



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS – CECEN
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA DO
ESPAÇO – PPGeo

ALEX DA SILVA PEREIRA

**PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS,
JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR/MA - UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA**

São Luís
2023

ALEX DA SILVA PEREIRA

**PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS,
JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR/MA - UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço (PPGeo) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza.

São Luís
2023

**PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS,
JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR/MA - UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço (PPGeo) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Geografia.

Aprovado em: 25/05/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza (Orientador)
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Prof. Dr. Otávio José Lemos Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Profa. Dra. Ana Rosa Marques
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Pereira, Alex da Silva.

Paisagem religiosa e festiva de Nossa Senhora Mãe dos Homens, Juçatuba, São José de Ribamar/MA: um território quilombola / Alex da Silva Pereira. – São Luís, 2023.

137f

Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço) - Universidade Estadual do Maranhão, 2023.

Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza.

1.Paisagem religiosa. 2.Nossa Senhora Mãe dos Homens. 3.Juçatuba. 4.Território quilombola. 5.Geografia cultural. I. Título.

CDU: 911.3:[316.74:2](812.1)

Aos meus pais, Luiz Gonzaga Pereira (in memória) e Alice Alexandre da Silva, por acreditar e não medir esforços para a realização de meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Ao concretizar os agradecimentos, sendo estes desvelados por intermédio de palavras, retomo às primeiras lembranças ocorridas ainda na fase de composição do pré-projeto de pesquisa em relação a este texto dissertativo. Assim, agradeço as pessoas que diretamente ou indiretamente contribuíram para que essas palavras se traduzissem em sentimento de gratidão. Este será externalizado às pessoas que permaneceram presentes durante essa longa jornada de incertezas, angústias, aprendizados e alegrias que é o Mestrado. Em outro patamar de significação, reconheço as valorosas contribuições das pessoas que aos poucos foram se fazendo presentes na pesquisa e na minha vida, a exemplo, os moradores da Comunidade de Juçatuba, aos quais desde já, agradeço muito.

Para começar, faço questão de mencionar os grandes responsáveis pela minha existência. Ao meu pai, Luiz Gonzaga (*in memória*), que mesmo depois que se foi, se fez presente em meus pensamentos todos os dias de minha vida. Agradeço a minha mãe, Alice Alexandre, por sempre compreender as ausências em momentos que minha presença era crucial, principalmente depois da partida de seu companheiro de vida. Aos meus irmãos, Alessandra e Alessandro e minha sobrinha, Aristela, que sempre me acompanharam nas minhas aventuras, mesmo sem saber mensurar bem a grandiosidade de um mestrado. Muitíssimo obrigado, sem vocês a jornada perderia o encanto mágico da existência humana.

Ainda no âmbito familiar, agradeço aos meus Irmãos que a UEMA me presenteou desde o ano de 2016. Aos poucos as nossas histórias de vida e de luta foram nos aproximando e, sem percebermos, já éramos mais que amigos. Elayne Veloso, Poliana Carvalho, Henrique Coelho e Antonio José, essa jornada ao lado de vocês foi extremamente gratificante, seja no plano individual ou coletivamente, cada um, a sua maneira, contribuiu para que esse sonho se concretizasse.

Ao meu nobre orientador, professor Dr. José Arilson Xavier de Souza. Obrigado por compartilhar seus conhecimentos durante essa caminhada. Agradeço ainda pela dedicação, companheirismo, ética e respeito durante esses dois anos em que ocorreram essa pesquisa. Valeu, Professor!

Aos queridos amigos do Núcleo Marielle e do Grupo de Estudos Sobre Espaço e Cultura (GEEC-UEMA): Milena, Clara, André e Vanessa. Ademais, Felipe e Washinton (Xitão) a vocês, agradeço as horas descontraídas entre uma atividade e outra. Sou grato também pelos debates intelectualizados no âmbito do grupo.

Ao amigo Edelson Maciel, pela confecção dos mapas e conversas maravilhosa que

desenvolvemos neste sentido e tempo.

Ao professor Ademir Terra, pelo empréstimo de sua sala de trabalho, me permitindo tranquilidade para escrever.

Ao Centro Educa Mais Menino Jesus de Praga e ao Programa Residência Pedagógica por me possibilitarem conhecer duas professoras incríveis com relação à arte de ensinar: a professora de Geografia, Aleandra Carla, e a professora de Química, Cintia Goveia, a pessoa que me apresentou Juçatuba. Muito obrigado por tudo.

A amiga Cintia, me deu um suporte grandioso para a concretização disso tudo, destaque, inclusive, algumas caronas em seu carro e a rede de articulação na qual me envolveu, o que me permitiu “residir” em Juçatuba. Nesse sentido, agradeço incansavelmente ao Sr. Álvaro (Seu Pixito) e à Dona Conceição, pela acolhida em suas residências. Vocês me fizeram sentir em casa mesmo fora de casa. Sou grato ainda pelas conversas e ensinamentos que tive durante o período que convivi com vocês. Obrigado por tudo mesmo. Vocês, decisivamente, fazem parte deste trabalho, agradeço ainda aos filhos do casal que tive oportunidade de conhecer, Mayck, Adriel e Edvan.

À Marcilene e a seu esposo, Tarcísio, por me mostrarem a grandiosidade do festejo e do território quilombola de Juçatuba. Em acréscimo, agradeço por estarem sempre dispostos a ajudar na minha pesquisa.

Às irmãs geógrafas de Juçatuba, Ednalva e Conceição Cascaes, obrigado pela força, esclarecimentos e pelos empréstimos de seus trabalhos acadêmicos desenvolvidos na Comunidade.

À professora Josiane, pelos esclarecimentos e a disponibilização das fotografias de do território quilombola de Juçatuba e do Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens.

Às líderes religiosas da Igreja Messiânica e a da Religião de Matriz Africana, por doarem seu tempo e contribuições a este estudo.

Ao Padre Leonardo, obrigado pelo carinho e respeito durante nossas conversações.

À Patrícia e à Sônia por aceitarem clarear algumas questões sobre o Festejo e Juçatuba.

À Dona Rosilda, mulher de grande sabedoria, portadora de grande intelectualidade referente a Comunidade de Juçatuba e o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Obrigado pelos diálogos esclarecedores que tivemos durante a pesquisa.

À Dona Ilza e à Dona Graça, mulheres de luta e resistência. Obrigado por descortinar as particularidades do festejo em tela. Muito obrigado!

À Josimara e ao Diego, obrigado pela amizade desenvolvida, pelas capturas

fotográficas, bem como imagens de momentos anteriores ao festejo.

Tratando-se ainda de Juçatuba, agradeço toda a Comunidade pela recepção e acolhida durante a minha vivência por aquelas terras.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço-UEMA. À Nana Alves, secretária, do PPGEO. Obrigado pela atenção e respeito durante essa jornada.

À FAPEMA, pela concessão da bolsa, que possibilitou desenvolver a presente pesquisa.

Aos professores da banca, Ana Rosa e Otávio Lemos, pelos apontamentos teóricos e metodológicos para esse trabalho.

Por fim, agradeço todas as pessoas que de alguma maneira se fizeram presente durante esses dois anos de caminhada. Valeu. Sigamos...

No mês de outubro a festa é religiosa, Nossa Senhora Mãe dos Homens também é santa milagrosa. Na casa dos milagres, romeiros se ajoelham e em silêncio contam o que aconteceu, rezam uma prece e agradecem a graça que recebeu.

(Galvão, 2019)

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo interpretar a paisagem religiosa do festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, no território quilombola de Juçatuba, São José de Ribamar, Maranhão. Neste intento, a abordagem que se segue alberga-se pelas vias teórico-metodológicas da Geografia Cultural, com ênfase na Geografia da Religião. A paisagem do festejo, de tal maneira, desponta problematizada a partir de variadas camadas de significados, e levando em consideração as vivências e experiências de campo alcançadas no tempo de doze dias de festa a cada ano acompanhado (2021 e 2022). Nestas circunstâncias, buscando aproximações de cunho fenomenológico (DARDEL, 2011), tomamos como metodologia práticas etnogeográficas (CLAVAL, 1999), quando adentramos na vida da Comunidade em festa como um procedimento salutar à captura do sentimento de *communitas* (TURNER, 1974) entre aquelas pessoas, agora que percebemos desde as primeiras observações que fizemos naquela realidade. O sentimento em questão nos parece ser a grande força motora de sustentação da paisagem da festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens, em Juçatuba, uma comunidade remanescente de quilombolas que, de geração em geração, fenômeno relacionado à ancestralidade, apre(e)nde e reproduz a cultura religiosa em tela.

Palavras-chave: Paisagem religiosa. Nossa Senhora Mãe dos Homens. Juçatuba. Território quilombola. Geografia Cultural.

ABSTRACT

This research aims to interpret the religious landscape of the celebration of Our Lady Mother of Men, in the quilombola territory of Juçatuba, São José de Ribamar, Maranhão. In this attempt, the approach that follows is based on the theoretical-methodological paths of Cultural Geography, with emphasis on the Geography of Religion. The landscape of the celebration, in such a way, emerges problematized from various layers of meanings, and taking into account the experiences and field experiences achieved in the twelve days of celebration each year accompanied (2021 and 2022). In these circumstances, seeking phenomenological approximations (DARDEL, 2011), we adopted ethnogeographical practices as a methodology (CLAVAL, 1999), when we delve into the life of the community at parties as a salutary procedure to capture the feeling of *communitas* (TURNER, 1974) between those people, now that we understand from the first observations we made in that reality. The feeling in question seems to us to be the great driving force behind the landscape of the feast of Our Lady Mother of Men, in Juçatuba, a remaining quilombola community that, from generation to generation, a phenomenon related to ancestry, learns, apprehends and reproduces religious culture on screen.

Keywords: Religious landscape. Our Lady Mother of Men. Juçatuba. Quilombola territory. Cultural Geography.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| FIGURA 1 - Sítio do Território Quilombola de Juçatuba | 17 |
| FIGURA 2 - Paisagem religiosa e sua dimensão simbólica | 38 |
| FIGURA 3 - <i>Bumba Meu Boi de Juçatuba</i> | 55 |
| FIGURA 4 - Nossa Senhora Mãe dos Homens, século XVIII | 58 |
| FIGURA 5 - Imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens em Juçatuba | 62 |
| FIGURA 6 - Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens em 2006 | 65 |
| FIGURA 7 - Itinerário simbólico da procissão da Alvorada | 69 |
| FIGURA 8 - Itinerário simbólico da Caminhada dos jovens | 71 |
| FIGURA 9 - Caminhada dos jovens | 72 |
| FIGURA 10 - Itinerário da carreata da Esperança..... | 73 |
| FIGURA 11 - Contemplação da carreata da Esperança | 74 |
| FIGURA 12 - Coroação de Nossa Senhora Mãe dos Homens | 77 |
| FIGURA 13 - Tiradores do leilão | 79 |
| FIGURA 14 - Expressão das vidas em <i>communitas</i> | 80 |
| FIGURA 15 - Itinerário simbólico da procissão principal | 81 |
| FIGURA 16 - Croqui dos posicionamentos na procissão..... | 82 |
| FIGURA 17 - Procissão de Nossa Senhora Mãe dos Homens | 83 |
| FIGURA 18 - Homenagens dos devotos à santa | 84 |
| FIGURA 19 - Ato de gratidão | 85 |
| FIGURA 20 - Leilão | 86 |
| FIGURA 21 - Apresentação teatral | 88 |
| FIGURA 22 - Retorno simbólico de Nossa Senhora Mãe dos Homens ao altar | 89 |
| FIGURA 23 - Encerramento do festejo 2022 | 90 |
| FIGURA 24 - Protagonismo das crianças no festejo..... | 92 |

| | |
|---|-----|
| FIGURA 25 - Representação simbólica da igreja | 94 |
| FIGURA 26 - Representação simbólica das procissões | 95 |
| FIGURA 27 - Itinerário simbólico da procissão das crianças | 96 |
| FIGURA 28 - Caminhada das crianças | 97 |
| FIGURA 29 - Programação da festa dançante de 2021 e 2022 | 106 |
| FIGURA 30 - Radiola JR Som | 108 |
| FIGURA 31 - Festa dançante | 109 |
| FIGURA 32 - Conexões religiosas no território quilombola | 112 |
| FIGURA 33 - Jovens messiânicos no festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens..... | 114 |
| FIGURA 34 - Homenagens da Igreja Messiânica à Nossa Senhora Mãe dos Homens | 115 |

LISTA DE SIGLAS

GEEC – Grupo de Estudo sobre Espaço e Cultura

LEGES – Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos

LEGEC - Laboratório de Estudos em Geografia Cultural

NEPEC – Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Espaço e Cultura

RCC – Renovação Carismática Católica

UECE – Universidade Estadual do Ceará

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UFC – Universidade Federal do Ceará

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| 1 – GEOGRAFIA, PAISAGEM CULTURAL E RELIGIOSIDADE POPULAR | 25 |
| 1.1 A paisagem em Geografia Cultural | 26 |
| 1.2 Paisagem religiosa | 35 |
| 1.3 Religião e religiosidades católicas populares rurais: a propósito das festas | 40 |
| 2 – JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR-MA: UMA INCURSÃO NA FESTA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS | 49 |
| 2.1 Juçatuba: história, cotidiano e práticas culturais | 50 |
| 2.2 “Mãe da Mata”, “Mãe do Senhor de negros escravizados”, “Mãe dos Homens”: Nossa Senhora em Juçatuba | 56 |
| 2.3 A festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens: uma descrição da paisagem religiosa . | 65 |
| 2.4 Entre a “Mãe dos Homens” e a “Mãe Aparecida”: a festa das crianças | 91 |
| 3 – OUTRAS EXPERIÊNCIAS SAGRADAS EM RELAÇÃO À FESTA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS – UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA | 98 |
| 3.1 O território quilombola de Juçatuba e as vivências com o sagrado | 99 |
| 3.2 Expressões sacroprofanas da festa religiosa..... | 104 |
| 3.3 Experiências religiosas outras | 111 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 116 |
| REFERÊNCIAS | 120 |
| APÊNDICES | 131 |

INTRODUÇÃO

As pesquisas científicas têm história. Elas, em geral, são frutos de uma série de combinações, o que vão desde o desejo pessoal até os ajustamentos feitos nos diversos contextos da vida e da academia. Sempre me chamou a atenção o fato de que muitos pesquisadores se omitem em relatar tal história. Assistimos apresentações nas quais não nos é dito de onde surgiu o interesse pelo tema, pela área estudada e por que se seguiu pelas vias da abordagem empreendida. Com base nisso, quero começar esta dissertação dizendo da sua origem.

Notadamente, o interesse pelos estudos em Geografia Cultural e Geografia da Religião se deu a partir de 2018, através das experiências obtidas no Grupo de Estudo sobre Espaço e Cultura (GEEC) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), oportunidades nas quais debatemos a trajetória desses subcampos da ciência geográfica, aproximando-os das realidades culturais e religiosas do Estado do Maranhão.

Simultaneamente, o convívio em uma escola da rede estadual do Maranhão, o Centro Educa Mais Menino Jesus de Praga, através do Programa Residência Pedagógica, um programa de formação de professores do Governo Federal, me possibilitou escutar e conhecer Juçatuba – o campo empírico do presente estudo. Entre uma aula e outra, na sala dos professores, o cotidiano da Comunidade era descrito por Cintia Regina Goveia, professora, moradora, quilombola e devota de Nossa Senhora Mãe dos Homens, a quem, novamente, agradeço pelas contribuições a esta pesquisa.

Nas falas desprendidas pela Cintia era perceptível a apropriação e o sentimento de pertencimento daquele povo em relação aos elementos culturais constituidores do lugar, como o reggae (Recorda Juçatuba), o Bumba meu boi (Bumba Boi de Juçatuba), as devoções aos santos (São Sebastião, Nossa Senhora do Bom Parto, Sant'Anna, Nossa Senhora Mãe dos Homens e Menino Jesus), o Terreiro de São Sebastião, o Centro Espírita São José, a gastronomia e a pesca. Nesse sentido, a espessura de suas falas despertou em mim a curiosidade de conhecer Juçatuba e suas manifestações culturais.

Após concluir as atividades da graduação em 2020 e na sequência decidir concorrer ao processo seletivo de mestrado junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia, Natureza e Dinâmico Espaço/UEMA, as possibilidades de me debruçar sobre o território quilombola de Juçatuba se tornaram reais, o que veio acompanhado de alguns questionamentos: qual manifestação cultural e tema pesquisar? Como tirar proveito das leituras em Geografia Cultural e Geografia da Religião? Qual ou quais categorias geográficas seriam mais interessantes ao empreendimento de compreensão da Comunidade? Quais as relações que a Comunidade

mantinha com as suas ancestralidades? Foi então que decidi ir a campo. As observações *in loco*, ainda no processo de elaboração do pré-projeto, foram fundamentais para pensar e ajustar o recorte empírico da pesquisa, bem como as escolhas teóricas e metodológicas trilhadas.

Este contato inicial com Juçatuba revelou parte de suas riquezas culturais, entre elas, o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, fenômeno central de nossa investigação. Tal manifestação era apontada como expressão religiosa de maior visibilidade para a Comunidade, capaz de integrar os moradores em função da festa dedicada à Nossa Senhora Mãe dos Homens. Esse festejo se caracterizava como uma valiosa fonte de pesquisa, impressão esta que, em mim, foi impulsionada, principalmente, pelas leituras em Geografia da Religião. Foi pelas circunstâncias inquietantes provocadas por estas leituras que pude pensar em desvelar as paisagens culturais produzidas no território quilombola de Juçatuba em função da festa em tela.

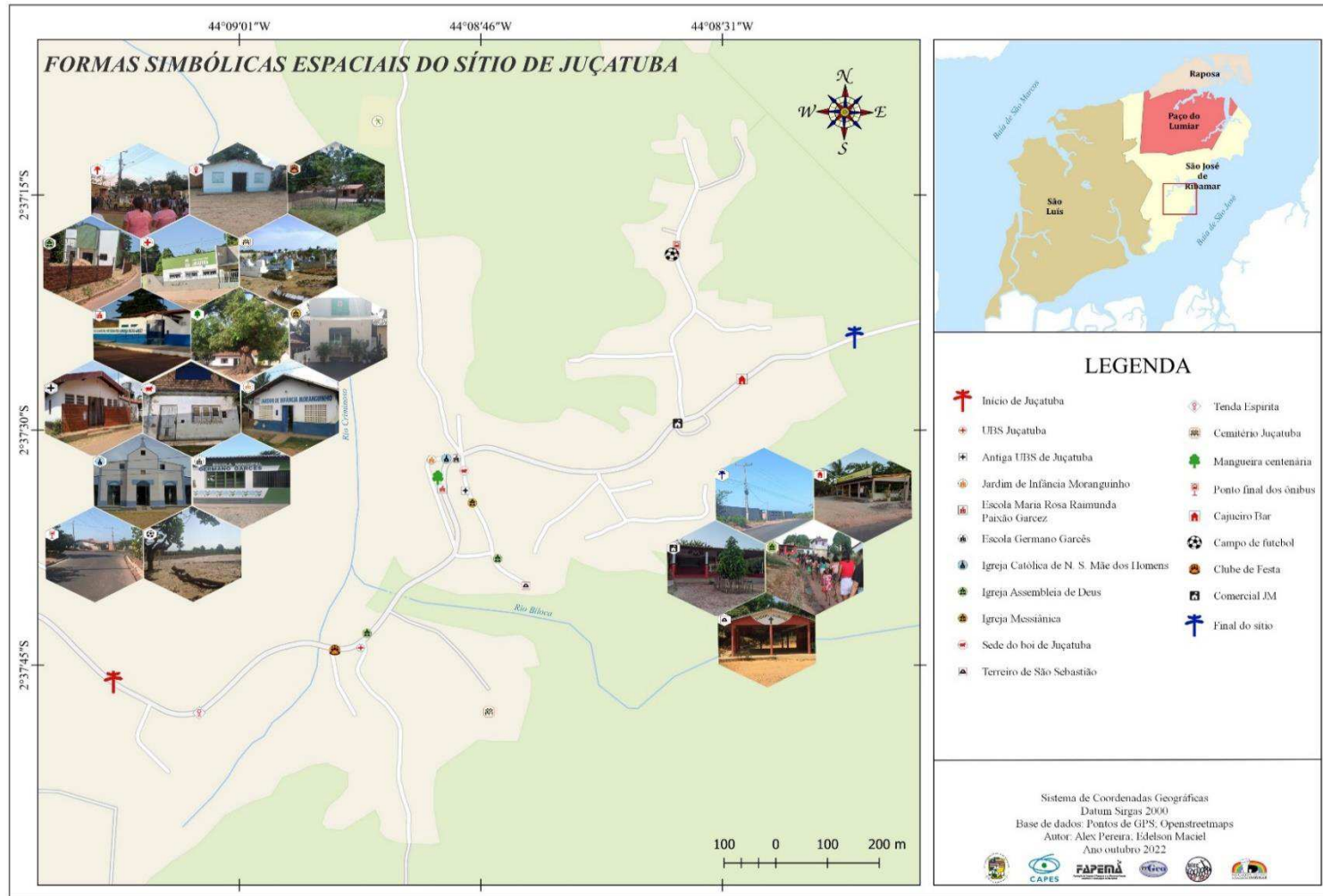
Localizada na zona rural do município de São José de Ribamar, na Ilha do Maranhão, a Comunidade de Juçatuba manifesta uma pluralidade étnica e significativa riqueza cultural. Segundo dados disponibilizados pela presidenta da Associação de Moradores, Sonia Maria Garces¹, a Comunidade de Juçatuba tem aproximadamente 700 casas, sendo a maioria delas de alvenaria. As residências se aglutinam no que os moradores definem como “sítio”, o centro daquele território, onde se concentram algumas importantes formas simbólicas, entre elas: a Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens, o Terreiro de São Sebastião, o Centro Espírita São José e Cemitério de Juçatuba (Figura 1). Corrêa (2007) propõe que as formas simbólicas espaciais são interligadas por símbolos, estes, articulados com os significados. Assim, se pronuncia:

As formas simbólicas tornam-se formas simbólicas espaciais quando constituídas por fixos e fluxos, isto é, por localizações e itinerários, apresentando, portanto, os atributos primeiros da espacialidade. Palácios, templos, cemitérios, memoriais, obeliscos, estátuas, monumentos em geral, shopping centers, nomes de logradouros públicos, cidades e elementos da natureza, procissões, desfiles e paradas, entre outros, são exemplos correntes de formas simbólicas espaciais.

As formas simbólicas ao estabelecerem relação com o espaço refletem e transmitem significados capazes de alterar a dinâmica local. As formas simbólicas de Juçatuba contribuíram para a obtenção do reconhecimento de comunidade remanescente de quilombolas, expedido pela Fundação Cultural Palmares em 10 de maio de 2007. Tal reconhecimento evidencia raízes culturais nas quais se assenta a sociedade maranhense.

¹ Ao longo da dissertação aparecerão três grafias diferentes para o sobrenome Garcez, sendo elas: Garces, Garcês e Garcez. Dessa maneira, o sobrenome virá acompanhado do primeiro nome.

Figura 1- Sítio do território quilombola de Juçatuba



Fonte: Pereira (2022). Org: Maciel (2023).

Em Juçatuba, os primeiros negros escravizados² trazidos de Portugal chegaram através de uma embarcação e se estabeleceram ali há mais de 300 anos (GARCES, 2021). Naquele contexto, a maioria deles partia em fuga do município de Icatu, Maranhão, para Juçatuba, local onde imaginavam que, pelas condições geográficas, dificultaria a procura do capitão do mato. Nesse sentido, a Comunidade funcionava como refúgio para os escravizados fugidos, por meio deste processo começaram a ser difundidos modos de vida, tradições e crenças particulares, constituindo, assim, uma Comunidade de relevante diversidade cultural.

Os moradores de Juçatuba passaram a desenvolver atividades que possibilitaram a existência e a reprodução dos seus modos de vida no lugar, sendo a agricultura a atividade de maior relevância, principalmente no tocante ao cultivo de arroz, milho e mandioca (GARCÊS 2015). Ademais, a caça e a pesca artesanal contribuía para a subsistência local, essa última, a saber, está diretamente ligada ao festejo religioso aqui abordado. É interessante destacar que, segundo relatos de moradores da Comunidade, foram os pescadores que encontraram a imagem da Santa em uma floresta escura e de difícil acesso.

Em outra perspectiva, Gomes e Garcês (2012) assinalam que a imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens foi trazida de Portugal por um senhor de negros escravizados, devoto da santa, que morou em Juçatuba e por motivos de saúde de um dos filhos precisou retornar às pressas para seu país de origem, deixando a imagem na Comunidade. A partir de então, negros escravizados de posse da mesma passaram a realizar celebrações em devoção à Santa, tornando-a padroeira do lugar, protetora da Comunidade.

Por volta de aproximadamente 1870 realizou-se o primeiro festejo dedicado à Nossa Senhora Mãe dos Homens em Juçatuba, ganhou expressividade como forma de agradecimento a um pedido alcançado pela devota Rosa Garcês. Inicialmente, o festejo em questão foi realizado no mês de junho, mas nesse período havia também outra manifestação cultural de grande relevância para o cenário maranhense, o Bumba Meu-Boi, que no caso da Comunidade recebe o nome do lugar – Bumba Boi de Juçatuba. Na atualidade o festejo acontece no mês de outubro, começando no início do mês, no dia primeiro e encerrando no dia doze.

É no contexto dessa hierofania que o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens carrega ao longo de sua história a mais de 150 anos de riquezas etnoculturais, marcadas por símbolos, mitos, crenças, valores e significados que dão conta do legado e da influência negra na constituição do catolicismo popular abrigados naquele lugar. O festejo (re)anima os dias de outubro, dinamiza a cultura e a paisagem, fazendo com que se reconheça outro tempo, o tempo

² Não utilizaremos o termo “escravo”, pois este sugere característica inerente a pessoa, quando na verdade homens e mulheres africanos foram sequestradas e torturadas pela escravidão (TOURINHO, 2022).

festivo, no qual a comunhão é um sentimento expressivo.

O festejo está alicerçado em práticas que se inserem no que autores como Bernardino Leers (1977), Süß (1979) e Da Mata (2002) denominam de “catolicismo popular”, configurando-se, assim, como uma vertente da religião cristã católica pautada na vivências de fiéis situados principalmente na zona rural. Com efeito, o catolicismo popular, ao passo da criatividade dos religiosos, também pode ser resultado da fusão e adaptação do catolicismo a outras denominações religiosas, por exemplo, religiões de matriz africana, caso de Juçatuba.

Para compreender todo esse dinamismo espaço-festivo recorreremos, em termos teórico-metodológicos, à Geografia Cultural (COSGROVE; JACKSON, 2003; CLAVAL, 2007; CORRÊA, 2009; SAUER, 2012), tendo como centralidade a noção de paisagem cultural. Assim, nos importa compreender a paisagem cultural a partir de seus significados, sem desprestigiar ou desconsiderar suas formas, possibilitando a interpretação e a decodificação de seus símbolos (COSGROVE, 2012; CORRÊA, ROSENDAHL, 2012). Nessa direção, a paisagem cultural “manifesta as escolhas feitas e as mudanças realizadas pelos homens enquanto membro de uma comunidade cultural” (WAGNER; MIKESELL, 2003, p. 36).

A paisagem cultural do festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens desponta, pois, problematizada a partir de variadas camadas de significados, levando em consideração as expressões vividas e experienciadas em campo no tempo de doze dias de festa a cada ano acompanhado (2021 e 2022). A paisagem, é vista como resultado das atividades desenvolvidas antes e durante a festa, as quais estão diretamente ligadas à ancestralidade através das danças, crenças, indumentárias, músicas, rezas, gestos, símbolos, entre outros elementos. Por tudo que foi destacado até então, estruturamos assim a questão norteadora desta pesquisa: quais camadas de significados constituem a paisagem religiosa e festiva de Nossa Senhora Mãe dos Homens, Juçatuba (um território quilombola), São José de Ribamar?

Nesta perspectiva, a pesquisa tem como objetivo geral interpretar a paisagem religiosa do festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, Juçatuba, São José de Ribamar, Maranhão. Neste intento, privilegamos manifestações como alvoradas, ladainhas, caminhadas, carreatas, missas, procissões, leilões e festas dançantes³, ou seja, todo um conjunto de práticas religiosas que fazem daquele lugar uma “outra coisa” quando em festa.

A partir do objetivo geral, elaboramos os objetivos específicos, quais sejam: interpretar as formas simbólicas espaciais religiosas fixas e móveis constituidoras da paisagem cultural do festejo; experienciar como se dá a constituição da paisagem no tempo religioso da

³ Segundo os moradores da Comunidade, a “festa dançante” é caracterizada como ponto de encontro para festejar Nossa Senhora Mãe dos Homens. O termo utilizado busca diferenciar tais festas das festas religiosas.

feira; examinar a política imagética de inserção de elementos culturais sacroprofanos à paisagem de Juçatuba durante o festejo; compreender como o território quilombola é responsável pelo enlaçamento de outras experiências religiosas na festa de Nossa Senhora Mãe dos homens.

A fim de refletirmos os objetivos e as questões propostas, apoiamos-nos em aproximações de cunho fenomenológico (DARDEL, 2015) e tomamos como caminho metodológico premissas das práticas etnogeográficas (CLAVAL, 1999), quando nos adentramos na vida da Comunidade em festa como um procedimento salutar à captura do sentimento de *communitas* (TURNER, 1974). Sensíveis interpretações do mundo em perspectiva cultural é, portanto, o que buscamos (GEERTZ, 2008).

Dada a riqueza compreendida a partir da imersão no campo empírico, consideramos em nossa pesquisa o trabalho de campo como ferramenta fundamental do geógrafo (ALVES, 1997), principalmente por possibilitar revelar o cotidiano, os hábitos, costumes e as manifestações culturais da Comunidade estudada.

Segundo Hissa (2007), o trabalho de campo é uma experimentação intencional de mundo. Assim, torna-se imprescindível deslocar-se ao campo a fim de experimentar o mundo e, intencionalmente, refletir as nuances. Desta feita, as nossas atividades de campo, como já citado, começaram a se delinear a partir de 2020, no entanto, os momentos significativos para a sua execução se deram durante os doze primeiros dias de outubro dos anos 2021 e 2022.

Primeiramente, ainda em 2021, privilegiamos as observações acerca da alteração na paisagem, buscamos observar o cotidiano das pessoas que residem naquele território ou mantêm alguma atividade na Comunidade. Na sequência, apresentamos a pesquisa a algumas lideranças comunitárias na intenção de levantar informações a respeito da origem e formação do território quilombola de Juçatuba para, só então adentarmos na historicidade da festa.

Para tanto, a coordenadora do festejo do ano de 2021, Marcilene Garces Cascais, intermediava e indicava os fiéis que de alguma maneira poderiam contribuir com nossa pesquisa, os quais transformavam-se naquele momento em portadores dos saberes populares. Ao descrevermos os interesses pela história da Comunidade, bem como por suas manifestações culturais, as pessoas demonstravam-se entusiasmadas em colaborar. Após apresentação pessoal e da pesquisa estabelecíamos as conversas iniciais, os primeiros contatos. Neste primeiro momento, sem auxílio de questões pré-estabelecidas, de modo a permitir que os fiéis apontassem seus posicionamentos a respeito da história do território remanescente de quilombo e de suas manifestações culturais.

