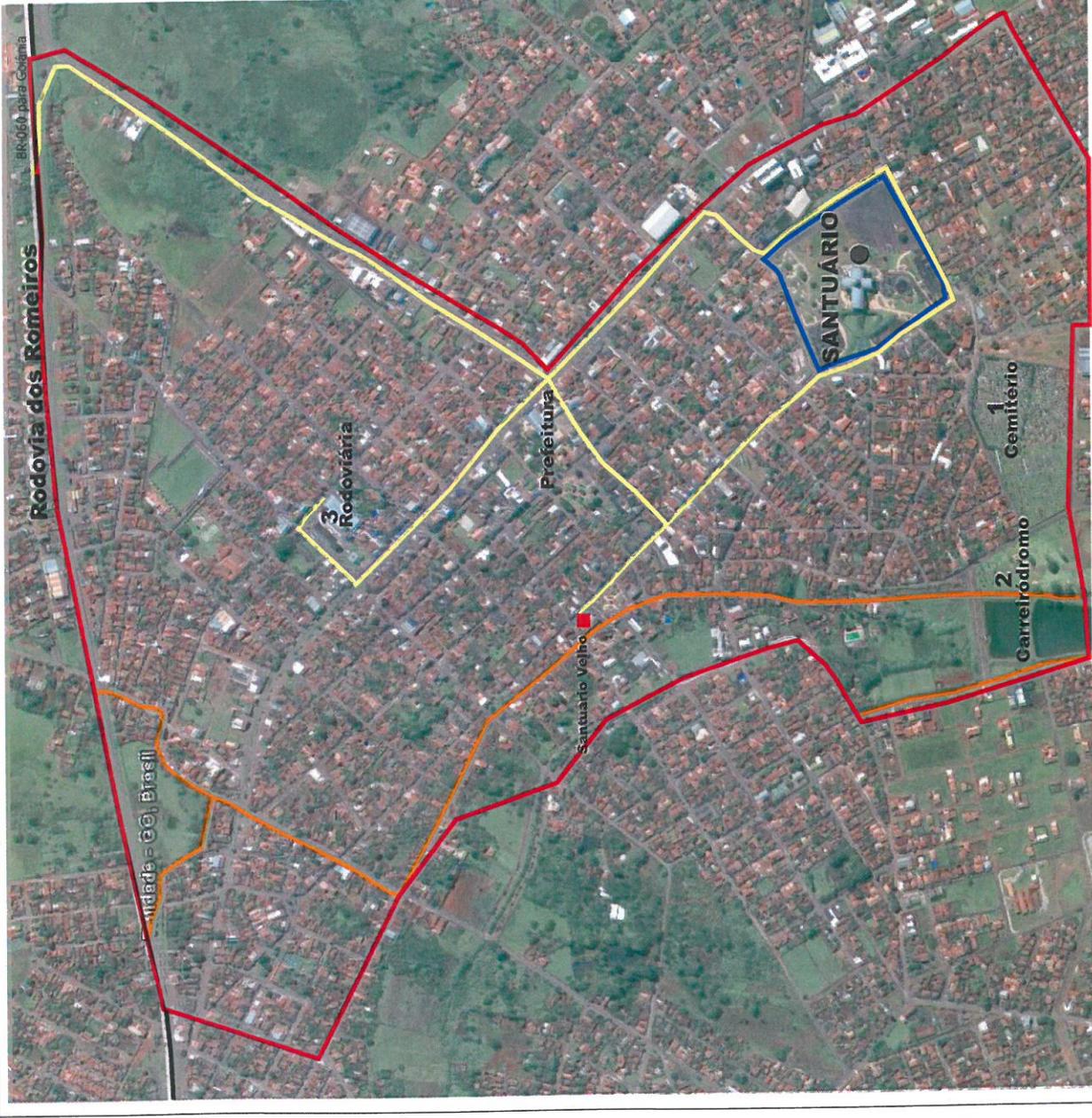
O acesso ao mundo tecnológico, permitindo um fluxo cada vez maior de comunicações, comércio e transporte, coloca Trindade, nesse início de século, em uma situação bem distante do núcleo original da romaria com suas características essencialmente rurais. O que se observa hoje é que das raízes, das origens das primeiras romarias, pouco restou. A reinvenção de algumas práticas como a presença dos carros de bois, apresenta-se, como afirma Deus (2000, p. 160), "como um símbolo-troféu pitoresco, recuperado dos arquivos da história num maravilhoso 'museu mambembe'". A romaria do Divino Pai Eterno como expressão da festa, não responde mais à tradição e sim ao espetáculo, cooptado pelas elites políticas e econômicas que vêem no evento a oportunidade de se promoverem e lucrarem à custa da fé e da religiosidade que move o romeiro. Nesse sentido, a autora complementa "nova invasão de luz, cor e som da prática mercantil substitui as festas religiosas".

No contexto da dinâmica festiva de Trindade, a espacialidade da festa é apresentada no mapa 10.

⁵⁰ <http://www.paieterno.com.br/?class=Velas&method=onListarVelas> Acesso 13/01/2010.

A abrangência espacial da festa extrapola os limites centrais da cidade e do antigo santuário. Nesse período, distintas territorialidades são demarcadas num circuito de abarcar quase todo o perímetro urbano. Nele são apresentadas novas territorialidades na festa. Essas são manifestadas no circuito urbano, e são representadas pelo trajeto dos carreiros, dos romeiros, do comércio ambulante e de turistas. A ida à cidade santuário não se restringe, no entanto, ao período da festa. Durante todo o ano, milhares de fiéis fazem o percurso a pé pela via dos romeiros de Goiânia a Trindade.

É necessário, portanto, inserir no escopo desta discussão a importância do espaço dos santos e das festas tradicionais que são modificados historicamente por injunções do avanço e das mudanças de foco religioso. A indagação que permanece ao longo dessa discussão centra-se na continuidade, desses eventos ou, também, na modificação total de suas tradições, o que fará suplantar as raízes sertanejas dos mesmos.



Mapa 10 - Trindade

Espacialização nos dias de Festa

LEGENDA:

SANTUÁRIO

- Santuário Velho
- 1** Cemitério
- 2** Carreiródromo
- 3** Rodoviária
- Principais Percursos dos Romeiros
- Rodovia dos Romeiros (BR-060)
- Trajetória do Desfile dos Carros de Boi
- Território da Igreja em dias de Festa
- Território da Igreja em dias normais

FONTES:

- IBGE - Base Cartográfica, 2005.
- Imagem IKONOS - Google Earth, 2009.

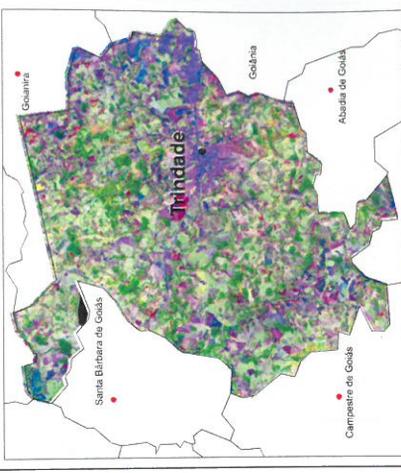
ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

- Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)
- EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:
Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
www.geodesia.ufma.br

LOCAL / DATA:

Goiânia, dezembro de 2009.

SITUAÇÃO GEOGRÁFICA - Trindade



PARTE III

**REPRESENTAÇÕES DE FESTA DE
PADROEIROS EM GOIÁS**

CAPÍTULO 04.

ENTRE AS TERRITORIALIDADES E TEMPORALIDADES DE UMA TRADIÇÃO: FESTA DA PADROEIRA NOSSA SENHORA D'ABADIA EM ABADIÂNIA-GO

A discussão que permeia este capítulo tem como foco as dissensões políticas e socioculturais entre o velho núcleo – Posse D'Abadia, antiga sede do município e o novo núcleo – Abadiânia, sede atual.

Nesse contexto de uma disputa histórica que divide os próprios moradores, coloca-se em evidência a celebração da festa de N. S. D'Abadia que, por meio de uma representação simbólica, vem garantindo, ao longo dos anos, a identidade dos moradores de Posse D'Abadia com o lugar. Identidade amalgamada nas práticas religiosas construídas dentro das tradições rurais. Para tanto, elencam-se questões com o intuito de aprofundar a discussão no decorrer do texto.

Quais foram os conflitos territoriais ocorridos com a transferência da sede municipal, ou seja, a cidade? O que mudou em Abadiânia após a transferência? Como a festa religiosa ainda dinamiza esse espaço? Qual é a expectativa dos moradores em relação à festa de Posse D'Abadia? A constituição do lugar, no passado, enquanto cidade, ainda está no sentimento dos moradores locais e no seu discurso? A possibilidade da emancipação é real ou é um boato? Responder a essas questões é o desafio deste capítulo.

4.1 Territorialidades de uma tradição: o Distrito de Posse D'Abadia

Para uma melhor contextualização da festa e dos fatos que deram início à disputa territorial entre os núcleos de povoamento, opta-se por discorrer os acontecimentos históricos envolvendo as duas localidades. Historicamente, a ocupação do território que constitui o município de Abadiânia teve início em meados do século XIX com a chegada de migrantes procedentes de Corumbá de Goiás e Minas Gerais, atraídos pelas terras férteis às margens do rio Capivari e do córrego Caruru propensas ao desenvolvimento das atividades agropastoris IBGE (2009)⁵¹. O município encontra-se estruturado em uma sede municipal, dois distritos:

⁵¹ Disponível em www.seplan.go.gov.br, histórico dos municípios goianos. Acesso 15/12/2009.

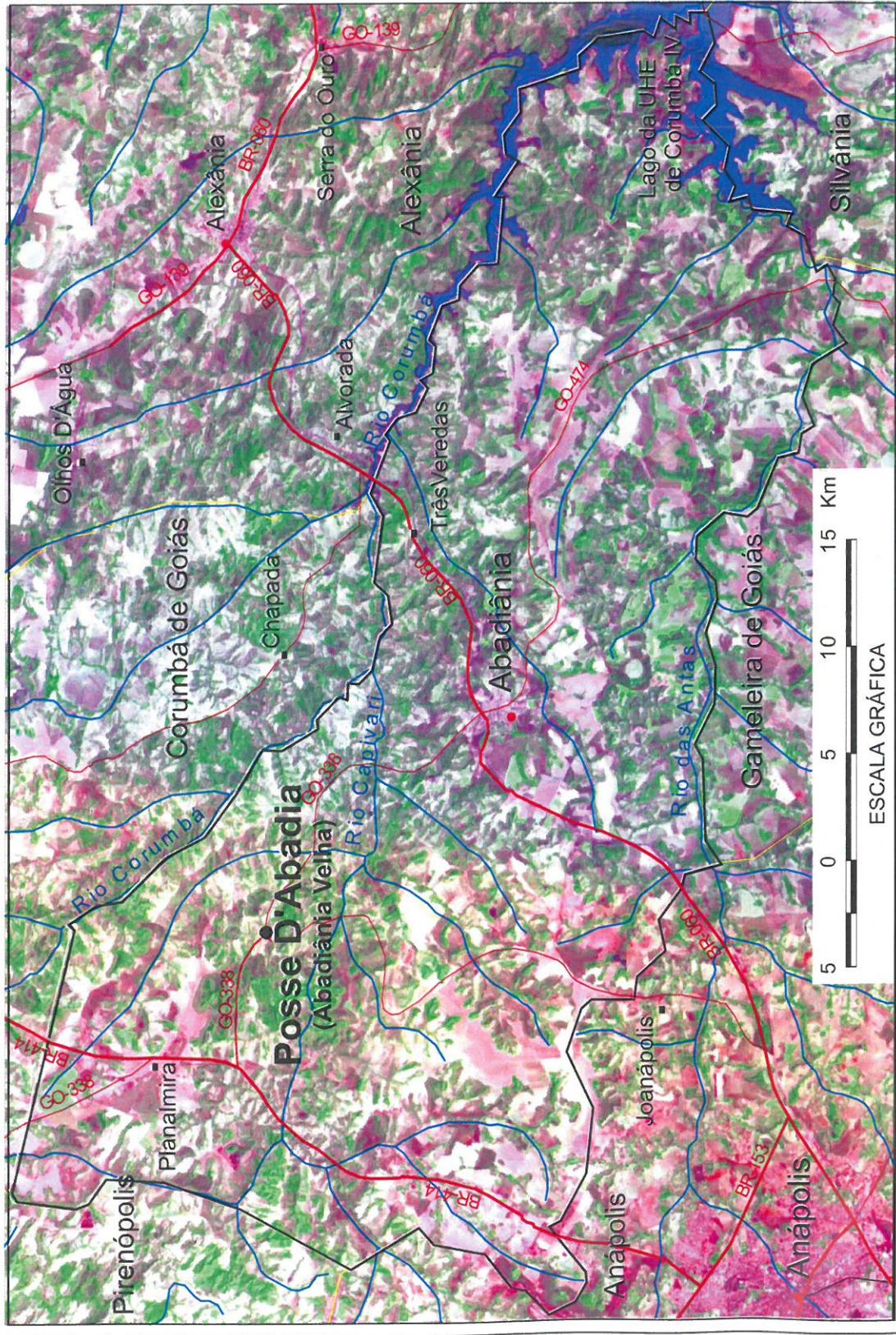
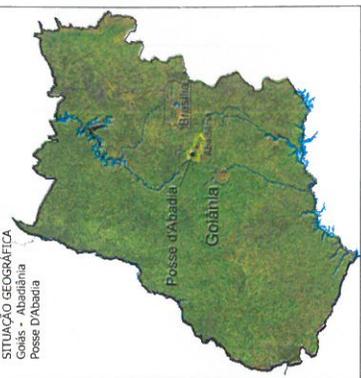
Mapa 11 - Abadiânia POSSE D'ABADIA

- LEGENDA:**
- POSSE D'ABADIA**
 - Sede Municipal
 - Núcleos Urbanos
 - ▬ Limite Municipal
 - ▬ Estrada Pavimentada
 - ▬ Estrada Não Pavimentada
 - ▬ Hidrografia
 - ▭ Município de Abadiânia
 - ▭ Limites Municipais

FONTES:

IBGE - Base Cartográfica, 2005.
 ANA - Hidrografia, 2006.
 DNIT - Rodovias, 2009.
 MMA - SINVAM - Localidades, 2009.
 SIC-GOIAS - Superintendência de Geologia e Mineração - SIC Governo do Estado de Goiás (www.sicg.go.gov.br) Sistema Estadual de Estatística e de Informações Geográficas de Goiás - Imagens CBERSZ - 2008 - Bandas 243 - RGB (circussul.com.br, 12.2009)

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:
 Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)
EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:
 Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
 LOCAL / DATA:
 Goiânia, dezembro de 2009.



ESCALA GRÁFICA

raizeiros que atuam na cidade. As formações campestres representam cerca de 12% do território e são utilizadas predominantemente por pastagens. A bacia hidrográfica naquele município é formada pelo rio Corumbá e seus tributários: os rios Capivari, Caruru, Anicuns, Curralinho e das Antas, afluentes do Paranaíba e ligados à bacia do rio Paraná. No rio Corumbá, em 2005, foi construído o reservatório do Lago Corumbá IV que também se insere como uma oferta turística para o município.

Vale observar que, apesar de a população ter um perfil urbano, a principal fonte de renda do município é a agropecuária; destacando-se a criação de gado bovino, conforme o Censo Agropecuário (2006).

O acesso à sede do município de Abadiânia é dado pela rodovia BR-060 que liga Goiânia a Brasília; além dessa via que é a mais importante, destacam-se a BR-414 e a GO 338, ligando Abadiânia a Pirenópolis, com bifurcação para Posse da Abadia. É importante observar que a BR-060 corta ao meio a cidade de Abadiânia, estabelecendo configurações urbanas específicas em cada uma das partes. Essas configurações retratam a ocupação do solo urbano com distintas atividades. O comércio, saúde, educação e administração pública concentram-se à direita da rodovia no sentido Goiânia-Brasília, onde teve início a construção da cidade com amplas ruas e avenidas.

Em contrapartida, a expansão à esquerda da rodovia supracitada está ligada às atividades relacionadas ao turismo religioso, concentrando-se aí os hotéis, as pousadas e os restaurantes que vão suprir a demanda dos turistas. Nas últimas três décadas, essa nova fonte de renda movimentou e aqueceu a economia local – o turismo religioso que, embora incipiente e sem planejamento, pode se configurar como alternativa econômica para o município.

Uma parcela da população local tem como objetivo comum e meio de sobrevivência a exploração desse turismo que atrai pessoas de todas as partes do Brasil e até de outros países, motivadas pelas curas do médium conhecido como João de Deus, já mencionado no texto. Conforme aponta Silva (2005, p.98):

Um fato importante teve início no ano de 1979, com a vinda para Abadiânia do Sr. João Teixeira de Faria, hoje mais conhecido como João de Deus ou “O Curador”. Dotado de um poder mediúnico este homem tem realizado uma obra espiritual, que atrai para a cidade um fluxo permanente de pacientes, não só do Brasil, como de todo o mundo. Este trabalho é responsável por existir hoje em Abadiânia mais de 75 hotéis, pensões e pousadas e suas conseqüências econômicas complementares: alimentação, transporte, farmácias, comércio etc. Hoje, vários de seus pacientes,

principalmente estrangeiros, já possuem imóveis na cidade, valorizando o nosso mercado imobiliário,

Assim, a paisagem urbana que vai sendo construída retrata a atividade turística no adensamento dos hotéis e pousadas que atendem ao movimento de pessoas em busca da cura pela mediunidade. É também relevante o número de ônibus de várias partes do país, bem como de carros particulares, que contam com extensos estacionamentos já construídos para tal finalidade. Além disso, lojas de artesanatos apresentam desde motivações próprias do cerrado até objetos de origem indiana, arte hippie, joias e semi-joias. Há, portanto, um adensamento de pessoas, carros e atividades bem significativas, especialmente nos dias das sessões mediúnicas de atendimento, pelo médium João de Deus, na “Casa de Dom Inácio” justificando a implementação do turismo religioso nessa parte da cidade.

Do outro lado, à direita da rodovia, a paisagem que se apresenta é típica de pequenas cidades do interior: pouco movimento, pessoas à porta, crianças brincando na praça e um cotidiano marcado pela vida pacata e simples que caracteriza o migrante⁵³ da zona rural. Ao observador, podem-se afigurar duas paisagens distintas para a mesma cidade.

O desenvolvimento de Abadiânia tem uma forte ligação com as questões religiosas. No passado, foi o contexto religioso que deu as condições de criação do município. Atualmente, são as práticas religiosas em busca de cura pela mediunidade que movimentam e articulam em parte a economia do município. Claval (1999) chama atenção para a instituição dos territórios, dos mitos fundadores e da apropriação do espaço pelas marcas simbólicas de uma sociedade; o que reflete a formação dos limites dos lugares, da sua constituição identitária.

Em Abadiânia ocorreu a instituição das rezas por dona Emerenciana Gomes de Jesus e a posterior criação da capela a Nossa Senhora da Abadia. Em torno dessa capela, vai se solidificar o povoamento e a homenagem à santa já referida. É o elo estruturador do novo povoado que, mais tarde, daria origem à romaria de Posse da Abadia. As marcas da religiosidade presente no espaço rural tornam-se visíveis na manifestação festiva e nas invocações à Virgem Maria, como ressaltam as palavras do poeta Sílvio Fleury (2009, p.406).

⁵³ No caso pessoas que migraram em Goiás, principalmente nas últimas duas décadas do século XX, da zona rural para a urbana na maioria dos municípios. Em Abadiânia essa condição é bem marcante.

E nunca mais as fumaças do inferno,
 os seus temidos habitantes,
 as infernais estripulias
 voltaram aos campos, serras e matas
 agora vigiadas
 por Nossa Senhora da Abadia
 e nunca mais hão de voltar
 enquanto na encostas reboar
 o canto de fé e de alforria:
*"-Filha do Eterno Padre
 e do Filho a Mãe pia,
 do Espírito Santo esposa
 Nossa Senhora da Abadia."*

E enquanto as caraíbas oferecerem
 o ouro das flores,
 homenagem da natureza
 à Virgem Maria.

A história de Posse D'Abadia e sua relação com a constituição de identidade territorial pode ser entendida pelas bases da religiosidade de seu povo; o retorno dos que saíram e participam todos os anos dessa festa explica os laços identitários estabelecidos com o lugar conforme expressou Almeida (2008).

Assim pode-se dizer que a religiosidade permeia a realidade do município, quer da antiga sede, hoje distrito de Posse, com a Romaria de N. S. D'Abadia, quer na sede atual onde o turismo religioso responde por uma das principais atividades econômicas.

Conforme exposto anteriormente, a ocupação de território de Abadiânia teve início em meados do século XIX, com a chegada de imigrantes procedentes de Corumbá e de Minas Gerais, que tomaram posse das terras para a prática das atividades agropastoris. Em 17 de agosto de 1895, o terreno foi doado ao patrimônio de N. S. da Abadia, por João José da Maia, Manoel Gomes Pereira e por Joaquim da Silva Cordeiro, na presença do vigário Francisco Xavier da Silva (Monsenhor Chiquinho); conforme documento firmado às folhas 14, 15 e 16 e verso do livro de notas nº 16, no Cartório de Primeiro Ofício da Comarca de Corumbá de Goiás. Nessa ocasião, a localidade passou a se chamar Posse D' Abadia.

Segundo Araújo (2003)⁵⁴, a primeira capela de N. Senhora da Abadia de Posse foi construída por volta dos anos de 1881 e 1882. No ano de 1900, foi

⁵⁴ É válido mencionar que parte desse caminho narrativo ancora-se em fontes primárias já sistematizadas pelo professor (historiador local) Adelson Araújo, quando de sua preocupação em constituir um acervo de fatos e dados que caracterizaram e justificaram o processo de transferência

substituída por uma capela maior em virtude do fluxo de pessoas e da influência que a festa já exercia sobre a região. Em arquivos da prefeitura municipal de Abadiânia, há registros da construção da nova capela que ocorreu por intermédio de um documento assinado por David Chaveiro das Dores e pelo titular João Cabeça das Neves, que se tornou referencial importante para datação desta edificação conforme cópia no anexo 1.

O povoado que recebeu a denominação de Posse D' Abadia tem razão de ser devido às práticas de ocupação das terras da região, por meio de posse e, mais tarde, em homenagem a Nossa Senhora D' Abadia. Em torno desta capela, fixaram-se os primeiros habitantes, que vinham de longe, atraídos pelas atividades religiosas e pela notícia da existência de terras férteis na região.

Em 1906, já eram celebradas missas, batizados, casamentos que ampliaram as festas com leilões de iguarias como: galinhas e patos assados, bem como, animais e algumas prendas domésticas, com o objetivo de arrecadar dinheiro para cobrir as despesas da igreja e ajudar os romeiros. Prova desta dinâmica na festa é dada pelo convite da festa e o pedido de prendas para os leilões na Romaria das Posses em 1911. Anexo 2.

De 1912 a 1915, foi terminada a obra que resultou numa ampla igreja coberta com telhas de alvenaria, assoalhada com tábuas de ipê, duas amplas sacristias e um belíssimo altar em ipê trabalhado pelo mestre-artífice Francisco Bruno, renomado artista da região de Corumbá (Foto 41).

Nessa época, já chegavam romeiros de várias regiões dos estados de Goiás, Minas Gerias, São Paulo e Mato Grosso. A igreja não só tinha suas funções religiosas, como também desempenhou um importante papel na educação local, pois, de 1936 a 1948, cedeu suas sacristias para o funcionamento da primeira escola que ensinaria as primeiras letras à população da região.

da sede do município de Abadiânia. Em seus escritos, encontram-se fontes como os diários de Laura Beires, bem como os depoimentos orais de antigos moradores. Na tese sobre as festas de padroeiros, os depoimentos colhidos por Araujo (2003) são importantes porque alguns dos moradores por ele entrevistados foram encontrados durante o nosso trabalho de campo. Os depoimentos desses moradores mais antigos tornam-se parte de nossa base metodológica no que se refere ao tratamento conceitual das festas, em suas particularidades históricas e culturais.



Foto 41 – Romaria de Nossa Senhora D'Abadia, anos de 1920, Posse D'Abadia.
Fonte: Acervo particular – Ramir Curado – Corumbá de Goiás.

Em junho de 1935, Maurílio José Beires, vereador de Corumbá de Goiás, mudou-se para Posse e abriu a primeira mercearia próxima à igreja. Depois desse ponto comercial instalado, o vereador abriu uma farmácia e, mais tarde, uma loja de tecidos e uma pequena pensão, onde se hospedavam os mais ilustres visitantes do povoado. A do pequeno comércio local, nesse momento, está centralizada nas ações da família Beires.

Em 31 de Dezembro de 1943, o povoado foi elevado à categoria de Distrito pelo Decreto de lei Estadual nº 8305, com o nome de Abadiânia, instalado oficialmente em 2 de janeiro de 1944.

No início do ano de 1951, foi nomeado Oribes Gontijo da Silva, para o cargo de subprefeito do Distrito de Abadiânia; este, em conjunto com o vereador Raul Modesto Cruvinel, apresentou na Câmara municipal de Corumbá de Goiás o anteprojeto de emancipação política do distrito de Abadiânia. O fato concretizou-se em 20 de outubro de 1953, data em que se comemora o aniversário da cidade. O Distrito de Abadiânia foi elevado à categoria de município pelo Decreto-Lei Estadual nº 832 de 12 de novembro de 1953, tornando-se independente do município de Corumbá de Goiás.

Nos anos compreendidos entre 1950 a 1964, a economia da região era essencialmente agrícola, com destaque para as produções de arroz, feijão, café e mandioca. Os produtos cultivados eram transportados, no início, em carros de bois,

a cavalo, e em pequena quantidade. Somente com o passar do tempo, alguns moradores já possuíam seus veículos para esses transportes, fazendo uma permuta com aqueles que não possuíam, levando os produtos a outros centros para serem comercializados, gerando o sustento das famílias.

No decorrer da década de 1950 até meados de 1960, houve a transferência da sede do município. O processo de transferência e suas consequências para Posse da Abadia será apresentado na próxima sessão.

4.2 O rompimento da tradição: confrontos e conflitos na esteira da religião e da política

A sede do município, antes localizada em Posse D' Abadia, foi transferida para outro local às margens da BR 060. O processo de mudança foi longo e com várias resistências como foi relatado por Araújo (2003, p. 20, 21)

Nota-se que a idéia de transferência e os relatórios apresentados pelas duas primeiras comissões de análise (1957 e 1959), não conseguiram convencer a população contrária a esta transferência, tanto que foi necessário nomear outra comissão em 1960, o que dá margem para imaginarmos a tensão vivida no momento pelo governante e pela população, conflitos estes tanto econômicos, quanto sociais e até políticos na época. O processo de transferência vai finir-se somente em 1º de janeiro de 1964.

A transferência ocorreu mais de duas vezes, ou seja, por duas ocasiões, prefeitos contrários aos mudancistas, assumiam o poder e voltavam com a prefeitura para Posse D'Abadia. Essa situação de instabilidade na sede administrativa vai se resolver com a aprovação, pela Câmara Municipal, em 4 de fevereiro de 1967, da Lei nº 22, que determinava o retorno, em definitivo, da sede do município para o local onde hoje está.

O processo de transferência foi alavancado pela mudança da capital federal que ora se processava naquele momento histórico do Brasil. Embalados e fascinados pelas ideias mudancistas, os dirigentes locais fizeram todos os esforços para conseguir seus objetivos de transferência da sede municipal para as margens da BR-060. Esses esforços são relatados pelo memorialista Silva (2005) argumentando que a construção da BR, iniciada em 1957, trouxe para o território do

município, o acampamento da NOVACAP e, em seguida, o acampamento da Construtora Alcindo Vieira. Após a instalação dos acampamentos começaram a surgir as primeiras casas no loteamento denominado “Lindo Horizonte”, hoje um bairro de Abadiânia onde foi instalada a Casa de Dom Inácio.

A preocupação dos políticos locais com o risco do surgimento de um novo município, com desmembramento da área de Abadiânia, enfraquecendo ainda mais a sua economia e inviabilizando o seu crescimento, bem como a falta de terreno para a expansão da nova sede, uma vez que toda a área em volta era da paróquia e esta não tinha disposição em loteá-la, foram os argumentos apresentados para promoverem a transferência da sede municipal.

A decisão ainda não era definitiva, no entanto, o Prefeito Joaquim Alves, no final do ano de 1959, nomeou uma comissão [...] com o fim especial de escolher o local mais adequado para a construção da nova sede do município, próxima à BR-060. Os critérios para a escolha deveriam espelhar: a proximidade de água, condições de nivelamento do terreno e proximidade da rodovia. Os membros da comissão foram a cavalo e visitaram várias áreas e, em uma única viagem já ficou definida a área onde se encontra hoje a sede do município (SILVA, 2005, p.84).

Os fatores como isolamento, falta de estradas e topografia do terreno foram argumentos recorrentes na alegação para a transferência da sede do município. É o caso de rememorar a entrevista concedida pela moradora local M. A. S.⁵⁵

Quando papai transferiu Abadiânia Nova foi porque tinha aquela estrada que ligava Corumbá depois o governo federal construiu aquela de Brasília para Anápolis. Ai a gente pensou... Bão, Abadiânia vai morrer agora, aqui vai virar uma bananeira que não dá mais cacho e acabou mesmo depois ...acabou. Eles levaram o cartório, aquele pessoal que trabalhava nos cartórios, levou tudo. Prefeitura levou tudo e o pessoal que trabalha nesses... mudou tudo também. Ficou aqui só o povão. Pergunto: o povão não quis mudar? É porque não tinha casa ainda, e ainda deu um lote para cada morador aqui de Abadiânia para ir para Abadiânia Nova... mais ai muitos resistiram não quiseram, ta todo mundo aqui, até hoje. Eu também ganhei um lote lá e vendi [...] Ai o povo puseram o pé no chão e disseram não vamos sair daqui, vamos ficar aqui. Pergunto: e há planos de aumentar aqui? Construir loteamento novo? Não, porque aqui não tem espaço não, e aí ultimamente fizeram um asfalto aqui você viu? Esse asfalto ligando a Abadiânia Nova. Enterrou Abadiânia, ai Abadiânia (se referindo a Posse D'Abadia) ficou parecendo um botão de uma flor, um miolinho de uma flor, um miolinho todo fechado.

