

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE GEOGRAFIA, DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

Carlos Belo

**FÉ, TRADIÇÃO E CULTURA NO LUGAR: A FESTA DE SANTA MARIA
MADALENA EM UNIÃO DOS PALMARES – ALAGOAS**

Maceió
2017

Carlos Belo



**FÉ, TRADIÇÃO E CULTURA NO LUGAR: A FESTA DE SANTA MARIA
MADALENA EM UNIÃO DOS PALMARES – ALAGOAS**

Dissertação apresentada, como requisito para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós Graduação em Geografia do Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Alagoas. Área de Concentração: Organização do Espaço Geográfico

Linha de Pesquisa: Organização Socioespacial e Dinâmicas Territoriais

Orientador: Prof. Dr. Antonio Alfredo Teles de Carvalho

Maceió
2017

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

B452f Belo, Carlos.

Fé, tradição e cultura no lugar : a festa de Santa Maria Madalena em União dos Palmares-Alagoas / Carlos Belo. – 2017.

134 f.: il.

Orientador: Antonio Alfredo Teles de Carvalho.

Dissertação (mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente. Curso de Geografia. Maceió, 2017.

Bibliografia: f. 124-134.

1. Geografia cultural - Alagoas. 2. Cultura popular. 3. Festas religiosas.
I. Título.

CDU: 911.3(813.5)

Carlos Belo

**FÉ, TRADIÇÃO E CULTURA NO LUGAR: A FESTA DE SANTA MARIA
MADALENA EM UNIÃO DOS PALMARES - ALAGOAS**

Dissertação apresentada, como requisito para
obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós
Graduação em Geografia do Instituto de
Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente da
Universidade Federal de Alagoas. Área de
Concentração: Organização do Espaço
Geográfico

Linha de Pesquisa: Organização Socioespacial e
Dinâmicas Territoriais

Aprovado em: 01/06/2017

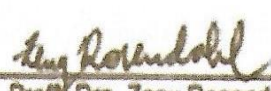
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Antonio Alfredo Teles de Carvalho (Orientador)
(IGDEMA-UFAL)



Prof. Dr. Paulo Rogério de Freitas Silva
(IGDEMA-UFAL)



Prof. Dra. Zeny Rosendahl
(IGEOP-UERJ)

Para

meus pais Cícero Belo e Quitéria Luzia Belo que com seus ensinamentos de humildade e simplicidade nunca se ausentaram diante dos filhos. Eleny, esposa e companheira para todos os momentos!

AGRADECIMENTOS

Diz Octávio Brandão que *a vida é um espetáculo maravilhoso. Tem sua beleza e sua grandeza. Tem seu verso e reverso, suas dores e alegrias. A vida, mesmo dura, é dolorosamente bela. É preciso amar profundamente a vida, estudá-la, conhecê-la, vivê-la intensamente e heroicamente, a serviço da coletividade.* É nesse compasso que tento descrever como cheguei até aqui, mais uma etapa da vida vivida concretizada e desde já, agradeço a cada um que a sua maneira contribuiu para a realização desse sonho.

Agradeço à Deus, meu refúgio para todas as horas!

A minha família, aos meus pais Cícero Belo e Quitéria Luzia Belo pelo apoio, carinho, amor e sentimento de fé que depositaram em mim para superar os obstáculos do circuito da vida. Aos meus irmãos Cristiano, Eduardo e Mariana pelo apoio constante. Aos meus queridos sobrinhos Daniel, Pedro Guilherme e Eloyse, por me fazerem criança com suas presenças de sentimentos puros e desprovidos de qualquer forma de pensamentos insensíveis.

Aos meus amigos Marquinho, Cícero Rufino e Elder, pessoas que fazem parte do meu convívio, da minha vida, com quem compartilho de forma recíproca amizade, respeito e gratidão, pois, cada um a sua maneira, está sempre presente.

Ao Programa de Pós Graduação em Geografia do Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Alagoas pela oportunidade dos estudos, da formação profissional e da formação intelectual.

A todos os professores do mestrado, em especial as professoras Silvana Quintella Cavalcanti Calheiros e Marta da Silveira Luedemann por acreditarem na minha capacidade e em momentos difíceis não mediram esforços para me apoiarem. Agradeço também ao secretário do mestrado, Washinton Narciso Gaia, um funcionário exemplar, sempre prestativo e competente.

Aos meus colegas de turma, na pessoa de Railson e Juliana, lembrando das nossas reuniões sempre que se fazia necessário, para juntos discutirmos e realizarmos os trabalhos.

Um agradecimento especial ao meu orientador, professor Antonio Alfredo Telles de Carvalho, pelo aceite ao meu projeto de mestrado, por não me deixar fracassar em momentos turbulentos e obscuros. Seus ensinamentos e conselhos me

proporcionaram motivação, experiências, conhecimentos, inspiração acadêmica e emoções jamais sentidas até então. Quero que saiba que minha gratidão é imensa e espero um dia poder retribuir. Muito obrigado!

***“Cultura é o ciclo que o indivíduo percorre
para chegar ao conhecimento de si
próprio”.***

Sören Kierkegaard

RESUMO

BELO, C. **Fé, tradição e cultura no lugar:** a festa de Santa Maria Madalena em União dos Palmares-Alagoas. 135f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.

As festas religiosas são fenômenos espaciais e temporais que fornecem uma compreensão geográfica e cultural dos lugares onde se realizam. Constitui um tema significativamente explorado nas ciências humanas e sociais e vem ganhando expressividade na Geografia através da Geografia da Religião que se volta à análise espaço-temporais desses eventos que imprimem no espaço suas marcas, estabelecendo assim, a sua própria dimensão espacial, além de tornar-se uma marca identitária dos lugares. Trilhando nessa perspectiva, busca-se no presente trabalho analisar a Festa de Santa Maria Madalena, padroeira da cidade de União dos Palmares, localizada na Mesorregião do Leste Alagoano, que se realiza desde 1835, quando foi criada a paróquia a ela dedicada. Portanto, se constituindo numa tradição de mais de 180 anos de história. Metodologicamente, a pesquisa está ancorada nas proposições de Rosendahl (2012), partindo do pressuposto que os estudos que envolvem as relações entre o sagrado e o profano à luz de uma análise geográfica estão pautados em três dimensões: (1) a dimensão do lugar, (2) a dimensão econômica e (3) a dimensão política. A partir dessas três dimensões é possível entender, por exemplo, os bens simbólicos presentes na festa, bem como o exercício do poder teocrático em suas ações de territorialidades. Com efeito, o lugar compõe parte da análise geográfica na compreensão da relação do homem com o espaço. Por sua vez, a dimensão econômica é pautada nos bens materiais e simbólicos representativos do sagrado e do profano, cujo processo de produção ocorre no espaço e no tempo. No que se refere a dimensão política, observa-se que são os agentes administradores do sagrado quem controlam a produção dos bens e serviços simbólicos que a compõem. O capital religioso torna-se um instrumento de poder para a manutenção da prática religiosa. Ademais, deve-se considerar que o ato de comemorar é também uma maneira de conservar algo que ocupa lugar na memória coletiva, sobretudo quando relacionado ao ato devocional a santa. É dessa forma que a manutenção da Festa de Santa Maria Madalena é partilhada pela ação política da Igreja Católica e por várias pessoas de diferentes setores da sociedade local e até mesmo das adjacências, que carregam uma identidade comum, um sentimento que integra a comunidade religiosa durante os festejos anualmente realizados, culminando com a procissão, tradicionalmente realizada no dia 02 de fevereiro. Por conseguinte, imprimindo a mesma, uma forte relação com o território palmarino, conferindo-lhe especificidades de natureza cultural, política, econômica e, conseqüentemente, identidade territorial.

Palavras-chave: Lugar. Festa. Religião. Tradição.

ABSTRACT

The religious parties are spacial and temporal phenomenons which provide a geographical and cultural comprehension of the places where they occur. It constitutes a meaningfully explored theme in the human and social sciences and it has been gaining expressivity in Geography across the Geography of Religion that turns to the spacial-temporal analysis of these events that produce in the space its marks, establishing, this way, it's own spacial dimension, besides becoming an identity brand from the places where they occur. Following this perspective, we aim in this work, which is the product of a Master's research still in process, analyse the Santa Maria Madalena's party, patronesse of the city of União dos Palmares, located in the mesoregion of the Alagoan east, that happens since 1835, when the parish dedicated to her was created. So, constituting a tradition of more than 180 years of history. Methodologically the research is anchored in the propositions of Rosendahl (2012), based on the assumption that the studies which involve the relationship between the sacred and the profane in light of a geographic analysis are scheduled in three dimensions: (1) the dimension of the place, (2) the economic dimension and (3) the politic dimension. From these three dimensions is possible to understand, for example, the symbolic goods present in the party, as well as the exercise of the theocratic power in its actions of territoriality. Indeed, the place composes part of the geographic analysis in the comprehension of the relationship of man with the space. In turn, the economic dimension is ruled in the material and symbolic goodies that represent the sacred and the profane, whose process of production occurs in the space and time. Regarding to the politic dimension, it is observed that the agents who administer the sacred controll the production of the goodies and symbolic services that composes it. The religious money turns an instrument of power to the manutention of the religious practice. Moreover, it should be considered that the act of celebrating is also a way of conserving something that take place in the coletive memory, specially when it is relationed to the devotional act to the saint. It's this way that the maintenance of the Santa Maria Madalena's party is shared for the politic action of the Catholic Church and for many people from differents sectors of the local society and even from the adjacencies, who carry a common identity, a feeling that integrates the religious comunity during the festivities yearly realized, culminating with the procession, traditionally realized in the second day of february. Therefore, printing a strong relationship with the palmarin territory, conferring to it specificities of cultural, politic, economic nature and, consequently, territorial identity.

Key-words: Place. Party. Religion. Tradition.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Programação dos rituais sagrados da festa de Santa Maria Madalena – 2017	63
Figura 2 – Programação Profana da Festa de Santa Maria Madalena – 2017.....	64
Figura 3 – Missa solene do dia 02 de fevereiro – 2017	65
Figura 4 – Procissão de Santa Maria Madalena – 2017	65
Figura 5 – Localização do município de União dos Palmares – Alagoas.....	74
Figura 6 – Igreja Matriz de Santa Maria Madalena.....	76
Figura 7 – Estabelecimento comercial e ruas com topônimo de S. Maria Madalena..	77
Figura 8 – Espaço sagrado e espaço profano	81
Figura 9 – Altar mor da Matriz de S. M. Madalena e nicho com a imagem da Santa à direita	82
Figura 10 – Procissão luminosa da Bandeira de S. M. Madalena	88
Figura 11 – Itinerário da procissão Luminosa Bandeira em 2017.....	89
Figura 12 – Procissão do mastro da Festa de S. Maria Madalena	90
Figura 13 – Itinerário da procissão do mastro da Festa de S. M. Madalena	90
Figura 14 – Levantamento do mastro da Festa de Santa Maria Madalena.....	91
Figura 15 – Mastro da Festa de S. M. Madalena.	92
Figura 16 – Fiéis colocando fitas (e fazendo pedidos) no mastro	93
Figura 17 – Itinerário da procissão de Santa Maria Madalena em 2017	95
Figura 18 – Charola de Santa Maria Madalena	96
Figura 19 – Charola de Santa Rita de Cássia	97
Figura 20 – Novenário de Santa Maria Madalena em 2017	98
Figura 21 – Fiel em oração diante da imagem de Santa Maria Madalena	98
Figura 22, 23, 24 – Devotos em oração sobre o mastro; Procissão do Mastro	106
Figura 25 – Procissão de S. M. Madalena - 2010	106
Figura 26, 27 e 28 – Devotos pagando promessas	107
Figura 29 – Venda de produtos religiosos	110
Figura 30 – Show musical durante a festa	111
Figura 31 e 32 – Comércio de comida e brinquedo.....	111
Figura 33 – Parque de diversões.....	112
Figura 34 – Sobrado onde Jorge de Lima passou a infância.....	113
Figura 35 – Aspecto do leilão de animais.....	114
Figura 36 – Área da Festa de Santa Maria Madalena	118

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

NEER - Núcleo de Estudo em Espaço e Representações

NEPEC - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura

NUPPER - Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PJMP - Pastoral da Juventude do Meio Popular

MSF - Missionários da Sagrada Família

SMTT - Superintendência Municipal de Transportes

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	14
SEÇÃO I – Geografia, Cultura e Religião: meandros teóricos	21
1.1 Geografia: uma ciência do espaço do homem	22
1.2 Geografia e religião	31
1.3 A religião como cultura e tradição	40
SEÇÃO II – As festas religiosas dos santos padroeiros no Brasil	47
2.1 A festa: um fenômeno cultural (re) inventado a partir da mediação do homem com a sua divindade.	48
2.2 Festas e religiosidade na tradição do culto aos santos padroeiros	53
2.3 O sagrado e o simbólico na Festa de Santa Maria Madalena	58
2.4 Santa Maria Madalena: do pecado a redenção	66
SEÇÃO III – A festa: espaço e tempo em União dos Palmares-Alagoas	71
3.1 A cidade e o sagrado	72
3.2 Os espaços e os tempos sagrados e profanos	78
3.3 Procissões e novenário: rituais que expressam fé e devoção	84
SEÇÃO IV – A festa de Santa Maria Madalena: uma marca da cultura no lugar. 100	
4.1 Vivência e experiência no limiar festivo: a dimensão do lugar	101
4.2 O valor dos bens simbólicos na festa: a dimensão econômica	107
4.3 O sagrado e as múltiplas estratégias de organização espacial na festa: a dimensão política	115
4.4 A Festa de Santa Maria Madalena: uma marca identitária do povo palmarino. ...	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	126

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As festas religiosas têm uma forte relação com as celebrações e homenagens prestadas às divindades cultuadas por um determinado seguimento religioso dentro da tradição cultural brasileira. Nesse sentido, tais festas direcionadas aos santos católicos assumem popularidade mediante o vínculo de ligação das mesmas com a formação histórica do nosso povo.

Por conseguinte, as festas religiosas têm uma importância social e torna-se relevante para as diversas áreas do conhecimento que focalizam este tema. Assim, são inerentes as análises de antropólogos, sociólogos, historiadores, etc. Na Geografia essa temática tem chamado atenção dos pesquisadores brasileiros, mormente, a partir dos dois últimos decênios do século XX e do primeiro do século vigente, com a produção de investigações que se enquadram no campo da Geografia Cultural. Daí a observação da principal autoridade brasileira na área, a geógrafa Zeny Rosendahl,

A pesquisa geográfica sobre religião produzida nos últimos dez anos enfatiza a perspectiva cultural, na qual são ressaltados dois pontos centrais: o sagrado e o profano. Parece necessário dar continuidade a essa perspectiva, aprofundando, porém, a análise das dimensões econômica, política e do lugar, que relacionam o sagrado e o profano à sociedade e ao espaço (ROSENDAHL, 2014a, p. 187).

A Geografia Cultural tem a sua análise voltada as obras humanas que se inscrevem na superfície terrestre e marca determinado lugar com uma expressão característica. É nessa ótica que a festa de Santa Maria Madalena, na cidade de União dos Palmares, no estado de Alagoas, desperta interesse acadêmico, mormente por desvelar aspectos singulares da formação cultural do povo palmarino, desde os seus primeiros tempos, até os dias atuais, com a garantia de um calendário festivo religioso.

A partir desse quadro de referência e fundamentado na concepção de Corrêa (2014, p. 172), ao asseverar que “[...] a cultura enquanto criação social é parte integrante da trajetória humana” e com o propósito de identificar o funcionamento, especificidade e permanência da festa de Santa Maria Madalena na atualidade, levantamos aqui, duas questões: (1) qual a relevância, numa dimensão espaço-tempo da festa de Santa Maria Madalena e sua resistência manifestada por práticas culturais que a identifica como uma marca da cultura no lugar? (2) Constitui, a festa de Santa Maria Madalena um evento que preserva a cultura, na medida em que suas práticas e construção simbólico-religiosa constituem uma marca no lugar?

Versando responder a essas duas questões, o trabalho se firma com a seguinte hipótese: a festa de Santa Maria Madalena, a exemplo de outras festas dos santos padroeiros realizadas no Brasil, desde o período colonial, é marcada por símbolos, significados e especificidades que se traduzem em tradição e preservação da cultura do lugar.

Para tanto, ao recorrer a Geografia Cultural, que na perspectiva de Claval (2014a) concebe a cultura, como o somatório, a junção dos comportamentos, técnicas, saberes, conhecimentos e valores que os indivíduos e grupos humanos conservam durante suas vidas para analisar as manifestações presentes na festa de Santa Maria Madalena, certifica-se então que não faltam exemplos da presença da cultura na mesma. Pois, é possível identificar desde a prática dos rituais sagrados promovidos pela igreja católica, a exemplo das procissões e novenas, até práticas profanas, como jogos de azar, parque de diversões e comercialização de bebidas alcoólicas. Produtos que não se ligam as práticas do sagrado. Tudo isso compondo, numa tradição de mais de 180 anos de história da cidade, práticas culturais do lugar.

Portanto, a festa acaba por se configurar em um ponto de encontro de pessoas de diferentes idades e classes sociais, marcado pela coexistência da tradição com o contemporâneo. Consoante com esse quadro de referência o presente trabalho tem como objetivo analisar a festa de Santa Maria Madalena na cidade de União dos Palmares – Alagoas numa dimensão espaço-tempo e sua resistência no período atual como uma marca do lugar.

Ao refletir acerca do método e da metodologia para nortear a presente investigação, alguns cuidados foram tomados afim de evitar proposições e análises tautológicas. Com efeito, “[...] cada vez que um geógrafo decide trabalhar sem se preocupar previamente com o seu objeto, é como se para ele tudo fossem “dados”, e se entrega a um exercício cego sem uma explicação dos procedimentos adotados, sem regras de consistência, adequação e pertinência [...]”. (SANTOS, 2009, p. 21).

Assim, visando atingir os objetivos propostos, fez-se necessário uma moldura teórica a partir da literatura e documentos disponíveis a respeito do tema, que implicou na elaboração de um estado da arte. Ademais, realizou-se a pesquisa documental na secretaria da Paróquia de Santa Maria Madalena, em órgãos públicos e em sítios eletrônicos, afora o resgate de registros fotográficos antigos e recentes, mais a elaboração de entrevistas direcionadas com pessoas de diferentes idades em União dos Palmares.

Portanto, a rigor, a pesquisa obedeceu as seguintes etapas:

1. Pesquisa bibliográfica

Etapa realizada visando a elaboração de um estado da arte, conforme aludido anteriormente, também definiu as categorias que nortearam a pesquisa, afora um maior conhecimento da literatura referente à cidade de União dos Palmares. Nesse caminhar, no primeiro caso buscou-se uma interlocução com autores que trabalham com a Nova Geografia Cultural e, por conseguinte, a Geografia da Religião, a exemplo de Claval (2014a, 2014c, 2012), Corrêa (2014) Rosendahl (2014a, 2014b, 2013a, 2013b, 2012a, 2012b, 1995, 1994), e Rosendahl e Lamego (2004); Costa (2012), Fickeler (1993-2008) e França (1975). Também os estudos específicos sobre religião a partir de Durkheim (2008), Eliade (1992) e Rosendahl (1996) e de festas a partir de Amaral (1998), Bakhtin (1987), Barros e Neto (2011), Claval (2014b), D'Abadia (2010a, 2010b), Damatta (1986), Del Priore (1994), DI Méo (2014), Oliveira (2007) e Silva e D'Abadia (2014), se mostra basilar. As formulações teóricas e metodológicas dos autores mencionados se constituíram promissores caminhos percorrido na investigação e entendimento da Festa de Santa Maria Madalena na cidade de União dos Palmares.

Ainda nessa etapa faz-se importante destacar a pesquisa realizada em periódicos como GeoTemas, Mercator, Ateliê Geográfico, Revista Plurais-Virtual, Geografia Ensino & Pesquisa, Interações, RA'EGA, Interagir: pensando a extensão e os 37 números do periódico Espaço e Cultura do Instituto de Geografia da UERJ, importantes meios de divulgação de pesquisas e ensaios sobre a Geografia Cultural, religião e festas.

Igualmente importante foram as pesquisas de teses e dissertações sobre o tema, que muito contribuiu para o entendimento das múltiplas manifestações culturais reveladas pela prática da festa dos santos padroeiros em diversas partes do Brasil e até mesmo no exterior.

2- Pesquisa documental:

Para Marconi e Lakatos (2003, p. 174) “A característica da pesquisa documental é que a fonte de coleta de dados está restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina em fontes primárias”. Para o cumprimento dessa etapa metodológica, além da busca de informações no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) foram realizadas visitas/levantamentos a paróquia de Santa Maria Madalena e a Casa de Cultura de União dos Palmares e ao Instituto

Histórico e Geográfico de Alagoas. As informações possibilitaram maior apreensão do objeto de estudo. Além disso, a documentação levantada permitiu melhor conhecer os desdobramentos da Festa de Santa Maria Madalena, as continuidades e as descontinuidades numa perspectiva tempo-espaço e o seu significado na realização do lugar.

3- *Trabalho de campo:*

A pesquisa de campo de acordo com Marconi e Lakatos (2003, p. 186), “consiste na observação de fatos e fenômenos tal como ocorrem espontaneamente, na coleta de dados a eles referentes e no registro de variáveis que se presumem relevantes, para analisá-los [...]” A sua realização foi essencial a obtenção de informações que apontam à presença de traços culturais intrínsecos da Festa de Santa Maria Madalena no lugar.

Com efeito, mostra Rosendahl (2012a, p. 27) ao discutir teoria e método em Geografia da Religião, que “[...] A pesquisa de campo deve ser incentivada como instrumento metodológico, pois permite ao pesquisador uma maneira privilegiada de obtenção de dados etnográficos confiáveis da religiosidade do crente em suas manifestações na paisagem religiosa e no lugar sagrado”.

Rumando nessa perspectiva, nos meses de janeiro e fevereiro de 2017, realizou-se visitas exploratórias nas diferentes territorialidades engendradas pela Festa de Santa Maria Madalena, para a execução de entrevistas, aplicação de questionários e registro fotográfico dos vários elementos que compõem a mesma, visando uma maior compreensão durante a sua realização. Dessa forma, identificando *in loco* as práticas religiosas e devocionais, bem como o forte lado profano e as relações que se estabelecem entre ambos. Basilares ao entendimento da festa e o seu significado.

Assim a feitura da presente pesquisa está estruturada em quatro seções a saber:

Seção 1 – Geografia, Cultura e Religião: meandros teóricos tem como objetivo central a discussão teórica das relações entre Geografia e Religião ancorada em autores como Émile Durkheim, Pierre Deffontaines, Paul Claval e Zeny Rosendahl, dentre outros, o que possibilitou apreender as correlações entre ambas. Nessa perspectiva foi possível elaborar um estado da arte sobre o tema da pesquisa que norteou todo o seu desenvolvimento. A seção também evidencia como a Geografia da Religião, se constitui em um subcampo da Geografia Cultural e dentro

de sua abordagem teórica é passível de múltiplas interpretações. Sua análise requer e deixa claro um entendimento da relação do homem com os lugares sagrados, revelada através das formas como o homem religioso se liga ao seu espaço.

A segunda seção tem como título **As festas religiosas dos santos padroeiros no Brasil** e faz uma discussão analítica sobre as festas pautada na Antropologia, História e na Sociologia, mas sobretudo, busca mostrar como também constitui uma categoria passível de análise pela geografia, e é basilar no entendimento do objeto empírico. Questiona se a festa é para o homem uma ruptura do cotidiano ou uma mera continuidade do mesmo. Ademais, busca evidenciar as origens das festas de santos padroeiros no Brasil, dando ênfase à Festa de Santa Maria Madalena no município de União dos Palmares e o apreço dos fiéis e o seu real significado de vivenciar, perceber e sentir a festa da padroeira desse município alagoano.

A terceira seção, **A festa: espaço e tempo em União dos Palmares – Alagoas** tem como cerne a análise do município de União dos Palmares e mais especificamente a cidade, lugar de realização da Festa de Santa Maria Madalena. Ou seja, trata da relação da cidade com a festa na perspectiva do tempo, o que permitiu avançar na análise da mesma à luz da dimensão do sagrado. Portanto, mostrando a sua permanência e as relações que se estabelecem com o lugar; as múltiplas territorialidades criadas e recriadas durante a sua realização. E ainda, mostra os diversos agentes sociais envolvidos para entender a relação entre o sagrado e o profano. Pois, ao julgar os lugares sagrados como resultantes de práticas espaciais e simbólicas ao mesmo tempo, pode-se inferir que tais práticas são estabelecidas mediante a apropriação e o uso desses agentes sociais que participam e representam a festa.

Por fim, a quarta seção que traz como título **A Festa de Santa Maria Madalena: uma marca da cultura no lugar** trata da festa no lugar na sua dimensão geográfica. A análise geográfica está ancorada em três dimensões para entender o lugar da sua realização: a dimensão do lugar, a dimensão econômica e a dimensão política. A dimensão do lugar é construída a partir de uma lógica socioespacial composta de vários significados que na presente pesquisa se converte em uma representação que busca transparecer os aspectos intrínsecos da relação entre o homem religioso e aquilo que ele concebe como sagrado.

A dimensão econômica da festa é identificada pela presença dos bens materiais e simbólicos que são comercializados e ao mesmo tempo representam o sagrado e o profano no espaço da festa. Na sua dimensão política a festa é analisada a partir dos agentes sociais que administram e controlam o espaço sagrado, os meios de produção e simbólicos. A seção também aborda noções de território e territorialidade, por serem fundamentais para compreender a identidade territorial de uma determinada população. Quer dizer, como atributos da manifestação cultural que se realiza por meio da Festa de Santa Maria Madalena na cidade de União dos Palmares-AL.

Trilhando esse caminho, o trabalho ora apresentado desvela uma das mais importantes expressões culturais do estado de Alagoas. Sinônimo de fé, tradição e identidade de um lugar – União dos Palmares. Parte das memórias da minha infância, da minha adolescência. Portanto, parte do meu mundo vivido na emblemática terra de Zumbi e de Jorge de Lima. Uma tradição que já beira dois séculos de existência, e a despeito das metamorfoses do mundo moderno, permanece mobilizando fortemente o povo palmarino.

SEÇÃO I

Geografia, Cultura e Religião: meandros teóricos

1.1 Geografia: uma ciência do espaço do homem

As primeiras indagações geográficas sobre a localização e a distribuição dos fenômenos remontam as origens da humanidade. A propósito, destaca Dresch (2016, p. 207) que “Desde a Antiguidade, os pesquisadores adotaram o método de descrever e, em menor grau, de explicar, a ocorrência dos fenômenos físicos e humanos na superfície da Terra, cuja distribuição de influências recíprocas forma um todo bastante complexo”. É importante frisar que, naquela época, quando começaram a surgir as inquietações de cunho geográfico, a Geografia ainda não era uma ciência com objeto de estudo definido, e o conhecimento geográfico tinha como característica a descrição da paisagem e povos dos mais diversos lugares da superfície terrestre.

Até na pré-história os povos desenvolviam conhecimentos tidos como geográficos. Como exemplos têm-se os quéchuas, oriundos da América Andina que desenvolviam muito bem a noção de orientação. Esse fato era observado na maneira como eram traçados as estradas que partiam da capital e obedecia a direção dos quatro pontos cardeais. Os povos polinésios tinham um conhecimento bem elaborado das técnicas de navegação, identificavam com facilidade a direção dos ventos e das correntes marítimas, utilizando esse conhecimento para explorar através do mar, as diversas ilhas que formam o arquipélago (ANDRADE, 1987).

Mesmo se tratando de um período pré-científico, havia a preocupação do homem em conhecer os lugares, realizar a contagem das coisas, relatar as histórias e pensar sobre a vida das civilizações no mundo. Tais informações eram levantadas segundo Costa e Rocha (2010, p. 26) com o auxílio das “[...] pinturas rupestres encontradas em cavernas representando a organização espacial da sociedade, os estudos de astronomia, cartografia, correntes marinhas, organização social entre outros”.

Dentre os povos da antiguidade clássica, destaca-se o legado de conhecimentos geográficos que os gregos antigos dispunham, o que nos direciona ao entendimento de que eles foram os pioneiros a produzir esse conhecimento. Para Sodré (1976, p. 14) “[...] os gregos foram os primeiros a registrar de forma sistemática os conhecimentos geográficos. Foram os gregos, aliás, que batizaram os conhecimentos sobre a superfície da Terra como Geografia”.

Para esse autor, a Geografia na Antiguidade era apoiada em três pensadores, Heródoto, Estrabão e Ptolomeu que são identificados tanto com a Geografia como com a História, e seus escritos dispunham de um conhecimento contextualizado no mundo grego. Assim, destaca-se por exemplo, que Heródoto (484 - 424 a.C.) não ficou conhecido apenas como o pai da História, ele foi também o primeiro a falar sobre os aspectos geográficos em sua obra e a destacar as relações deterministas entre o homem e o meio como forma de compreensão da relação sociedade/natureza antes mesmo do surgimento da Geografia como ciência. (SODRÉ: 1976).

Estrabão foi geógrafo, historiador e filósofo grego e viveu na época de Cristo e sua maneira de fazer Geografia articula conhecimentos geográficos que de acordo com Guimarães et al (2013, p. 25) ocorre “por meio das descrições dos lugares, da história, da religião, dos costumes locais e das instituições de diferentes povos. Ele registra os conhecimentos adquiridos pelos gregos e pelos romanos”. Por sua vez, Ptolomeu foi um cientista grego que viveu em Alexandria, no Egito. Ele elaborou a Teoria do Geocentrismo e foi considerado o primeiro cientista a expor uma teoria universal do movimento dos astros, mesmo sendo posteriormente, duramente criticada e invalidada pelas indagações de outros cientistas. Sua contribuição para a Geografia foi com a cartografia ao destacar o uso de coordenadas geográficas com latitudes e longitudes (GUIMARÃES, 2013, p. 25).

Com base nas contribuições dos “geógrafos” citados acima se observa que o conhecimento geográfico na antiguidade (século IV a.C até o primeiro século da Era Cristã) conserva características basilares na constituição do pensamento geográfico mais tarde. Ressalta-se que o conhecimento geográfico desse período era baseado no geocentrismo, na necessidade de observação para efetuar a descrição dos lugares com seus costumes, instituições e crenças, e na forma de relação homem/meio. Essas formas de proceder na elaboração do conhecimento geográfico ainda hoje fazem parte da Geografia.

Com o declínio do Império Romano do Ocidente por volta do século V, houve, um retrocesso do pensamento decorrente do descarte no sentido de que muitas contribuições das ideias gregas como, por exemplo, a questão da não esfericidade da Terra, que passa a ser concebida como um disco plano. O modo de produção feudal, a fragmentação do poder e conseqüentemente dos territórios, juntamente com a intensa influência da igreja católica, fez com que ocorresse um retrocesso do

pensamento científico e nesse processo a Geografia não ficou de fora, ela também sofreu estagnações.