Ao ouvirmos os fiéis descrevendo as diferentes versões sobre a constituição do

território quilombola de Juçatuba, dentre elas: sobe os primeiros negros escravizados, a origem de Nossa Senhora Mãe dos Homens e a realização dos festejos, surgiu ali a necessidade de aprimorar o conhecimento sobre algumas manifestações, como também enveredar por novas perspectivas de abordagem, por exemplo, o enlace entre algumas denominações religiosas em torno do território quilombola. Durante o festejo de 2021 foi possível realizar registros fotográficos, gravações de áudio, visita a moradores da Comunidade, visualizações de registros fotográficos antigos da Comunidade e do festejo, além do desenvolvimento de diálogos informais, diários de campo, algo desenvolvido também no ano seguinte.

Neste cenário, no ano de 2021, em pleno período festivo, já instalados na Comunidade em uma residência dos pais da professora e amiga Cintia Goveia, observávamos as alterações na paisagem cultural. Cumpre salientar que, antes de conseguirmos local para ficar várias incertezas se fizeram presentes, sobretudo o local onde ficaríamos de estadia. A primeira ideia considerada seria ir todas as noites ao festejo e retornar a São Luís, onde eu residia, assim que a programação noturna fosse encerrada, mas, isso se distanciava de nossa proposta. Dessa maneira, o diálogo foi constante para conseguir uma residência para ficar durante os dias do festejo. Instalado e vivendo ali por doze dias em cada um dos anos da pesquisa, as relações foram aos poucos se estreitando, ocasionadas principalmente pelas estratégias utilizadas a fim de participar ativamente da rotina da Comunidade, o que foi fundamental para que pudéssemos nos aproximar das pessoas e das atividades religiosas e festivas.

Deve-se considerar que esses dias foram vivenciados com bastante cautela, considerando o momento pandêmico da Covid-19, que assolava o mundo naquele período, não sendo diferente em Juçatuba, implicando diretamente na realização dos trabalhos científicos, nos obrigando a repensar os caminhos metodológicos para a realização da pesquisa. Vale destacar que a Comunidade, por ser remanescente de quilombola, já estava com sua população com no mínimo duas doses das vacinas tomadas, o que viabilizou o retorno presencial das atividades do festejo. Não por acaso me envolvi com a organização da festa, exercendo o que podemos classificar como um tipo de pesquisa participativa, principalmente, pela realização de atividades do festejo, impulsionada pelas relações com os membros da Comunidade (FREIRE, 1983).

Esse envolvimento foi repetido no ano seguinte. A respeito do ano de 2022 esclarecemos que, durante este período, a Comunidade e o festejo passavam por um momento de transição de coordenação, algo que não dificultou nossa pesquisa. Dentre os novos desafios da gestão estava a volta de algumas manifestações que não foram realizadas no ano de 2021, como, por exemplo, a carreata da esperança, bem como a inserção de novos elementos na

paisagem festiva, como o casamento comunitário.

Para compreender os novos elementos e seus significados inseridos na paisagem, as entrevistas semiestruturadas foram realizadas apenas no ano de 2022. Assim, após privilegiar as observações no primeiro momento, partimos para a fase de realização das entrevistas, cada uma delas compondo um roteiro de no mínimo 5 perguntas. No que diz respeito aos agentes espaciais entrevistados, estes foram selecionados por possuírem relações sensíveis com o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens ou com a Comunidade, a saber: o padre da Comunidade de Juçatuba (Ver apêndice 1), o representante Comunitário de Juçatuba (Ver apêndice 2), os devotos festeiros (Ver apêndice 3), a coordenação do Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens (Ver apêndice 4) e representantes de outras denominações religiosas (Ver apêndice 5). No que diz respeito aos agentes entrevistados, os mesmos permitiram a utilização de suas palavras no trabalho, bem como autorizaram utilização de seus nomes.

Em relação ao padre Leonardo Nascimento Silva, responsável religioso pela Comunidade há mais de dois anos, a entrevista ocorreu no coreto da igreja no dia nove de outubro de 2022, por volta das 15h, logo após à benção dos carros de devotos de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Tal proximidade talvez explique os saberes culturais e religiosos sobre Juçatuba proferidos por ele, algo perceptível naquele momento.

A respeito da representante comunitária de Juçatuba, Sônia Maria Corrêa Garces, a entrevista aconteceu no dia seis de outubro de 2022, no final da tarde, em sua própria residência. Já em relação a atual coordenadora, Patrícia Garcez, a entrevista foi realizada na parte interna da Igreja em 12/10/2022, antes da última atividade do festejo, sendo remarcada várias vezes em decorrência das inúmeras funções sociais exercidas por ela naquele período. Salientamos, portanto, que também realizamos entrevista conjunta com os ex-coordenadores, Marcilene Garces Cascais e seu esposo, Tarcísio Reis Cascais. A escolha do casal se justifica por serem conhecedores da organização do festejo, do qual participam desde criança e por terem passado o cargo a exatamente dois meses antes da realização do festejo 2022.

No que diz respeito às representantes de outras denominações religiosas, esclarecemos que foi possível entrevistar apenas duas delas, ambas em outubro de 2022, sendo uma delas, a ministra Antoniete Cascais, representante religiosa da Igreja Messiânica Mundial do Brasil em Juçatuba. A outra é a líder religiosa do Terreiro de São Sebastião, Rosa do Socorro Costa Garcês Maciel, na oportunidade nos concedeu entrevista no espaço do terreiro, permitindo registros fotográficos do espaço. Cumpre salientar que não conseguimos realizar entrevistas com os representantes religiosos da Assembleia de Deus. Assim, sempre que pedíamos para alguém da Comunidade intermediar aproximações estes sinalizavam que não

seria frutífero para a pesquisa.

Ao que se refere aos fiéis denominados de devotos-festeiros, realizamos em média 45 entrevistas com adolescentes, jovens, adultos e idosos nas residências, ruas, praça e igreja. Priorizamos por realizar a maior quantidade de entrevista no período noturno, quando tais agentes espaciais estavam em ambientes festivos, mas há de se considerar que algumas pessoas da Comunidade marcavam presença em outro período, principalmente por optarem por vivenciar a festa naquele momento. A saber, Brandão (1983) reconhece que o festeiro pode ser o devoto do santo ou outra pessoa que tenha alguma relação de troca com a santidade. Dentre os devotos-festeiros que entrevistamos, destacamos: moradores de Juçatuba, outras comunidades religiosas, especialmente, Andiroba, Tiradentes e Bom Jardim, Santa Clara⁴, elas pertencentes a Paróquia Santa Clara de Assis. Ademais, entrevistamos fiéis de São José de Ribamar e São Luís.

Destaca-se ainda que não realizamos entrevistas com as crianças. Com elas desenvolvemos outras metodologias além das já citadas no texto, especialmente, atividade artística de desenho e pintura. Para a primeira atividade, os identificamos como alunos 1,2,3 e assim por diante. Tais dinâmicas foram realizadas na turma do 5º ano, com um total de vinte e sete alunos, todos da Comunidade, estudantes da Escola Municipal Professora Rosa Raimunda Paixão Garcez, no dia 6/10/2022, período matutino. Inicialmente, essa atividade foi planejada para o dia das crianças (12 de outubro), porém, diante da programação densa para esse dia, resolvemos antecipar e realizar no ambiente escolar. A escolha da escola em questão se deu por concentrar os alunos que residem na Comunidade e possuem relação com o festejo em tela.

Por ora, ressaltamos que a pesquisa tende a contribuir com a Comunidade de Juçatuba, frente a luta de seu povo para manter a vivacidade dos seus laços culturais, possibilitando, assim, enquanto efeito social e científico, avançar sobre os estudos empíricos em Geografia Cultural e Religião no estado do Maranhão. A bem da verdade esta pesquisa trata-se de um esforço que soma a outros trabalhos, os quais já foram realizados sobre a Comunidade (GOMES; GARCÊS, 2012; FILHO, 2015; CASCAIS, 2018). Daí que examinar a paisagem cultural tem a ver com a conjuntura de que em Juçatuba, “é o catolicismo que apresenta maior representação social, tais como o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, sendo o evento de maior força e significação na comunidade, por ser a santa padroeira da comunidade” (CASCAIS, 2018, p. 35).

Como já colocado, lembramos que a Comunidade de Juçatuba apresenta uma forte

⁴ Povoados ou bairros próximos de Juçatuba que possuem alguma ligação religiosa com a Comunidade.

ligação com sua ancestralidade, resultado de suas tradições e crenças, consequência do período escravocrata do país. Entende-se, por essa razão, que tal paisagem cultural merece ser averiguada pelo olhar da Geografia, da Geografia Cultural e da Geografia da Religião, ratificando a relevância deste trabalho.

De tal maneira, a presente dissertação encontra-se dividida em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado *Geografia, paisagem cultural e religiosidade popular*, reserva-se a sinalizar a base teórico-conceitual da pesquisa. Investe-se, assim, na discussão sobre a Geografia Cultural, sobre a noção de paisagem cultural e, em referência a esta última, chegamos ao tema religião e religiosidade popular. Com foco no estudo do catolicismo popular rural, a Geografia da Religião é referenciada expressivamente.

No segundo capítulo – *Juçatuba, São José de Ribamar-MA: uma incursão nas festas de Nossa Senhora Mãe dos Homens* –, adentramos à Comunidade de Juçatuba. Assim, ao conhecermos a sua história, buscamos compreender o seu espaço, com especial atenção às questões culturais e religiosas. Nessa perspectiva, a paisagem cultural e a paisagem religiosa são lentes de interesse em meio ao esforço de traduzir acentuado trabalho de campo durante as festas em devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens. Dentre as diversas expressões, lançamos luz a festa das crianças, em relação e em meio ao festejo religioso.

Já no terceiro e último capítulo – *Outras experiências sagradas em relação à festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens, em Juçatuba – um território quilombola* – propomos refletir como as outras denominações religiosas existentes na Comunidade se entrelaçam com a festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens, produzindo novas paisagens culturais, ainda que parte deste conteúdo soe oculto, misterioso. Ademais, lançamos luz sobre as expressões sacroprofanas da festa religiosa.

1- GEOGRAFIA, PAISAGEM CULTURAL E RELIGIOSIDADE POPULAR



Juçatuba, 1995. Fonte: Monroe, 1995.

1.1 A paisagem em Geografia Cultural

A Geografia Cultural tem sua gênese na Europa do final do século XIX e início do século XX. Neste período inicial debatia-se, particularmente na Alemanha, a sistematização da Geografia como disciplina acadêmica, objetivando estabelecer sua própria identidade (OLIVEIRA; SILVA, 2010).

Claval, na obra *A Geografia Cultural* (2007), reflete a respeito do progresso epistemológico da Geografia Cultural. A primeira fase, indicada por Claval, perdurou até a década de 1970, caracterizando-se, principalmente, pelo aspecto material da cultura, levando em consideração as técnicas, os gêneros de vida e as transformações da paisagem natural. Estes elementos se tornam objetos centrais dos estudos desenvolvidos pelos geógrafos europeus e norte-americanos, como Friedrich Ratzel (1844-1904), Paul Vidal de La Blache (1845-1918), Carl Ortwin Sauer (1889-1925), entre outros.

Claval (2007) sustenta que o termo Geografia Cultural foi introduzido pela primeira vez na geografia pelo naturalista Friedrich Ratzel, em 1880, por meio da publicação denominada de “*Culturgeographie der Vereinigten Staaten vom Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse*”(A Geografia Cultural dos Estados Unidos da América do Norte com a ênfase especialmente voltada para as suas condições econômicas), impulsionada pela sua tese de doutoramento a respeito da migração chinesa na Califórnia, Estados Unidos da América.

No decorrer deste mesmo ano (1880), Ratzel, referência no ambientalismo, elabora uma nova ideia de geografia, nomeando esta área de pesquisa de *Antropogeographie* (Antropogeografia). No entendimento do geógrafo, a antropogeografia analisava, principalmente, como a natureza influenciava as ações dos sujeitos, além de possibilitar descrever as áreas que os indivíduos ocupavam. Assim, os estudos de Ratzel estavam pautados, sobretudo, na relação de dependência do homem com o meio (*Naturvölker*), lançando luz sobre a mobilidade (*Kulturvölker*), exercício fundamental para vida dos indivíduos e dos grupos (BENATTI, 2016).

O expoente da Escola da Geografia Francesa, Paul Vidal de La Blache, desenvolveu o conceito de gênero de vida, isto é, as formas pelas quais o ser humano interage com o meio. Implicitamente, as concepções propostas por Ratzel, as noções culturais na obra de La Blache eram compreendidas a partir dos conjuntos de técnicas que possibilitavam a transformação do meio e da força do hábito. Portanto, “Vidal de La Blache nunca falou de cultura, mas a ideia de cultura tinha um lugar central na sua concepção da disciplina” (CLAVAl, 2003, p. 149).

Já Sauer (2003, p. 20), ao analisar as contribuições da Antropogeografia, reconhece que os estudos desenvolvidos por Ratzel serviram de base conceitual para estimular a introdução da geografia humana fundamentada em estudos sobre a cultura. Em todo o caso, os estudos de Ratzel valorizavam os fatos culturais, reconhecendo que os povos possuíam capacidade de dominação das técnicas, por meio da produção de artefatos e de aproveitamento e adaptação aos lugares.

Apesar das diferenças teóricas existentes entre Ratzel e La Blache, incorremos em afirmar que a colaboração de ambos se pauta na compreensão de que a cultura é “aquilo que se interpõe entre o homem e o meio e humaniza as paisagens” (CLAVAL, 2007, p. 35). Contudo, as ideias focavam nas técnicas e nos instrumentos que o homem utilizava para moldar as paisagens naturais.

Mais efetivamente, foi nos Estados Unidos da América que a Geografia Cultural ganhou expressividade, especialmente por meio das pesquisas desenvolvidas por Carl Sauer e seus seguidores da Escola de Berkeley, tendo como marco temporal o ano de 1925, quando o referido autor publica uma de suas obras mais importantes para esse campo da geografia: o já clássico texto “A Morfologia da Paisagem” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2012).

Sauer (2003), no âmbito da Geografia Cultural, valoriza a relação do homem com a natureza a partir das impressões deixadas na paisagem através dos costumes, hábitos, técnicas, linguagens, entre outros. Dessa maneira, para o autor em questão, “a geografia cultural se interessa, portanto, pelas obras humanas que se inscrevem na superfície terrestre e imprimem uma expressão característica” (SAUER, 2003, p. 22-23).

A Geografia Cultural empregada por Sauer se alicerçava na diferenciação da Terra em áreas por intermédio das expressões materiais da paisagem, baseando-se na técnica de análise morfológica e no método evolutivo, e de modo a privilegiar as ações ocorridas no passado (SAUER, 2003, p. 25). A formação naturalista de Sauer levou a compreensão de que a paisagem natural é transformada pela ação humana e passa a ser entendida como paisagem cultural.

Historicamente, a Geografia Cultural, ao longo desses mais de cem anos de existência e contribuição aos estudos geográficos, apresenta dois caminhos principais do ponto vista científico: o primeiro, pautado nas premissas sauerianas, está associado às abordagens materialistas; o segundo, no âmbito da nova Geografia Cultural, onde as temáticas culturais são ampliadas, dos quais os significados ganham centralidade nesse processo. Esse último caminho está alicerçado em uma concepção interpretativista, capitaneado, entre muitos outros, por geógrafos como Denis Cosgrove (2003; 2012); Augustin Berque (2012) e James Duncan

(2012).

Esses caminhos, distintos e complementares entre si, desenvolveram visões diferentes a respeito da Geografia Cultural. O que não mudou foi o interesse pela paisagem. Grosso modo, entende-se que, do final do século XIX à segunda metade do século XX a paisagem é analisada através de sua gênese e sua morfologia; após 1970, até a atualidade, os significados da paisagem são valorizados (CORRÊA; ROSENDAHL, 2012).

Assim, no contexto da paisagem cultural, reportando-se ao primeiro momento, dentre outras referências, encontramos os direcionamentos teórico-metodológicos no texto já citado, A morfologia da paisagem, de Carl Sauer. Em seu texto, Sauer (2012) destaca que a paisagem é uma unidade da geografia, composta por uma associação de distintas morfologias, ao mesmo tempo físicas e culturais, possuindo qualidades orgânica, estruturais e funcionais determinadas por formas integrantes e independentes, então é uma generalização derivada da observação de cenas individuais.

Dentre as várias contribuições metodológicas de Sauer (2012, p. 192), destaca-se a sua proposta do método morfológico. Para o autor, sua definição seria a “agregação e o ordenamento dos fenômenos como formas que estão integradas em estruturas e o estudo comparativo dos dados dessa maneira organizado constituem o método morfológico”. Seus usos se justificam pela necessidade de entender o homem como o principal agente geomorfológico.

Muito utilizado nas ciências biológicas para descrever as formas e estruturas orgânicas do espaço, o método morfológico proposto por Sauer, no campo social, deveria avançar desde as classificações das morfologias materializadas na paisagem até à linguagem e os costumes, possibilitando compreender as complexas estruturas da cultura.

Para Sauer (2012), o método morfológico auxiliaria na compreensão das divisões de paisagens que ele mesmo propõe, sendo elas: as paisagens naturais, as quais seriam originais, conservadas, com pouca ou nenhuma ação humana; as paisagens culturais, que, por outro lado, seriam aquelas revelam a presença do homem e derivam das paisagens naturais, fruto do trabalho de intervenção humana. Assim sendo, “a paisagem é o conjunto de formas naturais e culturais associadas em áreas” (CORRÊA, 2014, p. 41). Tal posicionamento é reafirmado por Sauer (2012, p. 199) ao descrever que:

A área anterior à introdução de atividade humana é representada por um conjunto de fatos morfológicos. As formas que o homem introduziu são um outro conjunto. Podemos chamar as primeiras, com referência ao homem, de paisagem natural, original [...]. As ações do homem se expressam por si mesmas na paisagem cultural. A paisagem cultural então é sujeita à mudança pelo desenvolvimento da cultura ou pela substituição de culturas.

Tais alterações podem ser percebidas à medida que a humanidade vai desenrolando vida, usando, significando, transformando, regulando, organizando o espaço, constituindo, portanto, paisagens variadas em formas e sentidos. A perspectiva de paisagem saueriana, poderia ser ilustrada através de “um vale com suaves colinas, com campos cultivados segundo uma certa lógica, casas dispostas ordenadamente gerando padrão disperso ou concentrado, caminhos e estradas e áreas de reserva florestal. O tipo de casa e de celeiro são elementos da paisagem cultural” (CORRÊA, 2014, p. 41). Dessa maneira, este tipo de paisagem era predominantemente rural, privilegiando estudos sobre sociedades tradicionais.

A paisagem cultural, em resumo, era o resultado da ação da cultura. Baseado nesses apontamentos, Sauer foi criticado ao sistematizar seus estudos, por entender a cultura como uma entidade material e supra-orgânica, entendendo os sujeitos como meros transmissores culturais, desprovidos quase exclusivamente de poder político. De fato, essa é uma questão emblemática, considerada como um erro ontológico na opinião de Duncan (2003, p. 89), resultante em um “caso de antropomorfismo – de reificar um construto mental e atribuir-lhe autodireção e poder sobre os homens – que é puramente fictício”.

A visão aparentemente simplificada e homogênea da cultura, expressa através das paisagens, foi alvo de questionamentos no que diz respeito aos seus desdobramentos estéticos, de interação, inclinada a se desviar dos conflitos sociais e que compreendia a materialidade sem a expressão do simbolismo e das representações. As críticas empreendidas pelos geógrafos fazem parte da sistematização e avanço da Geografia Cultural, de modo que se reconhece as importantes contribuições desenvolvidas pela Escola de Berkeley e de Sauer aos estudos das paisagens.

Em evolução as concepções de Sauer e seus seguidores, a versão da nova Geografia Cultural, sobretudo a partir de 1970 (CORRÊA; ROSENDAHL, 2003), considera a paisagem como um arranjo espacial composto de símbolos e significados a serem decifrados. Daí se depreende que “a paisagem não é apenas morfologia, mas insere-se também no mundo dos significados, estando impregnada de simbolismo” (CORRÊA, 2014, p. 41). Nesse sentido, esse segundo momento traz novas abordagens ao conceito de paisagem, como observado por Corrêa (1997, p. 50-51):

Na retomada do conceito de paisagem, novas interpretações, novos modos de abordá-la emergem, enriquecendo a geografia em seu papel de tornar o mundo mais inteligível. Paisagem natural, paisagem cultural, paisagem como vitrine e como matriz cultural, paisagem da cultura dominante, paisagem residual, paisagem emergente, paisagem excluída, paisagem do medo e paisagem do desespero são algumas das acepções e leituras feitas pelos geógrafos.

As mudanças na abordagem do conceito possibilitam compreender a paisagem em suas especificidades humanas, especialmente pelas expressões do vivido, falas, escutas, silêncios e imaginações. Isto torna as interpretações complexas, mas não impossíveis, principalmente por levar em conta as subjetividades e a criatividade humana, inclusive do geógrafo pesquisador.

Assim sendo, a paisagem é materialidade, mas também imaterialidade. “A materialidade constitui as formas naturais e sociais presentes e a imaterialidade é constituída pelos símbolos, identidade, memória, modos de fazer, lendas, mitos, etc.” (CARVALHO; RISSO, 2015). A paisagem pode, em princípio, representar a cultura de um grupo, bem como uma classe social, podendo ser visualizada a partir de cada símbolo expressado de maneira a revelar a dinâmica cultural do lugar.

A paisagem exhibe contextos históricos, sociais e culturais mais ou menos visíveis pelas formas que dispõe. Com isso, os símbolos imprimem e são marcas da cultura de um povo, onde passado e futuro se encontram, revelando experiências cotidianas e extraordinárias dos sujeitos e dos grupos dos quais fazem parte. Por estes termos, “a paisagem é concebida como a história de um modo de ver e de representar” (COSGROVE; JACKSON, 2003, p. 139).

Cosgrove (2012, p. 224) propõe no artigo “A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas”, a paisagem como um conceito complexo, valioso e fundamental para os estudos geográficos, principalmente, por a paisagem ser fonte constante de forças opostas e correlacionadas entre si, sendo elas: beleza e feiura, erro e acerto, alegria e sofrimento, desenvolvimento e subdesenvolvimento, entre outras. Assim, para o autor, todas as paisagens são simbólicas e aguardam análise geográfica, a fim de que se desvende e revele os seus significados.

Segundo o raciocínio da paisagem polissêmica, esse conceito é enriquecido de possibilidades em termos de abordagens, concorrendo para vários modos de problematização dos campos empíricos. Exclusão social, ideologias, crenças, valores, poder, domínio, símbolo e identidade são algumas das novas palavras que passam a compor a gramática de estudos da Geografia Cultural.

Retornando aos pensamentos de Denis Cosgrove (2012), a fim de compreendermos sua proposição de paisagens simbólicas, sem o intuito de estabelecer comparações, visualizemos: as *paisagens de culturas dominantes* (elite), as quais indicam a reprodução de ideologias sociais de classe por intermédio do poder; as *paisagens alternativas* (populares), que compreendem também as paisagens residuais, emergentes e excluídas, apresentadas como oposição, capaz de ameaçar a perpetuação as paisagens dominantes. O reconhecimento dessas

tipologias possibilita mostrar como uma sociedade vai se constituindo, vivendo, usando e transformando, refletindo suas marcas e diferenciações culturais.

Se a paisagem passa a ser considerada uma representação cultural, baseada na interpretação dos símbolos e de seus significados, é importante buscar caminhos metodológicos que viabilizem tal empreendimento científico. Um deles é compreender a paisagem como um “texto” (COSGROVE; JACKSON, 2003). Tal metáfora permite a compreensão da escrita, do contato, da leitura e da interpretação do texto que seria a paisagem: o texto-paisagem.

Essa postura metafórica entende a paisagem como um conjunto de signos (re)criados por significados múltiplos, atuando, principalmente, como instrumento de transmissão da ordem social imposta, mas também aberta ao horizonte de pensamentos outros. Dada a complexidade de compreender a paisagem por esse prisma, é preciso reconhecer sua objetificação. Ademais, deve-se considerar os tropos contidos nas paisagens, responsáveis por codificar e transmitir informações aos seus leitores e potenciais escritores da paisagem (DUNCAN, 2004). Essa alegoria põe em evidência a dimensão dos sentidos, sobretudo se considerarmos o desvelar da essência da paisagem, energia além da forma.

Ainda que seja óbvio, deve-se dizer que cada sujeito interpreta a paisagem de uma maneira, a partir dos aspectos visíveis, sim, mas baseando-se na composição de seus elementos e histórias que são mais ou menos alcançadas individualmente. Partindo dessa premissa, analisar a paisagem apenas pelo aspecto visível é insuficiente para revelar sua complexidade, principalmente se nos reportamos às emoções e sentimentos nem sempre aparentes nas dobras da paisagem.

De fato, o que está em causa não é somente a visão, mas todos os sentidos; não somente a percepção, mas todos os modos de relação do indivíduo com o mundo; enfim, não é somente o indivíduo, mas tudo aquilo pelo qual a sociedade o condiciona e o supera, isto é, ela situa os indivíduos no seio de uma cultura, dando com isso um sentido à sua relação com o mundo (sentido que, naturalmente, nunca é exatamente o mesmo para cada indivíduo) (BERQUE, 2012, p. 241).

O autor supracitado ao mesmo tempo que entende que a paisagem pode ser percebida por meio do olhar, a partir de uma consciência apreendida, ressignificada pelas experiências cotidianas, julgadas, reproduzidas, desprezadas, silenciadas, a compreende, em contrapartida, por sua capacidade de participar desse conjunto de ações e percepções anteriormente citada.

Cosgrove (2012) nos alerta sobre a intencionalidade do olhar do pesquisador, diz que compreender a ciência geográfica pela ótica da paisagem é tentar apreciá-la, no sentido de “maravilhar-se com o mundo humano, a alegria de ver e refletir sobre o mosaico ricamente

variado da vida humana e de compreender a elegância de suas expressões na paisagem humana” (COSGROVE, 2012, p. 221). Sem dúvidas, com esse pensamento sobre o mundo em paisagem, o geógrafo pode ampliar seu campo de atuação enveredando por trilhas aparentemente mais poéticas. Assim, para Cosgrove, a geografia deve revelar as plásticas motivações humanas no âmbito do habitar a Terra, tais como:

As paixões inconvenientemente, às vezes assustadoramente poderosas, motivadoras da ação humana, entre elas as morais, patrióticas, religiosas, sexuais e políticas. Todos sabemos quão fundamentalmente essas motivações influenciam nosso comportamento diário. [...] Contudo, na geografia humana parecemos intencionalmente ignorá-las ou negá-las. [...] Nossa geografia deixa escapar muito do significado contido na paisagem humana, tendendo a reduzi-la a uma impressão impessoal de forças demográficas e econômicas (COSGROVE, 2012, p. 222).

Desses apontamentos inferimos que a leitura de paisagem não pode se limitar apenas a uma única maneira de compreensão, devendo ser multiplicada a partir das experiências humanas que lhes dão cariz. De fato, a paisagem é polissêmica, conseqüentemente impregnada de significados, no plural, produzidos pelos diversos grupos sociais, estes recheados de ideologias políticas, religiosas, culturais (CORRÊA, 2011).

Trata-se, de considerar a paisagem como uma dimensão indissociável do cotidiano, fazendo parte do plano individual e coletivo daquilo que denominamos de nossa existência humana. Assim, a paisagem não é só uma imagem que ultrapassa a mente fisicamente projetada no mundo exterior, tão pouco as transformações que o homem realiza na paisagem de acordo com suas necessidades. Ela é, também, o ser da paisagem e, principalmente, sua própria relação do seu ser com ela mesma (BESSE, 2013).

O enfoque da paisagem cultural aos significados, permitiu superar algumas lacunas existentes aos estudos geográficos, principalmente a partir de 1979, período em que os pesquisadores norte-americanos se destacavam nesse cenário. Tardamente, a geografia cultural chegava ao Brasil, em 1990, entre outras coisas, em consequência das desconfianças sobre a noção de cultura do país (SILVA, 2019).

Com isso, no Brasil, alguns departamentos de Geografia passaram a instigar o debate sobre diversos temas culturais, entre eles, a paisagem. No desejo de apresentar esses estudos, a criação em 1993 do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Espaço e Cultura – NEPEC, no Departamento de Geografia da UERJ, sob a liderança da professora Zeny Rosendahl, desponta naquele momento como um dos mais significativos grupos de pesquisa no ramo da Geografia Cultural a possibilitar estudos relacionados à paisagem cultural no país.

Dentre as contribuições do NEPEC aos estudos que privilegiam a abordagem

cultural, destaca-se a “Coleção Geografia Cultural”, organizada pelos professores Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa. Esta coleção oferece aos leitores um conjunto de artigos de pesquisadores brasileiros, como os já citados, além de traduções para língua portuguesa de renomados autores estrangeiros (ROSENDAHL, 2013).

Assim, a "Coleção Geografia Cultural" se traduz na possibilidade de ampliação dos conhecimentos relacionados à dimensão cultural do espaço. Ao todo, já foram lançados 23 livros. Com efeito, a paisagem é um dos temas privilegiados por alguns deles, a saber: Paisagem, Tempo e cultura (1) (1998); Paisagem, Imaginário e Espaço (2001); Paisagem, Texto e Identidade (2004).

Ademais, a "Coleção Geografia Cultural" apresenta em seu repertório de contribuições científicas o Livro Geografia Cultural: uma antologia, volume I, este por sua vez, dedica uma seção às reflexões geográficas da paisagem cultural. A saber: A morfologia da paisagem (Carl Ortwin Sauer); A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas (Denis Cosgrove); Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural (Augustin Berque) e A paisagem dos geógrafos (Paul Claval).

Nessa vertente, produzido também pelo NEPEC, o periódico “Espaço e Cultura” tem colaborado massivamente para a difusão da Geografia cultural no país. Desde a primeira publicação em 1995 até os dias atuais tem se dedicado aos estudos que dinamizam a complexidade da abordagem cultural e sua dimensão espacial. O presente periódico revela a pluralidade cultural, assinada por pesquisadores nacionais e internacionais que se dedicam a cultura pelo viés geográfico.

Deve-se considerar que, para além da organização da “Coleção Geografia Cultural” e o do periódico “Espaço e Cultura”, onde os autores Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa estão diretamente envolvidos, ambos têm suas publicações individualizadas e complementares entre si, por exemplo: “Literatura e Paisagem em Diálogo” (2012), onde o tema central, paisagem, é debatida de diferentes perspectivas, como bem o fazem Zeny e Corrêa.

No debate do livro citado anteriormente, Roberto Lobato Corrêa escreve sobre “Paisagem e Geografia”, refletindo, sobretudo, as contribuições da ciência geográfica e dos geógrafos para compreensão da paisagem, posterior à década de 1970. Enquanto Zeny Rosendahl disserta sobre paisagem no capítulo intitulado “Paisagem simbólica como descrição da personalidade do lugar: a certidão de nascimento do Brasil”, a autora, na ocasião, faz sua análise sobre a tela de Vítor Meirelles – A Primeira Missa no Brasil, e a partir dela vai descrevendo seus elementos (cruz, altar, Bíblia, cálice e a hóstia) e suas representações (missas,

consagração do pão e vinho) contidas na paisagem simbólica (ROSENDAHL, 2012).