⁵⁵ M. A. S., 67 anos, aposentada, moradora de Abadiânia Velha.

Da narrativa acima é possível apreciar algumas situações inerentes ao processo de transferência. A prefeitura atua como o promotor e agenciador das condições materiais (a exemplo, as doações de lotes), dadas àqueles que concordaram com o processo. A partir de tal circunstância, decorre pensar que a ausência de interesses políticos a fim de favorecer a permanência no lugar gerou a luta e até movimentos de resistências, sobretudo no propósito de se fazerem contrários a todo projeto visto como moderno, por parte dos moradores antigos.

Sem dúvida, a pobreza econômica após a transferência de Posse D'Abadia passou a ser assunto político pensado pelos líderes locais. A população viu-se mais espoliada das condições favoráveis de desenvolvimento naquele núcleo, uma vez que foi notável a saída dos comerciantes e investidores, para o outro espaço concebido, Abadiânia Nova. Os argumentos da moradora M.A.S. corroboram a ideia já mencionada do isolamento, da falta de estradas, da propriedade da igreja católica e da topografia do sítio urbano como fatores limitantes para a expansão da “cidade” em questão, Posse D'Abadia.

Os argumentos apresentados por Araújo (2003), também contribuíram para a ideia de que a transferência gerou muitos atritos, quase resultando em conflitos armados, em que o choque de interesses quer econômicos, quer sociais ou políticos dividiu a população entre os que queriam a transferência, vendo-a como benéfica e os que não a aceitavam de forma alguma vendo nesta a destruição da cidade.

O confronto de ideias perdurou até por volta de 1960 quando o então prefeito Joaquim Alves da Silva⁵⁶ nomeia a comissão responsável para analisar os intentos e as condições reais da transferência como foi mencionado.

Imbuída de seus ideais, essa comissão apresenta o relatório favorável em poucos meses, trazendo para a população da cidade, discussões acerca da realidade urbanística da cidade de Abadiânia (atual distrito de Posse D'Abadia) que enfrentava o fator geográfico para se desenvolver, além, é claro, do distanciamento das rodovias de ligação dos centros urbanos da vizinhança – Anápolis e Corumbá de Goiás.

⁵⁶ Pai da entrevistada M. A. S.

A posição geográfica de Posse contribuiria para a situação de rivalidade entre os contra e os mudancistas. De um lado, os contra, apelidados de “tatus”; do outro, os mudancistas, apelidados de “veados”⁵⁷.

A inconformidade do pessoal de Abadiânia Velha (Posse D’Abadia) com a transferência é expressa no depoimento do professor Adelson Araújo (29/06/09).

[...]até hoje eles não aceitam a transferência. Você vê a inconformidade até hoje do pessoal de Abadiânia velha. O sonho deles é emancipar a cidade. Uma vez eu quase apanhei... eu lecionava lá, aí falaram: a Abadiânia vai ser emancipada. Eu, prâque? Para virar distrito de Planalmira? Eu quase apanhei, eles vieram com a maior alegria e eu joguei uma ducha de água fria, porque de certa forma você percebe que eles têm a maior ilusão com aquela cidade que não tem a menor condição de crescer. O centro pertence à igreja católica. A igreja católica não vai abrir mão de sua posse da terra. (...) a vertente religiosa na Abadiânia é muito forte. Abadiânia tem uma rivalidade. Elas falam de um fato verídico aquele Fabio⁵⁸ fala de quase morte. A viadolândia contra e a tatulândia. Aqui era campo e tinha muito mateiro, a viadolândia e lá a tatulândia dentro dos buracos. Ainda há uma rivalidade. Esse ano mesmo nós tivemos na escola rixa entre Planalmira e Abadiânia Velha com os alunos de Abadiânia Nova uns se acha de pegar os outros (sic.). Tudo aqui é parente. Aqui em Abadiânia se você quiser falar mal de alguém fale pra mim eu não sou parente de ninguém aqui. Se você falar mal de alguém ta falando com irmão, com o primo, afilhado, as famílias se misturaram muito.

Opinião também compartilhada por E. A. V.⁵⁹ ao confirmar a rivalidade existente ali, passível de ser vista nos jogos de futebol, na escola e outros locais frequentados por moradores de Abadiânia Velha e Abadiânia Nova. Chamar uns aos outros por termos como “viadolândia” e “tatulândia” é uma forma de agressão e referência à antiga disputa, a qual não considera nem o grau de parentesco dos envolvidos nas confusões. Outra questão exposta pelo entrevistado é o sonho, a esperança da emancipação, conforme citado por Araújo (2003). A identidade local no sentido de afinidade, pertencimento, prevalece a despeito das relações consanguíneas.

Segundo as falas dos entrevistados, existe um número de eleitores capazes de elegerem dois vereadores. E, não o conseguem pelos desentendimentos existentes. Para aclarar essa discussão na atualidade, cita-se, como exemplo, a relação do subprefeito com o prefeito, ambos divergem por

⁵⁷ Essa referência foi buscada nos animais do cerrado com características e hábitat distintos: os tatus cavam buracos e preferem ficar mais escondidos, enterrados. Os veados preferem a campina e as amplitudes do platô, característica do novo local escolhido para a nova sede do município.

⁵⁸ Fábio Azevedo, antigo morador que também escreveu um livro de memórias do lugar.

⁵⁹ Subprefeito de Abadiânia Velha (depoimento informal). Em 13/05/2009.

questões locais. No entanto, pertencem ao mesmo partido, são primos e compadres. É possível apreender que as rivalidades em torno das identidades territoriais extrapolam-se no plano do cotidiano.

Essa situação de conflito ideológico é retratada por Silva (1997), quando enfoca os tipos característicos que se apresentaram, em Goiás, na construção e transferência da capital federal para o Estado. Na análise do autor, o sonhador, o civilizador, o interessado, o fascinado e o instrumentalizado, conforme sua expectativa ou objetivo esperam e apostam nessa mudança. Para o caso em questão, o sertanejo goiano pode ser enquadrado no tipo do fascinado, ou seja, aquele homem comum, fascinado e atraído pela ideia de progresso, inseria-se nas lideranças locais e esperava muito da construção de Brasília. Esses representantes políticos tanto de Olhos d'Água como de Abadiânia desencadearam a luta pela transferência de suas sedes originais para as margens da BR-060, vista como caminho para o desenvolvimento e a integração à economia regional.

A ideia do progresso, em Abadiânia, foi realmente desenvolvida pelos mudancistas que conseguiram transferir a sede municipal para o seu novo sítio urbano. Nos depoimentos colhidos por Araújo (2003, p. 16), junto aos antigos moradores que trataram dessa questão, ficam explícitas as posições e os conhecimentos dos locais a respeito da questão. “Na verdade, todos sabiam da transferência, o que não queriam que fosse naquela época; pensavam como hoje pensam, que seria daí a muito tempo”. Nesse sentimento, afirma D^a Judite⁶⁰: *“em 1962, existiam cinco casas comerciais em Abadiânia, e depois da transferência estas foram minguando ficou apenas a minha farmácia, uma padaria e uma venda, o resto foi se mudando para Abadiânia Nova. Logo a padaria fechou, minha farmácia também fechava”*.

Assim a cidade que começou a desenvolver entra no retrocesso e sai da condição de cidade para a condição de povoado e, mais tarde, distrito, nos registros oficiais, ou seja, quando a Câmara Municipal eleva a antiga sede a condição de distrito. Porém, para os moradores continua sendo a cidade de Abadiânia, o máximo que admitem dizer é Abadiânia Velha.

Em relação à santa foi indagado ao professor Adelson, se chegou-se a cogitar em trazê-la para Abadiânia Nova, ao que respondeu: *“Eles falaram em tirar a*

⁶⁰ Um das moradoras mais antigas de Abadiânia Velha. Falecida em junho de 2010.

festa da Abadiânia, pra cá, o que foi o maior pé de briga. Outra causa de briga foi a doação de lotes”.

Essa afirmação é confirmada em entrevista de M. G.⁶¹ que guarda na memória a recordação dos conflitos em relação à transferência de N. S. D'Abadia para a nova sede do município.

Teve! Eu não vi, não sei quem foram as pessoas realmente. Mas a gente via os boatos, sabe? Os comentários... então teve a revolta, teve os falatórios, teve os “leva não leva” que a gente não lembra quem é que era, né? Que falava, nem que queria. Eu sei que teve, mas eu não sei te contar quem era as pessoas que estavam envolvidas no leva e traz. Eu só sei assim: que a comunidade chegou a vigiar a porta da igreja várias noites com medo deles buscarem a santa, a noite mesmo ninguém vê. Mas eu não sei te contar muita coisa, assim. [Então alguém montou vigia?] Montou, montou sentinela, porque o povo vigiava várias noites e daí o tempo foi passando, passando e parece que eles esqueceram. Como levou os cartórios de novo, né? E não deram conta por algum motivo, que eu não sei o qual. Eu ouvia falar:- “vem buscar Nossa Senhora D'Abadia tal dia... ah, não! quarta-feira eles vem”, e o povo juntava e vigiava, sabe? Na porta da igreja. [Isso você lembra?] Isso eu lembro de comentários, não lembro, assim, por ter visto e nem, assim... participava. Mas lembro dos comentários...

Informação também confirmada por outro morador⁶² na frase: “quando se falou em retirar a Santa... as abeias arapuou”⁶³. Os que não queriam a mudança resistiram, não quiseram sair dali, ficaram.

Diante dessas implicações, no que concerne à transferência da sede municipal de Abadiânia é possível afirmar que a identidade simbólica relaciona-se diretamente com a construção da territorialidade simbólica, criada a partir do arraigamento a esse sentimento de pertença, tão presente em Abadiânia Velha.

Para Almeida (2005), o sentimento de pertença está ligado à interiorização e ao compartilhamento de valores, signos e símbolos criados coletivamente. Nesse sentido, os valores coletivos para com o local apresentam-se na organização da sociedade e de seus laços de pertença àquele território. Perante essa construção, a memória coletiva aprisiona-se nas formas visíveis daquele lugar: é a presença da capela, da igreja, da configuração da casa, é a resistência de não

⁶¹ Moradora de Abadiânia Velha, 57 anos, professora.

⁶² J. P. morador de Abadiânia há mais de 40 anos. Trabalhador rural que ainda pratica agricultura de subsistência.

⁶³ Essa frase denota a expressão do morador fazendo alusão ao movimento dos insetos mediante uma ameaça em seu habitat. No mundo rural, quando as abelhas “arapuam” quer dizer que elas atacam quem oferece perigo e que ameaçam sua colmeia. A frase foi usada para revelar que realmente os moradores sentiram-se ameaçados em relação à retirada da Santa de seu território – Posse D'Abadia.

deixar o povoado tomar outras posições de expansão. Ali, atualmente, há resistência em vender (lotes e casas) ou transferirem-se daquele local. Eles (os antigos moradores e seus descendentes) prendem-se por essa ligadura dada pelas formas que apóiam a memória coletiva, como exemplo: se a santa está no povoado, o seu seguidor ficará até sua morte no local, ou retornará de ano em ano para sua festa. Afirmção dada pela romeira ⁶⁴, quando perguntada se ficaria sem participar dessa festa um ano ou mais, respondeu “*Não, eu penso que só se eu tiver impossibilitada de vir por motivos maiores*”. Perguntada sobre como se organiza para participar da festa declarou

olha, igual eu trabalho na educação quando cai no meio de semana, inclusive a gente até comentou que poderia fazer igual a Trindade: segundo domingo de agosto, né? Como agora caiu no final de semana ai foi ótimo, né? Agora, quando cai assim eu já converso na minha escola: “eu tenho que ir, eu preciso ir”, então já é conversado. Entrou o ano letivo eu já converso, eu já deixo tudo preparado, já é conversado: eu tenho esse dia, essa folga, eu pago outro dia para repor essa folga pra compensar, mas é tudo combinado.

Dessa forma, a territorialidade simbólica impregna-se na memória de um grupo social. A territorialidade simbólica cobre uma importância social ainda maior, se admitido, conforme Halbwachs (1938), citado por Di Méo (2001, p. 46), que “tudo se passa como se o pensamento de um grupo não pudesse nascer, sobreviver e se tornar consciente dele mesmo sem se apoiar sobre certas formas visíveis do espaço”. Sobre tais bases simbólicas, o território identitário torna-se um instrumento intenso de mobilização social.

Nesse caso, em Abadiânia Velha, o território pertence à ordem das representações sociais. Seria a própria dinâmica do tempo sócio-histórico, aquele tempo da história em matéria de construção simbólica dos territórios. Tal argumento tornou-se representativo para Marié (1982), para quem o espaço tem necessidade da espessura do tempo, de repetições silenciosas, de maturações lentas, do trabalho, do imaginário social e da norma para existir como território.

“A s pessoas moram aqui porque gostam. Quem tem casa não vende, não aluga”.

Na junção dos argumentos postos, e em conformidade com o depoimento dessa moradora local, pode-se pensar sobre a condição de existência do espaço

⁶⁴ M. C. S. professora, 47 anos, moradora de Anápolis, participa da festa há 45 anos.

como território, ou seja, a menção ao local, o retorno, a não expansão da área habitada dão referências em relação à constituição do território e suas territorialidades

Nos depoimentos dos moradores, constata-se a afinidade para com o lugar, alguns foram e depois voltaram ou possuem casas no local como residências de finais de semana. Uma antiga moradora N. P.⁶⁵ relata o fato de seu esposo não querer sair de Abadiânia Velha, na época da transferência. Ele pensava que iria morrer caso o fizesse, como aconteceu com outra pessoa que mudou-se para Abadiânia Nova e morreu logo depois.

a gente era unido, um povoadinho do povo unido, o que tivesse mais dava pro outro, mais muito pobre. Aqui emancipou, meu marido era escrivão [...] eu mesma me orientei com Nossa Senhora da Abadia, que é a mãe dos meus fios. Que eu era uma pessoa muito inexperiente [...] então meu cunhado que era um segundo pai pra mim [pausa e lágrimas] falava assim pra mim: – Cê tem que ir embora pra Abadiânia, você tem que ir embora pra Abadiânia. E aí? Cumê que faz? O Sinval trabalha no cartório e não quer ir, cumê que faz? Eu falava: ‘Oribes cumo que eu vou? Quando emancipou, com uma semana lá tinha morrido um homem, um tal de Américo. Então se ele fosse disse que ia fazer igual o homem...’ Quando chegasse lá ia entristecer e morrer e tinha medo de não gostá, né?

Nas palavras da entrevistada, é possível correlacionar os diversos níveis ao tratamento do território enquanto representações sociais: em primeiro, em sua condição material, ligada à relação da psiquê individual. Sobre esse plano, a territorialidade identifica-se em parte ligada a uma relação *a priori* emocional e pré-social do morador a terra. Ademais, ligado à ordem das representações coletivas, sociais e culturais. Elas lhe conferem todo seu sentido e se regeneram ao contato do universo simbólico que o território passa a fornecer enquanto base referencial. A saída de Abadiânia poderia gerar a morte de tristeza para alguns; para a entrevistada, ali é o lugar do descanso e segurança mesmo desprovido de outras condições que se colocam no plano direto das necessidades diárias, em detrimento ao acesso a bons e amplos mercados, comércio especializado, serviços urbanos e outros.

O processo de transferência favoreceu para que surgisse uma questão que envolve o tema da identidade territorial. Abadiânia vive como se fosse parte de duas cidades. A primeira refere-se à antiga sede, o distrito de Posse que, no

⁶⁵ Moradora de Abadiânia Nova, aposentada. Em 09/08/2009.

cotidiano e no imaginário social dos moradores e dos praticantes da romaria, é conhecido por Abadiânia Velha. A segunda é a sede atual, às margens da BR-060, Abadiânia Nova, segundo denominação dos próprios moradores.

A identidade territorial estaria atrelada às condições de pertencimento a cada uma das cidades. A primeira, pelo núcleo fundador e suas tradições, ligadas à festa religiosa, apega-se ao simbolismo local para manter sua ligação e enraizamento territorial; não admitindo a condição de distrito do município tanto que conserva informalmente o nome de “Abadiânia Velha”, conforme mencionado. A segunda cidade, construída na expectativa do novo, do desenvolvimento, é local da construção de novas territorialidades, inclusive as festas religiosas da antiga sede são reproduzidas na nova cidade, como a festa de São Sebastião.

Porém, a festa mais significativa e elo simbólico do município não é levada à nova sede, ficando na antiga em decorrência da resistência de trazer a santa para a nova sede. Ali, é criada outra paróquia e outro santo é feito padroeiro da nova cidade; imposto pela igreja, ele é celebrado pelos católicos numa festa restrita ao local. No entanto, na festa de N. S. D’Abadia ocorre o retorno ao local de nascimento do município e sua importância é reforçada na representação simbólica do retorno para festa, para a condição primeira do município. Os antigos moradores criaram novas territorialidades na nova sede do município, mas voltam no momento da festa. A cidade é transferida e, ao mesmo tempo, não consegue deixar de existir, pois a herança religiosa, sua memória, seus moradores ligados ao lugar de origem e a permanência da santa e de alguns moradores garantem a ligação para a permanência da romaria e da identidade territorial conforme abordou Di Méo (2001).

Para uma comparação, ao tratar das condições dos migrantes vivendo entre territórios, Almeida (2008c), como foi abordado em capítulos anteriores, expõe a fragilidade desses indivíduos e sua difícil tarefa de adaptação e, ao mesmo tempo, de rompimento com o território de origem. Esse território, concordando com a autora, é um território relacional que inclui simultaneamente processos sociais e espaço material associado ao movimento de fluidez.

No caso de Abadiânia, os processos sociais inerentes aos aspectos apresentados enquadram-se na condição dos moradores enquanto migrantes e migrados, forjados pela força do discurso ou força das circunstâncias em mudar-se para a nova cidade. Nessa nova urbe, haveria a construção de outra identidade ou seria a mesma identidade, apenas com o endereço diferente?

Essa indagação fundamenta-se na capacidade dos abadianenses em voltar a sua festa querida, mesmo morando fora do antigo sítio urbano da sede municipal, como é evidenciado pelo entrevistado.

Mas a festa da Abadiânia Velha para Abadiânia é a mais importante, a cidade de Abadiânia pára. Se você for lá na cidade de Abadiânia hoje, ou no dia 14, 15 que é o dia principal da festa, se você for lá você vê a cidade parada, a cidade pára! Tem pouca gente na cidade, vem todo mundo pra cá, então é muito importante a festa da Abadiânia Velha para a cidade de Abadiânia Nova porque a cidade de Abadiânia Nova nasceu através da cidade de Abadiânia Velha. Então aqui é a matriz de Abadiânia, foi levado pra lá a sede, mas quando surgiu Abadiânia era aqui que era a sede de Abadiânia. Tem o fórum, ali era a prefeitura, tem a delegacia, aqui era estrutura para manter a sede de Abadiânia. [...] Mas aqui é a mãe de Abadiânia Nova. Com certeza é muito importante Abadiânia Velha para Abadiânia Nova⁶⁶

Abadiânia, agora Velha, passa a fazer parte da composição de pertencimento do vínculo territorial atrelado ao passado saudoso e de efervescências latentes. A “cidade” ainda vive, ela posiciona-se territorialmente, o local não é rural no discurso dos moradores e dos romeiros como evidenciado no depoimento acima. Ele constitui-se de um aparato dos serviços urbanos e sua memória o denuncia como uma cidade que foi construída, possuía seu estatuto de legitimidade e foi mudada de lugar. Mas, com o domínio da santa, permaneceu. Para os frequentadores da festa e moradores locais, é ainda a “cidade”.

porque aqui quando você vem quando não é época da festa o movimento é pequeno, poucas pessoas vistas durante os dias. Tá todo mundo trabalhando na zona rural... é poucas pessoas que tem aqui no período normal. Durante a festa é uma mexida total, o pessoal fica esperando aqui dentro da cidade por esse momento da festa e Abadiânia Velha é vista no dia da festa, o pessoal vem de longe, o pessoal do entorno todo⁶⁷.

A condição de cidade movimentada, vivenciada é rememorada na festa, ou seja, os participantes da festa também vivem entre-territórios numa imbricada realidade que se mistura com sua identidade individual e sua afirmação de pertencimento ao local de origem. No entanto, no território festivo há a criação de uma territorialidade temporária, voltada para o local da festa e a festa em si,

⁶⁶ C. G.; morador de Abadiânia Nova, vereador, romeiro, membro da comissão de organização da festa de 2009. Em 10/08/09.

⁶⁷ C. G.; morador de Abadiânia Nova, vereador, romeiro, membro da comissão de organização da festa de 2009. Em 10/08/09.

revelando uma forte ligação simbólica e de pertencimento, tendo na padroeira o elemento central dessa constituição territorial; desse arraigamento, mesmo que a duração dessa condição não passe de 24 horas.

Diante dessa dicotomia após a transferência, várias tentativas foram cogitadas em levar para a nova sede municipal a festa de Nossa Senhora D'Abadia, fato que não se concretizou, devido a protestos dos moradores e romeiros, que persistiram em se reunir na antiga sede, fazendo com que o atual distrito sobrevivesse até os dias atuais, como centro religioso da região. Segundo depoimento abaixo, a importância da festa para Abadiânia Velha está atrelada à manutenção da tradição; *“acho que é para manter a tradição mesmo, acho que sim. Já é uma tradição que vai e eu acho que nunca acaba”*. Questionada se Abadiânia Velha existiria sem a festa; a entrevistada responde *“existiria mas... entre o povo mesmo é a festa. Quando você fala em Abadiânia. - Ah! Aquela que tem a festa em agosto e tal. Então já é um ponto assim fixo essa festa da cidade”*⁶⁸.

A nomenclatura, Abadiânia Velha, aqui foi assumida para contemplar o desejo predominante dos moradores e participantes da festa, seja em sua autodeclaração nas relações identitárias com o lugar, seja na conduta cotidiana no lugar.

A “cidade” prevalece nas referências locais. Vários fatos povoam essa ligação que reitera esse enraizamento com o território de Abadiânia Velha, a festa da padroeira seria a liga proeminente na atualidade. Para o entrevistado, a importância da festa está no movimento que ela permite ao local.

*Porque o giro da festa, o giro da “cidade” é em torno da festa. Então é muito importante essa festa aqui, se acabar essa festa, essa tradição com certeza a cidade tem que arrumar outro tipo de evento porque senão a Abadiânia Velha praticamente some do mapa. Mas, com a importância da festa eu acredito que nunca vai acabar e sempre vai ter essa tradição principalmente para o pessoal de Abadiânia, que não mora aqui na Abadiânia Velha, ter sempre essa tradição de todos anos vir pra essa festa de Abadiânia Velha.*⁶⁹

O depoimento do romeiro vai de encontro ao pensamento exposto por Halbwachs (2006), para o qual o espaço religioso possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequenta. As imagens espaciais produzidas desempenham

⁶⁸ M.C.F. professora, moradora de Anápolis, em 10/08/09.

⁶⁹ C. G.; morador de Abadiânia Nova, vereador, romeiro, membro da comissão de organização da festa de 2009. Em 10/08/09.

um papel importante na memória coletiva religiosa, porque todos os aspectos, cada detalhe desse lugar, possuem um sentido que é só inteligível para os membros do grupo.

Em Di Mêo (2001, p.6), a festa de padroeiro “define uma entidade geográfica em relação a outras. Ela cerca também outros laços, aqueles das famílias e linhagens em particular”. No povoado de Posse, a festa de padroeiro fornece, de um lado, a oportunidade de reconstituir uma “casa” que supostamente foi destruída no imaginário, com a transferência da sede do município. De outro lado, no povoado, vivencia-se a reterritorialização da “casa” posta pelo retorno de antigos moradores, alguns, para fixarem residência após aposentadoria, outros para os finais de semana. Para Tuan (1980, p. 168), o retorno a casa é um ritual sacro, visto que, o lugar foi “santificado por um poder exterior, quer seja uma pessoa semi-divina, uma deslumbrante hierofania, ou forças cósmicas”. No caso de Abadiânia Velha, o retorno é evidenciado, como atesta antiga moradora em seu depoimento⁷⁰.

Aqui existe a referencia de cidade, mas falta muita coisa para ser uma cidade. Mas aqui é mais um local para descanso, eu gosto muito daqui. Minha sogra mora aqui, a gente vem muito aqui, né? Cresci aqui, eu gosto muito daqui, mas não para... é um sossego aqui, aqui é um sossego...

Diante dessa complexa dinâmica territorial, a festa é o momento da resistência no sentido de fazer lembrar-se da cidade que ali já fora. Sob a proteção de Nossa Senhora D’Abadia, o local vive no imaginário e na concretude dos que ainda permanecem na festa a cada ano.

Abadiânia Velha pode ser considerada uma terra de conflitos e divergências. A população local, cerca de 560 pessoas que ali vivem, traz no imaginário a concepção e a vivência desses conflitos, “*aqui era uma cidade boa*” os mudancistas “*levaram o nome... levaram tudo*”. A cidade, do passado, deixou de existir na sua condição administrativa e nos serviços urbanos, mas está no imaginário, nas falas das pessoas.

Em relação à festa e à orientação sacerdotal local, existia, até 2008, uma grande divergência entre os moradores e o padre local que, dirigiu a paróquia por 17 anos conforme depoimento da romeira M.C.S⁷¹.

⁷⁰ M.C.F. professora, moradora de Anápolis, em 10/08/09.

⁷¹ M.C.S. moradora de Anápolis, em 09/08/09.

Ele (o padre antigo) só cobrava, então eu acho que o padre ele tem que entrar mais na linguagem do povo, participar. No que o padre anterior fazia ele tinha razão, só que ele não sabia cobrar, cobrava de uma maneira impondo e ninguém aceita imposição. Ele não aceitava, assim, os ranchos, as bebedeiras, aquelas luz escuras. Ele tinha toda razão, eu acho que isso não é uma festa legal, aquele estilo que era. Agora não, agora fez aquelas barracas na porta da igreja (o novo padre), ou seja, você sai, você senta, você conversa, você senta com os amigos, você conversa, você fica por ali, né?

Esse padre impôs uma ordenação religiosa austera na festa, contrariando os costumes locais. O sacerdote rezava a missa em latim, de acordo com a orientação tridentina⁷², e impunha normas de comportamento rígidas aos paroquianos, principalmente em relação às vestimentas das mulheres e aos jovens. Aos participantes dos “ranchos”⁷³, na época da festa, era vedada a comunhão, a crisma, o casamento, segundo os moradores.

Uma moradora ressaltou que, num período da festa, em que não sabe precisar o ano, os horários das novenas foram modificados. Os terços e missas eram rezados às quinze horas e a igreja era fechada à noite. Quando os romeiros chegavam, não encontravam a celebração costumeira da novena. Essa situação gerou em um grupo tradicional da cidade, inclusive para essa moradora, uma postura adotada em outros momentos do catolicismo popular, ou seja, o culto sem a intermediação do sacerdote, apenas os fiéis e a divindade.

Para manter a tradição das novenas noturnas o povo do lugar passou a rezar o terço para N. S. da Abadia na cruz que está na praça em frente à igreja. Esse ritual, para os devotos, tinha um valor maior do que a novena feita à tarde, “a novena do padre”. A cruz para o católico representa seu símbolo religioso máximo. O que se faz aos pés da cruz é sagrado, segundo os ensinamentos tradicionais do catolicismo popular⁷⁴. Principalmente no meio rural, a cruz é um símbolo de reverência e respeito. Nas práticas tradicionais dos rituais nas romarias goianas de Muquém, Abadiânia e Trindade, são inúmeras as velas que se acendem nos cruzeiros próximos às igrejas.

A postura conciliar seguida pelo pároco ganha reforço com a eleição do novo papa Bento XVI que, aos poucos, introduz mudanças nas diretrizes gerais da Igreja Católica, dando liberdade aos grupos que seguem a orientação do Concílio de

⁷² Referente ao Concílio de Trento – 1545 a 1563.

⁷³ Boates temporárias, locais de diversão e encontros principalmente dos grupos jovens. É um dos espaços da festa.

⁷⁴ Brandão (2007)

Trento. A partir da eleição, em 2004, de um novo bispo para a Diocese de Anápolis, à qual pertence a paróquia de Posse D'Abadia, surgiram as divergências entre o novo bispo e o pároco local.

Em 2008, as querelas foram tantas que o pároco recusou-se a fazer a festa. Uma comissão foi organizada no distrito e recorreu ao bispo diocesano pedindo providências. Essa comissão foi autorizada a realizar a festa e, posteriormente, o pároco foi afastado. *“quando foi o ano passado, ele deixou nós na mão, nós fizemo, e a festa foi muito boa. Ai nos fomos lá (na Diocese) e pedimo pra tirar ele e ele saiu”*⁷⁵. A saída do padre, em certa medida, provocou uma renovação na forma de organizar a festa. Destarte, a comissão organizadora buscou reforçar os elementos tradicionais da festa: desfile de carros de bois, bingos, novenas, leilões de gado, fogueiras, mastros e também os ranchos dando uma dinamização na mesma, o que agradou aos participantes locais.