Ainda assim, na Idade Média há de se destacar a contribuição por parte dos árabes aos conhecimentos geográficos, a partir da política de expansão territorial do império muçulmano. A esse respeito Nascimento (2003, p. 25) observa-se que

Com o estabelecimento do Império Muçulmano, no século IX, que se estendeu até uma parte do sul da Europa, ressurgiu um período de crescimento intelectual, de estímulo às ciências e às artes, pois os árabes assimilaram parte da herança cultural dos gregos, traduzindo, inclusive, a obra clássica de Cláudio Ptolomeu, Síntese Geográfica, no princípio do século XV (NASCIMENTO, 2003, p. 25).

Nos séculos XV e XVI, com as grandes navegações portuguesas e espanholas houve uma maior preocupação em explorar os territórios, até então desconhecidas do globo terrestre com o auxílio das técnicas cartográficas. Esse fato explica-se através da necessidade de expansão do regime capitalista comercial. Tal avanço para a Geografia por meio do desenvolvimento das técnicas cartográficas deu-se por conta de

A escola de navegação de Sagres em Portugal, criada pelo infante D. Henrique, teria contribuído para o aprimoramento das técnicas de navegação e de cartografia. Até o século XVIII, se destacam os estudos sobre relatos de viagens, estudos dos fenômenos naturais e a elaboração de mapas (COSTA; ROCHA, 2010, p.28).

Contudo, mesmo assim, o conhecimento geográfico se encontrava fragmentado e desorganizado, cabia a Filosofia juntamente com a Matemática e a Física realizar as discursões pertinentes a uma sistematização dos conhecimentos geográficos. Esse tardiamento da consolidação da Geografia como ciência se deu porque ela realizava as observações de fatos e fenômenos terrestres,

[...] antes de definir o seu campo, os seus métodos, as suas técnicas, como tributária e desimportante, de outras áreas do conhecimento, científicas ou não. Estava ainda carregada de mitos, lendas e deformações, que escondiam o que, em seus rudimentos, havia de verdadeiro e duradouro (SODRÉ, 1976, p. 19).

A sistematização da Geografia só veio ocorrer no século XIX, na Alemanha. Antes do processo de sistematização a produção de conhecimentos tidos como geográficos obedecia a uma lógica para atender o processo de expansão territorial. A esse respeito Costa e Rocha (2010, p.28) explica que “[...] Isso pode ser aplicado aos quéchuas nos Andes, aos gregos e romanos na Europa, aos povos árabes e

italianos em busca de rotas comerciais no mediterrâneo e aos portugueses e espanhóis com as grandes navegações nos séculos XV, XVI e XVII”.

Os conhecimentos de natureza geográfica tinham como principal objetivo conhecer novos territórios e descrevê-los para, entre outros aspectos, os explorarem na elaboração de rotas que possibilitassem a ampliação do comércio. Seu caráter estratégico praticado pelos povos que os desenvolvia culminava como a expansão territorial, ou seja, a aquisição de novos territórios.

Na segunda metade do século XIX a Geografia emerge como ciência moderna tendo como seus precursores Alexander Von Humboldt (1769-1859) e Karl Ritter (1779-1859), Este historiador e filósofo, aquele naturalista e reconhecido especialmente pela sua contribuição nas ciências naturais, mas o valor dos seus estudos não ficou restrito apenas nesse campo de atuação. E nesse sentido é oportuno atentar à importância dos trabalhos de Humboldt com relação ao conhecimento antropológico e arqueológico, segundo uma visão historicocultural, direcionado as populações indígenas (SCHADEN, 1960).

Ritter com a produção de sua volumosa obra, *Die Erdkunde in Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen oder allgemeine vergleichende Geographie, als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in Physikalischen und historischen Wissenschaften* (A Geografia de acordo com a Natureza e a História do homem ou Geografia Geral comparada, como fundamento seguro para o estudo e conhecimento das ciências físicas e históricas), procura inovar em seu projeto ambicioso que fez da Geografia uma ciência que engloba os fenômenos naturais e humanos. Nessa obra, Ritter

[...] propõe de uma maneira direta e fundamental o estudo das relações entre a superfície terrestre e a atividade humana. A atenção centra-se agora no homem, e a Terra passa a ser objeto de uma atenção secundária que, aparece sobretudo, aparece como o cenário da vida humana [...] (CAPEL, 2008, p. 37).

Dando continuidade ao processo de organização da Geografia como ciência, é importante destacar a contribuição de Friedrich Ratzel (1844-1904) formado em historia natural e que ao descobrir a Geografia, forma juntamente com Humboldt e Ritter a primeira corrente de pensamento geográfico que segundo Camargo e Reis Júnior (2007, p. 83) “[...] ficou conhecida como “Escola Alemã”, cuja característica central era o fato de ser iminentemente determinista e naturalista”.

Na Alemanha surgiram as primeiras indagações teóricas rumo a uma organização da Geografia como ciência e tendo como um dos principais representante pelo seu desenvolvimento Humboldt. A esse respeito, é importante destacar que

Quase todos os estudiosos da história da geografia concordam em considerar Alexander von Humboldt como o pai da moderna ciência geográfica. Sua obra, sem dúvida, foi decisiva para a configuração de muitas das idéias geográficas, particularmente no campo da geografia física [...] (CAPEL, 2008, p. 13).

Ratzel dá maior ênfase ao homem em suas análises no contexto da Geografia Clássica ainda que o analisasse como um ser condicionado pela natureza. Ademais, desenvolveu uma concepção de Geografia que atendia aos anseios da política expansionista do Estado Alemão. Com a Geografia política estudou o Estado atentando para as investigações de seus fatores políticos, econômicos e geográficos (MORMUL; ROCHA, 2013).

Ratzel foi o primeiro geógrafo a dar início aos estudos em Geografia Cultural após defender seu doutorado sobre a imigração chinesa na Califórnia e ser nomeado professor em Munique. Com efeito,

[...] A partir de sua experiência americana, escreve uma obra sobre a geografia dos Estados Unidos cujo tomo II é intitulado *Culturgeographie der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse* [A geografia cultural dos Estados Unidos da América do Norte, com a ênfase especialmente voltada para suas condições econômicas] (1880): a expressão geografia cultural é utilizada pela primeira vez (CLAVAL, 2014a, p. 28).

Nos anos seguintes a 1880, Ratzel, influenciado por sua formação de naturalista e pelas ideias e obras de Alexandre de Humbolt e Karl Ritter, elabora uma nova concepção da geografia, dando destaque a distribuição dos homens e das civilizações na superfície da terra.

Ora, em 1882 é publicada a obra, Antropogeografia, e nela Ratzel edificou as bases que têm sustentado até hoje a Geografia Humana, cujo interesse, em um sentido mais restrito, privilegia a análise da relação homem e meio. Descreve também os princípios fundamentais que irão guiar a sua antropogeografia: 1) a antropogeografia a descreve as áreas onde vivem os homens, e as mapeia; 2) procura estabelecer as causas geográficas da distribuição na superfície da Terra; 3)

tenta decifrar a influência da natureza sobre os corpos e as mentes dos homens (Buttmann apud CLAVAL, 2014a).

Com os novos aspectos da disciplina, Ratzel centra o foco na dependência do ambiente para o homem e na sua constante mobilidade. Assim a Antropogeografia deveria analisar como o homem dependia do ambiente para sobreviver e para se deslocar. Por essa nova concepção, as relações tecidas pelo homem com o meio, são possíveis e irá depender das técnicas que o homem dispõe. É a partir dessa ideia que Ratzel define a cultura como sendo associada às técnicas. A propósito, destaca Claval (2014a, p. 29) que cultura é “[...] o conjunto de utensílios e de saber-fazer que permite aos homens se apropriarem do meio [...]”.

Ora, o aspecto cultural na Geografia clássica começou a ser explorado a partir da constatação da diversidade que a ação do homem produzia na superfície da Terra, resultando numa diferenciação dos lugares tendo como referências, variáveis de cunho cultural. Para Claval (2014a, p. 30) “[...] essa cultura é, sobretudo, analisada sob seus aspectos materiais, como um conjunto de artefatos utilizados pelos homens em sua relação com o espaço [...]”.

Apesar de os postulados desenvolvidos por Ratzel para a constituição da nova disciplina se aproximar do padrão epistemológico dominante da época, ainda sentia-se ausência de um objeto que fosse capaz de justificar a validação de tal disciplina. Para sanar o problema de cunho epistemológico dos estudos de Geografia Cultural na Alemanha, a contribuição de Otto Schüter (1872-1959) torna-se de certa forma um marco por ser o primeiro geógrafo a propor que a paisagem seria o objeto de estudo da Geografia humana.

Seemann (2004, p. 70) reforça essa concepção afirmando que para Schüter “[...] tanto a geografia física quanto a geografia humana devem partir dos fenômenos concretos da paisagem [...]” que é modelada tanto pelas forças da natureza, como também pelas ações dos homens sobre o ambiente. Assim a Geografia Humana estaria vinculada ao modo pelo qual o homem modela seu espaço de vivência, seja transformando a vegetação natural, cultivando, colhendo ou construindo abrigo. O tema central da disciplina passa a ser os estabelecimentos humanos, aquilo que os autores alemães designam de Kulturlandschaft (paisagem cultural, equivalente à paisagem humanizada) (CLAVAL, 2014a, p. 32).

Nos Estados Unidos, os primeiros estudos direcionados a Geografia dentro da perspectiva cultural ganha expressividade com Carl O. Sauer (1889-1975). Esse

geógrafo é até hoje conhecido como o fundador da escola americana de Berkeley, na Califórnia. Sauer era filho de imigrantes alemães que vivia no Missouri, e ainda quando criança teve a oportunidade de conhecer a língua alemã e posteriormente os estudos de Geografia desenvolvidos na Alemanha. Com o ingresso na Universidade da Califórnia, em Berkeley, no ano de 1922 Carl Sauer dar início a sua trajetória como profissional na Geografia. Ele começa então a compartilhar suas ideias com um amigo antropólogo, A. L. Kroeber, que o fez descobrir os índios do sudoeste dos Estados Unidos. Daí em diante Sauer passa a privilegiar em seus estudos as populações ameríndias dos Estados Unidos e do México (CLAVAL, 2014a, p.37/8).

Sauer tendo influência da Geografia alemã chega ao entendimento que o principal objetivo dos estudos geográficos era realizar análises através das paisagens geográficas e entende que estas são resultantes da ação da cultura sobre a paisagem natural ao longo do tempo. Ademais, destaca o autor que “[...] A geografia Cultural se interessa, portanto, pelas obras humanas que se inscrevem na superfície terrestre e imprimem uma expressão característica [...]” (SAUER, 2014, p. 22/3). Logo, para desenvolver os trabalhos no âmbito da Geografia Cultural far-se-ia necessário a reconstrução das sucessivas culturas de determinada área. Ou seja, partir da cultura original até chegar ao presente.

Na França, os estudos voltados a uma perspectiva da Geografia Cultural surgem com os trabalhos de Paul Vidal de La Blache (1845-1918). Com influência dos geógrafos alemães, La Blache também vai conceber a Geografia dentro de uma ótica que estuda as influências do meio sobre os homens. Claval (2014a, p. 41) afirma que La Blache “[...] interessa-se [...] pelo conjunto das técnicas e dos utensílios que os homens fabricam para transformar o contexto em que vivem, torná-lo adequado às suas necessidades e explorá-lo [...]”.

Foi através dessa proposição, das relações que se estabelecem entre os seres humanos e o meio que Vidal de La Blache elaborou o conceito de gênero de vida, que designaria uma relação entre a população e os recursos numa lógica de equilíbrio. Vale observar que o gênero de vida consiste em um conjunto de técnicas e hábitos pelos quais os homens tiram proveito das possibilidades oferecidas pela natureza. É através do gênero de vida que se observa uma articulação entre grupos sociais, meio ambiente e técnicas, originando diferentes paisagens regionais (CLAVAL, 2014b, p.149).

Quando La Blache *apud* Claval (2014a, p. 410) assevera que “[...] a geografia é uma ciência dos lugares, e não dos homens [...]” ele entende que os gêneros de vida mostram como a paisagem está elaborada e como ela reflete o tipo de organização social nos lugares. A ênfase era entender como os grupos humanos usavam seus meios, técnicas e práticas para modificar o ambiente, através da construção do habitat, da domesticação das plantas ou dos animais, como por exemplo, a utilização de práticas e técnicas agrícolas que para manter a fertilidade dos solos dividia-se o campo para utiliza-lo de forma alternada, semeando em umas áreas e deixando outras em pousio.

Consoante com essa ideia, Claval (2011, p. 6) afirma que “[...] Nas áreas povoadas por grupos tradicionais de agricultores ou de criadores, a semelhança entre as atividades de todos, era tão forte como a descrição de uma agenda pessoal, de seu “gênero de vida”, o que dava uma boa ideia da vida de todos”. La Blache e seus discípulos Jean Brunhes (1869-1930) e Pierre Deffontaines (1894-1978) se constituirão nos principais nomes entre os geógrafos franceses que contribuíram para os estudos da Geografia Cultural na França.

Convém aludir que a Geografia Cultural tradicional tinha como sustentação de análise as formas da paisagem. Como já mencionado anteriormente, esta geografia liderada por Carl Sauer nos Estados Unidos da América, ganhou força através da Escola de Berkeley, difundindo-se posteriormente para outras partes, geralmente partindo do pressuposto que para se estudar uma determinada área cultural adotando como técnica de análise a paisagem, necessitar-se-ia que

[...] A área cultural do geógrafo consiste unicamente nas expressões do aproveitamento humano da terra, o conjunto cultural que registra a medida integral do uso humano da superfície ou, seguindo Schlüter, as marcas visíveis, realmente extensivas e expressivas da presença do homem [...] (SAUER, 2014, p. 23).

Observa-se, assim, que para fazer Geografia Cultural haveria a necessidade de mapear, agrupar e descrever a distribuição das marcas visíveis na superfície terrestre. Afinal é uma Geografia que exige a habilidade do pesquisador tanto na observação de campo, como também na representação cartográfica.

Nos anos de 1970, a Geografia Cultural é questionada e as críticas vieram tanto de geógrafos culturais como também de geógrafos pertencentes a outras vertentes do pensamento geográfico, como a Geografia Teorético-Quantitativa e a Geografia Radical de inspiração marxista. Para estes, não havia sentido a Geografia

Cultural continuar enfatizando nos seus estudos as sociedades tradicionais sem atentar para uma visão pragmática e desprovida de uma análise que eles julgavam acrítica. Do lado interno, as críticas se referiam ao próprio conceito de cultura e a sua dimensão material. Em consonância com essas indagações, Corrêa e Rosendahl (2014a, p. 11) observam que “[...] a cultura era, assim, concebida como algo exterior aos indivíduos de um dado grupo social; sua internalização se faz por mecanismo de condicionamento, gerador de hábitos, entendidos como cultura [...]].

Cosgrove (2014) também se mostrara crítico em relação ao conceito de cultura norteadada pela dimensão material e portadora de uma força supra-orgânica, que determinava as intenções e as ações dos homens, relacionada aos próprios instrumentos de trabalho que o homem dispunha para se relacionar com a terra. Seja para plantar, criar animais, construir moradia, ou qualquer outra forma de modificar o meio natural, transformando-o em meio cultural, geográfico em sua essência. Era uma Geografia que não levava em conta as experiências e as subjetividades dos homens, o espaço não era estudado levando-se em consideração os seus significados.

Ao conhecer o processo de renovação, novos caminhos foram trilhados pela Geografia Cultural, haja vista a adoção de uma nova perspectiva para analisar a dimensão geográfica da cultura, que passa a constituir o centro das preocupações dos geógrafos culturais, uma vez que ele é produtor e produto de suas ações no mundo. É nesse novo caminhar, de uma nova contribuição da Geografia Cultural que

[...] podem ser considerados tanto a dimensão material da cultura como a sua dimensão não material, tanto o presente como o passado, tanto objetos e ações em escala global como regional e local, tanto aspectos concebidos como vivenciados, tanto espontâneos como planejados, tanto aspectos objetivos como intersubjetivos. O que os une em torno da geografia cultural é que esses aspectos são vistos em termos de significados e como parte integrante da espacialidade humana (CORRÊA; ROSENDAHL, 2014, p. 13/4).

Temas antes ausentes da análise geográfica, dentre os quais, os saberes populares, a religião e as festas, passaram a ganhar relevância dentro de uma linha interpretativa que enfatiza a produção simbólica como mantenedora do mundo vivido dos homens. Afinal,

[...] A produção e reprodução da vida material são, necessariamente, uma arte coletiva, mediada na consciência e sustentada através de códigos de comunicação [...] Tais códigos incluem não apenas a linguagem em seu sentido formal, mas também o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, a dança, o ritual, a cerimônia e as construções [...] (COSGROVE, 2014, p. 103).

Ora, quando Cosgrove (2014, p. 103) afirma que a “[...] apropriação simbólica do mundo produz estilos de vida (*genres de vie*) distintos e paisagens distintas, que são histórica e geograficamente específicos [...]”, observa-se que os espaços ou lugares adquirem um simbolismo que se manifesta das mais variadas formas, conforme a ação criativa do homem de produzir, atribuir significado e ressignificar. Na análise da festa, no caso de um santo padroeiro, essas ações podem assumir, caráter político, econômico e religioso. Para tanto, a Geografia Cultural deve não só apreender e também compreender a dimensão simbólica da interação do homem com o seu meio, bem como o seu papel na organização do espaço geográfico.

Com o novo caminho assumido pela Geografia Cultural, Zanatta (2007, p. 7) destaca que “[...] foram resgatados da Geografia do século XIX, elementos que possibilitaram estabelecer a ligação entre a abordagem cultural clássica da geografia e as atuais perspectivas de análise da cultura [...]”. Tal posicionamento foi decisivo para valorizar estudos relacionados aos costumes e hábitos, como o ato de se festejar e ritualizar as festas, que não desapareceram no tempo e que deixam transparecer a cultura, a exemplo do que acontece com a Festa de Santa Maria Madalena, em União dos Palmares.

1.2 Geografia e Religião

A primeira vista Geografia e religião pode deixar transparecer que ambas as temáticas são formas de saberes distintas, porém há muitas relações intrínsecas presente entre os dois campos do conhecimento que permeia as ciências humanas, e conseqüentemente a Geografia. Tanto a Geografia como a religião são formas de ação e reação do homem no espaço. A religião com seus princípios normatiza algumas condutas dos homens em relação ao espaço; e a Geografia oferece ao homem a capacidade de atuar na organização do espaço através de estratégias que melhor lhe convém para organizá-lo.

Para um melhor entendimento do que vem a ser a ideia de religião em diálogo com a Geografia torna-se pertinente considerar que ela seja vista de acordo com Marchi (2005, p. 47) “[...] como o conjunto das atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais”. Tal dependência do mundo religioso garante ao homem certa confiança e segurança para superar os dilemas da vida. O que entretanto, não significa afirmar que a religião se caracteriza apenas numa relação de dependência dos homens com as forças ocultas, até porque desde os primórdios a religião também exerce uma função filosófica, pragmática e social (CASSIRER, 1994, p. 156).

Uma interpretação da filosofia das formas simbólicas de Ernest Cassirer conduz a compreensão que as formas religiosas são também formas espaciais. Elas se manifestam no espaço de ação do qual o homem religioso faz parte. Tais formas religiosas podem aparecer, por exemplo, em forma de representações dos templos, nas cores que as manifestações religiosas marcam a paisagem e através de atos festivos.

A propósito, quando Cassirer (1994, p. 359) adverte que “na linguagem, na religião, na arte e na ciência, o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo – um universo simbólico que lhe permite entender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana” ele também está chamando a atenção ao entendimento que o homem dispõe da capacidade de viver em um universo simbólico. Ou seja, ele realiza experiências que vai além das suas materialidades e racionalidades. O universo no qual o homem vive não se apresenta apenas em sua forma física, ele também possui uma dimensão simbólica em que faz parte a arte, a religião, a ciência e a linguagem.

A religião é dessa forma um sistema simbólico que tem a capacidade de construir e atribuir significados as coisas por meio das impressões percebidas pelo homem em sua vivência, no processo de construção dos mundos simbólicos religiosos. Estes por sua vez servem de guia não só para orientar a sua ação, mas também do grupo religioso.

Com base nessas considerações preliminares sobre a religião, infere-se, mesmo que de forma igualmente preliminar ao seu potencial como forma de conhecimento social, filosófico e geográfico. Nestes termos concebe-se a religião como forma de conhecimento. Conhecimento esse que emana ação e dentro do

campo simbólico (re)constrói e (re)significa o mundo, meio geográfico experienciado pelo homem religioso. Nesse sentido,

[...] cabe a uma Geografia da Religião, que vasculhe além das formas aparentes, uma análise mais profunda do fenômeno religioso; considerando também as dimensões não visíveis do devir humano e aqueles aspectos mais íntimos da experiência religiosa (PEREIRA, 2013, p.16).

Na verdade, os estudos geográficos voltados a um enfoque religioso já se faziam presente desde a antiguidade com os gregos clássicos (KONG, 1990), com a Geografia árabe e muçulmana, no primeiro milênio da era cristã, com a Geografia Eclesiástica durante a Idade Média (PARK, 1994) e também nessa mesma época com a Geografia dos teólogos, cujo objetivo era descrever a imagem do mundo como uma criação de Deus (BÜTTNER, 1977).

Observa então que na Antiguidade Clássica, na Idade Média e boa parte da Modernidade há a presença mais de uma geografia religiosa do que mesmo de uma geografia da religião. Tal ocorrência se dava por conta da valorização das ideais religiosas. Era comum na Grécia antiga o geógrafo apresentar sua visão de mundo através de modelos cosmológicos, mapas e diagramas pautados pelas suas próprias concepções religiosas. Com esse posicionamento fica clara a relação entre Geografia e cosmologia presente na mente dos estudiosos da religião e o início do que viria a ser uma primitiva Geografia (KONG, apud PEREIRA, 2013, p. 18).

Com forte influência da religião cristã, dominante na Idade Média, a busca para conciliar a realidade físico-natural com os preceitos bíblicos fez com que houvesse a produção de vários estudos geográficos guiados pelo pensamento teológico. Com a descoberta do Novo Mundo nos tempos modernos, cresce ainda mais a abordagem dos paradigmas físico-teológico, ou seja, a vinculação do pensamento religioso juntamente com análises geográficas com a finalidade de analisar, por exemplo, a disseminação das religiões no espaço (USARSKI, 2007).

Tal tendência tinha como foco analisar os fenômenos ambientais dentro de uma lógica de relação com o divino, atentando para o fato que a Terra e toda sua geografia são resultantes, não do acaso, e sim de uma sabedoria de Deus. Essa lógica de expressar o mundo está presente nas concepções de um dos principais pensadores da ciência geográfica do século XIX, Karl Ritter. A propósito, assevera Capel (2008, p. 51) que “[...] Ritter concebia o mundo como organizado, segundo um princípio de finalidade e a história como expressão da vontade divina [...]”. Ademais,

havia uma tendência de interpretar as características sociais, bem como a variabilidade histórica, a partir da ação do meio físico. Quer dizer, meio físico servia de interpretação para ilustrar as desigualdades entre os povos, desigualdades essas que contrastava perante a ideia de igualdade da natureza humana e de perfeição.

Ora, o desenvolvimento da Geografia, ainda em um período anterior a sua afirmação como ciência moderna foi marcado por um movimento denominado Iluminismo, responsável pelo rompimento de construções teóricas científicas de cunho teológico. Em síntese, esse posicionamento significou muito para a epistemologia do conhecimento, principalmente quando o objeto estudado era a religião.

Entretanto, apenas a ruptura buscando construir o conhecimento promovida pelo Iluminismo não foi suficiente o bastante para elevar a Geografia da religião a uma esfera acadêmica. Outros esforços também foram realizados por intelectuais, que contaram, por exemplo, com a abertura da primeira cátedra de Geografia na Universidade de Sorbonne, no ano de 1809. A Geografia da Religião fazendo parte agora do meio acadêmico assume uma posição digna de um empreendimento intelectual regido pelo rigor acadêmico da ciência moderna (USARSKI, 2007).

Agora, fazendo parte do corpo da ciência moderna e tendo como precursores Humboldt, Ritter e em seguida Ratzel e La Blache, a Geografia, nem por isso deixou de abordar o fenômeno social, religião. Consoante com essa ideia Pereira (2013, p. 20) afirma que a religião “[...] não era tratada de maneira substancial; não chegando a se constituir em uma Geografia da(as) Religião(ões), propriamente. Apenas em décadas posteriores ela começaria a ser visualizada como detentora de um “rigor acadêmico moderno””.

Dentro de uma concepção mais humana, a ciência geográfica moderna, mais precisamente a subdisciplina da Geografia Humana, Geografia da Religião, fez disseminar uma abordagem cujo enfoque era ligar as variáveis do fenômeno religioso ao espaço geográfico. Quem elucida essa nova perspectiva é Fickeler (1993-2008, p. 7) especialmente ao destacar que “[...] A investigação e a exposição das relações entre religião e geografia é a tarefa científica da geografia da religião que forma, assim, um ramo da geografia cultural”. E acrescenta,

Se toda religião possui um lado que aborda a conduta pessoal (ético) e um lado que trata da adoração (cerimonial) - um aspecto interno e um externo, que podem ser contrastados, segundo Kant como a “igreja visível” e a “igreja invisível” então a geografia da religião trata

acima de tudo da religião cerimonial, devendo lidar com as idéias cerimoniais de mais importante expressão geográfica (FICKELER, 1993-2008, p. 8).

Há um direcionamento dos estudos de uma Geografia da Religião em que são tecidas relações mutuas entre religião e ambiente. Quer dizer existe uma dinâmica no lócus cerimonial passível de uma análise intimamente ligada, em um primeiro momento, a concepção da Geografia Cultural Tradicional que privilegia a paisagem material, e que posteriormente delinea novas tendências e perspectivas na qual é possível tecer considerações dialéticas de como o ambiente afeta uma forma religiosa e vice-versa.

Os estudos que versam sobre geografia e religião desenvolvidos no âmbito da Geografia Cultural, desde meados do século passado, tem se constituído em um fecundo campo de conhecimento ao deixar transparecer no espaço geográfico evidências resultantes da complexa ação do homem sobre a superfície terrestre. Com efeito,

Os estudos geográficos de religião, no final dos anos 60, eram fortemente inspirados pela geografia cultural da Escola de Berkeley, influenciados por Carl Sauer, tendo David Sopher como o geógrafo mais intimamente ligado à questão. Em *Geography of Religions*, Sopher (1967) realiza um excelente estudo geográfico dos fenômenos religiosos, abordando a interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo e a situação espacial entre diferentes culturas (ROSENDAHL; LAMEGO, 2004, p. 84).

Entretanto, estudar a religião pelo viés geográfico exige uma compreensão do fenômeno religioso não apenas como uma experiência pessoal, mas como um sistema religioso organizado que de acordo com Sopher *upud* Rosendahl (1994, p. 10) pode ser definido como “um sistema de fé e de culto (...) um grupo de crenças sagradas institucionalizadas, observâncias e práticas”.

Nesse processo, os geógrafos franceses se destacam já na primeira metade do século XX, graças sobretudo, a tradição de inserir a dimensão religiosa nas análises regionais. A propósito, em 1948 Pierre Deffontaines publica a obra *Geographie et Religions*, onde atenta para os significados simbólicos das casas em termos religiosos e torna clara uma variedade de culturas. Demonstrando, assim, a influência da religião diante da forma, orientação, dimensão e o grau de solidez das residências. Seu estudo compôs uma etapa no desenvolvimento da geografia da religião via a perspectiva da Escola Vidalina. Portanto,

Pierre Deffontaines aborda a geografia religiosa através das marcas que esta imprime nas paisagens (igrejas, mesquitas, santuários, templos, cruz etc.) pelos obstáculos que ela impõe a certos gênero de vida (obrigação do jejum na sexta-feira, interdição do álcool e do consumo de carne de porco, por exemplo), e pelos gêneros de vida que ela faz nascer (o dos padres ou dos monges). A religião não é nunca tratada nela mesma (CLAVAL, 2006, p. 91).

Na verdade, Deffontaines traz à discussão a influência da religião sobre os lugares e sobre a história do povoamento, oferecendo respostas às questões que envolvem a diversidade das habitações e sua organização espacial. Era, pois, por meio das ideias religiosas que se decidia sobre o ordenamento das habitações, seja de uma simples aglomeração, ou mesmo de uma grande cidade. Segundo Rosendahl (2013a, p. 105), “A tese defendida por Deffontaines indica como a religião é predominante na escolha dos locais de povoamento. A casa da divindade serviu de suporte, de guia para o povoamento”. Vê-se então que a divindade foi o primeiro elemento a habitar determinado lugar com a sua edificação. Desde a antiguidade, vários agrupamentos humanos surgiram a partir da construção de um templo para que o homem cultuasse a divindade.

Na década de 1950, o geógrafo francês Maxmilien Sorre, desenvolveu estudos da dimensão geográfica das atividades religiosas, e colocou o elemento religioso no mesmo patamar que os elementos político e econômico em seus estudos geográficos. A partir de então, especialmente nas três primeiras últimas décadas do século XX, a religião passou a atrair de forma significativa a atenção dos geógrafos alemães e anglo-saxões que têm contribuído com numerosas publicações de variadas questões pertinentes a religião (ROSENDAHL; LAMEGO, 2004, p. 84).

Dessa forma, a produção científica de estudos sobre religião na Geografia passa a assumir destaque e relevância na compreensão do mundo, abrangendo as relações do indivíduo com a natureza, o seu comportamento geográfico, seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar de vivência. Nessa perspectiva, a título de exemplo, Yi-Fu Tuan, ao utilizar esses aspectos busca compreender as relações do homem com o mundo sobrenatural e dessa forma representar a sua visão religiosa do mundo, conforme mostram Rosendahl e Lamego (2004, p. 84).

No Brasil, conforme aludido anteriormente, o despertar dos geógrafos em relação ao tema se deu tardiamente e está associado a pouca importância por estes dispensada, a cultura em sentido stricto. Para entender as possíveis causas desse

atraso, faz-se necessário tecer algumas observações acerca do positivismo, da Geografia Crítica e da Geografia Humana.