Os debates sobre a Geografia Cultural e paisagem no país abrangeu vários estados da federação, dentre eles o Ceará com estudos desenvolvidos sobretudo no Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos (LEGES), da Universidade Federal do Ceará (UFC), coordenado pelo professor Christian Dennys Monteiro de Oliveira e pelo Laboratório de Estudos em Geografia Cultural (LEGEC), dirigido pelo professor Otávio José Lemos Costa, da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

O professor Christian Dennys Monteiro de Oliveira tem orientado alguns trabalhos dedicando atenção à paisagem, como a dissertação de Marcos da Silva Rocha, intitulada, “A paisagem hipermoderna dos totens católicos: dinâmicas turístico-religiosas, simbólicas e virtuais (CE-PB-RN)”, do ano de 2018. A presente pesquisa está assentada em uma abordagem cultural, buscando compreender os processos de leitura e escrita das paisagens religiosas compostas pelas estátuas, diretamente ligadas ao catolicismo da região nordeste do Brasil (ROCHA, 2018).

O professor Otávio José Lemos Costa é outro importante pesquisador que se dedica a temática paisagem em Geografia Cultural, pois seus estudos colocam em evidência, principalmente, as paisagens vernaculares do sertão cearense, dando cabo a uma valorosa contribuição para compreender as interações entre o homem e o meio a partir das representações simbólicas que refletem o cotidiano daquelas pessoas e lugares (COSTA, 2020). Em acréscimo, o autor se dedica a estabelecer relações entre paisagem e religião, como se percebe no “Religião e paisagem: a sacralidade da natureza no sertão central do Ceará” (2010).

Na sequência, destacamos ainda as contribuições do professor José Arilson Xavier de Souza, da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), em especial sua tese de doutoramento, intitulada “Espaços de peregrinação: ver e sentir o sagrado na Romaria de Nosso Senhor do Bonfim – TO (2017). Dentre outras passagens, a tese se dedica “a paisagem de peregrinos a pé”, ensaiando que o “é logo ali o horizonte” (SOUZA, 2017, p. 195). Debruça-se também sobre as paisagens compreendidas por meio de caminhadas religiosas, reveladas como partes do movimento humano sobre a Terra, como nos ensinara Eric Dardel.

Entretanto, diante de todos os avanços no debate sobre paisagem, os estudos sobre este conceito em Geografia Cultural ainda carecem de novas abordagens, principalmente se considerarmos as potencialidades das paisagens geográficas *mundo afora*, *mundo adentro*, como no caso espetacular das paisagens condensadas de sacralidades e direcionamentos religiosos. Refletiremos, pois, na sequência, sobre paisagem religiosa, geográfica porque material, simbólica porque dotada de significados, entre eles, o significado festivo.

1.2 Paisagem religiosa

Para evidenciarmos os estudos das paisagens religiosas, retornaremos à metáfora da paisagem como “texto” (COSGROVE; JACKSON, 2003), principalmente por ser fundamental para realizarmos inúmeras leituras e interpretações a partir dos símbolos inseridos na paisagem, criadas para atender suas necessidades terrenas e espirituais. Nesse sentido, “interpretar as paisagens religiosas significa reconhecer crenças e identidades culturais de seus habitantes” (ROSENDAHL, 2003, p. 216).

Segundo Cosgrove (2012), a paisagem é uma maneira de ver, interpretar e harmonizar a vida humana. Segundo este autor, o termo harmonizar, constitui a dramaticidade do ser, como estratégia de vida e de reinvenção do mundo. Dessa maneira, estaria relacionado às imagens e cenas, ao que as paisagens podem expressar no mundo. Assim, em tese, as paisagens religiosas são parte da dinamicidade dos espaços culturais compostos e produzidos pelos grupos humanos ao longo da história.

As paisagens compreendidas a partir da religião constituem manifestações culturais associadas às relações cotidianas motivadas pela fé do homem religioso imerso em sua própria existência. Geertz (2008) sinaliza que a religião deve ser interpretada como um sistema de símbolos culturais, onde o sujeito imerso em um grupo social encontra sentido para sua própria existência, dada a capacidade de entender os símbolos religiosos/culturais produzidos por ele ou por agentes anteriores a ele. Assim, o sujeito é capaz de formular visões de mundo que acabam por lhe guiar na vida, sendo o seu espaço uma grande referência.

As práticas religiosas expressas através de um sistema cultural podem ser compreendidas a partir da paisagem religiosa materializada historicamente pelos homens através de conjuntos arquitetônicos, tais como: igrejas, capelas, estátuas, túmulos, cemitérios, cruzeiros, ou pela ação relacionada com a divindade por meio dos elementos naturais, a saber: rios, vales, rochas, árvores, montanhas, grutas etc. De maneira abrangente, Gil Filho (2009, p. 4-5) acrescenta outros elementos quando se debruça sobre a ideia de paisagem religiosa, assim se colocando: “ação social da religião através de escolas e hospitais, os santuários, os locais de peregrinação, as festas religiosas, as expressões culturais das comunidades e instituições religiosas e os locais de reprodução da vida religiosa”.

Os templos sagrados, em suas imponências, apresentam-se como paisagens religiosas que comunicam as manifestações do sagrado. Enquanto monumento arquitetônico “o santuário está fixado em um lugar de destaque na paisagem” (SOUZA, 2010, p. 64), seja pelas

suas fachadas ou interior, as mensagens dos templos transparecem o relacionamento entre o homem religioso e a divindade e um “mundo além”. Do mesmo modo, seus interiores apresentam suas paisagens próprias contendo elementos simbólicos, especialmente, símbolos religiosos, livros religiosos, objetos litúrgicos, imagens, quadros religiosos, banquetes, sendo eles, capazes de remeter aos seus santificados, caracterizados como ponto de encontro dos fiéis que comungam da mesma fé e conseqüentemente expõem na paisagem o cotidiano do homem que as praticam (TORRES, 2013).

Privilegiando um breve estudo voltado para a paisagem religiosa do hinduísmo, Rosendahl (2003) traz descrições destas paisagens a partir das características físicas e culturais que apresentam, sendo elas responsáveis por direcionar, por exemplo, o local para a construção dos templos; (grutas, montanhas, rios, árvores etc.). Esses ambientes naturais devem contribuir para tal composição de maneira harmoniosa e equilibrada entre as paisagens. Essa convenção pode permitir a adição de outros elementos materializados simbolicamente (estátuas, velas, sinos, incenso, sons etc.), na tentativa de reproduzir suas crenças e suas identidades culturais na paisagem.

Contribuindo para os estudos da paisagem religiosa, Rosendahl (2018), em outra obra – *Uma procissão na Geografia* – escreve sobre a constituição da paisagem religiosa, a partir do evento religioso, procissão, privilegiando a dimensão devocional com ênfase nos aspectos materiais e imateriais da cultura. Ademais, Rosendahl aborda a noção de paisagem religiosa asseverando que as relações simbólicas existentes entre a cultura e o espaço são essenciais para a compreensão nos estudos geográficos.

Dedicando-se especificamente à temática, o último capítulo do livro - *Uma procissão na Geografia*, cujo título é “O ritual da procissão sacralizando o espaço: a paisagem religiosa”, Rosendahl (2018) analisa os elementos do evento religioso da procissão dada sua capacidade devocional de imprimir suas manifestações na paisagem, fazendo-a uma paisagem religiosa. Cumpre salientar ainda que a escolha de abordagem da paisagem religiosa não será empregada enquanto análise empírica. A autora utiliza expressões da literatura para compreender como a paisagem vai sendo produzida durante a procissão. Para isto recorre ao romance “Memórias de um sargento de milícias”, de Manuel Antônio de Almeida (1996), o qual será responsável pela representação de sua análise.

Rosendahl (2018, p. 388) esclarece que a procissão possibilita a revelação de múltiplos elementos impressos na paisagem religiosa. Ao reconhecer que durante as procissões as paisagens religiosas são criadas e recriadas pelos fiéis, a medida que percorre as ruas de um determinado lugar, a autora demonstra grandiosidade pública-visual e cultural da procissão. Por

essa abordagem, a paisagem produzida pela procissão é entendida pela autora seguindo duas vertentes:

A paisagem religiosa que a procissão impõe pode ser compreendida, em primeiro lugar, por sua relação com a sociedade ou com o grupo social que a produziu; em segundo, na ação dos que observam a procissão – em alguns casos, são os que não têm a “roupa da missa”, como foi descrito, e nem foram selecionados para o desfile. Aqui temos aqueles que só querem conferir o evento. Ambos têm sua posição e sua função na paisagem (ROSENDAHL, 2018, p. 391-392).

De tal modo, as procissões impõem às paisagens religiosas “os costumes alimentares, o baile, as vestimentas, os cantos, a hierarquia das alas no cortejo e as músicas identitárias do lugar são práticas religiosas que compõem o evento” (ROSENDAHL, 2018, p. 392). Com isso, enquanto a procissão vai cumprindo seu itinerário, a paisagem religiosa é consubstanciada, revelando o modo de vida daquela população.

Assim, a paisagem religiosa criada pela procissão, a medida que vai ganhando as vias públicas e se aproximando das pessoas que esperam o cortejo, vai também ecoando aos olhos e aos ouvidos a sua capacidade simbólica de interpenetrar no sujeito. Este, tocado pela emoção de estar na paisagem, fazendo parte da paisagem, transborda-se diante dos acontecimentos, reflexo de sua interação com o evento religioso, ocasionado pelas sensações, memórias, fé e sentimentos que fazem parte da sua essência (ROSENDAHL, 2018).

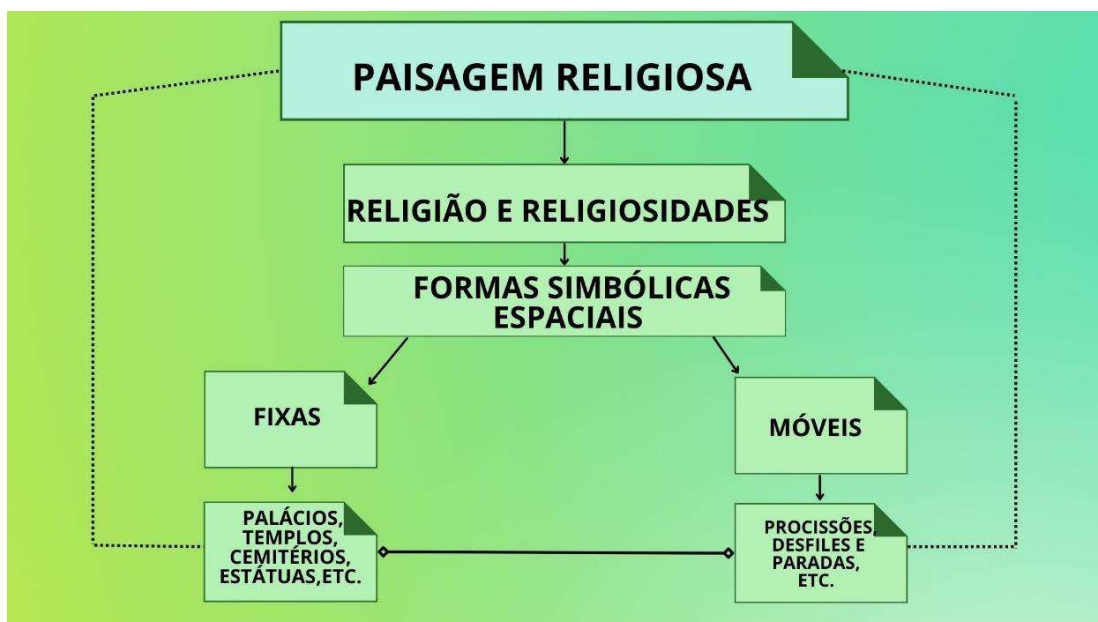
Diante disso, a paisagem expressa a extensão do ser, e conseqüentemente, o envolve. Cada sujeito ajuda a compor e harmonizar a paisagem religiosa seja através das vestimentas, elementos religiosos em homenagem aos santos (réplicas das partes do corpo em cera, casa, imagens, chaves, vela), decorações de casas, danças, rezas, cantos, entre outros elementos. A paisagem religiosa é vista então como um conjunto de representação simbólica produzido em sociedade, envolvendo poderes eclesiais, locais e comunitários.

Dessa maneira, a paisagem religiosa exerce uma relação indissociável da vida em comunidade (ROSENDAHL, 2018). Tal dinâmica percebida, vivida e participada simbolicamente por seus agentes denuncia a flexibilização das paisagens religiosas, caracterizando-se em um conjunto de elementos simbólicos fixos e móveis. No caso da procissão, as formas físicas reconhecidas por não ter caráter religioso podem ser dotados desse poder, ainda que efemeramente, e assim passam a compor a mensagem religiosa que se quer transmitir.

No intuito de estabelecer aproximações com as paisagens religiosas compreendidas por meio dos seus aspectos de materialidade e de imaterialidade, entendendo-as como formas simbólicas espaciais fixas e móveis, os estudos desenvolvidos por Corrêa (2007),

principalmente no texto “Formas simbólicas e espaço: algumas considerações”, auxiliam-nos na tentativa de teorizar sobre paisagem religiosa. Para Corrêa “as formas simbólicas são representações da realidade, resultantes do complexo processo pelo qual os significados são produzidos e comunicados entre pessoas de um mesmo grupo cultural (2013, p. 13)”. Nesse contexto, na presente pesquisa, a compreensão da paisagem religiosa seguirá por intermédio das articulações teóricas e empíricas, tendo como centralidade as formas simbólicas espaciais apresentadas na figura 2.

Figura 2 - Paisagem religiosa e sua dimensão simbólica



Fonte: Adaptado de Corrêa (2013) e Rosendahl (2018) por Pereira (2022).

O esboço interpretativo (Figura 2) acima apresentado, busca sintetizar nossa ideia sobre a paisagem religiosa e sua dimensão simbólica. Admitimos, portanto, postura que segue os direcionamentos de uma abordagem a partir das formas simbólicas espaciais, elas nos auxiliam na compreensão teórico-científica dos caminhos por ora seguidos.

Souza (2017), tratando de forma simbólica espacial religiosa móvel, ao estabelecer associações entre espaço, paisagem e caminhada religiosa, destaca que através do ato de caminhar o homem religioso estabelece vivências de paisagens religiosas diretamente relacionadas às suas referências físicas e imaginativas. Estas referências são articuladas por meio das experiências de ver, querer e sentir o sagrado. Assim, por intermédio da desejada e, na maioria das vezes, sacrificante caminhada, as paisagens religiosas são visíveis, porque são materializadas no espaço-tempo, e invisíveis, porque criadas pela imaginação humana; o

horizonte contribuiria decisivamente no jogo da presença corporal e devaneio espiritual.

As paisagens religiosas se entrecruzam entre religião e religiosidade (CLAVAL, 2014) e, em dias de festa, as formas simbólicas espaciais fixas e móveis são marcadas fortemente por suas temporalidades em diferentes contextos culturais. Poderíamos dizer que, tratando-se da paisagem religiosa do Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, elas apresentam as formas simbólicas espaciais ou os componentes dessa paisagem, tanto do ponto de vista fixo – igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens; Cruzeiro; Coreto; Club de Nossa Senhora Mãe dos Homens – quanto no que se refere aos fluxos – procissão, caminhada, festa dançante.

Dissertando sobre as paisagens religiosas, imbricadas nas formas simbólicas espaciais produzidas por meio das experiências de viver Juçatuba, as religiosidades são fortemente lidas com fenômeno diretamente ligada ao sagrado, mesmo que sua dinâmica esteja em outros patamares de significados ligados, sobretudo, às relações festivas do sujeito com o sagrado. Essas formas simbólicas são compostas pelo conjunto de objetos culturais, ações e processos de significação da festa religiosa.

Claval (2014), ao fazer uma descrição das festas religiosas, demonstra como elas são efêmeras, responsáveis por impor uma nova ordem ao cotidiano, onde os sujeitos se permitem à espontaneidade, ensaiando uma vida de alegria e felicidade. São nestas festas que os sujeitos permitem viver em solidariedade afetiva com os demais. Assim, a festa religiosa é preparada de modo a apresentar uma nova possibilidade de viver, distanciando as pessoas de suas rotinas diárias. A esse respeito, Claval (2014, p. 8) destaca:

Enfeitam-se as ruas com decorações efêmeras. Muito coloridas, brilhantes, divertidas, feitas de grinaldas de papel ou de bandeirinhas que o vento agita, elas mascaram o quadro de pedra ou de tijolo da existência normal. À noite, com os fogos de artifício, um universo de sonho é imposto ao mundo real. [...] e ainda os ritmos dados pelos pratos, pífaros, saxofones, trombetas e tambores das bandas e fanfarras; ou a sonorização estrondosa das músicas gravadas mediante potentes alto-falantes.

Pelas palavras de Claval, percebemos que as festas religiosas constituem sensíveis estruturas de significados daquilo que chamamos de paisagem religiosa, sendo elas capazes de redesenhar as expressões materiais no arranjo espacial do lugar, principalmente, por intermédio de suas decorações, ritmos musicais, ou aparelhagens sonoras. Nessa perspectiva, a paisagem religiosa é a sua própria representação simbólica da festa.

Notadamente, as paisagens religiosas impulsionam mudanças no tempo e no espaço, despertando sentimentos nas pessoas que nem sempre costumam se atentar a eles. No âmbito das festas católicas populares as quais têm um santo como referência de devoção, essa

capacidade de se emocionar é impulsionada pela Santidade e pelo despertar para a festa a partir de elementos simbólicos transmitidos culturalmente, sendo este capaz de impor novas dinâmicas na comunidade. As *fitinhas* e *bandeirinhas* coloridas começam a aparecer, as celebrações e missas são mais alegres, louvores vibrantes, cânticos são acompanhados por músicos religiosos, em sintonia com fogos de artifícios, a igreja recebe novas cores, o altar é decorado com flores naturais e as pessoas se reconhecem envolvidas por outra atmosfera social.

As festas religiosas são compreendidas não só por meio das manifestações do sagrado na paisagem. As paisagens não religiosas, por sua vez, complementam o dinamismo simbólico que elas apresentam. Essa diversificação entre sagrado e profano representa uma junção entre ambos para compor tal paisagem. Vale ressaltar que não propomos fazer tal discussão a respeito, nem tampouco pretendemos tratá-los como opostos, reconhecendo, assim, que ambos estão diretamente correlacionados, confluindo para a representação simbólica da paisagem religiosa.

Historicamente, no catolicismo popular, as festas religiosas foram estudadas por esses dois caminhos – sagrado/profano –, essencialmente apresentados por Mircea Eliade (1992) como duas modalidades existenciais de ser no mundo. As festas religiosas, vivenciadas com grande expressividade, sobretudo no catolicismo popular são marcadas por: ornamentações vibrantes, enfeites, flores, bandeirinhas, velas, rezas, devoção ao santo, ladainha, comidas, bebidas, música. Esses elementos, decorativos, religiosos e populares revelam na paisagem a maneira como os grupos culturais criam e recriam suas próprias paisagens religiosas, capaz de reforçar sua própria identidade cultural, enfatizando os aspectos materiais e imateriais de sua cultura (ROSENDAHL, 2012).

Na seção seguinte discorreremos sobre a religião católica em espaço rural, com ênfase no catolicismo popular, tentando discutir como as práticas religiosas são capazes de dinamizar culturalmente a paisagem em sentido festivo.

1.3 Religião e religiosidades católicas populares rurais: a propósito das festas

No Brasil, desde a colonização (anos 1500), o catolicismo se instalou no país vinculado ao Estado, subordinando-se a este último. Dessa maneira, acompanhando seu processo histórico de ocupação e desenvolvimento nacional, “a fé católica foi introduzida oficialmente pelos portugueses, pela intervenção não só da Coroa, mas também das ordens religiosas” (ROSENDAHL, 2018, p. 345).

Essa relação de domínio do Estado sobre a Igreja perdurou os três séculos do

período colonial (1500-1800) em que o catolicismo brasileiro era considerado, sobretudo, como popular e de caráter medieval (AZZI, 1977; COMBLIN, 1996). Neste contexto, o catolicismo popular apresentava, entre outras especificidades, a essência de seu povo, através das devoções aos santos, rezas e promessas. Em contrapartida, a elite e o clero desenvolviam suas práticas religiosas baseados em rituais católicos estrangeiros (REESINK, 2013).

Azzi (1997), ao reconhecer as modalidades de catolicismo como popular e de caráter medieval, argumenta que elas foram adotadas por camadas sociais diferentes, refletindo, de um lado, o catolicismo romano, que foi e é praticado pelas elites culturais e, de outro, as camadas populares subjugadas pela elite – este último tido como catolicismo popular. Essa dualidade também é apontada por Suess (1978, p. 27) em suas reflexões sobre o tema, vejamos:

O catolicismo romano é o sistema de tradução da Igreja católica no ambiente da vida e cultura romanas. Por razões históricas e dogmáticas, o catolicismo torna-se oficial e, então, com determinada exclusividade, reivindica ser o catolicismo. No encontro com outras culturas, dar-se uma osmose parcial. Principalmente entre as elites que, por causa do seu estado supra-regional de informação, mais facilmente são capazes de superar o isolamento regional, resulta uma identificação conceptual ampla com o catolicismo oficial. Daí se origina o desnível entre o catolicismo oficial e o catolicismo do povo simples.

As palavras do autor supracitado discorrem sobre a diversidade do catolicismo, com especial atenção às ideias provenientes de Roma. Assim, o catolicismo popular não está desvinculado do catolicismo oficial, o contraste entre ambos se baseia nas suas combinações, variando de acordo com suas características e que resulta em dois lados, no “popular: sem poder, pobre, leigo, sem cultura, não reconhecido criativamente, próximo à vida, de outro, o oficial: poderoso, rico, clerical, instruído, criativamente dominante, abstrato” (SUESS, 1978, p. 34).

Nesse sentido, as igrejas católicas rurais adotavam em suas práticas religiosas uma linguagem informal e ritos que refletiam o cotidiano de seu povo, permeados por uma relação esperançosa entre os fiéis e os santos. A adoção deste tipo de linguagem e dos ritos objetivavam dar sentido à vida do homem do campo e, além disso, criar as condições de proximidade entre os seus praticantes, seres que compartilhavam alegrias, dores e sofrimentos. A “mágica” das religiosidades continha todos estes dramas humanos.

Cabe destacar que não se trata da criação de uma nova igreja católica, mas de uma estética flexível do catolicismo enquanto fenômeno global quando, a seu modo, revela-se mais tolerante com os povos tradicionais, inclusive se deixando tocar por práticas religiosas de matrizes africanas. A cultura africana, por sua vez, foi transmitida entre gerações, valorizando, sobretudo, os saberes, ritos, rituais e as diferenciações regionais em termos de linguagens e uso do corpo humano, tão belo e ainda tão pouco compreendido.

Em todo caso, os adeptos do catolicismo popular rural se situam entre os setores menos escolarizados e de menor poder aquisitivo, com maior concentração no meio rural. Em torno desse debate, Freyre (1992) reconhece que as práticas católicas dos leigos se colocavam em oposição às práticas tidas como oficiais, ao mesmo tempo que destaca que há uma relação flexível do povo ao catolicismo oficial.

Souza (2013), por sua vez, reconhece que a essência das religiões católicas rurais está associada às práticas e as vivências cotidianas, e elas nem sempre se enquadram nas diretrizes e normas estabelecidas pela Igreja oficial. Esta situação impulsiona os rituais típicos do catolicismo popular a ultrapassar os limites impostos pela instituição, constituindo, assim, diferentes formas de crer dentro do catolicismo.

Adotando uma linha interpretativa da religião católica que valoriza a cultura a partir do catolicismo popular, Brandão (1980), no Livro “Deuses do Povo”, com a finalidade de caracterizar a religião dos meios rurais, põe em relevo a contraposição das elites culturais, reconhecendo que as práticas no âmbito popular e rural são realizadas a partir das vivências das pessoas. Tais pessoas realizam suas cerimônias de modo independente dos ritos católicos-oficiais, atribuindo, por sorte, outros significados ao sagrado.

Brandão (1980) reconhece a polissemia do termo religião popular, bem como o seu uso diversificado por autores de diferentes áreas do conhecimento. Segundo o autor, a melhor expressão para designar essa crença seria “religiões populares”, por acreditar que esta vai ganhando novas configurações a depender da região do país, reconhecendo, por isso mesmo, diversos tipos de religiosidades. Essa noção ampliada comportaria as várias manifestações religiosas de identificação dos povos rurais, já que, para eles, a experiência religiosa está intimamente ligada aos seus saberes culturais. Acerca dessa pauta, Leers (1977, p. 18) assevera:

A experiência religiosa é condicionada por fatores culturais e históricos e externa-se em ritos e fórmulas grupais, mas em última análise inclui algo pessoal e interior que se esconde e que nem a própria pessoa chega a verbalizar e comunicar por completo. Embora participando do mesmo rito numa procissão, novena ou missa, o povo mostra algo pessoal em seus comportamentos e mais ainda em suas motivações.

Neste universo em movimento que é o catolicismo popular, a vida se encontra com a religião, estabelecendo aproximações entre homens e santos, terra e céu, coexiste um sistema de trocas pautado em relações de dependência. Assim sendo, o homem se curva diante de suas divindades para lhes pedir proteção, clamando, com os pés fincados no chão, por uma vida no plano superior. A benzedeira, o rezador, o leigo, o pai de santo, o padre, as comunidades, o compadre, as famílias são agentes cruciais à manutenção e dinamização do catolicismo popular.

As religiões populares são marcadas por sacrifícios, penúria, penitência, dor,

sofrimento, ao mesmo tempo que contém alegria, festa, emoção e devoção. A boa colheita, a boa pescaria, a cura de um integrante da família, ganhos na caça dizem muito do afloramento das suas religiosidades. E, em forma de gratidão, o homem manifesta a sua fé aos santos padroeiros, tanto os canonizados, como os santos locais, aqueles que independem de Roma para serem cultuados. Cantos, rezas, procissões, romarias, ladainhas, rosários e novenas, entre outras expressões, dão conta da fidelidade do povo aos santos, fenômeno que Brandão (1980) denomina de “santos do povo”.

Nessa mesma direção, Leers (1977) compreende que o homem religioso é responsável por manter essa conexão com o sagrado nas religiões populares, e isso aconteceria justamente pela prática de se pôr, mais ou menos consciente, como servo dos santos, colocando-se à disposição dele, sobretudo, através de suas manifestações religiosas motivadas pela satisfação em agradar aos céus, confirmando e aprimorando as conexões com as santidades.

A fé depositada nos santos desempenha na vida dos crentes a sustentação para resistirem à vida terrena. Nas religiões populares, o homem religioso se conecta diretamente com o seu intercessor diante de Deus, os santos. Para ele, o santo é “gente como a gente”, figura humana, santificado, por isso mesmo, capaz de ouvir e compreender as suas necessidades, indicando-lhe possíveis soluções (PASSOS, 2011).

No Maranhão, a devoção a São José de Ribamar e São Raimundo Nonato dos Mulundus, expressam essas relações entre santos e devotos. Ferreti (2008) reportando-se aos santos apresentados, sinaliza que essa aproximação se materializa no espaço através das romarias, sendo elas dinamizadas por esforços, devoção e crenças em suas santidades devotadas. Ainda que não seja dispensável, a relação dos religiosos com os santos não necessita de interlocutores, agentes institucionalizados da Igreja como: padres, bispos e freis. O homem, em sua individualidade ou coletivamente, realiza seus pedidos sem necessariamente contar com o consentimento da Igreja, como afirma Brandão (1985, p. 29):

Boa parte das relações entre o fiel e o sujeito sagrado — divindade, santo padroeiro, santos específicos, almas de mortos, objetos de devoção — eram conduzidas por meio de trocas simples entre a pessoa e o santo. Rezas pessoais, fórmulas de pedido ou de evitação, obrigações cerimoniais, promessas, reconhecimento de resposta simbólica eficaz, são alguns exemplos. A possibilidade do exercício de inúmeras práticas religiosas feitas pelo leigo, sem o concurso de um especialista popular, correspondia ao fato de que parte da teoria e das regras do saber religioso eram do conhecimento de toda a comunidade camponesa.

Deste modo, as relações coexistentes de fidelidade e compromisso se ajustam na medida em que o devoto realiza um pacto com o santo; este último tem a missão de interceder e realizar seus pedidos, enquanto o primeiro, uma vez alcançando a graça, reconhece e aceita,

porque assim quis, a obrigatoriedade do pagamento da promessa ao santo milagroso. Essa tríade – pedir, receber e retribuir – (MAUSS, 2003) é responsável pela manutenção do sistema de reciprocidade, dependência e afeto entre devoto e santo.

As histórias dos santos, para o homem do campo, por exemplo, são marcadas pelas mesmas flagelações dos seus devotos, configurando-se em um dos motivos que impulsionam os santos a ganharem maior visibilidade neste universo. Na terra, os santos são materializados por imagens que os representam simbolicamente, figuras mais ou menos lendárias, de grande relevância para o povo rural. Em “torno delas gira o catolicismo popular no país, característica singular no Brasil” (ROSENDAHL, 2018, p. 349).

Com grande efeito da representação e presença das imagens, os santos estabelecem relações íntimas com quem neles creem, sendo eles convocados pelos homens em seus atos cotidianos, sobretudo, para fortalecer suas atividades. Portanto, seria de malgrado, aos olhos dos homens de fé e dos santos, realizar um negócio e não pedir a bênção da santidade, a criança nascer e não lhe apadrinhar junto a um santo, não nomear a criança enaltecendo a santidade, realizar a plantação e não pedir por bons frutos, enfim, esses são alguns exemplos que demonstram a relação cordial entre santidade e devoto.

Zaluar (1983) aponta a invocação aos santos pelos homens do campo nos momentos em que a vida permeia por acontecimentos que se configuram como um ritual de passagem da vida humana, ocasião na qual o devoto atravessa uma transição de um estado espiritual e social para outro. Para a autora, o parto, o batismo, o casamento, a doença e a morte são essenciais para a convocação espiritual da santidade, uma vez que, em muitos dos exemplos apontados por ela, os santos estão espiritualmente presentes no culto.

Existem várias maneiras de realizar o culto à santidade, então, cada pessoa ou grupo, com base nas diretrizes da Igreja ou não, determina a melhor maneira de fazê-lo. Tavares (2013) reconhece ao menos duas maneiras: uma particularizada, individualizada, quase sempre realizada em domicílio ou em capelinhas; a outra de maneira coletiva, envolvendo as grandes manifestações religiosas, marcadas pela quantidade expressiva de fiéis em devoção à santidade.

Nessa perspectiva, Da Mata (2002) assevera que os domicílios desempenham papel importante na vida das comunidades rurais e dos sujeitos que ali residem, principalmente para realização de cultos domésticos. Assim, as casas seriam responsáveis por abrigar os pequenos altares capazes de representar a morada dos santos. Através das casas e dos altares domésticos seria possível perceber a relação dos homens com a santidade, afinal, para habitar a casa só sendo alguém de grande confiança. As santidades são entidades de extrema confiabilidade.