Em 2009, com a chegada do novo pároco, notou-se um encantamento da população e uma grande expectativa em relação à festa daquele ano. Os festeiros já tinham sido escolhidos, os carreiros esperavam mais carros de bois para o desfile e uma das mudanças para a festa, direcionada pela igreja, foi a realização de uma quermesse com venda de alimentos e bebidas na intenção de arrecadar fundos e promover a parte social da festa.

Nesse sentido, quando se procede à análise no que diz respeito à imagem do espaço da festa de Nossa Senhora da Abadia, vista na representação espacial do povoado, apreende-se a igreja como o edifício central. A partir dela constituíra-se o ordenamento espacial da festa. Gil Filho (2003), ao analisar a estrutura da Igreja Católica em Curitiba, aponta a marca estrutural que as construções religiosas colocam no espaço demonstrando seu poder. Para o autor, a estrutura do templo é o ícone da presença institucional da Igreja e expressão de seu controle no espaço, *“trata-se do espaço de representação em que a monumentalidade do templo é um componente indissociável da materialidade do sagrado e do poder da instituição religiosa”* (GIL FILHO, 2003, p. 104). As matrizes das paróquias representam uma rede de poder simbólico da religião. A importância dessa representação se destaca na paisagem (Foto 42).

⁷⁵ Depoimento de D.D., moradora local em 12/05/09 Abadiânia Velha.

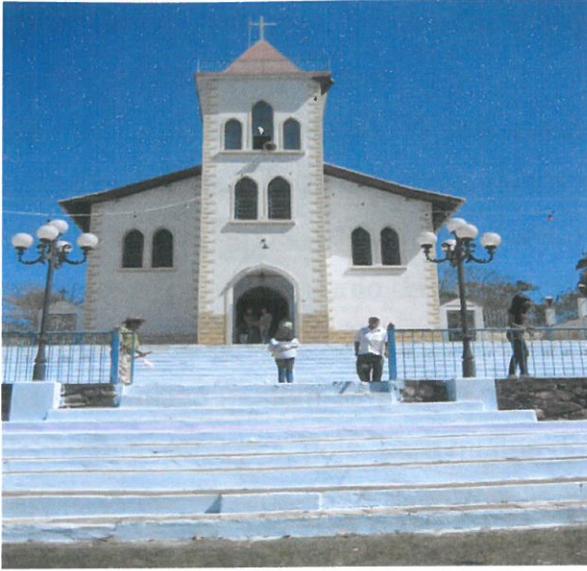


Foto 42 Abadiânia Velha, – A igreja em Posse D'Abadia.
Autor: PINTO, J. G. ago/2009.

Nesse caso, a igreja, nessa festa, específica não se conforma apenas no lugar que se reúnem os fiéis, ou ainda ao lugar em que as práticas profanas não adentram. Ali, o templo torna-se o marco de uma memória religiosa traduzida em sua forma, pela presença das tradições que remontam aos eventos do passado distante.

Em Posse D'Abadia o espaço da igreja revela resistências e táticas dos moradores locais, como forma de recusa simbólica aos poderes estabelecidos com a transferência da cidade. Os vínculos com o lugar efetivam-se a partir, para e pela Igreja na figura da Santa Padroeira.

4.3 A organização espacial da festa em Abadiânia Velha

Por que as pessoas fazem festa? Fazer festa é uma condição da vida, desloca e traz mobilidade às pessoas, dinamiza a circulação no espaço, criando os circuitos de circulação das pessoas que também são consumidoras.

As festas não estão em outra dimensão, elas estão sobre o real. No entanto, elas são regidas pela subjetividade, pela espiritualidade, pelo lúdico, pelo prazer, o que envolve os sentidos, sugerindo certos padrões culturais, que Corrêa (2006, p. 298) destaca como “assentados em racionalidades religiosas, etnolinguísticas e de parentesco, capazes de estruturarem padrões de comportamento espacial próprios, que obedecem a lógicas específicas, diferentes,

essencialmente, daquelas do mercado”. Essas lógicas seriam apreendidas no seio da sociedade na sua constituição metafísica.

A festa, em Abadiânia Velha, é um acontecimento esperado pela população, mencionado nas memórias dos mais velhos e presente ainda nos dias atuais. O povoado todos os anos se prepara para receber os devotos e os moradores tanto de Posse D’Abadia quanto da zona rural.

Estes deixam seus afazeres para promover, participar e viver a festa. Nesse período, várias famílias mudam-se para a região no intuito de estarem mais próximas das celebrações religiosas, pois, para muitas delas, essa festa é esperada o ano todo. Um exemplo dessa situação é dado pelo depoimento do romeiro C.G.⁷⁶, que, em 2009, participou da organização da festa. Quando foi questionado sobre a mudança na sua rotina, no tempo da festa, ele respondeu *“Sem dúvida. Muda bastante porque a gente tem uma... você trabalha num serviço, igual eu sou, eu tenho a minha profissão de vereador, a gente sempre trabalha na função social de tá ajudando as pessoas e quando chega a festa a gente deixa tudo de lado pra vim poder tá ajudando na festa”*.

A maior transformação do espaço concentra-se no entorno da igreja; aí são construídas tendas para abrigar os devotos; um palco com a Santa para as celebrações fora do templo; barraquinhas para venda de alimentos, bebidas, leilões e bingos, cujo dinheiro se destina às obras paroquiais. Ainda em frente à igreja, ou seja, ocupando o espaço da praça são armadas as barracas para a venda de artigos religiosos como, santos e oratórios; aí também se encontram dezenas de barracas de comércio ambulante provenientes de outras cidades, principalmente de Anápolis, oferecendo alimentos, lembrancinhas, artesanato, brinquedos, vestuários e até um parque de diversões.

No distrito de Posse D’Abadia, o espaço sagrado é organizado a partir do ponto sagrado central, ou seja, pela igreja em destaque na vertente do terreno; do lado direito dela fica a gruta⁷⁷, lugar sagrado, por onde passam inúmeros devotos para rezas e queimas velas. Na gruta, fica a imagem de N. S. de Fátima; em suas adjacências aparecem as escadarias, evidenciando a topografia sacra, conforme Rosendahl (1997), Figura 02.

⁷⁶ C. G. morador de Abadiânia, em 09/09/09.

⁷⁷ Ver Foto 26.

No dia 15 de agosto, a rua principal (rodovia), a rua em frente à igreja e a praça são locais percorridos pela procissão, juntamente com as demais ruas do povoado para dar o dilatamento do espaço sagrado de seu ponto principal, a igreja, alcançando outros locais significativos no distrito. Neles salienta-se a importância histórica e espiritual para os participantes da festa. A ocupação desse espaço transforma a paisagem do pequeno distrito para atender a grande quantidade de romeiros que circulam no decorrer da festa da Padroeira: Nossa Senhora D'Abadia.

A forma de ocupação dos pontos destinados ao comércio e à diversão é feita conforme o costume de décadas de realização da festa: cada um tem seu território já demarcado pelo uso ao longo dos anos. Segundo os proprietários das barracas, é cobrado um aluguel pelo uso daquele espaço, algo em torno de R\$20,00 por metro quadrado. Muitos têm, além da área de comércio, um espaço de vivência onde se alimentam e pernoitam durante todo o período da festa.

Esse entendimento favorece a ideia de que a festa, justamente, contribui para territorializar os lugares, o que fica claro na disposição dos locais dos festejos e do próprio comércio que se constitui como espaço complementar do evento. Com isso, a festa gera e descreve uma geográfica simbólica. Ao unir os lugares e seus espaços intersticiais, a festa em Abadiânia Velha (mapa 12) contribui para forjar os territórios daquela localidade. Ela os constrói ao redor dos universos políticos e ideológicos, tais como a aglomeração, as comunidades rurais, ou visitantes advindos de outros locais. Nessa intenção, as lógicas econômicas não estão nunca ausentes.

Durante o período da festa, sobretudo no ano de 2009, foi possível observar uma significativa presença de pessoas na faixa etária acima dos 40 anos. O local de circulação dessas pessoas concentra-se no ponto central do espaço sagrado, ou seja, dentro da igreja e na tenda dos fiéis onde rezam o terço e a ladainha. Nessa tenda, também são celebradas missas, pois o espaço da igreja se torna pequeno para acolher o grande número de devotos. São essas pessoas que permitem a manutenção da festa, pois estão ligadas tradicionalmente à devoção a Nossa Senhora D'Abadia.



Fonte: Pesquisa de Campo. ago/2009
Org. D'ABADIA, M.I.V.

No entanto, no mesmo espaço, observa-se também a presença de jovens e crianças cada qual com motivações diversas. As crianças são levadas pelos pais e participam dos desfiles de carros de boi e das procissões, incentivando assim a manutenção das tradições e preservando antigos costumes. Depois, adultos, elas poderão repetir ou não os atos dos pais. Os jovens também marcam sua presença, principalmente nas atividades relacionadas ao profano; estão presentes nos ranchos de danças, nas barraquinhas, no parque e em barracas-bares.

A manutenção e renovação da festa, porém, permite reconhecer que esse processo amalgama-se por meio de sua contradição, pois essa festa está perdendo, para algumas pessoas, seu sentido original principalmente, para os mais jovens (presença do rancho; desejo de autorização de som automotivo). Muitas pessoas visitam a cidade na época da festa pelo comércio, pelas bebidas (bares próximos) e não pelo significado estritamente religioso.

Mapa 12 - Posse D'Abadia Espacialização da Festa

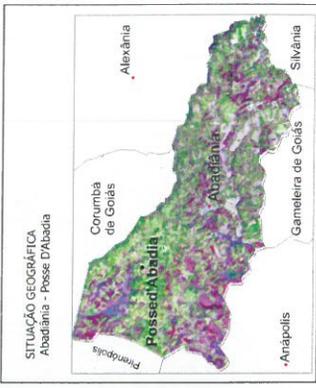
- LEGENDA:
- **IGREJA**
 - 1 Concentração carro de boi
 - 2 Praça
 - 3 Antigo Centro Administrativo
 - Delimitação da Área de Moradores e Visitantes
 - Percurso da Procissão
 - Desfile dos Carros de Bois
 - Concentração das atividades religiosas e culturais; comércio
 - * Curral para Leilão de Gado

FONTES:
IBGE - Base Cartográfica, 2005.
Imagem IKONOS - Google Earth, 2009.

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:
Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)

EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:
Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
wagneredigital.com

LOCAL / DATA:
Goiânia, dezembro de 2009.



As missas, novenas e a procissão contam com uma grande participação dos fiéis, apesar das dificuldades que o próprio espaço físico oferece. O percurso da procissão foi marcado por vários desafios; em determinados trechos os carros atrapalhavam a passagem dos fiéis, em outros, as ruas não ofereciam espaço adequado apresentando-se sem calçadas, com buracos e desníveis que dificultavam o deslocamento do andor com a Santa. Todavia, o fervor e a devoção marcaram a celebração pela atitude de respeito e as orações.

As dificuldades presentes durante a festa de Nossa Senhora D'Abadia são superadas gradativamente por aqueles que mantêm sua originalidade. Em Abadiânia Velha, demonstraram-se, em sua simplicidade, manifestações comunitárias e deveres religiosos que seus antigos moradores tentam perpetuar passando para os filhos as tradições vividas há mais de um século.

4.3.1 Imagens do espaço: registros de uma festa de padroeiro

As celebrações da festa de Nossa Senhora D'Abadia para o ano de 2009, tiveram seu início no dia 06 de agosto com a seguinte programação: todos os dias (06 a 15/08) 05h30min: Alvorada com sinos e fogos, hinos e orações, mensagens e anúncios; 06 a 14 de Agosto, 18h30min: Terço, Ladainha e Missa; Segundo domingo de Agosto – Programação especial: Caminhada de Peregrinação: 06h - (Abadiânia para Abadiânia Velha) e Desfile de Carros de Bois e Cavaleiros de N. S. da Abadia. 16h; 14 de Agosto, 20h30min – Bênção das bandeiras dos santos. Levantamento dos Mastros. Queima das Fogueiras e dos Fogos; 15 de Agosto – 08h, 10h – Missas matutinas, 13h - Leilão de Gado, 17h – Procissão de Encerramento e Missa Campal nas escadarias; 16 de Agosto - 09h – Missa e despedida dos romeiros. A programação social da festa ficou com a Barraca da Quermesse, apresentando shows de música regional, comidas típicas, bingos e outros atrativos.

Na procissão, os romeiros percorrem a pé, à frente vão dois carros enfeitados com os santos e um carro de som. São cantados hinos em louvor e saudações aos padroeiros. Muitas pessoas sobem de joelhos as escadarias num percurso da gruta ao templo (Fotos 43 a 47).



Foto 43 Abadiânia Velha - Movimento nas escadarias da Igreja no dia da festa de Nossa Senhora D'Ábadia
 Autor: D'Abadia, M. I.V., ago,2009



Foto 44 Abadiânia Velha – A novena, parte de momento da festa celebrada na igreja.
 Autor: D'Abadia, M. I.V, ago,2009.

É corriqueiro, no período da festa, que a maioria dos moradores saia de suas casas e as alugue para romeiros. A organização espacial da festa divide-se em três espaços distintos, ligados, todavia, por uma razão comum – as celebrações. A igreja e toda sua área frontal onde ocorre a festividade religiosa (missas, terços, pagamentos de promessas, ladainhas); a barraca da igreja que se destina à comercialização de comidas e leilões, cuja renda é revertida à instituição, além do palco de show e informações aos romeiros; um terceiro espaço é organizado ainda em função da festa na rua lateral da igreja e na praça onde se concentram bares, boate/rancho, barracas comerciais e praça de alimentação.

Nesse último espaço, a circulação de pessoas é intensa; sãoromeiros; visitantes, jovens em busca de diversão e comerciantes que aproveitam o momento de festa para fazer suas vendas. Nem todos que aí estão, o fazem para rezar.

A praça é visitada por todos, no entanto, a maioria dos ocupantes dos bares e boate/rancho não frequenta a igreja e a maioria dos participantes da igreja, não frequentam os bares, tal fato também ocorre em Trindade.



Foto 45 Abadiânia Velha, a festa na praça.
Autor: D'Abadia, M. I.V., ago/2009.



Foto 46 Abadiânia Velha, a festa na rua.
Autor: D'Abadia, M. I.V., ago/2009.



Foto 47 Abadiânia Velha, a festa na rua.
Autor: D'Abadia, M. I.V., ago/2009.

Como já foi dito, o número de participantes dos festejos religiosos é de centenas de pessoas; chegando, em alguns momentos, aos milhares. No ano de 2009, aproximadamente 800 pessoas participaram da missa e da procissão que encerram as festividades. Aglomerado igual ou até maior pode-se ver também em transeuntes que circulam pelas barracas de comércio, pela praça, parque de diversão e nas residências do distrito conforme as fotos 48, 49 e 50.



Foto 48 Abadiânia Velha. Ocupação da praça pela festa
Autor: CURADO, J.G. ago/2009.



Foto 49 Abadiânia Velha. O movimento festivo e a ocupação da praça pela festa
Autor: CURADO, J.G. ago/2009.

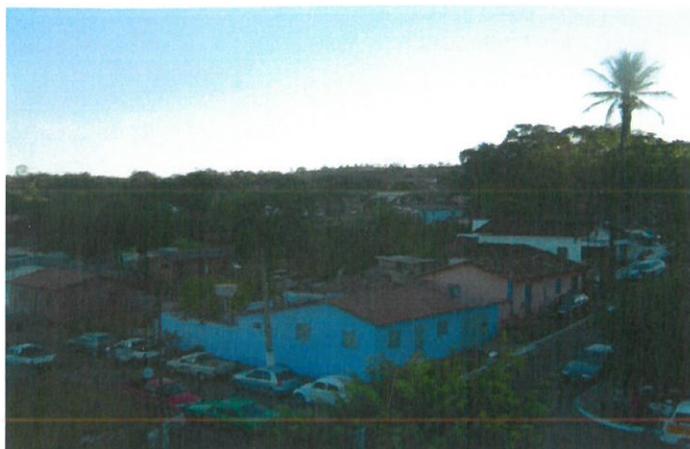


Foto 50 Abadiânia Velha. Ocupação do distrito pela festa
Autor: CURADO, J.G. ago/2009.

4.2 A Prática do comércio temporário na festa de Abadiânia Velha

O comércio é uma atividade econômica que busca, na concentração de pessoas, possibilidade para sua realização. Nas festas, o comércio é uma atividade bem significativa, presente na maioria delas. Essas atividades são esperadas também como parte da festa. Em todos os depoimentos dos entrevistados, ficou claro o quanto a atividade é importante na festa. Todos foram unânimes em responder que compram mercadorias no comércio da festa todos os anos em que a frequentam.

Na festa de Abadiânia Velha, como já foi esclarecido, essa atividade está presente todos os anos. Há, fora das barracas, a presença dos vendedores ambulantes. Na festa, em 2009, estavam presentes vendedores de bexiga, picolé, junto com esse tipo também aparecem os vendedores de objetos religiosos, no caso, a banca estava em frente à gruta com a imagem da Santa, onde se vendiam lembranças da festa, (camisetas, chaveiros, terços e outros) (Foto 51).



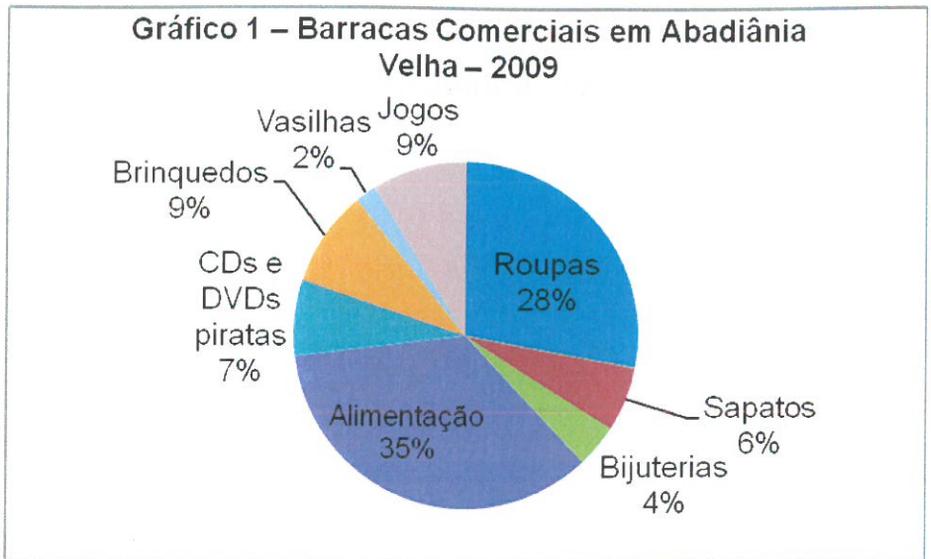
Foto 51 Comércio ambulante na festa de N. S. D'abadia. Abadiânia Velha. Autor: CURADO, J. G. ago./ 2008.

Existem também os bares, quatro no total, cujo principal produto de venda era a cerveja. Os bares permaneceram cheios de pessoas durante o dia, a maioria com idade entre 18 a 40 anos conforme foto 52.



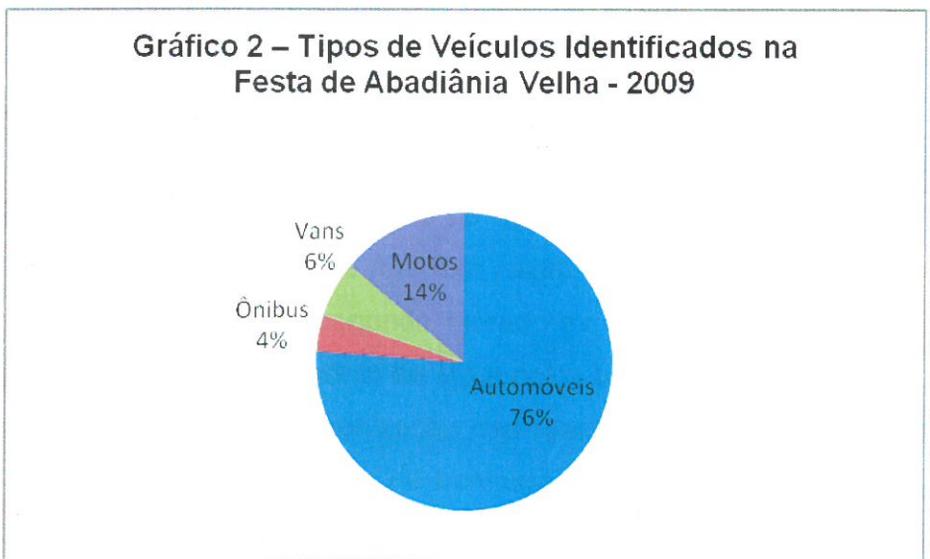
Foto 52 Abadiânia Velha, movimento nos bares próximos a praça. Autor: SILVA, C. J. Ago/2008.

As barracas de comércio presente na festa foram quantificadas e apresentadas no gráfico 1.



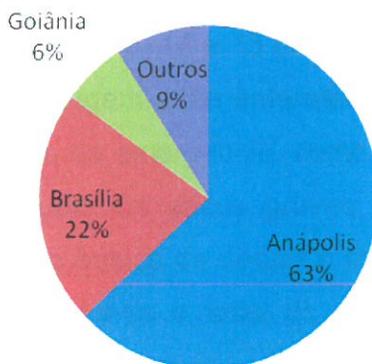
Fonte: Contagem no local , 15/08/2009, (SILVA, C. M.)

Para inferir-se sobre o alcance de divulgação da festa, uma amostra dos veículos presentes foi coletada. Desses veículos 63% eram de Anápolis, 22% de Brasília, 6% de Goiânia, 9% outras localidades como Cocalzinho, Jaraguá, Nerópolis, Alexânia, Corumbá de Goiás, Abadiânia e Pirenópolis. Os Veículos eram compostos de ônibus, vans, automóveis e motos conforme gráfico 2. No gráfico 3, é exposta a procedência dos veículos que estavam presentes naquele local no horário da contagem.



Fonte: Contagem às 14h de 15/08/2009 (SILVA, C. M.)

Gráfico 3 – Procedência de Veículos presentes na Festa de N. S. D'Abadia - 2009



Fonte: Contagem às 14h de 15/08/2009 (SILVA, C. M.)

4.3 A Organização da infra-estrutura na festa de Abadiânia

Sobre o ordenamento espacial da festa, é incipiente a estrutura presente. Não existe serviço de limpeza urbana e os próprios comerciantes fazem o controle do lixo que é depositado em contêineres e recolhido à noite. Os proprietários desses comércios e os frequentadores reclamam a falta de locais adequados para estacionamento, falta de banheiros públicos, água, enfim, uma melhor infraestrutura capaz de proporcionar aos participantes da festa uma melhor qualidade de estadia no local.

Um dos maiores problemas é a falta de água, pois o distrito conta com o abastecimento de um poço artesiano que não tem vazão suficiente para atender ao público que se desloca para o local; segundo moradores e participantes da festa, nesse período, é necessário o fornecimento de água pelos caminhões pipa.

Quanto aos aspectos da higienização das ruas e coleta de lixo, nota-se uma falta de preocupação com a higiene; os banheiros químicos são precários, o banheiro que a igreja aluga para uso é extremamente sujo não há higienização; não há local para banhos, existe apenas um tanque para uso dos barraqueiros. As ruas são sujas e não há presença de garis.

No depoimento da funcionária pública municipal, a organização do serviço de saúde para festa dá-se por plantões de atendimento em dias especializados, os profissionais dão prioridade para o dia do desfile dos carros de bois, que ocorre no segundo domingo de agosto. Já nos dias 13, 14 e 15 desse mês, a equipe presente é formada por três técnicas de enfermagem, uma enfermeira padrão e um médico. No local, são realizados atendimentos de emergência, como curativos, atendimento a crises de hipertensão e embriaguez. Os casos graves, quando ocorrem, são levados para Anápolis. O atendimento básico de saúde é mantido e estendido aos visitantes da festa. Na foto 53, observa-se o local de atendimento à saúde da população e do plantão dos profissionais de saúde.



Foto 53 O trabalho em festa. Aparato de saúde pública em plantão nos dias da festa. O Fórum é o local onde concentra a administração pública local, também é utilizado como posto de saúde pelos moradores. Durante a festa concentra suas atividades.

Autor: D'ABADIA, M. I. V. ago/2009.

Uma atuação positiva do poder público relaciona-se ao suporte dado para os devotos que fazem uma caminhada/procissão de Abadiânia Nova para Abadiânia Velha no segundo domingo de agosto. Nessa caminhada, percorrem-se 18 km, segundo informações obtidas em entrevista com o pároco local, padre Cláudio⁷⁸. Segundo o mesmo, a paróquia encaminha à prefeitura um pedido de suporte para a promoção dessa caminhada, que, no ano de 2009 foi realizada no dia 09 de agosto.

a paróquia aqui faz um ofício dirigido ao prefeito da cidade e a prefeitura apóia com água, essas coisas aos romeiros e a polícia militar com a viatura porque saem de madrugada e vem caminhando para cá tomar café e logo

⁷⁸ A. A. S. Entrevista em Posse D' Abadia, julho de 2009.

em seguida a missa. Só que tem gente chegando a madrugada toda, por volta da meia noite ou mais tarde um pouco, sempre vem.

Durante a caminhada, a prefeitura dá suporte com água, café e a ambulância na estrada. Quando chegam a Abadiânia Velha, também é oferecido um café da manhã e almoço. Durante o período da festa, esse almoço é servido no fórum aos romeiros mais carentes e a quem quiser alimentar-se.

Outro aspecto refere-se à segurança. A principal ação está voltada para o policiamento no período da festa, feito com a permanência de viatura e quatro policiais. Em frente ao fórum, é montada uma tenda para a acomodação dos policiais. O atendimento policial no local é feito por ronda esporádica pelo destacamento que está fixo em Planalmira.

Quanto à mobilidade dos romeiros para a festa, grande parte das pessoas vem e retorna no mesmo dia às suas casas, principalmente os moradores de Anápolis, Abadiânia Nova e das redondezas. Outros alugam casas, cômodos, quintais para barracas em menor proporção, conforme relato do entrevistado⁷⁹.

Tem muita gente que tem casa, uns alugam as casas pra vim, outros trás barraca, eles dão um jeitinho... ficam na casa de parentes, muita gente tem parente aqui: os mais velhos estão aqui, os mais novo estão nas cidades maior. E quando é no período da festa todo mundo vem e fica dentro das casas, fica nas barracas, fica nos colégios, alugam salas, fica aqui nas casas porque tem muita gente aqui que tem casa e aluga no período da festa. Eles ficam numa parte da casa e aluga os quartos para as pessoas, amigos que vem. Geralmente eles alugam.

Na opinião de Pe. Cláudio, as pessoas não acampam mais em Abadiânia devido à proximidade do local *“com as grandes cidades e com as estradas asfaltadas. Eu penso que é uma forma das pessoas virem ao santuário e retornar. Muitos possuem casa aqui também e chegam no dia 6 e só retorna no dia 16; muitos ficam o tempo todo”*. Ou seja, a festa de N. S. da Abadia ainda atrai uma grande quantidade de romeiros para a localidade.

As mudanças principais no povoado durante a festa, na observação dos moradores e funcionários do posto de saúde, estão no movimento de pessoas no local: *“Chegou agosto acabou a paz. A festa altera a vida, esse ano a festa está mais esperada. Precisa buscar parceria para ajudar na festa”*.

⁷⁹ C. G. morador de Abadiânia, em 09/09/09.

A aglomeração de pessoas, nas festas, também chama a atenção dos políticos que veem no momento uma oportunidade de se fazerem mostrar ao eleitorado, como atestam as faixas distribuídas em pontos estratégicos nas ruas do distrito (Foto 54).



Foto 54 Abadiânia Velha, saudações dos políticos locais e regionais aos romeiros de N. S. D'Abadia. Autora: SILVA, C. S. ago/2009

Aqui se retomam as categorias de análise empregadas nessa construção: o espaço, o território e a paisagem. O espaço na festa irá constituir a dimensão simbólica atrelada à religiosidade local que se enraíza no território do distrito, reforçando assim sua condição de liga proeminente e construtora de um território identitário de moradores e visitantes que se encontram a cada ano para celebrarem a padroeira.

Essa celebração expressa-se na paisagem local que aglutina, ao redor da igreja e suas adjacências, a força máxima de expressão vivenciada pelos rituais de uma religiosidade popular e de um encontro de lazer, garantindo ao lugar uma característica especial que marca e reproduz a festa de Abadiânia Velha como uma típica festa de padroeiro do sertão goiano. No próximo capítulo discorre-se sobre outra festa de características singulares nesse sertão: a romaria de Muquém.

CAPÍTULO 05.

A FESTA EM NIQUELÂNDIA: TERRITORIALIDADES TEMPORÁRIAS NA ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO

Neste capítulo, o território apresenta-se como a categoria que sustenta a análise. Doravante, apresenta-se uma contextualização da romaria de Muquém e uma breve caracterização do município, para o entendimento dos processos de constituição desse espaço. A festa é entendida como a base promotora da organização espacial do povoado de Muquém, ou seja, o povoado não desapareceu ao longo de 261 anos em decorrência da festa.

A análise primou por apresentar a constituição do espaço da festa, lido na construção temporária do lugar como o elemento que une os ideários de identidades territoriais superpostas ao local.

5.1 A organização do espaço em Niquelândia e o contexto da festa em Muquém

A cidade de Niquelândia e seu município localizam-se ao norte do Estado de Goiás, na Microrregião de Porangatu, com uma área municipal de 9.879 km²; ocupa 2,89% das terras goianas. A distância de sua sede em relação a Goiânia é de 366 km – via Uruaçu; BR-153 / GO-237 e 267 km em relação a Brasília-DF – via Corumbá de Goiás; BR-414 (Mapa 13).