A Geografia, como ciência, desenvolvida inicialmente em consonância com os paradigmas positivistas, estava muito associada às ciências da natureza e sua tarefa realizava-se por meio da observação, da descrição e da classificação dos fatos, restringindo-se aos aspectos visíveis e mensuráveis de análise. Ou seja,

Os geógrafos [...] desenvolviam uma geografia empírica e descritiva, baseada principalmente na observação das paisagens, através do trabalho de campo. Delimitava-se uma determinada área da superfície terrestre (a região geográfica) e passava-se a descrevê-la em sua totalidade, procurando abarcar os aspectos físicos, humanos e econômicos, resultando nas famosas “Monografias Regionais”, que foram a mola mestra da Geografia Regional francesa (CAMARGO; ESLEBÃO, 2004, p. 13).

Este tipo de prática findou por gerar uma descrição do quadro natural e humano de forma compartimentada, excluindo qualquer forma de relação entre eles. Assim, a Geografia não se preocupava em realizar a análise das relações sociais, muito menos de temas pertinentes à religião. Ignorava-se assuntos que tratavam da subjetividade do homem; mas apenas se encarregava de executar o estudo dos aspectos visíveis e dos fenômenos mensuráveis através da descrição do quadro natural, da população e da economia dos lugares.

Ao analisar o processo de desenvolvimento da Geografia da Religião, Claval (1999) destaca como ela se enriqueceu desde que as abordagens humanistas alargaram a perspectiva dos geógrafos e contribuíram para o distanciamento dos posicionamentos positivistas.

Com o advento da denominada Geografia Crítica, os geógrafos direcionaram suas análises para a estrutura sócioespacial e passaram a discutir questões pertinentes às contradições do modo de produção capitalista e a trabalhar em prol das transformações da realidade social. Fundamentados no materialismo histórico e dialético, os geógrafos acabaram por negligenciar as análises e interpretações do espaço geográfico por meio da religião. Ora, é inquestionável que o conhecimento científico consiste numa importante arma e assume um conteúdo de peso político no que se refere à luta por uma sociedade sem desigualdades, e também um

instrumento de libertação do homem. Contudo, os elementos subjacentes a subjetividade, não devem ser olvidados¹.

Depois do decênio de 1970 a Geografia humanista surge como movimento de discussão no seio da ciência geográfica, partindo do entendimento que como uma ciência social, pouco falava sobre os homens. Daí o entendimento de Rocha (2007), para quem a Geografia humanista seria

[...] definida por bases teóricas nas quais são ressaltadas e valorizadas as experiências, os sentimentos, a intuição, a intersubjetividade e a compreensão das pessoas sobre o meio ambiente que habitam, buscando compreender e valorizar esses aspectos. (ROCHA, 2007, p. 21).

Nessa nova perspectiva a reflexão sobre o mundo traz uma carga de evidências de relações culturais que busca compreender o espaço geográfico como espaço de vivência. É nesse cenário que a discussão teórica sobre as representações religiosas da sociedade tem a oportunidade de se firmar como ramificação do conhecimento da ciência geográfica. Os lugares não têm apenas uma racionalidade funcional ou econômica, eles são também portadores de sentido e significados para aqueles que deles fazem parte seja na condição de habitantes ou apenas frequentadores.

No Brasil a inserção de estudos sobre religião na Geografia obedece a seguinte orientação: os estudos realizados antes de 1990 e os realizados após 1990. No primeiro caso, observa-se uma investigação geográfica direcionada para os efeitos da religião sobre a paisagem; e no segundo caso, os estudos tratam de trazer à discussão, a natureza da experiência religiosa, especialmente as formas que assumem no espaço (ROSENDAHL; LAMEGO, 2004, p. 85).

Algumas religiões como o islamismo, o budismo e o catolicismo têm na prática de peregrinação dos seus fiéis aos santuários, uma das mais importantes maneiras de manifestarem e demonstrarem sua fé. No período anterior aos anos de 1990, o trabalho de França (1975) intitulado, *Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa*, mostra as transformações da paisagem decorrentes da ação religiosa do catolicismo.

¹ Com propriedade, Mormul e Rocha (2013, p. 76) mostram que “[...] a Geografia Crítica contribuiu ao priorizar temas sociais para explicar o processo de produção e reprodução do espaço geográfico, fundamentando-se no materialismo histórico-dialético”. Tratava-se, portanto, de uma nova forma de pensar e fazer geografia, com maior aproximação com as questões que conduzem a justiça social, a exemplo de moradia, educação, distribuição de renda, etc.

Em 1993 é fundado o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura – Nepec no Departamento de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) e dois anos mais tarde, em 1995 é criado o periódico Espaço e Cultura, ambos voltados à produção e divulgação da Geografia Cultural e desde então, tem se mostrado de expressiva contribuição ao crescimento e difusão da Geografia da Religião.

Nesse caminhar, os trabalhos de Rosendahl (1994, 1995, 1996) vêm mostrando e abordando as relações entre geografia e religião como caminho alternativo e complementar para a compreensão do fato religioso, visto geograficamente através de temas como a difusão e a área de abrangência da fé no espaço e no tempo, a organização espacial do lugar sagrado, território e territorialidade religiosa, vivência, percepção e simbolismo no espaço e lugar sagrado. A partir de temas como sagrado e urbano: gênese e função das cidades, propõe e desenvolve uma maneira particular de olhar as cidades levando-se em consideração o seu contexto cultural, estabelecendo um elo entre religião, a gênese da cidade e uma de suas funções.

A imaginação geográfica e as representações dos lugares sagrados apontam para um processo que envolve a produção de paisagens culturais, de lugares, de territórios e territorialidades simbólicas que culmina em uma construção identitária (COSTA, 2012). Os conceitos de tempo e temporalidade, espaço e espacialidade do sagrado se apresentam como uma dimensão possível e fortemente marcada nas transformações das práticas religiosas na sociedade brasileira no início do século XXI (ROSENDAHL, 2014b).

Assim como aconteceu na Uerj nos primeiros anos do decênio de 1990, conforme assinalado anteriormente, nos anos de 2003 e 2004 foram criados o Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) e o Núcleo de Estudo em Espaço e Representações (NEER) respectivamente, ambos ligados à Universidade Federal do Paraná, voltados a investigação do fenômeno religioso, no caso do primeiro núcleo; e expansão da abordagem cultural na Geografia, no caso do segundo. Ações que revelam a expansão da Geografia da Religião no Brasil e por conseguinte, a continuidade, aprofundamento e novas perspectivas para o trabalho iniciado por França (1975) em um primeiro momento, e Rosendahl (1994), em momento subsequente, e que constituem um imperativo àqueles que se voltam à pesquisa em Geografia da Religião no país.

1.3 A religião como cultura e tradição

A temática religião como atributo cultural e de tradição tem assumido uma pluralidade de conceituações atribuídas por parte de pesquisadores das ciências sociais que tornam a sua utilização e significados bastante complexos. Há uma polissemia que permeia a temática e permite que associemos cultura a inúmeras práticas, o que pode dificultar um delineamento rigoroso de ideias claras a respeito dos enunciados.

Com o intuito de legitimar um conceito preciso de cultura, que se oponham as suas diversas noções, Geertz (2008) fornece consideráveis proposições teóricas dentro de uma lógica do mundo simbólico de significados. Para o autor, a cultura é composta pelas transmissões de valores sociais e pelas formas simbólicas passíveis de comunicação entre os sujeitos e a comunhão dos significados, conhecimentos, atividades, atitudes e práticas que compõem a vida social. Nessa lógica a cultura seria como um conjunto de práticas sociais, uma teia de significações, mediada por símbolos, cuja compreensão pode se dá a partir de observações e descrições interpretativas de processos sociais que ganham consistência quando são explicados através do significado e dos símbolos. Em síntese, a cultura

“[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. É fora de dúvida que termos tais como ‘significado’, ‘símbolo’ e ‘concepção’ exigem uma explicação” (GEERTZ, 2008, p. 66).

Com relação à religião e dentro de uma análise puramente cultural de seus conteúdos é plausível que se tenha uma definição clara do que se entende por religião para que seu conceito adquira relevância. Assim,

“[...] sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações no homem através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções de tal aura de factibilidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

As formulações simbólicas contêm atributos que guardam especificidades daquilo que compõe o homem como tal. Permeado de conteúdo e de significados, o sistema de símbolos idealiza o modo de ser de uma coletividade e ao mesmo tempo

organiza seu agrupamento social. Ademais, é a partir da religião que símbolos sagrados são criados e a partir deles que visões de mundo são instituídas, permitindo uma elaboração sistemática dos elementos que explicam a existência de coletividades, estabelecendo assim sentidos e significados da vida social.

Tem-se então, o primeiro aspecto levantado por Geertz a respeito do conceito de religião. Um sistema de símbolos que carrega conteúdo de significância e que possibilita os sujeitos sociais vincularem o sentido de suas vidas a abstrações mais gerais. As ações práticas dos sujeitos não terminam em si mesmas, elas abrangem considerações transcendentais, próprias do mundo sobrenatural.

O elemento simbólico faz parte do segundo aspecto da definição de religião proposta por Geertz. É através das abstrações do símbolo que a vida ganha significados para além das atividades práticas associadas às ações mais elementares da reprodução humana. Os símbolos permitem a criação de um sistema cultural que edifica um modelo de conduta que faz despertar nos integrantes de determinada coletividade algumas motivações. Os símbolos “[...] modelam induzindo o crente a certo conjunto distinto de disposições (tendências, habilidades, hábitos, compromissos e inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade de sua experiência” (GEERTZ, 2008, p. 70). É a partir de alguns estímulos que o indivíduo religioso torna-se passível de determinadas condições do sistema cultural ao qual está inserido.

O terceiro aspecto de conceituação da religião de Geertz atenta à necessidade humana de elaborar um sistema ordenado de mundo perante o caos que parece conduzir a realidade. As coletividades humanas buscam criar conceitos que sirvam para organizar arranjos sistemáticos e coerentes para as ocorrências que acompanha a vida social. É com a sacralização dos símbolos que se dá a produção de conceitos capazes de oferecer uma ordem de existência geral no mundo e aí no dizer de Geertz (2008, p 73) “[...] O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura [...]”. Em concordância com o autor em questão, Sousa (2011, p. 249) destaca que “[...] as religiões necessitam criar enunciados que tenham um poder explicativo sobre o mundo, para que elas se diferenciem dos outros sistemas discursivos que simplesmente buscam lançar moralismos [...]”. Nessa perspectiva, as formulações criadas pela religião assume

uma certa continuidade de maneira que a explicação da realidade possa estruturar uma ordem para o mundo via pensamento religioso.

No quarto aspecto é dada ênfase a aura de factibilidade. Ou seja, à existência da imaterialidade construída e disseminada pelas concepções das religiões. A religião é constituída, assim como o senso comum, a ciência e a arte, de uma visão de mundo cuja ordenação é estabelecida por um sistema cultural. O indivíduo ao ser socializado num desses sistemas culturais é persuadido por um pensamento que obedece a um sistema ordenado, cuja existência vai ter como fundante a crença nos dogmas de um domínio maior que dê sentido a vida dos homens.

Dentro de uma perspectiva da religião é importante frisar que ela institui-se em um sistema de significados que possibilita mostrar, compreender e distinguir o movimento da realidade. Se no senso comum o mundo é visto a partir de uma perspectiva em que a realidade é composta naquilo que ela parecer ser, dentro de uma perspectiva lógica da religião, esse entendimento vai além da realidade da vida cotidiana. Situação semelhante acontece com a ciência em que o mundo é interpretado lançando mão da dúvida e seguindo orientações de cunho metódico, e a perspectiva religiosa deixa de lado o ato de conhecer a verdade por meios probabilísticos ou hipotéticos e prioriza a experiência religiosa permeada por símbolos.

Ora, da mesma forma acontece com a perspectiva artística em que o contato com o mundo se dá por meios dos significados estéticos e não através da experiência sensível, a perspectiva religiosa não tem como referencial apenas aquilo que é aparente, ela necessita de uma factualidade, algo concreto e real. Observa-se então, que assim como outros sistemas coerentes para compreender o mundo, a religião também surge como uma perspectiva de mundo e como um sistema cultural passível de análise (SOUSA, 2011, p. 249).

O traço sagrado que marca determinado símbolo é justamente a sua diferenciação em relação a outros que não são sagrados. Os símbolos religiosos são vivenciados em momentos especiais que ocorrem na vida coletiva e isto direciona ao entendimento que a perspectiva religiosa do mundo tem como embrião, na maioria das vezes, o senso comum. E o senso comum e os atos práticos são constituídos das experiências humanas. Está aqui o quinto aspecto da definição de religião proposto por Geertz, onde a religião é composta tanto de elementos simbólicos como também das ações da vida prática. Em síntese, a definição de religião

proposta por este autor traz um conteúdo cujo valor conceitual permite a compreensão da cultura religiosa numa dimensão simbólica que possibilita aos indivíduos organizarem o seu meio.

Dentro desse contexto, da religião como cultura, vale aludir a contribuição de Émile Durkheim, que em seu livro *Formas elementares de vida religiosa*, elaborou uma teoria geral da religião e que desde então, vem servindo como referencial para estudiosos da temática que buscam demonstrar a religião como algo essencial e contínuo da sociedade.

Em sua obra, Durkheim (2008) afirma que as religiões são susceptíveis de comparação em seus elementos mais essenciais. Seu ponto de partida para analisar a religião é o estudo do sistema de clãs e totemismo das tribos australianas, possivelmente portadoras de formas elementares da vida religiosa. Para o autor, a característica central das religiões seria sua expressão em abarcar o coletivo e o social. Isso conduz ao entendimento da religião como obra da sociedade, e uma de suas expressões que compõe qualquer pensamento. Percebe-se, pois, que

A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio de grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a fazer certos estados mentais desses grupos [...] (DURKHEIM, 2008, p. 38).

O autor procura situar-se em uma análise sobre a religião dentro de uma lógica que a concebe como um sistema de valores, cujo prestígio é dado mais aos aspectos permanentes e essenciais da dinâmica social, do que aqueles oriundos de aspectos da ordem local que tem como base a individualidade. Ou seja,

[...] A consciência coletiva seria mais significativa do que a psicológica, entendida pelo teórico como individual. Por ser comunicável, a consciência coletiva é tomada como a consciência das consciências, porque exprime a totalidade dos seres. É assim que Durkheim concebe que a sociedade é um sistema de forças que torna o ser humano possível (SOUSA, 2011, p. 251).

É esse posicionamento da religião pautado na coletividade que dá condição para que ela ganhe atributos de algo cerimonial nos eventos religiosos. O existir comunitário e social facilita ao homem viver um estado de efervescência coletiva que nesse caso conduz os fiéis a se transmudarem de uma determinada circunstância de vida para um outro estado psíquico que alteia as forças vitais. E ainda, acentua o estado de paixão do homem potencializando suas sensações com o divino e o

tornando forte espiritualmente. A região sendo um reflexo e uma visão de mundo torna-se importante não só para categorizá-lo, mas também para sistematizá-lo.

Outra característica fundamental presente nas religiões diz respeito a sua estruturação pautada em duas categorias tidas como fundamentais, que são as crenças e os ritos. As primeiras consistem em estados de opinião, cuja representação ocorre por meio de um sistema de suposições que serve como norte para justificar a fé no amplo campo transcendental. Já os ritos, dizem respeito aos modos de ação que se vinculam a partir das crenças. Assim, crenças e ritos servem para definir a religião não apenas como um ponto de vista para compreender o mundo, mas também como componentes que moldam a realidade social (DURKHEIM, 2008, p. 67).

Outro aspecto levantado por Durkheim e que é comum entre todas as religiões, diz respeito à separação no mundo entre o que é sagrado e o que é profano. Estas categorias são as mais significativas em estudos sobre religião como sistema e se baseia na oposição entre o que é sagrado, divino e o que é ímpio, profano².

É priorizando os elementos centrais descritos acima que o autor chega a seguinte definição de religião:

[...] uma religião é um sistema solidário de crenças segundas e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem. O segundo elemento que aparece na nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois mostrando que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente coletiva (DURKHEIM, 2008, p. 79)

Os apontamentos teóricos até aqui levantados direcionam para o estreitamento da relação entre a religião como cultura e a noção de tradição explorada pelas ciências sociais. O termo tradição é de origem latina, *traditione*, e designa, segundo Maia (2001, p. 91), “[...] o ato de transmitir ou entregar; com um significado um pouco mais elaborado, a transmissão oral de fatos, lendas etc., de idade em idade, de geração em geração ou ainda enquanto conhecimento ou prática resultante de transmissão oral ou de hábitos inveterados”. Por sua vez, para a sociologia clássica trata-se de um

² Essa discussão será desenvolvida mais adiante, no capítulo 3. Mais precisamente no item 3.2 – “Os espaços e os tempos sagrados e profanos”.

“[...] princípio teórico constitutivo de uma das formas de dominação; [...] A noção de tradição aparece apenas como um fator, com a conotação empírica de transmissão de elementos da vida social, aliada à idéia de estabilidade, e não como força de um princípio constitutivo de sistema (FRANCO, 1972, p. 39).

Tal caracterização da tradição se manifesta de modo geral em determinado seguimento da sociedade de forma estável, na medida em que a tradição atuaria como uma força que retarda as mudanças e age de modo a resistir os elementos culturais recentes. Assim a tradição implica no,

“[...] “conformismo com as regras de conduta socialmente aprovadas, [...] adesão à ordem específica da sociedade e das culturas vigentes, [...] repulsa em ou [...] incapacidade de conceber uma alternativa ou de romper com os “mandamentos” validados pelo passado” [...] a tradição impõe o respeito ao projeto inicial, gerando o conformismo, em que o que garante a inserção social do indivíduo é a submissão aos antepassados (BALANDIER, 1976, p. 189-190).

Torras I Bages também oferece contribuição para um melhor entendimento do que vem a ser a tradição e deixa claro que o conceito expressa a ideia de movimento, de curso, de transmissão e complementa: a tradição não é sinônimo de algo que seja arcaico ou denotação de velho (TORRAS I BAGES, *apud*, OLIVEIRA, 1995, p. 21).

Em seus estudos sobre a sociedade contemporânea, Giddens (1996, p. 56) assevera que a tradição é a ideia mais básica e possivelmente ocupa “[...] uma posição mais central na maior parte do pensamento conservador do que virtualmente se supõe”. E complementa,

A qualidade característica da tradição, que a separa do costume ou do hábito e também do conhecimento técnico ou especializado, é o fato de ela pressupor uma idéia de verdade ritual ou revelada – e esse traço definidor também é a origem de sua autoridade. Aquilo que é ‘consagrado’ nas tradições não é o passado, mas a sabedoria que incorporam. Essa sabedoria pode ou não ser funcionalmente eficiente ou ‘tecnicamente precisa’; essas características não a particularizam como tradicional. A verdade ritual é mostrada em seu estatuto, na repetição da fórmula prática” (GIDDENS, 1996, p. 58).

Seja de forma implícita ou explícita a religião carrega elementos como memória, rituais, tempo, espaço, identidade e significados cujo entendimento ajuda a compreendê-la no plano da tradição mantida pelo homem através de práticas de relações com a forma de organização social. Para Giddens (1997) esses elementos citados são tidos como fundamentais quando se busca compreender o que vem a

ser a tradição, visto que é pela memória que o homem traz um passado que se torna presente a cada momento e segue em direção ao futuro³.

Em seus múltiplos usos o termo tradição é usado tanto pela ciência quanto pelo senso comum e de forma quase que rotineira associada ora a noção de permanência, ora a noção de arcaico. Quando Hobsbawm (1984) discute o assunto tradição parte da premissa de que na maioria das vezes os eventos que presenciamos na atualidade e que buscam revelar uma condição duradoura, do ponto de vista histórico através de seus símbolos e rituais, podem se constituir na realidade em eventos muito recentemente preparados e estabelecidos. É o que ele chama de tradição inventada. Para o autor,

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado [...] (HOBSBAWM, 1984, p. 9).

O que deve ficar claro é que a noção de tradição posiciona-se frente à emergência do mundo moderno, pois ela se encarrega de investigar aquilo que é diferente. Consagrada pelo passado, a tradição é transformada em espetáculo e os subsídios das ciências sociais são de grande valia para sua inserção nos estudos geográficos. Nesse sentido, ressalta Santos (2000) que “Cada disciplina possui um módulo que a identifica e a distingue das demais. O que faz com que uma disciplina se relacione com as demais é o mundo, o mesmo mundo que, no seu movimento, faz com que a minha disciplina se transforme”.

A tradição é oriunda da cultura que a coletividade humana reconhece como sendo basilar para sua identidade e também relaciona sua existência atual com seu passado (GOMES, 2015). Assim, a religião como tradição faz evocar e recordar o passado delimitando um campo específico que passa a ser revisto pelo grupo religioso, sobretudo na forma da prática que envolve a organização do evento festivo, a exemplo da Festa de Santa Maria Madalena.

³ Conforme Giddens (1997, p. 80) [...] a tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência sobre o presente. Mas evidentemente, em certo sentido e em qualquer medida, a tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro. O futuro é modelado sem que se tenha a necessidade de esculpi-lo como um território separado. A repetição, de uma maneira que precisa ser examinada, chega a fazer o futuro voltar ao passado, enquanto aproxima o passado para reconstruir o futuro.

SEÇÃO II

As festas religiosas dos santos padroeiros no Brasil

2.1 A festa: um fenômeno cultural (re)inventado a partir da mediação do homem com a sua divindade

As festas religiosas são fenômenos espaciais e temporais que propiciam uma compreensão geográfica e cultural do contexto no qual estão inseridas. Nas ciências humanas e sociais esse tema é significativamente explorado e na Geografia vem ganhando expressividade com pesquisas no âmbito da Geografia Cultural através da Geografia da Religião que se volta à análise espaço-temporais dessas festividades religiosas. No dizer de Oliveira (2007, p. 23) “toda festa corresponde a um tempo-espaço especial. Mais precisamente, forma a demarcação de um fazer coletivo [...]”. Ou seja, a festa consiste em um recorte em um dado momento histórico que faz parte do universo cultural da sociedade. Logo,

Todas as festas – ou ocasiões extraordinárias – recriam e resgatam o tempo, o espaço e as relações sociais. Nelas, aquilo que passa despercebido, ou nem mesmo é visto como algo maravilhoso ou digno de reflexão, estudo ou desprezo no cotidiano, é ressaltado realçado, alcançando um plano distinto (DAMATTA, 1986, p. 54).

Antes de tratar das especificidades da festa religiosa, é válido destacar algumas das suas características mais significativas. Sua principal característica é a quebra da rotina diária, quando as pessoas se desligam, mesmo que de forma momentânea, dos problemas, preocupações e inquietações, seja do trabalho, do seio familiar ou do próprio convívio social.

A festa como um conjunto de ações em que o indivíduo busca a espontaneidade e a liberdade, surge como alternativa para quebrar as regras da vida cotidiana. Com as festas se dá a supressão das regras sociais que regem a vida diária, podendo levar até ao esquecimento das hierarquias e a inversão, momentânea, de papéis numa sociedade de classe. Na Grécia Antiga, em muitas festas, os escravos festejavam grandes banquetes com seus respectivos donos e era comum que estes servissem seus escravos e realizassem algumas tarefas comuns de obrigação servil. É a partir do ato de festejar que se observa um disfarçado sentimento de liberdade (CLAVAL, 2014c, p. 8). Portanto, com a festa há um desligamento da rotina, ela torna-se propícia para o homem expressar seus sentimentos, pensamentos, expressões culturais e artísticas.

De acordo com Duvignaud (1983), a peculiaridade de liberdade da festa é de tal maneira que a mesma não é tida como uma reafirmação da ordem social e sim como uma subversão e transgressão social. Ou seja,

[...] Quando dizemos que a festa é uma forma de transgressão das normas estabelecidas, referimos-nos ao mecanismo que, com efeito, abala estas normas e, muitas vezes, desagrega-as. [...] a transgressão, por ser estranha às normas e regras e, não explicitando a intenção de violá-las, é, por isso, mais forte” (DUVIGNAUD, 1983, p. 223).

A ruptura, a transgressão e a destruição referente à festa são uma das maneiras de a cultura continuar existindo, pois segundo Duvignaud (1983, p. 233) “[...] nenhuma cultura existe sem tal destruição e nenhuma destruição se define sem os referenciais de uma cultura. A festa nos lembra o que se deve demolir para continuar existindo [...]”.

Contudo, quando as festas estão associadas a vida religiosa, algumas restrições são impostas, partindo-se do pressuposto que estas não devem coexistir concomitantemente com a vida profana. A esse respeito, destaca Durkheim (2008, p. 373) que, “[...] É, pois, necessário destinar à primeira, dias ou períodos determinados, dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas. Foi assim que surgiram as festas [...]”. Vê-se, então, que as sociedades dependem das mobilizações culturais e, por conseguinte, é a partir delas que se definem as festas como um tempo particular diferenciado das relações normais do cotidiano. Portanto, a realização de uma festa, mesmo se constituindo em um tempo a parte, diferenciado do tempo profano, apresenta indícios deste, visto que

[...] os dois elementos têm afinidades. [...] Este caráter misto poderia ser tomado com um primeiro termo de definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambigüidade: toda refere-se a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos”. (AMARAL, 1998, p. 38).

Vale perceber que mesmo parecendo uma manifestação profana, as festas buscam com sua organização, ornamentação, uma outra espacialidade e a produção de uma temporalidade diferente da cotidiana e deixa transparecer os ritmos que ela dita, cujo interesse é transcender a realidade do presente⁴.

⁴ Quando Amaral (1998, p. 38-39) mostra que “[...] toda festa ultrapassa o tempo cotidiano, [...] mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana [...]”, também deixa evidente que a festa é composta por seus ritos e os elementos tidos como contrários a ela, não ficam isentos de

Para Durkheim (2008) as relações entre religião e festas tornam-se pertinentes para a sociedade na medida em que propicia o encantamento e louvação dos lugares vividos mediados por dois mundos: o do trabalho cotidiano e o mundo sagrado. A propósito, indaga o autor:

Como poderiam experiências como essas, sobretudo quando se repetem a cada dia durante semanas, não lhe deixarem a convicção de que efetivamente existem dois mundos heterogêneos e incomparáveis entre si? Um é aquele no qual arrasta monotonamente a sua vida cotidiana; ao contrário, não pode penetrar no outro sem entrar imediatamente em contato com forças extraordinárias que galvanizam até o frenesi. O primeiro é o mundo profano, o segundo, aquele das coisas sagradas (DURKHEIM, 2008, p. 274).

Para Coulanges (1961) a festa é um acontecimento espiritual que data dos tempos antigos. As sociedades grega e romana promoviam festas para homenagear seus respectivos deuses, destinavam uma parte de seu tempo de vivência para cultua-los. As cidades tinham vários deuses que eram cultuados e homenageados pelos cidadãos nas festas anuais através de uma cerimônia religiosa. Percebe-se então, que

Em todos os tempos e em todas as sociedades o homem sempre quis honrar seus deuses com festas, e estabeleceu dias especiais, nos quais o sentimento religioso reinaria sozinho em sua alma, sem distraí-la com pensamentos e ocupações terrenas [...]. Tudo o que era sagrado dava lugar a uma festa. Havia a festa dos muros da cidade [...] aos limites do território [...]. Havia ainda as festas dos campos, a do trabalho, a da sementeira, a da floração, a das vindimas (COULANGES, 1961, p. 140).

A relação entre festa e religião conduz ao entendimento de se conceber a religião também pelo viés recreativo e estético (DURKHEIM, 2008, p. 452). É por meio da realização de festas que ocorre a aproximação entre os sujeitos, conduz o movimento das massas levando-as ao estado de efervescência coletiva que possibilita juntamente com as várias possibilidades de transgressão às normas. Segundo Durkheim (2008, p. 372) “[...] nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade [...]” e ao referir-se sobre o descanso religioso Durkheim (2008, p. 371-372) deixa claro que “[...] o caráter distintivo dos dias de festa

corresponde, em todas as religiões conhecidas à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas não apresentam objetivo religioso [...]”⁵.

Conceber a festa como algo de honraria aos deuses, com a supressão do trabalho e atribuir os dias festivos uma ordem, traduz a necessidade do homem em criar elementos simbólicos que o represente e sustente em sua vida. Di Méo (2014) reforça essa concepção quando assevera que

A festa, justamente, contribui para territorializar os lugares. Mas, mais ainda que uma geográfica concreta, a festa gera e descreve uma geográfica simbólica [...]. Há uma dimensão mítica do espaço que corresponde a algumas passagens importantes para as sociedades tais como: a passagem de uma estação a outra, de um ano a outro, do profano ou sagrado. (DI MÉO, 2014, p. 219).

Em uma perspectiva geográfica, a festa imprime no espaço suas marcas e estabelece a sua própria dimensão espacial, além de tornar-se uma marca identitária do lugar onde se realiza. O caráter simbólico festivo tem a função de aproximar e qualificar os lugares e os objetos geográficos.

Dentro de uma visão coletiva, a festa assume uma relação privilegiada de proximidade com os lugares de sua ocorrência, bem como daqueles que têm suas vidas relacionadas a ela. Seja na condição de participantes ou organizadores, conforme é possível se verificar nos convites oficiais, que trazem impresso os nomes dos agentes envolvidos na festa: padres, organizadores, patrocinadores, poder público e a comunidade local.

No sentido espaço-temporal, observa Di Méo (2014, p. 219) que as festas comemorativas têm a função de lembrar acontecimentos, fatos ou personagens que alimenta uma simbologia representativa, como por exemplo, a festa de independência de uma nação e os valores universais de significação mundial como o dia das mães, dia do trabalho, ano novo etc. As festas dos santos padroeiros também inscrita dentro de um calendário assumem um caráter particular e específico por privilegiar uma determinada comunidade, portadora de um santo protetor como patrono.

⁵ Ainda de acordo com o Durkheim (2008, p. 373) as festas se originaram em decorrência da necessidade de separar no tempo, “[...] dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas [...]”, afinal “O que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que voltam regularmente em épocas determinadas [...]” (DURKHEIM, 2008, p. 419).

É por contemplar uma dimensão coletiva e identitária com o território ao qual faz parte, que as festas dos santos padroeiros adquirem importância social. D'Abadia (2010a) reforça essa ideia ao destacar que elas definem uma entidade geográfica em relação a outras, e cerca também os laços das famílias e linhagens em particular. “[...] permitem a vivência dos seus participantes no tempo duradouro do mito ou da religião, conferido a cada território [...]” (D’ABADIA, 2010a, p. 62). A celebração dessa forma de manifestar a cultura local ocorre por meio de ritos religiosos que renovam os compromissos dos homens com a sua divindade.