Os altares possibilitariam a realização de culto doméstico, apresentando dinâmicas

próprias, isto, pois, dependendo de como cada ser ou grupo social realiza suas celebrações, seja através de um terço, canto, prece, ladainha (ROSENDAHL, 2018), ou ainda por meio de pedido e agradecimento. Nas casas as pessoas também podem receber os bons vizinhos e compartilhar com eles a crença e a graça no santo em que creem.

Nas residências os altares são ornamentados a depender do santo de devoção e, a partir deles, são depositadas ofertas singelas que tendem a agradar a santidade, podendo ser velas, enfeites, flores naturais etc. Nesses lugares decorados para práticas religiosas, o santo é a figura de maior relevância, sendo representado através de uma imagem produzida em gesso ou madeira, fotografias emolduradas com cores vibrantes, tecidos reluzentes e fitas coloridas. Ao seu redor, as velas acesas funcionam como convite ao “santo espiritual” para se fazer presente junto àqueles que ali estão.

Assim, o culto realizado no interior das residências reflete, como no templo, ainda que por características outras, a devoção e o amor ao santo e à figura de Deus. Maria, mãe de Deus, é outra presença santa que quase sempre tem espaço nas orações. Ela é figura forte, potente, protetora que convém aos devotos apelar.

Os cultos populares ultrapassam os limites impostos pelas paredes das residências e ganham os espaços públicos. Esses lugares são modificados, dinamizados pelos fiéis que, em união com outros, comungam do mesmo culto em devoção ao santo, podendo ser percebidos nos grandes festejos religiosos e nas procissões. Essas concentrações também são motivadas pelas grandes romarias que impulsionam os devotos em direção ao templo de seus protetores. Embora se tenha um santo em casa – leia-se a imagem de um santo –, na terra, porque ele vive no céu, ele residiria na igreja, no santuário, na capelinha. De tal maneira, também convém ir até lá. Este é um movimento que demonstra fidelidade aos olhos dos outros crentes e da Igreja. A depender da espessura do centro religioso, o padre tende a saber da sua presença ali, porque ele mesmo pode ter te chamado em nome do santo. Na “casa do santo” o voto é consumado e as energias espirituais são renovadas

Steil (1996), ao desenvolver estudo sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa (BA), reconhece o voto como a substância motriz que impulsiona o romeiro a se deslocar com a intenção de realizar suas obrigações para com a santidade. Dessa maneira, os votos seriam responsáveis pela manutenção e prolongamento de rituais que se concretizam diante das relações de alianças estabelecidas entre o devoto e a santidade.

Ao se comprometer com santo, as graças a serem alcançadas por intermédio das promessas e a retribuição ao milagre alcançado, apresentam sua variação, que vão desde às oferendas, podendo ser simbolicamente representadas pelo melhor produto obtido na colheita,

melhor criação⁵ ou outro objeto que o fiel julgue agradá-lo, a organizações de festas ao santo milagreiro, romarias (individuais e coletivas), dança.

Nesta perspectiva, o milagre recebido assume uma dimensão social ao ser compartilhado na comunidade, com ou sem reconhecimento da Igreja, e, em muitos casos, traduzidos em falas, gestos e rituais, responsáveis por impor uma nova ordem ao tempo da festa. Para Brandão (1980, p. 184), o milagre é uma “ocorrência extraordinária, por meio da qual a divindade quebra o curso da “ordem natural das coisas”, em nome de seu amor por um fiel, ou por um grupo deles, com o uso do poder total de sua palavra”.

O milagre, enquanto fenômeno extraordinário e sobrenatural, reverbera na vida da população, agitando os acontecimentos pessoais, impondo novas configurações ao comportamento diário. Sabendo disso, quem não gostaria de um milagre na sua vida? Assim, a festa religiosa direcionada aos santos em forma de retribuição ao milagre obtido é considerada uma “configuração de rituais, cujos acontecimentos se opõe à rotina e coloca as pessoas, as instituições e a própria vida social diante do espelho fiel ou invertido do que são, quando não são a festa” (BRANDÃO, 2010, p. 20).

A festa em homenagem ao santo é uma celebração coletiva caracterizada, especialmente, pelo seu ritual sagrado, oportunidade na qual os fiéis, reunidos em devoção à santidade, revestem-se de sentimentos fraternos uns com os outros, permitindo-se em celebrar constantemente, assim como nos períodos de “liminaridade” apontado pelo antropólogo Victor Turner (1974). Turner (1974) disserta que, no período liminar, o sujeito ou os grupos culturais, simbolicamente, colocam-se à disposição de um outro papel sociocultural, diferentemente dos habituais. Sendo, a partir desse período, o surgimento da vida em *communitas*, comunhão para com os outros, mas nascendo de si, do sujeito relacionado com seres superiores, envolvendo também até o caráter ambiental do lugar.

Desse modo, estabelecemos aproximações associativas para compreender a festa religiosa dedicada ao santo como representatividade da vida e o sentimento de *communitas*. Durante a realização da festividade os sujeitos, ainda que diversos, com posições sociais definidas, por algum momento, independentemente de posição social, econômica e cultural, são vistos como parte de um mesmo grupo, o grupo de fiéis (TURNER, 1974; TAVARES, 2013). O sentimento de *communitas* tende a irromper com as estruturas pré-determinadas, valendo-se de feitos e decisões tomadas e executadas em grupo em prol da realização de alguma atividade. Neste caso, as festas aos santos são exemplos de reuniões sociais animadas pelas manifestações

⁵ Animal criado na parte externa da residência, tais como, galinha caipira, peru, porco, entre outros.

religiosas. Pautam-se, portanto, na cordialidade entre os pertencentes do grupo cultural, no qual seus integrantes possuem uma relação harmoniosa e de sociabilidade em prol da fluidez da festa (TURNER, 1974; TAVARES, 2013).

As festas dos santos se configuram como fenômenos capazes de alçar as pessoas para outra dimensão social da vida, porque agora são devotas. Estes sujeitos se entregam a sentimentos múltiplos, sendo este o momento de se colocar à disposição da santidade, rompendo, portanto, com a sequência dos acontecimentos ordinários. Essa pausa na vida é necessária para agradar o santo, pois ele necessita ser reverenciado e louvado. Isso é parte do ritual religioso e festivo.

Para Brandão (2010, p. 19) “a festa invade a vida e, de repente, parece que tudo é ela”. Assim, à medida que a festa religiosa vai fazendo parte da vida dos fiéis, ela impõe novas ordens e formas àqueles dias. Logo, a festa celebrada aos santos é imaginada e criada pelos seus agentes, demonstrando a capacidade do povo em se organizar, apresentando as especificidades de cada grupo e reproduzindo as manifestações de quem a realizou.

A saber, as festas religiosas dedicadas aos santos acontecem ao menos uma vez ao ano, obedecendo um calendário que pode acompanhar a liturgia católica popular ou as próprias dinâmicas das comunidades em associação aos eventos climáticos, frutíferos e políticos. A festa religiosa, como nos aponta Claval (2014), é a possibilidade de vivenciar os sonhos que estiveram internalizados no âmbito do impossível, de fortalecer as relações entre os homens e divindades, permitindo novas realizações. Nesse sentido, há nas festas religiosas, ritos repletos de significados culturais que se inscrevem nas religiões católicas populares rurais, dos quais os fiéis vivenciam durante sua realização.

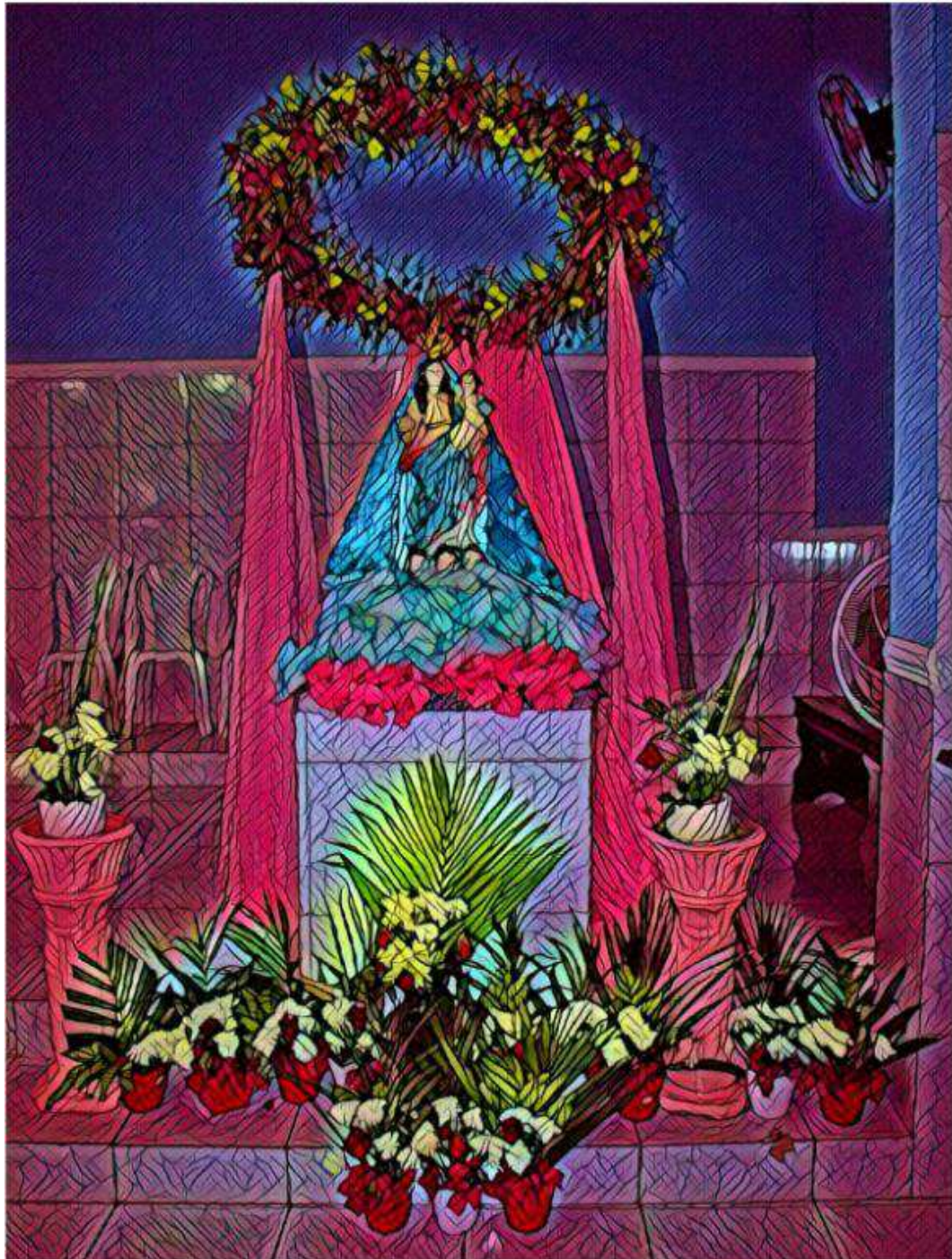
De fato, as religiões católicas populares em espaços rurais sustentam e transmitem suas manifestações culturais entre gerações com o objetivo de celebrar a fé, a vida e os santos. Em todo caso, as religiões católicas populares, são permeadas pela religiosidade, pautadas nas devoções, rituais e crenças, configurando-se, dessa maneira, como uma religião capaz de solucionar os mistérios enigmáticos que perpassam a vida do homem do campo.

Efetivamente, a sustentação da fé, a trajetória do catolicismo, os conflitos, os rituais, os santos, as dicotomias, a vida em comunidade, as apropriações religiosas, os deslocamentos em busca da santidade e as festas religiosas dinamizam uma religião capaz de se reinventar mantendo sua cultura, variando de grupo para grupo, animados e impulsionados pelo ato de ser e viver a religião católica popular de modo pulsante.

Nessa direção, apresentaremos no próximo capítulo as paisagens religiosas e festivas de Nossa Senhora Mãe dos Homens, em Juçatuba, Maranhão, lançando luz sobre as

manifestações culturais vivenciadas por intermédio da religião e da religiosidade em homenagem àquela Santa Padroeira de um território quilombola.

2 – JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR-MA: UMA INCURSÃO NA FESTA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS



Festejo 2022. Fonte: Pereira (2022).

2.1 Juçatuba: história, cotidiano e práticas culturais

As primeiras ocupações do território da Comunidade de Juçatuba datam, aproximadamente, dos anos 1705, conforme afirma Garces (2021). Baseado em uma entrevista desenvolvida no ano de 2005 com o depoente João Francisco Monroe, descendente de negros escravizados, na qual ele afirmou, apoiando-se, sobretudo, em histórias narradas por seus antecessores, que os primeiros descendentes de negros escravizados a povoar Juçatuba foram trazidos de Portugal forçadamente e que teriam chegado ao lugar através de uma embarcação.

Cumprе salientar que o Maranhão, durante o século XVIII, pertencia ao Império de Portugal. Neste período, crescia a comercialização de negros escravizados para o Maranhão pela colônia portuguesa, impulsionada especialmente pela produção de algodão e arroz. Lisboa, núcleo administrativo da capital do Império português, era o local de articulação e decisões para o Maranhão e as colônias africanas, das quais possuíam livre circulação para compra e venda de negros escravizados. Barroso Junior (2009) disserta que até 1755 os registros oficiais sobre a entrada de africanos no Maranhão se deram de maneira lenta e em pequena quantidade, considerando, assim, o início do tráfico de negros escravizados para o estado pelos portugueses.

A partir de 1755, a comercialização de negros escravizados se intensificou para unidade administrativa da colônia portuguesa na América, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, sendo este, naquele período, independente do Brasil. A venda e o tráfico negreiro aumentaram, sobretudo, diante da proibição do uso da mão de obra indígena e da criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, esta última com a finalidade de desenvolver a agricultura e expandir as atividades comerciais. Para mais, a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão recebeu autorização para explorar e comercializar negros escravizados africanos, advindos principalmente da Alta-Guiné, representada por Cabo Verde, Malagueta, Guiné-Bissau e Cacheu, correspondendo a 80% dos cativos desembarcados na capitania maranhense (SILVA, 2009; 2013).

A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, administrada a partir de Lisboa, atuava nas regiões de domínio do Império português, principalmente nas capitanias do Grão-Pará e Maranhão, nas Ilhas de Cabo Verde e nas feitorias Guiné-Bissau e Cacheu (MARTINS, 2019), estabelecendo relações comerciais entre Portugal, África e Brasil. Essas inter-relações, ainda que comerciais, contribuíram para gerar aproximações com os primeiros habitantes de Juçatuba.

Desse modo, os primeiros portugueses de sobrenome Garcês a chegar naquelas terras podem ser originários do continente africano, mas de posse de Portugal e, ao cruzarem o

Oceano Atlântico teriam escapado do grupo que seria comercializado no Maranhão, atracando naquela área que hoje é a Praia de Unicamping através de uma embarcação. Entretanto, destacamos que não é de nosso interesse aprofundar a discussão sobre os primeiros negros escravizados no Maranhão, mas sim evidenciar que suas presenças podem possuir relações com a genealogia dos primeiros habitantes de Juçatuba.

Deve-se considerar que os negros escravizados provinham também em grande quantidade do interior do estado, em especial da cidade de Icatu, separada de Juçatuba pela Baía de São José. Dessa maneira, Juçatuba se transforma em um lugar de refúgio para os negros escravizados que conseguiam aportar na Praia de Juçatuba, conhecida atualmente como Praia de Unicamping (CASCAIS, 2018).

Ao atracarem na Praia de Unicamping, os negros escravizados adentraram a mata, impulsionados, principalmente, pela busca de água doce. Durante o percurso teriam encontrado um local com capacidade abundante de água potável, decidindo se estabelecer naquele lugar, formando, assim, uma comunidade quilombola, esta que, por sua vez, possuía inúmeras palmeiras frutíferas capazes de proporcionar um “suco” para saciar a fome: a juçara⁶ (*eurterpe edulis*). Assim, após se depararem com o juçaral, decidiram nomear o quilombo de Juçatuba, em decorrência da concentração da quantidade expressiva de palmeiras e em alusão ao nome da fruta (GARCÊS, 2015).

O quilombo de Juçatuba passa, nestas circunstâncias, a ser refúgio para os negros escravizados fugitivos, concentrando suas habitações no núcleo da comunidade. Desse modo, os negros escravizados começavam a desenvolver atividades que possibilitaram as suas existências no território quilombola, tendo à agricultura, sobretudo, através das plantações de arroz, milho e feijão, como atividade de subsistência. Somaram-se a isso a pesca artesanal, sendo essa dividida em pesca de curral⁷ e camboa⁸.

Segundo Santos (2009), os negros escravizados africanos e seus descendentes que conseguiam fugir das fazendas, engenhos, plantações e minas e, conseqüentemente, estabeleciam-se nos quilombos do Maranhão, tentavam reproduzir suas próprias marcas e valores culturais, trazidos dos seus países de origem, sobretudo, no tocante à agricultura, culinária, música e religião. Reflexo desse passado, Juçatuba apresenta atualmente heranças culturais presentes no cotidiano da Comunidade, mantendo, dessa maneira, os ritos afro do

⁶ Fruto conhecido em outras regiões do país como açáí.

⁷ Pequenos cercados feitos no mar por pescadores, com varas, talos, amarrados com cipó.

⁸ Currais de pesca de alvenaria de pedra sobrepostas, sendo utilizada para aprisionar peixes que ficam impedidos de retornar ao mar quando a maré desce (FILHO, 2021).

Tambor de Mina e da presença do Terreiro de Umbanda São Sebastião.

As religiões e suas religiosidades estão diretamente ligadas ao processo histórico de Juçatuba. No tocante à religião católica, não podemos precisar de quando e como esta foi inserida no quilombo, mas podemos dizer que foi impulsionada, especialmente, pela chegada das Missões Jesuítas, organizadas pela Igreja Católica com a finalidade de evangelizar, segundo sua doutrina, o índio e o africano. Filho (2013, p. 44) disserta sobre a chegada dessa missão em Juçatuba, e assim se pronuncia:

Essas missões atracaram na região provavelmente através do porto de Santana ou até mesmo pela praia de Areia, hoje chamada de Unicamping, vindas de São José do Lugar dos Índios, atualmente São José dos Índios, antes a sede administrativa de São José de Ribamar. É provável que após a “catequização” dos índios Gamelas, a referida missão tenha se deslocado para a comunidade de Juçatuba através da baía de São José (FILHO, 2013, p. 44).

A saber, há relatos de que a chegada da missão jesuíta em Juçatuba extrapolou os limites de catequização de seu povo, principalmente pela narrativa da paixão do padre inglês, Eduardo Daniel Monroe, pela jovem negra, Francisca Garcez. Encantado com tamanha beleza, o padre renunciou ao celibato da Igreja Católica e se uniu em matrimônio com a referida jovem. Desse casamento, nasceram quatro filhos: Alexandre Garcez Monroe, Tertuliano Garcez Monroe, Balbino Garcez Monroe e José Garcez Monroe; dando início, dessa maneira, as famílias Garcez e Monroe, os sobrenomes mais constantes na Comunidade. Nos tempos subsequentes chegaram pessoas de outros sobrenomes, como os Cascaes, os Costas, Corrêa e os Gouveias. Essas pessoas que possuíam sobrenomes diferentes e que chegaram depois se casaram com os Garcez e Monroes, formando uma Comunidade onde todos são parentes (GOMES; GARCÊS, 2012).

Na atualidade, a maioria dos moradores da Comunidade de Juçatuba possui ao menos um dos sobrenomes originários – Garcez ou Monroe –, constituindo-se, dessa maneira, um território de parentesco (FURTADO, 2013). Em decorrência desse parentesco no cotidiano da Comunidade e de seus moradores, os laços de sociabilidade, fraternidade, resistência e o sentimento de *comunnitas* são perceptíveis.

Essas relações familiares são percebidas também pelas proximidades das residências, elas se concentram no que os moradores definem como “sítio”, o centro da Comunidade, área na qual estão as habitações de uso comum, a saber: à igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens; a creche Moranguinho; a escola Municipal Germano Garcez (Ensino Fundamental); Escola Municipal Professora Rosa Raimunda Paixão Garcez (Ensino Fundamental e Médio); a quadra Poliesportiva, Clube Nossa Senhora Mãe dos Homens; posto

de Saúde, entre outros.

Tais conquistas acima mencionadas, surgiram em resposta às constantes reivindicações da Comunidade, como bem descreve Goveia durante entrevista realizada no ano de 2022: “As benfeitorias que a Comunidade possui é resultado de longos debates e resistência, principalmente com as instituições públicas em busca de assegurar nossos direitos garantidos [*sic.*]”. Desse modo, segundo a líder comunitária, Sonia Garces, a Comunidade se reúne quando há decisões a serem tomadas em prol de Juçatuba, discutindo, entre outras coisas, a preservação desse patrimônio e a manutenção do território quilombola.

Nesse sentido, reportando-se as duas escolas existentes na Comunidade, devido a relevância destas para Juçatuba, quando de suas inaugurações, receberam o nome autoridades municipais ribamarense referente àquele período. Em 1993, na gestão do então Prefeito de São José de Ribamar, Dr. Júlio Matos, foi inaugurada uma das escolas, circunstância na qual se fazia homenagem ao prefeito. Inicialmente, a Comunidade aceitou, no entanto, no ano de 2000, após reforma, já na gestão do Prefeito Luis Fernando, a Comunidade solicitou a mudança do nome da Escola para Escola Municipal Professora Rosa Raimunda Paixão Garcez, toponímia que permanece até hoje. Mestra Rosa, como é conhecida na Comunidade, mudou-se “da Quinta”, bairro de São José de Ribamar, para Juçatuba. Conhecida como uma mulher de luta, casou-se com Joaquim Garcez e passou a morar ali, desempenhando importantes funções, tais como: parteira, enfermeira, conselheira, líder religiosa e, a mais destacada delas, professora.

Reportando-se à segunda escola mencionada, inaugurada inicialmente com o nome de Unidade Alcione Ferreira em homenagem à primeira-dama da época, mulher do então Prefeito Jota Câmara, após debates entre os membros da Comunidade, passou a se chamar Escola Municipal Germano Garcez. A escolha do referido nome se deu em consequência da relevância de um filho da terra que dedicou sua vida para o desenvolvimento de Juçatuba, sem abandonar as tradições, costumes e saberes locais historicamente.

Os saberes tradicionais foram transmitidos de geração a geração, sobretudo, na agricultura e na pesca artesanal, embora os novos descendentes, induzidos pelas ofertas de empregos e estudos na Ilha do Maranhão, em especial na capital, São Luís, optem por se dedicar a outras tarefas. As práticas rurais, portanto, são realizadas semanalmente, especialmente pelos mais experientes. As atividades da pesca, extração do sururu, bem como o cultivo do quiabo, do maxixe, da vinagreira, a produção da mandioca, são praticados, sobretudo, por adultos e idosos (CASCAIS, 2018).

Esse processo de transmissão de cultura (CLAVAL, 2007), extrapola a dimensão do plantar, colher e pescar, adentrando nas especificidades da religião e suas religiosidades. Isto

faz com que se reconheça outra grande manifestação cultural católica pela qual a Comunidade se reconhece, o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Deve-se considerar que Juçatuba é pautada em outros entendimentos sobre o sagrado no mundo. Assim, destacamos a Assembleia de Deus e a Igreja Messiânica Mundial do Brasil. Esta última participa ativamente das decisões em Comunidade e, até das manifestações religiosas promovidas pela Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, a exemplo, participação na procissão principal do festejo em tela. No entanto, as manifestações religiosas, como já dissemos, são em sua maioria viabilizadas por meio dos festejos aos seus santos, apresentando ritualizações permeadas por práticas católicas, mas com elementos simbólicos associados às religiões africanas.

A festa espírita dedicada ao Menino Jesus, este teve início em 1940, comandado por Luís Gouveia. Após seu falecimento, em 2009, assumiu a Maria da Conceição Lima. O festejo em homenagem ao Menino Jesus acontece entre os dias 16 a 28 dezembro, com destaque para o dia 25 do referido mês. No dia em questão, ocorre a sessão de mediunidade, onde a pessoa que contém os dons, conhecido como médium, fica em volta de uma mesa branca, dando início às sessões espirituais (GOMES; GARCÊS, 2012).

O festejo de São Sebastião é realizado em janeiro na Comunidade há mais de 85 anos, no Terreiro de Umbanda dedicado ao Santo. Inicialmente, o Terreiro era de responsabilidade de seu fundador, Pedro Costa e, após seu falecimento, sua filha, Sebastiana Garcez, parteira e benzedeira, assumiu os trabalhos. Atualmente, é de responsabilidade religiosa de Rosa Garcês, neta de Pedro Costa. Ela, portanto, é a responsável pela condução das atividades religiosas, destacando-se, especialmente, na missão de servir seus guias e os devotos de São Sebastião (ENTREVISTA COM ROSA GARCÊS, out., 2022).

Outro festejo que acontece na Comunidade é o de Nossa Senhora do Bom Parto. Este festejo em devoção à Santa começou quando uma senhora chamada Naura Cascaes, grávida de seu primeiro filho, prometeu que se tivesse um bom parto, seria devota de Nossa Senhora do Bom Parto. Após o nascimento do filho, a senhora convida seu esposo para realizarem o festejo em homenagem à Santa. Assim, o festejo da protetora das mães parturientes e dos bons partos tem sua realização em Juçatuba no mês de fevereiro, iniciando com o levantamento do mastro, seguido por missas, procissões, ladainhas, almoço e finalizando com o derrubamento do mastro. (GOMES; GARCÊS, 2012).

Já a festa de Sant'Anna, realizado na Comunidade entre os dias 19 a 26 de julho, e pautados em vários rituais, entre eles: o hasteamento do mastro, bem como a sua derrubada, ladainhas em latim e celebrações religiosa católicas. Inicialmente, Mestre Rosa era organizadora do festejo dedicado a Santo Antônio, mas após o seu falecimento, a festa ficou

sob a responsabilidade de Maria da Glória, como ela era devota de Sant'Anna passou a realizar a festa em homenagem a sua santa devotada.

Sobre a proteção dos santos festejados na temporada junina na Ilha do Maranhão, Santo Antônio, São João, São Pedro e São Marçal, vale ressaltar a importância do Bumba Meu Boi de Juçatuba (Figura 3), como manifestação de resistência cultural popular. Garcez (2021), baseado em relatos, afirma que a cultura de Bumba Meu Boi existe há mais de 100 anos na Comunidade, festejada, especialmente em homenagem a São João, em agradecimento aos votos feitos ao Santo.

Figura 3 - Bumba Meu Boi de Juçatuba



Fonte: Pereira (2021).

Josimara Garcez (2022) destaca que em 1950 surgiu naquele território um *boi de promessa*, este, por sua vez, fruto de uma promessa à divindade para extinguir o conflito por terra em Juçatuba. Quatro anos depois, em 1954, surge o boi Cravo da Ilha, que não passou de um ano de existência. Salientamos que na atualidade existe apenas um em atividade, este, por sua vez, possui o mesmo nome da Comunidade. O Batalhão de Prata, como é reconhecido pelos brincantes, o Bumba Meu Boi de Juçatuba, foi fundado em 1979 (GARCEZ, 2021) sob a missão

de contribuir com o fortalecimento da cultura da Comunidade (CASCAIS, 2018). Conduzido pelo sotaque de matraca⁹, conta, através de suas toadas, a diversidade cultural, religiosa, gastronômica e as belezas naturais da Comunidade, de maneira a refletir o modo de vida e a identidade de seu povo.

Assim, o Boi se apresenta durante todo período junino, principalmente na Ilha do Maranhão, em eventos anteriores ou posteriores ao mês de junho, tais como: ensaios, ensaio redondo (ensaio geral), batizado e a morte do Boi. “O Boi de Juçatuba é composto por cantores, que também são chamados de “amo do boi”, índias, caboclos de pena e fita, Pai Francisco, Catirina, o Boi, Vaqueiro e tem também a direção, que comanda a brincadeira; seus instrumentos são as matracas, pandeiros, tambor onça, entre outros” (JOSIMARA GARCEZ, 2022, p. 24).

Juçatuba, portanto, apresenta significativa diversidade cultural ao longo do ano, com destaque para alguns meses (janeiro, fevereiro, junho, julho, outubro e dezembro), seja relacionado às festas religiosas ou sacroprofana, animando, assim, a Comunidade nos períodos em que ocorrem. Como já se sabe, Juçatuba é uma Comunidade que apresenta características rurais e, fora dos tempos festivos, na Comunidade predomina o silêncio, rompido pelo barulho do transporte coletivo ou conversas no final da tarde entre os vizinhos.

No âmbito do debate territorial, a Comunidade tem tentado evitar a especulação imobiliária de suas terras, embora, isso ocorra em suas praias, tais como: Moça, Prazeres, Aribual, Catatúva e Unicamping. Esta última apresenta casas de veraneio e chalés de alto padrão (FILHO, 2015) por essa apropriação dessa porção do território quilombola de Juçatuba já se apresenta como um entrave na manutenção de sua história, principalmente pela exclusão de edificações que compõem a historicidade local. Um reflexo desse quadro é a extinção das camboas e da casa de pedra, ambas demolidas na década de 1990.

De todo modo, nesta seção, quisemos lançar luz sobre a cultura e história de Juçatuba, permeada pela religião, que funcionam como uma força de resistência do e no território. Na seção que se segue, retornando a Nossa Senhora Mãe dos Homens, abordaremos a plástica origem e as diversas nomenclaturas relacionadas a esta santidade.

2.2 - “Mãe da Mata”, “Mãe do Senhor de negros escravizados”, “Mãe dos Homens”: Nossa Senhora em Juçatuba

⁹ Sotaque é entendido no universo cultural maranhense como estilo musical característico de cada grupo de Bumba Meu Boi. O sotaque de matraca possui estilo musical marcante, ocasionado, principalmente por seus instrumentos, matraca e pandeirões, bem como, os tamanhos que possuem (IPHAN, 2011)

A devoção originária a Nossa Senhora Mãe dos Homens surgiu no Convento de Santa Maria de Jesus, em Xabregas, bairro de Lisboa, Portugal, aproximadamente em meados do século XVIII (COSTA, 2004). O grande responsável pela difusão do culto a Nossa Senhora Mãe dos Homens foi o franciscano Frei João de Nossa Senhora, o poeta de Xabregas. Este, caminhava pelas ruas da capital portuguesa, Lisboa, com a imagem da virgem nas mãos, a qual denominava de “Senhora Pequenina” e “relembra que Maria, além de Mãe de Deus, é também Mãe de todos os homens” (SALDANHA, 2011, p. 11).

Frei João, objetivando difundir o culto a Nossa Senhora Mãe dos Homens, idealiza a imagem da Santa, encarregando António Ferreira de realizar a obra, mas este recusou por considerar o comprimento de seis palmos excessivo para uma peça de barro. “Ferreirinha”, como era conhecido o artesão, sugere então ao Frei encomendar uma imagem de madeira, indicando o famoso escultor José de Almeida (SALDANHA, 2011).