De acordo com o Relatório Técnico: Potencialidades Turísticas dos Municípios do Entorno do Lago da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa (2005, p.221/ 222), em suas características geoambientais, o município tem grande parte da sua geologia composta pelo minério de níquel, sendo o maior produtor de Goiás e um dos maiores do mundo. No entanto, este é apenas um dos 120 tipos de minérios que podem ser explorados no município.

Mapa 13 - Niquelândia MUQUEM

LEGENDA:

- MUQUEM**
- Sede Municipal
 - Núcleos Urbanos
 - Limite Municipal
 - Estrada Pavimentada
 - Estrada Não Pavimentada
 - Hidrografia
 - Município de Niquelândia
 - Limite Municipais

FONTES:

IBGE - Base Cartográfica, 2005.
 ANA - Hidrografia, 2006.
 DNIT - Rodovias, 2009.
 MMA - SINAM - Localidades, 2009.
 SIG-GOJÁS - Superintendência de Geologia e Mineração - SIC
 Governo do Estado de Goiás (www.sieg.go.gov.br) Sistema
 Estadual de Estatística e de Informações Geográficas de Goiás
 - Imagens CBERS2 - 2008 - Bandas 243 - RGB (arquivado em
 10.12.2009)

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

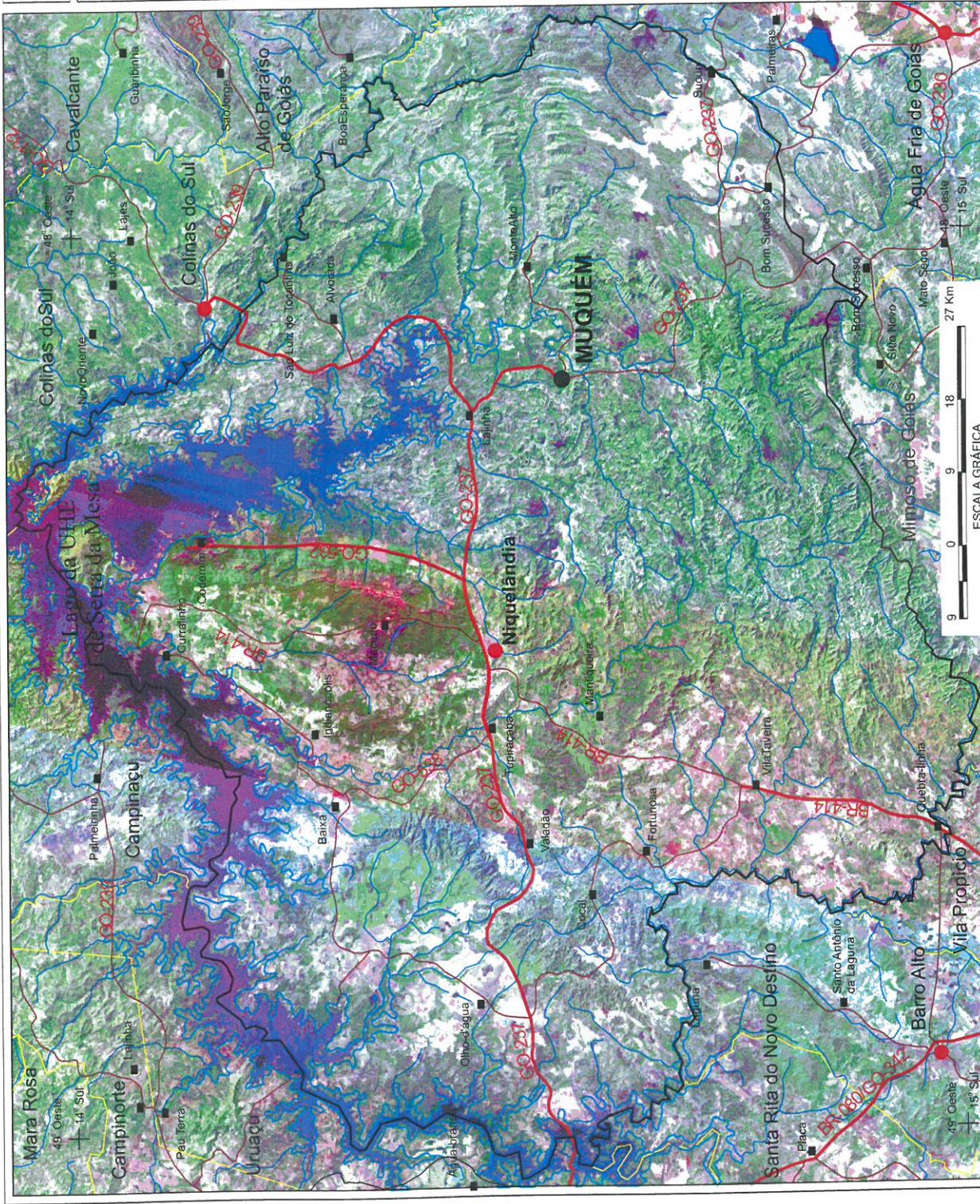
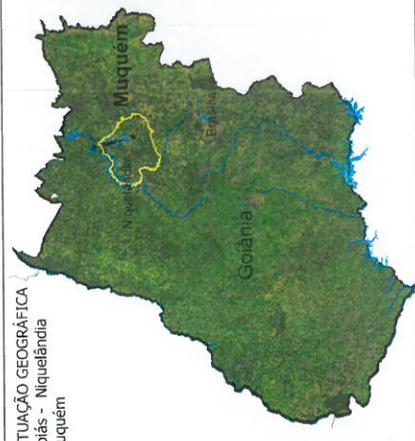
Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)
 EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:
 Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
 www.geodigitalhormai.com

LOCAL / DATA:

Goiania, dezembro de 2009.

SITUAÇÃO GEOGRÁFICA

Goiás - Niquelândia
 Muquem



O relevo da região é bastante movimentado, quando comparado à região do Centro Goiano, na qual Goiânia está inserida. Dentre alguns elementos do relevo regional de importância ao município, podem ser citados: Serra da Mantiqueira, Serra da Aranha, Serra Santa Bárbara, Serra do Bacalhau, Morro do Custódio, Morro do Chapéu e Morro Três Corações. O aspecto paisagístico, quando olhado em função do relevo, é caracterizado por Serras ao longo do horizonte, repercutindo também em estradas sinuosas em alguns pontos.

No sítio da sede municipal, nota-se uma cidade imersa em um vale, o que lhe confere um aspecto diferenciado em relação a sítios urbanos atuais. O vale é formado por várias serras, como a Serra do Cafundó (famosa em razão de suas minas de ouro) e a Serra da Mantiqueira (conhecida antigamente como Trás da Serra), possuidoras das maiores jazidas de níquel do país. Predomina no município o Latossolo Vermelho Amarelo, de baixa fertilidade, encontrado em cerca de 60% de seu território.

Sobre o relevo, instala-se uma vegetação do bioma Cerrado. Dentre as espécies vegetais de maior ocorrência na região, destacam-se: pequi, mangaba, cajuzinho, guariroba, babaçu, buriti, bacuri, indaiá, macaúba, jatobá, ipê, jacarandá, paineira, aroeira, angico, cedro, vinhático, arnica, sucupira, mogno, peroba, murici, caju, marmelada, sucupira, angelim e orquídea. É importante lembrar que vários desses exemplares vegetais têm fins medicinais, alimentícios, mobiliários e mesmo científicos. Essa vegetação, no município, apesar dos desmatamentos para o aumento da produção agrícola, ainda se encontra relativamente preservada e insere-se como componente natural da paisagem cerradeira.

Niquelândia está inserida na Bacia do Rio Tocantins. Outros rios importantes à drenagem do município são Maranhão, Tocantinzinho e Bagagem. Traíras, Acaba Vida e Bagagem são importantes tributários do Lago de Serra da Mesa. O lago e os rios são atrativos turísticos relevantes no município e na região. Eles são usados pelos romeiros do Muquém, seja em pesca, banho e acampamentos (pouso) às margens dos córregos nos percursos até a romaria.

No município, predomina clima Tropical Úmido e Tropical de Altitude. A temperatura média máxima é de 36°C; a média mínima de 20°C e a média ponderada de 30°C. A precipitação média anual está em 1.620mm com quatro a cinco meses secos. Esse tipo climático permite, na estação seca, um melhor deslocamento de pessoas, pois as oscilações de temperatura contribuem para

longas viagens a pé, o que culmina, na região, com o trânsito de pessoas em função das atividades religiosas.

Em sua estrutura administrativa, o município possui os distritos⁸⁰ de São Miguel de Quebra-linha e Vila Taveira ou Faz-Tudo, Tupiraçaba / Traíras, Indaianópolis e os povoados⁸¹ de Nossa Senhora da Abadia do Muquém, Baunilha, Garimpinho, Acaba-Vida, Buriti Alto, Macedo e os aglomerados de Aranha, Cocal, Mantiqueira e Rosariana. Nesses locais, prevalecem atividades rurais como forma de ocupação, geralmente, sem desenvolvimentos significativos na economia.

Historicamente, Niquelândia faz parte de uma das três zonas de povoamento de Goiás no século XVIII. De acordo com Palacín (1994), o arraial de São José do Tocantins (Niquelândia), Traíras¹³ e Muquém inseriram-se na área mineradora da “região do Tocantins”.

Esgotadas as minas, os arraiais goianos tenderam a criar seus próprios ritmos de desenvolvimento, investindo principalmente na criação de gado (CHAUL, 1997). Alguns desapareceram pela baixa produtividade aurífera e falta de desenvolvimento de uma economia agropecuária de subsistência. Essa situação também atingiu Muquém e São José do Tocantins.

Muquém não desapareceu por completo, em função da atividade religiosa lá ocorrida todos os anos, a qual foi capaz de fazer permanecer o povoado ao longo dos anos apenas uma vez ao ano, fazê-lo transformar-se em um expressivo evento religioso goiano (D'ABADIA, 2002). Porém, verificou-se um desenvolvimento maior de São José do Tocantins, atual Niquelândia, em relação a Muquém. Essa superação deve-se em parte à maior concentração de famílias residentes que, depois da mineração, desenvolveram atividades agropecuárias na região e à

⁸⁰ São as unidades administrativas dos municípios. Têm sua criação norteadas pela Lei Orgânica dos Municípios.

⁸¹ Localidade que tem a característica definidora de Aglomerado Rural Isolado e possui pelo menos 1 (um) estabelecimento comercial de bens de consumo frequente e 2 (dois) dos seguintes serviços ou equipamentos: 1 (um) estabelecimento de ensino de 1º grau em funcionamento regular, 1 (um) posto de saúde com atendimento regular e 1 (um) templo religioso de qualquer credo. Corresponde a um aglomerado sem caráter privado ou empresarial ou que não está vinculado a um único proprietário do solo, cujos moradores exercem atividades econômicas quer primárias, terciárias ou, mesmo secundárias, na própria localidade ou fora dela. Disponível em www.ibge.gov.br/home/geociencias/cartografia/manual_nocoos/elementos_representacao.html Acesso em 13/11/2009

¹³ Traíras hoje é um aglomerado de ruínas com o nome de Tupiraçaba. No passado, foi um dos mais promissores arraiais de Goiás, no ciclo do ouro. Chegou a ser Julgado, congregando em seu território vários arraiais, entre os quais São José do Tocantins (atual Niquelândia) e Muquém.

organização da Irmandade de Nossa Senhora da Abadia quando esta foi responsável pela administração dos donativos arrecadados na romaria.

As ordens religiosas detinham o controle de várias festividades no país. Para Vasconcelos (1997), as ordens leigas no Brasil eram formadas por associações de leigos, homens e mulheres com vários objetivos de ajuda mútua, mas também funcionavam como bancos, fornecendo empréstimos a terceiros. Essas ordens, junto com a Igreja, o Estado, eram os agentes econômicos. Nesse contexto, podemos destacar o importante papel econômico que a Irmandade de Nossa Senhora da Abadia exercia na cidade de Niquelândia.

O historiador Silva (1948, p.335) narra o encontro do presidente dessa Irmandade – o coronel José Joaquim Francisco da Silva, em 1892 – em um confronto com o bispo diocesano Dom Eduardo quando este visitava, naquele ano, a Romaria do Muquém, usando o próprio diário do bispo.

[...] Finda a minha prática, fui para a casa, pertencente ao Santuário, que fora designada para minha hospedagem, onde pouco depois apareceu o Cel. José Joaquim, que vinha declarar-me que estava resolvido a resistir às minhas resoluções. Pois, resista. E o que fará V Excia? Nada mais do que o seguinte: volto hoje mesmo para Goyas e commigo o vigário de São José e fica extinta a romaria do Muquém, e interdicta esta Capella. Mais isto é matar S. José. Matar S. José, perguntei, mas como é isso?... Sim, porque São José do Tocantins ainda tem um pouco de vida por causa da romaria do Muquém [...].

O relato acima, juntamente com a comprovação do comércio de escravos⁸² e o câmbio de ouro⁸³, realizados em São José do Tocantins, chama-nos a atenção para as relações comerciais que a festa religiosa proporcionava à antiga Vila de São José. Todos os anos convergiam inúmeras pessoas das mais variadas localidades do país até suas paragens. Esses deslocamentos contribuíram para a manutenção da referida vila ao longo dos tempos.

É difícil determinar se foi a atividade econômica ou a religiosa a mais significativa na romaria em Muquém, porém, constata-se que ambas movimentaram grande quantidade de pessoas por mais de dois séculos e meio para aquele lugar.

⁸² Em levantamento realizado no Cartório de Registros de Imóveis de Niquelândia, foram constatadas doze escrituras de compra e venda de escravos ao término da romaria entre os anos de 1833 a 1882. O tabelião registrava os negócios no Arraial do Muquém, geralmente aos dezesseis dias do mês de agosto.

⁸³ Segundo Palacín (1994), o uso do ouro em pó como moeda nas transações internas era comum desde o início do povoamento da capitania de Goiás e também as falsificações no produto. No entanto, em São José, não circulava ouro adulterado, o que caracterizava a vila como um grande mercado de câmbio de moeda limpa.

Além dos acontecimentos já mencionados, o historiador Paulo Bertran (1998), no livro *História de Niquelândia*, apresenta a relação histórica da Vila de São José com o arraial do Muquém, também, nas origens de famílias politicamente influentes do município. Algumas delas tiveram sua gênese ligada ao Muquém, como os Francisco da Silva e os Fernandes de Carvalho.

Niquelândia⁸⁴, no seu ritmo, incorpora as mudanças estruturais e conjunturais brasileiras e vai, ao final do século XX e início do XXI, ter boa parte de sua economia sustentada pela extração do níquel, minério descoberto na serra da Mantiqueira, em 1906, pelo geólogo alemão Helmuth Brocks. Em 1932, é fundada a Empresa Comercial do Estado de Goiás S/A e, em 1933, a referida companhia já exportava minério de níquel para os portos alemães. Passados os percalços da II Guerra Mundial, no final da década de 1950, a Votorantin adquire o complexo minerador da Cia. Níquel Tocantins. No decorrer do século XX, transformações no crescimento populacional e nas vias de acesso à cidade proporcionaram uma maior circulação de pessoas e serviços ao município, principalmente, após a construção, na década de 1940, da BR – 414 que liga Niquelândia a Anápolis.

De acordo como Censo 2000 (IBGE), há no município 38.582 habitantes. Na zona urbana, habitam 26.587 e 11.955 na zona rural. Isso coloca o município na condição de predominantemente urbano. Na contagem anterior, realizada em 1996, a população foi estimada em 36.069 pessoas. De lá até o ano 2000, o número de pessoas cresceu a uma taxa geométrica de 1,7% ao ano, crescimento em níveis de reposição e a uma taxa absoluta de 6,96% no período. Em 2007, a contagem da população foi de 38.517 habitantes, caracterizando uma ínfima regressão no número de habitantes em relação ao ano 2000, e revela certa permanência da população.

Esse nível atual de urbanização é bastante superior à taxa de apenas 27,58% constatada pelo Censo de 1980. Grande parte dessa urbanização deu-se nos anos da década de 1980; uma vez que, no início da década seguinte, no levantamento de 1991, mais da metade da população (58,37%) encontrava-se na zona urbana. Tal fato representou um crescimento da urbanização em cerca de 110% em apenas dez anos. Os dados revelam que a urbanização do município concentrou-

⁸⁴ Em 1938, pelo Decreto 1.233 de 31 de outubro, a Vila é elevada à categoria de cidade. O nome antigo é mudado, em 1943, de São José do Tocantins para Niquelândia, dando alusão aos novos tempos da mineração.

se principalmente nos anos 1980, com tendências de queda na última década do século XX.

Junto com o crescimento populacional, na década de 1980, mudanças estruturais ocorreram no município como o programa de eletrificação rural, o asfaltamento da GO-237, ligando Uruaçu a Niquelândia, o que permitiu uma maior circulação de pessoas, serviços e mercadorias entre as cidades. Foi também nessa década que as companhias mineradoras intensificaram suas operações locais. A Companhia Níquel Tocantins, em julho de 1981, e a Codemim – Cia de Desenvolvimento de Recursos Minerais, hoje Anglo-América, em julho de 1982, inseriram o município no conjunto dos exportadores de produtos minerais do Estado de Goiás, com a retirada de toneladas de ferro-níquel semi-industrializados, enviadas para a indústria siderúrgica em São Paulo.

A produção mineral gera no âmbito da cidade vários empregos diretos e indiretos com a participação da população nos quadros de funcionários das companhias mineradoras, bem como das empreiteiras prestadoras de serviços. Alterações espaciais surgiram e uma maior dinamicidade econômica é dada ao município, porém as tradições ainda são guardadas principalmente aquelas de cunho religioso-cultural.

Entre as décadas de 1990 a 2000, o município foi impactado por novas alterações espaciais e territoriais pela criação do Lago de Serra da Mesa. Contudo, as mudanças ocorridas em Niquelândia não comprometeram a participação dos fiéis na romaria do Muquém, pelo contrário, o fluxo de romeiros é ainda maior devido às facilidades proporcionadas pelo deslocamento em vias asfaltadas como a BR 414 e as significativas melhorias na infraestrutura local como a disponibilidade de energia e água aos inúmeros participantes da romaria bem como uma organização mais acentuada da área entorno do Santuário.

Em relação aos impactos da romaria na cidade de Niquelândia, alguns foram apresentados por D'Abadia (2002, p. 60), ao estudá-la no período de 2000 a 2002.

Para o niquelandense era, como ainda é, um impacto significativo no seu cotidiano a presença da festa em agosto naquele local. Durante a pesquisa, ouvimos depoimentos de várias pessoas sobre as mudanças que a romaria provocava na cidade, como o movimento nas igrejas e o aumento do número de pessoas circulando, sobretudo os romeiros. A permanência

desses em Niquelândia era breve, logo se deslocando ao Muquém juntamente com os romeiros josefinos⁸⁵.

As mudanças na dinâmica do município, no período da romaria, são notadas pelo fluxo de pessoas e ações da prefeitura que serão tratadas em seção posterior. Sob a importância da festa de Muquém para Niquelândia, é consenso no poder público sua importância religiosa que “movimenta” a cidade e, em certa medida, dinamiza o comércio local.

Considera-se, em um contexto geral, que a romaria de Muquém coloca Niquelândia como um município “privilegiado” por realizar a festa em um povoado distante encravado entre serras e montanhas, com características rurais, com um alcance regional e no âmbito das redes de comunicação virtual⁸⁶ de nível mundial, com uma repercussão próxima de outras romarias urbanas, como Bom Jesus da Lapa-BA e Trindade-GO, o que permite uma maior projeção dessa festa.

As alterações cotidianas em Niquelândia ocorrem, principalmente, pela mudança de residência de boa parte dos moradores de cidade para o povoado e a quebra na rotina dos moradores. Algumas alterações, como mudança do calendário escolar em função da festa, são evidentes, conforme expressa a fala dos entrevistados⁸⁷,

Aquí as famílias tradicionais do Muquém elas deixam suas residências lá fechadas e mudam para cá [...] Mas, a cidade em si fica mais vazia. O pessoal se locomove pra cá, o Muquém na verdade do dia 8 ao dia 15 tudo tá no Muquém. [...] na verdade a romaria quebra aquela coisa da normalidade do dia a dia. Quebra a rotina, a romaria quebra a rotina..., os moradores deixam de preocupar com as coisas do dia a dia para se preocupar com a romaria, entendeu? Então, assim: são férias forçadas, tem gente que se não vier no Muquém fica doente, [...] as famílias se preparam para esse momento de romaria, são dez dias que ficam por conta do Muquém, [...] a cidade transfere pra cá. Niquelândia pára, dá 8 horas da noite a cidade está totalmente parada é só Muquém, Muquém, Muquém. As aulas esse ano vão começar após Muquém, porque é totalmente inviável. O calendário escolar é alterado em função do Muquém [...]

⁸⁵ Denominação antiga dada aos moradores de Niquelândia, antiga vila de São José do Tocantins.

⁸⁶ Em 2009, foi instalada, temporariamente, a Internet, com acesso pago. Esse serviço foi prestado por particular.

⁸⁷ Entrevista realizada no dia 12/08/2009, em Muquém, com funcionários da Prefeitura Municipal de Niquelândia: Segundo Pereira Filho, Secretário de Governo; Gilmar Alves da Silva, Superintendente de Comunicação e participação da secretária Fabiane.

No depoimento anterior são explicitados o valor da importância da festa para a cidade de Niquelândia e sua influência na dinâmica do Muquém. Assim como, no passado, a festa de agosto era importante para a localidade, nos tempos atuais, o fluxo de pessoas passando na cidade é intenso e vários serviços são disponibilizados ao visitante como: transporte alternativo tipo lotação; hospedagem nos hotéis, serviços bancários, telefones públicos, supermercados, bares e lanchonetes em geral. A economia é dinamizada por ocasião da festa, até porque uma parte dos comerciantes de Niquelândia também explora o comércio temporário local.

O espaço é uma forma culturalmente construída pela qual uma pessoa apreende os objetos ao se posicionar. A definição de uma posição no mundo se dá, pois, por um conjunto de processos de recorte que constituem territórios. Nessa perspectiva toda espacialidade exprime a pertença a um nós, que se constrói e se manifesta em recortes territoriais e, qualquer que seja a diversidade das relações que os indivíduos mantêm com ele, o território de pertença constitui um espaço fundador. O território é então uma força organizadora da experiência sensível no mundo da vida diária (CASTRO, 2007, p. 32,33).

A organização do território festivo fortalece os laços identitários no grupo social, por sua posição de pertença. No caso de Muquém, a exaltação ao mito fundador do espaço sagrado, presente no povoado, resulta em alto grau de afinidade dos visitantes para com o lugar.

Nas declarações dos romeiros, é destacada a importância das atividades religiosas e culturais em relação às atividades comerciais, pois: *“Só da gente ser privilegiado e morar próximo do Santuário da Nossa Senhora D’Abadia tem grande importância. Niquelândia é abençoada, não só Niquelândia, mas Goiás todo. Niquelândia é lugar abençoado por Nossa Senhora, povo amável, é chão de Deus”*⁸⁸.

Outras respostas foram colocadas a respeito da importância da festa para a cidade de Niquelândia, nelas aponta-se, primeiro, o papel da festa enquanto divulgadora da imagem da cidade e, segundo, como uma situação negativa acerca dos comerciantes: *“Eu acho que divulga Niquelândia no cenário não só regional, mas no nacional também”*⁸⁹. E *“Olha como cultura, como religião tem muita*

⁸⁸ N. C. G. 64 anos, moradora de Niquelândia. 11/08/09.

⁸⁹ Á. S. L.R., 36 anos, professora, moradora de Niquelândia. 11/08/09

*importância agora financeiramente não. Ao contrário, porque os comerciantes de Niquelândia nunca conseguiram ganhar dinheiro aqui no Muquém”*⁹⁰.

Na seção seguinte, serão apresentadas algumas considerações sobre o povoado de Muquém, a articulação do espaço vivido e suas possibilidades de análises para a composição das territorialidades desse lugar.

5.2 O povoado de Muquém: algumas considerações

O lugar é o espaço do cotidiano construído pelas experiências individuais e coletivas vividas. Frémont (1980) referencia o espaço vivido como uma representação dos valores, das identidades enfatizadas enquanto singularidade e individualidade dos espaços estudados. O autor também define o lugar como local das experiências e vivências, decodificado pela comunicação.

Acerca de autores que subsidiam a temática, destaca-se a contribuição de Corrêa (1995) para compreensão do espaço vivido. Para esse pesquisador, o espaço vivido é marcado por uma afetividade no que diz respeito a gostar dos lugares. Por exemplo, os lugares sagrados distantes tornam-se próximos devido à afetividade.

A relação de identidade entre sujeito e espaço, definida por sentimentos e desejos, marca o grau de interação que o homem tem com o lugar. Os autores acima mencionados buscam estudar o espaço vivido pela proximidade e oportunidade que proporciona ao indivíduo ou ao grupo para vivenciar suas práticas sociais e religiosas e, também, pela identidade criada ao relacionar-se diariamente com o lugar.

Para a compreensão da identidade que se manifesta em Muquém, buscase a referência em estudo feito anteriormente por D’Abadia (2002), no qual estão expressas as versões para o aparecimento do povoado. É possível sintetizar no quadro abaixo as três versões mais comuns sobre a origem do povoado e da festa. No entanto, há um entrelaçamento das versões para a composição da explicação e referencial histórico da festa difundido pela igreja e prefeitura. Oficialmente, tem-se como data do início da romaria o ano de 1748, ou seja, em 2010, a romaria

⁹⁰ E. L. G. 53 anos, empresária, moradora de Niquelândia. 13/09/09.

completará 262 anos, sendo ainda praticada em Goiás o que sugere ser a romaria mais antiga do Estado.

Quadro 05 - Versões sobre a origem do povoado de Muquém e da Romaria de N. S. D'Abadia baseadas em três autores.

Autor/Ano	Obra	Origem do Povoado	Origem da Romaria
Bernardo Guimarães – 1858	Ermitão do Muquém - romance	Não especifica	Baseada na saga do herói Gonçalo que encontra paz ao encontrar em uma gruta, próximo ao Muquém, a imagem da Virgem Maria. Naquele local constrói a capela e inicia a devoção.
Dom Prada – 1978	Luz sobre o Muquém – Opúsculo baseado na tradição oral	Prisão dos escravos fugidos do Arraial do Cocal em 1751. Para agradecer o feito, o capitão do mato constrói a capela a São Tomé do Muquém	Fruto do milagre realizado por N. S. da Abadia, na vida de um português-minerador, acusado de sonegar a descoberta de ouro à Coroa Portuguesa. Sua vida foi poupada e ele encomenda a imagem e constrói um altar para Nossa Senhora da Abadia de Portugal.
Paulo Bertran – 1998	História de Niquelândia	O episódio dos quilombolas fugidos de Traira ou, então, São José do Tocantins, em 1740, como o fato precursor do Muquém	A volta do português Antônio Antunes da Bahia, em 1748, trazendo consigo a imagem de N. S. da Abadia e a família dos devotos Francisco da Silva.

Fonte: D'Abadia (2002)

Os historiadores, que fizeram pesquisas sobre a origem da romaria ainda não forneceram um esclarecimento preciso sobre o assunto. Diante dos fatos apresentados, apenas registramos as versões encontradas na revisão bibliográfica efetuada.

A paisagem no Muquém, assim como se registrou para o município de Niquelândia, é caracterizada pela presença de relevo serrano, vegetação de cerrado e matas ciliares ao longo dos cursos d'água; embora estas venham sendo derrubadas para oferecer lugar às lavouras ou pastagens no processo da expansão agropecuária pelo qual passa o município de Niquelândia nas últimas décadas.

Nas serras, a vegetação natural ainda prevalece, bem como a vegetação de fundo de vale que também compõe a paisagem local e é formada por uma diversidade de espécies presente em mata galeria e cerrado. Esse local de mata foi e ainda é usado para os acampamentos dos romeiros. No passado, a localização

favoreceu para que ali se tornasse um esconderijo de escravos fugitivos, produzindo o quilombo que deu origem ao povoado conforme foto 55.

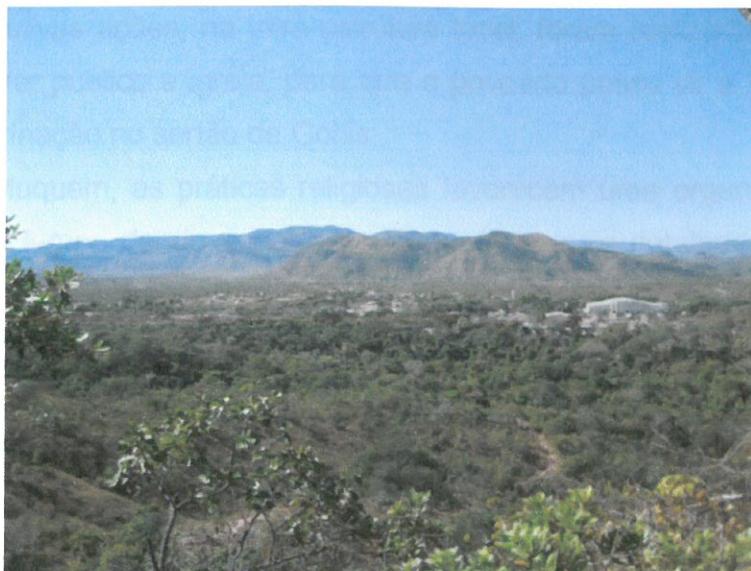


Foto 55 Município de Niquelândia/GO. Vista panorâmica da paisagem do Muquém.
 Autora: PINTO, J. G. ago/2009.