Com efeito, nas festas religiosas há uma profunda relação com o sagrado e isso é claramente visível nas manifestações e nas suas representações, uma vez que a festa poderá ser concebida como uma expressão fundamental da cultura. Ela revela uma concepção de mundo que, na esfera da religião, implica em uma relação metafísica da comunidade com sua divindade. Essa relação manifesta-se por meio da vivência, devoção e sacralização, tornando-se assim, em verdadeiras experiências de contato com o mundo espiritual. Pois,

As festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma forma primordial, marcante, da civilização humana. (...) As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo exprime sempre uma concepção de mundo. Os “exercícios” de regulamentação e aperfeiçoamento do processo do trabalho coletivo, o “jogo no trabalho”, o descanso ou a trégua no trabalho nunca chegaram a ser verdadeiras festas. Para que o sejam, é preciso um elemento a mais, vindo de uma outra esfera da vida corrente, a do espírito e das ideias. A sua sanção deve emanar não do mundo dos meios e condições indispensáveis, mas daquele dos fins superiores da existência humana, isto é, do mundo dos ideais. Sem isso, não pode existir nenhum clima de festa (BAKHTIN, 1987, 7-8).

Entre as concepções de festas aqui mencionadas, percebe-se uma formulação de ideias que por vezes se contrapõem. Ao passo que para Di Méo (2014) a festa vai servir de elo para unir os homens e seus elementos ao território numa trama para consolidar a unidade social e promover a identidade territorial do lugar. Por sua vez, destaca Bakhtin (1987) que a festa tem relação com a concepção de mundo dos envolvidos no lugar, cujo sentido e representação vai além da materialidade do território e da cultura.

2.2 Festas e religiosidade na tradição do culto aos Santos Padroeiros

As festas dos santos padroeiros no Brasil, tem na antiga metrópole portuguesa a sua origem. Com efeito, em Portugal, desde tempos idos, se realizavam eventos em forma de cultos, celebrações religiosas destinadas aos deuses guardiões, protetores das plantações agrícolas.

A inserção de cerimônias ou festividades pagãs nos cultos cristãos se deu em função da ampliação e disseminação do cristianismo como religião dominante. Por conseguinte,

[...] com o advento do cristianismo, tais solenidades receberam nova roupagem: a igreja determinou dias que fossem dedicados ao culto divino, considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico. Essas festas são distribuídas em dois grupos distintos: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias comemorativos dos santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Vigem Maria e padroeiros) [...] (DEL PRIORE, 1994, p. 13).

No período colonial propagou-se no Brasil um catolicismo do tipo popular que mantinha estreita conexão entre a credulidade religiosa e os estranhamentos, em particular durante as realizações das festas dos santos. Portanto, não por acaso, destaca Maia (2004, p. 86) que “[...] rezas e romarias, folias e tríduos compunham a dinâmica de louvamento tanto quanto a bebedeira e a patuscada, ou os jogos e as danças promovidos pelos festeiros”.

Entretanto, as festas não são apenas representativas de um teor de diversão para a sociedade, elas são também disseminadoras de cultura, na medida em que servem de instrumento de mediação entre as práticas de costumes, especialmente nos rituais. A inserção das festas religiosas no território brasileiro data do período colonial e sua importância foi pouco a pouco se firmando ao longo do tempo. Conforme Barros e Neto (2011, p. 50-51) “a partir do século XVI, no Brasil Colônia, o Estado tinha o poder centralizado e exigindo festas alusivas aos governantes portugueses com a participação dos bispos e representantes da Igreja”. Assim as festas religiosas foram ganhando espaço, especialmente as festas dos santos padroeiros que com suas singularidades, até hoje mantém vivas, características culturais da época colonial.

Vale aludir que desde os primórdios do período colonial as festas também funcionaram como uma estratégia da igreja católica para catequizar os índios, para

tornar suportáveis aos portugueses e demais estrangeiros, as aflições que os atingiam, ocasionadas por uma natureza, composta de um clima, de uma fauna, de uma flora e de um povo, estranhos e desconhecidos.

Foi nessa ótica que as festas tornaram-se uma mediação simbólica entre a natureza selvagem e a cultura “civilizada” dos europeus. A efetivação das festas propiciou a Igreja Católica um dos seus elementos colaboradores, agindo como elo para inserir o modelo social dos europeus nas terras do Novo Mundo. Ou seja,

Ela foi importante mediação simbólica, constituído uma linguagem em que diferentes povos podiam se comunicar. Sendo síntese das mediações, especialmente entre natureza e cultura, foi ela um dos elementos facilitadores do transplante de um modelo social europeu para terras tropicais até quase os últimos tempos do período colonial, quando a Igreja Católica imperava politicamente e as procissões e festas de santos eram praticamente intermináveis (AMARAL, 1998, p. 59).

Portanto, desde o início da colonização, a festa tem suas especificidades, em parte decorrentes da sua origem fora do país, haja vista ter sido trazida para cá pelos colonizadores e invasores que fizeram dela, dentre outros, instrumento de inserção dos portugueses na colônia. Seu intuito era também tornar a vida menos difícil num lugar estranho, com um meio ambiente desconhecido e por vezes hostil.

Para se adaptar a uma realidade diferente, o modelo de festas dos europeus foi aos poucos se metamorfoseando, não apenas em seus aspectos formais, mas também de sentido, de ressignificações. Tornando-se assim uma festa ao mesmo tempo lúdica, transgressora e portadora de uma linguagem que traduz as expectativas populares. Constituindo, nesse último caso, uma organização coletiva.

Sendo públicas, as festas religiosas consistiam em cerimônias revestidas de importância social para a metrópole porque serviam para cristalizar as ideias absolutistas da corte na colônia. Desde esse período, as festas e suas procissões designavam um caráter festivo e devocional com o divino. Com efeito,

Esse tipo de comemoração, na qual um desfile de fiéis acompanhava o púlpito sob o qual seguia o sacerdote, ou seguiam andores e charolas, fora instituído no Brasil desde o governo-geral de Tomé de Souza, quando chegaram aqui os primeiros jesuítas. Conta Câmara Cascudo que a primeira solenidade celebrada com esplendor, em Salvador, no Dezesesseis, foi a procissão do Corpo de Deus. Logo os jesuítas adotaram e propagaram esse tipo de ato devocional com caráter penitencial ou festivo, para atrair índios e edificar colonos (DEL PRIORE, 1994, p. 22).

As festas também se constituíam em um meio para o rei estender sua privacidade ao público da colônia. Então, atribuía significados às imagens e palavras nelas representadas, criando assim, laços simbólicos de intimidade com o povo que na maioria das vezes se envaidecia. Em contrapartida, a participação da população nas festas tidas como datas importantes da vida do rei, reforçava o elo ao culto da sua personalidade, comportamento importante em um Estado centralizado. A festa era uma maneira de enaltecer o poder do rei como agente de Deus na terra. A propósito,

[...] Os imperadores europeus, pela graça do Divino Espírito Santo, são representados como justos, caridosos, inteligentes e ricos. Daí as cavalhadas de mouros e cristãos; o cortejo do império, a alegria e a farta distribuição de comidas e bebidas; diversas formas de bailados; queima de fogos. (MOURA, 2003, p. 43),

Percebe-se dessa forma, uma parceria entre Igreja e Estado que tornava as festas sagradas e profanas, ao mesmo tempo. Dessa relação também resultou um comportamento firme dos devotos no período colonial, aumentando ainda mais a identificação e articulação entre a Igreja e o Estado. É nessa perspectiva que Del Priore, (1994, p. 15) assevera que, “o rei e a religião, numa aliança colonizadora, estendiam o seu manto protetor e repressor sobre as comunidades, manto este que apenas por ocasião de festividades coloria-se com exuberância”.

Se estabelecia então, um calendário de festas e procurava-se adaptar a vida e os interesses das populações com essa aliança entre Estado e Igreja. Interferindo, portanto, nas diversas formas de sociabilidade e da economia dos colonos. Assim, as festas são tidas como eventos importantes de mediações entre os homens e o divino, o povo e o Estado.

No século XIX, o alto clero da igreja dá continuidade a esse processo ao realizar as adequações do catolicismo popular, de modo a incluir em suas práticas devocionais sagradas os estranhamentos do mundo. Esse processo denominou-se de Romanização e seu entendimento no contexto das festas de santos padroeiros no Brasil passa pelo crivo de mudanças, cujo objetivo seria fazer com que a igreja de Roma fiscalizasse de forma mais centrada a utilização do dinheiro proveniente dos festejos dos santos.

Antes, o processo de realização das festas ocorria por meio da nomeação de um festeiro pelo padre, e cabia a essa pessoa nomeada, organizar todo o evento festivo, inclusive arrecadar dinheiro, não só para cobrir as despesas da festa, mas

também para a igreja. Era função do festeiro também patrocinar a festa com queima de fogos, banquetes, leilões ou qualquer outra ação que fosse capaz de tornar a festa atrativa para a população.

Com a nova política clerical eliminou-se a figura do festeiro como organizador da festa e optou-se por uma ação fiscalizadora firme por parte da Santa Sé no que diz respeito ao uso do dinheiro arrecadado durante o festejo. Agora os recursos arrecadados para a festa “[...] não poderiam ser empregados em divertimentos profanos, como bailes, teatros, banquetes, cavalhadas, bandos, músicas em coretos e etc...; e abolia as eleições de festeiros e festeiras, juizes e juizas, mordomos e mordomas, zeladores e zeladoras, reis e rainhas”. (MAIA, 2004, p. 99).

Tal norma imposta pela igreja serviu para que os donativos, ofertas ou dízimos não fossem direcionados ao custeio da festa. Ou seja, esta deveria ser custeada pelos seus respectivos festeiros. Fica clara então a participação do poder do alto clero em relação ao povo. Com esse posicionamento

[...] a igreja pretendeu expurgar do catolicismo rústico seus sincretismos. Mas já se havia formado, portanto, um denso repertório e práticas sociais que inseria a festa como momento da vida e da qual não podiam se separar os indivíduos (SEABRA, 2002, p. 2).

As doações destinadas às festividades têm uma função importante e ela ocorre de várias formas, como em dinheiro, comida e brindes para serem rifados ou realização de quermesses e leilões. Além disso, muitas das superstições, abusos e exterioridades que se fazia presente nas festas foram extintos e com isso os espaços tidos como sagrados tornaram-se mais respeitados durante os dias de festas. Com efeito,

[...] há que se observar que a dinâmica sacro-profana da festa e determinados modos de louvamento (realização de cavalhadas, congos, folias, etc.) persistem até hoje. Por isso, sobre os regulamentos, sínodos, pastorais, etc., prevaleceu ‘a voz do povo, voz de Deus’ dando sentido às festas em sua tradição (MAIA, 2004, p. 103).

O catolicismo popular no Brasil inseriu em suas práticas de manifestações o folclore popular da Europa, abrangendo também elementos das culturas indígena e africana, e certamente as festas, inclusive as cívicas, dispunham de feições, traços religiosos, nos quais os diferentes rituais são passados de geração a geração. Sob o mesmo ponto de vista observa-se que,

O mais comum é que as festas do catolicismo rústico, fundamento da cultura rústica, tenham sobrevivido independentemente do seu lugar de nascimento, que tenham transitado pela sociedade num movimento intencional que se esforçou em reiterá-las, fazendo-as sobreviver como folclore. Graças a esses resíduos sempre reconstruídos e mantidos, muitas vezes a duras penas, no âmbito das populações tradicionais [...] (SEABRA, 2002, p. 2).

Quanto as diferentes formas de o homem se relacionar com a festa, observa-se que as rezas, os cantos, as danças, os louvores e os toques são tidos como representações que se encontram presentes no cotidiano das pessoas, e que são repassadas de geração a geração. Entretanto, há alterações por conta das dinâmicas sociais que podem resultar em perdas ou acréscimos das representações culturais (BRAGA, 2007).

O Brasil contempla uma série de diferentes festas relacionadas ao sagrado, em especial direcionadas a expressão e aos preceitos da religião católica, voltada à comemoração aos santos, especialmente aos santos padroeiros das cidades brasileiras. É seguindo essa linha de raciocínio que Moura (2003) mostra em um estudo sobre eventos festivos de santos do calendário católico, algumas características pertinentes de festas conhecidas no Brasil. São elas: Festas Natalinas, Festa de São Gonçalo, Festa de São Sebastião, Festa de Nossa Senhora dos Navegantes etc. Todas estas festas são comemoradas em vários lugares do Brasil, com suas particularidades e respectivas simbologias. Para o autor,

Os bailados são danças dramáticas, de conteúdo misto (profano e religioso) que alegam as festas do calendário religioso católico. Surgiram na época colonial como instrumento de catequese e absorveram de forma sincrética as culturas indígena, africana e européia. A tendência de muitos bailados é a de desvincularem-se das festas religiosas e transformarem-se em folguedos de cunho profano. (MOURA, 2003, p. 40).

A esse respeito Oliveira e Calvente (2012) relatam que no século XIX, o Rio de Janeiro era cenário de várias festividades organizadas pelas irmandades e destinadas aos santos padroeiros. Atraindo um grande e variado público, as festas também preocupavam as autoridades civis e religiosas responsáveis pela organização do evento festivo, visto que “[...] costumavam confundir as práticas sagradas com as profanas, nas comemorações externas e nas que eram realizadas dentro das igrejas”. (ABREU, 2002, p. 247). Em situação semelhante observa-se que com relação à Festa de Santa Maria Madalena, o padre responsável pela organização vem atentando para o fato da realização dos shows de caráter profano

na festa, bem como para os nomes e fotos de propaganda de barracas que enaltece expressões ímpias durante a realização do evento religioso.

Interessante é a presença de forma conjunta na Festa de Santa Maria Madalena de procissões, pagamento de promessas, missas solenes, cerimônias de bênçãos, leilões, barracas de prendas, jogos, comidas, bebidas, shows musicais e danças. É segundo esse entendimento que Soihet (2002) vai destacar que fica difícil estabelecer uma separação entre costumes profanos e costumes sagrados, porque eles prosseguem juntos nas festas. Ou seja, “é como se dentro de cada festa religiosa existisse uma profana e vice-versa” (DEL PRIORE, 1994, p. 19).

Portanto, as festas dos santos padroeiros são compostas de elementos sagrados e profanos, mas há o predomínio das lógicas do sagrado para determinar as normas de organização da festa e das suas territorialidades. Tais aspectos podem ser vistos na Festa de Santa Maria Madalena, em União dos Palmares, que dispõe uma programação de nove dias, onde a Igreja estabelece os espaços reservados as novenas, procissões, quermesses, bingos, leilões e os shows musicais de significado oposto ao sagrado.

2.3 O sagrado e o simbólico na Festa de Santa Maria Madalena

Entender o mundo pautado na compreensão do sagrado é posicionar-se e legitimar o sagrado como viés interpretativo de significado de uma determinada realidade. O sagrado fixa-se então entre a racionalidade daquilo que se entende como materiais simbólicos e a irracionalidade do sentimento religioso. Por esse ponto de vista, o sagrado é compreendido como forma e conteúdo de uma maneira particular e subjetiva de ver e entender o mundo em suas diversas elaborações. Para tornar a compreensão plausível a esse respeito Silva e D’abadia (2014, p. 202) mostram que “[...] o rito garante essa ambivalência presente na prática do sagrado. O rito é posto no centro da concepção do sagrado e torna-se a própria ocorrência do princípio hierofânico”. Assim,

O ser humano, ao aceitar a hierofania, experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado. Não se trata de uma veneração do objeto enquanto tal, e sim da adoração de algo sagrado que ele contém e que o distingue dos demais [...]. (ROSENDAHL, 1996, p. 27).

O sagrado é verificável como fenômeno religioso quando correlacionado ao um determinado momento também religioso que ganha vida por meio da inserção do indivíduo na realidade comandada pelo sagrado. Para Silva e D'abadia (2014, p. 202) “[...] o sagrado existe para quem dele participa e dele experiencia”.

Seguindo essa linha interpretativa observa-se que a abordagem descrita privilegia a presença de uma dualidade referente a composição do espaço que envolve o sagrado da seguinte forma: de um lado, edifica-se, por meio da vivência daqueles que vivem a experiência, um espaço sagrado; e de outro, o entorno que, direta ou indiretamente, se vincula ao espaço sagrado. Para Rosendahl (1997, p.122), “[...] é possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado: o ‘ponto fixo’ e o seu entorno”. É com esse aporte interpretativo que se concebe a incidência do sagrado, o ponto fixo, e o entorno que compõe o profano em determinada espacialidade.

As festas religiosas dos santos padroeiros, moldadas de acordo com os preceitos da fé católica, faz vivificar a incidência dessa dualidade espacial que se combina nas mais variadas forma de representação espacial e temporal. Tais festas se constituem em um conjunto de representações simbólicas com tempos e espaços sagrados e profanos. Eliade (1992) destaca que o espaço sagrado funda-se por meio da hierofania, isto é, quando algo de sagrado se revela seja por meio de objetos ou de pessoas. A hierofania é experienciada através da separação entre os espaços sagrado, o profano e o seu entorno. A manifestação de uma festa religiosa, sobretudo, dos santos padroeiros, expressa essa dupla noção do espaço e do tempo qualificado por práticas sagradas e profanas. Desse modo o espaço da festa torna-se um espaço em que há a confluência de vários significados produzidos pela prática do ato religioso.

O tempo sagrado é por essência um tempo retornável e que se renova, na medida em que é um tempo mítico essencial que se torna presente. Nessa ótica Eliade (1992, p. 38) entende que “[...] Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios””.

A própria vivência, com a existência da festa conduz o homem a distanciar-se, embora que de forma breve, do tempo e do espaço profano e adentrar em dimensões que se apresentam por meio do imaginário mítico que é representativo do sagrado. O sagrado efetua-se no tempo e no espaço de forma sistematizada, no

entanto sua sistematização concede a permanência e continuidade dos espaços e tempos profanos em decorrência da função social assumida pela festa, que é a de se constituir em uma mediação das coletividades na organização do espaço geográfico.

No espaço representado pelas festas dos santos padroeiros há uma composição complexa em que coexistem no espaço festivo relações econômicas, políticas, ideológicas, simbólicas e afetivas. Respaldo-se na concepção de Eliade (1992) onde se entende que o acontecimento mítico torna o ser presente, infere-se que a organização espacial das festas religiosas, sobretudo as festas dos santos padroeiros, tem como essência um mito fundador que no presente estudo é direcionado a Santa Maria Madalena, padroeira da cidade de União dos Palmares.

O mito pode manifesta-se através da espontaneidade da devoção popular, ou por meio da ação da igreja católica em sua política de expansão para garantir o território, ao edificar uma capela, igreja ou até mesmo fundar uma paróquia, geralmente destina-se uma personagem religiosa de importância no universo sagrado católico, um santo (a) e o espaço é santificado em seu nome. A partir daí passa a ser identificado pelos ritos e pelas formas simbólicas do mundo sagrado (D'ABADIA, 2010b, p. 75).

Em seu processo de perpetuação do mito fundador, institui-se a festa para dá continuidade ao mito. Assim, a festa torna-se dinâmica, (re)atualizada e ritualística, originando dessa forma, a identidade, porque o simples fato de estar na festa representa alguma ligação com o mito fundador. A produção do espaço por meio das festas é uma construção simbólica, com formalidades litúrgicas, dinâmica, econômica, política e social.

Seguindo o viés religioso, a festa transporta para a comunidade envolvida e para o transcendente a possibilidade e a esperança de reprodução dos homens. Ou seja, a festa se organiza por meio da idealização de uma memória ressignificada que preserva o sentido simbólico, aproximando assim os participantes da comunidade local e os elementos externos significativos aos seus frequentadores (SILVA E D'ABADIA, 2014, p. 204)

A despeito das transformações ocorridas com o decorrer do tempo, persiste a presença de singularidades dos lugares construídos pelas festas que proporciona a interpretação dos seus significados simbólicos e a revelação dos valores identitários. Assim, esclarece Silva e D'Abadia (2014, p. 204), que “[...] as festas de padroeiros

constituem espaços de socialização e pertença dos envolvidos, dos devotos, dos moradores, dos participantes. A festa religiosa envolve os grupos humanos, sejam religiosos ou não. É um elemento agregador de pessoas” e nessa perspectiva a festa dedicada a Santa Maria Madalena mostra-se como um espaço multifacetado de vivencia e experiências humanas que dão sentido as tradições vividas.

A ênfase nos símbolos para analisar o espaço conduz a uma interpretação que tem como base a construção da paisagem religiosa. Esta, que é resultante da experiência religiosa, cria formas e funções relacionadas a prática da religiosidade de determinado grupo cultural. É nesse cenário que a Geografia Cultural proporciona um caminho alternativo à compreensão da produção da paisagem religiosa no lugar. Perceba-se que

Embora lugares sagrados possam resultar de processos de sacralização, as paisagens são criadas por determinados grupos religiosos, no desejo de reproduzir sua própria visão de mundo. Bonnemaïson (1981) [...] leva a reconhecer que os símbolos ganham mais força e realce quando se encarnam em lugares religiosos. O espaço é percebido como uma estrutura visível, na qual a mensagem que nela se escreve em termos geossimbólicos reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significação (ROSENDAHL, 2014a, p. 215).

Sendo a paisagem cultural formada de códigos da cultura que a originou, ela se constitui em uma expressão da identidade do grupo social através de suas formas visíveis e hábitos que atribui significados a paisagem religiosa. A cultura vai se manifestar em forma de paisagem no espaço não apenas em sua forma material, mas de diversas maneiras a ela relacionada como os cheiros, os sons, as pessoas, os animais ou qualquer outro objeto que lhe dê vida. A paisagem demanda não apenas uma observação superficial, mas uma leitura densa do real significado de suas funções, formas e sentimentos que despertam nos indivíduos que a vivenciam no lugar, isto é,

A busca pela manifestação do sagrado vai constituindo paisagens religiosas que transfiguram o espaço e o lugar. A materialização dos sentidos, pensamentos, imagens produzem simbologias que, pela hierofania, consagra o espaço como sagrado e nos leva a lançar tentativas de conhecer como ocorre a transformação deste espaço em espaço sagrado, diferenciando-o do espaço profano (GOMES, 2013, p. 110).

É por meio do conjunto de valores oriundos dos processos sociais que a cultura se manifesta e se encontra como parte integrante de sistemas simbólicos

“[...] que dão um sentido à vida de cada um e à existência do grupo, permitindo que se definam ao mesmo tempo como diferentes e semelhantes - e, portanto, possuindo uma identidade” (CLAVAL, 1999, p. 73). Em outras palavras, a cultura não se constitui apenas numa existência primeira, ela é resultante de uma idealização que permite aos indivíduos não só se comunicarem, mas também se identificarem como um grupo de pessoas que compartilham a união.

A Festa de Santa Maria Madalena tem uma dimensão simbólica que é representada por espaços e tempos sagrados e profanos (figuras 1 e 2). O sagrado como já foi aludido anteriormente, é constituído por tudo aquilo que se opõe ao profano. Sua manifestação ocorre de várias maneiras, podendo está relacionado ao valor atribuído a coisas concretas como um objeto, um espaço ou um lugar qualquer. O sagrado e o profano também podem estar relacionados a manifestação de momentos não concretos como é o caso do tempo, quando adquire características sagradas em decorrência de algum ritual ligado à temporalidade (ELIADE, 1992, p.13).

Figura 1- Programação dos rituais sagrados da Festa de Santa Maria Madalena – 2017

Festa de Santa Maria Madalena

União dos Palmares - AL

2017

Caros irmãos, a Paróquia de Santa Maria Madalena e os Missionários da Sagrada Família vem convidar e todos para mais uma vez celebrar os festejos alusivos de Santa Maria Madalena, padroeira da cidade de União dos Palmares. É com alegria que iremos agradecer a Deus esse tempo forte em nossa comunidade paroquial no qual iremos meditar o seguinte tema: **Maria Madalena, em tua perseverança se exprime o amor de Deus.** Que a exemplo daquela que foi a primeira testemunha da ressurreição do Senhor, possamos ser também testemunhas do Seu amor em nossas vidas.

Em Cristo Jesus,

Pe. José Elcio Salviano de Araújo, MSF
Adm. paroquial
Sejam Bem-vindos!

NOVENÁRIO

Todas as noites recitação do terço as 18:30h

01 de fevereiro - quarta-feira:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: área 06, Ministro da Comunhão, Apostolado da Oração, Confraria do Rosário, Acólitos e Palmarinos Ausentes.

02 de fevereiro - quinta-feira:

Solenidade da Apresentação do Senhor e dia da festa de Santa Maria Madalena.

03 de fevereiro - sexta-feira:

20h: descerramento da bandeira de Santa Maria Madalena.

Todos os dias depois das celebrações haverá: Quermesse, barracas com artigos religiosos, comidas típicas, parque de diversões, sorteios, shows e outras atrações.

15 de janeiro - Domingo

16h30min - Procissão do mastro, saindo da Rua Juvenal Mendonça em direção a Igreja Matriz onde será erguido pelos fieis. Logo após bingo de uma moto na Praça Basiliano Sarmento e atração musical.

23 de janeiro: segunda-feira

19h- Abertura da Festa de Santa Maria Madalena com a celebração da **Santa Missa** na Casa Paroquial logo em seguida procissão luminosa da bandeira em direção a Igreja Matriz.

24 de janeiro - terça-feira:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: área 01, Vicentinos, Franciscanos e Comunidades Rurais.

25 de janeiro - quarta-feira:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: área 02, ECC, Romeiros e Pastoral Matrimonial.

26 de janeiro - quinta-feira:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: área 03, Catequese e Pastoral do Batismo.

27 de janeiro - sexta-feira:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: Quase Paróquia Santa Luzia e Projeto Rosa Mística.

28 de janeiro - sábado:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: área 05, RCC e Pastoral do Dizimo.

29 de janeiro - domingo:

Tradicional Leilão de gado

Curral de animais, rua do Jatobá. Às 16 horas.

8h: Celebração Eucarística.
Animação: Pastoral da Criança, Creche Rainha da Paz e Infância Missionária.

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: PJMP, JUFRA, Adolescência e Juventude Missionária.

30 de janeiro - segunda-feira:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: Área Pastoral Nossa Senhora de Lourdes.

31 de janeiro - terça-feira:

19h30minh: Celebração Eucarística.
Animação: Terço dos homens, Terço das mulheres, MEJ e GRAA.

Fonte: <https://www.facebook.com/P.SantaMariaMadalena/>. Acesso: 23/01/201

Figura 2 – Programação profana da Festa de Santa Maria Madalena – 2017

Festa de Santa Maria Madalena 2017
de 24 de Janeiro a 02 de Fevereiro
União dos Palmares -AL

Terça 24/Jan. Quarta 25/Jan. Quinta 26/Jan. Sexta 27/Jan.

Rádio 82 Gil D'Sá Sandro Mello Leandro Berar
 Banda Trilha do Sol Almir & Alex BIA Pimentel & Tiago Correia BAKANAS do Brega

Sábado 28/Jan. Domingo 29/Jan. Segunda 30/Jan.

Contagão Tropical Ana Lobo Bandinha de Maria JONAS esticado Jarbas Leite
 Missinho do FORRÓ MILTINHO Magalhães

Terça 31/Jan. Quarta 01/Fev. Quinta 02/Fev.

Balanço.com Dinha SOARES ROBERTO & DANIEL Joãozinho Dantas DAIANA Almeida JORGE LUKKA e GABREL

Realização: Paróquia de Santa Maria Madalena Apoio: Prefeitura de União dos Palmares **JORGE DE ALTINHO**

Fonte: www.tribunauniao.com.br Acesso em: 23/01/2017

Durante a realização de uma festa de um santo padroeiro é possível observar a dupla concepção de espaço e de tempo nas práticas sagradas e profanas. Para Silva e D'Abadia (2014) “[...] o espaço da festa se traduz na convergência e na coexistência de múltiplos significados produzidos pelo ser religioso”. A religiosidade da Festa de Santa Maria Madalena se expressa por festejos, missas, novenas, procissões (figuras 3 e 4) e muita devoção.

Figura 3 – Missa solene do dia 02 de fevereiro – 2017



Fonte: BELO, Carlos, 2017.

Figura 4 – Procissão de Santa Maria Madalena – 2017



Fonte: BELO, Carlos, 2017

A diversão expressa durante a festa pode ser percebida não apenas através da participação da população local e dos organizadores, mas também dos visitantes procedentes das adjacências e até mesmo da capital e outros estados. Com efeito, assinalam Oliveira e Calvente (2012, p. 85) que [...] “Tais práticas refletem satisfação em ver o resultado do desafio assumido perante o “santo”. A festa como uma prática ou um rito religioso em sua dimensão simbólica ganha força e expressividade, uma vez que se encontra imbuída de afetividade e significados para as pessoas que se dizem pertencentes ao lugar. Um exemplo dessa afetividade pode ser exemplificado através da fala de um fiel de 54 anos quando afirma: *desde a época em que eu morava no Sítio Sueca que participo da Festa de Santa Maria Madalena. Faz mais de 15 anos que moro em Maceió e mesmo assim, todo dia 02 de fevereiro venho para acompanhar a procissão a tarde e depois aproveitar a festa, se divertir, rever os amigos das antigas e colocar a conversa em dia.*

Na festa de Santa Maria Madalena as várias formas de simbolismos se fazem presentes na vivência das pessoas e sua manifestação ocorre por meio dos símbolos como a Cruz, a imagem de Santa Maria Madalena e de outros santos como São Francisco de Assis, São José, Nossa Senhora de Fátima, São Benedito etc., da realização do novenário e das procissões do mastro e da bandeira da santa homenageada. Esses símbolos fazem parte da experiência religiosa das pessoas, sobretudo dos devotos que passam a elaborar sua vida, o convívio com o outro e o transcendental por meio das simbologias que designam o sagrado. Os símbolos representativos da Festa de Santa Maria Madalena acabam por fazer parte da memória coletiva daqueles que compõe o seguimento religioso que promove a festa, e se transforma em algo que tem sentido e significado para o homem religioso do lugar.

2.4 Santa Maria Madalena: do pecado a redenção.

A figura iconográfica de Maria de Magdala, ou Maria Madalena, surgiu no Novo Testamento e a princípio foi identificada como uma pecadora convertida que seguiu Jesus Cristo desde o momento que o encontrou pela primeira vez, na casa de Simão. Então, Maria Madalena teria lavado os pés do mestre e o enxugado com

seus cabelos e a partir daí, torna-se uma seguidora de Jesus, o acompanhando até o momento da sua crucificação e ressurreição.

Era Maria Madalena, uma mulher de posses que nasceu em Magdala, uma pequena cidade do século I, localizada na costa do Mar da Galileia. Naquela época era uma cidade próspera e desenvolvia a atividade pesqueira e a comercialização de peixes por todo o Mediterrâneo (SANTOS, 2016, p. 23). Após presenciar uma experiência religiosa na casa de Simão, Maria Madalena se converte numa discípula, uma seguidora fiel de Jesus e sua atuação junto com o Mestre inclui até o financiamento de viagens.