José de Almeida, o Romano, artista de renome internacional, reconhecido pelo seu talento de escultor em Roma, é procurado pelo Frei João de Nossa Senhora em 1 de outubro de 1742. Na oportunidade, ajustam os detalhes sobre a produção da imagem, esta, por sua vez, seria esculpida em madeira de cedro com oito palmos de altura. Após o acordo, o Frei empenha-se à construção de uma capela, onde pudesse apresentar a imagem para a veneração dos fiéis (SILVA, 2016).

Inicialmente, em 1743, a referida capela seria edificada com as contribuições dos monarcas, mas a quantia destinada pelo Rei D. João V não foi suficiente para sua construção. No mesmo ano, o Frei João considerou que poderia conseguir o restante da quantia necessária para a obra por meio de suas pregações. O Frei iniciava seu “sermão de esmola” tendo em suas mãos a imagem de Santa Maria Mãe dos Homens – a Pequenina – acompanhando-o pelas ruas da cidade, Lisboa (SALDANHA, 2011).

A maneira excessiva da pregação do Frei João de Nossa Senhora chamava atenção de alguns fiéis, por conter ofensas, difamações e insultos. Como reflexo disso, o guardião do convento da ordem religiosa que o Frei fazia parte e o superior da província de Lisboa elegem um diretor espiritual. Este, por sua vez, proíbe a utilização da imagem de Santa Maria Mãe dos Homens, consentindo-lhe apenas uma reprodução em pintura da “Pequenina” fixada em relicário (SILVA, 2016).

A imposição ao Frei não impediu a arrecadação da quantia necessária para a construção da capela, esta, veio a ser edificada no Convento em Xabregas, Lisboa, Portugal. O Convento em questão e a capela construída para celebrar Nossa Senhora Mãe dos Homens

foram atingidos por um terremoto em 1755, dois anos depois a capela foi demolida por questões de segurança. Mesmo resistindo a catástrofe, a imagem da Santa desapareceu de Portugal sem deixar vestígios, relatam os enredos míticos propagados. Assim, João de Nossa Senhora foi quem definiu o novo modelo de representação (Figura 4) (COSTA et al., 2022).

Figura 4 - Nossa Senhora Mãe dos Homens, século XVIII



Fonte: Site oficial da Biblioteca Pública de Évora (2022).

A nova representação de Nossa Senhora Mãe dos Homens, definida por Frei João de Nossa Senhora como “uma imagem de Nossa Senhora com a mão direita erguida, em atitude de abençoar, e o Menino, sobre o braço esquerdo, apontando para a Mãe” (SALDANHA, 2011, p. 14). Apresentando em sua estrutura simbólica um estilo barroco, refletindo a época, os traços do artista José de Almeida, responsável pela produção dessa segunda obra, neste caso, representou a imagem a partir das diretrizes fornecidas pelo Frei, imprimindo sua marca por intermédio das formas, técnicas e cores (COSTA, 2004).

A partir da imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens, produzida por José de Almeida, várias outras foram confeccionadas, objetivando a difusão do culto à Nossa Senhora Mãe dos Homens em Portugal. Com efeito, podemos considerar que a expansão ao culto a Nossa Senhora Mãe dos Homens, em seu estágio inicial, foi um movimento religioso nacional

português, impulsionado pelas irmandades religiosas dedicadas à Santa. No final do século XVIII, os cultos deixam de ser nacionais e extrapolam as fronteiras portuguesas, estendendo-se até o Brasil, sendo este, o primeiro país a devotar Nossa Senhora Mãe dos Homens fora do território português (SALDANHA, 2011).

Efetivamente, Portugal apresenta uma vasta difusão ao culto mariano no mundo. Santos (2008), ao usar o exemplo do Santuário de Fátima, bem como a devoção a Nossa Senhora de Fátima, aponta os migrantes como propagadores deste fenômeno religioso, principalmente por levarem consigo seus valores espirituais, fortalecidos pela devoção e ritualizações a Maria. A autora, reconhece a importância religiosa espacial de Portugal, ao tratar de difusão e atração, capaz de emitir e receber mensagens, a partir da forma simbólica do santuário.

Os direcionamentos de Santos (2008), embora descrevam outra denominação religiosa, Nossa Senhora de Fátima, nos ajudam a compreender o movimento de difusão espacial de Nossa Senhora Mãe dos Homens pelo mundo. No Brasil, a devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens teve início do século XIX, trazida de Portugal por um devoto da Santa. Irmão Lourenço de Nossa Senhora, como ficou conhecido, havia fugido de seu país em decorrência das constantes perseguições de Marques de Pombal à sua família (HISTÓRIA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS, 2022).

Ao chegar no Brasil, o devoto, adquiriu terras na Serra do Caraça, Catas Altas, no estado de Minas Gerais, onde fundou o Santuário de Nossa Senhora Mãe dos Homens da Serra do Caraça. O santuário, situado aproximadamente 120 km da capital mineira, Belo Horizonte, foi o primeiro a possuir uma representação simbólica da imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens no país. Soma-se ao estado de Minas Gerais (Catas Altas), São Paulo (Porto Feliz) e Rio de Janeiro (Rio de Janeiro), a possuírem imagens representativas de Nossa Senhora (SALDANHA, 2011). Além dos três municípios da região sudeste, a devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens pode ser localizada em mais 22 municípios brasileiros (Quadro 1).

Quadro 1 – Devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens no Brasil

| Região | Município | Estado |
|----------|------------------------|---------------------|
| Norte | --- | --- |
| Nordeste | Coqueiro Seco | Alagoas |
| | Feliz Deserto | Alagoas |
| | Palmas de Montes Altos | Bahia |
| | João Pessoa | Paraíba |
| | Garanhuns | Pernambuco |
| | João Câmara | Rio Grande do Norte |

| | | |
|-------------------|-----------------------|----------------|
| | São José de Ribamar | Maranhão |
| Centro-Oeste | Cuiabá | Mato Grosso |
| Sudeste | Iúna | Espírito Santo |
| | Louveira | São Paulo |
| | Belo Horizonte | Minas Gerais |
| | Estrela do Sul | Minas Gerais |
| | Materlândia | Minas Gerais |
| | Ouro Branco | Minas Gerais |
| | Campos dos Goytacazes | Rio de Janeiro |
| | Sul | Araranguá |
| Balneário Gaivota | | Santa Catarina |
| Criciúma | | Santa Catarina |
| Imaruí | | Santa Catarina |
| Jacinto Machado | | Santa Catarina |
| Sombrio | | Santa Catarina |
| Urubici | | Santa Catarina |

Fonte: Elaborado a partir de sites de municípios (2023). Org.: Pereira (2023).

O quadro acima demonstra outros focos de devoção mariana a Nossa Senhora Mãe dos Homens no Brasil, a partir de Portugal. Com exceção da região Norte, todas as demais possuem ao menos um município que devotam à Santa, a exemplo encontramos apenas um município na região Centro-Oeste. O Sul e o Sudeste expressam maior quantidade de municípios em um mesmo estado a celebrar a santidade, sendo eles, Minas Gerais e Santa Catarina. Este fato está associado, em partes, ao primeiro santuário, o Santuário de Nossa Senhora Mãe dos Homens de Serra do Caraça e a difusão por demais municípios e estado da federação.

Na região Nordeste, o único município maranhense que celebra Nossa Senhora Mãe dos Homens é São José de Ribamar, localizado, no território quilombola de Juçatuba. A devoção a Nossa Senhora em Juçatuba é vivenciada a partir de algumas denominações, como Mãe da Mata, Mãe do Senhor de negros escravizados e a Mãe dos Homens. Simbolicamente este quadro descortina fortes relações identitárias com o povo do território quilombola.

As nomenclaturas que se referem à Maria, em Juçatuba, – estas que despontam no título desta seção – são propostas aqui a partir de relatos orais obtidos em campo. Os apontamentos obtidos revelam que a variabilidade simbólica das nomenclaturas de Nossa Senhora em Juçatuba divergem e se assemelham em alguns pontos. Cumpre salientar que não propomos elucidar as narrativas do fenômeno religioso em Juçatuba sobre Nossa Senhora, a exemplo do que fez Souza (2017) em sua tese de doutoramento, quando ao tratar das versões descritas sobre o retorno da imagem do Senhor do Bonfim ao lugar do encontro original, considerou não ser papel do geógrafo testar a veracidade das narrativas acerca do fenômeno.

Assim, dada a complexidade da questão, aqui reunimos impressões e interpretações sobre os simbolismos da Santa na Terra Juçatuba.

Rosilda Garcês, irmã mais nova de João Francisco Monroe, bisneta de negros escravizados, que hoje tem 86 anos, última pessoa viva de sua geração familiar, diz do encontro da imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens, esculpida de madeira, revestida de gesso, arte que, segundo ela, teria sido desenvolvida pelos negros escravizados. Nas palavras de Rosilda, o encontro da imagem é rodeado de mistério, sem saber precisar de quando ocorreu e sem saber mencionar os nomes das pessoas que a encontraram. Ela, então, assim se pronuncia:

Eu me entendi minha mãe contando que essa Santa foi achada na mata, ela é arte de escravo, de madeira, né de massa não. [...] arte dos escravos, foi encontrada por uns pescadores daqui. Nós chamávamos lá de porqueiro. Ela ficou muito tempo na mata. O meu pai, no tempo dele, não roçava esse mato, esse mato lá, porque lá era a mata dela, mata de Nossa Senhora, ela foi encontrada lá. [...] eu me entendi mamãe dizendo isso. Sei direitinho onde é lá, era à esquerda de quem vai para praia [*sic.*] (ENTREVISTA COM ROSILDA, Out., 2022).

Nas palavras da devota, é possível perceber sua felicidade em falar do encontro da Santa, padroeira da Comunidade, como se a sua própria história tivesse ligação com o encontro da imagem. E tem. Em acréscimo, existe por parte da devota uma tentativa de estabelecer associações com a narrativa mítica do encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida em São Paulo, que em 1930 foi coroada a Padroeira do Brasil. Campbell (1990), ao tratar dos poderes dos mitos, acrescenta que eles são direcionamentos espirituais da vida humana na terra, dando sentido à existência dos seres.

Ao reconhecermos que a narrativa de conteúdo mítico acerca do encontro da Santa é importante para aqueles que as pronunciam, no caso de Juçatuba, esclarecemos que estes saberes estão diretamente associados à história da Comunidade, como já dissemos em outras seções do texto. Após o encontro da imagem em uma mata densa e local de difícil acesso, os pescadores trouxeram-na para a Comunidade e um senhor passou a cuidar dela (ENTREVISTA COM ROSILDA, Out., 2022). Cumpre salientar que Rosilda relata que os negros escravizados passaram a realizar suas preces, orações, bem como sua devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens.

É certo, que tratando de Juçatuba, outras versões sobre a devoção de Nossa Senhora são apontadas, como é o exemplo da segunda versão. Ela sinaliza que a devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens ganhou maior expressividade na Comunidade quando o senhor de negros escravizados precisou retornar com urgência a Portugal, dado o agravamento do estado de saúde de um de seus filhos. Os devotos que contam esse fato descrevem que o senhor teria

trazido a imagem de seu país e, antes de partir, teria doado a imagem da Santa aos negros escravizados. De tal modo, percebemos que quando se trata destas versões, a maioria dos devotos que conversamos, optam por apresentar com veemência esta última. Conceição Cascaes Garcês, baseada em ensinamentos passados por sua avó, aborda a temática destacando as especificidades da origem da Santa do seguinte modo:

Minha vó me contava que um casal português, que tinha posses, morava lá na casa de pedra, lá na praia de Unicampig. Vieram de Portugal e trouxeram a imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens para cá. O pessoal que morava lá voltou para Portugal e doaram a imagem da Santa para os pescadores. Essa é a versão que ela me contou. Não sei se é correta, mas eu conto essa, porque era a que ela sempre falava [*sic.*] (ENTREVISTA COM CONCEIÇÃO GARCÊS, Out., 2022).

A partir das versões apresentadas é possível afirmar que ambas contribuem para a afirmação cultural e religiosa da Comunidade. Assim, a imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens (Figura 5) permanece guardando seus traços originários marcados pelo tempo, como nos relata Graça Garces: “essa imagem que nós temos aqui, até hoje para nós ela é única, nós nunca vimos uma imagem igual, então, a Comunidade tem muito medo de mandar restaurar... encarnar, que é nome que eles chamam, e perder as características originais dela” (ENTREVISTA COM GRAÇA GARCES, Out., 2022)

Figura 5 - Imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens em Juçatuba



Fonte: Pereira (2022).

Nossa Senhora Mãe dos Homens é a padroeira de Juçatuba, referência religiosa para a maioria das pessoas que residem ali e a devoção a ela se perpetua como culto popular através

dos seus devotos. Devoção que começou com a chegada da representação simbólica da imagem de Nossa Senhora na Comunidade, pautando suas práticas na premissa do catolicismo popular que continua viva no cotidiano da Comunidade e na memória coletiva dos devotos.

No âmbito do catolicismo popular, Maria é o ponto de intercessão entre o devoto e Deus. Esta intercessão está pautada na intencionalidade do fiel, recorrendo às suas diferentes denominações, mas tendo o título de Nossa Senhora como identificação primária (MACHADO, 2020). Assim, Nossa Senhora Mãe dos Homens é vista pelos devotos como grande intercessora dos fiéis de Juçatuba e protetora de todo território quilombola, como afirma Ilza Garcês:

Eu vejo Nossa Senhora Mãe dos Homens como nossa intercessora, então, em qualquer momento de dificuldade a gente já pede a intercessão dela e confia e acontece. Para a gente, como católicos e daqui da comunidade, onde ela é a padroeira, para nós, abaixo de Deus e Jesus Cristo, é Nossa Senhora, aqui especificamente Nossa Senhora Mãe dos Homens, que é o título dela aqui para nós [*sic.*] (ENTREVISTA COM ILZA GARCÊS, Out., 2022).

A devoção à virgem Maria está alicerçada em aspectos religiosos, entrelaçados principalmente com a maternidade divina, sua entrega em nome da fé para servir a Deus, sendo ela a mulher responsável por gerar o salvador (BENATTI; TEIXEIRA DA SILVA, 2021). Ilza Garcês, quilombola, devota de Nossa Senhora Mãe dos Homens, ressalta a importância da devoção à santa, bem como a influência que exerce em sua vida, modelo inspirador de fé. Ela, assim então se pronuncia:

Nossa Senhora foi uma mulher que orou muito, foi uma mulher de muita fé, ela nos inspira a seguir os passos de Jesus. Para quem ler a bíblia sabe que Nossa Senhora foi a escolhida, por ter sido a mulher que mais orou, que mais teve fé, então, ela está aí nos inspirando. Que a gente possa estar se inspirando nela para seguir nossa missão [*sic.*] (ENTREVISTA COM ILZA GARCÊS, Out., 2022).

Como podemos observar a partir das palavras da devota, Maria é tida como o pilar de sustentação da igreja, principalmente, pelo seu papel diante da evangelização, o acolhimento, o amor, são exemplos a serem seguidos. Outra devota, ministra da eucaristia da Comunidade de Juçatuba, Graça Garcês, associa a sua devoção ao trabalho evangelizador de seus pais enquanto criança. Evangelizar se caracterizava para seus pais como ato de aproximação de Deus e de Nossa Senhora, por isso, foi alimentado por eles em todas as fases de sua vida, repassando, dessa maneira, para seus sucessores. Afirmando esse posicionamento, a devota assim se pronuncia:

Para mim, a devoção é assim, nasci e encontrei ela como padroeira, sempre aqui neste lugar, nesta igreja, essa minha devoção vem de berço, de família, uma coisa que sempre foi, nunca foi desconstruído em mim e acredito que em católico nenhum daqui,

pelo contrário, foi só ampliando, aumentando, enraizando, fortificando. É isso, uma questão de que desde que nasci eu já venho acompanhando, participando dessa devoção [*sic.*] (ENTREVISTA COM GRAÇA GARCÊS, Out., 2022).

Em suas palavras, a devota Graça Garcês fala pelos católicos da Comunidade, sinalizando que as suas devoções são fortificadas a cada ano. Isto se deve, em partes, às intervenções proporcionadas pelo padre e coordenação de igreja, de modo que os convida a estarem mais próximos de sua padroeira, participando das atividades religiosas e do dia a dia em Comunidade.

Outro ponto levantado pela devota Graça Garcês, importante para se problematizar, é a construção da Igreja de Nossa Senhora, templo sagrado materializado em paredes de cores azul e branco, com um altar desenvolvido especialmente para Nossa Senhora Mãe dos Homens. Já outra devota, Sônia Garces (2022), residindo na Comunidade a mais de cinco décadas, destaca as iniciativas para a construção da atual igreja:

A primeira igreja foi construída com a nossa força, só o padre Nicolau que ajudou, mas foi pouco, a maior força foi da Comunidade. Essa igreja já é a terceira, a primeira foi construída há muitos anos, nem sei quando, essa já é a terceira, quando nasci já achei assim. Eu ia de casa em casa mais Marinalva e Mery, a gente ia de casa em casa, nós entregamos, fizemos um envelope para cada casa, entregamos e marcávamos o dia de buscar, e vinha o dinheiro que a pessoa podia doar, até que a gente construiu a igreja [*sic.*] (ENTREVISTA COM GRAÇA GARCÊS, out., 2022).

Sônia fala da união dos moradores de Juçatuba para a manutenção cultural e devocional à Nossa Senhora. Turner (1974) caracteriza esse sentimento de união entre os devotos como *communitas*, um encontro de comunhão coletiva, permeados pelo amor e solidariedade, capazes de transformar a realidade a qual pertencem, na medida que cada um se coloca à disposição do outro na busca de um objetivo comum e partilhado. Essa união entre os moradores da Comunidade é um exemplo de fortalecimento da identidade do território quilombola e das formas simbólicas espaciais fixas, como a igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens.

O atual templo sagrado de Nossa Senhora Mãe dos Homens começou a ser construído no ano de 2014, sendo inaugurado no dia nove de outubro de 2016. Salientamos, portanto, que os relatos sinalizam o aumento significativo de fiéis, especialmente os jovens, no mesmo compasso à presença de visitantes de outras comunidades tornara necessária a ampliação da igreja à época (Figura 6).

Figura 6 - Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens em 2006



Fonte: Garces (2006).

O registro fotográfico acima apresenta uma procissão que saia da igreja à época e percorreria as ruas da Comunidade, manifestação cultural que permanece até os dias atuais. A devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens ganha as ruas da Comunidade, alegrando os dias de outubro, dinamizando paisagens culturais e festivas no território quilombola. Nas palavras que se seguem, tentaremos decodificar representações simbólicas inscritas na paisagem da Comunidade em festa.

2.3 A festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens: uma descrição da paisagem religiosa

As festas religiosas, enquanto fenômenos culturais e sociais, têm se tornado campo fértil de interesse científico, principalmente, para as ciências humanas e sociais, dentre elas, a Antropologia, a Sociologia, a História e a Geografia. A ciência geográfica se interessa, grosso modo, por compreender os elementos e rituais simbolicamente materializados no espaço, que constituem os momentos festivos, causando, dessa maneira, uma clara ruptura no cotidiano, espacial e temporalmente (CLAVAL, 2014; DUVIGNAUD, 1983).

Em Juçatuba, a devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens marca o tempo específico da festa, há mais de 150 anos de sua existência, com maior expressividade no início de outubro até meados do mesmo mês, obedecendo, dessa maneira, um calendário litúrgico, dinamizado pela diversidade que o festejo apresenta. As festas religiosas na Comunidade

apresentam em sua programação (Quadro 2 e 3) um conjunto de cerimônias coletivas compreendido pela paisagem religiosa, simbolicamente representados através da dança, devoção, canto, procissão, romaria, missas, celebrações, doação de joias¹⁰, leilões, shows religiosos, venda de comida típicas, tema, comunidades convidadas e noitantes, sendo estes últimos os responsáveis pela produção e comercialização do lanche ou jantar servido durante à noite dedicado aos representantes de cada rua ou que possuem relação com a Comunidade.

Quadro 2 - Programação do festejo 2021

| Dia | Hora | Atividades | Noitantes | Comunidade convidadas |
|----------|------|----------------------------|--|----------------------------|
| 01/10/21 | 5h | Alvorada e salva de fogos | Rua Um | Matriz Santa Clara |
| | 19h | Missa | | |
| 02/10/21 | 17h | Caminhada dos jovens | Rua Nova | Nova Vida e Cajupary |
| | 19h | Celebração | | |
| 03/10/21 | 19h | Ladainha | Trav. da Rua Nova | Andiroba I e II |
| 04/10/21 | 19h | Celebração | Rua N. S. Mãe dos Homens | Coquilho e Mato Grosso |
| 05/10/21 | 19h | Celebração | Rua Boa Esperança | Santa Maria e Guarapiranga |
| 06/10/21 | 19h | Celebração | Rua Principal | Bom Jardim I e II |
| 07/10/21 | 19h | Celebração | Subida I | Tajipuru e Vila Conceição |
| 08/10/21 | 19h | Celebração | Pessoas da Comunidade e que moram fora | Tiradentes e Janaina |
| 09/10/21 | 19h | Celebração | Subida II | - |
| | 22h | Festa dançante | | |
| 10/10/21 | 8h | Santa Missa com batizados | - | - |
| | 16h | Procissão | | |
| | 19h | Leilão | | |
| | 21h | Festa dançante | | |
| 11/10/21 | 18h | Celebração de encerramento | - | - |
| | 21h | Festa dançante | | |

¹⁰ Contribuições dos devotos de Nossa Senhora Mãe dos Homens a Santa, variando entre: ajuda financeira, doação de alimentos, frutas, legumes, animais, utensílios domésticos.

| | | | | |
|--------------|-----|-------------|---|---|
| 16/10/ 21 | 17h | Pós Festejo | - | - |
|--------------|-----|-------------|---|---|

Fonte: Organização do Festejo (2021). Org.: Pereira (2021).

Quadro 3 - Programação do festejo 2022

| Dia | Hora | Atividades | Noitantes | Comunidades convidadas |
|--------------|------|--------------------------------------|--------------------------------------|----------------------------|
| 30/09/ 22 | 5h | Alvorada e salva de fogos | Rua um | Tiradentes e Janaina |
| | 18h | Santo terço | | |
| | 19h | Santa missa | | |
| 01/10/ 22 | 16h | Caminhada dos jovens | Rua Nova | Bom Jardim I e II |
| | 18h | Ofício de Nossa Senhora | | |
| | 19h | Celebração da palavra | | |
| 02/10/ 22 | 18h | Adoração ao Santíssimo | Trav. da Rua Nova | Andiroba I e II |
| | 19h | Ladainha | | |
| 03/10/ 22 | 18h | Santo Terço | Rua N. S. Mãe dos Homens | Coquilho e Mato Grosso |
| | 19h | Santa Missa | | |
| 04/10/ 22 | 18h | Ofício de Nossa Senhora | Rua Principal | Santa Maria e Guarapiranga |
| | 19h | Ladainha | | |
| 05/10/ 22 | 19h | Santa Missa (Casamento comunitário) | Rua Boa Esperança | Matriz |
| 06/10/ 22 | 18h | Adoração ao Santíssimo | Subida I | Tajipuru e Vila Conceição |
| | 20h | Celebração da palavra | | |
| 07/10/ 22 | 18h | Carreata da Esperança | Subida II | Nova Vida e Cajupary |
| | 20h | Celebração da palavra | | |
| 08/10/ 22 | 18h | Ofício de Maria | Pessoas da Comunidade que moram fora | - |
| | 19h | Ladainha | | |
| 09/10/ 22 | 08h | Santa Missa com batizados | | |
| | 16h | Procissão | | |
| | 19h | Leilão | | |
| 10/10/ 22 | 19h | Missa de encerramento | | |
| 11/10/ 22 | | - | | |
| 12/10/ 22 | 16h | Caminhada das crianças e pós festejo | | |

Fonte: Organização do Festejo (2022). Org.: Pereira, (2022).

Os quadros acima, demonstram os eventos religiosos e as demais manifestações sacroprofanas que compõem a festa, sendo elas responsáveis por imprimir na paisagem religiosa seus símbolos, revelando-se, assim, as particularidades e as peculiaridades da festa

religiosa de 2021 e 2022, como o dia que marca a abertura oficial do festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Ambos os quadros sinalizam as datas em que ocorreram as manifestações religiosas. Seguindo essa lógica, privilegiamos algumas manifestações e as apresentamos na sequência que aconteceram.

Considerando que o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens ocorreu nos dois anos que compreenderam a pesquisa, 2021 e 2022, destacamos que a partir de então, privilegiaremos o último festejo realizado no ano de 2022, isto em consequência de nossa imersão no universo do território quilombola com o objetivo de desvelar paisagens religiosas outras. Assim como sugere Geertz (2008), nossa intenção é elaborar uma descrição densa da paisagem religiosa de Nossa Senhora Mãe dos Homens, demonstrando nossa interpretação dos símbolos e significados apreendidos nesses intensos 12 dias em campo, dos anos referentes a pesquisa (2021 e 2022).

Dessa maneira, o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens se inicia em um período anterior à abertura oficial, denominado de pré-festejo, sendo este vivenciado nas duas últimas semanas de setembro, ao mesmo tempo em que se ajustam os detalhes finais para a realização da festa. O pré-festejo é realizado pelos religiosos da Comunidade seguindo as orientações paroquiais. Os encontros acontecem no período noturno, em algumas residências da Comunidade, de modo a preparar os moradores para o novo período que se aproxima: o festejo.

Assim, o mês de setembro se despede da Comunidade, depois de Nossa Senhora Mãe dos Homens ter preparado os fiéis de Juçatuba para o mês de maior efervescência religiosa: outubro. Nas últimas horas daquele mês, na igreja, a organização da Comunidade e, neste caso, também do festejo, acompanhavam os detalhes de modo a garantir o sucesso da festa. As bandeirinhas confeccionadas por fiéis já estão fixadas, o carro de som percorre as ruas da Comunidade, convidando para festa, o largo e a Igreja já estão decorados, a imagem da Santa já está ao lado do altar, mais próxima dos fiéis. Desse modo, a paisagem religiosa material e imaterial se concretiza nesses gestos simbólicos revelados pela atmosfera religiosa que a festa promove (ROSENDAHL, 2018).

O nascer do sol simboliza um novo dia e em sintonia com os fogos de artifícios anuncia abertura do festejo no dia 1 de outubro. É tempo de festa em homenagem à padroeira da Comunidade de Juçatuba. Ainda nas primeiras horas da manhã as pessoas começam a chegar ao ponto de concentração, a praça da Igreja. Os moradores vêm de pontos distintos da Comunidade, a maioria a pé, os quais residem mais distantes chegam de carro ou de moto. Após a queima de fogos, os fiéis saem em procissão seguindo seu itinerário simbólico (Figura 7),

pelas ruas da Comunidade, guiados por um carro de som que, entre uma oração e outra, é responsável pela reprodução de canções católicas. Na procissão, fiéis usam vestimentas que revelam a participação em festas dedicadas a outros santos (São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Nazaré), prevalecendo, no entanto, às de Nossa Senhora Mãe dos Homens, ainda que de anos anteriores. As cores das camisas azul, amarelo, rosa e branca contrastam com o verde das árvores e palmeiras, especialmente, mangueiras e juçareiras.

Figura 7 - Itinerário simbólico da procissão da alvorada



Fonte: Pereira (2022). Org: Maciel (2023).

À medida em que a Procissão da Alvorada avança, outras paisagens são reveladas e as formas simbólicas espaciais fixas auxiliam nas demarcações das paradas, entre elas, a Tenda Espírita e o Terreiro de São Sebastião, sendo este um momento de reflexão e oração em homenagem a Nossa Senhora Mãe dos Homens. Na sequência, depois de aproximadamente uma hora de caminhada, retornam à praça da igreja finalizando com confraternização de um café da manhã coletivo, produzido pelos próprios moradores.

Após o encerramento do café da manhã compartilhado, alguns devotos retornam às suas residências, outros partem para o trabalho, ansiosos pela missa de abertura do festejo, a ser

realizada na igreja. Ao se aproximar o início da noite, mais precisamente às 18h, as batidas do sino no ponto mais alto da igreja ecoam pela Comunidade, os fiéis começam a se fazer presentes, ocupando os bancos e cadeiras plásticas disponibilizadas para este fim.

Na missa de abertura, celebrada pelo padre da Comunidade, os sermões dirigidos pelo representante religioso sinalizam união e uma Comunidade com forte identidade em relação à festa, convocando a viver um novo tempo proporcionado pelo festejo, como podemos notar nas seguintes palavras: “é tempo de dilatar o coração e se abrir às novas propostas, [...] a palavra deve fecundar a nossa vida” (CAPTURA DO SERMÃO DE PADRE LEONARDO, 2022). Por fim, após a bênção final do sacerdote, os devotos organizam-se para registrar a foto ao lado da representação simbólica de sua protetora.

A missa de abertura aconteceu na parte externa da Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, por orientação da coordenação do festejo, em decorrência da quantidade de pessoas esperadas para este momento. Após a primeira missa, as movimentações de crianças, adolescentes, adultos e idosos, se concentram em dois pontos distintos da praça, a saber: um próximo ao altar que se encontra Nossa Senhora, com a finalidade de registrar o momento, o segundo, próximo ao coreto, local onde é comercializado um jantar.

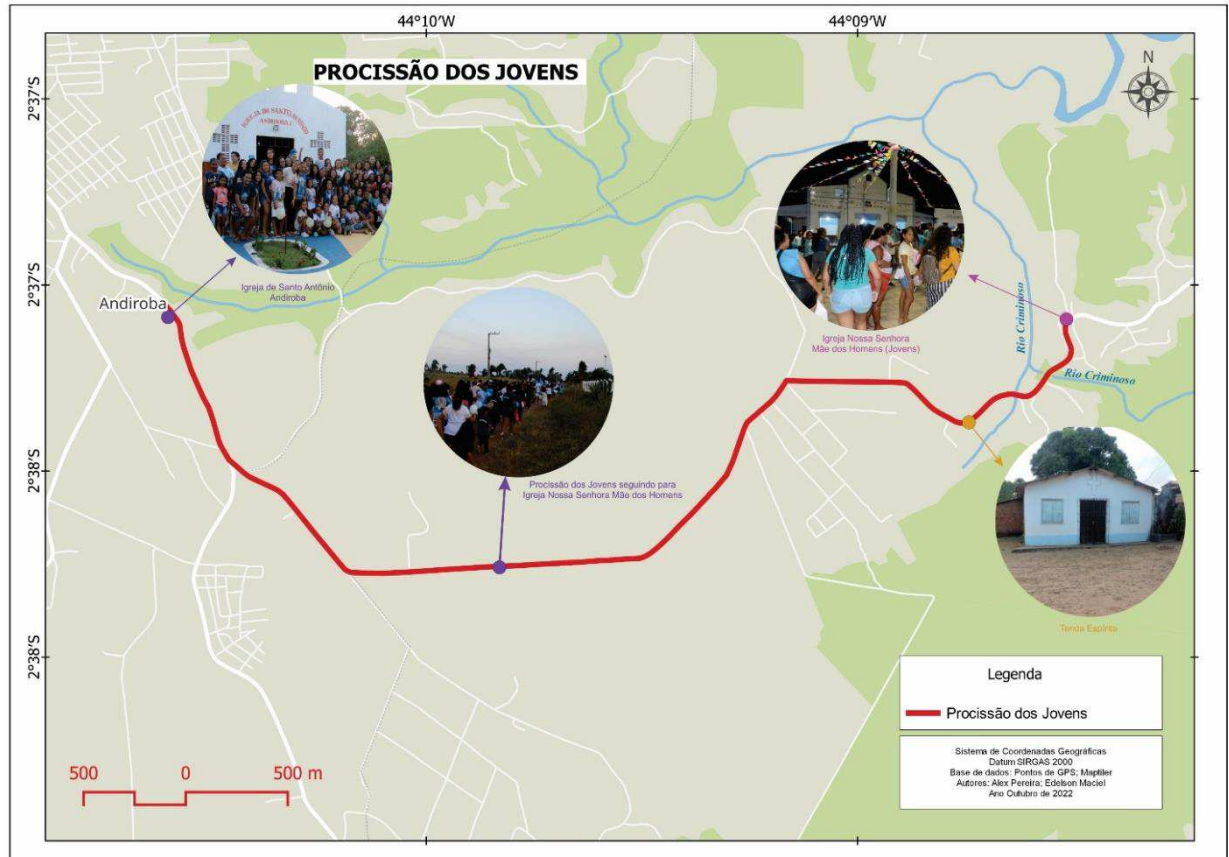
Assim, ao longo de seus dias festivos, a igreja ganha maior visibilidade na Comunidade, centralizando as manifestações religiosas em torno dela. Ademais, identificamos que as atividades festivas também ocorrem significativamente na praça, à frente da igreja, capazes de concentrar outras atividades, religiosas, econômicas e sociais. Já as ruas da Comunidade possibilitam as manifestações religiosas, principalmente, às procissões e carreata religiosa.