A história dos quilombos em Goiás remete ao século XVIII, fruto dos deslocamentos dos mineradores da capitania de São Paulo. De acordo com Karasch (1996, p.240), “o fenômeno dos quilombos foi importante para o desenvolvimento de comunidades negras autônomas em Goiás, que se auto-sustentavam por meio da mineração de ouro e do cultivo de alimentos”. Goiás oferecia condições ideais para a formação de quilombos, por estar afastado da capital federal; ter poucos recursos e aparato militar precário; além de possuir várias condições físicas para proporcionar um bom esconderijo: serras de difícil acesso, matas, cerrado com farta disponibilidade de alimentos oriundos da fauna e flora desse bioma.

Outra vantagem para os quilombolas era a população rarefeita e dispersa pela província e a pouca vigilância que também contribuía para a fuga. Nesse contexto, a Comarca do Norte, compreendida hoje pelo Norte de Goiás e o estado do Tocantins, também foi lugar de refúgio dos negros fugitivos como os Kalungas, no município de Cavalcante, caso de maior relevância em Goiás. Atualmente, no estado foram catalogados pelo INCRA⁹¹ 58 grupos remanescentes de quilombos em 28 municípios goianos.

⁹¹ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Portal da Assembléia Legislativa acesso 19/04/2010. Disponível em www.assembleia.go.gov.br.

Fruto desse acontecimento, o povoado de Muquém tem resistido por longos anos. Não há crescimento econômico e o populacional é muito lento. No entanto, significativas ações, na infra-estrutura local, foram realizadas ao longo do tempo, pelo poder público e igreja, para que o povoado possa vir a ser um grande centro de peregrinação no sertão de Goiás.

Em Muquém, as práticas religiosas favorecem uma organização própria do espaço e do tempo dando suporte a uma análise mais detalhada das atitudes humanas para com o “lugar sagrado”. A experiência religiosa denota uma carga simbólica e afetiva intensa, é uma prática da dimensão espiritual humana ocorrida em determinado espaço.

Os estudos religiosos buscam a compreensão dos significados que envolvem os espaços sagrados produzidos pelos símbolos, os quais podem ser traduzidos no desejo de participar de um ato religioso, na percepção e no construir do lugar sagrado. A festa religiosa pode sintetizar o simbolismo em que “o homem exercerá dois papéis: o social-profano e o mítico-sagrado aquele preso ao tempo e este transcendendo ao tempo”, como aponta Tuan (1980, p.148).

Essa prática religiosa favorece a construção do território, o que se dá pela territorialização dos romeiros no período da festa e pela territorialidade da Igreja Católica como detentora do poder religioso expresso na construção da territorialidade local. Segundo Almeida (2003), o “território é, para aqueles que têm uma identidade territorial com ele, o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas”. No caso da festa de padroeiro, a relação simbólica dá-se em função da dimensão e articulação voltadas para o espaço da festa e suas territorialidades.

A territorialidade, de acordo com Gil Filho e Gil (2001), estaria ligada ao controle e gestão de espaços sagrados por parte de uma instituição religiosa. Assim, a territorialidade também seria a apropriação do espaço sagrado como representação e pertinência simbólica do território institucionalizado, como no caso da festa da padroeira de Muquém.

A festa de padroeiro inserida, numa dimensão simbólica, solidifica as relações identitárias e territoriais ainda que num caráter incipiente, porém com força de coesão para o grupo social que busca esse significado; no caso, os participantes da festa em suas distintas dimensões. O território identitário não é apenas ritual e

simbólico; é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades.

5.3 Muquém e as particularidades de sua festa

Até 1869, moradores do Triângulo Mineiro, especialmente do Arraial da Água Suja, dirigiam-se ao Muquém, em Goiás, em romaria a Nossa Senhora da Abadia. Nessa data, esses romeiros pediram autorização ao bispo de Goiás, e foram atendidos, segundo Bertran (1998), para construção de uma capela dedicada a N. S. da Abadia naquele arraial. No ano de 1872, foi criada a Paróquia de Nossa Senhora da Abadia de Água Suja, em Minas Gerais.

Essa afirmativa confirma a repercussão da devoção a N.S. D'Abadia e como sua difusão, a partir de Muquém, extrapolou o Estado de Goiás, além de ter se espalhado por vários municípios como sua santa padroeira, como foi posto anteriormente no texto e representado no mapa 08. Essa devoção garantiu, em Niquelândia, uma perpetuação da festa no tempo e espaço, atravessando séculos de atividades e práticas religiosas voltadas às devoções marianas no sertão goiano.

Para análise espacial da festa de Muquém, tem-se como base o mapa turístico de Muquém (Mapa 14). Vê-se a representação do santuário, das construções permanentes no local, das ruas, da praça de eventos, além das áreas reservadas aos acampamentos e às atividades religiosas. Nesse espaço, destaca-se o percurso da Procissão de Encerramento, no dia 15 de agosto, e as normalizações impostas ao espaço festivo do Muquém.

O espaço da festa de Muquém é constituído pelo ordenamento e disciplinarização do uso do lugar. Na área da festa propriamente dita, o controle da direção do Santuário de Muquém é rigoroso. O acesso ao local é controlado inclusive com portões vigiados pelo destacamento policial e pela fiscalização do santuário. As entradas da área comercial são guarnecidas de portões, controle da fiscalização e policiamento (Foto 56).

Mapa 14 - Muquém

Representação Turística da Festa

LEGENDA:

-  **Santurário**
-  **Moradores Locais**
-  **Cemitério**
-  **Rua Interditada a partir de 12 de agosto**
-  **Trânsito proibido para veículos**
-  **Percurso Processão de Encerramento - 15 de agosto de 2009**

FONTES:

SEBRAE, Romaria Nossa Senhora D' Abadia de Muquém, 2009.
 IBGE - Base Cartográfica, 2005
 Imagem IKONOS - Google Earth, 2009.

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

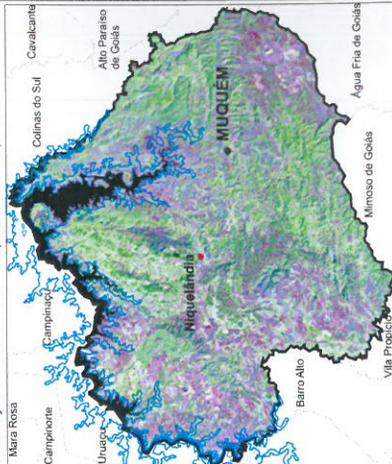
Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)

ORGANIZAÇÃO DA IMAGEM:

Wagneide Rodrigues (Geógrafa)

LOCAL / DATA:
 Goiânia, dezembro de 2009.

SITUAÇÃO GEOGRÁFICA - Niquelândia - Muquém



Moradores Locais

PORTÃO DO SANTURÁRIO

SAÍDA NIQUELÂNDIA A 45 KM

RODOVIA DA FÉ

POUSADÃO DE MUQUÉM

TELEFONE

ESCOLA

ESPAÇO DE FÉ

ESPAÇO DE FÉ

ESPAÇO DE FÉ

ESPAÇO DE FÉ



Foto 56 – Muquém, portaria de acesso à zona comercial.
 Autor: D'ABADIA, M.I.V. ago./2009.

O outro Mapa 15, construído pela base da imagem de satélite *spot*, revela o estado do lugar fora da festa, sua ocupação e os impactos causados na organização desse lugar. Nesse mapa, é possível referenciar as disposições físicas do arranjo espacial no Muquém e sua organização no período da festa. Na área I, ficam os acampamentos dosromeiros com suas barracas e tendas; as estruturas do poder público e os organismos de prestação de serviços: água – Saneago; luz – CELG; segurança – Polícia Militar e Corpo de Bombeiros; Prefeitura Municipal, Centro de Atendimento ao Romeiro; IBAMA.

O Santuário ocupa posição de destaque na topografia local, tanto no passado quanto no presente. Atualmente, também, sobressaem no local as áreas para estacionamento e grandes eventos como shows artísticos (Fotos 57, 58, 59 e 60).

Mapa 15 - Muquém Espacialização na Festa

LEGENDA:

SANTUÁRIO

- I** Área de Acampamento, Atividades Religiosas e Culturais
- II** Área Reservada ao Comércio
- 1** Moradores
- 2** Casa da Prefeitura Municipal
- 3** IBAMA - Tenda
- 4** CAR - Centro de Atendimento aos Romeiros
- 5** Aterro Sanitário
- 6** Estacionamento
- 7** Campo de Futebol
- Limite áreas da Romaria de Muquém

FONTES:
IBGE - Base Cartográfica, 2005
Imagem SPOT - Google Earth, 2009.

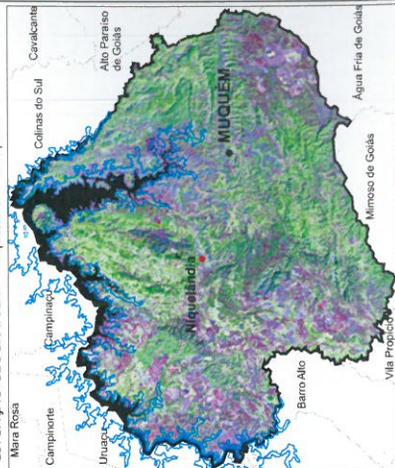
ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)

EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL:
Wagneide Rodrigues (Geógrafa)
wagneide@hotmail.com

LOCAL / DATA:
Goiânia, dezembro de 2009.

SITUAÇÃO GEOGRÁFICA - Niquelândia - Muquém



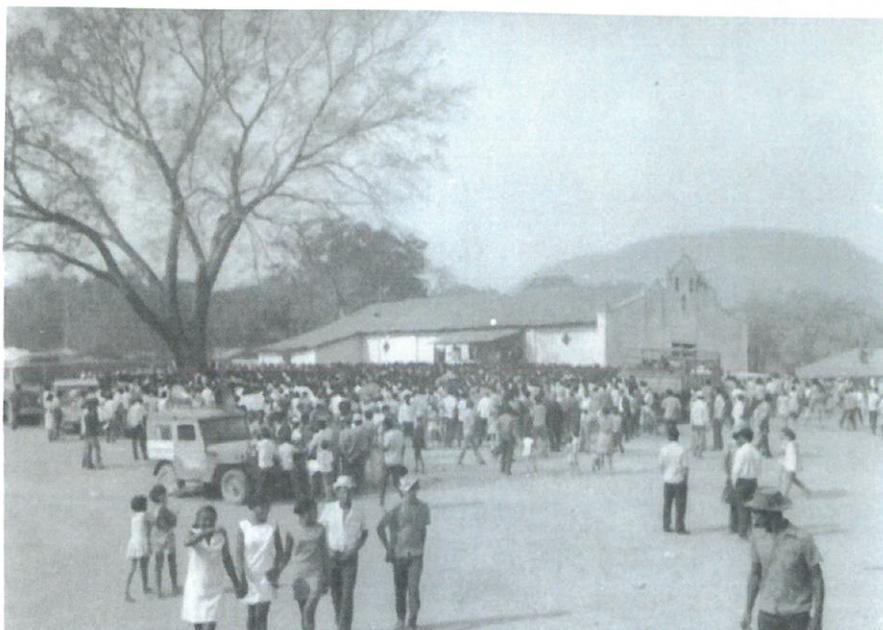


Foto 57 Muquém 1955

Fonte: CURADO, B. F., acervo particular



Foto 58 O Santuário de Muquém.

Autor: PINTO, J.G. ago./2009.



Foto 59 Muquém: visão panorâmica do interior do Santuário.
Autor: D'ABADIA, M. I.V. ago./2009.



Foto 60 – Muquém: palco para shows de artistas renomados.
Autor: PINTO, J.G. ago./2009

Na área II, sinalizada no mapa 15, fica o espaço reservado ao comércio; em anexo está o aterro sanitário, usado nos dias da festa para deposição do lixo. A paisagem descrita resulta de uma inserção e organização simbólica que constitui o território da igreja católica transformado, no tempo da festa, em território temporário do romeiro. A paisagem, nesse território, é dada pelos elementos naturais, materiais e imateriais que permeiam as relações sociais imbuídas de um contexto simbólico religioso de forte expressão.

Os elementos naturais estão presentes no conjunto fisionômico ressaltado no revelo, na vegetação, nos cursos d'água e na topografia local. O componente

material dessa paisagem viabiliza-se nas construções permanentes e nos novos arranjos decorrentes da ocupação temporária pelos romeiros e seus acampamentos juntamente com atuação dos órgãos públicos que mantêm suas localidades de ação permanentes e temporárias.

Quanto à imaterialidade da paisagem, expressa-se na religiosidade, na mística e na ação dos homens que caminham sertão adentro em busca do sentido da vida, em busca da vivência religiosa que o local proporciona. Conforme foi abordado por D'Abadia (2002), a novena no Muquém é rezada durante nove dias, à noite, com a celebração da missa e valorização do lugar como sagrado ressaltado na temática novenária: "Desçam, Virgem piedosíssima, desse trono em que reinais neste santuário sagrado da Abadia de Muquém, as bênçãos do céu para nós e todos aqueles por quem vos viemos pedir e rogar" (Novenário Cavaleiro da Imaculada, 2000, p.18).

O ritual da novena incorpora os elementos da natureza e as características físicas locais nas celebrações. Nesse sentido o povoado torna-se o próprio lugar sagrado, reforçado aqui na fala do romeiro⁹².

Não tenho promessa nenhuma. Eu venho ao Muquém simplesmente pela tradição. É pelo misticismo do lugar, né? O Muquém é um lugar místico. A gente chega aqui, só da gente entrar mesmo e principalmente fora da época da romaria, a gente chega mais no meio do mato. Aquele matagal a gente sente aquela paz interior. A gente nota que parece que está num lugar... parece não, a gente está num lugar diferente. Me atrai tanto é que eu venho todos meses na missa. Não é só na Romaria que eu venho. Eu venho pelo misticismo do lugar.

No primeiro dia da novena, o tema é *As montanhas de Muquém e Nossa Senhora da Abadia*. Por meio dele, faz-se uma comparação entre a grandeza da Virgem e as "montanhas"⁹³ locais. No segundo dia, *Nossa Senhora da Abadia e os rios de Muquém*, o rio torna-se símbolo de Maria e suas águas renovadoras da paz espiritual, segundo seus seguidores. No terceiro dia, *Maria e o sol de Muquém*, Maria também é comparada ao sol que sustenta a natureza no Muquém. No quarto

⁹² Maurity Sebastião Pereira, 55 anos, médico, natural de Niquelândia, frequenta a festa desde 1959. 09/08/2001, no Muquém.

⁹³ No Muquém, as montanhas referem-se às serras que cercam o lugar. As mais significantes são a Serra do Muquém e a Serra do Cafundó. O termo é usado no novenário Cavaleiro da Imaculada e também pelos romeiros numa visão poética do lugar.

dia, o tema *Maria e a lua de Muquém*, ressalta a luminosidade da lua associada à luz da Virgem da Abadia. O quinto dia da novena apresenta *Maria e as estrelas de Muquém*, destacando a santa como a estrela-guia mais brilhante para se seguir durante a vida pelos devotos. No sexto dia, propõe-se a reflexão: *O ouro de Muquém e Nossa Senhora da Abadia – Amor de Maria a Deus*; há uma relação simbólica do ouro como virtude a ser praticada pelos homens na simbologia de Maria. O sétimo dia, *Amor de Nossa Senhora da Abadia aos homens*, faz a exaltação ao amor da Virgem para os seus seguidores. No oitavo dia, *Fortaleza de Nossa Senhora da Abadia*, compara-se a exuberância da vegetação a uma fortaleza e ao próprio ícone sagrado, bem como apresenta-se a religião católica como verdadeira. No nono e último dia, *Devoção a Nossa Senhora da Abadia*, faz-se o convite à devoção, ao amor, à veneração dos devotos e a levar a imagem ao pescoço, pois esses procedimentos lhes darão a certeza da salvação.

Esses componentes formam no seu conjunto a paisagem simbólica explicitada por Cosgrove (1998, p. 98), como “uma ‘maneira de ver’, uma maneira de compor e harmonizar o mundo externo em uma ‘cena’, em uma unidade visual”; nessa relação, a paisagem é uma fonte constante de “beleza e feiúra, de acertos e erros, de alegria e sofrimento, tanto quanto é de ganho e perda”. Na relação religiosa, portanto, a paisagem é uma expressão da espiritualidade humana. No caso estudado, a festa da padroeira de Muquém é uma dessas manifestações simbólicas na paisagem local.

Isso também denota uma expressão de poder junto aos elementos humanos da paisagem. Nessa constituição do poder, retorna-se a afirmação de Saquet (2007) apresentada no primeiro capítulo desse texto, na qual se reforça a relação entre soberania e território controlado por um elemento de centralidade em que há uma autoridade, exercendo o poder soberano sobre as pessoas ou sobre o uso de um lugar. Nesse caso, o controle eclesiástico no Muquém exercido pela diocese de Uruaçu revela o poder da igreja sobre o local, embora o Estado, em certa medida, também marque sua presença no local conforme será apresentado em seções posteriores no capítulo. Na próxima seção, discute-se a evolução histórica do espaço das festas e sua organização no povoado de Muquém.

5.3.1 Evolução histórica da constituição do espaço da festa em Muquém

A organização espacial do Muquém e a conseqüente influencia na festa consiste em uma dinâmica de ações impetradas pela igreja no local com o apoio do poder público e que reflete, no atual momento, na organização da festa. A organização espacial passou por duas etapas distintas: ações para o controle do local pela Igreja Católica e ações do poder público no fornecimento de infraestrutura básica ao local, o que, ao longo dos últimos 40 anos, tem experimentado mudanças evolutivas.

O surgimento do povoado data da primeira metade do século XXVIII, conforme exposto anteriormente. Nesse período, a capela foi construída e, nas proximidades locais, foram reunidas algumas poucas pessoas que construíram casas formando um pequeno aglomerado urbano. Também era prática comum algumas famílias de Niquelândia construir casas no local para se alojarem durante a festa. Essa situação, de pequeno aglomerado urbano, só mudava por ocasião da festa de Muquém, quando um grande número de pessoas dirigia-se ao local, em romaria, para os festejos da padroeira no mês de agosto.

Nesse contexto, a primeira etapa da organização espacial e o conseqüente ordenamento do espaço na festa foi a transferência dessa antiga população residente próximo à igreja para outro local nas adjacências, deixando a igreja e seus arredores destituídos de construções fixas, ou seja, literalmente desocupando a área ao redor do templo.

Essa ação foi concretizada após o registro de propriedade da terra feita pela Diocese de Uruaçu conforme se assinalou em trabalho anterior (D'ABADIA, 2002). A área de terras na qual se localiza o povoado de Muquém foi legalizada sob Título Definitivo de Domínio a Diocese de Uruaçu em 05/08/1975, por meio do desmembramento de parcela de terras (388 ha) da Fazenda Muquém pelo Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás – IDAGO. Pelo registro, as terras eram consideradas devolutas, constatado no Registro: T.9511 no Livro 3.L verso das folhas 143 e 144, de 28.08.1975.

Após essa data e de posse do título definitivo, no início da década de 1980, a Igreja promoveu a desocupação do entorno do santuário, afastando os moradores do local conforme expressa o depoimento de J. B.⁹⁴.

Morei lá dentro 3 anos. Pergunto, e porque que saiu de lá? Foi na época que foi fazido aqui. Aí tinha que mudá todo mundo pa ficá lá só cá Romaria. Então mudou todo mundo. É... que quando surgiu pa fazer a vila aqui. Ai o Bispo exigiu. Exigiu não! Ele que deu inté acerto cada cal fazia o seu lugarzim aqui pa num tê encomôdo toda vila ficá... toda época de festa ter que... tá tendo aquele trabai de minino vim limpá... saí da casa dos Rocha como vem e todo mundo quem morava nela tinha que saí todo mundo na época da festa aí o Bispo deu pa cada um ,um lote em tom de acerto, aí o prefeito pegou um companheirismo com o Sr. Joaquim. É que o Dr. Joaquim fez a vila. Aliás, num foi Dr. Joaquim, foi nós que fez foi aquele dito mutirão no caso... aí fez a vila.

De acordo com as palavras do padre Luís Maria Olabarrieta⁹⁵, “o patrimônio de Nossa Senhora está reservado exclusivamente ao bem dos Romeiros presentes e futuros”. A igreja, como uma instituição religiosa de forte presença no Brasil, busca a regularização de suas propriedades para que o Estado não faça nenhum tipo de interferência em seu patrimônio, visto que a terra constitui um patrimônio sólido e seguro em relação às outras formas de bens materiais. A posse documental da terra garante, no Brasil, desde a criação das sesmarias e posteriormente a Lei de Terras em 1850, o direito de propriedade. A Igreja Católica procura regularizar seus documentos de posse de terras como uma garantia do patrimônio da instituição. Isso ocorre principalmente após o advento da República que separou o Estado da Igreja. Esse patrimônio, na maioria das vezes, é doado por fiéis, reis, nobres.

Na história da colonização de Portugal no Brasil, a posição da Igreja estava sujeita, pelo regime do padroado⁹⁶, ao soberano, que tinha o poder sobre os bispos e seus auxiliares. A igreja era proprietária de terras que recebia de herança ou doações principalmente do rei. No entanto, o Estado português representado pelo monarca, estava acima da Igreja e tinha poder sobre ela (FAORO, 1979).

⁹⁴ Morador do povoado de Muquém. Entrevistado em julho de 2008.

⁹⁵ Texto mimeografado em Niquelândia no dia 03 de agosto de 1974, pelo Capelão de Nossa Senhora da Abadia de Muquém, o Pe. Luís Maria Olabarrieta.

⁹⁶ O regime de padroado funcionou no Brasil segundo Hoornaert (1992, p.277) “através da ‘Mesa de Consciência e Ordens’, instituída em 1552 e só extinta no Brasil em 1828”.

A prática de doação de terras para patrimônio de algum santo católico era muito comum no país, conforme se explicou noutra parte desse estudo. Essa prática dava a escritura de posse da terra à Igreja. O domínio da terra garante ações de acordo com a política da instituição, ou seja, é uma propriedade privada com todas as garantias de lei e, sendo particular, não há interferência externa na conduta administrativa desses bens.

Assim, os moradores do entorno do Santuário são forçados pelas circunstâncias a saírem daquele local e habitarem um conjunto de casas construídas nas proximidades. A um km de distância do Santuário, em uma área cedida pela Diocese e a Prefeitura Municipal, juntamente com os moradores, ergueu-se a Vila para abrigar os moradores retirados das proximidades do Santuário conforme mapa 14.

Em decorrência dessa ação do governo municipal, na década de 1980, são construídas várias casas de alvenaria e a população foi transferida para a Vila de Nossa Senhora da Abadia do Muquém. Porém, a documentação de posse dessas casas e lotes ainda carece de regularização. No Cartório de Registro de Imóveis de Niquelândia, os negócios de compra e venda desses imóveis; na Vila, são documentados apenas com o recibo da negociação. As escrituras de posse dependem de regulamentação da Prefeitura Municipal junto à Diocese de Uruaçu, proprietária das terras na Vila.

Por um lado, o interesse da prefeitura no local está dado pela pressão da população que reivindica melhorias como água, luz, posto de saúde e escola, além da representação política da região, que consegue eleger um vereador como seu representante, e no interesse de ações que visem uma maior organização no local. Por outro lado, a Igreja quer manter o patrimônio reservado apenas aos romeiros e sem moradores nas proximidades do santuário visando à preservação da área e com pretensões claras de aumentar o fluxo de visitantes ao santuário ao longo do ano.

O espaço da festa do Muquém, portanto, foi organizado para a recepção dos romeiros, o que cria territorialidades de acordo com as relações estabelecidas nesse local. A organização destas é reforçada pela dimensão da sacralidade do lugar. Ao consolidar o ponto fixo, a Igreja organiza o espaço em torno da imagem de Nossa Senhora da Abadia como ponto principal de onde parte a sacralidade do lugar. Essa sacralidade é evidenciada pelo ritual simbólico da criação, da repetição,

do rito de adoração da imagem como sagrado. As territorialidades encontradas no Muquém ligam-se direta e indiretamente à construção do espaço sagrado.

A construção dos espaços sagrados relaciona-se com a ideia do Cosmos e do reordenamento do Caos, como afirma Eliade (1998). Cosmos (re)ordenado por meio do Centro, no qual pode-se entrar em contato com o Céu. No Muquém, esses momentos de transcendências espirituais são percebidos durante os rituais realizados no espaço sagrado.

França (1975, p.12) afirma que a festa não se explica. Para a autora, “a atitude religiosa dos grupos humanos, que se transforma em ação e causalidade no fato geográfico, envolve atitudes e convicções profundas nem sempre fáceis de identificar e menos ainda de explicar.” Essa afirmativa possibilita dizer o quanto as relações vividas no espaço festivo são complexas. Elas são subjetivadas e vividas a partir de experiências individualizadas.

O espaço criado ou recriado, pela ocasião da Festa, tem suas características próprias, as quais revelam sua organização simbólica pontuada pelos rituais repetidos todos os anos. A ligação simbólica garante uma territorialidade para com o lugar. No Muquém, as experiências perpassam a valorização do simbólico e dos rituais que também irão compor o arranjo do espaço sagrado e do espaço profano criado no lugar. Portanto, é um espaço de experiências religiosas complexas. A complexidade, nesse caso, apresenta-se nas condições de um sistema de ideias associadas capaz de levar o indivíduo a pensar, a sentir e, por vezes, a agir de acordo com um padrão de natureza definida (HOUAISS, 2009). No caso da festa de Muquém, a dimensão do simbólico sagrado irá gerar o padrão de inserção dos romeiros na festividade; vive-se uma inserção na espiritualidade e também se vive um mergulho nos prazeres terrenos.

Conforme já colocado, o espaço criado em função do ponto fixo, ou seja, o santuário, a imagem da santa, a natureza, pela representação simbólica embutida ali, torna-se a acumulação máxima da expressão do sagrado. O Muquém, nesse entendimento, extrapola essa condição quando novos ordenamentos são criados e inseridos naquele local, garantindo suas transformações, adaptações. Essas mudanças e adaptação não tiram o encanto do Muquém. Ao contrário, propiciam novas articulações e projetos a serem desenvolvidos para as transformações se solidificarem, fazendo convergir para Muquém milhares de pessoas por longos anos de manifestação religiosa-cultural durante a romaria.

Como segunda etapa para a constituição histórica de espaço da festa no Muquém, a construção do novo templo constitui-se em marco diferenciador. A esse respeito discutir-se-á em outra parte no texto. Paralelamente, implementos na melhoria da infraestrutura básica, como a ampliação da rede de água e energia e o asfaltamento das ruas e área ao redor do santuário, contribuíram para dinamizar melhor o local em relação à hospedagem dos romeiros.

Em 2002, a criação da Paróquia de Nossa Senhora da Abadia e a consequente criação do Santuário do Muquém, colocando um representante direto da Diocese de Uruaçu no local, dinamizam outros processos visíveis no estágio atual. A construção do templo e a implantação de uma rotina religiosa para o lugar trouxeram um fluxo maior de visitantes ao Muquém, o que levou a diocese a determinar alguns procedimentos para um futuro uso turístico do lugar.

O antigo templo foi transformado em um grande refeitório com banheiros e cozinha. Quartos foram construídos para hospedagem de pessoas diretamente ligadas à igreja. Nas vias de acesso, foram construídos portões para impedir a circulação de veículos não autorizados. Também foi construído um local onde funciona uma lanchonete e uma pequena loja de artigos religiosos e lembranças do Muquém administrados pelo Santuário. Assim, surge a terceira etapa para a constituição do espaço da festa em Muquém. Ao perseguir seus objetivos, a administração do santuário começa a disciplinar o uso do espaço local. Para tanto, ela remodela as funcionalidades do lugar.

5.3.2 Divergências entre romeiros e Igreja no uso do espaço em Muquém

O uso do espaço no Muquém passou por uma evolução e disputa direta dos participantes da romaria e a Igreja. Até o ano 2002, o lugar era um exemplo claro da hierofania espacial provocada pela lógica do sagrado. Essa lógica expõe a ordenação simbólica do espaço pelo ponto central, ou seja, a imagem da padroeira como o ponto de convergência de todo o espaço do Muquém.

Agora é possível perceber um disciplinamento do uso com áreas determinadas para todas as funções, conforme foi exposto anteriormente no mapa 14. Essas normas relacionam-se à proibição de construções na área do santuário,

corte de árvores, queimadas, fogos em virtude das queimadas e da possível morte dos ovos dos pássaros que habitam o local e a cobrança pelo uso do lugar no período da festa.

Nessa condição de uma política verde para o Muquém, foram feitas parcerias com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis - IBAMA e instituídas celebrações como a Missa Verde; apresentações de teatro de cunho ambiental, ecológico e educativo, bem como a valorização da cultura local com festival de música regional.

No passado, o romeiro chegava e se hospedava na terra da Santa como aponta o depoimento em 2001 de um romeiro freqüentador do Muquém D'Abadia (2002, p.73)⁹⁷.

Todo ano é assim. Faia dois meses aí eu venho. Dô uma olhada na barraca, dô uma limpeza. Faia dois meses daí eu venho. Teve um ano aí que o padre, esse padre que tem aí queria que eu rancasse a barraca mudasse daqui que aqui o terreno era da igreja, né?! nós não podia fazer..., eu falei não. Eu nem vim pra ficá in terreno de fazendeiro, não! Vim pra ficar no terreno da igreja, né? Porque eu sou romeiro. Eu tem já uns 35 ano que eu venho aqui. Eu sou romeiro e o sr. não é romeiro daqui que é a primeira vez que eu tô vendo o sr. aqui, né?! Então sr. num vai pegar metro pa medir chão pa mim ficá aqui não que eu tenho direito de fazer minha barraca na porta da igreja e o sr. não pode proibir. Eu não vim aqui pra ganhar dinheiro. Sou romeiro da Sr.^a d'Abadia, né?