De acordo com os Evangelhos canônicos, o nome Maria Madalena encabeça o elenco de mulheres discípulas da mesma forma que o nome do apóstolo Pedro é tido como líder entre os discípulos homens (SANTOS, 2016, p. 24). Pela maneira como ela é denominada deduz-se que detinha uma situação familiar atípica para a época. Ao contrário de outras mulheres referenciadas nas Escrituras, Maria Madalena é identificada tendo como referencial o seu lugar de origem ao invés de ser referenciada em relação a um homem, como era comum na época. Assim, Maria Madalena era relacionada apenas a sua cidade, Magdala. É desse topônimo que deriva o nome Madalena e os indícios apontam que ela era uma mulher solteira e independente. Ou seja,

O facto de ter o nome de uma terra e não de um homem, quer seja pai, marido ou filho, como era comum na altura, dá-lhe um carácter independente do sexo masculino, o que lhe irá levantar interpretações que a marcarão como pecadora e prostituta [...] (ALVES, 2012, p. 17).

Nas Escrituras, a figura de Santa Maria Madalena é de uma grandeza admirável e sua importância como personagem no Novo Testamento decorre de logo após o abandono de uma vida em pecado de acordo com os preceitos do cristianismo, dedicar em viver ao lado de Jesus Cristo. A imagem de Santa Maria Madalena como é cultuada no Ocidente não está de acordo com as escrituras e sua personagem é resultante de uma edificação que fundiu elementos e personagens diferentes. Dessa forma,

[...] é uma união de três personagens femininos descritos nos Evangelhos em uma só mulher: Maria de Magdala, de quem Jesus expulsou sete demônios, que o seguiu até o Calvário e testemunhou a ressurreição; Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro; e a

pecadora anônima que lavou os pés de Jesus na casa do fariseu Simão (FRANZ, 2010, p. 160).

Foi num sermão realizado em 21 de setembro de 591 pelo Papa Gregório I na Basílica de São Clemente, situada em Roma, que houve pela primeira vez a oficialização da junção das três mulheres descritas em uma só pessoa, Maria Madalena (ALVES, 2012, p. 9). Em linhas gerais, a presença de Maria Madalena pode ser identificada nas seguintes passagens bíblicas: a adúltera (João 8, 1-11); Jesus em casa de Marta e Maria (João 12, 1-8; Lucas 10, 38-42); ressurreição de Lázaro (João 11, 1-46); ressurreição de Jesus (João 20, 1-19); em casa de Simão, o leproso (Mateus 26, 6-13; Marcos 14, 3-9) e na casa de Simão, o Fariseu (Lucas 7, 36-50).

Portanto Maria Madalena é identificada como sendo também a Maria, irmã de Lázaro e de Marta de Betânia, e sua presença vai ser verificada em episódios como o da presença de Jesus Cristo na casa de Marta e Maria e o da ressurreição de Lázaro. Ao relacionar o ritual da unção e referenciar Maria Madalena como seguidora fiel de Cristo, é possível identificar sua presença como a mulher na Casa de Simão, o Leproso, ou o Fariseu. É nesse episódio que Maria Madalena ora lava a cabeça de Jesus Cristo com um perfume de nardo, bálsamo, ora lava os pés do mesmo com suas lágrimas, os enxugam com seus cabelos e em seguida beija seus pés e os unge. Na ressurreição sua presença é clara, pois foi a primeira pessoa a testemunhar a ressurreição de Jesus Cristo, e também designada como a primeira mulher entre as demais como Joana e Maria, mãe de Tiago a levar a boa nova da ressurreição aos apóstolos.

Além dos evangelhos canônicos a figura de Maria Madalena se faz presente na doutrina gnóstica. Esta postula a existência de uma entidade superior e imortal. Ela influenciou a criação de várias seitas cristãs nos três primeiros séculos e são tidas como heterodoxas, isto é, contrárias aos preceitos da Igreja. Apesar de várias das seitas gnósticas possuírem divergências, elas compartilhavam do mesmo princípio como orientação: identificava o mal por meio da matéria e atribuía o bem como uma essência espiritual possível e exclusivo aqueles que possuem *gnose* (SILVA *et al*, 2002, p. 11).

Foi entre os séculos II e IV que os adeptos da doutrina gnóstica elaboraram e consolidaram seus costumes sobre Jesus Cristo e os apóstolos em diversos evangelhos apócrifos, dentre os quais o evangelho de Maria Madalena cuja

expressão era tida como a encarnação da sabedoria divina e também como a companheira de Jesus Cristo. Segundo Silva et al (2002, p. 12) “[...] Em todos estes escritos, ela é tida como o modelo de gnóstico perfeito, na medida em que se eleva ao ápice da visão e do amor espiritual”.

O Evangelho de Tomé também faz referência a Maria Madalena. Aí, ela aparece como a companhia preferida de Jesus, fato que provoca um sentimento adverso da imagem de Maria Madalena por parte dos demais discípulos, a exemplo de Simão Pedro que num diálogo com Jesus descrito no Evangelho gnóstico demonstrou total rejeição com a discípula de Jesus e o pediu que Maria saísse do grupo. Pois para ele as mulheres não são dignas da vida. Mas Jesus em defesa de Maria Madalena respondeu afirmando que iria guiá-la para torná-la homem, para que ela também possa ser um espírito vivo, semelhante a vós homens. Pois toda mulher que se tornar homem entrará no Reino dos Céus (MIRANDA, 1995, p. 68).

Mesmo Jesus tendo um posicionamento em defesa de Madalena, as ideias acenam para a mulher como um ser imperfeito, haja vista ser procriadora, e pela visão das seitas gnósticas isso era um obstáculo para se alcançar o caminho da salvação. Mas, Maria Madalena por seguir as orientações de Jesus e ser portadora de fé divina, assume notoriedade não por ser apenas uma mulher, mas por incorporar a Sabedoria divina, um único meio de transcender seu gênero feminino (SILVA et al, 2002, p. 13).

No próprio Evangelho de Maria Madalena, texto inscrito no século II, ela é descrita como detentora de gnose e essa circunstância lhe assegura uma certa superioridade diante dos demais discípulos, o que Pedro vê como uma ameaça a sua posição de líder. Após a Ressurreição e a ascensão de Jesus aos céus os discípulos questionaram Maria Madalena a respeito dos ensinamentos e da boa nova que só teriam sido revelados a ela (TOMMASO, 2006, p. 90-91).

No que concerne a origem do culto a Maria Madalena, segundo Silva et al (2002, p 19), “[...] depois do século XII, ela ganha destaque e seu culto se desenvolve de forma excepcional [...]” e o interessante é que a propagação de sua adoração não foi incentivada pelos grupos inferiores cristãos e sim pela própria Igreja.

No ano de 1037 já é possível contar com o primeiro centro de devoção a Santa Maria Madalena no Ocidente, na comunidade monástica beneditina de

Vézelay, na França. Em 1259 Portugal dispõe de duas igrejas dedicadas à Santa Maria Madalena: uma em Montemor-o-Velho e outra em Lisboa. De acordo com o calendário da igreja Católica, é tradição desde o século VIII dedicar o dia 22 de julho a Santa Maria Madalena, data em que acontece celebrações e procissões em sua homenagem. Era de interesse da Igreja Romana depositar mais atenção aos fiéis, especialmente as mulheres que tinham uma imagem de homens imperfeitos, assim necessitariam de forma permanente serem orientadas. Diante de tal situação, era conveniente apresentar a estas mulheres mundanas os modelos bíblicos de comportamento a exemplo de Maria Madalena (SILVA et al, 2002, p. 20), redimida, santa e venerada pela igreja.

SEÇÃO III

A festa: espaço e tempo em União dos Palmares – Alagoas

3.1 A cidade e o sagrado

A cidade como fenômeno representativo da evolução social pode se converter de forma conjunta na sede do poder político, da produção, do consumo e até mesmo, como diz La Blache (1955), na fábrica de culturas. Como atributo essencial pertencente à cidade tem-se os contatos, as trocas de atividades e as diferentes formas de vida (SORRE, 1953). Assim, o entendimento da cidade vai além da análise centrada de forma exclusiva na atividade produtiva econômica e outros elementos irão compor sua constituição como algo que define a formação socioespacial e a cultura do lugar em vários planos sociais afinal,

[...] uma cidade não é apenas um local em que se produzem bens e onde esses bens são comercializados e consumidos, e onde pessoas trabalham; uma cidade é um ideal onde pessoas se organizam e interagem com base em interesses e valores os mais diversos, formando grupos de afinidades e de interesse, menos ou mais bem definidos territorialmente com base na identificação entre certos recursos cobiçados e o espaço, ou na base de identidades territoriais que os indivíduos buscam manter e preservar (SOUZA, 2007, p. 28).

Ao asseverar que a cidade representa a “[...] humanização do ambiente natural [...] complexo geográfico, uma organização econômica, um processo institucional, um teatro de ação social e um símbolo estético de unidade coletiva” Munford (1961, p. 16 e 494), também mostra de forma sintética que a cidade é recheada de materialidade, cuja manifestação vai ocorrer com a técnica, a arte e as funções sociais. A cidade compõe-se em um lugar de mediações, possibilidades e trocas, enfim de formas de vida. No cenário da história das conquistas territoriais dos mais diferentes povos, a cidade aparece como espaço do poder seja ele político, econômico, militar ou religioso.

Contudo, na Geografia Cultural a cidade, assim como o urbano, só passam a despertar maior interesse dos geógrafos a partir do decênio de 1970, quando a Geografia Cultural passa por transformações no plano epistemológico (CORRÊA, 2014, p. 168). A partir de então começa a difundir-se uma pluralidade de interpretações dentro do campo teórico da abordagem da Geografia Cultural, aquilo que Duncan (2012) chama de heterotopia epistemológica.

Agora diferentes formas de interpretação passam a compor o leque da abordagem cultural da Geografia são influências provenientes não só da tradicional

Geografia Cultural *saueriana* e *vidalina*, mas também das filosofias do significado com forte aproximação da Geografia Humanista e da Geografia social inglesa ancorada no materialismo histórico (JACKSON, 1989).

Portanto, há uma forte relação entre a cultura e a cidade, mas a cultura como atributo e referencial da cidade manifesta-se de forma complexa de modo que Redfield e Singer apud Corrêa (2014, p. 175) ao tecerem considerações sobre a criação das cidades “[...] distinguem a cidade ortogenética, criação interna a uma dada cultura, como são exemplos as cidades cerimoniais da antiguidade, da cidade heterogenética, criada por um grupo cultural externo àquele da área onde a cidade foi implantada: a cidade colonial por exemplo [...]”.

Ancorando-se nessas bases teóricas buscou-se um caminho que contemple a compreensão no plano cultural através da Geografia da Religião, a relação existente da cidade de União dos Palmares com o sagrado e sua trajetória desde o seu surgimento, ainda no período colonial, até o presente momento. Afinal, referenciais socioculturais são tão importantes quanto aqueles que denotam o quadro natural como o clima e o relevo, ou aqueles de ordem técnica cuja ação é incentivada, na maioria das vezes, pelas necessidades econômicas. A propósito, o viés religioso como atributo proclamador da cidade é aceito por autores como Eliade (1992), Coulanges (1961), Munford (1998), Tuan (1983) entre outros, conforme observa (ROSEND AHL, 1996, p. 39).

Com efeito, no Brasil, o papel da religião católica foi decisivo na fundação e crescimento de muitas cidades. Muitas cidades surgiram em torno de uma capela ou de uma igreja. Daí Deffontaines (1938) apontar o papel da igreja como preponderante ou embrião, no processo constitutivo da cidade. Para o autor,

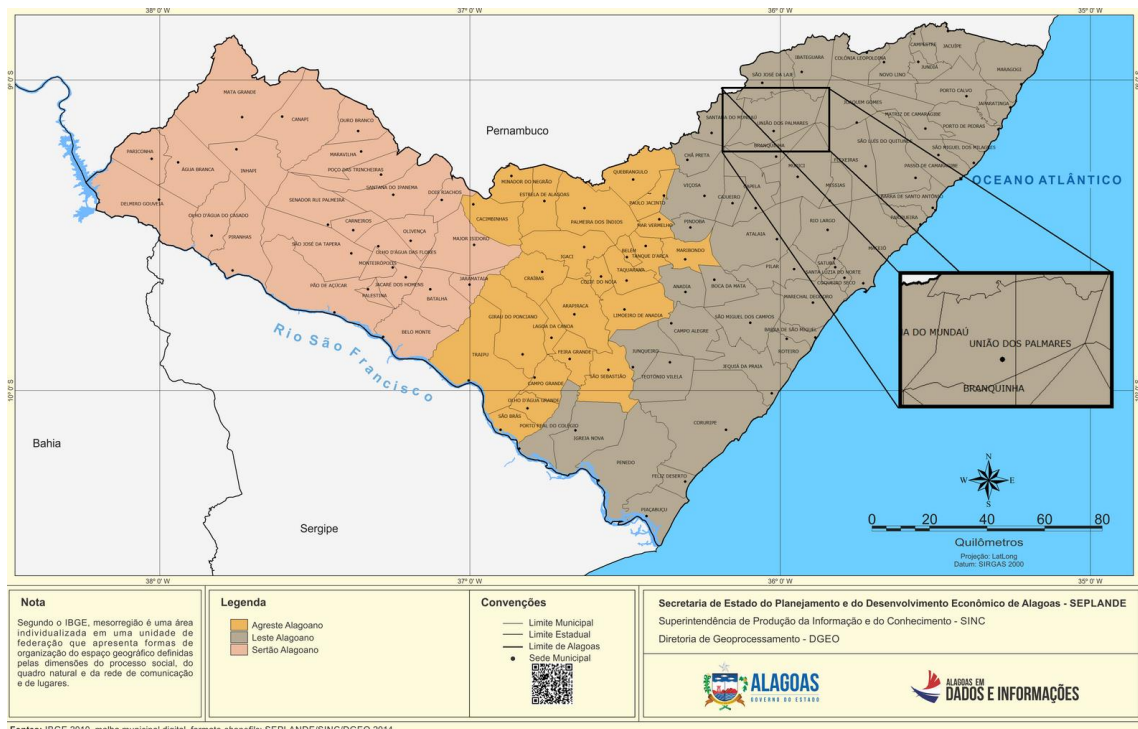
A cidade nascente é essencialmente uma igreja e uma praça. A igreja serve de lugar de atração a toda a população, muito ligada a uma religião de cerimônia e de forma; ela é também o centro de estado civil para os nascimentos, casamentos, enterros. Às vezes a cidade não tem vida senão nos dias de missa, nos domingos, durante as festas e sobretudo durante a novena do santo padroeiro da aglomeração [...] (DEFFONTAINES, 1938, p. 299).

Nesse sentido, a cidade de União dos Palmares não apresenta história distinta. Desde os primórdios do processo do povoamento do que mais adiante viria a ser a cidade, localizada na atual Mesorregião do Leste Alagoano (figura 5) entre meados e fins do século XVII, então denominado Cerca Real dos Macacos, por

haver nas suas proximidades o riacho Macacos, o povoamento se daria em torno de um Cruzeiro. O português Domingos de Pino construiu uma pequena capela no lugar onde atualmente se encontra a igreja Matriz e, nela, entronizou a imagem de uma Santa. Santa Maria Madalena, trazida de sua propriedade, a Fazenda Gordo. Fundamental para o desenvolvimento do povoado, que então, passou a se chamar Santa Maria Madalena (IBGE, 1959).

Também um terreno, cuja dimensão compõe uma parte da cidade foi doado em 03 de abril de 1810 em forma de patrimônio (pelo casal João Camello de Amorim e D. Francisca correia de Araújo moradores no lugar da fazenda do Macaco) à Santa para que nele fosse erguida a Igreja de Santa Maria Madalena. (ALAGOAS, 1930).

Figura 5 – Localização do município de União dos Palmares – Alagoas



Adaptação: Oliveira, T. B., 2016

Em relação ao terreno doado em forma de patrimônio ao santo(a) padroeiro(a) observar-se que qualquer aglomeração humana pretendente a vila, o proprietário local (este geralmente um sesmeiro que destinava uma pequena faixa de terra para ocupação) realizava a doação de parte de suas terras para que fosse formado o patrimônio religioso. Certamente,

Este curioso processo de fundação de cidades [de doação de patrimônio] era empregado desde muito tempo no Brasil, onde já se vê funcionar no século XVI. O primeiro exemplo é talvez o de Santos, fundado por Brás Cubas em 1545 em torno de uma capela e de um hospital de Todos os Santos. A doação do patrimônio foi feita ao hospital, encarregado de organizar e de lotear as datas em torno da capela; o sucesso do loteamento permitiu ao próprio Brás Cubas, lotear a parte vizinha, de sua propriedade pessoal (DEFFONTAINES, 1938, p. 301).

Em suma esses patrimônios eram loteados, os lotes arrendados e o rendimento originado destinado à instituição eclesiástica, que se encarregava em manter o culto e a igreja. Eram ao redor do templo da divindade que se erguiam de forma definitiva as habitações que formavam a localidade. Vê-se então como observa Mata (2005, p. 117) que “[...] A importância dos patrimônios religiosos – Chãos doados por um ou mais fiéis para uma capela [...] – na formação daquilo que Aroldo de Azevedo chamou de “embrião de cidade [...]”. E mais,

O modo de criação desses burgos mostra bem a proeminência da função religiosa que serviu de ponto de concentração inicial. Em geral é um fazendeiro ou uma reunião de fazendeiros vizinhos que faz doação do território; ele o constitui em patrimônio, patrimônio oferecido à igreja ou antes a um santo, ao qual será dedicado o novo burgo e do qual ele levará o nome. O ato é redigido em nome do santo [...] (DEFFONTAINES, 1938, p. 300).

É nesse cenário de construção do lugar e prática cultural do homem que surgem também as festas dedicadas aos santos padroeiros. Com efeito, a festa dedicada a Santa Maria Madalena, padroeira da cidade de União dos Palmares, que possui uma tradição de mais de 180 anos de história. Pois, a primeira celebração festiva ocorreu no ano de 1835 com a fundação da Paroquia de União dos Palmares que tem como sede a Igreja Matriz (figura 6).

Figura 6 – Igreja Matriz de Santa Maria Madalena



Fonte: BELO, Carlos, 2017

Nesse processo embrionário de formação da cidade, verifica-se juntamente com o patrimônio, a presença das relações de poder existentes e o tipo de prática religiosa. Em União dos Palmares ainda hoje às regras do patrimônio da Igreja de Santa Maria Madalena se faz presente na cidade com relação a qualquer forma de apropriação dentro do perímetro correspondente ao patrimônio da santa.⁶ Seguindo uma tradição herdada do colonizador português em relação aos topônimos⁷, também

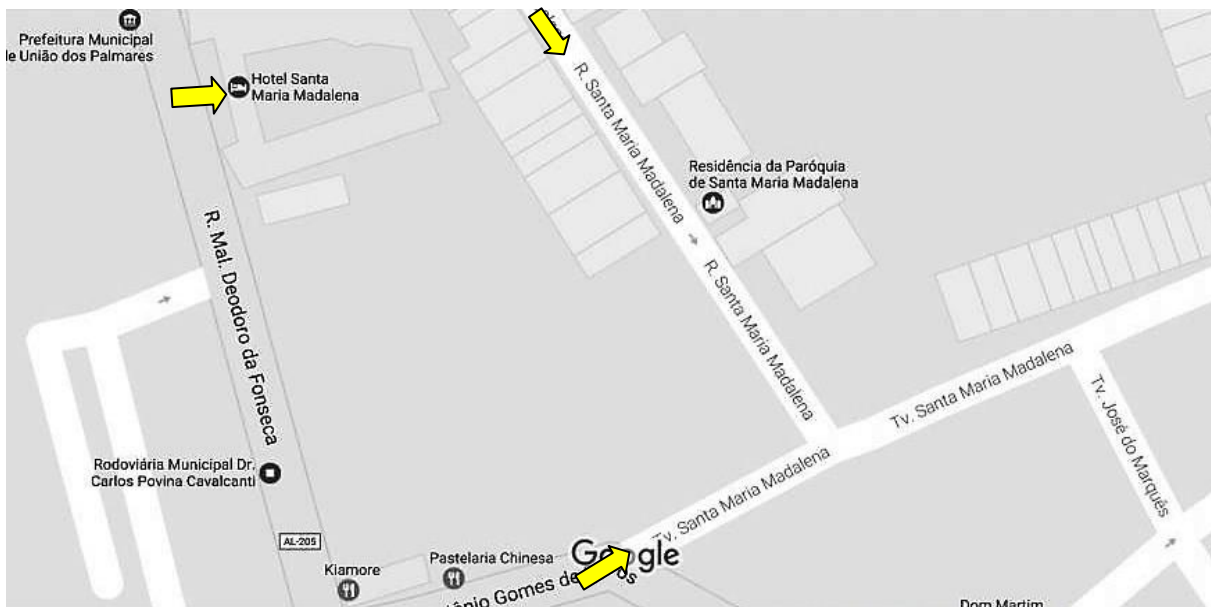
⁶ Exemplo dessa realidade é a sentença de ação de usucapião no qual os autos peça do processo nº 0000641-71.2009.8.02.0056 destaca: À fl. 25, vê-se ofício de lavra do tabelião do 1º Cartório de Imóveis de União dos Palmares informando que o bem usucapiendo é patrimônio direto de Santa Maria Madalena [...] Ademais, este juízo determinou a citação do patrimônio de Santa Maria Madalena através do pároco local. Contestação da Arquidiocese de Maceió, à fls. 79/82, afirmando que não se opõe ao deferimento da pretensão dos autores desde que seja em relação ao domínio útil, pois o domínio direto, por se tratar de móvel foreiro, pertence ao patrimônio de Santa Maria Madalena. Em movimento à fl. 99 os autores requerem, tendo em vista o esposado pela Arquidiocese de Maceió, que seja deferida a declaração de aquisição do domínio útil do imóvel usucapiendo (ALAGOAS, 2015).

⁷ A toponímia é um elemento da história, reflexo da cultura atribuída para dar aspectos os mais variados aos diversos lugares no espaço. Ela se constitui em um traço da cultura, ou seja, é uma herança cultural porque é por meio da toponímia que se constrói as características históricas, sociais e culturais.

chama a atenção o número de logradouros e estabelecimentos que levam o nome da santa⁸.

Houve uma época, ainda nos primórdios da ocupação do município de União dos Palmares, por volta do século XVII a XVIII que o seu nome era Santa Maria Madalena, conforme aludido anteriormente. Entretanto, mesmo não mais dispendo desse topônimo como designação municipal ele ainda se faz presente na cidade para designar não apenas nomes de ruas, mas também de estabelecimentos comerciais, conforme pode ser verificado na figura a seguir (figura 7).

FIGURA 7 – Estabelecimento comercial e ruas com topônimo de S. Maria Madalena



Fonte: <https://www.google.com.br/maps/@-9.1585678,-36.030055,18z>
Acesso em: 06/04/2017

⁸ Com efeito, destaca Kantor (2009, p. 42) que “as representações geográficas do continente americano apresentam-se como um repositório da memória da cristandade latina, na qual se fixaram os principais sucessos e eventos do hagiológico [...] católico. A missão de conversão das almas e a apropriação do espaço materializava-se por intermédio da designação dos lugares associada a nomes de santos. Por sua intermediação, as novas povoações passavam a integrar o corpo místico da cristandade”. No Brasil vários lugares ainda preservam os nomes que foram dados pelos colonizadores portugueses e a nomeação do lugar geralmente seguia uma orientação da fé católica. Foi assim, por exemplo, com o Monte Pascoal descoberto no dia de páscoa e a Baía de Todos os Santos cuja descoberta ocorreu no dia de Todos os Santos.

3.2 Os espaços e os tempos sagrados e profanos

As concepções filosóficas de representação da manifestação do sagrado no espaço conduzem ao entendimento do fenômeno religioso pautado em diferentes concepções, conforme os fundamentos filosóficos adotados, mas com frequência trabalhando com o intuito de geografizar o sagrado e o profano. Nesse sentido, pela profundidade e dimensão abarcada, destaca-se a proposta amplamente defendida por Rosendahl (1994), pautada na teoria filosófica de Eliade (1992). A autora busca apreender as manifestações espaciais da religião a partir das formas religiosas já impressas na paisagem, privilegiando assim, as estruturas as suas espaciais das religiões e a dicotomia entre sagrado e profano. Investiga a funcionalidade das cidades-santuário e a dispersão espacial das hierofanias.

É pensando o espaço sagrado como um lugar de manifestação ou configuração espacial de determinado seguimento religioso que ele pode assumir o status de categoria analítica através de sua conformação material e simbólica nas ciências sociais e, mais particularmente na Geografia. A propósito, na Geografia, os estudos sobre religião têm enfatizado a perspectiva cultural cuja análise prioriza o sagrado e o profano na sua relação com a sociedade e o espaço a partir das três dimensões de análise propostas por Rosendahl (2013b, 2014a): dimensão econômica, dimensão política e dimensão do lugar.

Quando assevera que “[...] como toda construção humana, o sagrado é dotado de uma espacialidade que se traduz por atributos próprios e está inserida na espacialidade humana geral”, Rosendahl (2008a, p. 9) mostra que a religião lança uma ordem no espaço, que para os crentes, é sinalizada por momentos transcendentais, sobrenaturais, e cada tempo sagrado é diferente no processo de criação de espaços e itinerários sagrados⁹. Por isso, acrescenta a autora que “a importância dos estudos geográficos da religião está em interpretar a dimensão do sagrado no espaço, particularmente como em seu arranjo espacial em seu sucessivo acúmulo do tempo [...]” (ROSENDAHL, 2014b, p. 13).

⁹ Ao buscar as prerrogativas de alguns autores clássicos nos estudos referentes à religião, a exemplo de Durkheim (2008), e o já citado Eliade (1992), torna-se notório que “o sagrado se manifesta sob a forma de hierofania no espaço [...], revela-se como um dom carismático que o objeto ou a pessoa possui [...] e se impõe por ele mesmo [...]” (ROSENDAHL, 1997, p.121). Ou seja, o sagrado é tratado de forma autônoma, sua manifestação espacial é quem organiza ao seu modo o espaço sagrado.

Contudo, tratar do espaço sagrado requer de alguma forma, tratar do espaço na perspectiva profana. Daí a visão de não homogeneidade do espaço apontada por Durkheim (2008) no estudo da religião. Para o autor, as crenças religiosas julgam necessário classificar as coisas reais ou ideais, que os homens demonstram sob duas perspectivas, ou dois gêneros antagônicos, o sagrado e profano. Nesse sentido,

[...] A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo, um tudo o que é sagrado, outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são ou representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas [...] (DURKHEIM, 2008, p. 68).

Existe um espaço sagrado bastante significativo e também um outro espaço tido como não sagrado. O que deve ficar claro é que há uma não-homogeneidade espacial que deixa transparecer-se pela experiência da oposição entre o espaço sagrado e todo o resto que o cerca. A constituição do mundo se dá através da rotura operada no espaço, afinal é por meio dela que descobre o que Eliade (1992) denomina de “ponto fixo”. Ou seja, o “centro do mundo”. Ademais,

[...] Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (ELIADE, 1992, p. 17).

Ao buscar interpretar a qualidade do *lócus* religioso tendo como base a proposta de Eliade (1992) entende-se que há uma realidade constituída por coisas sagradas e imbuída de poder, cuja força que dá vida é compulsiva, seja porque impõe determinada conduta, ou porque não é possível prever quando ela se manifestará. É exatamente a força, o poder do sagrado e sua manifestação em um dado *lócus*, que vai o atribuir a qualidade de espaço sagrado.

A estruturação dos espaços sagrados obedece a regras e princípios que os articulam de forma simbólica ao momento crucial em que ocorreu a manifestação do sobrenatural. A esse momento de notável emoção perante o sobrenatural, Eliade (1992) denomina de *in illo tempore*, expressão latina que significa “naquele tempo” ou “naquela ocasião”, configura-se num verdadeiro tempo prodigioso, afinal os deuses tinham exteriorizado seus poderes supremos.

Em oposição e ao mesmo tempo em atração ao espaço sagrado encontra-se o espaço profano¹⁰. Mas tal reciprocidade jamais pode se misturar enfatiza Rosendahl (1994, p. 43). O espaço profano não manifesta nenhuma rotura que diferencie as suas diversas partes de forma qualitativa, ele é, sobretudo, homogêneo e neutro. Ao comparar as experiências do sagrado e do profano esclarece Eliade:

[...] a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há “Mundo”, há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial (ELIADE, 1992 p. 18).

Ao partir do entendimento que o espaço sagrado é o “centro do mundo”, “ponto fixo” e que as festas dos santos padroeiros, mais precisamente a festa de Santa Maria Madalena é para a presente pesquisa o local da manifestação do sagrado, a referida festa é na verdade, para o homem religioso, o “centro do mundo”, é um referencial, uma orientação que conduz o homem a se posicionar de acordo com as regras do sagrado.

Sendo sagrado, o espaço assume três naturezas: fixo, móvel e imaginalis. Há no espaço sagrado uma delimitação que é possível identificar o espaço profano, este funciona sem obedecer à lógica do sagrado, embora ambos se atraem e ao mesmo tempo se opõem, entretanto, nunca se misturam (ROSENDAHL, 2008a). Os dois espaços têm uma relação subjetiva porque a passagem de um lugar profano para um lugar sagrado, se dá em alguns casos, pela prática do *sacra facere*, fazer o sagrado. Quer dizer, por meio dos ritos devocionais de sacrifício (ROSENDAHL, 2002).

Outrossim, vale frisar que para compreender o sagrado é necessário ter como ponto de partida a ideia de que sua vivência é oposta ao profano. Dessa forma o espaço sagrado possui um valor vital para o devoto no qual o seu referencial, o

¹⁰ Ao fazer considerações e se referir ao espaço profano Eliade (1992, p. 18) alerta que “[...] O que interessa [...] é a experiência do espaço tal como é vivida pelo homem não religioso, quer dizer, por um homem que recusa a sacralidade do mundo, que assume unicamente uma existência “profana”, purificada de toda pressuposição religiosa”.

cosmo, é o ponto inicial de toda sua orientação, é o centro do mundo. Conforme Eliade (1992, p. 19) “[...] no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu [...]”. Já o espaço profano qualifica-se com a permanência do caos e decorre sem que haja um ponto fixo.

Ambos os espaços, sagrado e profano, estão vinculados a um espaço social e seu arranjo no espaço determina um ordenamento da distribuição entre ambos, e o sagrado baliza e permite o profano. Por conseguinte, os dois espaços se convergem num vínculo de ideal e comum, de excepcional e cotidiano (ROSENDAHL, 2008a).

Rosendahl (1997) propõe um modelo no qual elege quatro elementos espaciais que são vinculados direta ou indiretamente ao espaço sagrado, conforme mostra a figura 8.