Em seus mais de 150 anos de existência, o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens foi composto, especialmente, pela procissão principal, festa dançante, ladainhas e novenas. Com o passar dos anos, foram inseridas outras manifestações religiosas, a exemplo, as caminhadas foram incorporadas, bem como a carreata da esperança. Esses novos itinerários fizeram com que o festejo expandisse seu território e paisagem simbólica, além das estratégias da difusão dos eventos religiosos por comunidade vizinhas. Funcionando, desta maneira, como um convite para participação do festejo em tela.

Nesse sentido, a Caminhada dos Jovens, realizada sempre aos sábados do primeiro final de semana do festejo, começa aos poucos a se delinear, as pessoas começam a se encontrar em pontos específicos da Comunidade. A partir das 15h a paisagem vai ganhando outros ares, momento oportuno para percebermos as movimentações em Juçatuba para locomoverem-se até a comunidade Andiroba I, de onde sairão em caminhada. A Caminhada dos Jovens apresenta

um itinerário simbólico de aproximadamente 7 km e traduz a disposição dos fiéis em caminhar à Comunidade de Juçatuba (Figura 8).

Figura 8 – Itinerário simbólico da caminhada dos jovens



Fonte: Pereira (2022). Org: Maciel (2023).

De ônibus coletivo, carro, moto, bicicleta ou até mesmo a pé, as pessoas se dirigem para a Comunidade de Andiroba I. Os que lá chegam fazem orações, cantam e dançam, enquanto aguardam outros fiéis para se juntarem a eles. Ao se aproximar o início da noite, o padre designa suas palavras direcionadas aos que ali estão, dando-lhes a bênção para seguirem em caminhada para a igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens em Juçatuba. Embora a caminhada seja direcionada aos jovens, esta não é exclusiva deles, crianças e idosos também tem a sua representatividade.

A Caminhada dos Jovens (Figura 9) é compreendida como ritual de agradecimento a Nossa Senhora Mãe dos Homens, marcada, principalmente, por oração, penitência, cânticos, danças, paradas religiosas, velas e lanterna de celulares acesas. À medida que a caminhada avança estrada adentro, em meio a palmeiras de babaçu, pasto ou outras vegetações espinhosas

típicas da região, os passos começam a ser mais vagarosos, as expressões se confundem entre cansaço e alegria, uns mais desgastados fisicamente que outros, mas não desanimam e continuam, a fim de cumprir o itinerário e alcançar a busca: a Igreja em Juçatuba, revestida de todo simbolismo que ela comporta e anuncia.

Figura 9 – Caminhada dos Jovens



Fonte: Pereira (2022).

Ao se aproximar da Comunidade de Juçatuba, os devotos aguardam a passagem da Caminhada em frente às residências, nas esquinas ou até mesmo na praça. Ao se aproximar da Igreja, a animadora convoca aos que ainda caminhavam a manter a fôlego para manifestar sua fé e devoção através da alegria de ter conseguido completar o itinerário, congregando aquele dia da festa dedicado a eles na *Casa da Mãe*. Após a chegada, alguns jovens se dispersam rapidamente, outros se juntam, especialmente com os mais experientes, para aguardar a benção do celebrante.

E nesse ritmo de celebrações, o festejo segue sua programação religioso-cultural. Em alguns dias, principalmente depois do primeiro final de semana do festejo, celebrações, shows, e demais as atividades festivas vão sendo esvaziadas. Nesse contexto, a paisagem começa a ser modificada a partir das movimentações para o casamento comunitário. O dia 5 de outubro de 2022 marcou o enlace matrimonial de quatro casais da Comunidade, todos já viviam em união, mas sem a bênção oficial de Deus e de Nossa Senhora. Durante todo o dia as pessoas se movimentavam pela Comunidade seja em prol da organização dos ambientes de recepções dos casais, trajes que usariam, destinação dos buffets aos seus lugares, a própria ornamentação

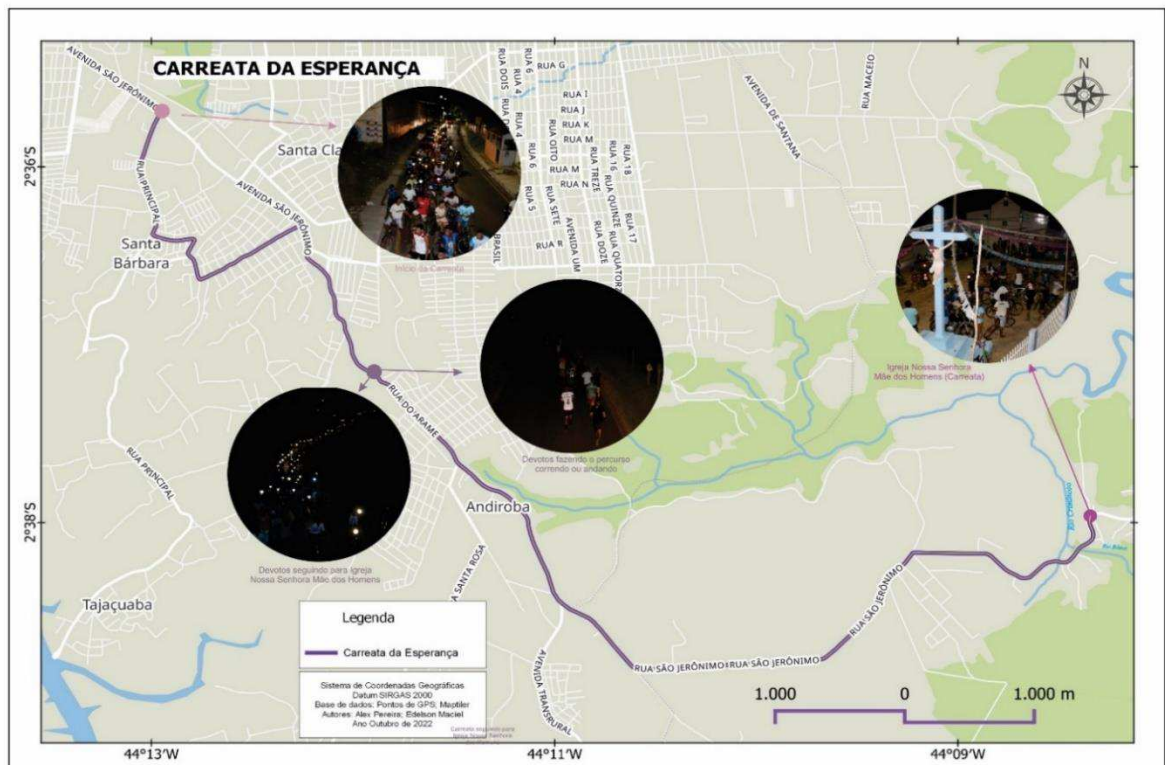
da igreja, com o clássico tapete vermelho, contribuindo para a composição daquela paisagem.

Por volta das 19h, momento marcado para a cerimônia iniciar, as pessoas começam a chegar os homens usavam camisas e calças específicas para ocasião, já as mulheres exibiam seus vestidos longos em cores neutras ou vibrantes. O clássico atraso das noivas despertava em seus maridos uma apreensão transmitida pela face e pelo nervosismo aparente, sentimento amenizado por seus familiares que aguardavam o momento de adentrar à igreja.

Com um considerável atraso, o sacramento do matrimônio começa obedecendo os ritos da missa, como exemplo, entrada dos noivos acompanhado de familiares, entrada das noivas, das alianças, momento do beijo, dentre outros. Daí, a percepção compreendida daquela paisagem apresentava outras configurações, diferente daquelas vivenciadas em outros dias.

Outro evento marcante dos festejos foi a Carreata da Esperança 2022, cujas especificidades religiosas serão descritas abaixo. Ao chegarmos no Cruzeiro de Santa Bárbara, bairro de São Luís, próximo a igreja Imaculada Coração de Maria, de onde saiu a Carreata, aproximadamente uma hora depois de nossa chegada ao local, os fiéis se reuniram no interior da igreja para pedir proteção durante o itinerário simbólico da carreata (Figura 10). Enquanto a maioria se reunia em oração, negociávamos a possibilidade de acompanharmos a carreata em cima do trio elétrico, algo que foi aceito pela coordenação.

Figura 10 - Itinerário da Carreata da Esperança



Fonte: Pereira (2022). Org: Maciel (2023).

A Carreata da Esperança sofreu uma alteração em seu itinerário simbólico em decorrência de um melhoramento na camada asfáltica da Avenida São Jerônimo que constava no trajeto planejado de antemão. O itinerário percorreu aproximadamente 13 km. Na sequência os devotos iniciavam a organização dos veículos para sua saída da carreata. Salientamos, portanto, que a Carreata é ressignificada pelos devotos, especialmente os de Juçatuba, que fazem o percurso bicicleta, moto, carro e caminhão, alguns, inclusive, optam por fazer o percurso a pé.

Assim que os primeiros fogos de artifícios são lançados aos céus anunciando que a Carreta da Esperança está prestes a começar é possível perceber a presença de veículos, tais como: trio elétrico, bicicletas, motos, carros, caminhão e ônibus, e entre esses veículos, devotos a pé. Durante seu itinerário várias paisagens foram sendo reveladas e desfeitas, entre elas a admiração das pessoas que em frente de suas residências contemplavam os devotos que passavam, alguns aplaudiam, acenavam e até cantavam, já outros apenas observavam a movimentação dos devotos e veículos (Figura 11).

Figura 11 - Contemplação da Carreata da Esperança



Fonte: Pereira (2022).

Ao adentrarmos algumas ruas, os caminhantes que estavam posicionados atrás do trio elétrico, ultrapassam este, e começam a ditar a velocidade dos demais veículos e o percurso a ser seguido, e assim acontece até a igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, em Juçatuba. Em meio a vias escuras, sinalizadas apenas por faróis, a Carreata chega na Comunidade de

Andiroba, onde devotos de Santo Antônio os aguardam com fogos de artifícios, aplaudindo a passagem da Carreata.

No trio elétrico no qual acompanhamos a Carreata, as animadoras daquele evento entoavam orações e cânticos que tinham Nossa Senhora Mãe dos Homens como centralidade. Do alto do trio, as animadoras clamavam alegremente por sua santidade, através dos tradicionais “viva Nossa Senhora Mãe dos Homens”, agradeciam a receptividade e cumprimentavam as pessoas que os aguardavam em frente de sua casa, estes aplaudiam, se emocionaram, cantavam, pulavam e rezavam durante a passagem da Carreata. Ao se aproximar do término, vários outros fiéis e o celebrante da noite os aguardam na Comunidade. Em seu último momento, os devotos que realizaram o trajeto a pé, bicicleta ou moto, ocupam o largo da igreja, já os fiéis que acompanharam a carreata de outros tipos de veículos, estacionam ao redor da igreja para confraternizar com a chegada e na sequência participar da celebração religiosa e ladainha.

As ladainhas realizadas em latim, existem desde as primeiras edições do Festejo. A prática de cantar a ladainha à Nossa Senhora pelas mulheres da Comunidade se constituiu historicamente por meios da oralidade, sendo de responsabilidade das mulheres experientes ensinar as de pouca idade, algo que existe em menor expressividade atualmente. “Esse fato se dar em grande medida pela dificuldade com o latim” (ENTREVISTA COM CONCEIÇÃO CASCAIS, Out., 2022).

Essa dificuldade com o latim tem refletido na Comunidade de Juçatuba, onde poucas pessoas conseguem apreender tal oração. Posicionamento reafirmado por uma devota “é uma pena que hoje, nós jovens não conseguimos, não apreendemos a ladainha” (ENTREVISTA COM ALICIA CASCAIS, Out., 2022). Trata-se de uma linguagem extremamente difícil de se compreender, principalmente para quem não vivencia essas orações. No entanto, para quem já está habituado a ladainha é uma oração cantada que se apresenta de forma responsorial. As senhoras puxadoras da ladainha são responsáveis por sinalizar o coro e os demais membros da igreja responderem.

As senhoras rezadeiras que puxam a ladainha se posicionam nos bancos do lado esquerdo da igreja, algo simbólico para elas e para os demais membros da Comunidade. Esse simbolismo também é apresentado pelo padre da Comunidade, que assim se pronuncia:

A ladainha é umas das marcas fundamentais na festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens. É interessante que existe na igreja e em alguns lugares de culto de matrizes africanas, então, o povo se identifica dentro da igreja e é algo tão religioso, encarnado na vida do nosso povo, que se expressa na igreja, nas religiões de matrizes africanas, nas casas das pessoas que pagam promessas, tanto para Santa Luzia, Nossa Senhora

do Bom Parto, que também está presente na nossa Comunidade. A ladainha é a marca fundamental do nosso povo [*sic.*] (ENTREVISTA COM O PADRE LEONARDO, Out., 2022).

A ladainha, tida como fundamental pelo sacerdote para a perpetuação da religiosidade local, nos sinaliza a complexidade de compreensão das camadas de significados do festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Pois, a ladainha ao ser entoada em sintonia com instrumentos musicais, como, caixa (tambores) revestida de couro e pandeiro, parece-nos, transportar as mulheres para outra dimensão espiritual, dada a movimentação de seus corpos e os olhares serenos e tranquilos. O que indiretamente tocava na interioridade dos demais que estavam ali, ainda que alguns não compreendessem o que estava sendo proferido na hora do canto.

Enquanto celebração religiosa, a ladainha é um ritual de comunicação entre devotos de Nossa Senhora Mãe dos Homens e Deus, intermediada pela música. Claval (2014) compreende que existem várias maneiras de se comunicar com a divindade, entre elas a música, expressada pela voz e os sons produzidos pelos instrumentos musicais. As expressões e sons manifestam-se na paisagem religiosa e nela tem buscado sua base para sua existência, retratando a cultura religiosa de Juçatuba. Brandão (1980) considera que esse tipo de ritual tem a capacidade de estreitar os laços sociais em uma comunidade, ocasionadas pela união entre seus integrantes, mediadas pela vivência, partilha de valores e identidade cultural.

A ladainha representa uma identidade cultural religiosa compartilhada entre os membros da Comunidade que se fazem presentes na cerimônia. Dada a sua relevância para o festejo em tela, tem seus dias privilegiados dentro da programação, algo mantido todos os anos pela coordenação, mas existindo alteração do dia que ocorre. Ademais, a ladainha marcou a abertura do dia de maior exaltação religiosa, o segundo domingo de outubro.

Após a ladainha, os dois decoradores e seus auxiliares já se faziam presentes na igreja para ornamentar o andor de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Este, por sua vez, mantém sua base, mas tem sua composição decorativa alterada a cada ano anualmente. Ao mesmo tempo, ao lado, as radiolas reproduziam vários ritmos musicais. Nesse dia em específico a festa parou as cinco da manhã, momento oportuno em que o DJ da radiola justificava seu término, pois, haveria missa nas horas seguintes, algo acordado previamente com a coordenação do festejo.

Com programação que dura o dia inteiro, o segundo domingo de outubro, tem a manhã reservada a Santa Missa com batizado. Já no período da tarde, bênção dos veículos seguida da procissão principal e a noite o leilão das joias. Dentro dessa perspectiva, ao

percorremos as ruas da Comunidade, o silêncio predominava aquelas horas de domingo, paisagem alterada com o tocar do sino e os fogos de artifícios. De modo gradativo a igreja começou a lotar e minutos depois já estava completamente cheia. Antes que a missa começasse, a imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens já se encontrava em seu andor, decorado em flores de cores azul, branco e rosa, em local de destaque na igreja.

Após o início da Santa Missa os olhares se voltam para entrada principal da igreja, buscando a contemplação daquele momento, onde duas pessoas da comunidade trazem os ornamentos para a coroação simbólica da imagem santa, uma delas é responsável pela entrega da coroa, já a outra, tem a honra de ter em suas mãos, por alguns minutos o manto de Nossa Senhora e repassar para o casal de coordenadores que os aguardam para, simbolicamente, coroar e revestir a Mãe dos Homens. O manto em cor azul celeste, bordado em flores de tons claros, é patrocinado por um fiel, ou, na ausência dele, a coordenação se encarrega de tal tarefa.

A coroação de Nossa Senhora é acompanhada ao som do hino católico composto por Walmir Alencar, reproduzido pelo cantor convidado para aquele dia “Senhora rainha tão linda estás! Trouxemos presentes pra te ofertar. Este manto celeste azul cor do céu, que protege e guarda teus filhos pra Deus. A coroa é prova de quem soube amar, e pra ver teu sorriso colhemos pra ti: chuva de pétalas! [...]”, Nossa Senhora é coroada e revestida por seu manto (Figura 12).

Figura 12 - Coroação de Nossa Senhora Mãe dos Homens



Fonte: Pereira (2021;2022).

Aquele momento, extremamente impactante aos nossos olhos, revelava a emoção aparente estampada em cada face dos devotos, os sentimentos são múltiplos cada ser vivência e externaliza de maneira distinta. Somam-se lágrimas, sorrisos, palmas, abraços, cantos, dentre outros. Em grau elevado de significância religiosa, a Santa Missa do domingo é aguardada pelos membros da Comunidade de modo a privilegiar alguns rituais, tais como: batizados, renovação de votos de casamento, dentre outros.

Antes do término da missa, o sacerdote convida todos os homens para se aproximarem de Nossa Senhora, reafirmando o seu título de Mãe dos Homens e afirma que estes precisam participar ativamente da vida em Comunidade e não apenas naquele dia. O discurso do padre é direcionado aos homens que participavam da igreja apenas no período festivo, com certa excepcionalidade naquela missa, algo que tende a mudar, principalmente pelos planejamentos futuros direcionado a esses fiéis. O terço dos homens é exemplo disto. Após sinalizar o convite, o reverendo solicita que fiquem de joelhos para que ele os abençoe por intercessão de Nossa Senhora, lembrando que ela é mãe de Deus e de todos os homens, assim como fez Frei de Nossa Senhora (SALDANHA, 2011).

Com a benção final do sacerdote, os fiéis retornam para suas casas ou de amigos para confraternizar com o *café de Nossa Senhora*, onde o prato principal é o bolo de tapioca, produzido no dia anterior. Enquanto isso, o banquete já está sendo preparado para o almoço, momento oportuno de unir a família, movimento parecido de outras datas comemorativas do ano, como o Natal.

Enquanto a missa acontecia na igreja, os tiradores do leilão (Figura 13) começam a percorrer as ruas da comunidade arrecadando, em nome de Nossa Senhora, algumas preciosidades de relevância para si e para a Santa, variando da materialidade obtida através de suas atividades rurais, como: galinha caipira, ovos, banana, coco, mamão, maracujá; eletrodomésticos, como por exemplo, ventilador, ferro de passar, sanduicheira; ou gêneros alimentícios comuns a cesta básica, esta última de maior disputa entre os brincantes.

Figura 13 - Tiradores do leilão



Fonte: Pereira (2021).

Os tiradores de leilão se prontificaram muito antes do festejo começar, algo valoroso para ambos. Cada um, com seu carrinho de mão, saem de porta em porta a fim de receber as doações. Entre uma casa outra, conversam sobre assuntos diversos, mas na maioria destes momentos falam em voz alta a respeito de Nossa Senhora, algo próximo de canto, uma espécie de anúncio que eles estavam chegando em nome de quem cantava e, quando chegavam na próxima casa, um representante da família já os aguardava com a doação na mão. Ao final da manhã, de posse das doações, as deixam ao lado da igreja para o leilão no período noturno.

Em nosso entendimento, podemos dizer que os tiradores de leilão são movidos por vários sentimentos, dentre eles, destacamos o sentimento de *communitas*, impulsionado sobretudo pela fraternidade humana e pela dinâmica que o festejo apresenta. Turner (2008) aponta que os laços que unem pessoas em torno de uma atividade simbolicamente materializada em uma ação, podendo ela se dar a partir do diálogo estabelecidos entre os envolvidos, podem facilitar a existência humana em um mesmo lugar.

Assim, as relações estabelecidas entre as pessoas, permeadas pelo sentimento de *communitas*, se configura na espontaneidade do sujeito, de maneira imediata e concreta, refletindo diretamente na vida em sociedade (TURNER, 2008). Nessa perspectiva, em Juçatuba, esse sentimento também foi percebido em outro momento, sendo este, caracterizado

pela união dos próprios moradores, diante da especulação da mudança do itinerário simbólico da procissão principal. Na manhã do segundo sábado de outubro de 2021, homens, mulheres e crianças se juntaram para arrumar uma rua que se encontrava sem trafegabilidade (Figura 14).

Figura 14 - Expressão das vidas em *communitas*



Fonte: Pereira (2022).

Logo nas primeiras horas da manhã, Álvaro, popularmente conhecido como *seu Pixito*, saiu convocando todos da Rua Um para unir seus esforços para consertar a rua, pois em sua concepção e de outros moradores, seria inadmissível que a procissão não passasse naquele lugar, algo que em toda história do festejo nunca havia acontecido. Antes que essa atitude fosse tomada, alguns moradores solicitaram apoio à Prefeitura de São José de Ribamar, sinalizando a possibilidade de melhoria na via, algo que para aquele momento não foi possível.

Em resposta a decisão da prefeitura municipal os moradores se organizam para o melhoramento da rua. Inicialmente haviam poucas pessoas, mas a notícia se espalhou rapidamente na Comunidade, resultando em uma quantidade significativa de pessoas, antecipando o término do serviço. Dessa maneira, em aproximadamente 4h a rua estava em condições apropriadas para a passagem da procissão.

Após o término do serviço era possível perceber a satisfação dos moradores daquela rua. Tudo estava pronto, era só se preparar para o grande momento, a procissão principal. Dessa maneira, após a benção dos veículos era chegada a hora de maior efervescência religiosa. O itinerário da procissão principal contempla as principais ruas da Comunidade (Figura 15).

Figura 15 - Itinerário simbólico da procissão principal



Fonte: Pereira (2022). Org: Maciel (2023).

A procissão começa com um número significativo de devotos e vai aglutinando fiéis à medida que começa a adentrar as ruas, pois, a maioria, espera procissão em frente de suas residências. Minutos depois, as ruas já estão tomadas pelos fiéis, transformando-as em lugar privilegiado para eles. Inicialmente, todos possuem lugares definidos na procissão, a saber: comitiva sacerdotal, crianças vestidas de anjo, o andor do Sagrado Coração de Jesus, seguido pelo andor de Nossa Senhora Mãe dos Homens, na sequência, a banda musical e, por fim, os devotos (Figura 16). Esse posicionamento, mantém-se mais ou menos instável ao longo do itinerário.

Figura 16 - Croqui dos posicionamentos na procissão



Fonte: Pereira (2023).

Cumpre salientar que a maioria das pessoas que compõem essa paisagem religiosa são da Comunidade. Dessa maneira, naquele momento, as ruas ganham novas funcionalidades, deixando de cumprir apenas as suas funções de via pública, permitindo a passagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens, como se existisse um grande tapete vermelho pelo qual a Santa, singelamente, escorregasse seus passos, anos após anos.

A procissão é o momento simbólico de caminhar ao lado da santidade, momento festivo de agradecer a graça recebida, sendo ela “um ato de culto externo em que se manifesta com mais exuberância o sentimento religioso e a devoção popular” (ROSENDAHL, 2018, p. 389). Em procissão, norteadora por Nossa Senhora Mãe dos Homens, sobre os ombros dos fiéis, abençoa seus filhos ao cumprir seu itinerário simbólico pelas ruas da Comunidade. Para muitos devotos, a procissão se tornou a manifestação que não se pode perder.

Considerada pelos fiéis como um dos momentos mais significativos do ponto de vista religioso, a procissão é caracterizada como manifestação de maior agitação do festejo, tanto pela quantidade de pessoas, como pela devoção religiosa (Figura 17). Os devotos vivenciam a procissão com roupas que representam as cores do festejo daquele ano, alguns disputam simbolicamente a maior proximidade possível do andor, elemento decorativo de madeira com flores naturais, onde Nossa Senhora foi colocada e através dele fará seu itinerário.

Figura 17 - Procissão de Nossa Senhora Mãe dos Homens



Fonte: Pereira (2022).

Em procissão os fiéis imprimem seus próprios desejos e agradecimentos na paisagem, sentindo-se participantes e participando da paisagem ao mesmo tempo (BERQUE, 2012), aparentemente, cientes de seus papéis naquela manifestação religiosa, reproduzidos a partir da caminhada. Nesse instante, os fiéis são a procissão, constituem a paisagem da procissão comunicada a toda Comunidade. A julgar pela disposição de corpos, ainda que efemeramente, naquele momento configura-se como rito de passagem para de uma nova vida.

Ao fazer seu itinerário simbólico, as paisagens da procissão são afirmadas, reafirmadas, reconstruídas. Tais paisagens são percebidas enquanto vão passando por determinadas ruas, as frentes das casas estão ornamentadas, outras reproduzem em suas portas e janelas altares votivos em sua homenagem, as famílias se reúnem para prestigiar a passagem de sua protetora. É perceptível também que as pessoas são tocadas pela emoção de vivenciar mais um ano festivo (Figura 18).

Figura 18 - Homenagens dos devotos à Santa



Fonte: Pereira (2022).

As imagens acima ilustram devoção, fé, amor e gratidão por parte devotos da Santa. Ao nos depararmos com essas imagens é inevitável deter nossos olhares para tal paisagem, movimento realizado também pelo sacerdote, sem muita demora alguém da coordenação do festejo informa o motivo das famílias estarem aguardando a procissão daquela maneira. O cortejo para em frente das residências funcionando como uma espécie de “estação” e a partir de então, o sacerdote tece considerações, seguidas de orações, associado a proteção de Nossa Senhora Mãe dos Homens como suporte para continuar diante das dificuldades.

O motivo de externalização de sentimentos se dá em consequência de vários fatores, a saber: enfermidades, perda de integrantes da família, sequela em decorrência da Covid-19, pessoas hospitalizadas. Por outro lado, também se realizam paradas de agradecimentos, onde os fiéis tiveram alguma graça alcançada, exemplo de perseverança em sua protetora. Ademais, essa gratidão também pode ser compreendida durante a procissão, materializada por meio do pagamento de promessa (Figura 19).

Como sinalizamos no primeiro capítulo, a retribuição do devoto para a santidade é baseada em acordos, podendo eles apresentarem vários pedidos, bem como sua retribuição. Assim sendo, o ato de pagar promessa, comum nas festas populares religiosas é um reconhecimento à gratidão pela graça alcançada (BRANDÃO, 2010). Reportando o festejo em tela, alguns devotos carregam durante toda a procissão velas acesas, outros realizam o itinerário descalço, entre outras maneiras que encontram para agradecer a Nossa Senhora Mãe dos Homens.

Figura 19 - Ato de gratidão



Fonte: Pereira (2022).

Ousamos dizer que estas práticas devocionais pautadas na religiosidade popular, percebidas a partir da procissão de Nossa Senhora Mãe dos Homens, compõe a paisagem religiosa do território quilombola de Juçatuba baseando-se em suas manifestações culturais historicamente transmitidas por seu povo. Pautado nessa premissa, o cortejo segue seu itinerário previamente estabelecido pela coordenação do festejo, ocorrendo pouquíssimas alterações de um ano para o outro. Depois de percorrer algumas ruas da Comunidade e abençoar os seus filhos, Nossa Senhora Mãe dos Homens retorna para igreja.

Os fogos de artifícios estouram no céu indicando o retorno simbólico e físico de Nossa Senhora Mãe dos Homens a igreja. O andor com Nossa Senhora é colocado sobre um pedestal, Nossa Senhora é aclamada por todos os fiéis, no último momento da procissão, o padre dá sua bênção final convidando os fiéis para continuar no largo para a última programação daquele dia, o leilão de Nossa Senhora. A representação simbólica da imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens ainda permanece no andor por mais um dia até o momento do encerramento oficial de sua festa.

Após o momento simbólico do encerramento da procissão, rapidamente integrantes da coordenação disponibilizavam cadeiras para os músicos se sentarem, já outras buscavam as doações recolhidas pela manhã pelos tiradores do leilão. As arrecadações são depositadas próximas as pessoas, de modo que se possa especular antes do leilão começar, qual produto vão disputar naquela noite (Figura 20).

Figura 20 - Leilão



Fonte: Pereira (2022).

O leilão é um momento de socialização e da vida em *communitas* dos participantes, oportunidade em que as pessoas arrematam produtos diversos, configurando-se uma disputa, especialmente entre as senhoras representantes de cada família. Quando se estabelece uma concorrência direta entre duas senhoras, torna-se naquele momento uma questão de honra não permitir que a concorrente leve o que está sendo leiloado naquele momento.

O leiloeiro, é a figura responsável por gritar o leilão e incentivar a disputa, agitando aquele momento. O clima da disputa depende da abordagem provocativa de quem comanda o leilão. As provocações são narrativas que visam estimular os participantes a darem lances maiores do que os anteriores para o que está sendo leiloado (MACHADO, 2018). Inicialmente, várias pessoas dão seus lances¹¹, mas à medida que vai aumentando o valor, algumas vão deixando a disputa, as mais demoradas duram em média quinze minutos. Os produtos de maiores disputas são as cestas básicas e as galinhas caipiras, as primeiras contendo em média dez quilos de alimentos, ultrapassam os valores de R\$ 400,00, valor aproximado das aves. Para além dos valores financeiros arrecadados, consideramos que o momento do leilão é a oportunidade de fortalecer os laços de sociabilidade preservados entre os devotos, bem como a manutenção cultural de seu povo.