No presente, tal fato não é mais passível de acontecer, pois cada pessoa, grupo que queira se alojar na área do entorno do Santuário precisa pagar pelo uso do local. Essa ordenação trouxe um controle acentuado do espaço pela igreja coibindo principalmente as construções na área de acampamento do Santuário de Muquém conforme indica a placa foto 61.

⁹⁷ Entrevista de L. J., maio de 2001, procedência de Uruaçu-GO.



Foto 61 Muquém: placas indicativas de proibição de construção na área em torno do Santuário e valor de taxa para coleta de lixo.

Autor: PINTO, J. G. ago./2009.

Essa proibição de construção no Muquém atinge diretamente os romeiros antigos que marcavam seus lugares, nas proximidades do santuário, construindo banheiros/fossas, estrutura básica do acampamento com madeira, área cimentada em algumas partes do acampamento. Fato que gera descontentamentos e reclamações. Para garantir o mesmo local de acampamento no ano seguinte, esse romeiro renova, a cada ano, o seu cadastro junto à administração do santuário.

Argumenta-se que a retirada do comércio das proximidades do Santuário, com a criação de uma área específica para as atividades comerciais e de lazer, possibilitou uma melhor acomodação aos romeiros nas barracas-residências, principalmente por causa do intenso barulho que persistia no local.

Essas transformações são acompanhadas pelos romeiros mais antigos com “certa aprovação” pelas ações do padre. No depoimento de N. C. G⁹⁸, no qual narra partes de sua trajetória ao Muquém, ressaltam-se as mudanças presenciadas ao longo dos anos de frequência à romaria.

desde criança, desde que a gente vinha a cavalo, depois passou pra carro e hoje é melhor ainda porque temos asfalto. Toda vida a gente vinha a cavalo, chegava aqui ficava os dez dias. Dez dias acampada com barraca pequena. Hoje não, hoje a gente vem de carro, acampa com melhor condição, a gente tem melhor condição agora, né? De conforto para os romeiros, pra mim e pra todos. Desde criança eu participo dessa festa. Pode colocar mais de

⁹⁸ N. C. G. 64 anos, moradora de Niquelândia. 11/08/09.

cinquenta anos. Às vezes nesse intervalo a gente pode ter faltado, mas é muito pouco.

Vale ressaltar que ocorreu um significativo empenho do Estado em dar infraestrutura ao Muquém. Na próxima seção, objetiva-se evidenciar a atuação direta do Estado para a organização da romaria. Também as estratégias de ação dos órgãos públicos para fornecerem os serviços durante a romaria que proporciona a organização da festa serão discutidas.

5.4 O Estado na festa de Muquém: infra-estrutura pública para o espaço sagrado

As instituições reguladoras da sociedade por meio da Igreja e do Estado demarcam seus territórios não só do ponto de vista do território enquanto espaço físico, como também nas suas múltiplas manifestações como a econômica, a política a social e a cultural. Nesse processo de “posse”, de ocupação e controle do território, há por vezes os embates entre tais agentes sintagmáticos (RAFESTIN, 1993). Em outros momentos, aproximam-se e comungam idéias e projetos que vêm ao encontro do interesse de ambos.

Pode-se afirmar que, no longo percurso da história da Igreja Católica, encontram-se momentos de aproximação e comunhão com o poder temporal em razão de objetivos a serem alcançados. Há, entretanto, outros períodos de confronto e lutas entre o poder eclesiástico e civil quando um dos lados se vê ameaçado em seus domínios. Aqui fala-se não apenas do espaço, mas de território que carrega toda uma carga simbólica de expressão identitária e de pertencimento.

Nos espaços ou territórios onde se encontram os santuários goianos, é visível a ação desses poderes antes mencionados; ora se manifestam pela aproximação, ora pelo confronto.

Os limites da fronteira que demarca o limite entre o poder da Igreja e o do Estado confundem-se, entremeiam-se, sobrepõem-se, estão, por assim dizer imbricados, no processo do domínio pelo espaço onde se concretiza a manifestação das festividades quer sagradas, quer profanas. As relações de poder aí presentes

pela dominação, controle e exploração estão expressas nas práticas, nos discursos e na ideologia que perpassa toda a ação desses atores sociais.

Para uma ação específica dessas instituições na festa do Muquém, ocorrem algumas parcerias significativas. Elas são feitas basicamente entre o Governo do Estado de Goiás, Prefeitura Municipal de Niquelândia e Diocese/Santuário do Muquém. Essas instituições, por sua vez, também buscam com outras instituições novas parcerias e ações conjuntas para atuarem na Romaria criando uma rede de intervenção no lugar. Essas ações realizadas pelos governantes, representantes do poder público na última década têm contribuído para a nova organização espacial que se mostra no lugar.

5.4.1 Atuação do Governo do Estado de Goiás em Muquém

Para esse estudo evidenciam-se as ações do poder público estadual realizadas na última década, juntamente com a atuação da Diocese de Uruaçu, o que configurou a forma espacial presente no local. Uma das mais significativas obras do poder público estadual realizadas no Muquém foi a construção do novo templo, o “Santuário de Nossa Senhora D’Abadia do Muquém”.

O órgão governamental responsável pela obra foi a Agência Goiana de Cultura Pedro Ludovico Teixeira – AGEPEL. O santuário de Muquém é a única construção civil executada pela Agepel com recursos do Tesouro Estadual. O valor da obra⁹⁹ foi R\$ 1.160.171,70, inaugurada após 12 meses de execução no ano de 2003, foto 62.

⁹⁹ Fonte: www.agepel.go.gov.br/index.html. Acesso 01/06/2010. Realizações – 1999/2008. Preservação do Patrimônio.



Foto 62 Muquém: construção do Santuário
Autor: D'ABADIA, M. I. V. jun./2003.

Em 2000, o término do asfaltamento da Rodovia da Fé GO-237, de Niquelândia a Muquém, possibilitou uma maior circulação de veículos e pessoas para a localidade. Tal fato levou o governo do Estado de Goiás, a construir, às margens da rodovia GO-237, um centro de atendimento aoromeiro que funciona no período da romaria, alocando uma ampla estrutura estatal na localidade liderada pela Organização das Voluntárias de Goiás – OVG, fotos 63 64.

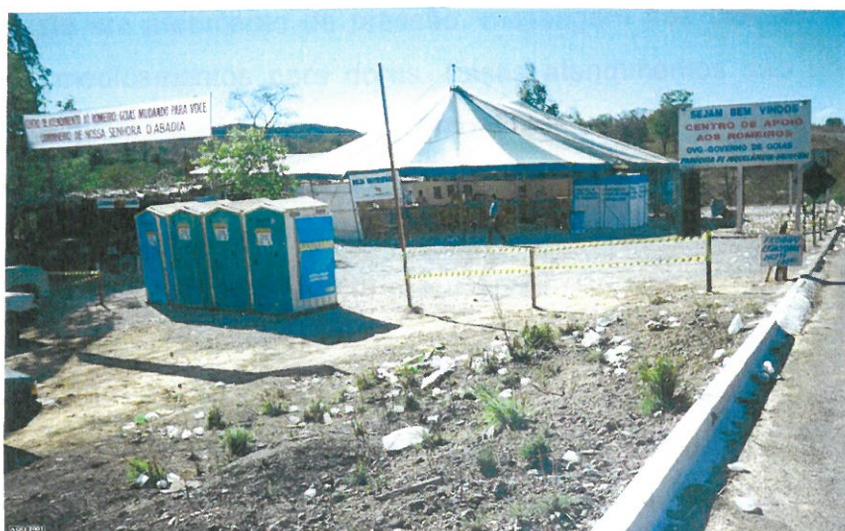


Foto 63 Centro de Apoio ao Romeiro 2001
Autor: D'ABADIA, ago./2001



Foto 64 Centro de Apoio ao romeiro – Muquém/2009.

Autor: D'Abadia, M.I.V. agosto

Essa organização desenvolve um trabalho de atendimento aos romeiros nas festas de Muquém e Trindade. Para Muquém, é deslocado um aparato com tendas, banheiros químicos, estrutura para produção de lanches, e um consultório móvel com médicos e enfermeiros, principalmente para atender os participantes do primeiro dia da festa. Atualmente, o Centro de Apoio ao Romeiro localiza-se a cerca de 15 quilômetros do Muquém. Esse centro funciona nos dez dias de festa ininterruptamente. É um local em que o romeiro encontra alimentação (lanches: pão com mortadela, leite, leite com canela, café, chá e suco), água, sanitários e serviço médico que consiste em aferimento de pressão, massagem nos pés, enfaixe dos pés, aplicação de medicamentos para dores. Esses atendimentos são prestados principalmente para quem está fazendo o percurso da festa a pé.

Para montar o centro, a OVG dispõe de recursos de seu orçamento, além de realizar várias parcerias com os órgãos estaduais, prefeitura e empresas privadas. Em 2008, os recursos foram de R\$ 29.707,39; em 2009, de R\$ 65.093,42¹⁰⁰. Em 2008, foram atendidas cerca de 3.000 mil pessoas, com aproximadamente 20 voluntários/atendentes envolvidos no evento para o atendimento. Já em 2009 o atendimento chegou apenas a 2.000 envolvendo 30 voluntários. Esses atendentes são encaminhados pelos órgãos públicos em equipes de, no máximo, 10 pessoas, para trabalharem como voluntários de 6 horas de serviço, auxiliados pelos bolsistas da OVG que precisam cumprir horas de bolsa.

¹⁰⁰ Para Trindade, os recursos foram respectivamente R\$ 59.191,94, em 2008, e R\$ 79.967,41 em 2009. Informações dadas em resposta ao IESA/UFG em maio de 2010.

Outro aspecto infraestrutural fornecido pelo governo estadual no atendimento ao romeiro é a água e a luz. A organização para o fornecimento desses serviços é realizada exclusivamente para atender a festa e tem um caráter provisório.

O fornecimento de água é feito pela SANEAGO¹⁰¹ que organiza a distribuição. Para o atendimento nos dias de festa, nos últimos sete anos, foram feitas adaptações e investimentos no local. De acordo com informações obtidas no escritório regional da empresa, foi investido no Muquém mais de um milhão de reais distribuídos na construção de duas barragens de acumulação de água, oito poços artesianos, bombas para bombeamento da água, dois reservatórios de concreto de 250 mil litros, cinco reservatórios metálicos (um de 200 mil litros, dois de 300 mil litros, e dois de 50 mil litros); construção de 13 mil metros de redes de água, três casas (em uma funciona o escritório, as outras são usadas para alojamento no período da festa), 60 chafarizes (pontos de distribuição e captação para as barracas) e 60 fossas de captação do escoamento da água do chafariz.

A água é distribuída nas barracas, gratuitamente, a partir desses reservatórios por meio da rede de chafarizes com torneiras. Após o término da festa, os chafarizes são desmontados e os poços lacrados, restando apenas um para o fornecimento de água no Santuário e na Vila.

Os gastos na manutenção do serviço nos dias de festa chegam aproximadamente a R\$52.000,00, envolvendo deslocamento do material e dos funcionários, além da locação dos banheiros químicos a um custo de R\$20.000,00. Esses banheiros são limpos por um caminhão limpa-fossa durante a festa cuja manutenção fica a cargo do Santuário.

Esse atendimento provisório, na rede de distribuição de água, atinge todos os romeiros na festa; segundo estimativa da SANEAGO, o número de atendidos varia de 150 a 180 mil pessoas, consumindo, nesse período, em torno de 24 milhões de litros de água.

Para essa organização, o órgão promove um atendimento direto de 25 dias no povoado (o antes, o durante e o depois) com uma equipe de cinco funcionários para coordenação e manutenção da estrutura e três pessoas para dar suporte aos diretores e superintendentes do órgão que visitam a festa do Muquém.

¹⁰¹ Saneamento de Goiás S/A. Escritório Regional de Porangatu-GO.

A distribuição da água requer uma atividade escalonada de serviços tanto da manutenção quanto da elaboração dos projetos de distribuição e planejamento da oferta do serviço. De acordo com as informações prestadas pelo coordenador das atividades¹⁰² o trabalho é em ritmo de escalas e plantões:

A gente trabalha ai em torno de 12 horas por dia e a noite fica o plantonista. Ficam duas pessoas de plantão, inclusive ligando poços artesianos meia-noite, desligando 10, 11 horas da noite. Liga 1 hora da manhã, 2 horas da manhã, se precisar liga meia noite nessa época agora mais cedo. Então, a gente tem rodízio para isso e trabalha 24 horas.

Esse atendimento na distribuição de água durante a festa é uma condição criada pelo empenho do órgão gestor e contribui para garantir uma estrutura básica ao local. Outro importante serviço de infraestrutura é a distribuição de energia elétrica que, assim como a distribuição de água, também é provisório e leva para o Muquém uma grande estrutura para o atendimento no período da festa.

A CELG – Centrais Elétricas de Goiás¹⁰³ desenvolve suas ações pela transferência de serviços especializados para a ocasião. A equipe é deslocada de Uruaçu no dia 20 de julho para realizar as primeiras ações que consistem em fazer a poda das árvores nas linhas de distribuição onde serão instalados os transformadores.

A equipe é composta por coordenadores da área técnica, da área comercial e o gerente global, utilizando um total de 50 a 60 funcionários. Esses funcionários são deslocados para o povoado a partir da demanda por serviços, que se acentuam após o dia 10 de agosto.

Os equipamentos para a distribuição da energia compõem-se de vinte e quatro transformadores, a serem instalados no espaço da festa para atender ao comércio e aos romeiros, um caminhão e sete carros equipados.

A distribuição da luz obedece a uma lógica de demanda à medida da chegada dos romeiros. A solicitação dos serviços é feita no escritório local da CELG, mediante o pagamento da taxa de ligação que varia de R\$50,00 a R\$200,00 dependendo do número de pessoas que usarão chuveiro e da diversidade de eletrodomésticos presentes nas barracas.

¹⁰² Jéferson Arcanjo de Assis. Coordenador da SANEAGO na festa do Muquém.

¹⁰³ Valdeci Alves da Cunha. Eletricista Chefe no Muquém (gerente global) – Escritório Uruaçu.

Esse sistema de distribuição também permite a instalação de ligações clandestinas que duplica o número dos usuários da energia conforme depoimento do gerente geral V.A.C: *“Só que depois dessas ligações no poste, conforme os romeiros vão chegando, conforme vão amontoando mais, eles vão ligando de uma barraca para outra.”*

No ano de 2009, de acordo com informações do Departamento Regional de Porangatu¹⁰⁴, essa prática foi coibida, o que gerou um aumento no percentual de arrecadação em relação ao ano de 2008. O total arrecadado em 2008 foi em torno de R\$ 58.000,00; já, em 2009, foi de R\$ 69.946,65. O custo operacional da CELG na festa do Muquém fica em média de R\$100.000,00 a 150.000,00 reais. Nesses custos estão incluídas diárias dos funcionários, horas extras, transporte, compra da energia, materiais para manutenção da rede principal e das redes de distribuição e recursos que cobrem alguns prejuízos como quebra de poste, quebra de transformador.

Após o término da festa, toda a estrutura é desmontada e levada de volta a Uruaçu, o que faz permanecer, no local, apenas um transformador que fornece energia ao povoado e ao Santuário e a rede principal com os postes fixos.

A segurança no Muquém é garantida pelo 10º CRPM (Comando Regional da Polícia Militar), de Ceres, e pelo 14º BPM (Batalhão da Polícia Milita) sob o comando do Coronel Valdir (Foto 65)

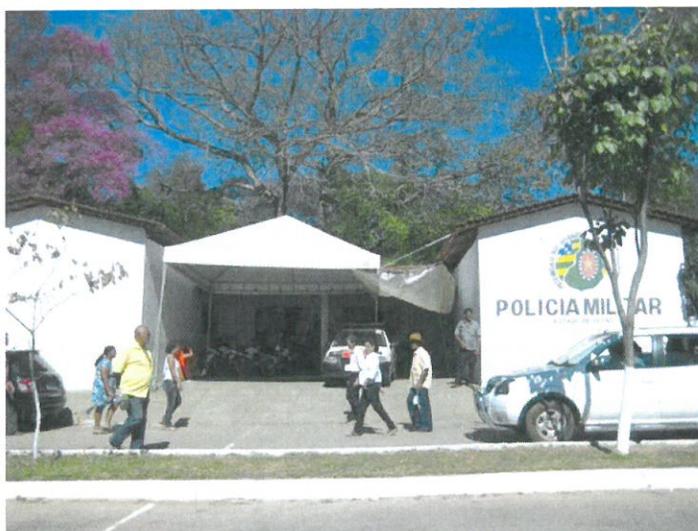


Foto 65 – Muquém: alojamento da Polícia Militar.
Autor: PINTO, J. G., ago/2009

¹⁰⁴ Fábio Antonio Leão Souza. Departamento de Contabilidade – CELG - Regional Porangatu.

Segundo informações obtidas com o cabo Pimenta, atualmente o maior número de ocorrências são de batedores de carteiras e discussões entre familiares e amigos. No ano de 2009, ocorreram três assaltos a mão armada e duas pessoas foram presas, não houve mortes. A Polícia Militar presente no Muquém, na época da romaria, conta com um efetivo de 30 policiais sendo um capitão, um tenente e os demais soldados, cabos e sargentos. Há a presença da Equipe de GRAER (Grupo de Patrulhamento Aéreo), de Goiânia, duas guarnições GPT (Grupo de Patrulhamento Tático) para o combate de marginalidade avançada. Nos finais de semana, há um reforço de mais 20 policiais fazendo patrulhamento todas as noites. Existe também um efetivo de dez motos (giro), oito motos comuns (operacional), dez viaturas, além do helicóptero.

O corpo de bombeiros do 1º Pelotão Militar do Corpo de Bombeiros Militar do Estado de Goiás (CBMGO), de Uruaçu, estava presente, na romaria, com um efetivo de 35 funcionários, duas unidades de resgate, duas motos resgate e duas viaturas de salvamento apoiaram o evento. Em 2009 foram registradas, na festa, apenas 12 ocorrências até o dia 15/08/09, a maioria referente à hipertensão e outras relacionadas ao uso de drogas (álcool, principalmente), intoxicação alimentar, desidratação, cortes (incidências leves), uma mordida de cachorro e dois acidentes (um atropelamento com fratura exposta e uma queda de moto). Ocorreu apenas um princípio de incêndio, rapidamente controlado. A estimativa de visitantes feita pelos bombeiros é de 100.000 pessoas. Os bombeiros trabalharam juntamente com o SAMU e com a polícia militar em orientações aos turistas com folders e informativos sobre acidentes relacionados ao uso de bebidas alcoólicas (Foto 66).



Foto 66 Muquém: unidade do Corpo de Bombeiros no período da festa
 Autor: PINTO, J.G. ago./2009

O poder público nas romarias se faz presente na participação de seus representantes não só nos rituais sacros como também nas atividades envolvendo o contato com o público. O momento da festa traz a visibilidade do político ao seu eleitor. Para exemplificar essa situação, em 2009, durante a missa solene (15/08) aconteceu o lançamento do selo comemorativo dos 261 anos de Romaria. Na ocasião estavam presentes algumas autoridades, entre elas, o governador Alcides Rodrigues (PP), o prefeito de Goiânia Iris Rezende (PMDB), o senador Demóstenes Torres (DEM), os deputados federais Ronaldo Caiado (DEM), Rubens Otoni (PT), Jovair Arantes (PTB) e Pedro Chaves (PMDB); deputados estaduais Samuel Belchior (PMDB), Mara Naves (PMDB), Helio de Sousa (DEM) e Tiãozinho Costa (PTdoB), o secretário de Planejamento, Oton Nascimento, o prefeito de Niquelândia Ronan (PSDB), vereadores dentre outros políticos e autoridades.

5.4.2 Atuações da Prefeitura Municipal de Niquelândia na Romaria do Muquém

As ações da prefeitura de Niquelândia decorrem do envolvimento de diversas secretarias municipais. Entre as envolvidas destaca-se a secretaria de Governo, responsável pela transferência da sede administrativa do município para o

povoado¹⁰⁵, além das secretarias de Turismo, Meio Ambiente, Saúde, Comunicação e Urbanismo e Assistência Social.

Todas as secretarias municipais promovem atividades durante a festa e as concentram na “casa da prefeitura”, local sede do governo municipal de Niquelândia nos dias da festa, envolvendo diretamente 40 funcionários públicos.

As ações empreendidas pela Assistência Social têm seu ponto alto no dia 05 de agosto, data em que se realiza a procissão de início da romaria com o deslocamento das pessoas em caminhada rumo ao povoado conforme já mencionado no texto. Essas ações consistem em estabelecer pontos de apoio ao caminhante durante o trajeto percorrido na noite do dia 05 de agosto (cerca de 45 km). A Secretaria organiza dois pontos de apoio na Rodovia da Fé, onde promove a assistência ao romeiro por meio do fornecimento de água, lanches e bebidas (café, leite, refrigerante).

Em parceria com a Assistência Social e a Secretaria de Saúde, são mobilizados médicos, enfermeiros, massagistas para fazer o atendimento das pessoas durante o trajeto; também colabora nessa assistência a OVG, com consultórios móveis no Centro de Apoio ao Romeiro.

Nesse dia, a imagem da Senhora D’Abadia é transferida da Matriz de São José, em Niquelândia, passando pela Igreja de N. S. D’Abadia rumo ao Santuário de Muquém. Esse rito permite a territorialização da padroeira, sustentada pela a identidade territorial religiosa do Muquém. Ao deslocar a imagem da padroeira da cidade de Niquelândia ao povoado de Muquém, o percurso é intercalado com orações e rezas realizadas nas estações da Via Sacra ao longo da GO 237, representadas na figura 03. Esse ritual garante uma ligação do romeiro com o lugar. A carga simbólica presente nessa ação reflete o sentido da vida para milhares de romeiros que partem rumo ao Muquém em busca do sagrado.

¹⁰⁵ Portaria da Prefeitura de Niquelândia. Anexo 3.

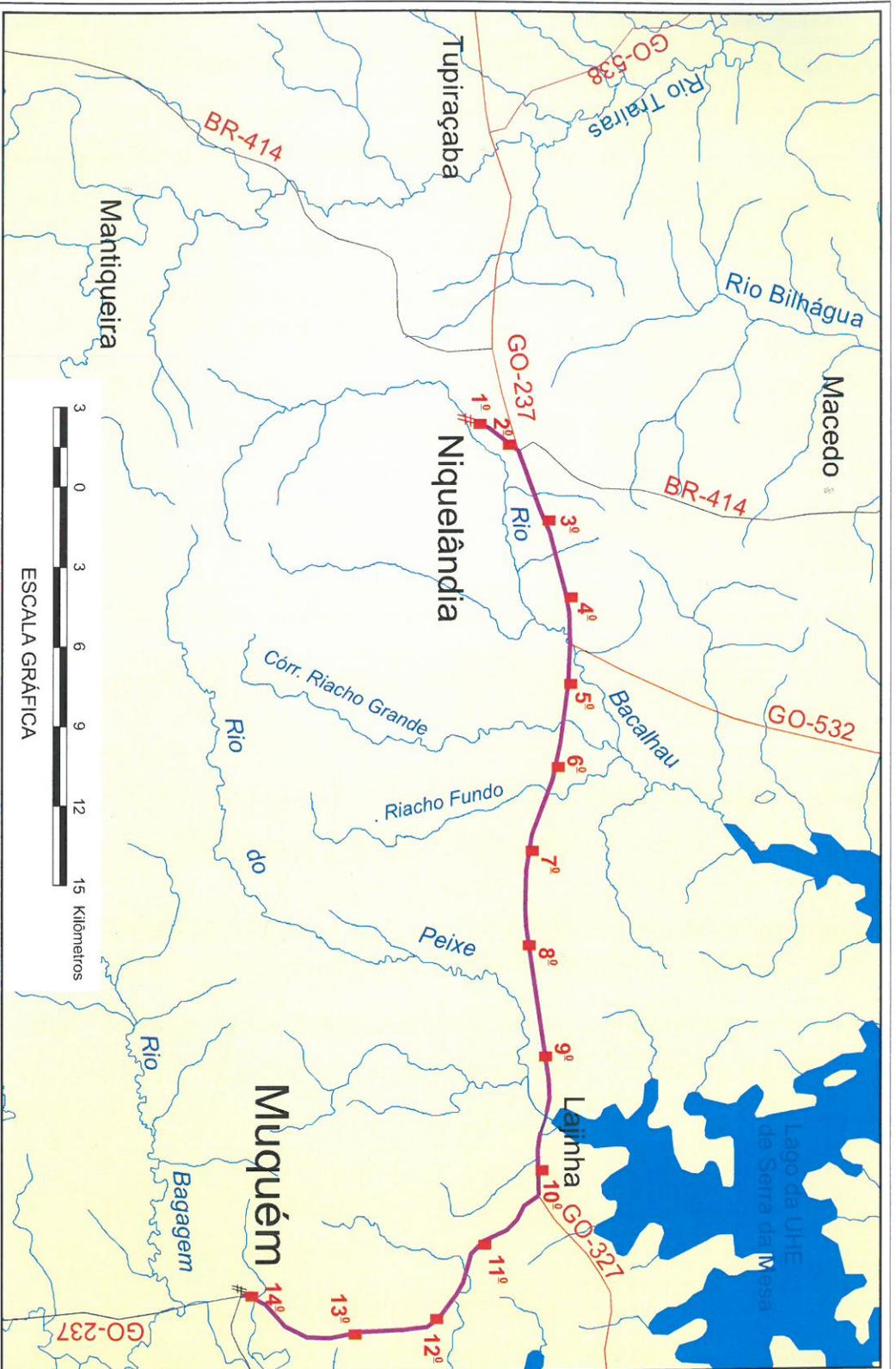


Fig. 03 - Via Sacra Niquelândia - Muquém

LEGENDA:

- Estação Via Sacra
- Percurso Niquelândia a Muquém
- **MUQUÉM**
- Sede Municipal
- Núcleos Urbanos
- Estrada Pavimentada
- Estrada Não Pavimentada
- Hidrografia

FONTES:

- IBGE - Base Cartográfica, 2005.
- AGIM - Hidrografia, 2003.
- DNIT - Rodovias, 2009.
- MMA - SIVAM - Localidades, 2009.

ORGANIZAÇÃO DOS DADOS:

- Maria Idelma D'Abadia (Geógrafa)
- EDIÇÃO CARTOGRAFIA DIGITAL: Wagnede Rodrigues (Geógrafo)
- Mapas de localização

LOCAL / DATA:
 Goiânia, maio 2010.

SITUAÇÃO GEOGRÁFICA



Outra ação direta da Prefeitura Municipal é empreendida pela Secretaria de Urbanismo responsável pela limpeza: a varrição das ruas, coleta de galhos e resíduos orgânicos deixados pelos romeiros durante o tempo de preparação da barraca-moradia e coleta do lixo¹⁰⁶ produzido no Muquém

A Secretaria de Meio Ambiente, em parceria com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, promove o trabalho de orientação e fiscalização para se evitar o corte de árvores nativas e propiciar a recomposição da mata nas áreas dos acampamentos nas proximidades do Santuário, como se verá em outra parte do texto.

A Secretaria de Turismo é responsável pela divulgação dos atrativos turísticos do município com ênfase para aqueles próximos ao povoado como as cachoeiras: São Bento e Muquém, Lago de Serra da Mesa e rio Bagagem. Também é ação dessa secretaria a programação dos shows artísticos geralmente compostos por um religioso e uma dupla sertaneja de grande projeção na mídia. No ano de 2008, foi celebrada uma parceria com o Ministério do Turismo para a promoção dos shows artísticos.

No aspecto da segurança pública, a Prefeitura mantém um convênio com os Bombeiros, com a Polícia Militar, estendido para a festa do Muquém, o que propicia o suporte na alimentação, combustível e estrutura necessária.

O Estado fornece o efetivo, que se instala no dia 05 de agosto. Durante o período da festa, o posto de saúde do povoado recebe um reforço de profissionais e do SAMU para o atendimento aos visitantes.

Essa nova dinamicidade funcional projetada e inserida no Muquém revela fortes características que assumem uma necessidade de planejamento mais detalhado dos usos do lugar.

5.4.3 Ações da Diocese de Uruaçu no Muquém

¹⁰⁶ Até o ano de 2008, todo o lixo era de responsabilidade da Prefeitura Municipal. Em 2009, como ação do Planejamento Estratégico de Turismo Religioso de Niquelândia, a coleta de lixo foi terceirizada para uma empresa de reciclagem. A Prefeitura coletou apenas o lixo orgânico. No entanto, pelas observações realizadas durante a romaria, notou-se que a ideia da separação do lixo vai levar algum tempo para ser estabelecida de fato no Muquém, devido ao pouco interesse do romeiro em separar o lixo.

A atuação da Diocese no Muquém, como já foi dito, decorre de uma organização que possibilite um futuro uso turístico do lugar. Essa iniciativa foi empreendida em 2009 pela busca da parceria celebrada entre Diocese, SEBRAE, Prefeitura Municipal, Goiás Turismo, Associação Comercial de Niquelândia e Universidade Estadual de Goiás – UEG, no sentido de desenvolver atividades que realizassem um Planejamento Estratégico do Turismo Religioso para o Muquém.

A busca de parcerias na festa do Muquém é fato desde a criação do templo novo, para cuja administração passa a residir o reitor do Santuário, padre Aldemir Franzin. Ele buscou parceria com o IBAMA, empreendendo alterações que mudaram a organização espacial da festa em Muquém. O IBAMA instala-se no Muquém durante os dias de romaria desde o ano de 2004, foto 67.