Figura 8 – Espaço Sagrado e Espaço Profano



Fonte: Rosendahl (1997, p. 123)

Tomando como base o modelo proposto por Rosendahl (1997) e analisando a realidade da festa de Santa Maria Madalena, infere-se que esta possui uma

espacialidade representada por vários elementos espaciais que se vinculam ao espaço sagrado, são eles: (1) o próprio espaço sagrado, (2) o espaço profano diretamente vinculado, (3) o espaço profano indiretamente vinculado e (4) o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado.

À luz dessa linha interpretativa observa-se que a organização espacial da Festa de Santa Maria Madalena na cidade de União dos Palmares, obedece a um ordenamento em que o espaço sagrado da festa que é composto pelo altar mor da igreja e o altar de Santa Maria Madalena (figura 9), procissões pelas principais ruas da cidade e também por cerimônias sacras como celebrações eucarísticas, batismos e orações do terço realizadas dentro da igreja matriz.

Figura 9 – Altar mor da Matriz de S. M. Madalena e nicho com a imagem da santa à direita



Fonte: BELO, Carlos, 2017

Paralelo a essas atividades sacras, durante todo o tempo festivo realiza-se uma comercialização por parte da comissão organizadora da festa que oferece bens de consumo aos participantes da mesma, cujos produtos comercializados vão de lembranças a exemplo de imagens da santa e camisetas temáticas da festa, a

alimentos (lanches, refrigerantes), quermesses e bingos. Tal comércio constitui-se em um verdadeiro mercado do sagrado.

O espaço profano diretamente vinculado ao sagrado é composto pelas barracas que comercializam comidas e bebidas, pelas barracas que oferecem os serviços de jogos de azar, pelo parque de diversões e pelo comércio de artigos infantis e adultos que oferece geralmente brinquedos e artigos como camisetas, bonés e bijuterias. Esses elementos que compõem o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado existem apenas no tempo sagrado da festa de Santa Maria Madalena, sendo inaugurado no dia 23 de janeiro, dia da Procissão Luminosa da Bandeira de Santa Maria Madalena e é desativado logo em seguida ao encerramento das atividades festivas com o descer da mesma do mastro e a procissão que a conduz até a Casa Paroquial, no dia 03 de fevereiro.

Por sua vez, espaço profano indiretamente vinculado é aquele espaço em que embora funcione de maneira normal fora dos tempos sagrados da festa, possui uma forte ligação com o sagrado, sobretudo a partir do consumo de determinados serviços pelo público que frequenta a festa. Fazem parte dessa interação espacial os serviços oferecidos por táxi, moto-táxi e alguns estabelecimentos comerciais a exemplo de bares, restaurantes, sorveterias e lanchonetes.

Quanto ao espaço profano remotamente vinculado, este se consiste nos espaços comerciais e de serviços, cujo funcionamento está mais vinculado à vida e ao cotidiano que mesmo do público que frequenta a festa na condição de fiel e das atividades sacras de Santa Maria Madalena. Dentro da lógica organizacional do sagrado, são espaços dispersos a exemplo de pousadas que servem de suporte para os visitantes que por ventura venha prestigiar a festa.

Dessa forma, torna-se clara a relação, bem como a distinção entre o sagrado e o profano. Certamente a experiência do sagrado oportuniza ao homem religioso a verdadeira orientação, ela traduz a lealdade do fiel com esse mundo, contrariamente ao que acontece com o profano. Ao buscar um entendimento de cunho geográfico daquilo que se entende por espaço sagrado e elucidar sua importância diante dos estudos voltados à análise da religião na ciência geográfica observa-se que

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado,

enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas (ROSENDAHL, 1994, p. 42).

Portanto, o espaço sagrado possibilita o homem a vivenciar uma experiência totalmente distinta daquelas vividas em seu cotidiano normal, permite uma vivência no sagrado que deixa o homem em contato com o seu Deus. Ao inferir que o homem vivencia o sagrado em vários espaços do seu cotidiano e que a festa de Santa Maria Madalena dispõe de espaços de experiências divinas, é possível concluir que o interior destes recintos confere a esse homem religioso uma ruptura com o profano. Enfim, as festas dos santos padroeiros, são tidas como manifestações basilares para a compreensão da não-homogeneidade do espaço, ou seja, da oposição e ao mesmo tempo das interações entre sagrado e profano.

3.3 Procissões e novenário: rituais que expressam fé e devoção

Uma das características do indivíduo que se manifesta em relação ao sagrado é vivenciar as várias experiências que ocorrem em sua vida por meio das reuniões litúrgicas como, por exemplo, o terço e o novenário. São nessas experiências que se encontra a materialização da linguagem sagrada qualificada por diversos significados por parte daqueles que os manifestam seja de forma individual, seja de forma coletiva, em um ato de fé, devoção (Rosendahl, 1996) e penitência (Terrin, 2004).

Os estudos das festas dos santos(as) padroeiros(as) direcionam-se para uma análise que envolve as noções da festa como um momento marcado por rituais, um momento sagrado carregado de significados e instrumentos de reprodução da vida cotidiana por manter vivo o passando na vida social presente. Turner (1974) ao tratar da noção de *communitas* confere indícios para que se articule a festa como um momento ritualístico.

O *communitas* é qualificado como um momento ritual não estruturado, e quando estruturado apresenta-se ainda de forma rudimentar, onde os indivíduos participantes se relacionam de maneira harmônica. O próprio Turner (1974, p. 161) esclarece que, “[...] essencialmente, a "communitas" consiste em uma relação entre

indivíduos concretos, históricos, idiossincrásicos. Estes indivíduos não estão segmentados em função e posições sociais [...]”.

O ritual para Turner (2005) é tido como uma interrupção da vida rotineira, uma rotura das formas corriqueiras de representação do mundo, nas palavras do autor é “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (TURNER, 2005, p. 49).

Este autor (TURNER, 1974, p.16) dá início a análise de alguns rituais tendo como base os estudos de campo realizados no noroeste da Zâmbia, África, com o povo ndembo. Para ele, o ritual adquire um aspecto importante dentro da lógica de funcionamento dos agrupamentos humanos tradicionais, ele é fundamental na transformação das estruturas humanas sociais e psíquicas porque há uma intrincada e complexa rede de relações simbólicas representada por vários seguimentos de posições sociais.

De modo geral é interessante observar que Turner (1974, 2005) tanto na obra, *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura* como em *Floresta de Símbolos: aspetos do ritual ndembo*, mostra que o ritual é revelador de simbologias e representações que por sua vez, pode ou não está relacionado a uma cosmogonia. Sua concepção torna-se importante, uma vez que a ausência da representação simbólica, por intermédio de movimentos, adereços ou qualquer outro objeto utilizado no ritual, inviabiliza segundo o autor, o aparecimento de um espaço próprio do ritual, isto é, um ambiente diferente da realidade cotidiana, o local onde o ritual se manifesta¹¹.

O envolvimento dos indivíduos em determinado ritual inclina-se para que se desenvolva o sentimento de grupo, isso quer dizer que no momento ritualístico não existem divisões de poder entre os indivíduos. Assim,

O estado liminar suscita esta união ou sentimento de igualdade entre os indivíduos, pois neste instante as vaidades relacionadas aos status sociais deixam de existir uma vez que a própria noção de status não se aplica àquele momento (COSTA, 2013, p. 53).

¹¹ Sendo o ritual um espaço-tempo diferenciado da realidade cotidiana o autor o define como um momento liminar onde, “os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais” (TURNER, 1974, p.117).

Entretanto, a definição do que vem a ser um ritual na visão de Turner (1974) leva em consideração a premissa de que o ritual é o pronunciamento do religioso ou pelo menos se associa a algo sagrado mediante as diversas representações simbólicas que por sua vez inspira os estados liminares dos homens e potencializa diversas situações de mudança e estado dos indivíduos, como por exemplo, a cura de uma enfermidade, ou a ascensão social.

Em consonância com a interpretação de Turner, Schechner (2002) também oferece indagações pertinentes a respeito daquilo que vem a ser um ritual. Ora, para Schechner (2002) os rituais como manifestações humanas podem ser seculares ou sagrados. Estes últimos fazem parte da esfera da religiosidade, enquanto aqueles são tidos como profanos e estão relacionados a política, a economia, as artes e a vida cotidiana em geral. O interessante é que ambas as modalidades apresentam-se de maneira transgressora no cotidiano e sua manifestação ocorre tanto na memória individual como coletiva do grupo social.

Assim, pode-se dizer que os rituais em forma de procissões e celebrações eucarísticas abordados na presente pesquisa são fenômenos religiosos que emergem de forma combinada por meio de diversos símbolos representativos da relação harmoniosa material e espiritual que existe entre os devotos de Santa Maria Madalena. As práticas sociais que integram os rituais descritos se constituem ora em regozijos a divindade, ora em formas de agradecimentos decorrentes das graças alcançadas pelos fiéis, e toda simbologia aí representada têm a capacidade de unir os indivíduos.

Em sua essência as procissões podem ser tanto um momento festivo quanto um feito de penitência. Sua prática ainda externaliza um momento ritualístico de poder político e de afirmação da hierarquia social. Apreendê-la implica em analisá-la, mesmo que de forma breve, em seus aspectos político, social, religioso. Com efeito,

A procissão simboliza o pertencimento dos fiéis à Igreja, mas é feita no espaço externo ao templo, nas ruas e não em seu interior, o que demonstra a ambiguidade inerente ao ritual: cerimônia ao mesmo tempo eclesial e profana, controlada pela Igreja e absorvendo elementos profanos. Ao mesmo tempo, a procissão afirma a autoridade da fé sobre o espaço profano, incorpora-o à autoridade da Igreja e faz com que a identidade cristã dos que dela participam seja afirmada perante eles próprios e perante quem se mantenha alheio à fé (SOUZA, 2013, p. 44).

No Brasil, a primeira procissão aconteceu em 19 de junho de 1549 em nome de *Corpus Christi*. Essa prática já era comum na metrópole portuguesa e a princípio tinha um caráter de cunho artístico na tradição de Portugal. Era motivo de se realizar as procissões na América portuguesa geralmente a partir da edificação de um novo templo sagrado, em momentos de aclamação de um novo rei e, sobretudo nas festas de Santos. Esse traço cultural religioso foi tão significativo para a colônia que *Corpus Christi* se tornou uma festa religiosa condigna do Estado até porque a primeira celebração eucarística no Brasil marcou a inauguração da cidade de Salvador (SANTOS, 2005, p. 31), a primeira capital do país.

Algumas vezes, a emergência da festividade é simultânea ao nascimento da cidade colonial. No ano da fundação de Salvador, em 1549, há registros da procissão pela Câmara e por Manoel da Nóbrega, em Princesa, nas regiões das Minas, o reconhecimento real da criação da vila supunha a instituição da cerimônia, como para as outras vilas do mesmo Estado do Brasil (...). O que confirmava sua identidade de cidade colonial e o pertencimento ao Reino. (Santos, 2005, p.72-74)

Ademais é interessante deixar claro que as procissões segundo Rosendahl (2012b, p. 62) “[...] são práticas devocionais católicas impostas, ao longo do período colonial, como estratégia de conversão pelo clero, cujos membros eram considerados agentes oficiais da religião e auxiliares da Coroa na preservação da fé entre o povo”. Essa tradição atravessou os séculos e se mantém até os dias atuais.

Na Festa de Santa Maria Madalena as procissões marcam o início e o fim dos festejos. E mais, as procissões juntamente com o novenário compõem os principais rituais, importante papel na efetivação da fé do povo palmarino para com a santa. Para todo efeito o espaço sagrado é propício ao ato devocional de modo que,

A prática religiosa de “fazer” e “pagar” promessa constitui uma devoção tradicional e bastante comum no espaço sagrado dos santos católicos. A promessa como prática no catolicismo popular é uma manifestação de fé, que envolve o devoto e o santo numa relação direta, sem intermediários; isto é, ela é acessível a todos os fiéis, sem mediação [...] (ROSENDAHL, 2009, p. 63-64).

O início dos festejos de Santa Maria Madalena tem início com a procissão do mastro que se realiza um domingo antes do dia 23 de janeiro de cada ano percorrendo as principais ruas da cidade. Oficialmente a festa começa nesse dia, quando acontece a procissão da Luminosa Bandeira (figura 10), por algumas das principais ruas da cidade, conforme pode ser observado na figura 11. O novenário

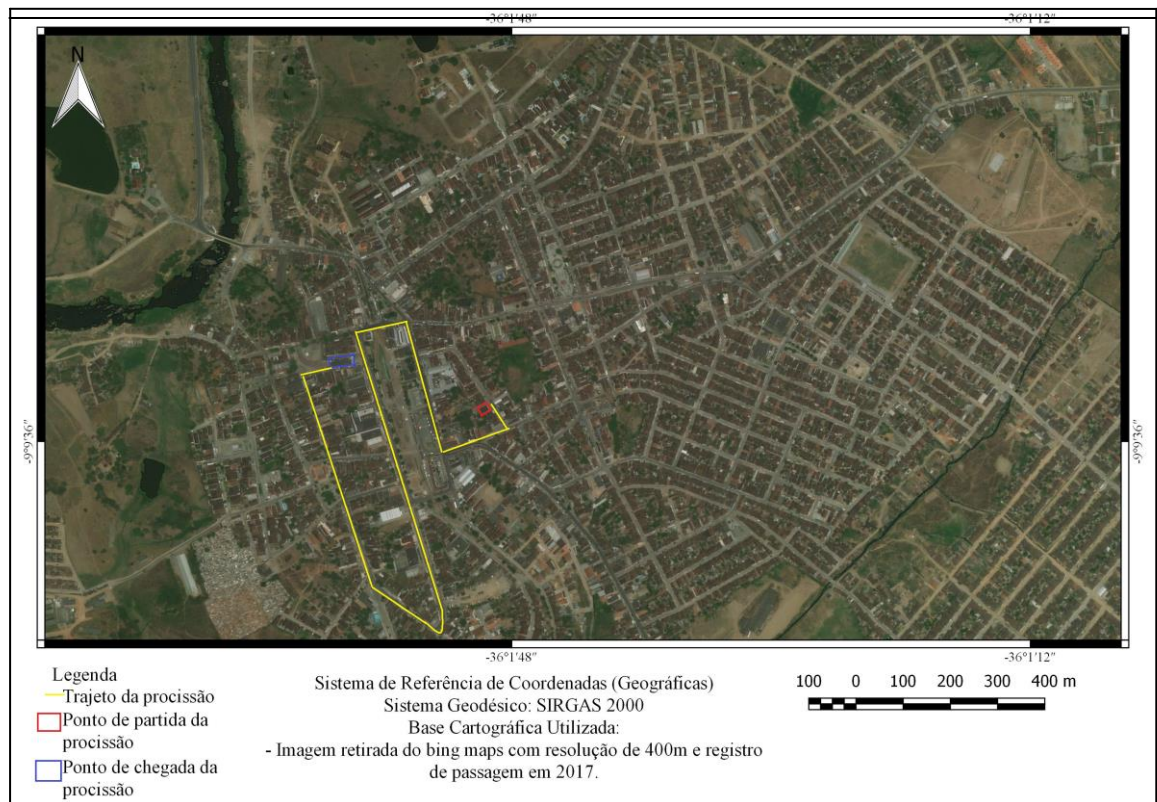
inicia no dia seguinte (24 de janeiro). A partir de então são nove noites de celebrações de cunho sagrado. Paralelamente, nos entornos da igreja matriz acontecem as atividades profanas.

Figura 10 – Procissão luminosa da bandeira de S. M. Madalena



Fonte: <http://www.professornivaldomarinho.com/procissao-da-bandeira-da-da-festa-de-santa.html>. Acesso em: 22/02/2017.

Figura 11 – Itinerário da procissão da Luminosa Bandeira em 2017



Elaboração: Belo, Carlos; Silva, A. N., 2017.

Nesse ano de 2017, sob a liderança do Padre José Élcio Salviano de Araújo, foi celebrada a 182ª edição da festa que teve como tema Maria Madalena, em tua perseverança se exprime o amor de Deus, buscando transmitir aos devotos o exemplo de fé da primeira testemunha da ressurreição de Jesus Cristo.

Seguindo a tradição, no domingo, dia 15 de janeiro, realizou-se a tradicional procissão do mastro da Festa de Santa Maria Madalena (figura 12). A madeira do mastro é de eucalipto e mede 17 metros, pesando em torno de 700 quilos. Foi carregado pelos fiéis por um percurso de aproximadamente 3 quilômetros (figura 13).

A procissão do mastro marca o início da temporalidade dos festejos religiosos e tem início às 16h:30min. Durante a concentração, momentos antes do início da procissão, o organizador do evento Sr. Luciano Norberto, faz o anúncio do cortejo da procissão por setores para fins de organização, obedecendo a seguinte ordem da comitiva: o mastro (com o povo), condutores de bicicletas, carroças e cavalos. Além disso, também anuncia o itinerário a ser feito obedecendo a seguinte sequência: Rua Juvenal Mendonça, Abílio Gomes, Tavares Bastos, Avenida Monsenhor Clóvis Duarte de Barros, Rua Perciliano Sarmiento, Correia de Oliveira e Praça Brasiliano Sarmiento, em frente a Igreja Matriz de Santa Maria Madalena, local em que o mastro é erguido, conforme evidenciam as figuras 14 e 15. Mantendo a tradição, em 2017 a procissão foi seguida por uma multidão, conforme atestado anteriormente na figura 12. Segundo os organizadores da festa, mais de 15 mil pessoas acompanharam a procissão do mastro esse ano.

Figura 14 – Levantamento do mastro da Festa de S. M. Madalena



Fonte: BELO, Carlos, 2017

Figura 15 – Mastro da Festa de S. M. Madalena



Fonte: BELO, Carlos, 2017

É prática comum durante os rituais sagrados a manifestação dos fiéis que expressam seus sentimentos diante os símbolos e objetos sagrados, onde são conferidos valores de cunho imaterial e inexplicável pela racionalidade. Nessa perspectiva, assevera Rosendahl (1996, p. 27) que “[...] A manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra, ou uma pessoa implica em algo de misterioso, ligado à realidade que não pertence ao nosso mundo”.

A propósito, antes do início da procissão do mastro é comum vários devotos fazerem suas orações, amarrarem fitas e escrever os seus pedidos e também agradecerem a Santa Maria Madalena (figura 16). Quando chega o momento da procissão as ruas ficam repletas de fiéis que não medem esforços para carregar o mastro em seus ombros em um ato de fé e devoção a padroeira da cidade.

Figura 16 – Fiéis colocando fitas (e fazendo pedidos) no mastro



Fonte: BELO, Carlos, 2017

É comum nas procissões da Festa de Santa Maria Madalena muitos dos devotos fazerem o percurso descalços, usando roupas pretas ou branca, cada um conforme a promessa e a graça alcançada. Em seu depoimento, Dona Maria Antônia, 62 anos, e residente da cidade, revela que na infância sofria de uma dor de cabeça. Sua mãe fez uma promessa a Santa Maria Madalena, a graça foi alcançada e desde os nove anos de idade acompanha a procissão do mastro vestida de branco e descalça.

Tais práticas acontecem desde o início dos festejos com a Procissão Luminosa da Bandeira, conforme destacado anteriormente. A denominação dessa prática religiosa decorre das velas acesas em luminárias conduzidas pelos fiéis. Antes do cortejo é celebrada uma missa campal na casa paroquial de Santa Maria Madalena, residência dos padres, localizada na rua de mesmo nome em homenagem a santa. Em seguida acontece a procissão, ocasião em que os fiéis conduzem um andor com a bandeira de Santa Maria Madalena, conforme mostrado na figura 10, entoando cantos religiosos e louvando a santa intercessora até a Igreja

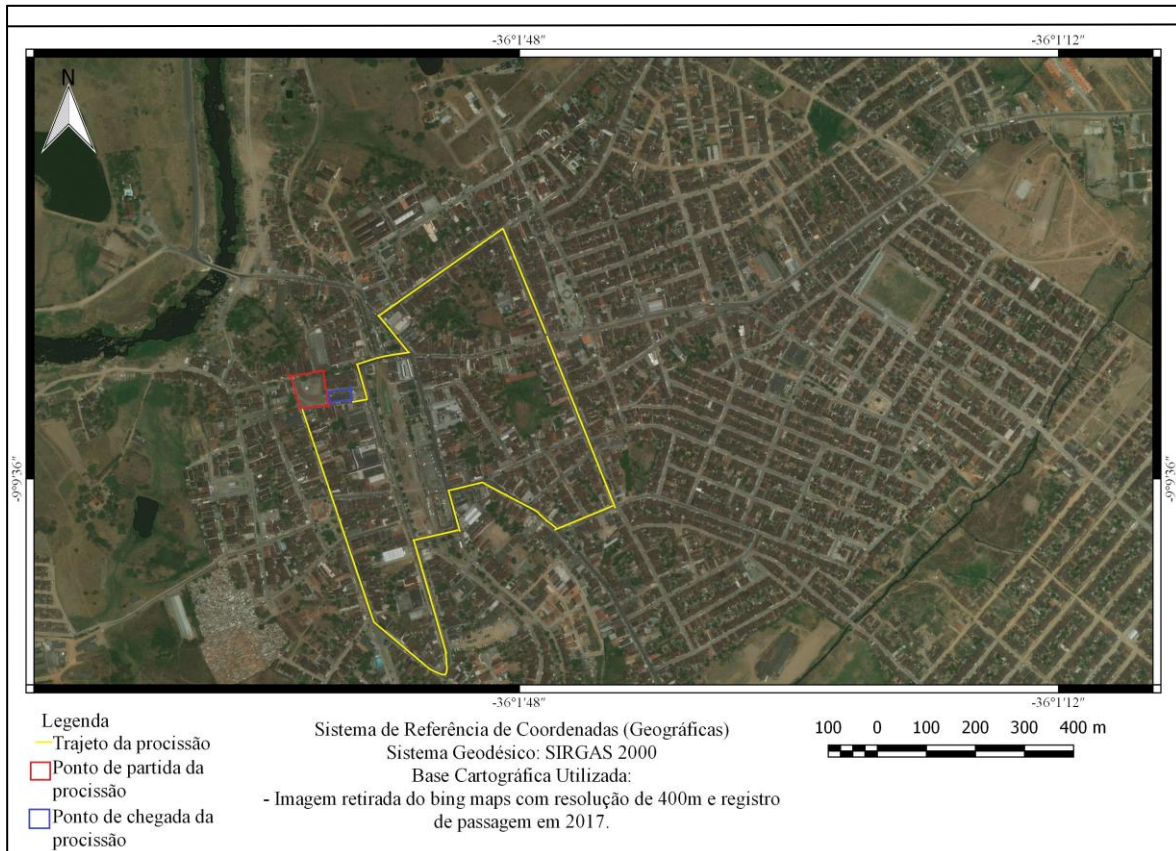
Matriz onde a bandeira é hasteada no mastro e permanece durante todo o evento festivo.

Ao final de toda a festividade no dia 03 de fevereiro, a Procissão Luminosa da Bandeira torna-se a se repetir, só que agora o cortejo será ao contrário, saindo do pátio da Igreja Matriz com destino a Casa Paroquial, lá permanecendo até o ano seguinte, quando será realizada mais uma Festa de Santa Maria Madalena.

O ponto alto da festa acontece no dia 02 de fevereiro. Pela manhã, às 08:00h horas acontece uma grandiosa celebração eucarística na Igreja Matriz com a participação do pároco local, padres de cidades alagoanas e até de outros estados. Quando chega o momento da procissão às 17:00 horas, a Praça Brasiliano Sarmiento, local da concentração, se encontra repleta de fiéis a espera do início da procissão de 17 santos venerados pelos católicos romanos, dentre os quais São Benedito, São Luiz Gonzaga, São Francisco de Assis, Santa Clara, Santa Teresinha, Santa Rita de Cássia, São Sebastião, São Cristóvão, Santo Antonio, São Vicente de Paula, dentre outros, e por fim a patrona da festa Santa Maria Madalena.

As charolas com os santos saem da Igreja Matriz de Santa Maria Madalena e juntamente com os fiéis percorrem as principais ruas do centro da cidade (figura 17) durante um período de aproximadamente uma hora e meia, quando retorna para a Igreja Matriz realizando aquilo que Rosendahl (2008b) denomina de “circuito sagrado” já que a procissão tem como comportamento a construção de uma territorialidade móvel. Ou seja, é a manifestação do espaço sagrado não-fixo, diferente dos rituais em forma de celebrações eucarísticas que ocorrem no espaço sagrado fixo, isto é, no recinto da igreja.

Figura 17 – Itinerário da procissão de Santa Maria Madalena em 2017



Elaboração: Belo, Carlos; Silva, A. N., 2017.

É por meio da procissão que também há uma relação de proximidade entre o sagrado e o povo de modo geral, visto que as imagens dos santos conduzidos em andores decorados por aristas e por pessoas da comunidade local desfilam pelas ruas numa relação de ritual sagrado que eleva os espectadores a uma sensação sublime de estado divino.

As procissões firmam contatos não apenas entre os indivíduos que a seguem e o seu Deus. Ela estabelece também relações com os bairros que contemplam seu itinerário, de modo que as lógicas habituais do tráfego de veículos automotores modificam-se nos dias de procissão para atender os ditames do sagrado. Com efeito, destacam Gonçalves e Contins (2008, p. 83) que “[...] o espaço físico da rua modifica-se para a passagem da procissão. As pessoas, na rua, ao longo do trajeto, interrompem suas atividades cotidianas em sinal de respeito à procissão [...] que passa com seu notável aparato simbólico [...]”.

Quando a imagem de Santa Maria Madalena e dos demais santos (figuras 18 e 19) reverenciados na procissão tomam conta das ruas, cria-se nas pessoas um

sentimento emotivo que as levam a uma relação íntima de fé com o seu santo protetor. Essa relação de compromisso com a divindade que a protege manifesta-se das mais variadas formas como, por exemplo, olhando em um ponto estratégico o cortejo sagrado passar, carregando o andor, entoando cantos religiosos e acompanhando a procissão de roupa branca ou preta. A fala de D. Rosileide ajuda a compreender essa realidade. Afirma a devota: *desde criança, quando eu ainda vivia com minha avó acompanho a procissão do dia 02 de fevereiro. Hoje moro em Maceió e todos os anos venho para participar da procissão, acompanho a charola de Santa Maria Madalena.*

Quanto a essa prática de o homem buscar manter comunicação com o divino Rosendahl (2008b, p. 11) esclarece que, “[...] A fé de caminhar implica na obtenção da transcendência. Na concepção pós-moderna, o poder milagroso estaria dentro do devoto, no domínio da emoção e do ser espiritual, mas só se manifestaria na vivência espiritual no lugar sagrado [...]”.

Figura 18 – Charola de Santa Maria Madalena



Fonte: Belo, Carlos, 2017

Figura 19 – Charola de Santa Rita de Cássia



Fonte: Belo, Carlos, 2017.

As procissões da Festa de Santa Maria Madalena, com exceção da procissão do mastro, tem como ponto de partida e de chegada a Igreja Matriz¹². Uma outra forma de ritual sagrado que é também marcante na Festa de Santa Maria Madalena é o novenário. Tem início no dia 24 de janeiro e são celebrações que ocorrem durante um período de nove noites, expressando devoção e homenagens à Santa.

Tradicionalmente o novenário tem a participação dos padres da paróquia local e de padres convidados de outras paróquias alagoanas, bem como de outros estados, a exemplo de Pernambuco, Rio Grande do Norte e Minas Gerais. Momentos antes da novena reza-se o terço.

A novena, como celebração eucarística, consiste em um ritual onde o fiel se expressa das mais variadas formas simbólicas em sua relação com o sagrado, através da imagem da santa protetora dos palmarinos (figuras 20 e 21). Há uma verdadeira troca simbólica onde os fiéis fazem as suas orações e pedem bênçãos a Deus pela intercessão de Santa Maria Madalena. Tal contemplação com o divino permeia símbolos e signos que constituem e configuram o lugar sagrado, além de (re)afirmar a fé dos devotos.

¹² De acordo com Souza (2013, p. 45), essa prática cristã tem forte relação com a reprodução dos rituais gregos onde era comum “[...] a deambulação que toma o templo como matriz; como ponto de partida e de chegada de um ritual que transcorre no espaço público”.

Figura 20 – Novenário de Santa Maria Madalena em 2017



Fonte: Belo, Carlos, 2017.

Figura 21 – Fiel em oração diante da imagem de Santa Maria Madalena



Fonte: Belo, Carlos, 2017

A novena de Santa Maria Madalena integra o tempo e o espaço sagrado na medida em que revela a importância da mesma para os devotos da cidade de União dos Palmares, haja vista que as pessoas que dela participam fomentam um sentimento de pertencimento e tradição da fé divina. Dessa forma a manifestação religiosa se constitui em um aspecto cultural expressivo na medida em que é possível verificar o envolvimento de participantes de diferentes gêneros e idades fortalecendo assim, a tradição religiosa da festa transmitida por gerações.

O novenário juntamente com as procissões representa a festa num sentido litúrgico e é por meio de sua ação que há uma forte relação da igreja com a comunidade. Nesse sentido é importante frisar a participação das pastorais que promovem um comportamento mais zeloso e perseverante de seus integrantes em atividades cotidianas relacionadas ao papel da igreja na comunidade.

Cada noite o novenário conta com a participação e colaboração de um grupo específico de pessoas como, por exemplo, os romeiros, a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP), Pastoral da Criança, Comunidades Rurais, Terço dos Homens, Terço das Mulheres, Apostolado da Oração, dentre outros. A função de cada frente missionária é auxiliar na organização da novena, seja executando atos sagrados como, por exemplo, a participação no ofertório, ou colaborando com as vendas de lanches, quermesses, bingos e artigos religiosos.

Assim, tanto as procissões quanto o novenário são momentos da festa em que a devoção à padroeira da cidade é vivida no coletivo, onde cada devoto participa à sua maneira contribuindo para a elevação do reconhecimento da festa de Santa Maria Madalena como marca simbólica da cultura imaterial do lugar.

SEÇÃO IV

A Festa de Santa Maria Madalena: uma marca da cultura no lugar

4.1 Vivência e experiência no limiar festivo: a dimensão do lugar.

Com a emergência da Geografia Humanística a partir da década de 1970 e a consequente retomada da Geografia Cultural, o conceito de lugar ressurge ancorado em uma linha de pensamento qualificado pelo incremento das relações de afetividade reproduzidas pelos indivíduos em relação a sua atmosfera de vivência social. Nesse cenário, também marcado por ruptura e inovação epistemológica, recorreu-se as filosofias dos significados ancoradas na fenomenologia, no existencialismo e na hermenêutica cuja base interpretativa leva em conta a subjetividade humana em relação ao espaço geográfico (CORRÊA, 2006).