Ademais, buscamos compreender essa paisagem em seu caráter simbólico, comungando os agentes e os rituais envolvidos. Assim, poderíamos sinalizar que o momento do leilão se configura como uma oportunidade de confraternização coletiva, unindo, dessa maneira, tiradores de leilão, doadores, leiloeiro, arrematadores, festeiros, coordenação do festejo e telespectadores, estes últimos, consideram o leilão como momento de diversão, não

¹¹ Valor oferecido por vez, de modo que o oferecimento da quantia seja maior que a anterior, cobrindo o lance dado.

estando interessados na aquisição do que está sendo ofertado.

Salientamos, portanto, que o leilão simboliza uma interligação entre o devoto e a padroeira local, de modo que o dinheiro arrecadado pelo leilão não tem a finalidade da obtenção de lucro, mas sim contribuição a Santa, sendo destinado à manutenção do templo de sua homenagem, bem como para o festejo em tela. Após todos os itens serem leiloados, algumas senhoras solicitam a seus parentes auxílio para levar os bens adquiridos naquela noite. Dada a quantidade, percebemos carrinhos de mão lotados, igualmente, porta-malas de veículos pequenos, algo que aparentemente era exibido como um troféu.

No outro dia, última segunda-feira do festejo, a Comunidade se preparava para a atividade oficial final do festejo, a missa que marca seu encerramento. A missa campal contou com a participação dos devotos de Nossa Senhora Mãe dos Homens de Juçatuba, bem como, autoridades municipais. Marcada pela retrospectiva dos principais momentos festivos vivenciados naqueles últimos dias, a missa tinha um simbolismo marcado pelo sentimento de poder desfrutar de mais um ano de festa dedicado à sua protetora.

Antes do seu término, o grupo de crianças e adolescentes da Comunidade encenaram uma peça teatral, onde Jesus e Maria tinham centralidade. Assim, em meio aos detalhes da apresentação, foi demonstrado como é fácil se desvirtuar de Jesus, Nossa Senhora Mãe dos Homens e da Igreja. Uma adolescente vestida com a camisa do festejo daquele ano, representava uma pessoa que tinha sua vida marcada até então pelos princípios religiosos, até conhecer outras perspectivas de mundo e, em meio ao caos que se torna sua existência, os novos amigos se afastam. E a partir daí passa a pedir a intercessão a sua padroeira, dia após dia, até que Nossa Senhora Mãe dos Homens surge ao lado de Jesus, segurando na mão da garota e juntos caminham para a Igreja da Comunidade (Figura 21).

Figura 21 - Apresentação teatral



Fonte: Pereira (2022).

Embora a apresentação teatralizada tenha sido conduzida por um fundo musical, sem fala dos atores, conseguiu emocionar quem assistia. Nesse sentido, o sacerdote, tocado pelo momento que acabara de vivenciar, convida os presentes a não se afastarem de sua intercessora, igualmente sinaliza que o sentimento festivo deve permanecer em cada coração ao longo dos dias, até o próximo festejo.

Após a última bênção sacerdotal daquele momento, o padre pede que as flores que decoraram o andor de Nossa Senhora Mãe dos Homens sejam distribuídas aos que se faziam presentes. Embora, diante da quantidade expressiva de pessoas que estavam na missa, alguns devotos não conseguiram pegar as flores que em momentos anteriores decoravam o andor. Para quem não conseguiu adquirir as rosas, os ramos eram um alento, principalmente pelo fato de guardar uma materialidade daquela manifestação religiosa.

O andor de Nossa Senhora Mãe dos Homens ficou ornamentado por aproximadamente três dias, mas em questão de minutos estava praticamente desfeito, demarcando, dessa maneira, o retorno simbólico da imagem de Nossa Senhora ao altar, lugar em que permanecerá até o próximo festejo. Enquanto é levada para o altar, alguns fiéis acompanham a imagem da Santa, rezando, louvando e agradecendo, enquanto outros retiram do palco os objetos utilizados na missa. Dentro da igreja, o movimento é pequeno, os fiéis extremamente emocionados se organizam para entronizar a imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens em seu lugar (Figura 22).

Figura 22 - Retorno simbólico de Nossa Senhora Mãe dos Homens ao altar



Fonte: Pereira (2022).

Enquanto isso, lá fora, o palco deixou de cumprir a função de altar e agora é ressignificado para o show de louvor da Banda Awerê. A banda tem em seu repertório o que eles denominam de *swingueira católica*. Essas manifestações são caracterizadas como a nova forma de fazer igreja, sendo esta, associada aos novos movimentos religiosos. Nesse sentido, temos a Renovação Carismática Católica (RCC), que embora associada ao catolicismo, apresenta visão diferente quanto ao pensamento hierárquico da igreja (MARTINS, 2017).

Oliveira (2017) sinaliza que a Renovação Carismática Católica surgiu no Brasil a partir da década de 1970, principalmente pela criação de várias comunidades religiosas no país, entre elas, a Canção Nova, no Estado de São Paulo. Esses novos movimentos têm uma visão voltada para juventude, principalmente por que estes buscam novas experiências, não sendo suficiente as normas impostas que as religiões tradicionais dispõem (VALLE, 2004). Uma das premissas desse novo movimento religioso é despertar o interesse religioso de jovens, por meio da dança, evangelização e música.

Nas primeiras músicas os fiéis estavam inibidos, mas depois que o padre entrou na dança e foi trazendo outras pessoas, despertou a movimentação para frente do palco da maioria dos devotos, outros optaram por *swingar* do seu próprio lugar. Nessa perspectiva, a banda foi conquistando o público, principalmente pela interpretação das músicas tocadas em tons alegres e dançantes.

A banda foi estreitando os laços entre os músicos e o público impulsionado pelas

letras das músicas que reproduziam o cotidiano e o sentimento da vida em Comunidade, como: união, amor, valores familiares, manutenção cultural, resistência no território etc. Foi nesse clima festivo que o vocalista convidou duas jovens da Comunidade para interagir com elas em cima do palco. Ensaizando uma disputa de dança entre as duas, elas permaneceram no palco e dançaram duas músicas.

As jovens expressavam por intermédio da dança, alegria e felicidade, sentimentos também percebidos por quem estavam fora do palco (Figura 23). Dessa maneira, aquele momento era de confraternização entre todos os fiéis que contribuíram para que o festejo acontecesse, e que de fato era. É nesse clima de fim de festejo que a banda religiosa se despede do público desejando que o amor de Nossa Senhora Mãe dos Homens permaneça em seus corações.

Figura 23 - Encerramento do festejo 2022



Fonte: Pereira (2022).

O amor e a devoção do por Nossa Senhora Mãe dos Homens vivenciado por seus devotos aos longos desses dias refletiu diretamente nas paisagens festivas e religiosas de modo a possibilitar seu o enlaçamento entre materialidade e imaterialidade. Assim, as paisagens culturais nos revelam o dinamismo do território quilombola de Juçatuba, permeados pela religião e sua religiosidade, onde passado, presente e futuro se inter-relacionam por meios de símbolos e significados.

As paisagens religiosas do Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens são resultantes dos processos históricos culturais, transmitidos e vivenciados ao longo dos anos

pelos moradores da Comunidade remanescente de quilombo, Juçatuba. Esse processo de transmissão cultural presente no festejo em tela começa desde a infância, incentivado, principalmente, pelos pais e avós, sendo eles os responsáveis por inserirem os devotos mirins de Nossa Senhora no âmbito da festa em sua homenagem. Essas manifestações religiosas produzidas pelas crianças serão abordadas na próxima seção, de modo a revelar os significados da festa a partir de suas vivências e apropriação cultural.

2.4 Entre a “Mãe dos Homens” e a “Mãe Aparecida”: a festa das crianças

Outubro, é o mês de maior efervescência religiosa em Juçatuba e em várias regiões do país, pois é o mês de celebrar a devoção a Padroeira do Brasil. Este, por sua vez, se caracteriza como período simbólico para o território brasileiro, pois acontece a festa de Nossa Senhora Aparecida. Ela encontra lugar na festa da Nossa Senhora Mãe dos Homens, especialmente porque o encerramento do festejo em Juçatuba, também acontece no feriado dedicado a padroeira do Brasil e ao dia das crianças. Essas datas simbólicas, estabelecem nexos em Juçatuba por meio do tempo, sendo elas:

Estamos falando de simbólicas datas, consagradas pelo calendário, e as estratégias do poder público e de entidades para cunhar, inscrever suas marcas com expressiva ressonância. [...] Trata-se, pois, de um encaminhamento orquestrado para reforçar a ideia de símbolo que surgem ostentatório, impostos. Mas seja como um precioso amor à primeira vista, seja no decorrer do tempo, em meio a experiência repetida, símbolos de diferentes ordens de grandeza e envergaduras ganharam expressão e sentido na alma de toda gente (MELLO, 2010, p. 261).

As simbólicas datas, propostas por Mello (2010) têm a capacidade de influenciar outros acontecimentos por intermédio do tempo e do espaço, utilizando datas cívicas e religiosas já existentes no calendário para realizar manifestações e inaugurações de elementos simbólicos. Nesse sentido, o Dia das Crianças foi instituído no mesmo dia da data simbólica da padroeira do Brasil. Em Juçatuba, essas simbólicas datas refletem a união de três acontecimentos, sendo eles: encerramento do festejo, dia de Nossa Senhora Aparecida e a festa das crianças.

Nossa Senhora Aparecida é aclamada a todo tempo, seja durante as atividades religiosas direcionadas as crianças, seja no pós-festejo. Nessa perspectiva a cultura é transmitida às crianças por meio da devoção às Santas, principalmente, Nossa Senhora Mãe dos Homens, padroeira do território quilombola de Juçatuba. Dessa maneira, se apropria da data simbólica do Dia das Crianças e de Nossa Senhora Aparecida para transmitir aos *devotos mirins* a cultura local, seja brincando, rezando, cantando, pulando, festejando.

Del Priore (2000) demonstra que nas festas populares as crianças nem sempre tiveram o mesmo prestígio, principalmente se levarmos em consideração a visão da igreja católica. Assim, nas tradições jesuítas as crianças órfãs eram vestidas de anjos com a função de liberar a passagem da procissão, no século XVII e XVIII, suas valorizações são ensaiadas, sobretudo, a consolidação do casamento e da família, mas foi na Idade Moderna, com o culto ao Menino Jesus que as crianças ganharam notoriedade (DEL PRIORE, 2000).

Desde então, as crianças mantêm certa notoriedade nas festas populares de todo o país, prevalecendo algumas práticas culturais nos dias de hoje, algumas delas ganharam novos significados, como, por exemplo, vestir as crianças de anjos (SCHUELER; DELGADO; MÜLLER, 2007), comum no festejo que estudamos, sobretudo na procissão principal. Partindo das nossas investidas em campo, diríamos que as crianças, imprimem na paisagem a sua maneira de pensar e viver o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens (Figura 24).

Figura 24 - Protagonismo das crianças no festejo



Fonte: Pereira (2021; 2022).

O conjunto de imagens retrata várias paisagens culturais onde as crianças são as protagonistas. Os *devotos mirins* participam das atividades de cada dia de uma maneira, algumas delas são previamente ensaiadas, como por exemplos a criança com vestimentas de

anjo conduzindo simbolicamente a palavra que será proferida naquela ocasião. Em contrapartida, as demais são paisagens espontâneas, constituídas naquele momento, sejam as crianças em oração na parte interna da igreja, as *romeiras mirins* no meio da rodovia ou as crianças dançando em cima do palco. Todas elas, a depender da idade, vivenciam a festa de uma maneira.

Claval (2007) sinaliza que existem pelo menos duas etapas em que a criança e o adolescente estabelece contato com o processo de transmissão cultural. Reportando-se a primeira fase, denominada por ele de “primeira infância”, tendo a família como transmissores de sua cultura. Já a segunda etapa, compreendida a partir dos sete anos de idade e durante a adolescência, “a segunda infância e a adolescência”, período em que se aprimora e consolida a técnica, aprende os valores sociais e culturais, doutrinas religiosas, dentre outras.

Reconhecemos, portanto, na manifestação cultural estudada, a importância da família na primeira fase da vida como “mestres culturais”. Em seguida, destacamos as relações sociais com os outros membros da Comunidade durante o período festivo, compreendido de doze dias.

A Caminhada das Crianças foi uma manifestação inserida há aproximadamente oito anos, com a intenção da organização do festejo em transmitir a cultura do território quilombola por meio da festa religiosa e devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens. “A caminhada desperta a transmissão da cultura por meio da devoção a Nossa Senhora, ela sempre tem um tema, sempre tentamos passar para eles algo religioso antes e depois da caminhada, é um evento que as crianças começam a falar bem antes de sua realização” (ENTREVISTA COM SAMUEL CASCAIS, out., 2022).

A partir do posicionamento de Samuel Cascais, um dos organizadores da caminhada das crianças, adentramos no universo das crianças para desvelar seus símbolos e significados a partir da festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Por esse olhar, desde as primeiras movimentações do festejo, as crianças já se fazem presentes na Procissão da Alvorada. Esta, por sua vez, acontece logo cedo, os *devotos mirins* aparentam sono no início, algo que desaparece ao longo do seu itinerário, apresentando disposição equivalentes aos adultos. Às suas maneiras, participam ativamente daquele momento, seja rezando, cantando, pulando, correndo, brincando.

Com objetivo de compreendermos a cultura de Juçatuba, buscamos nas vivências infantis das crianças que estudam na Escola Municipal Professora Rosa Raimunda Paixão Garcez, na turma do quinto ano, tal significado. Para tanto, no dia 6/10/2022 foi realizada esta atividade, sendo ela, dividida em dois momentos, o primeiro deles uma roda de conversa e o

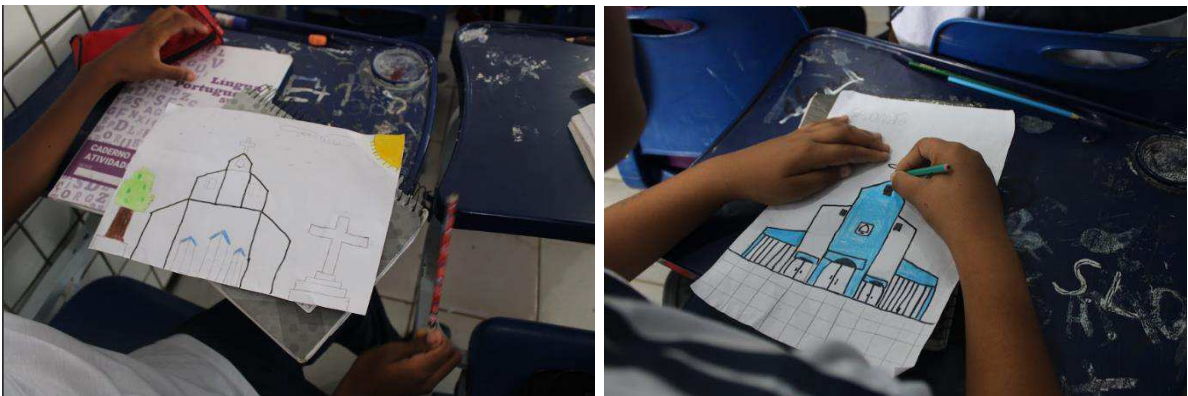
segundo a produção artística, simbolicamente representada por meio de desenho. Optamos por essa metodologia por entender que a criança se expressa melhor por ela.

No primeiro momento, consistiu em uma breve apresentação, seguida de diálogos sobre a cultura local, algo que não funcionou como o planejado para os alunos, talvez pelo estranhamento de uma pessoa que não faz parte do seu cotidiano, os inibiu, deixando-os tímidos. Partimos, então, para o segundo momento. Ao distribuir as folhas de papel aos alunos, as expressões de alegria já se faziam presente. Embora estivéssemos no segundo momento, o primeiro retornou quando as crianças tentavam justificar a escolha do desenho produzido.

Este momento se concretizou por meio da criatividade e do imaginário infantil das crianças de Juçatuba. Sem estabelecer cobranças, tampouco limitá-los, solicitamos que desenhassem as suas concepções, sentimentos e saberes sobre o festejo, bem como, a importância dele para a Comunidade ou a sua relação de proximidade com o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Dessa maneira, os alunos desenharam aquilo que entenderam que para eles eram elementos importantes da festa.

Dentre os elementos simbólicos que compreendem o festejo, a maioria dos alunos representou a igreja como a forma simbólica de mais significância para eles (Figura 25). Essa forma simbólica espacial religiosa representa para as crianças: “o lugar para rezar” (aluno 1, Out., 2022), “a casa de Nossa Senhora” (aluno 2, Out., 2022), “o local para fazer silêncio” (aluno 3, Out., 2022), “lugar de brincar no pula pula” (aluno 4, Out., 2022), “lugar de onde sai a procissão” (aluno 5, Out., 2022), “local onde vou de vez em quando” (aluno 6, Out., 2022), “onde se realiza o festejo” (aluno 7, Out., 2022), “onde Dona Rosilda toca o sino” (aluno 8, Out., 2022).

Figura 25 - Representação simbólica da Igreja



Fonte: Pereira (2022).

As falas mencionadas antes da imagem foram coletadas através de perguntas diretas ou observando os diálogos entre eles. Elas revelam as atribuições que as crianças dão ao lugar, neste caso em específico, a igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, onde as pessoas vão para professar sua fé, parecer ser local de encontro entre as crianças. Dentre as falas, destacamos a do aluno 6, este não se referia especificamente a igreja, e sim ao largo da mesma, pois ele pertence a outra denominação religiosa, a Assembleia de Deus.

As representações simbólicas da igreja reproduzem para a maioria das crianças o tema religiosidade associado à devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens. Destaca-se nestes desenhos a materialidade da igreja e a representação do festejo por meio das bandeirinhas em verde e amarelo, estas situadas próximas à cruz que se encontra na parte mais alta da igreja. Em conversa com outro colega, salienta “as bandeirinhas do outro ano eram mais bonitas”, coloca o aluno 1 (Out., 2022). Este, não prossegue a conversa, dentre as suposições a sua fala, deveria ser em decorrência das bandeirinhas possuírem cores diversas, diferentemente do ano atual que possuíam apenas três cores: branco, azul e rosa.

Com efeito, a procissão foi outro elemento representado pelas crianças (Figura 26). Denominada de “Caminhada das Crianças”, esta acontece sempre no dia doze de outubro de cada ano e marca o encerramento das procissões, ainda que o festejo já tenha encerrado suas atividades oficiais, este evento aparenta estar dissociado da festa, mas não o é. Nos dois anos de pesquisa percebemos dinâmicas semelhantes, várias crianças ganham presentes de seus familiares, outras vivem a expectativa de ganhar presente depois da Caminhada.

Figura 26 - Representação simbólica das procissões



Fonte: Pereira (2022).

As representações simbólicas das procissões descrevem os cenários de alguns itinerários que compreendem o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, basta olharmos as vegetações próximo da rua ou da rodovia. A procissão é algo marcante para as crianças, pois

existe uma para elas (Figura 27). Dentre as suas especificidades, as músicas católicas são destinadas a esse público, sempre em ritmos alegres e vibrantes.

Figura 27 - Itinerário simbólico da Procissão das Crianças



Fonte: Pereira (2022). Org: Maciel (2023).

As fantasias ou roupas utilizadas durante a Caminhada atendem a temática daquele ano, algo pensado a partir do tema do festejo. A Caminhada congrega religiosidade, diversão e alegria para a criançada. Essa manifestação cultural é um ritual religioso, permeado por orações, cantos, animações, não muito diferente das outras caminhadas e procissões apresentadas anteriormente. A Caminhada das Crianças (Figura 28) segue o mesmo itinerário simbólico da procissão principal, no entanto, em menor tempo, saindo da igreja por volta de 17h30min, percorre algumas ruas da Comunidade e regressa para a igreja aproximadamente 1h depois.

Figura 28 - Caminhada das crianças



Fonte: Pereira (2022).

Muitos pais ou responsáveis acompanham suas crianças durante toda caminhada, outros se direcionam diretamente para o largo da igreja para esperar o retorno da caminhada. Ao retornarem, reza-se o Pai Nosso e a Ave Maria, após essas orações segue uma vasta programação exclusivamente para as crianças. As crianças estão felizes diante das brincadeiras, lanches e disputas. Ao chegarem no largo, os pais querem registrar o momento ao lado dos filhos, orgulhosos por estarem vivenciando mais um dia, agora especial, dedicado aos filhos, os responsáveis ficam esperançosos para o próximo festejo que se avizinha.

Diante do exposto, as experiências vivenciadas e as relações estabelecidas entre as crianças e os demais transmissores culturais durante o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens revelam, por meio da paisagem no território quilombola de Juçatuba, a importância das crianças frente a manutenção cultural. Essas manifestações culturais, simbolicamente instituídas no território encontram no catolicismo popular sua sustentação. Embora, suas práticas se entrelaçam com outras denominações religiosas de modo a coexistirem no território. Aprofundaremos essa questão no próximo capítulo.

3 – OUTRAS EXPERIÊNCIAS SAGRADAS EM RELAÇÃO À FESTA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS – UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA



Festejo 2022. Fonte: Pereira (2022).

3.1 O território quilombola de Juçatuba e as vivências com o sagrado

As formações das comunidades tradicionais estão atreladas, principalmente, aos costumes, hábitos, crenças, lutas e resistências. Suas relações territoriais apresentam as particularidades de cada grupo, recebendo, dessa maneira, as influências do território ocupado. Essas relações são apontadas pelo sociólogo francês Roger Bastide, sobretudo ao chegar ao Brasil em 1938 para ocupar a cátedra de Sociologia I, na USP, onde dedicou-se aos estudos as manifestações religiosas de matriz africana, tendo suas primeiras experiências etnográficas na Bahia e em São Paulo, além das pesquisas realizadas em momentos anteriores em países africanos (BRAGA, 2020).

Bastide (1974) afirma que nas Américas os negros escravizados possuíam à época uma cultura original que, se por um lado se aproximava das culturas africanas, de outro existia uma diferenciação das culturas dos povos brancos dos diversos países americanos que tinham conhecimento. Em partes, essa diferenciação se deve as ocupações e apropriações com os territórios e os contextos históricos de cada período.

Para Bonnemaïson (2012), o território resulta da apropriação do espaço vivido por um grupo social e cultural. Assim, “o território apela para tudo aquilo que no homem se furta ao discurso científico e se aproxima do irracional: ele é vivido, é afetividade, subjetividade e muitas vezes o nó de uma religiosidade terrestre, pagã ou deísta. [...] O território lembra as ideias de diferença, de etnia e de identidade cultural” (BONNEMAISON, 2012, p. 300).

Em vista disso, é a partir do território que o homem interage com sua cultura. Nesse contexto, que essa porção do espaço não é fechada em si mesma, principalmente pelas dinâmicas que os grupos apresentam. Assim, a relação do território com o espaço reflete os interesses da produção e reprodução das classes sociais, podendo ou não ameaçar a existência de cada grupo cultural (BONNEMAISON, 2012). Isso impulsiona a criação de territórios de resistências culturais, a exemplo, os territórios quilombolas.

Os territórios quilombolas são espaços historicamente ocupados por comunidades remanescentes de quilombos. Essas são porções do espaço que possibilitam a garantia da reprodução do modo de vida, cultura, religiosidades e resistência de seu povo (ARRUDA *et Al.*, 2021). No Maranhão, os territórios quilombolas são marcados por processos de resistências e enfrentamentos, principalmente referentes à demarcação de suas terras e o reconhecimento de seu povo (SILVA, 2019).

Ferretti (2007) sinaliza que o reconhecimento dos territórios quilombolas como tais amenizaria as agressões sofridas por essas comunidades, principalmente no âmbito religioso.

Historicamente as religiões de matrizes africanas professadas nos terreiros dos territórios quilombolas ainda são percebidas com desconfiança e como se fossem inferiores frente outras religiões. Embora o autor reconheça os avanços direcionados à liberdade de expressão religiosa, fica evidente que religiões de matrizes africanas estão longe de serem respeitadas e valorizadas.

Contrariando esta compreensão, no território quilombola de Juçatuba tem existido um trabalho de valorização, conscientização e respeito às outras denominações religiosas existentes na Comunidade. Nesse cenário, a aceitação das diferenças religiosas tem sido debatida principalmente no âmbito escolar, com as crianças e jovens, a partir da realidade local, onde a liberdade de expressar sua religiosidade são valores básicos da Comunidade e em consequência disso que o território convive sem grandes perturbações, de modo harmonioso com suas relações com o sagrado.

Ferretti (2007a) demonstra que os territórios quilombolas apresentam características religiosas distintas, embora, em sua maioria, o catolicismo e a religiões de matrizes africanas tenham maior expressividade. Desse modo, cada território quilombola apresenta suas características próprias, inspirados, principalmente, em origens africanas, reconfigurando-se, dessa maneira, a cultura a partir dos negros escravizados, inserindo novos valores culturais à sociedade maranhense (PEREIRA, 2018).

O território quilombola de Juçatuba é entrelaçado pelas suas relações sociais motivadas pelas religiões e suas religiosidades, de modo que elas se configuram como importantes instrumentos culturais do lugar. Esse universo religioso, impulsionado pelas experiências com o sagrado, constrói relações de respeito que envolve os diferentes agentes religiosos da Comunidade, capaz de envolver os moradores da Comunidade, ainda que estes não pertençam àquela manifestação religiosa que está sendo professada.

As experiências do sagrado em Juçatuba acontecem em um contexto religioso onde as relações de sociabilidade têm lugar, pois, os agentes envolvidos possuem laços de afetividade que aproximam parcialmente do território quilombola em que estão inseridos. Destacamos, portanto, que para compreender como se dão essas experiências, levamos em conta os papéis sociais que esses sujeitos desempenham frente às suas denominações religiosas. Assim, constitui-se, uma religiosidade, pautada pelo sentimento de viver em comunhão, transmitida pela oralidade e sustentada pelos princípios de respeito.

Essa complexidade religiosa entrelaçada pelas religiões católica, protestante e religião de matriz africana, encontradas no território de Juçatuba, somam-se aos relacionamentos com o sagrado, de modo que mesmo opositoras do ponto de vista institucional, coexistem em uma dimensão sagrada por meio das manifestações religiosas. Portanto, não se

trata de uma clara ruptura institucional religiosa, mas uma relação intencional do agente com sagrado, impulsionada pelas manifestações expressadas naquele momento no território. Desse modo, a questão religiosa é de suma importância para o território, fenômeno este que serve de base para a sociedade de Juçatuba. Tal influência religiosa pode ser apreendida, por exemplo, por meio das formas simbólicas espaciais existentes na comunidade.

O território religioso é um campo onde as vivências sagradas apresentam suas particularidades, sendo elas materializadas por meio das experiências humanas, onde o sagrado extrapola os limites institucionalizados. Entendemos, portanto, que as relações estabelecidas no território refletem as distintas concepções sobre o mundo e sua própria realidade, desse modo, não prevalece uma única concepção de sagrado.

Gomes e Garcês (2012), ao investigarem as dimensões religiosas no território quilombola de Juçatuba, destacam a diversidade encontrada na Comunidade no intuito de reforçar essa concepção, descrevem por meio das festas católicas e de matriz africana a grandiosidade simbólica dessas manifestações, sendo elas externalizadas por meio dos rituais existentes atualmente de modo a reproduzir sua estrutura religiosa. Essa relação entre católicos e adeptos das religiões de matriz africana é apontada pelo sacerdote da Comunidade, Padre Leonardo, quando ele assim se pronuncia:

Considero a relação com as outras denominações religiosas super importante, principalmente a Igreja Messiânica e a religiões de matrizes africanas, eu costumo dizer...gosto de citar São Justino quando ele usa a expressão “semente do verbo”, para dizer que em todas as religiões contém um pouco da verdade. Há no dizer do Santo que a Igreja Católica é a detentora da verdade, mas que essa verdade também está em outras expressões de fé. O que me chama atenção na comunidade de matriz africana de Juçatuba é a sua presença na igreja. Se estão presentes é porque eles encontram segurança na Comunidade, na fé que se expressa, na devoção que é revelada no olhar, no levantar da mão, no acendimento de vela [*sic.*] (ENTREVISTA COM O PADRE LEONARDO, Out. 2022).

Ao interpretarmos o depoimento destacado, percebemos que no entendimento do padre, do ponto de vista religioso, não há tensões entre católicos e adeptos das religiões de matriz africana. Dessa maneira, naquele território muitos fiéis podem praticar as duas religiões. Coexistindo uma relação de respeito mútuo entre as religiões, em Juçatuba está ligada a uma herança africana vivenciada no território quilombola. Inicialmente, como já dissemos, a história da Comunidade possui relação com a religião, associada, principalmente as cerimônias religiosas de matrizes africanas e o catolicismo popular rural. Lucinda (2020) considera que os territórios quilombolas maranhenses apresentam uma diversidade cultural resultante da fusão entre religiões e as práticas culturais que advém delas.

Essa pluralidade religiosa traz para o território quilombola de Juçatuba a

compreensão de que as relações com o sagrado, nas suas diferentes maneiras, são decisivas para a perpetuação cultural daquela Comunidade. Nesse sentido, especialmente, a religião católica e as religiões de matrizes africanas são aquelas que falam do território sagrado, de uma demarcação territorial pautada nas premissas dessas religiões, tendo a devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens e os rituais realizados no Terreiro de Mina como centrais.

Historicamente, as religiões de matrizes africanas e católica são professadas desde as primeiras ocupações no território quilombolas de Juçatuba. Como já dissemos, a história da Comunidade possui relação com essas crenças. A partir da década de 1970, alguns moradores começaram a seguir as doutrinas religiosas pautadas no protestantismo, tendo os preceitos da Assembleia de Deus como norteadores.

Seguindo os preceitos de outra doutrina religiosa, a Igreja Messiânica Mundial do Brasil começou a ser edificada na Comunidade de Juçatuba em julho de 1983, essa nova expressão religiosa no território quilombola com uma visão de oferecer outra perspectiva religiosa além das já existentes. A doutrina Messiânica se pauta na transmissão da luz por meio do Johrei, como afirma Gonçalves (2008):

O elemento principal da Igreja Messiânica é a crença no Johrei, que seria a transmissão de Luz Divina através da palma das mãos e que pode ser praticado por todos os messiânicos. Acredita-se que O Johrei traz purificação espiritual, que traz bem-estar, cura de doenças e uma saúde perfeita. Na doutrina messiânica também é importante a alimentação natural para a saúde perfeita (GONÇALVES, 2008, n. p).

A crença no Johrei foi um dos fatores que impulsionaram implantação da Igreja Messiânica na Comunidade, ao que se sabe, não existiu conflito quanto as suas instalações. “Aqui em Juçatuba, não teve e não tem conflito. Não temos conflito, tudo é questão de união, todos estamos buscando a Deus” (ENTREVISTA COM ANTONIETE CASCAIS, Out., 2022). Isso se deve ao fato de que os membros dessas novas igrejas serem “filhos da terra”¹².

Filha da terra, a líder religiosa, ministra da Igreja Messiânica Mundial do Brasil, Antoniete Cascais, exemplifica o que foi dito no parágrafo anterior. Ela nasceu em Juçatuba, descendente de negros escravizados, foi catequista na igreja católica, casou-se na Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens durante o festejo dedicado à Santa. Mudou para São Luís e conheceu a doutrina Messiânica em 1974, em decorrência de problemas de saúde. Mesmo morando na capital do estado, São Luís, a ministra retornava aos finais de semana para Juçatuba. Durante a estadia na Comunidade, ministrava o Johrei¹³ para algumas pessoas. Segundo a ministra, a

¹² Expressão utilizada para caracterizar os moradores de Juçatuba que nasceram na Comunidade ou os chegaram quando criança.