Foto 67 Muquém: tenda do IBAMA
Autor: PINTO, J.G., ago./2009

Em 2009, estiveram presentes no local três representantes do órgão e mais 45 alunos da Universidade Estadual de Goiás, para realizarem estudos, aplicar questionários, fazer entrevistas com os participantes e trabalhar com educação ambiental, também foram disponibilizados dois veículos para execução dos trabalhos propostos. Alguns dos parceiros do IBAMA foram: Anglo American, Grupo teatral Limpando o Olho, Sama minerações associadas, Votorantim, Grupo Fiúza (H&F), Mineração Maracá Ind. E Com. S/A, Player Studio, e Prefeitura Municipal de Niquelândia.

A programação do grupo teatral “Limpando o Olho”, que acompanha o IBAMA todos os anos no Muquém, concentra-se no período vespertino e noturno.

Nas tardes as crianças têm atividades lúdico-educativas e às noites, palestras, exibição de filmes, peças teatrais e atrações voltadas para a conscientização ambiental dos adultos. O grupo teatral Limpando o Olho faz-se presente com uma tenda de circo onde se instala os partícipes. Foto 68



Foto 68 Muquém: tenda para apresentações teatrais e musicais.
Autor: PINTO, J.G. ago./2009

A parceria do IBAMA com o Santuário permitiu planejar e realizar várias ações no local no período da festa. Há quatro anos, o órgão também promove o FEMAM (Festival da Música Ambiental do Muquém). Esse festival, de músicas inéditas, tem por objetivo conscientizar a população presente na festa acerca da importância da preservação ambiental. Ao fim do Festival, são gravados CDs com os 10 melhores músicos.

Em entrevista¹⁰⁷, o representante do escritório regional do órgão apresentou os principais problemas combatidos pelo IBAMA desde a sua instalação, em 2004, no Muquém no período da romaria. O órgão tem sustentado combates contra a construção de barracas com materiais nativos do local; as queimadas; e o lixo. Conforme o depoimento de R. R. O., as ações empreendidas já evitaram o corte de 50.000 árvores por ano com a exigência de instalação de tendas ou madeiras reaproveitadas, ou, ainda, com materiais trazidos pelos visitantes. A administração do Santuário, Diocese de Uruaçu, proibiu expressamente qualquer espécie de construção nas áreas de acampamento do Santuário conforme evidencia a foto 61.

Quando o destino da produção de resíduos sólidos gerados ficava sob a responsabilidade da Prefeitura de Niquelândia, muitas queimadas aconteciam em decorrência da queima do lixo que não era coletado satisfatoriamente. Em 2009, a

¹⁰⁷ Roberto Robson de Oliveira. Diretor Regional – IBAMA/Uruaçu-GO.

direção do Santuário buscou parcerias com o SEBRAE, visando o desenvolvimento do Planejamento Estratégico para o Turismo Religioso. Uma das ações concretas para a solução do problema foi buscar a terceirização da coleta do lixo com o fim de diminuir o mau cheiro e minimizar o problema das queimadas.

Para viabilizar esse recolhimento prestado por empresa terceira e particular, começou a ser cobrada, pelo Santuário, uma taxa de R\$ 12,00 por acampamento e R\$ 20,00 por lote comercial. Durante a Romaria, o IBAMA distribuiu 20 mil sacolas, 10 mil sacos plástico de 100 litros e 200 mil panfletos para orientação dos romeiros, comerciantes, trabalhadores e outros quanto ao uso correto do lixo.

Dentre os temas abordados pelo IBAMA, foram distribuídos fôlderes contendo as “10 regras de convivência com o Muquém”, a destacar:

- 1) É proibido acampar a menos de 30 metros das margens dos rios e córregos. Respeite as matas ciliares;
- 2) Na instalação de acampamentos, não use recursos vegetais. O acampamento deve ter identificação com faixas ou placas;
- 3) Todo material do acampamento deverá ser retirado no final da romaria, deixando o Muquém limpo;
- 4) O lixo deverá ser posto em sacolas e sacos de lixo e estes em local que facilite o recolhimento;
- 5) O lixo reciclável (plástico, papel, lata, vidro) poderá ser levado de volta, não deixe lixo espalhado e nunca às margens da rodovia;
- 6) Nunca queime lixo, folhas, galhos, capim, isso causa poluição e destrói a natureza;
- 7) Não use foguetes, pois afugentam os animais e podem provocar incêndios;
- 8) Pesque somente com linha de mão, caniço, molinete. Não use materiais predatórios (rede, tarrafa, espinhel..) Obedeça à lei de pesca!
- 9) Caçar é crime. Não mate nem aprisione animais silvestres;
- 10) É proibido o uso de som automotivo com volume alto.

Essas regras tentam, de certa forma, promover a educação ambiental, restringir os excessos cometidos no local e informar aos romeiros os cuidados necessários o destino do lixo durante a romaria.

O esquema de coleta de lixo na festa do Muquém é feito por caminhões de médio porte, foto 69. São cinco caminhões de lixo retirados, por dia, em dias

normais do evento. A produção de lixo nos dias finais aumenta com o aumento de visitantes. As caçambas passam às 04h00min e os visitantes são avisados da coleta por meio de carro de som. A varrição ainda é realizada pela prefeitura.



Foto 69 – Muquém: caminhões coletores de resíduos sólidos.
Autor: PINTO, J. G. Ago./2009

Os coletores eram escassos e os poucos que tinham estavam quase sempre abarrotados de lixo foto 69. A maioria dos participantes, contudo, afirma estar boa a coleta do lixo. Constatou-se que o atual reitor do Santuário tem uma postura forte em relação à preservação do meio ambiente do Muquém. Essa postura fica evidente nas próprias missas e nas novas medidas¹⁰⁸ adotadas pela diocese acerca de recolhimento do lixo e proibição das construções, conforme anteriormente mencionado.

Na entrada do Santuário, há uma faixa com divulgação do Projeto Muquém Vivo, da Diocese de Uruaçu, com os seguintes dizeres: “Plante uma árvore e mantenha o Muquém Vivo”. Só não se sabe, ao certo, até que ponto isso é uma preocupação ambiental ou apenas uma forma de angariar lucros e fiéis com essa nova temática que dá uma idéia de responsabilidade socioambiental, funcionando como um agregador de valores aos “serviços prestados”.

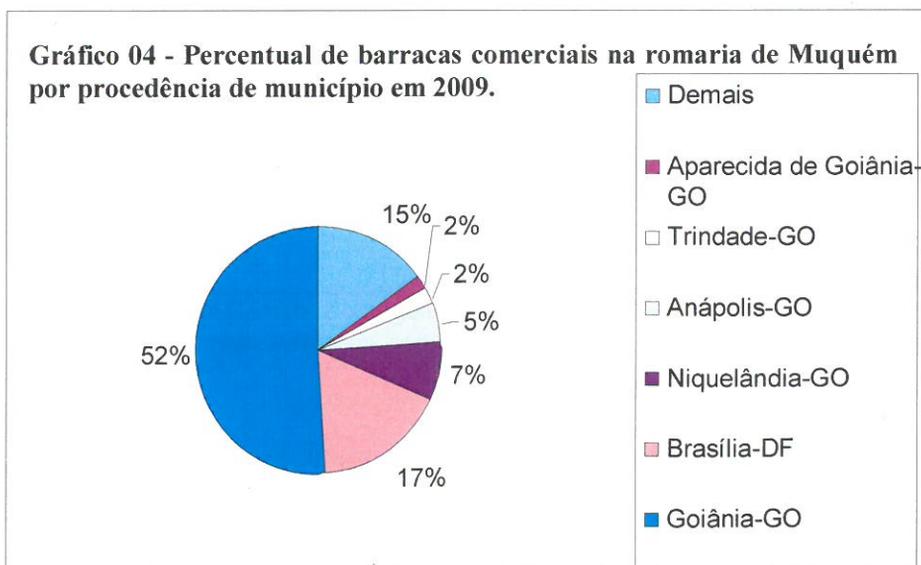
5.5 Atividades comerciais no Muquém: o espaço profano da festa?

¹⁰⁸ Essas medidas referem-se à terceirização de uma empresa de reciclagem para o recolhimento do lixo não orgânico e parceria com a prefeitura para o recolhimento do lixo orgânico.

O aparecimento do comércio temporário nas festas religiosas tem origem nas antigas feiras da Idade Média segundo Huberman (1981). No Muquém, a característica efêmera da festa contribui para existirem as atividades comerciais, que também estão inseridas no conjunto dos festejos religiosos como apresenta Rosendahl, (1994, p.189) ressaltando que “a intensidade do fluxo de romeiros aos santuários interfere tanto nas vendas como no arranjo espacial; um maior fluxo de peregrinos acarretará o aumento do consumo de mercadorias.”

Na romaria em questão, a área destinada aos comerciantes temporários é bastante concorrida, gerando, de certa forma, outra dinâmica dentro da festa, aquela da lógica do lucro, da mercadoria e do lazer. A área comercial contraria a organização da maioria das festas de padroeiros, em que, a concentração do comércio está próxima da igreja. A partir de 2004, em Muquém, o comércio foi deslocado para uma área específica com capacidade para atender 860 barracas comerciais de dois metros quadrados. Esse deslocamento também levou uma concentração de boa parte dos participantes da festa, na área comercial.

É ali, na ala do comércio, que circulou um grande número de pessoas para adquirir mercadorias com tradição de baixos preços. Em 2009, 621 do total de barracas quantificadas ofereciam esses produtos. Às vezes, duas ou mais pessoas da mesma procedência/tipo ou de procedência/tipo diferentes dividem a mesma barraca. Fato que explica apenas o registro de 584 barracas pela organização do evento. No gráfico 04 evidencia-se os municípios com maior incidência de procedência dos comerciantes para o Muquém.

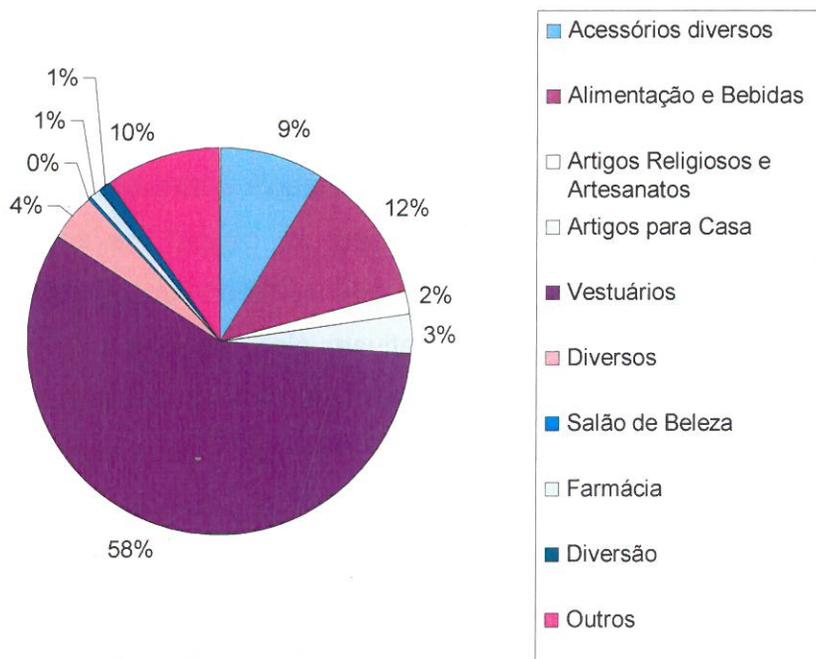


Fonte: Trabalho de Campo: Contagem direta PINTO, J. G e D'ABADIA, M. I. V. Org. PINTO, J.G. Ago/2009.

Goiânia é o município que mais se destaca, no total das 621 barracas levantadas. Brasília fica em 2º lugar e Niquelândia contabiliza 7% das barracas presentes na romaria. Os demais municípios representam, ao todo, 24%.

Dentre eles, destacam-se comerciantes que vieram de outros Estados (Mato Grosso, Minas Gerais, Bahia, Tocantins, Distrito Federal e São Paulo). Essas constatações reafirmam o alcance territorial da Romaria do Muquém no cenário Nacional. Os dados sobre procedência são insuficientes para apresentar uma caracterização desse comerciante do Muquém. Por isso buscou-se esclarecer os tipos de produtos vendidos no comércio do povoado, visando associar a procedência do feirante ao tipo de mercadoria vendida na festa. No gráfico 05, apresenta-se o tipo de barracas presentes na festa de Muquém com destaque para o vestuário.

Gráfico 05-Tipos de barracas comerciais na romaria de Muquém em 2009



Fonte: Trabalho de Campo: Contagem direta PINTO, J. G e D'ABADIA, M. I. V. Org. PINTO, J.G. Ago/2009.

Nesse resultado, nota-se que mais da metade das barracas, 58% (361 barracas), comercializam vestuários, ou seja, roupas, calçados, roupas íntimas e meias. Outras 75 barracas, equivalentes a 12% do total, vendem alimentos e bebidas. Acessórios diversos ficam em 3º lugar, com 9% do total dos tipos,

compreendendo cintos, bijuterias, chapéus, bonés, óculos, relógios e bolsas. Os artigos religiosos representam apenas 2% do todo de barracas, ao passo que os demais itens (artigos para casa, farmácias, salão de beleza, diversão e outros) compõem o restante da porcentagem, não deixando de destacar a presença de barracas comercializando berrantes, raízes e condimentos e, até mesmo, tatuagens.

Outro destaque no comércio local é um grande número de locais com serviços telefônicos pagos e uma *lan house*, pela primeira vez, disponível no Muquém. Também foram instalados dois supermercados, o que contribuiu com o suprimento necessário aos visitantes que cozinhavam nos próprios acampamentos.

Quanto o aumento da atividade comercial, na cidade de Niquelândia, relacionada a festa em Muquém, vale ressaltar que, não são todos os segmentos do comércio que aproveitam comercialmente a festa, como evidencia pesquisa inédita sobre o Impacto Econômico da Romaria do Muquém no Município de Niquelândia/GO, realizada pelo SEBRAE, em setembro de 2009, junto a 120 estabelecimentos comerciais da cidade.

De acordo com o relatório preliminar apresentado, constatou-se uma alteração na composição da mão de obra no comércio da cidade. Por um lado, há contratação temporária (sete empresas contrataram um total de 40 pessoas para trabalharem durante a Romaria de Muquém); por outro, há redução do número de funcionários em função da festa (quatro empresas juntas, diminuíram em 21 o número de seus funcionários: férias, licenças) em razão da diminuição de vendas.

Concluiu-se, pelo resultado da pesquisa, que o impacto da geração de empregos e renda durante a Romaria de Muquém de 2009, foi de 6,28% e que 61% das empresas tiveram aumento no faturamento do seu negócio durante a Romaria de Muquém (SEBRAE, 2010, p. 17/18). O resultado da pesquisa ainda indicou que 34,17% das empresas não estão convencidas de que a Romaria traz desenvolvimento ou progresso para a cidade; e o maior motivo de insatisfação refere-se ao resultado econômico da festa: o lucro não fica na cidade.

Outras questões abordadas pela pesquisa foram aquelas relacionadas aos impactos, na cidade, quanto à limpeza/coleta de lixo, segurança e trânsito, expostos no quadro a seguir.

Quadro 05 – Impactos da Romaria do Muquém na cidade de Niquelândia-2009.

Variável	Não Altera	Melhora	Piora
Limpeza/coleta de lixo	78,33%	10,01%	8,33%
Segurança	37,50%	18,33%	44,17%
Trânsito	26,67%	5,83%	67,50%

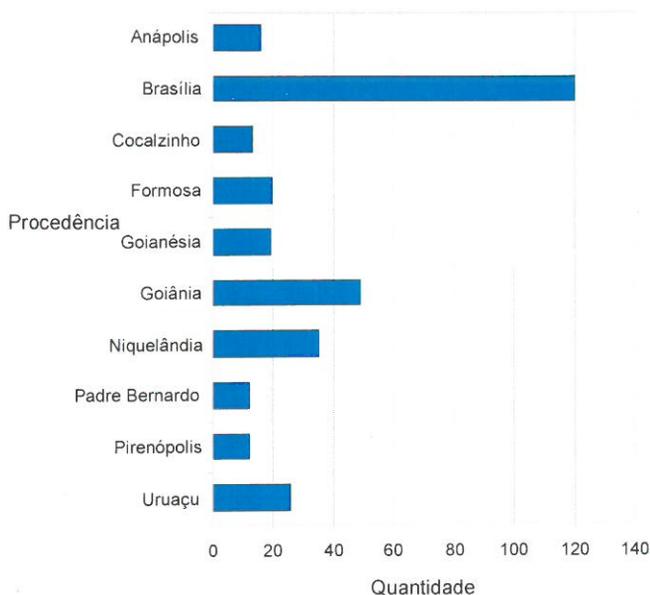
Fonte: SEBRAE: Pesquisa Impacto Econômico da Romaria do Muquém no Município de Niquelândia/GO, setembro/2009 (Inédita).

Em relação à participação dos empresários na romaria, 55% responderam que participaram em 2009 e 45% que não participaram. Do resultado dos participantes, 51% participaram como visitantes; 29% como visitantes acampados; 14% como comerciantes. Quanto a não participação na romaria, o principal motivo alegado foi outra religião 43% e falta de tempo 24%.

Desse resultado apresentado pelo SEBRAE infere-se dois aspectos: o primeiro relaciona-se ao tipo de comércio ofertado no Muquém pelos comerciantes de Niquelândia, no qual predomina o setor de alimentação. Logo, para esse segmento, a romaria não traz prejuízos, pelo contrário: a festa é uma excelente oportunidade de negócios para esse setor. Em 2009, por exemplo, foram montados dois supermercados em Muquém por empresários do mesmo ramo procedentes de Niquelândia. O segundo aspecto está relacionado, de maneira geral, ao significado da romaria para o niquelandense. A festa do Muquém, como foi dito anteriormente, proporciona uma mudança na rotina da cidade. Essa situação contribui para muitas pessoas residirem temporariamente no local, acarretando, com isso, um esvaziamento na cidade. Nesse caso, vários comerciantes preferem ir ao Muquém participar da festa, do que trabalhar na festa.

Na romaria do Muquém, o comércio é para “os de fora” e a festa é para “os de dentro” fazendo uma alusão aos visitantes e romeiros procedentes de Niquelândia. O Muquém, para os comerciantes de Niquelândia, é para festar e não trabalhar.

Em relação à procedência do romeiro, buscou-se numa pequena amostra o exercício de contagem de carros destacando a procedência desses veículos particulares durante quatro horas do dia 14.08.09, gráfico 06.

Gráfico 06-Quantitativo de Veículos Romaria do Muquém - 2009

Os resultados expostos no gráfico constata a procedência maior dos veículos da cidade de Brasília, porém é importante lembrar que nem todos os proprietários de carros de Brasília morem lá, o que significa que placas de carros têm suas restrições em relação à procedência dos proprietários. Na seqüência, tem-se, respectivamente, Goiânia, Niquelândia, Uruaçu, Formosa, Goianésia, Anápolis, Cocalzinho, Pirenópolis e Padre Bernardo – estas últimas empatadas com 12 veículos levantados. Vale lembrar que essa é apenas uma pequena amostragem visando a procedência dos municípios com maior peso referente à presença de carro particular na romaria. Foram levantados, ao todo, 426 veículos.

A festa em Muquém expressa um valor excepcional, pois contribui para que o local transforme-se, nos quinze primeiros dias de agosto, em centro das atenções de milhares de fiéis que buscam na devoção o significado da vida. Os valores retratados pelos participantes são escritos nos rituais de adoração à imagem de Nossa Senhora da Abadia. Essa condição leva a pensar que, no imaginário popular e na tradição religiosa, a romaria do Muquém apenas representa um encontro profundo e ritual de parte da sociedade goiana para vivenciar o tempo sagrado.

A participação nessa festa não ocorre apenas em função da devoção, mas também em função dos negócios e diversões, manifestando juntos, no mesmo

lugar, as dimensões do sagrado e do profano pelas formas de apropriação. A redefinição dos usos do lugar, oficialmente estabelecido, pela Igreja Católica, ainda que temporária, constitui o território do santuário.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O catolicismo representa uma forte herança religiosa vivenciada no Brasil. O continente latino-americano é considerado a principal área colonizada pelas culturas européias. A crença religiosa católica exerce lugar de poderio em relação a outros credos. São evidentes os vestígios nos rituais religiosos, constituindo particularidades do processo civilizatório. A religião católica está impregnada no imaginário popular, em suas tradições e práticas reveladas nas festas de padroeiros.

No passado, assim como no presente, o santo padroeiro fortalece a relação comunitária, e estreita os laços de pertencimento da comunidade. A relação entre santo e o povo é mediada pelo poder eclesiástico, criando um modo de religiosidade que confluía com a ideia de organização da sociedade em funções distintas e conseqüentemente desiguais.

A tradição das festas de padroeiros na Europa e, posteriormente, na América Latina e Brasil, resultou de um longo processo da influência católica no mundo; em nosso país, a espacialização dessas festas deu-se em virtude da presença do Estado aliado à Igreja Católica num amálgama produzido pela junção de ambas para a organização territorial do Brasil. As dinâmicas e as transmutações que podem ocorrer nessas festas, em quaisquer lugares onde aconteçam, fora ou dentro do território nacional, refletem a criação de uma identidade católica de forte expressão ainda presente na sociedade atual.

A escolha dos santos padroeiros deve-se ao papel que o culto aos santos desempenha na formação de uma consciência identitária. Por isso, a consagração de capelas, igrejas e paróquias fazem parte de ações práticas da Igreja Católica que reflete a perpetuação de uma identidade religiosa expressa nas festas religiosas populares.

No decorrer do exercício de escrita da tese primou-se por buscar abordagens que pudessem responder às inquietações lançadas no início do trabalho e, conseqüentemente alcançar respostas ligadas ao objetivo central dessa reflexão. Para relembrar o objetivo é compreender como ocorre a espacialização das festas

de padroeiros e seus reflexos na formação e estruturação territorial e cultural do espaço goiano.

Os questionamentos formulados a respeito da temática foram: como o mito fundador do padroeiro estabelece as territorialidades em distintos lugares festivos? O que caracteriza o mito na organização simbólica desse espaço? Como os elementos da ruralidade manifestam-se nessas festas? Como esse simbólico-religioso envolvendo o espaço, a cidade, os povoados e as festas é reforçador de uma identidade territorial?

A construção das respostas sobre o padroeiro e a criação das territorialidades nos lugares festivos, apoiou-se nas considerações de Sack (1996) para o entendimento de como a sociedade têm o poder de mediar a ligação das pessoas a terra e, por extensão, aos lugares festivos. Nesse caso, as festas ocorridas nos povoados rurais e na cidade santuário, tornaram-se referenciais empíricos da pesquisa.

A caracterização do mito fundador está dada pela organização espacial presente na festa do padroeiro e sua dimensão sagrada e profana, que interagem mediante uma constituição mística e totalizante de um espaço. Autores como Eliade (1999) e Rosendahl (1994) reforçam esse suporte teórico para o entendimento do espaço sagrado e espaço profano constituído nessas festas. Nas palavras de Eliade (1999, p.64), "a cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado [...] é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gesta que são justamente reatualizadas pela festa".

O mito é o elemento de ligação com o território; sem ele não haveria o espaço da festa religiosa. Essa festa é feita para um culto, tem um objetivo determinado, não sai dessa condição, por isso ela foi chamada por Da Matta (1984) de Festa da Ordem; o que sugere a regulação, o ordenamento. É uma festa de sentido religioso, e reúne sentimento, ação, imaginário, símbolos e características humanas em um só lugar. A festa permite congregar um sentido coletivo profundo de que se ocupam os espaços em que se dá, e impõe uma qualificação para os locais festivos associando-os às significações identitárias, alterando a organização espacial de qualquer lugar em que se realize.

A festa permite uma ligação espacial e territorial. Nas ruas, aglomeram pessoas que passam a condição de moradores temporários dos lugares festivos.

Essa morada pode durar apenas algumas horas ou semanas mas é suficiente para mudar os aspectos do local.

A igreja ou local sagrado torna-se o centro principal da atração, as pessoas circulam nos seus arredores e, para estarem na festa, organizam-se de formas diferenciadas. Os participantes investem na preparação de acampamentos, lugares para moradia, visando o contato com o seu padroeiro. A prática religiosa desenvolvida com maior expressividade nesses momentos. Assim, nas festas religiosas católicas a disposição dos participantes em atuar na organização é um privilégio que muitos fazem questão de ter. O serviço voluntário ou parte de um cumprimento de voto são motivos para romeiros atuarem na igreja.

As festas são organizadas com grande antecedência e atenção especial. Numa dinâmica mais recente, em determinados lugares, a festa é um grande evento e, conseqüentemente, há uma forma de apropriação desse evento para uma finalidade turística. As expressões, para quem gosta de festas, são de um vislumbre com o acontecimento, com a presença humana na festa, “festa boa tem muita gente”, tem participação ativa das pessoas no realizar e fazê-la acontecer.

A respeito do simbólico-religioso envolvendo o espaço, a cidade, os povoados e as festas, afirma-se que se configuram como reforçadores de uma identidade territorial, com o embasamento na análise apresentada pelo geógrafo Di Méo (2001). Para o autor, “o espaço territorializado pela festa entra em uma configuração simbólica, ao mesmo tempo efêmera (temporária então) e reproduzível (ritmo cíclico das festas).”

Na festa, a intensidade da vivência religiosa, relaciona-se aos dias de maior efervescência, emocional e religioso. Nela há outro significado além do visível, pois ocorre uma complementação da materialidade e da espiritualidade humana. A identidade é criada nesses laços invisíveis e visíveis que promovem um entrelaçamento de experiências e emoções que transcende o cotidiano, ao ordinário. A festa tem um sentido subjetivo da natureza humana.

Nas festas de padroeiros, a materialidade e a espiritualidade estão presentes acarretando um estágio de profunda imbricação entre ambos. Quando uma festa de padroeiros passa por resignificações na organização e estas geram mudanças muito significativas podem levar ao seu desaparecimento ou estabelecimento de outros sentidos para os locais de festividades. Ou seja, as festas podem tornar-se espetáculos para os visitantes.

Para Di Méo (2001, p.58)

De fato, o território demasiadamente abstrato que se afasta de uma alta frequência de práticas coletivas, produto puramente ideológico ou político, jamais vai de si mesmo. Para que sua ideologia, para que sua representação social faça cepa, deve-se continuamente manipular e expor os símbolos. As retóricas festivas participam dessa tradição ostentatória, criadora e reprodutora de figuras e de laços territoriais.

A identidade territorial no Muquém está representada na prática religiosa dos devotos e na apropriação simbólica expressiva dada aquele espaço. Essa dimensão simbólica é integrada ao sentimento de pertença que os frequentadores têm para com a festa, tornando-se capaz de produzir os símbolos territoriais. Esses podem ser exemplificados no percurso entre a cidade de Niquelândia e o povoado de Muquém, bem como a imagem da Santa. Essa representação reforça seu poder quando sai de Niquelândia carregada pelos fiéis e chega até o Santuário de Muquém a casa da santa. A construção da casa de Nossa Senhora da Abadia é fixa e é móvel. Fixa quando é estabelecida no Santuário sua morada. Móvel quando a imagem tem que viajar até aquele local “casa” para estabelecer o tempo sagrado na festa, dar vivacidade à sua casa. É, ao mesmo tempo, a visita e a proprietária do lugar; é a rainha e os seus súditos lhe prestam homenagem.

Em Posse D'Abadia, a tradição da romaria expressa fortemente a identidade territorial e religiosa. Mediante a história do povoado, fica posto que, a presença da Santa e sua celebração constituem o principal marco dessa identidade. As condições inóspitas ali apresentadas são fatores que impulsionam à mudança de moradia, mas a ligação território/padroeiro é estabelecida pela identidade territorial. Essa fica expressa com o envolvimento dos devotos/habitantes e dos devotos/não habitantes com a festa e sua organização: a escolha dos festeiros, a programação religiosa e social, bem como as invenções de atividades paralelas incorporadas às festas, que dinamizam seu desenvolvimento e reforçam suas tradições.

Perscrutar a respeito da relação da festa de padroeiro ligada ao sentido de ruralidade favorece a algumas considerações. O povoado de Posse se apresenta a partir de atividades dinamizadoras que reforçam o modo de vida rural. Ali a paisagem que rememora a ruralidade é configurada no desfile de carros de bois, para recordar e ou reforçar aos participantes presentes a condição de vida do carreio que ainda vivencia esse tempo rural. A profissão de carreiro, que já foi

exercida por muitos dos presentes na localidade, se mantém viva pela ação de alguns, quando usam seus carros de bois nas lidas diárias no povoado. Essa representação e a valorização da atividade de carreiro, agora passa a ser teatralizada num desfile, e como isso reforça-se a identidade territorial, que resiste e não quer perder a sua tradição. Essa se apresenta como um meio de identidade e que pressupõe uma reinterpretação constante. A identidade, de acordo com Giddens (1997, p. 100) “é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado”. Essa dependência cria uma ligação emocional que se estabelece por meio da identidade. No caso, uma identidade territorial estabelecida pela tradição da festa e das práticas rurais ainda presente nesses espaços.

Para destacar, o uso carro de boi como elemento da ruralidade, o mesmo é parte de outros tempos cotidianos: o tempo-trabalho e o tempo-festa. O uso desse carro ocorre principalmente nos locais, como: as roças situadas nos morros, áreas em que o trator ou a caminhonete são impossibilitados de realizarem determinados transportes de produção. Outro uso é o transporte da lenha para as fogueiras dos santos padroeiros e a ida à romaria-festa de Trindade.

Em Abadiânia Velha, o próprio lugar, caracteriza-se como um povoado rural, em que os elementos de ligação dessa vivência são as práticas do cotidiano local como: a criação de animais, trabalho nas hortas, lavoura e pecuária. Ainda para aludir os elementos da ruralidade, a organização da festa permite práticas que na sua essencialidade são rurais. Toma-se por exemplos a busca de prendas para os leilões, inclusive com leilão de gado, o que caracteriza ainda atividades rurais de subsistência.