Dentre os teóricos que vão alimentar e dar continuidade aos estudos dessa linha interpretativa do conhecimento destacam-se Edward Relph, Yi-Fu Tuan; Anne Buttimer, João Baptista Ferreira de Mello e Werther Holzer. No bojo das discussões da perspectiva humanística da Geografia, o lugar adquire mais relevância por ser entendido com resultado da experiência humana, e seu significado indo além do mero sentido geográfico de localização. Ou seja,

[...] lugar significa muito mais que o sentido geográfico de localização. Não se refere a objetos e atributos das localizações, mas a tipos de experiências e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança (RELPH, 1979, p. 156).

Para Tuan (1975) o lugar em essência está repleto de significados resultantes da experiência do homem. Assim, a linha interpretativa refere-se a critérios de cunho afetivo cuja evolução se dá no decorrer da vida dos homens por intermédio da convivência com o lugar e com o outro. Os lugares são repletos de sensações emotivas especialmente porque nele o indivíduo sente-se seguro e protegido (MELLO, 1990). E mais, ele faz transportar para os indivíduos boas lembranças e sensações que representa o lar (TUAN, 1975; BUTTIMER, 1982). Com efeito, para Buttimer (1985, p. 228) o “[...] lugar é o somatório das dimensões simbólicas, emocionais, culturais, políticas e biológicas”.

A experiência do lugar também se evidencia em diferentes escalas. Logo, conforme Buttimer (1985, p. 178) “[...] cada pessoa está rodeada por camadas concêntricas de espaço vivido, da sala para o lar, para a vizinhança, cidade, região e para a nação”. Ademais tais níveis de escalas são experienciadas de formas distintas.

Os indivíduos mantêm uma relação de afetividade com os lugares porque os lugares são munidos de intencionalidades. Os lugares só obtêm identidade e significado quando há a intenção humana de manter relações com os atributos da realidade do lugar, isto é, com a base material e as diferentes relações de atividades ali praticadas (RELPH, 1979).

Ora, é interessante salientar que a localização ou posição não se constitui na condição necessária ou satisfatória à constituição do lugar, visto que os lugares, segundo Relph (1976: 29) "[...] são experimentados como no '*chiaroscuro*' do cenário, paisagem, ritual, rotina, outras pessoas, experiências pessoais, cuidado e preocupação com o lar, e com o contexto dos outros lugares".

Nesse compasso o lugar é uma construção que o homem realiza com a finalidade de atender seus próprios propósitos. Há uma intrínseca relação entre a experiência e o tempo em virtude do conteúdo do lugar raramente ser obtido pelo simples ato de transitar por ele de forma passageira (TUAN, 1975). Para tal apropriação do lugar é necessário tempo e profundo envolvimento de contato com o mesmo (TUAN, 1983).

Relph ao centrar a análise na identidade dos lugares, mostra como se dá a experiência do homem em relação a estes e seu conteúdo. Para tanto ele elege três variáveis que servirão de norte para fundamentar o elo existente entre o homem e os lugares: a configuração física, as atividades e os significados (RELPH, 1976, p.47).

As três variáveis elencadas pelo autor vão ser de fundamental importância para entender como ocorre o envolvimento do homem com o lugar. Ele propõe os conceitos de interioridade, *insideness*, e exterioridade, *outsideness*, que servem, para ilustrar, nada mais que advérbios de modo de estar dentro ou de estar fora dos lugares. Para Relph (1976), aí está o íntimo da experiência dos lugares. Destaca esse autor que "estar dentro de um lugar é pertencer a ele e se identificar com ele, e quanto mais profundamente interior você é, mais forte é essa identidade com o lugar" (RELPH, 1976, p. 49).

Nesse sentido os indivíduos atribuem significados aos lugares, pois estão vinculados ao cotidiano, ao movimento diário e as atividades realizadas como produto da ação do homem nos mesmos. Enfim, o lugar é resultante das experiências humanas e mais, "[...] é um centro de significados construído pela experiência. [...] É conhecido não somente através dos olhos e da mente, mas

também pelos modos mais passivos e diretos da experiência” (TUAN, 1975, p. 152).

Portanto, o lugar

[...] tem mais substância do que nos sugere a palavra localização: ele é uma entidade única, um conjunto 'especial', que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado. (TUAN, 2012, p. 387).

Ademais, aponta Rosendahl (2008b) que à luz da Geografia Cultural o lugar consiste em um conceito que contempla as seguintes formulações interpretativas:

sua criação é um ato social; os lugares diferem porque as pessoas os fizeram assim; são entidades auto-reprodutivas; as pessoas aprendem e fornecem modelos alimentando determinadas crenças e atitudes; a cultura regional não existe separadamente das pessoas que a refazem enquanto a vivem; em uma economia capitalista mundial, lugares não são unidades autônomas, possuindo controle independentemente sobre o destino de seus residentes; não são simplesmente os resultados não-intencionais de processos econômicos, sociais e políticos; são locais potenciais fontes de conflito (ROSENDAHL, 2008b, p. 6-7).

Estas proposições teóricas até aqui apresentadas acerca do lugar fundamentam a presente investigação, não apenas no desvendar da construção, mas também, no sentido da manutenção do lugar sagrado representado pela Festa de Santa Maria Madalena. Com efeito, o conceito de lugar como categoria geográfica se apresenta como uma possibilidade metodológica que permite compreender os mecanismos de interações de tal festejo. O lugar da festa, que não é apenas o local onde o evento se realiza¹³, obedece ao movimento dialético do espaço que irá influenciar sua trajetória, e ao mesmo tempo será influenciado pelas trajetórias dos diferentes elementos que o compõem. Tal comportamento ocorre porque o tempo da festa no lugar é

¹³ Ao tratar do lugar sagrado Rosendahl (2014a) mostra que este não está diretamente relacionado a uma territorialidade com limites definidos de forma fixa. Ideia reforçada por Kong (2001) ao levar em consideração a existência de espaços sagrados imaginários. Como exemplo cita a *wiccan*, religião que data de 4000 a 2000 a. C. e cuja filosofia é centrada no paganismo. De acordo com os preceitos da *wiccan* ao escolher a localização para o seu culto é criado o círculo sagrado que vai ser determinado pelo número de participantes e suas fronteiras terão como limite a imaginação e não as paredes e tetos dos templos. Mesmo não havendo espaço suficiente, o mago ou feiticeiro pode edificar um círculo, nesse caso, o espaço sagrado em sua mente.

[...] um tempo de utopias. Tempo de fantasia e de liberdades, burlescas e vivazes, a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Mas o tempo fáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. Ora ela é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder (DEL PRIORE, 1994, p. 9).

O lugar, então apresenta-se como portador de vivência, identidade religiosa ¹⁴ e simbologias e dessa maneira, a entidade religiosa se firma no mundo do sagrado no qual faz parte o espírito da história do tempo e do espaço. Ora, em sua dimensão simbólica, o lugar revela-se ao homem por meio de determinados aspectos tangíveis. Aliás, qualquer forma de relação no âmbito do simbólico tem uma realidade material e liga-se a uma ideia, a um valor ou a um sentimento em relação a um determinado lugar, juntamente com suas afetividades e suas formas de pertencimento. Trilhando nessa perspectiva o lugar da Festa de Santa Maria Madalena é um lugar sagrado que ocorre no espaço-tempo da nostalgia divina, pois

[...] Frequentar uma religião consiste em vivenciar a dimensão espaço-tempo dessa liturgia. O tempo sagrado, marcado no calendário litúrgico de festas religiosas, contribui para que o grupo religioso reforce o sentido de pertencimento à instituição religiosa [...] (ROSENDAHL, 2014a, p. 205).

Na intenção de apresentar a dimensão do espaço-tempo do lugar simbólico é pertinente considerar que tanto a comunidade como os indivíduos fazem uso da sabedoria para criar espaços simbólicos que por consequência alimentam não só a construção de identidades coletivas, mas também valida o poder efetivo da entidade religiosa.

Assim, pode-se perceber como se dá a construção e a permanência da identidade religiosa das pessoas com o lugar. Com efeito, tal vínculo identitário e afetivo pode ser sentido na fala de D. Fátima, assídua participante dos festejos de Santa Maria Madalena, na missa solene do dia 02 de fevereiro. Disse a devota:

Lembro que comecei a participar da festividade religiosa desde os 14 anos de idade, meu pai me levava, hoje tenho 37 anos e continuo participando todos os

¹⁴ Nessa perspectiva, Rosendahl (2014a, p. 204) esclarece que “[...] a comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças [...]”.

anos, não perco a missa que é celebrada no dia da procissão de Santa Maria Madalena.

Portanto, a dimensão simbólica adquire força e relevância quando está imbuída de afetividade e significados no lugar sagrado que na presente pesquisa é representada pela Festa de Santa Maria Madalena¹⁵. Ademais, o simbólico caracteriza-se por conter uma leitura da realidade que não se evidencia materialmente, logo, o simbólico é o *locus* da realidade humana que propicia a compreensão de como os homens dão sentido a sua existência e, por conseguinte a experiência do lugar. Dessa forma, dentro da lógica do sagrado na Festa de Santa Maria Madalena, o lugar simbólico

[...] unifica os grupos humanos quantos aos valores religiosos, no sentido etimológico de *religare*, ou, em outras palavras, a junção dos homens no domínio do sagrado e, portanto, vinculados com a divindade além da vida terrena (ROSENDAHL, 2014a, p. 207).

É na vivência com o lugar sagrado que se encontra a prática de rituais cuja simbologia expressa a manifestação da fé por parte do devoto em relação ao seu santo protetor. Assim,

A vivência do sagrado, se expressa no espaço através das práticas comportamentais de visitar a imagem e seguir a procissão, a bênção da água e a bênção da saúde, “fazer” e “pagar” promessa, possui um código produzido pelo imaginário social em suas relações reais entre o devoto e o santo (ROSENDAHL, 2014a, p. 214).

Tais práticas são comuns em União do Palmares durante os festejos de Santa Maria Madalena. As muitas formas como os devotos participam das diferentes atividades são reveladoras dessa realidade. Desde a grandiosa procissão do mastro que em 2017 contou com mais de 10.000 (dez mil pessoas), a procissão solene do dia 02 de fevereiro, cuja estimativa reuniu uma multidão fervorosa de mais 20.000 (vinte mil pessoas) percorrendo as ruas da cidade (CÁSSIA, 2017). Os atos de fé e gratidão se expressam das mais diversas formas. Seja diante do mastro que comporta a bandeira da santa; da sua condução à praça em frente da igreja, onde

¹⁵ A representação simbólica existe em si mesma e se materializa no espaço. Os conceitos bíblicos de lugar sagrado afirmam que ele é “um lugar onde Deus habita”, demarcado e limitado em uma área geográfica determinada, como aparece nos diferentes tipos de lugares sagrados de diversas religiões, tais como santuários de peregrinação, templos, cemitérios, montanhas e rios (ROSENDAHL, 2014a, p. 206).

será levantado (Procissão do Mastro), a apoteótica procissão do dia 02 de fevereiro, onde os pagadores de promessa levam telhas e tijolos na cabeça, crianças são vestidas de anjos, adultos de mortalhas, dentre outras práticas, sempre agradecendo as graças alcançadas, como pode-se atestar nas figuras a seguir (22, 23 e 24; 25; 26, 27 e 28).

Figuras 22, 23, 24 – Devotos em oração sobre o mastro; Procissão do Mastro



Fonte: <http://www.jmarcelofotos.com/2014/01/procissao-do-mastro-em-uniao-dos.html>

Figura 25 – Procissão de S. M. Madalena – 2010



Fonte: http://segundobatalhao.zip.net/arch2010-01-31_2010-02-06.html

Figuras 26, 27 e 28 – Devotos pagando promessas



Fontes: <http://www.jmarcelofotos.com/2014/01/procissao-do-mastro-em-uniao-dos.html>;
<http://www.blogapalavra.com/materia/2159>;
<http://oliviadecassia.blogspot.com.br/2012/02/procissao-de-santa-maria-madalena-leva.html>

O sagrado manifesta no lugar uma ordem na qual a experiência com o religioso deixa transparecer formas de espacialidades em que o simbólico o converte em algo que é humanamente significativo para quem o vivencia. Tal experiência com o sagrado molda a paisagem cultural da cidade de União dos Palmares por meio da Festa de Santa Maria Madalena e confere uma marca da identidade do povo palmarino.

4.2 O valor dos bens simbólicos na festa: a dimensão econômica

A dimensão econômica da religião bem como sua espacialidade se dá por meio das relações entre bens simbólicos, mercados e redes. Seu propósito é elencar e analisar as características da dimensão geográfica em que ocorre o processo produtivo de bens simbólicos pertencentes ao sagrado. Os bens configuram uma

existência provida de algum valor que vai ser expresso nos mais variados objetos sejam eles religiosos ou não (ROSENDAHL, 2014a, p. 188-189).

Portanto, a dimensão econômica da festa é pautada nos bens materiais e simbólicos representativos tanto do sagrado como do profano, cujo processo de produção ocorre no espaço e no tempo. Desse modo, é necessário

[...] reconhecer que existe mais simbolismo nos objetos e nas coisas, por vezes camuflados ou escondidos, do que sua aparência indica. Pode-se afirmar que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que, em determinado contexto social, passam a ter valor simbólico. (ROSENDAHL, 2013b, p. 171).

Ora, o que mantem o sagrado na festa são os bens simbólicos que por sua vez revelam a devoção. Esse entendimento é esclarecido da seguinte forma:

A diferenciação entre um bem simbólico e um bem não simbólico está na própria natureza de seu significado. A natureza do bem simbólico reflete duas realidades: a mercadoria e o significado, isto é, o valor cultural e o valor mercantil do bem. Poderíamos dizer que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que, em determinado contexto cultural, passam a ter associado o valor simbólico (ROSENDAHL 2014a, p. 189).

O conjunto de símbolos pertencentes ao sistema religioso é composto de bens religiosos que se evidenciam por signos e significados presentes nas práticas relacionadas ao ato religioso. A produção dos bens simbólicos, enfatiza Rosendahl (2014a, p. 190), “[...] na maior parte dos casos, está voltado para consagrar e legitimar os valores já estabelecidos na sociedade [...]”. Para todo efeito

[...] Os símbolos são os instrumentos por excelência da «integração social»: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução a ordem social [...] (BOURDIEU, 1998, p. 10)

Tal processo de produção simbólica passa pelo entendimento da noção de campo religioso proposto por Bourdieu (2007) onde esse espaço é constituído por agentes sociais socialmente legitimados para definir o sagrado. São os porta-vozes de Deus, pessoas autorizadas a lutarem pela definição legítima de Deus, que respeitam regram para obterem prestígios, algo que implica no acúmulo de capital religioso. Assim o campo religioso

[...] compreende o conjunto das relações que os agentes e instituições religiosas mantêm entre si no atendimento à demanda dos leigos. Portanto, uma vez constituído um campo, ele passará a

ser movido pela busca do completo domínio do trabalho religioso por um conjunto de agentes especializados, no mais das vezes visando à situação de monopólio [...] (ARRIBAS, 2012, p. 497).

Portanto, o campo religioso permite explicar a produção e o consumo dos bens religiosos que confere participação ativa de integrantes internos, isto é, diversos agentes que atuam na organização e transmissão das mensagens religiosas. A religião, assim como a arte, a língua, a ciência e o mito, é um sistema simbólico, instrumento de conhecimento, comunicação e de construção do mundo dos objetos, como formas simbólicas (BOURDIEU, 1998, p. 8).

O conceito de capital simbólico desenvolvido por Bourdieu (1996) proporciona as condições para analisar setores inteiros das economias ditas capitalistas que não funcionam obedecendo à lei do lucro como a busca em larga escala do lucro, como no caso da produção dos bens culturais. Nessa lógica de capital simbólico, o capital religioso vai depender das relações de demanda e oferta religiosa a cargo da instituição religiosa responsável por manter a produção dos bens simbólicos. Assim as estratégias de organização que as instituições religiosas realizam em benefício próprio vão se dar nas mais

[...] diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes em habitus religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social [...] (BOURDIEU, 2007, p. 57).

Rosendahl (2014a) esclarece que o capital religioso inclina-se para acumular-se e concentra-se nas mãos dos grupos responsáveis pela gestão do sagrado, ficando os leigos, crentes e fiéis carentes de capital religioso e privado da produção simbólica por não possuírem o conhecimento para o ofício do poder sagrado. Logo, “[...] A separação simbólica entre o saber sagrado e a ignorância profana é reforçada e acentua a distinção entre os produtores do sagrado dos consumidores dos bens simbólicos” (ROSEND AHL, 2014a, p. 190).

Obedecendo essa ótica da produção simbólica é possível perceber diante da espacialidade da Festa de Santa Maria Madalena, a presença de um comércio anexado ao lugar em que ocorre as atividades do plano religioso (figura 29). Tais

atividades são promovidas pelos integrantes clericais e membros leigos de capital religioso. Ambos trabalhando a serviço da produção e comercialização de um conjunto de bens materiais e simbólicos como imagens, velas, terços, camisetas, bonés e crucifixos, onde a Igreja Católica se apropria como estratégia para assegurar sua legitimação como entidade religiosa.

Figura 29 – Venda de produtos religiosos



Fonte: BELO, Carlos, 2017

Ainda na dimensão econômica da festa, mas moldada por um viés de atributos do profano, têm-se a realização de shows musicais (figura 30) que acontecem na praça com músicas tidas como não representativa do sagrado, a comercialização de produtos os mais diversos, a exemplo de brinquedos infantis, bebidas e comidas (figuras 31 e 32). Há também a oferta de serviços como parque de diversão (figura 33) e a prática de jogos de azar, o que é possível porque “é o sagrado que delimita e possibilita o profano”, conforme destaca Rosendahl (1994, p. 45). Portanto, os dois coexistindo concomitantemente.

Habitualmente, quando termina a programação sagrada na Igreja Matriz, as atrações musicais ditas profanas animam a festa no palco localizado na praça Brasileiro Sarmiento, conforme pôde ser atestado através da figura 30. Nesse

contexto é válido retomar o pensamento de Deffontaines (1938) sobre a cidade, discutido anteriormente no tem 3.1 do capítulo anterior. O autor chama a atenção à importância da praça como o segundo elemento, depois da igreja, a dominar a vida e comportar uma aglomeração na cidade. Ou seja, a praça está na dependência da igreja¹⁶.

Figura 30 – Show musical durante a festa



Fonte: BELO, Carlos, 2017

Figuras 31 e 32 – Comércio de comida e brinquedos



¹⁶ E mais, “[...] a praça serve de ponto de parada, onde as pessoas se divertem olhando, não ficando mais solitárias; fazer praça [...] é a única ocasião que se tem de se pôr a roupa de domingo segundo o costume do lugar” (DEFFONTAINES, 1938, p. 299). Ademais, acrescenta o geógrafo francês, que “[...] as casas que cercam a praça procuram ser luxuosas, [...] não são casas mais palacetes, foram construídas pelos principais fazendeiros das cercanias, por que é um luxo ter-se fachada para a praça [...]” (DEFFONTAINES, 1938, p. 299).



Fonte: BELO, Carlos, 2017

Figura 33 – Parque de diversões



Fonte: BELO, Carlos, 2017

Retomando o diálogo com Deffontaines (1938) sobre a praça, na perspectiva da Festa de Santa Maria Madalena e a cidade de União dos Palmares, vale destacar que em tempos pretéritos, as casas que cercavam a Praça Brasiliano Sarmiento, eram as mais suntuosas do espaço urbano palmarino, conforme atesta uma remanescente, onde residiu o importante poeta brasileiro Jorge de Lima (figura 34). O sobrado onde residiu o príncipe dos poetas, voltado para a Igreja Matriz da padroeira da cidade, foi por ele evocado nas suas memórias:

O sobrado tinha seu janelão sobre a praça. Lá de cima, Jorge via o pátio da igreja, a praça despida de uma árvore seque, de um banco, de um adorno (...) Todavia, o pátio da matriz ganhava o privilégio de um grande palco nas noites de festa da padroeira. (...) Nove noites,

“as noites de novena”, com a igreja regurgitante do povo da cidade e das cercanias (LIMA, 1958, p. 99).

Figura 34 – Sobrado onde Jorge de Lima passou a infância



Fonte: Belo, Carlos, 2017

É providencial, aqui destacar a importância da literatura na leitura e interpretação dos lugares em suas diferentes dimensões, inclusive a econômica. Segundo Mello (1990, p. 108-109) ela “[...] mostra os diferentes modos de vida e o processo de entendimento [...] Cabe, então, aos geógrafos analisarem esse material, já pronto, a respeito da fisionomia dos lugares, tradições religiosas, motivações migratórias e contrastes espaciais”. A citação acima, extraída da autobiografia de Jorge de Lima é prova real do que assevera Mello, ou destacara Frémont nos idos do decênio de 1980 ao mostrar que “a literatura é um meio eficaz de investigação, focalizando os aspectos geográficos, incluindo o grupo, herói, família e categoria social [...]” (FRÉMONT, 1980, p. 97).

A aludida praça, Brasiliano Sarmiento, tem uma função importante para a festa e para a igreja que a utiliza de diferentes maneiras, visando arrecadar tributos à sua manutenção. Durante a festa, é a igreja que mantém e controla o seu uso, especialmente através da venda de mesas para aquelas pessoas que querem adquirir um lugar privilegiado para assistir aos shows religiosos e profanos diante do grande palco aí montado, como mostra a figura 30. Nesse mesmo espaço acontece a realização de bingos, e no seu entorno há a disposição de barracas de comidas e

bebidas sob controle da comissão organizadora da festa, conforme mostrado nas figuras das páginas anteriores.

A Festa de Santa Maria Madalena também conta com a realização do leilão de animais (figura 35) que se realiza sempre no domingo que antecede o dia 02 de fevereiro. O leilão é de grande importância para a festa, sua realização propicia mais um momento oportuno para arrecadar fundos em prol da paróquia de Santa Maria Madalena. É no leilão de animais que há uma verdadeira disputa de pessoas que se enfrentam, buscando demonstrar publicamente uma maior generosidade para com a santa padroeira.¹⁷

Figura 35 – Aspecto do leilão de animais



Fonte: Belo, Carlos, 2017

O viés profano presente na dimensão econômica da festa também é composto por um equipamento marcante, o parque de diversões, já citado anteriormente. Nesse ano de 2017, mantendo a tradição, o Parque Lima (figura 33) esteve na Festa de Santa Maria Madalena pela 45^a vez. Em meio ao parque ficam as barracas e quiosques de comércio dos mais diversos produtos, também já mostradas nas páginas precedentes.

Trata-se de um tipo de comércio cuja a dimensão organizacional, espacial e temporal vai se configurar numa organização espacial que se dá de forma curta,

¹⁷ A organização do leilão fica a cargo de uma figura emblemática dos festejos, o leiloeiro. O indivíduo que anuncia o tempo dos lances e valores dos animais leiloados.

periódica e local, já que a sua manifestação fica restrita a Festa de Santa Maria Madalena que acontece uma vez por ano, entre o final de janeiro e início de fevereiro.

4.3 O sagrado e as múltiplas estratégias de organização espacial na festa: a dimensão política

O uso e a gestão do território implicam em estratégias de cunho político cujo objetivo é garantir não apenas o controle, mas também a organização e o modo de vivência desse território. Isto é, as práticas que são voltadas a satisfazer os ditames do grupo gestor do território. Assim, ao apreender a organização do território religioso busca-se entender como se evidencia a sua dimensão política que a princípio se reconhece por evoluir a partir de práticas e experiências próprias do mundo religioso.

Cultura e espaço não podem ser dissociados da noção de território uma vez que segundo Bonnemaïson (2012) é a partir da existência da manifestação da cultura que se cria um território. Mas isso não quer dizer que os atributos políticos e as relações de poder não sejam levadas em consideração no processo de constituição do território, ao contrário. Na abordagem cultural da Geografia busca-se compreender a organização do espaço levando-se em conta também a concepção de mundo que existe no seio do grupo social ou da sociedade que edifica e controla o território. A manifestação da cultura no território é uma expressão espacial que para Bonnemaïson (2012, p. 289) “[...] Trata-se de reencontrar os lugares nos quais se exprime a cultura e, depois, a espécie de relação secreta e emocional que liga os homens à sua terra e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural”.¹⁸

Sob essa ótica, o território aqui aludido é o religioso por definição, aquele que é regulado pela Igreja Católica, cujo gerenciamento é feito por um profissional do seio religioso. Territórios associados a lugares sagrados e a edifícios da Igreja. Dessa forma, o território religioso pode ser reconhecido pela igreja-matriz e sua área

¹⁸ Bonnemaïson (2012) concebe a cultura e a sociedade como duas expressões de uma mesma realidade no qual a função social e a função simbólica são pares dialéticos de explicação para ambas embora exista uma diferença entre espaço social e espaço cultural. Assim, “[...] o espaço social é produzido; o espaço cultural é vivenciado. O primeiro é concebido em termos de organização [...]; o segundo, em termos de significação e relação simbólica”. (BONNEMAISON, 2012, p. 289).

de abrangência por meio de suas práticas sagradas que condiciona o devoto ao exercício da fé numa relação simbólica entre a cultura e o espaço. (ROSENDAHL, 2014a).

Nas abordagens sobre cultura e espaço não se pode olvidar a noção de territorialidade, algo que é simultaneamente fixo e móvel. A territorialidade é inerente ao território e este por sua vez é inseparável da cultura, das relações sociais e de poder.

Pensando a territorialidade na perspectiva religiosa, observa-se que esta é revestida por um conjunto de práticas, desenvolvidas e mantidas por instituições ou grupos voltados a controlar um determinado território. Ou seja,

A religião só se mantém se sua territorialidade for preservada e, neste sentido, pode-se acrescentar que é pela existência de uma religião que se cria um território e é pelo território que se fortalecem as experiências religiosas coletivas ou individuais. E para a manutenção dessas relações, estratégias político-espaciais são adotadas. A organização interna dos territórios da Igreja é dinâmica, móvel no espaço, quer por criação de novas dioceses, quer por fragmentação das paróquias. O território religioso se modifica para melhor corresponder à afirmação do poder. Ele responde a duas funções principais, uma de ordem religiosa e outra de ordem política (ROSENDAHL, 2014a, p. 195).

É nessa perspectiva que se observa a dimensão política da Festa de Santa Maria Madalena, onde majoritariamente os agentes administradores do sagrado controlam a organização dos bens e serviços simbólicos que a compõem. Portanto, o capital religioso torna-se um instrumento de poder para a manutenção da prática religiosa em um dado lugar, em um dado território, segunda pode-se constatar em União dos Palmares. Para Rosendahl (2013b, p. 172) “são múltiplas as estratégias interligando religião e território, e a dimensão política do sagrado objetiva investigar as normas e formas adotadas pelas instituições religiosas para assegurar a vivência da fé e a vigilância dos fiéis, afirmando assim sua identidade religiosa”.

Com efeito, a organização do território religioso deixa transparecer a dimensão política e religiosa do espaço. Para tanto, certifica-se que o território religioso se desenvolve a partir de experiências significativas, visto que a experiência religiosa no território é uma projeção de vivências. Quer dizer, é uma revelação da condição humana em suas relações cotidianas.

A dimensão política na festa aqui investigada tem nas figuras dos representantes do clero da paróquia de Santa Maria Madalena seus principais

organizadores. São os padres da congregação Missionários da Sagrada Família (MSF), que coordenam os rituais sagrados e definem o modo de apropriação dos espaços sagrados e profanos durante o período festivo¹⁹ para a festa ocorrer de forma a atender os fiéis e o público de modo geral. Nesse sentido a paróquia conta com a participação e o apoio da prefeitura municipal que contribui com patrocínio de algumas bandas para shows musicais que animam os festejos. A paróquia ainda recebe o apoio de alguns órgãos públicos como a Guarda Civil, a Superintendência Municipal de Transportes e Trânsito (SMTT), Secretaria de Infraestrutura, Secretaria de Saúde, Polícia Militar, Defesa Civil e Corpo de Bombeiros Militar e Civil.

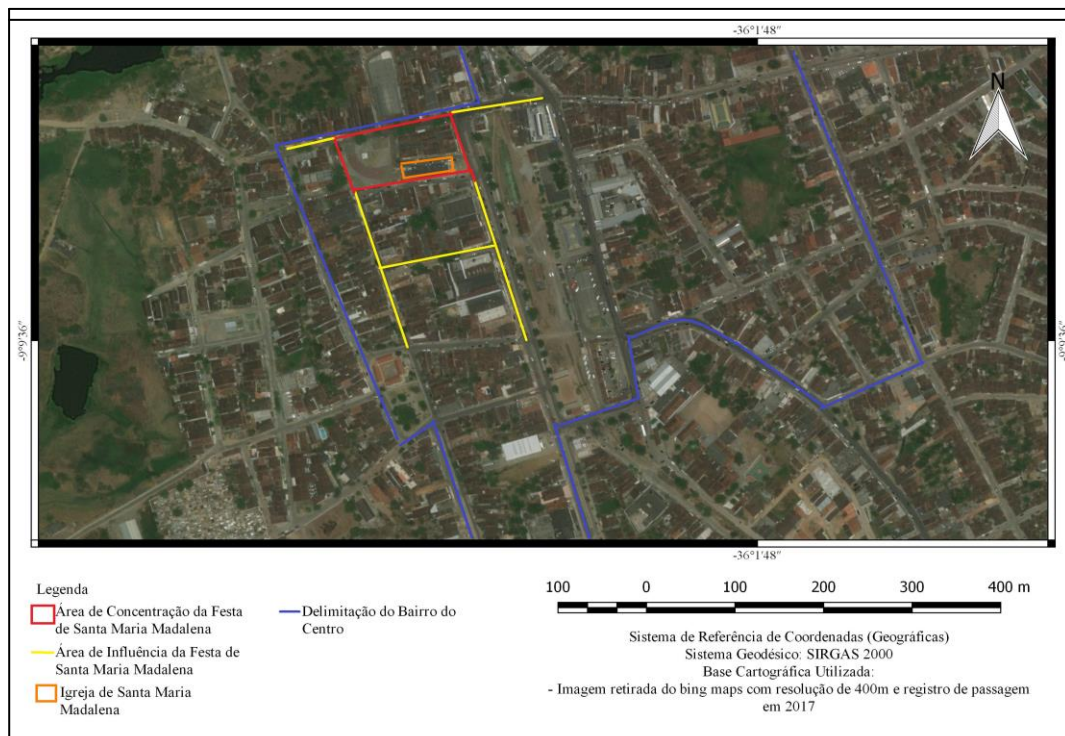
É importante salientar que diante da atuação dos agentes envolvidos na organização da festa, constituídos pelos representantes da Paróquia de Santa Maria Madalena e os órgãos públicos anteriormente relacionados, conclui-se os agentes responsáveis pela organização e realização da festa são além da Paróquia e dos poderes públicos municipal e estadual, a mídia local²⁰ e os patrocinadores do setor privado. Ou seja, a Festa de Santa Maria Madalena é um produto social, uma manifestação da vida social do espaço palmarino.