A festa é uma dinamizadora do espaço, porque ela proporciona uma intensa mobilidade social numa relação de proximidade com o sagrado e, ao mesmo tempo, numa relação de apropriação do significado. É uma importante ponte de referência de identidade.

Para grande parte do povo goiano constitui sua expressão de identidade. É na festa que os amigos se encontram. É também nas festas que grupos sociais e seus diversos interesses fazem-se presentes. Os religiosos e as representações eclesiais vislumbram, nessas ocasiões, um importante momento de reafirmar seus valores enquanto instituição religiosa, promovendo várias ações voltadas para as práticas políticas religiosas da igreja e reforçando os ensinamentos da fé. É um

momento de muita expressão religiosa que impressiona até os agentes da religião (os sacerdotes).

No que tange ao profano, os comerciantes buscam a oportunidade de negócios pela aglomeração de pessoas que levam dinheiro para a festa, o que aumenta a circulação do capital. Elas estão dispostas a gastar e de alguma maneira querem se divertir, rezar, viver a festa. Os políticos enxergam seus potenciais eleitores e aliados. Eles manifestam a importância da festa como uma atividade em que também devem estar presentes; são co-participantes, ganham visibilidade, estarão ao lado de muitas pessoas/eleitores. A atuação do governo nos três locais das festas discutidas ocorre de forma diferenciada e em decorrência da construção política que isso implica.

Em Abadiânia Velha, a ação pública na festa é direcionada pela Prefeitura Municipal. Sua função consiste em fazer uma limpeza preliminar na praça, pinturas de meio-fio nas principais vias públicas em torno da igreja. A presença do governo estadual é pouco visualizada e não há uma ação direta envolvendo a festa, ao contrário da festa de Muquém.

No Muquém, há uma estrutura específica e provisória do governo estadual para o evento e, realizada na prestação de serviços e na presença física do governador no decorrer da festa. No Muquém há uma atuação direcionada e direta do poder público. Essa atuação é o resultado de parcerias que procuram fazer da festa uma forma de vitrine política para o estado e os eleitores. Em Trindade, a estrutura básica da cidade está pronta e qualquer ação governamental será de caráter permanente para uma cidade, inserida na região metropolitana e que, por isso, recebe uma maior atenção direta do poder público.

Festas em povoados são momentos únicos de expressão de uma ruralidade ainda presente na sociedade participante e, ao mesmo tempo, de um contraste dos elementos urbanos significativos visualizados nessa relação festival/temporária.

Em Muquém, na romaria, conserva-se uma tradição centenária de homenagear o orago cultuado, assim como em Abadiânia Velha – Posse da Abadia. A festa da padroeira, nos dois casos, ainda manifesta uma forte vivência da prática religiosa católica tradicional e popular, expressada pelos ritos de penitência, ex-votos, comunhão, confissões, procissões, um ritmo frenético de atividades voltadas para o culto católico.

Quanto aos demais elementos da ruralidade, expressam-se pela leitura simbólica e saudosa da vida rural materializada na forma dos acampamentos e na valorização do lugar, enquanto carregados de elementos naturais, o que intensifica a vivência do fiel no santuário. Outras atividades como folias, cavalgadas, tropeiros, missa sertaneja e missa verde ganham espaço como elemento simbólico e de identidade cultural da Romaria do Muquém.

Dessa maneira, no que concerne à dimensão identitária territorial que perpassa as festas populares e devocionais do Estado de Goiás, a festa dos padroeiros possui o elemento primordial de articulação do território identitário, seja na zona rural ou nas cidades interioranas, na evocação e respeito aos santos padroeiros, mantendo viva a tradição.

A resistência, a análise, a documentação e a preservação tornam palavras presentes nesse contexto de produção acadêmica sobre as festas populares e tradicionais. Capturar esse momento é um grande desafio conceitual e metodológico que se faz necessário num território de tantas festas.

A organização espacial nessas festas ocorre pela construção do espaço sagrado e do espaço profano e suas dinâmicas.

A organização espacial, nos povoados em questão (Muquém e Posse D'Abadia) toma-se, de forma incontestada, uma paisagem simbólica em que a ruralidade é enfatizada. Na cidade de Trindade a construção do santuário e uma intensa divulgação na mídia da romaria, são elementos do fortalecimento e da ressignificação da tradição do louvor ao Divino Pai Eterno agregando os valores e contrastes da metrópole. As festas ainda são fortes expressões simbólicas do catolicismo tradicional goiano e constituem um elemento de identidade territorial, bem como a forma das pessoas viverem entre lugares, constituindo um ir e vir conectado ao sentido de a vida, ao sentido das festas.

Não se conclui um estudo dessa dimensão, porque existem outros desdobramentos que se apresentaram como propostas de novas investigações do fenômeno festa de padroeiro. No decorrer do estudo, novas questões foram formuladas. Quais os outros santos padroeiros de grande disseminação espacial em Goiás? Como foram estabelecidas suas espacialidades? São Sebastião, por conta de sua recorrência, seria o grande padroeiro goiano? Em que locais suas festas foram estudadas? Em que lugares o enfoque na festa de São Sebastião seria superior ao padroeiro oficial e por que isso ocorre numa relação territorial? A

regionalização das festas de padroeiro promoveria ações direcionadas de políticas públicas, para incentivar a preservação do patrimônio imaterial do povo goiano? A geografia da festa de padroeiro em Goiás se volta para o território político, identitário e cultural-simbólico logo, como espacializá-la como potencialidade turística? Eis novas questões a serem desvendadas no percurso investigativo sobre esse tema tão amplo.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. G. Geografia Cultural: contemporaneidade e um *flashback* na sua ascensão no Brasil. In: MENDONÇA, F.; LOWEN-SAHR, C.L.; SILVA, M. (Orgs.) **Espaço e Tempo: Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: ADEMADAN, 2009, pp. 243-259.

ALMEIDA, M. G. Aportes teóricos e os percursos epistemológicos da geografia cultural. In: **Geonordeste**. Núcleo de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão - SE, Ano XIX, n., 1, Jul/ 2008a, pp. 33-54.

_____. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais – Brasil Sertanejo. In: ALMEIDA, M. G.; BRAGA, H. C.; CHAVEIRO, E. F. **Geografia e Cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia: Editora Vieira, 2008b, 313p.

_____. Novas Territorialidades ou Múltiplas Territorialidades? Trabalhador Migrante Brasileiro em Barcelona. In: **Scripta Nova** – Revista Eletrônica de Geografia y Ciências Sociales. Universidade de Barcelona, Vol. XII, n. 270 (131), ago/2008c, pp. 1-17. www.ub.es/geocrit/sn/sn-270/n-270-131.htm. Acesso 23/05/2010.

_____. A Captura do Cerrado e a Precarização dos Territórios: um olhar sobre sujeitos excluídos. In: ALMEIDA, M. G. de (Org). **Tantos Cerrados**. Goiânia: Editora Vieira, 2005, pp.321-347.

_____. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**, ano 1, n. 1, Curitiba-PR, 2003; ano 2, n.2, Fortaleza-CE, 2005-v. ilustr. Histórico.

AMARAL, R. C. M. P. **Festa à Brasileira: significados do festejar no país que "não é sério"**. São Paulo, USP/Departamento de Antropologia, 1998,403p. Tese (Doutorado em Antropologia).

AMARAL, Rita. **Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que "não é sério"**. Disponível em publicação eletrônica na Internet, 2001. <http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>. Acesso em 09/02/2009.

ARRAIS, T. A. **Geografia Contemporânea de Goiás**. Goiânia: Editora Vieira, 2004, 164p.

ARAÚJO, A. O. **Abadiânia: sua Memória e sua História 1870-2002**. 2003, 34f. (Especialização em Formação Sócio-Econômica do Brasil) – Universidade Salgado de Oliveira, Anápolis, março-2003.

AZZI, R. **A Cristandade Colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987,152p.

- BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi). 3ª ed. São Paulo/Brasília: Edunb/Hucitec, 1996, 419p.
- BERTRAN, P. **História de Niquelândia**. 2ª ed. Brasília: Verano, 1998, 226p.
- _____. **Uma Introdução à História Econômica do Centro-Oeste do Brasil**. Brasília: Editora da UCG, 1988, 143p.
- _____. **História da terra e do homem no Planalto Central**. Brasília: Verano, 2000, 322p.
- BEZERRA, A.C. A. Festa e Cidade: entrelaçamentos e proximidades In: **Espaço e Cultura**. UERJ, RJ, n. 23, pp. 7-18, JAN/JUN, 2008.
- BONNEMAISON, J. ORSTOM, V. **Viagem em torno do território**. Trad. Márcia Trigueiro In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, pp.83-132.
- BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: EDUFU, 2007, 250 p.
- BRANDÃO, C. R. **A Cultura na Rua**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1989, 219p.
- BRASIL, A. A. **Súmula da História de Goiás**. Goiânia: DEC, 1978, 178p.
- CANCLINI, N. **Culturas Híbridas**. Trad. Heloisa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4ª ed., São Paulo: EDUSP, 2003, 385p.
- CANTOS, A. L. **Juegos, Fiestas y Diversiones em La América Española**. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, 332 p.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972, 930p.
- CASTELLS, M. **O poder da Identidade**. 2ª ed. Trad: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, vol. 2, 1999, 530p.
- CASTRO, I. E. O Brasil frente aos arranjos espaciais do Século XXI. In: KATUTA, A. M. e SILVA, W. R. (Orgs). **O Brasil frente aos arranjos espaciais do Século XXI**. Londrina: Humanidades, 2007.
- CHAUL, N. N. F. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: Editora UFG/ Editora UCG, 1997, 247p.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício. Símbolos das Paisagens do Cerrado Goiano. In: Maria Geralda de Almeida. (Org.). **Tantos Cerrados**. 1ª ed. Goiânia - GO: Editora Vieira, 2005, v. 1, p. 47-62

CHAVEIRO, E. F. O cerrado em disputa: sentidos culturais e práticas sociais contemporâneas. In: ALMEIDA, M. G.; BRAGA, H. C.; CHAVEIRO, E. F. **Geografia e Cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia: Editora Vieira, 2008, 313p.

CLAVAL, P. Campo e Perspectiva da Geografia Cultural. Trad. Márcia Trigueiro. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, pp.134-196.

_____. A Contribuição Francesa ao Desenvolvimento da Abordagem Cultural na Geografia. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp.147-166.

_____. A Paisagem dos Geógrafos. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L.; (Orgs.). **Paisagens, Textos e Identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, pp.13-74.

_____. **A Geografia Cultural**. Trad. Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999, 451p.

COELHO, T.O. O comércio varejista periódico na Festa de Trindade, GO: suas transformações. In: **Boletim Goiano de Geografia**, 23 (2): 243 - 267, jul./dez. 2003.

CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural: um século (2)**. Trad. Tânia Shepherd. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000, 112p.

_____. Espaço: um conceito chave da geografia. In: CASTRO I. E.; CORRÊA, R. L.; GOMES, P. C. C. (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2006, pp.15-48.

_____. R. L.A Dimensão cultural do Espaço:alguns temas. **Revista Espaço e Cultura**. NEPEC, ano 1, n. 1, 1995, pp 1-21.

CORRÊA, A. M. "Não acredito em deuses que não saibam dançar": a festa do Candomblé, território encarnador de cultura. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R.L.; (Orgs.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 141-172.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORREA, Roberto L. ROSENDAHL, Zeny.(orgs) **Paisagem, Tempo e Cultura**.Rio de Janeiro:EdUERJ, 1998.P.15-32.

COULANGES, F. **A Cidade Antiga**. Trd. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1976, 310p.

COUTO, D. S. O mastro de São Sebastião: religiosidade e tradição indígena na Bahia. In: **Estudos de História**. Unesp – Franca, v. 7, n. 1, 2000, pp.107-118.

COX, H. **A Festa dos Foliões**. Trad. Edmundo Binder. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, 176p.

CURADO, J.G.e LOBO, T.C. Herança Ibérica na América Latina: as procissões católicas de Pirenópolis-Goiás. In: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latinas (EGAL)** - Por uma Geografia Latino-Americana: do labirinto da solidão ao espaço da solidariedade. São Paulo: USP, 2005, p. 3904-3916.

DA MATTA, R. **Carnavais, Malandros e Heróis**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, 350p.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?** 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, 126p.

D'ABADIA, M. I. V. **A Romaria do Muquém na Fluidez do Espaço e Tempo Sagrados e Profanos**. 157 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Estudos SocioAmbientais, UFG, Goiânia, 2002.

DEFFONTAINES, P. **Géographie et Religions**. 10º ed. Paris: Librairie nrf Gallimard, 1948, 439p.

DEL PRIORE, M. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: brasiliense, 1994, 136p.

DEUS, M. S. **Romeiros de Goiás: a Romaria de Trindade no século XX**. 184 f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

DI MÉO, G. **La Géographie en Fêtes**. Paris: Ophrys, 2001, 270p.

DURKHEIM, E. **Formas Elementares da Vida Religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, 609p.

DUVIGNAUD, J. **Festas e Civilizações**. Trad. L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1983, 236p.

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 479p.

_____. **O Sagrado e o Profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 191p.

ESTEVAN, L. **O templo da transformação: estrutura e dinâmica da formação econômica de Goiás**. Goiânia: Ed. do Autor, 1998.

FAORO, R. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 5ª ed. Porto Alegre: Globo, 1979, 2.v.

FERREIRA, M.N. Os Antigos rituais agrários e sua manifestação na atualidade. In: **Comunicação & política**, n.s., v.VII, n.1 2000, pp.121-140. Disponível em <<http://www.cebela.org.br/imagens/Materia/2000-1%20121-140%20maria%20nazareth%20ferreira.pdf>>

- FLEURY, S. R. C. **Os Filhos da Terra**. Brasília: Duo Design, 2009, 628p.
- FRANÇA, B. T. **Pioneiros**. Goiânia: Editora da UFG, 1995, 256p.
- _____. **Cancioneiro e Trovas do Brasil Central**. Goiânia: Oriente, 1977, 342p.
- FRANÇA, M. C. **Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa**. São Paulo: IGEOG, 1975. Série Teses e Monografias. n. 12, v. 1 e 2.
- FRANÇA, R. D. **As trajetórias socioespaciais dos Carreiros da Fé da Romaria do Divino Pai Eterno em Goiás**. 114 f. Dissertação (Mestrado). Goiânia, IESA- Universidade Federal de Goiás, 2008.
- FRÉMONT, A. **A Região, Espaço Vivido**. Trad. Antonio Gonçalves. Coimbra: Livraria Almedina, 1980.
- FREITAS, R. A. **Anápolis passado e presente**. Anápolis-Go:VOGA, 1995, 134p.
- GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. 5ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIL FILHO, S.F.; GIL, A.H.C. Identidade Religiosa e Territorialidade do Sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Orgs.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, pp39-56.
- GONÇALVES, A.T.M. e ROCHA, L.M. Introdução: identidades e etnicidades: conceitos e preceitos. In: SILVA, G.V.; NADER, M.B.; FRANCO, S. P. (orgs.) **As identidades no tempo: ensaio de gênero, etnia e religião**. Vitória: EDUFES: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, 2006.
- GOIÁS (Estado). Secretaria de Planejamento e Desenvolvimento. **Plano Diretor do Município de Abadiânia – Goiás: Diagnóstico**. Brasília: Geológica, 2005. 206p.
- GUARINELLO, N. L. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JANCSÓ, I, e KANTOR, I, (orgs.) **Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa**. Vol.2, São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- GUIMARÃES, Bernardo. **O Ermitão de Muquém**. 2.ed.[S.l.]: Edições Melhoramentos, [19--?].
- HAESBAERT, R. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades) In: ARAUJO, F. G. B. e HAESBAERT, R. (Orgs.) **Identidades e Territórios: Questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007, 136p.
- _____. **O Mito da Desterritorialização: do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, 400p.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, M. Et al. **Território Territórios**. Programa de Pós-Graduação em Geografia-PPGEO-UFF/AGB-Niterói, 2002.

_____. Identidades Territorias. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp169-190.

_____. **Des-territorialização e identidade: a rede "gaucha" no nordeste**. Niterói, RJ: EDUFF, 1997, 293p.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. Trd. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2006, 222p.

_____. **La Morphologie sociale**. Paris: Armand Colin, 1938.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 4ª ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, 102p.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1988, 325p.

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.

HISSA, C. E.V. **A Mobilidade das Fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, 316p.

HOORNAERT, E. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1500-1800**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOUAISS, A. e VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JACÓB, A. S. **A Santíssima Trindade do Barro Preto**. História da Romaria de Trindade. Trindade: Ed. Redentorista, 2000.

JURKEVICS, V. I. Festas religiosas: a materialidade da fé. In: **Revista de História: Questões & Debates**, Editora UFPR, Curitiba, n. 43, pp.73-86. 2005.

KARASCH, M. Os Quilombos do ouro na Capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 240 – 262.

LACERDA, Regina. **Cantigas e Cantares**. Goiânia: Ed. UFG, 1979, 38p.

LAGARES, M. G. E ALMEIDA, M. G. A conformação dos territórios festivos rurais e os significados do calendário agrícola de produção. In: **II Colóquio Nacional do**

NEER – “Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações”, Salvador: Anais Eletrônico, 2007. Disponível em http://www.geografia.ufpr.br/neer/NEER-2/autor_m.html. Acesso 12/12/2009.

LENCIONI, S. **Região e Geografia**. São Paulo: Edusp, 1999, 214p.

LEFEBVRE, H. **Critique de la vie Quotidienne I**. Introduction, 2^a ed. Paris : L’Arche Editeur, 1958, pp. 215-241.

_____. **La Production de l’espace**. Paris: Antropos, 1974, 485p.

LOBO, T.C. **A singularidade de um lugar festivo: o reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o juizado de São Benedito em Pirenópolis**. 197 f. Dissertação (Mestrado) Instituto de Estudos Sócioambientais - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

LUCHIARI, M.T.D.P. A (re) significação da paisagem no período contemporâneo. In: In: ROSENDAHL, Z. CORRÊA, R.L. (Orgs.). **Paisagem, imaginário e espaço** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, pp.09-28.

MAIA, C. E. S. **Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional**. Rio de Janeiro, PPGG/UFRJ, 2002, 296p. Tese (Doutorado em Geografia).

_____. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R.L. (Orgs.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1999.

MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**, Curitiba, Editora UFPR, n. 43, p. 33-53, 2005. Disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewFile/7861/5542>

MARIANO, N. F. **Divina tradição ilumina Mogi das Cruzes. O Espírito Santo faz a festa**. Tese (Doutorado)-Programa de Pesquisa e Pós-graduação em Geografia Humana. Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MARIÉ, M. **Un territoire sans nom, pour une approche dès sociétés locales**. Paris : Librairie des Méridiens, 1982.

MARX, M. **Cidade Brasileira**. São Paulo: Melhoramentos, Editora da Universidade São Paulo, 1980,151p.

MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

MORAES, A. C. R., COSTA, W. M. **A Valorização do Espaço**. 2^a ed. São Paulo: HUCITEC, 1987, 196p.

MUNFORD, L. **A cidade na história**. Suas origens transformações e perspectivas. São Paulo: Marins Fontes, 1991.

NOGUEIRA, W. C. **Mestre Carreiro**. Goiânia: Fundação Pedro Ludovico Teixeira, 1980.

OLIVEIRA, C.D.M. **Basílica de Aparecida: um templo para cidade-mãe**. Monteiro de Oliveira – São Paulo: Olho d'Água, 2001, 206p.

_____. Festas populares religiosas e suas dinâmicas espaciais. In: **Mercator** Revista de Geografia da UFC. Vol. 6, n. 11, 2007. Revista Eletrônica. Disponível em www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/issue/view/5 Acesso 09/02/2009.

PALACIN, L. **Goiás 1722/1822: estrutura e conjuntura numa capitania de minas**. Goiânia: Editora Gráfica Oriente 1972, 177p.

_____. MORAES, M.A.S. **História de Goiás**. 6ª ed. Goiânia: Editora da UCG, 1994, 122 p.

PASSOS, M. **A Festa na Vida**. (Org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, 221p.

PENNA, M. **O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o "escândalo"** Erundina. São Paulo: Cortez, 1992.

PESSOA, J. M. **Saberes em Festa**. Goiânia: Editora da UCG, 2005, 93p.

_____. **Aprender e ensinar nas festas populares**. Programa um salto para o futuro. Bol. 02, Abril, 2007, TV Escola – SEED, MEC.

POHL, J. E. **Viagem ao Interior do Brasil**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.

PRADA, Francisco. **Luz sobre Muquém**. Goiânia: Gráfica O Popular, 1978.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993, 269p.

RELATÓRIO FINAL. **Potencialidades Turísticas dos Municípios do Entorno do Lago da Usina Hidroelétrica de Serra da Mesa**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2005, 326p.

RIBEIRO, DARCY. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIGONATO, V. D. A Dimensão sociocultural das paisagens do cerrado goiano: o distrito de Vila Borba. In: ALMEIDA, M. G.; BRAGA, H. C.; CHAVEIRO, E. F. (Orgs). **Geografia e Cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida**. Goiânia: Editora Vieira, 2005, 313p.

RODRIGUES, W. J. **Trindade e o “Abraço Ingrato da Metrópole”**: uma análise sócio-territorial de Trindade II. 218 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Estudos Sócioambientais, UFG, Goiânia, 2007.

ROSENDAHL, Z. Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Orgs.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp1191-226.

_____. Espaço, Política e Religião. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, 200p.

_____. O Sagrado e o espaço. In: CASTRO I. E.; CORRÊA, R. L.; GOMES, P. C. C. (Orgs). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1997, pp.119-154.

_____. Muquém, um centro de romaria em Goiás. **Advir**. Rio de Janeiro, nº 1, abril, 1993, pp. 39-42.

_____. Percepção, vivência e simbolismo do sagrado no espaço: peregrinos e turistas religiosos. In: LIMA, L.C.(Org.). **Da Cidade ao Campo: a diversidade do saber-fazer turístico**. Fortaleza: FUNECE, 1998, pp.134-143.

_____. **Porto das Caixas: o espaço sagrado da Baixada Fluminense**. 1994. Tese (Doutorado em Geografia), Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SAINT-HILAIRE, A. **Viagem à Província de Goiás**. Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975, 158p.

SAKC, R. D. **Human territoriality**. Its theory and history. Cambridge University Press, 1986.

SANCHIS, P. **Arraial Festa de um Povo: as Romarias Portuguesas**. 2ª ed. Trad. Madalena Mendes de Matos, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992, 345p..

SANTOS, J.T. Eparrei, Bárbara! Espetacularização e confluência de gêneros na festa de Santa Bárbara em Salvador. In: **Eparrei, Bárbara: fé e festas de largo do São Salvador**. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2005, 64p. (Encontros e Estudos 8).

SANTOS, M. G. M. P. **Espiritualidade e território: estudo geográfico de Fátima**. Tese de doutorado. Portugal: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2004.

SANTOS, M. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. 5. ed. São Paulo: HUCITEC, 1997.

_____. **A Natureza do Espaço. Técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

- _____. **Por uma Geografia Nova**. 4ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- SANTOS, R. J. **Gaúchos e Mineiros do Cerrado**: metamorfoses das diferentes temporalidades e lógicas sociais. Uberlândia: EDUFU, 2008, 249p.
- SAQUET, M. A. **Abordagens e concepções sobre território**. 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007, 200p.
- SEBRAE/GO – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas em Goiás. **Pesquisa de Impacto Econômico da Romaria de Muquém em Niquelândia/GO**. Pesquisa de Avaliação, 2009. Inédita.
- SILVA, A. M. **Dossiê de Goiás**. Goiânia: Máster Publicidade, 2001.
- SILVA, C. G. **A História de Oribes**. Goiânia: São José Gráfica e Editora, 2005, 166p.
- SILVA, L. S. D. **A Construção de Brasília**: modernidade e periferia. Goiânia: Editora da UFG, 1997, 140p.
- SILVA, J. T. F. **Lugares e Pessoas**. Subsídios eclesiásticos para a história de Goiás. Vol. 1. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1949.
- SPÓSITO, M. E. B. **Capitalismo e urbanização**. São Paulo: Contexto, 1988, 80p.
- STEIL, C. A. **O Sertão das romarias**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- TEIXEIRA NETO, A. et. al. **Geografia: Goiás-Tocantins**. 2ed. Rev. e ampl. Goiânia: Editora da UFG, 2004, 270p.
- TEIXEIRA NETO, A. O território goiano: formação e processo de povoamento e urbanização. In: ALMEIDA, M. G.(Org.) **Abordagens geográficas de Goiás**: o natural e o social na contemporaneidade. Goiânia: IESA, 2002, 260p.
- TUAN, Y-F. **Passing Strange and Wonderful**: aesthetics, nature, and culture. New York: Island Press, 1993, 287p.
- _____. **Topofilia** – um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1980.
- VASCONCELOS, P. A. Os agentes modeladores das cidades brasileiras no período colonial. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L.(Orgs.). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- ZALUAR, A. **Os homens de Deus**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983, 127p.

8.
ANEXOS

Reis 1:390,000

Recubi do Reverendissimo Sr.
Vigario, Padre Benigno Parier da
Silva, a quantia acima mencionada
madeira de um conto trezentos e um
cento mil reis (Reis 1:390,000) pro-
veniente de venda e arreito de cinquen-
ta e oito fregues de madeiras de arcebispo
para o serviço da capella de Nossa
Senhora d'Estadua das Ceras desta
Freguezia de Coimbra. E para me-
do documento mandei passar o pre-
sente que assigna a meu rogo
João Cabeça das Neves. Villa
de Coimbra, 15 de Abril de 1700.
A rogo do Alcaide Piogo Garcia Ca-
rreira fiz não saber escrever João
Cabeça das Neves.
Alexandre Pereira Rocha
Daniel Chaves das Neves.

Corumbá, 20 de Junho de 1911.

Exmo. Sr.

O abaixo assignado, procurador nomeado para angariar esmolas para fazer a festa de

Nossa Senhora d'Abbadia

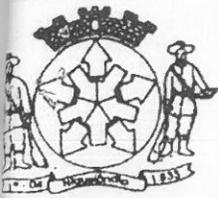
na Romaria das Posses desta Freguezia, tem o prazer de commu-
nicar a V. Exc. que no dia 15 de Agosto proximo será celebrada com
toda a pompa e solemnidade a referida festa, havendo triduos, leilões,
mastro, Missa cantada e procissão.

Afim de que seja sua festa celebrada com a maior solemnidade pede a V. Exc. uma esmola ou prenda para o leilão.

A esmola pedida deve ser entregue em mão do procurador.
Nossa Senhora d'Abbadia dar-lhe á a recompensa.

O procurador,

José Aurelio Curado



Estado de Goiás
Prefeitura Municipal de Niquelândia

Decreto nº128 /09

de 29 de julho de 2009.

CERTIDÃO

Certifico que
a data publiquei o Decreto
29 de 07 de 09

indo-o(a) no placar desta Prefeitura em
visível a todos e de fácil acesso.
Niquelândia, 29 de 07 de 09

Moira Rebelo Almeida
Controladora Sistema Organizacional

“Consede Ponto
Facultativo e Transfere a
Sede do Poder Executivo
para o Povoado de Muquem,
nos períodos que menciona e
dá outras providencias”.

**PREFEITO MUNICIPAL DE
NIQUELÂNDIA**, Estado de Goiás, no uso de suas atribuições legais, que
lhe são conferidas pela **Lei Orgânica do Município de Niquelândia**, arts.
62 e 63,

DECRETA:

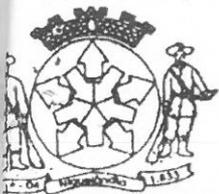
Art. 1º - Fica declarado **PONTO FACULTATIVO** aos
servidores municipais no período compreendido entre os dias 6 e 14 de
agosto de 2009 .

PARAGRAFO 2º – Manterá funcionamento pleno:

- a) Secretaria Municipal de Compras e Abastecimento, no tocante
aos Pregões e Licitações já Programadas.
- b) A Secretaria municipal de Saúde;
- c) A Secretaria Municipal da Fazenda (Coletoria municipal);
- d) Secretaria Municipal de Urbanismo (serviços de Limpeza
Pública)

Art. 2º - Do dia 06 de agosto de 2009 até o dia 15 de agosto a
Prefeitura Municipal de Niquelândia funcionará no Povoado de Muquem,
em expediente matutino do Prefeito Municipal e seus Auxiliares diretos,
especialmente os ligados ao Gabinete do Prefeito, e as Secretarias
Municipais do Turismo e Meio Ambiente, e do Urbanismo e da
Superintendência de Cultura.

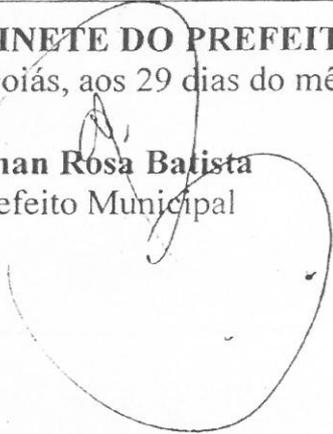
Art. 2º - Este decreto entrará em vigor a partir da data de sua
publicação, revogadas as disposições em contrário.



Estado de Goiás
Prefeitura Municipal de Niquelândia

**GABINETE DO PREFEITO MUNICIPAL DE
NIQUELÂNDIA**, estado de Goiás, aos 29 dias do mês de julho de 2009.

Ronan Rosa Batista
Prefeito Municipal



CERTIDÃO
Esta data publicamos o Decreto
nº 128109
afixando-o(a) no placar desta Prefeitura em
lugar visível, toda a noite, de acordo com
Niquelândia, 29 de 07 de 09
Maira Ribeiro Almeida
Controladora Social Organizacional