A ação do poder público em consonância com a política estabelecida pelos organizadores da Festa de Santa Maria Madalena tem efeito no estabelecimento dos limites espaciais, localização e horário em que a mesma acontece. A sua área de abrangência corresponde a toda a parte central da cidade (figura 36), além das ruas que compõem o itinerário das procissões, conforme mostrado no capítulo anterior. O tempo da festa estabelece uma reorganização espacial na área ocupada e implica na mudança do fluxo de pessoas e de veículos com a interdição de várias ruas para a manifestação do fenômeno religioso.

¹⁹ Quanto a essa manifestação do poder político na festa, Maia (1999) afirma que é por meio da atuação desses líderes na organização e coordenação da festa que há o reconhecimento da sua legitimidade.

²⁰ A divulgação da festa é realizada pelos sítios eletrônicos: www.tribunauniao.com.br/, www.blogapalavra.com/ e <http://www.portalnh1.com.br/>; e também através das rádios da cidade – Rádio AG FM 99.9, Rádio Farol FM 106.7 e Rádio Zumbi FM 87.9, que fazem toda a cobertura. O pároco local, ao falar da importância das rádios para a festa diz que a rádio chega onde os ouvidos não chegam.

Figura 36 – Área da Festa de Santa Maria Madalena



Organização: Belo, Carlos; Silva, A. N., 2017.

Observa-se assim, a forte relação entre a festa com o território palmarino, conferindo-lhe especificidades de natureza cultural, política, econômica e, por conseguinte identidade territorial. A sua realização que se dá ao longo de quase dois séculos, envolve o esforço e cooperação da sociedade local em louvor a Santa Maria Madalena, o que também implica na transmissão de valores às futuras gerações e, dessa forma, preservar uma manifestação que ocupa lugar na memória coletiva. É dessa forma que a manutenção da festa no lugar é partilhada pela ação política da Igreja Católica e por várias pessoas que carregam uma identidade comum, um sentimento que integra a comunidade religiosa católica de União dos Palmares.

4.4 A Festa de Santa Maria Madalena: uma marca identitária do povo palmarino.

A Geografia Cultural se valendo da produção teórica que permeia a noção de identidade vem ampliando e aprofundando a reflexão sobre o seu objeto de estudo, o espaço geográfico. Nessa perspectiva destaca Le Bossé (2013, p. 222) que “[...]”

os geógrafos se interessam particularmente pela identidade dos lugares e pelos papéis que eles desempenham na formação de consciência individuais e coletivas”. A presença do homem como agente geográfico no lugar pode resultar em construções e reivindicações de identidades que podem ser observadas nas diferentes formas de representação e leitura dos lugares, com o foco de análise centrado nas relações espaciais estabelecidas.

O lugar pode ser concebido como abrigo, espaço de vivência, reduto de identidade. O seu desenvolvimento teórico por intermédio da Geografia Cultural permite compreender a maneira como as identidades podem se originarem em um determinado lugar. O vínculo territorial desvela o espaço que é investido de valores materiais e imateriais tais como: éticos, espirituais, afetivos e simbólicos. Em meio a esse plano de apropriação do espaço pelo homem está a cultura que se insere no território, região ou lugar, deixando sua marca como fruto do seu trabalho, com suas formas de habitação, organização social, práticas e costumes.

Então, o lugar é uma construção espacial onde o homem habita das mais variadas formas, seja ela na dimensão material ou simbólica, e seu envolvimento com o mundo pode se dá através de experiências verbais, corporais e mentais que este homem realiza, atribuindo-lhe significados e com ele se identificando. Assim, a identidade pode ser entendida como “[...] a fonte de significado e experiência de um povo [...]”, conforme assevera Castells (1999, p. 22).

Nesse caminhar a identidade como uma construção social e histórica inclina-se para fazer parte de um saber geográfico que seja capaz de desvendar e entender o sentido do lugar. A identidade faz parte da vida dos homens e no dizer de Le Bossé (2013, p. 225) “[...] participa da vida dos indivíduos e dos grupos, o lugar influencia, até mesmo constrói, tanto subjetivamente como objetivamente, identidades culturais e sociais”.

Nesse sentido, a festa religiosa como forma de expressão cultural e simbólica é mediada por limites temporal e espacial. Tais limites se relacionam com o estabelecimento de uma identidade religiosa no lugar onde a festa ocorre. Nesse sentido,

Cada lugar repousa sobre sua própria história e constitui o foco único, emissor e receptor de sua singularidade em um espaço de relações com outros lugares, próximos ou distantes, reais ou imaginários, assimilados ou rejeitados (LE BOSSÉ, 2013, p. 228).

A festa e, por conseguinte, a identidade, é constituída por músicas, gestos, imagens e toda uma lucidez de rituais que Balandier (1999, p. 27) consiste em “[...] um ambiente propício a uma participação coletiva programada [...]”. Portanto, a festa não só nutre como também edifica convicções e conceitos sobre si, que são apreendidos pela população como parte de sua identidade coletiva, a exemplo do que acontece com a Festa de Santa Maria Madalena em União dos Palmares.

Nesse caminhar, vale observar que esta manifestação converge para si aspectos de natureza religiosa, histórica e cultural desse povo. Como um evento religioso e cultural, consiste em uma verdadeira marca de União dos Palmares, pois a identidade do cidadão palmarino está intimamente vinculada a Festa de Santa Maria Madalena. Sendo impossível, sob uma ótica cultural, pensa-lo dissociado dela. Com efeito, trata-se de um evento da maior relevância no processo de edificação da cidade desde o século XIX. Mais precisamente do ano de 1835, quando foi criada a Paróquia de Santa Maria Madalena, conforme mencionado no item 3.1 do capítulo anterior.

Segundo Bonnemaïson (2012), á luz da Geografia Cultural, a investigação sobre a cultura em um dado território conduz a um espaço tido como novo. Para ele, o geossímbolo

[...] pode ser definido como um lugar, um itinerário, um extensão, que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos, assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (BONNEMAISON, 2012, p. 292).

E nessa perspectiva a Festa de Santa Maria Madalena apresenta-se como uma marca identitária do povo palmarino, mormente dos católicos romanos que segundo dados do IBGE, em 2010 consistia em 47.396 adeptos em uma população total de 62.358 habitantes.

Portanto, mais do que uma forma ritualística religiosa, a Festa de Santa Maria Madalena, do ponto de vista cultural e identitário do povo palmarino, possui um significado que só é acompanhado pela histórica figura de Zumbi e o Quilombo dos Palmares. Trata-se de uma das maiores e mais importantes celebrações religiosas do estado de Alagoas. Uma tradição que se aproxima de dois séculos de existência e continua a envolver e emocionar a terra de Zumbi e suas adjacências entre janeiro e fevereiro de todos os anos.

Considerações Finais

A contribuição da abordagem cultural na ciência geográfica reforça a importância de se levar em consideração a dimensão cultural nas análises e compreensões espaciais. É nessa perspectiva que os estudos geográficos sobre festas religiosas de santos(as) padroeiros(as) vem ganhando relevância com discussões ao enfatizar a relação entre o espaço e o sagrado.

A Geografia Cultural ao desenvolver pesquisas voltadas para o aspecto da religião fixa a análise numa dimensão espacial. Nesse processo, ensina Rosendahl (1997, p. 149), o geógrafo, ao “[...] realizar sua pesquisa reconstrói teoricamente o papel do sagrado na recriação do espaço, reconhecendo o sagrado não como simples aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço [...]”. E dentro desse contexto se encontram as festas dos santos padroeiros, a exemplo da Festa de Santa Maria Madalena em União dos Palmares.

Em sua dimensão espacial, a festa religiosa também apresenta um caráter simbólico do espaço que vai ser sustentado à luz da identidade territorial, e as territorialidades do sagrado. Na verdade, a análise da festa religiosa passa pela própria dinâmica da organização do espaço. Nessa perspectiva de investigação é evidente a existência de uma territorialidade dessa forma de manifestação cultural que provoca mudanças na própria dinâmica de organização do espaço geográfico.

É também através da festa que o homem se apropria do espaço e do lugar. Essa forma de apropriação se dá por meio das diferentes práticas e relações sociais que este realiza para consolidar os traços da identidade cultural no lugar, conforma constatado em União dos Palmares na tradicional festa de Santa Maria Madalena.

Na verdade, a Festa de Santa Maria Madalena se evidencia como *locus* espacial constituído de contextos que vai desde a ocupação do espaço de forma material até a produção do espaço simbólico promovido pela fé e pela devoção do homem religioso. O próprio espaço religioso organizado pela festa favorece a permanência de práticas que são propícias para reforçar os laços de identidade daquelas pessoas que acompanham e vivenciam a festa no lugar.

Ainda sob esse ponto de vista, foi possível perceber que a Festa de Santa Maria Madalena é vivenciada por meio de experiências que se expressam através de costumes representativos do sagrado. O homem religioso e participante da referida festa em seu ato de fé e devoção para com a santa, partilha várias manifestações durante o acontecer espaço-tempo da festa.

Os rituais sagrados garantem não só o envolvimento, mas também uma proximidade cada vez mais íntima o homem religioso com sua divindade. Na festa há uma ordem em que o reconhecimento do sagrado pode acontecer por meio de seu conjunto de atos devocionais que se manifestam, por exemplo, através do pagamento de promessas em procissões e da louvação à imagem da santa protetora que é repleto de simbolismo e fonte de poder divino para os fiéis.

Certamente, são os sentimentos, as ações e a simbologia pensada e construída que vão contribuir para a constituição do espaço com atributos da religiosidade do homem, sobretudo, nos lugares, onde a devoção é uma prática que ano a ano se reatualiza para consolidar a Festa de Santa Maria Madalena. Como elo espacial e territorial que nomeia a identidade religiosa essa festa torna-se também, em uma marca da cultura no lugar.

A identidade é então representada pelo sentimento de pertencimento dos participantes da festa com o lugar, ela é abstrata, simbólica, embora seja originária de um seio de vivência e de formas de relacionamentos concretos que estabelecem vínculos de significados com a forma de cultura que define a identidade do lugar.

Na festa estudada, as observações realizadas direcionam-se para uma reflexão do sagrado e do profano, no entanto é o sagrado que determina a lógica do acontecer festivo no tempo e no espaço. Destarte, os ritos e todas as formas simbólicas presentes na festa exercem a função de substanciar, ou seja, reforçar, por intermédio da festa religiosa a identidade cultural no lugar.

A vivência religiosa que se intensifica com o acontecer da festa, condiciona significados que vão além do material e do visível. A identidade religiosa e cultural oriunda da festa é formada a partir dos laços visíveis e invisíveis que se desenvolvem por meio de experiências e emoções que estão além do cotidiano e da vida ordinária do homem que se diz religioso.

Com efeito a comemoração da Festa de Santa Maria Madalena carrega a identidade do povo palmarino. Afinal, como marca cultural, ela se mantém desde sua origem no século XIX até o presente momento em ato de comemoração, no qual os participantes estando ligado a essa prática cultural, revivem ano a ano a memória da cidade por meio da cultura religiosa. Em conformidade com essa ideia Tuan (1983) esclarece que as ligações do homem com o lugar têm início com o seu nascimento e

se aprofundam à medida que as experiências tornam-se mais intensas com os elementos que designam as raízes do lugar.

Como representação cultural no lugar, a festa reforça a manutenção de uma identidade cultural que se mantém viva, mesmo diante do imperativo civilizatório da cultura de massa deva ser detentora de ditar as lógicas de organização social. Ora, para Durkheim (2008) a festa representa uma coletividade que se realiza na sociedade, ela é um fenômeno social cuja representação e reprodução é originária da sociedade. Portanto, não exatamente do mercado mantedor de um consumo voraz.

Na festa há a coexistência da representação de um tempo passado e de um tempo presente mantido pela coletividade que se expressa em ideia, crença e emoções. Verdadeiras estruturas que mantem a festa com seus diferentes sentidos e significados. Dessa forma, a Festa de Santa Maria Madalena consiste em uma forma de ação social com calendário anual preestabelecido. O acontecer da festa também propõe um espaço e um tempo social extraordinários, nos quais os sentimentos de valores e os significados são observados nos comportamentos de exaltação e efervescência coletiva, não só daqueles que promovem a festa, mas também daqueles que participam na qualidade de devoto de Santa Maria Madalena.

Os arranjos formados pelo sagrado e pelo profano que compõe a Festa de Santa Maria Madalena ao longo dos seus anos de sua existência, têm se firmado de forma conjunta para que a festa aconteça ano a ano e, fortalecendo assim, o viés cultural da festa para a cidade, graças a ação conjunta que há entre os agentes organizadores representados pela Igreja Católica e pela parceria da prefeitura municipal de União dos Palmares e a iniciativa privada.

A Festa de Santa Maria Madalena evidencia e estabelece elementos identitários que não apenas a caracteriza, mas também a reafirma como uma tradição do lugar. Sua efetivação pode ser compreendida por meio das práticas de diferentes pessoas que experienciam e vivem a tradição da festa representada no lugar.

E assim, foi por meio dessa forma de expressão cultural do homem no lugar que foi possível observar na Festa de Santa Maria Madalena a existência de diferentes anseios almejados pelos homens. Afinal, a festa é feita no tempo e no

espaço, pela história em movimento, carregada de anseios, desejos, aflições, fé e devoção que nutrem a vida material e imaterial.

Referências

ABREU, M. “Nos requebros do Divino”: lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: CUNHA, M. C. P. (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas, SP: Editora da Unicamp/CECULT, 2002. p. 247-280.

ALAGOAS. Sentença de Ação de Usucapião Ordinário. Processo nº 0000641-71.2009.8.02.0056. 1ª Vara Cível. **Tribunal de Justiça**. ALAGOAS, AL. SENTENÇA EM FAVOR DE: Leorne Gomes de Oliveira e Ivani Valença de Oliveira. União dos Palmares, 23 de julho de 2015. Soraya Maranhão Silva, Juíza de Direito. Disponível em: http://www.jusbrasil.com.br/diarios/documentos/224660951/andamento-do-processo-n-0000641-7120098020056-27-08-2015-do-tjal?ref=topic_feed. Acesso em 26/01/2017.

ALAGOAS. PATRIMONIO DA MATRIZ DA CIDADE DE UNIÃO : antiga fazenda de macacos-1810. **Revista do Instituto Archeologico e Geographico Alagoano**. v. XIV, n. 57, 1930.

ALVES, S. R. R. **A iconografia de Santa Maria Madalena em Portugal até ao concílio de Trento**. 2012. 98 f. Dissertação (Mestrado em Arte, Património e Teoria do Restauo) - Faculdade de Letras. Departamento de História. Instituto de História da Arte. Universidade de Lisboa, Lisboa , 2012.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa a brasileira: significados do festejar no país que “não é sério”**. 1998. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ANDRADE, M. C. de. **Geografia, ciência da sociedade: uma introdução à análise do pensamento geográfico**. São Paulo: Atlas, 1987.

ARRIBAS, C. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião? **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 483-513, jul./dez., 2012.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na idade média e o renascimento: O contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC, 1987.

BALANDIER, Georges. **Antropológicas**. São Paulo: Cultrix/ Universidade de São Paulo, 1976.

_____. **O Dédalo: para finalizar o século XX**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARROS, S. C. B.; NETO, L. E. do N. Um olhar geográfico na festa de São Sebastião no Encanto - RN. **Geo Temas**, Pau dos Ferros, RN, v. 1, n. 1, p. 48-58, jan./jun., 2011.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Geografia cultural: uma antologia**. v. 1. Rio da Janeiro: Ed. UERJ, 2012, p. 279-303.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 2. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. (1996). **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRAGA, A. S. R. (Coord). **O. Tambores do Piqui, cartas de liberdade: memória e trajetória da comunidade Piqui da Rampa**. São Luiz: Gênese, 2007.

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Enciclopédia dos municípios Brasileiros**. v. XIX, Rio de Janeiro, 1959, 491p.

_____, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Síntese das informações: população residente. 2010. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/comparamun/compara.php?lang=&coduf=27&idtema=16&codv=v08&search=alagoas|uniao-dos-palmares|sinthese-das-informacoes->. Acesso em: 26/04/2107.

BUTTNER, A. Hogar, Campo de Movimiento y sentido del Lugar. In: **TEORIA Y MÉTODO EN LA GEOGRAFIA ANGLOSAJONA**. Maria Dolores Garcia Ramón (org.), Barcelona, Ariel, 1985, p. 227-241.

_____. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLLETTI, Antônio. **Perspectiva da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982.

BÜTTNER, M. El significado de la reforma para la nueva orientacion de la geografia en la alemania luterana. **Geocrítica**, Universidade de Barcelona, año III, n. 12, 22 p., Noviembre de 1977.

CAMARGO, J. C. G.; REIS JÚNIOR, D. F. da C. A filosofia (neo)positivista e a Geografia Quantitativa. In: VITTE, Antonio Carlos (org.) **Contribuições à História e à Epistemologia da Geografia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____.; ELESBÃO, I. O problema do método nas ciências humanas: o caso da geografia. **Mercator**, Fortaleza, v. 3, n. 6, p. 7-18, jul./dez., 2004.

CAPEL, H. **Filosofia e Ciência na Geografia Contemporânea: uma introdução à Geografia**. Org. Jorge Guerra Villalobos. Maringá: Massoni, 2008.

CÁSSIA, O. de. Procissão do mastro: fé e religiosidade. **TribunaHoje**, Maceió, 13 jan. 2017. Disponível em: <www.tribunahoje.com/blog/1448/.../2017/.../procissao-do-mastro-fe-e-religiosidade.h...>. Acesso em: 25 abr. 2017.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 4. Ed. – Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014a.

_____. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Organizadores). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014b. p. 147-166.

_____. A festa religiosa. **Ateliê Geográfico**, Goiânia-GO, v. 8, n. 1, p. 6-29, abr./jul., 2014c.

_____. A Geografia cultural no Brasil. In: BARTHE-DELOIZY, F.; SERPA, A. (Org.). **Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia**. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, p. 11-25.

_____. Geografia Cultural: um balanço. **Revista Geografia (Londrina)**, v. 20, n.3, p. 5-24, set./dez., 2011.

_____. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C. CORRÊA, R. L. (Organizadores). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. 2. Ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2006. 368p.

_____. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro. EdUERJ. 1999.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Geografia cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In. _____.; _____. (Organizadores). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 9-18.

_____. A Geografia Cultural e o urbano. In. _____.; ROSENDAHL, Z. (Organizadores). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 167-186.

_____. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. 8. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 15-47.

COSGROVE, D. E. Em direção a uma Geografia Cultural radical: problemas da teoria. In. CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Organizadores). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 103-134.

COSTA, O. J. L. a imaginação geográfica e as representações dos lugares sagrados. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, n. 32, p. 48-60, jul./dez., 2012.

COSTA, F. R. da; ROCHA, M. M. Geografia: conceitos e paradigmas - apontamentos preliminares. **Rev. GEOMAE**, Campo Mourão, PR, v. 1, n.2 p.25 – 56, 2ºSem, 2010.

COULANGES, Numa-Denuys F. de. **A Cidade Antiga**. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas S. A. - EDAMERIS, 1961.

D'ABADIA, M. I. V. Louvação e proximidade: as festas de padroeiros fora do Brasil. **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia, v. 30, n. 1, p. 93-105, jan./jun. 2010a.

_____. **Diversidade e Identidade Religiosa: uma leitura espacial dos padroeiros e seus festejos em Muquém, Abadiânia e Trindade-GO**. 2010 260 f. Tese (Doutorado em Geografia) Instituto de Estudos Socio-Ambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010b.

DAMATTA, R. A. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. Como se constituiu no Brasil a rede das cidades. **Bulletin de la Société de Géographie de Lille**. Ano 59. Tomo 82. n. 9, p. 299-308, dez., 1938.

DEL PRIORE, M. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

DI MÉO, G. A Geografia nas festas. **Revista PLURAIS – Virtual** -. UEG, Anápolis, v. 4, n.1, p. 213-238, jan./jul., 2014.

DRESCH, J. Reflexões sobre a Geografia. **Geosp-Espaço e Tempo (Online)**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 207-214, jan./abr. 2016.

DUNCAN, J. Após a guerra civil: reconstruindo a geografia cultural como heterotopia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Geografia cultural: uma antologia**. v. 1. Rio da Janeiro: Ed. UERJ, 2012, p. 153-164.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. 3. Ed. São Paulo: Paulus, 2008.

DUVIGNAUD, J. **Festas e Civilizações**. Fortaleza: Universidade federal do Ceará, 1983.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FICKELER, P. Questões fundamentais na geografia da religião. Espaço e Cultura, UERJ, Rio de Janeiro, p. 7-35, edição comemorativa 1993-2008.

FRANÇA, M. C. **Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa**. São Paulo: USP, 1975.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. Sobre o conceito de tradição, **Cadernos de Estudos Rurais e Urbanos (CERU)**, São Paulo, n. 5, jun., 1972.

FRANZ, P. R. Maria Magdalena/Madalena na música: luxúria e paixão. **Ciberteologia Revista de Teologia & Cultura**. Pia Sociedade Filhas de São Paulo, Paulinas Editora, n. 27, p. 160-175, jan./fev., 2010.

FRÉMONT, A. **A Região, Espaço Vivido**. Coimbra: Almadina, 1980.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In.: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. **Modernidade reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna** (trad. Magda Lopes). São Paulo: UNESP, 1997, p. 73-135.

_____. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1996.

GOMES, M. P. **Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura**. 2. Ed., 6. Reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

GOMES, H. J. da S. A manifestação do sagrado no espaço do Convento da Penha. **REFLEXUS**, Faculdade Unida de Vitória – ES, v. 7, n. 9, p. 95-124, 2013.

GONÇALVES, J. R. S.; CONTINS, M. Entre o Divino e os Homens: a arte nas festas do divino espírito santo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 14, n. 29, p. 67-94, jan./jun., 2008.

GUIMARÃES, R. B. et al. **Geografia**. São Paulo: Cultura Acadêmica: Universidade Estadual Paulista: Núcleo de Ensino à Distância, 2013.

HOBSBAWM, E. RANGER, T. (Orgs.). **A invenção das tradições**. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.

JACKSON, P. **Maps of Meaning**. London, Routledge, 1989.

KANTOR, I. Cartografia e diplomacia: usos geopolíticos da informação toponímica (1750-1850). **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. v.17. n.2. p. 39-61 jul./ dez., 2009.

Kong, L., Geography and Religion: trends and prospects. **Progress in Human Geography**, v. 14, n. 3, p. 355-371, 1990.

_____. “Mapping “New” Geographie of Religion: politics and poetics in modernity”. **Progress in Human Geography**, London, v. 25, n. 2, pp. 211-233, 2001.

LA BLACHE, P. V. de. **Principes de Geographie Humaine**. Paris: Armand Colin, 1955.

LE BOSSÉ, M. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: : _____.CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia cultural: uma antologia**. v. 2. Rio da Janeiro: Ed. UERJ, 2013, p. 221-232.

LIMA, J. de. **“Minhas memórias”**. Obra Completa Volume 1. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1958.

MAIA, C. E. S. Vox Populi vox dei; a romanização e as reformas das “festas de santo” (implicações nas práticas espaciais das festas do Divino Espírito Santo e do Divino Pai Eterno de Goiás). **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, n. 17-18, p. 89-106, jan./dez., 2004.

_____. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro. EdUERJ. 1999.

MAIA, D. S. A Geografia e o estudo dos costumes e das tradições. **Terra Livre**, São Paulo, n. 16, p. 71-98, 1º semestre/2001.

MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**, Editora UFPR, Curitiba, v. 43 n. 2, p. 33-53, 2005.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MATA, S. da. O desencantamento da toponímia. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. p. 115-139.

MELLO, J. B. F. 1990. Geografia Humanística: a perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo. **R. Bras. Geog.**, v. 52, n. 4, p. 91-115, 1990.

MIRANDA, H. C. **O Evangelho Gnóstico de Tomé: o verdadeiro cristianismo como foi ensinado por Jesus**. [S. I.] : Editora LACHÂTRE, 1995.

MORMUL, N. M.; ROCHA, M. M. Breves considerações acerca do pensamento geográfico: elementos para análise. **Geografia Ensino & Pesquisa**, Santa Maria, v. 17, n. 3, p. 64-78, set./ dez., 2013.

MOURA, A. de P. Turismo e festas folclóricas no Brasil. In: FUNARI, P. P.; PINKSKY, J. (Orgs.). **Turismo e patrimônio cultural**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2003. p. 37-49.

MUNFORD, L. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A Cultura das Cidades**. Tradução: Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1961.

NASCIMENTO, A. L. do. **A evolução do conhecimento geográfico: da antiguidade à era da globalização**. Maceió: EDUFAL, 2003.

OLIVEIRA, R. C. de. Identidade catalã e ideologia étnica. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, out., 1995.

OLIVEIRA, A. N. de.; CALVENTE, M. Del C. M. H. As múltiplas funções das festas no espaço geográfico. **INTERAÇÕES**, Campo Grande, v. 13, n. 1, p. 81-92, jan./jun., 2012.

OLIVEIRA, C. D. M. de. Festas populares religiosas e suas dinâmicas espaciais. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, v. 6, n. 11, p. 23-32, jan./jun., 2007.

PARK, C. **Sacred Worlds**: na introduction to geography and religion. London: Routledge, 1994.

PEREIRA, C. J. Geografia da religião: um olhar panorâmico. **RA'EGA**, Curitiba, Departamento de Geografia-UFPR, v. 27, n. 3, p. 10-37, jan./abr., 2013.

RELPH, E. C. As bases fenomenológicas da geografia. **Geografia**, n. 4, v. 7, p. 1-25, 1979.

_____. **Place and Placelessness**. London, Pion. 1976.

ROCHA, S. A. Geografia Humanista: história, conceitos e o uso da paisagem percebida como perspectiva de estudo. **RA'EGA**, Curitiba, v. 13, n. 13, p. 19-27, jan./jun., 2007.

ROSENDAHL, Z. Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; _____. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014a. p.187-224.

_____. Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro. n. 35, p.9-25, jan./jun., 2014b.

_____. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: _____.CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia cultural: uma antologia**. v. 2. Rio da Janeiro: Ed. UERJ, 2013a, p. 103-118.

_____. Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião. In: _____.;CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia cultural: uma antologia**. v. 2. Rio da Janeiro: Ed. UERJ, 2013b, p. 169-187.

_____. História, teoria e método em geografia da religião. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, n. 31, p.24-39, jan./jun., 2012a.

_____. **Primeiro a obrigação, depois a devoção**: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 2005. Rio de Janeiro: EdUEJ, 2012b.

_____. **Hierópolis**: o sagrado e o urbano. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUEJ, 2009

_____. Hierópolis e Procissões: o sagrado e o espaço. **Religião e Cultura**, Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, v. 8, n. 14, p. 10-24, jul./dez., 2008a.

_____. “A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo”. **Geo- Working papers, NIGP**, Minho, 2008b. p. 1-17.

_____.; LAMEGO, M. NEPEC: Construindo a Geografia Cultural no Brasil. **Interagir: Pensando a Extensão**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 81-87, jan./jun., 2004.

_____. Geografia da Religião: uma proposição temática. **GEOUSP-Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 11, p.9-19, jan./jun., 2002.

_____. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, I. E. et al (org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p.119-153.

_____. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. Geografia e religião: uma proposta. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, n. 1, p. 45-74, outubro, 1995.

_____. **Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense**. 1994. 250 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

SANTOS, B. C. C. “**O corpo de Deus na América**: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – Século XVIII”. São Paulo: Anneblume, 2005.

SANTOS, W. M. da C. MULHER E APÓSTOLA, MESTRA E PROSTITUTA: As Representações Literárias de Maria Madalena. In: FESTIVAL LITERÁRIO DE PAULO AFONSO - FLIPA -, 2016, Paulo Afonso-Bahia. **Anais...** Paulo Afonso-Bahia: Faculdade Sete de Setembro, 2016. p. 20-35.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. 5. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SANTOS, M. **Território e sociedade**: entrevista com Milton Santos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

SAUER, O. C. Geografia Cultural. In. CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Organizadores). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 19-26.

SCHADEN, E. Humboldt e a Etnologia americana. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 34, mar., 1960.

SCHECHNER, R. **O que é performance?** Tradução de R.L. Almeida, publicado sob licença creativa commons, classe3. Abril de 2011. Do original em ingles SCHECHNER, Richard. Performance studies: an introduccion, second edition. New York & London: Routledge, 2002. p. 28-51. Disponível em: http://performancesculturais.emac.ufg.br/uploads/378/original_O_QUE_EH_PERF_SCHECHNER.pdf.

SEABRA, O. C. de L. O irreduzível da festa. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 12., 2002, João Pessoa. **Anais...** João Pessoa, 2002. p. 1-4.

SEEMANN, J. A morfologia da paisagem cultural de Otto Schlüter: marcas visíveis da geografia cultural? **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro. n. 17, 18, p.65-76, jan./dez., 2004.

SILVA, M. A. V.; D'ABADIA, M. I. V. A Geografia e o Sagrado: Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás. **Ateliê Geográfico** - Goiânia-GO, v. 8, n. 3, p.198-214, jul./dez., 2014.

SILVA, A. C. L. F. da. *et al.* **Vida de Santa Maria Madalena-texto anônimo do século XIV**. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

SODRÉ, N. W. **Introdução à geografia**. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

SOIHET, R. Festa da Penha: resistência e interpenetração cultural (1890-1920). In: CUNHA, M. C. P. (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas, SP: Editora da Unicamp/CECULT, 2002. p. 341-370.

SORRE, M. **Les Fondements de la Géographie Humaine (tomo III)**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1953.

SOUSA, P. P. A. de. Notas para uma geografia da religião. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 245-258, jul./dez., 2011.

SOUZA, M. L. de. **ABC do desenvolvimento urbano**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

SOUZA, R. L. de. **Festas, procissões, romarias, milagres** : aspectos do catolicismo popular. Natal : IFRN, 2013.

TERRIN, A. N. **“Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões”**. [tradução Euclides Luiz Calloni]. São Paulo: Paulus, 2004.

TOMMASO, W. S. de. Maria Madalena nos textos apócrifos e nas seitas gnósticas. **Último Andar**, São Paulo, n.14, p. 79-94, jun., 2006.

TUAN, Y. F. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: EDUEL, 2012.

_____. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

_____. Place: an experiential perspective. **Geographical Review**. v. 65, n. 2, p. 151-165, Apr, 1975.

TURNER, V. **Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Rio de Janeiro: Eduff, 2005

_____. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

USARSKI, F. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. 309 p.

ZANATTA, B. A. A abordagem cultural na geografia. **Temporis [ação]**, Goiás. v. 17, n. 9, p. 224-235, jan./dez., 2007.