¹³ Rito praticado pelos membros da Igreja Messiânica onde se faz a transmissão de energia cósmica para a

expansão de adeptos à religião Messiânica na Comunidade se deu a partir das orações.

Mesmo a Igreja Messiânica possuindo sua própria doutrina, os adeptos dessa religião não são impedidos de praticar sua devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens no período do Festejo. “A nossa religião não proíbe nada, estamos aqui para somar com a Comunidade” (ENTREVISTA COM ANTONIETE CASCAIS, Out., 2022). Para Patrícia Garcez, coordenadora da Igreja Católica, os membros da Igreja Messiânica são devotos de Nossa Senhora, participando ativamente das atividades festivas ocorridas no mês de outubro. Movimento também realizados pelos praticantes da umbanda, ao mesmo tempo em que destaca a ausência de contato com os protestantes. Patrícia assim se pronuncia:

O território quilombola consegue nos unir com os da umbanda que também são devotos de Nossa Senhora Mãe dos Homens, temos também os Messiânicos que também são devotos de Nossa Senhora. Os únicos que não conseguimos nenhum tipo de contato são os protestantes [*sic.*] (ENTREVISTA COM PATRÍCIA GARCEZ, Out., 2022).

Sobre os protestantes em Juçatuba, Rosa Maciel, compartilha do mesmo sentimento de Patrícia Garcez. Para Rosa, “a gente não consegue ter contato com os crentes, mesmo nesse período, eles são muito rígidos, não conseguem se unir com as outras leis, somente a religião deles” (ENTREVISTA COM ROSA MARCIEL, Out., 2022). Contrapondo esses posicionamentos, o padre da Comunidade, consegue compreender a unidade entre todos os moradores do território, ele assim se pronuncia:

Em relação aos nossos irmãos protestantes, no fundo, como eu já acompanhei várias pessoas da Comunidade, os protestantes já foram católicos, deixam a religião em busca de outras teologias, de modo especial hoje a teologia da retribuição, da prosperidade [...]. A unidade começa mesmo que não queiram, por exemplo, quando a procissão passa, mesmo não sendo católico, a pessoa tem a curiosidade, vai à janela, abre a porta e vai ver, porque algo está passando ali e toca essa pessoa. Às vezes eles são contra as imagens, mas só em ver a Comunidade unida eles já olham ali a expressão da unidade e da graça de Deus [...] [*sic.*] (ENTREVISTA COM PADRE LEONARDO, Out., 2022).

Esse enlace entre os credos religiosos sinalizam uma aproximação entre os agentes pertencentes ao território de Juçatuba. De modo que, mesmo não pertencendo àquela expressão religiosa acaba sendo envolvida por ela, ainda que minimamente, por intermédio da religião e das religiosidades manifestadas no território.

A manutenção das manifestações culturais realizadas durante a festa da padroeira aqui é relacionada também as expressões ditas não sagradas, a sacroprofanas. No caso

purificação do espírito e da matéria (TOMITA, 2002).

específico de Juçatuba, legitimada pela autoridade eclesial, o padre, este, por sua vez não se opõe a sua realização, bem como a maioria dos devotos não mede esforços para que aconteça e a própria organização do festejo, que neste caso também é organizadora da festa sacroprofana. Para a coordenação a festa sacroprofana tem que existir, pois ela é um dos elementos culturais principais do festejo. Ao que tudo indica, a festa não gera conflitos significativos em relação ao barulho produzido pelas radiolas entre os não participantes. Essas paisagens serão problematizadas na próxima seção.

3.2 Expressões sacroprofanas da festa religiosa

Os festejos dedicados aos santos no âmbito do catolicismo popular apresentam rituais historicamente instituídos e ressignificados pelo povo. Nessa perspectiva, as festas de caráter sacroprofano se diferem dos momentos de exaltação do sagrado, mas estão indissociavelmente relacionados a ele. Em nosso campo, ao vivenciarmos os três dias¹⁴ em que ocorrem, durante os dois anos de pesquisa, percebemos que o sagrado não escapa ao entendimento da festa dita profana, principalmente pelo sentimento respeitoso de vivenciar o “Tradicional Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens”.

Santos (2019), em sua tese de doutorado¹⁵, ao descrever sobre as festas sacroprofanas, de aparelhagem (Vigia-PA) e da Chiquita (Belém-PA) apresenta dualidade indissociável entre sagrado e profano. Para o autor, a festa sacroprofana “tem um duplo sentido: festejar com o sagrado e o profano, não havendo uma hierarquia ou predefinição daquilo que deve vir por primeiro; em alguns casos, sagrado e profano se confundem em ações e atitudes por parte do sujeito que pratica e se envolve em uma festa” (SANTOS, 2019, p. 44).

Nessa direção, consideramos que a festa sacroprofana é responsável por congregar todas as manifestações culturais atreladas a ela, levando-se em conta as que acontecem também em espaços não sagrados. Retornamos ao texto de Claval (2004) para estabelecer aproximações de seus feitos com nossa análise da festa aqui analisada, principalmente quando o autor se reporta a inversão hierárquica entre as pessoas, algo experienciado ao adentrarmos no salão da festa, onde nos deparamos com os mesmos devotos que, a depender do momento, dançam, cantam, bebem, comercializam ingressos ou cervejas, movimentam as mesas e cadeiras e se fazem festa.

¹⁴ Esclarecemos, portanto, que ao nos referirmos aos dias da festa sacroprofana, estamos tratando, especificamente daquela produzida pela organização do festejo

¹⁵ Devoção mariana na Amazônia Oriental: a irradiação do Círio de Nossa Senhora de Nazaré e o processo de ciriodificação no Nordeste do Pará (2019).

A festa sacroprofana de Nossa Senhora Mãe dos Homens em Juçatuba cria suas próprias paisagens, impulsionadas pela atmosfera festiva que ela causa nas pessoas. Dessa maneira, consideramos a festa dançante em Juçatuba uma tradição cultural, tendo o reggae com o ritmo de maior expressividade musical.

As paisagens religiosas e festivas são produzidas pela aura coletiva que a festa cria, possibilitando vivências numa dimensão da vida em comunidade, impondo uma nova ordem a vida social. As festas sacroprofanas traduzem na paisagem os anseios, as experiências e as expectativas daqueles que as produzem e as frequentam. A partir de então, utilizaremos o termo festa dançante como sinônimo de festa sacroprofana, para nos referirmos a essa manifestação cultural, sobretudo porque os festeiros assim as denominam.

A origem da festa dançante em Juçatuba permanece imprecisa nos dias de hoje, sem se saber quando começou nem em que contexto se deu. Como há divergência entre os festeiros sobre o período de início, mas com direcionamentos de que ela surgiu com o festejo, ousamos dizer que possui mais de 150 anos de existência. Historicamente, esses momentos festivos vivenciados por homens e mulheres marcam, como já dissemos, uma nítida ruptura cotidiana, possibilitando a viver tempos de utopias, onde as fantasias são criadas e vividas em nome da liberdade humana, compartilhadas nas maiorias das vezes em coletividade (DEL PRIORE, 2000).

Os movimentos dos corpos, bailando sozinhos, em dupla ou em coletividade demonstram o sentimento de pertencimento e de confraternização daqueles que se encontram na festa dançante. Dentro das delimitações que compreendem as formas simbólicas (CORRÊA, 2007) do Clube de Nossa Senhora Mãe dos Homens no ano de 2021, e na quadra poliesportiva no ano de 2022, os festeiros demarcaram seus lugares dentro da própria festa com mesas, baldes de cerveja ou até mesmo uma fronteira simbólica que permitia seus bailados no meio do salão.

A paisagem demonstra que essa festa dançante se configura como o momento de celebração da vida, principalmente por possibilitar o compartilhamento de alegria e emoção, com amigos ou familiares. Antes mesmo que a festa começasse, as redes sociais dos moradores davam conta da divulgação da festa dançante, algo intensificado nos dias próximos da festa, tanto em Juçatuba, como nas comunidades vizinhas, por intermédio do carro de som. Além de anunciar sua programação por meio do alto falante, o carro levava consigo um cartaz de divulgação da festa em cada ano (Figura 29).

Figura 29 - Programação da festa dançante de 2021 e 2022



Fonte: Organização do festejo 2021 e 2022 (Set., 2021; 2022).

Os flyers acima demonstram alterações visíveis de um ano para o outro. Inicialmente, ao nos depararmos com a programação no ano de 2022, achávamos que a festa dançante não aconteceria neste ano, pois ela não era apresentada dentro da programação do festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens. No entanto, também não havia outra atividade para o dia 11 de outubro, principal dia do festejo. A imagem da Santa também não permaneceu nos cartazes da festa dançante, mas mantiveram o nome dela em destaque. As mudanças aconteceram a pedido do padre da Comunidade, compreendidas a partir da realização da entrevista, na oportunidade o sacerdote discorreu sobre essa temática, e assim se pronunciou:

Todo cristão tem o direito de fazer o lazer, de celebrar a festa do santo, tanto na igreja ou fora da igreja, mas a chamada de atenção para nós do catolicismo romano, da autoridade maior que é o nosso bispo, por vários conflitos e, podemos dizer entre aspas, “por várias guerras” que já aconteceram em várias comunidades. O quê que acontece? A marca da identidade da igreja é universal, não podemos dizer que Nossa Senhora só abençoa dentro da igreja, se não, poderíamos estar reduzindo a graça de Deus, mas o que chama atenção é o que o bispo tem tentado trabalhar um pouquinho em relação as festas dançantes com uma estrutura, com o nome da santa. É um direito todo mundo celebrar, a festa dançante de Nossa Senhora Mãe dos Homens, mas qual é a preocupação dele? É mais na dimensão jurídica mesmo, quando leva o nome da Santa, leva a comunidade toda, está a pessoa do padre, do bispo, está toda uma identidade lá, se acontece algo é de responsabilidade da comunidade e do padre associado à igreja [...], por isso eu digo para os coordenadores [...] Olha, quando tem essa identidade, a gente precisa criar um nome, não é para falsificar ou para não dizer que não tem nada, até por que o povo que está na igreja é o mesmo que está na festa, a gente não pode mascarar isso. Temos que criar uma identidade própria de festa, sem nome da Comunidade [...] [sic.] (ENTREVISTA COM PADRE LEONARDO, Out., 2022)

Para além da situação posta sobre as alterações da programação, o sacerdote sinaliza a “comunhão” das expressões sacroprofanas na festa religiosa. Em outro entendimento, “a festa dançante faz parte da tradição, da cultura da Comunidade, uma vez também que nossa Comunidade é diferenciada, é uma Comunidade quilombola que luta para manter a sua cultura e sua tradição, e essa festa dançante faz parte de tudo isso” (ENTREVISTA COM MARCILENE CASCAIS, Out., 2022). Assim, as paisagens apresentem suas particularidades, elas tendem a transmitir a cultura de quem a produziu (ROSENDAHL, 2003).

As paisagens durante a festa dançante são produzidas como um espetáculo onde o visível e o invisível se interrelacionam numa trama encenada pelos que vivem a festa; estas paisagens começam a ser vivenciadas quando as primeiras caixas de som começam a chegar, algo que vai despertando curiosidade. Os paredões¹⁶ são instalados, já ensaiando quais os melhores lugares para aproveitar a noite. A saber, os três últimos dias do festejo que contém a festa dançante são responsáveis pela dinamização da paisagem cultural. Concentrando nos dois primeiros dias, em sua maioria jovens, nesses dias o ritmo apresenta suas melodias diferenciadas, bem como suas radiolas.

As radiolas que se apresentam durante as duas primeiras noites na festa dançante são sempre as da Comunidade, de modo a valorizar os moradores que trabalham neste segmento. Após um período aproximado de quatro horas, as radiolas fazem uma pausa para que os artistas, sobretudo de São Luís se apresentem. Durante suas apresentações, passeiam por vários ritmos, entre eles: forró, brega, sertanejo, reggae, dentre outros, lembrando os brincantes a todo tempo, a importância do festejo religioso.

Os Dj's da radiola JR Som em 2022 (Figura 30), ao retomarem os comandos de suas aparelhagens, sinalizam que aquela festa é diferenciada, que precisam tocar todos os ritmos musicais na tentativa de agradar todos os públicos presentes. Dentre as falas, as que mais prevalecem são: “em ritmo de festejo”, “o festejo é dela, Nossa Senhora Mãe dos Homens e eu respeito muito”, “em clima de festejo” e “um festejo dedicado a Santa dos homens, a Mãe dos Homens”. Tais falas são acentuadas nas duas primeiras noites da festa dançante, este fato se deve também ao fato que o Dj também é devoto da Santa. Já no dia principal da festa, as falas se restringem aos alôs diversos e aos lembretes aos fiéis que é o “tradicional festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens”.

¹⁶ Equipamento de aparelhagem responsável por reproduzir o som nas casas ou clubes de reggae.

Figura 30 - Radiola JR Som



Fonte: Pereira (2022).

Para além dos ritmos musicais produzidos pela radiola, a festa dançante possibilita as confraternizações entre as pessoas, o cuidado e o respeito com o outro nas dependências da festa. Isso não se restringe apenas a oferta de uma cerveja aos amigos da outra mesa, mas há também a presença marcante da afetividade. O momento é de fortalecer as relações, mesmo quem foi sozinho acaba sendo levado pela dinâmica coletiva que a festa apresenta.

Tais sentimentos são reafirmados na noite principal da festa. Segundo Rosilda, essa noite vêm sofrendo alterações ao longo dos anos, mas mantém vários elementos historicamente preservados. Entre eles a responsabilidade de comandar musicalmente é de uma radiola de grande potencialidade sonora, algo mantido no ano de 2021 com a “*Poderosa*” - *Estrela do Som* e, no ano de 2022, com a *Império Musical*, esta última relativamente nova se compararmos com a primeira, mas que já é conhecida pela sua capacidade de concentrar a “massa reggaeira”¹⁷ por onde passa.

Os paredões são postos, sendo no mínimo três radiolas, imponentes, gigantes. Os fiéis, naquele momento, se confundem com os regueiros que, no ritmo jamaicano, começam a bailar, reproduzindo, passo a passo, tal cultura. As pessoas se permitem nesse período festivo vestirem suas melhores roupas, levam suas famílias, comem, bebem e dançam por várias horas.

¹⁷ A expressão identifica o público frequentador de clubes de reggae (FREIRE, 2008, p. 5).

Para muitos aquela festa dançante é uma das poucas que participou naquele ano, por isso mesmo é sensivelmente esperada e vivida intensamente (Figura 31).

Figura 31 - Festa dançante



Fonte: Pereira (2021).

A festa dançante diretamente relacionada ao festejo constitui paisagens outras, permitindo recordar o passado por intermédio das lembranças que as “pedras”¹⁸ causam. É o “melô”¹⁹ que pode significar alegria, festa, celebração, mas também relembra as resistências e lutas que os acompanham até os nossos dias. No Maranhão, o reggae é uma expressão musical de resistência da pessoa negra, caracterizados pela sua dinamicidade, espaço de lazer, uma representação simbólica da vida, elementos de identificação cultural de um grupo social etc. (FREIRE, 2008).

O reggae, ao se popularizar em São Luís, conhecida com a Jamaica Brasileira, foi rapidamente incorporado à festa dançante em Juçatuba, reflexo disso é que na atualidade a Comunidade tem uma ligação fortíssima com esse ritmo musical. O *roots*, um estilo próprio do reggae, se destaca entre as preferências musicais dos moradores. Na Comunidade, “a inserção do reggae na festa dançante se deu a partir da década de 80, 90, porque a festa é muito mais antiga que isso” (ENTREVISTA COM TARCÍSIO CASCAIS, Out., 2022).

Entre os festeiros, o reggae é o ritmo de maior apreciação, unido atualmente a outros, contribui substancialmente para a manutenção da festa dançante em meio às práticas

¹⁸ As músicas mais famosas entre os fãs reggae (FREIRE, 2008, p. 5).

¹⁹ Os melôs são “aportuguesamentos” dos nomes das músicas a partir da proximidade dos fonemas de um trecho da música em inglês, com alguma coisa do mundo fenomenológico local (DE ALMEIDA BRAISL, 2011, p. 89)

religiosas e festivas, resistindo principalmente às dificuldades logísticas e financeiras enfrentadas pela coordenação do festejo, durante o período da pesquisa. Em grande medida, isso se justifica porque a festa dançante não tem aspectos financeiros mercadológicos que as festas atuais possuem, como, por exemplo, ao menos uma das noites a entrada é liberada, nas demais, os valores cobrados são inferiores a outras festas com as mesmas radiolas em outros lugares.

Para Patrícia Garces (2022), atual coordenadora da Comunidade, “a festa dançante é nossa tradição, quando eu nasci já encontrei, ela é pensada para o nosso povo, a nossa tradição é muito forte, principalmente por que nós somos remanescentes de quilombo”. Essas palavras sinalizam o forte apreço pela manutenção cultural da festa dançante, mesmo diante das barreiras existentes, algo debatido entre a coordenação do festejo em 2021 e 2022. Retornamos as palavras de Rosilda diante da especulação do fim da festa dançante no festejo, sugerida pelo sacerdote anterior ao Padre Leonardo, quando ela assim se pronuncia:

Eu fiquei muito triste dessa história que não ia ter mais a festa dançante, que o padre ia tirar, não sei o quê... Aqui não pode acabar, esse barracão foi feito para isso, o barracão tem o nome dela, o barracão de Nossa Senhora era de palha e de telha brasilit, então, sempre foi o festejo aí, vinha das melhores músicas tocar nesse festejo, eu era criança e me lembro disso, então não pode acabar. Não pode acabar porque ela é aliada com a festa religiosa, como que a gente termina tudo aqui, a procissão, o leilão e todo mundo vai para casa dormir, como dia normal, uma festa antiga como ela é, então não pode acabar (ENTREVISTA COM ROSILDA, Out., 2022).

Retornamos aos saberes de Rosilda, idosa, com mais de oito décadas de existência, porta-voz dos saberes da Comunidade, a qual a festa não pode encerrar suas atividades diante da representatividade que possui para seu povo. As narrativas de Rosilda se concretizam em atos, por intermédio da paisagem. Assim, ao adentrarmos o espaço físico da festa no ano de 2021, por volta das 00h, a senhora estava sentada, vestindo roupas que aparentavam ser adquiridas para aquele momento, como se fazia antes, com uma lata de refrigerante nas mãos, observando alegremente a multidão se divertir na festa da Santa.

Assim como Rosilda, todos que estão na festa de alguma maneira estabelecem conexões entre os diferentes elementos festivos que se dão no decorrer da festa, compartilhando seus sentimentos, por meio do bailado, gargalhadas, cigarro aceso, bebidas, fotografia capturada, trabalho, beijos. Para os que ainda trabalham, principalmente os que compõem a coordenação do festejo, a festa dançante é o momento de celebração e gratidão pelo festejo que se encerrará nas próximas horas.

A paisagem religiosa de Nossa Senhora Mãe dos Homens, em Juçatuba, São José de Ribamar demonstra sua capacidade de produção, reprodução, reafirmação, negação, da

paisagem cultural. Desse modo, o sagrado, presença forte na festa dançante, simbolicamente representada pela devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens, ajuda a reforçar a identidade territorial da Comunidade quilombola de Juçatuba.

Enquanto território quilombola, o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens aproxima pessoas e doutrinas religiosas diferentes de modo que possam compartilhar o mesmo “espaço sagrado”: Juçatuba. É nesse sentido que nas próximas seções discutiremos essas práticas religiosa arraigadas no território, privilegiando no primeiro momento as experiências das religiões de matrizes africanas e na sequência a Igreja Messiânica do Brasil em suas relações com o festejo.

3.3 Experiências religiosas outras

O ser humano, ao longo da vida, vai criando e fortalecendo os laços de afetividade estabelecidos no território. Essas relações são possibilitadas através das experiências cotidianas, unidas pelo desejo da manutenção do território. Em Juçatuba, esse elo também é mantido a partir das religiosidades e saberes locais, reafirmadas no dia a dia da Comunidade, vivenciados durante o festejo.

O território quilombola de Juçatuba convive com várias denominações religiosas, entre elas, religiões de matriz africana, por meio do Terreiro de São Sebastião e a religiões neopentecostais, através da Igreja Messiânica. Ambas possuem as suas relações com o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens, por meio da participação ou colaboração na festa da Santa. Desse modo, em Juçatuba, o território religioso se mantém a partir desse enlaçamento entre essas outras denominações religiosas e a igreja Católica.

Essas instituições religiosas estabelecidas em Juçatuba se apoiam em valores religiosos que foram historicamente constituídos, pautadas em práticas e discursos que valorizam os costumes e religiosidade locais, capazes de demonstrar na paisagem religiosa a organização por meio dos rituais simbolicamente materializados no território. Bonnemaïson (2012) reconhece que é por meio do ritual que uma sociedade reverbera seus valores e suas concepções de mundo.

Nesse sentido, referente a religião de matrizes africanas, esta tem seus rituais realizadas no Terreiro de São Sebastião, por exemplo, a ritualística do Tambor de Mina, tal prática é realizada duas vezes ao mês, mas segundo a líder do Terreiro, fica suspenso durante as duas semanas que ocorrem o festejo. Já algumas cerimônias religiosas realizada na Igreja Messiânica ocorrem no mesmo horário das atividades do festejo, enquanto outras são realizados

em momentos diferentes para que os fiéis possam participar das atividades do festejo.

Essas dinâmicas de valorização da cultura local são mantidas anualmente, pensadas inicialmente a possibilitar que os fiéis possam acompanhar os momentos de maior expressão religiosa da Comunidade de Juçatuba, o festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens. As representações religiosas das outras denominações são marcadas por pessoas que possuem relações com o Comunidade, “os filhos da terra”, isso vai facilitar o diálogo e o respeito entre os fiéis residentes no território. Alguns representantes vão assumindo tais cargos a depender da aceitação do chamado da divindade. Em alguns casos, esses representantes são escolhidos e preparados para assumir tais lugares, exemplo da representante do Terreiro de São Sebastião.

Essa transmissão cultural possibilita a manutenção de relação respeitosa do convívio no território quilombola de Juçatuba. Os 39 filhos de santo do Terreiro de São Sebastião não são proibidos de participar de nenhuma manifestação do Festejo, eles são convidados a ajudar dentro de suas possibilidades, seja através da ornamentação do largo e da igreja, seja na ajuda com as comidas doadas para serem comercializadas no período noturno. A líder religiosa reafirma tal posicionamento: “os filhos de Santo do Terreiro são livres para participar de todos os dias do Festejo [...] isso é nosso, quem faz a festa é a Comunidade, se a igreja faz, todos nós ajudamos” (ENTREVISTA COM ROSA MARCIEL, Out., 2022). Em contrapartida, não existe na programação do festejo nenhum momento exclusivo dedicado as manifestações da religião de matriz africana existente na Comunidade. Embora, deva-se salientar, que em alguns momentos essa outra denominação religiosa é exaltada dentro do Festejo, com orações em frente ao Terreiro de São Sebastião (Figura 32).

Figura 32 - Conexões religiosas no território quilombola



Fonte: Pereira (2022).

O itinerário simbólico das procissões e caminhadas segue um percurso que privilegia a passagem em frente ao Terreiro de São Sebastião. Essa forma simbólica espacial religiosa (ROSENDAHL, 2018) funciona como referência para a parada durante aquela manifestação religiosa. Estes momentos são revestidos de carácter sagrado, demarcados por reflexões e orações. Antes que a procissão ou caminhada pare próximo ao Terreiro é possível perceber que em sua frente sempre tem algum representante familiar ligado a religião de matriz africana aguardando aquele momento.

Durante a parada em frente ao Terreiro de São Sebastião o representante da Igreja Católica naquele momento (padre, coordenadora, ministra da eucaristia) tece suas reflexões de modo a reconhecer a importância da religião de matriz africana para a manutenção cultural do território quilombola, de modo que ambas as religiões possam coexistir naquele território e paisagem.

Nesse sentido, o território quilombola de Juçatuba apresenta suas particularidades ao tratarmos de religião, assim como as religiões de matrizes africanas mantêm suas relações harmoniosas com a religião católica. Outra denominação religiosa que se destaca nesse quesito é a religião messiânica. Está última, de maneira mais incisiva que a primeira, permite e incentiva a participação de seus membros no Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens.

Para a líder religiosa da Igreja Messiânica Mundial do Brasil no território de Juçatuba, essas relações harmoniosas entre a igreja que ela representa e a Igreja Católica sempre existiu, desde a instalação do templo na Comunidade e que tem sido mantida na atualidade. Esse sentimento aflorado se materializa na paisagem do festejo, mas ganha expressividade no dia principal, o segundo domingo de outubro.

Na atualidade, as ações desenvolvidas pela Igreja Messiânica percebidas na paisagem em relação ao festejo estão diretamente relacionadas, principalmente, a distribuições de flores, reafirmada pela líder religiosa: “No sábado que antecede o dia principal do Festejo, nós preparamos as 100 flores para serem doadas no domingo. Nós distribuimos 50 pela manhã na igreja, durante a realização da missa, e as outras 50 durante a procissão principal, no momento em que a procissão para em frente a nossa igreja” (ENTREVISTA COM ANTONIETE CASCAIS, Out., 2022).

Para além das doações das flores, há tantas outras paisagens produzidas pelos messiânicos que evocam as relações sagradas estabelecidas por meio do território. A exemplo, as renovações dos votos do sacramento dos messiânicos na Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, durante o período festivo. Ademais, a líder religiosa, Antoniete Cascais, filha da Comunidade de Juçatuba, foi convidada a se pronunciar antes da bênção final do sacerdote

naquela manhã. Essas ações ocorrem na parte interna da igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens e nela alguns atos são repletos de significados de cunho territorial(Figura 33).

Figura 33 - Jovens messiânicos no festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens



Fonte: Pereira (2022).

A figura acima é significativa para compreensão das relações entre as religiões Católicas e Messiânica no território de Juçatuba. Após a missa, os jovens messiânicos, vestidos com camisas que remetem a sua doutrina sagrada, se colocam diante de Nossa Senhora para realizar suas orações e agradecimentos a ela. Nesse ensejo, salientamos que em Juçatuba essa identidade religiosa é revestida em aspectos que afloram durante o festejo, como a atitude dos jovens.

Perez (2009), ao descrever os apontamentos sobre a juventude e sua relação com a religião, descreve a aproximação e participação da juventude com outras denominações religiosas recém chegadas ao Brasil, frente a outras existentes no país, a exemplo: a Católica. Para a autora é preciso pensar a religião em consonância com a juventude, vislumbrando atrair e manter esse grupo da população na centralidade do debate na vida da igreja e da religião. Observamos no território de Juçatuba que mesmo os jovens pertencentes a outros credos religiosos não se restringem exclusivamente a ele, permitindo-se, dessa maneira, a vivenciar outras manifestações no âmbito do sagrado.

No festejo em tela, as relações tecidas entre os jovens, independe da religião professada, não se restringe apenas, a conversas, orações, cânticos, mas possui uma dimensão

não verbalizada, que aparentam ter a suas relações com o sagrado. Elo, que os aproximam uns dos outros, pautado nas relações estabelecidas no território quilombola de Juçatuba. Essa interação acontece em um plano mágico no âmbito dos fiéis que se fazem presentes naquela manifestação. Assim sendo, os membros da igreja Messiânica também reverenciam Nossa Senhora Mãe dos Homens (Figura 34).

Figura 34 - Homenagens da Igreja Messiânica à Nossa Senhora Mãe dos Homens



Fonte: Pereira (2021).

Como já dissemos em outro momento, a Igreja Messiânica participa ativamente da vida em comunidade, contribuindo, assim, para a manutenção cultural do território quilombola. Enquanto as 50 flores são distribuídas, a líder religiosa, reverencia Nossa Senhora Mãe dos Homens com pétalas de rosas. É inegável, portanto, que em Juçatuba as religiões de matriz africana, a Igreja Messiânica do Brasil e a Igreja Católica coexistem harmoniosamente em um mesmo espaço: Juçatuba, território quilombola, sagrado para muitos que ali habitam, festivo, fortemente identificado por Nossa Senhora Mãe dos Homens, também Mãe das mulheres, das crianças, dos idosos, dos regueiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O território quilombola de Juçatuba, há aproximadamente 300 anos de existência, vem buscando através de suas manifestações culturais manter sua relação e o pertencimento com o lugar. O festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens é um formidável caso dessas manifestações, traduzindo-se nas premissas do catolicismo popular rural, sem desprestigiar as contribuições culturais dos primeiros habitantes descendentes de negros escravizados.

O festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens mobiliza os moradores da Comunidade de Juçatuba, independente de sua denominação religiosa. A devoção mariana a sua padroeira impulsiona o sentimento de *communitas*, estreitando os laços de sociabilidade entre os fiéis. Este sentimento se traduz na capacidade de aproximar os fiéis que se mantêm distante da igreja e de suas atividades religiosas nos demais dias do ano, bem como as demais denominações religiosas presentes na Comunidade, a exemplo: a religião de matriz africana, por intermédio do Terreiro de São Sebastião e da Igreja Messiânica, percebidos durante os doze dias de festa, a cada ano.

Dessa maneira, com a finalidade de desvelar as manifestações culturais compreendidas na Comunidade de Juçatuba, buscamos privilegiar os estudos da paisagem a partir da Geografia Cultural. Para tanto, foram ventiladas as abordagens da Escola de Berkeley, a partir de seu principal teórico, Carl Ortwin Sauer, sistematizador dos estudos da paisagem, que às compreendia a partir de suas morfologias. Acompanhando o avanço teórico dessa discussão e ampliando o campo de investigação, demonstramos o pensamento de alguns estudiosos empenhados a aprimorar as reflexões a respeito da paisagem, de modo a justificar a necessidade da decodificação dos elementos simbólicos materializados na paisagem por meio dos significados.

O entendimento da abordagem da paisagem a partir da Geografia Cultural nos permitiu vislumbrar o fenômeno religioso que é o Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens como uma das manifestações possíveis de compreensão de diversas leituras do campo do sagrado e da religião, entre elas, as paisagens religiosas. Nessa perspectiva, as formas simbólicas espaciais fixas e móveis, de modo a correlacionar a materialidade e imaterialidade, onde os monumentos arquitetônicos revelam as relações existentes com o sagrado abrigadas no território. Para além das formas simbólicas espaciais religiosas fixas, deve-se considerar a dimensão simbólica produzida pelas formas simbólicas móveis, de modo a reproduzir naquele momento a singularidade do momento vivido pelos homens e mulheres religiosos.

As paisagens religiosas tendem a reproduzir as dinâmicas e rituais sagrados típicos

de cada território, bem como a cultura vivenciada por seus manifestantes. De certo, paisagem e religião, em nosso trabalho apresentam-se como campo indissociável, capaz de demonstrar os processos de construção e alteração na paisagem de Juçatuba, ocasionado pela ruptura no cotidiano que a festa em homenagem à Nossa Senhora Mãe dos Homens causa.

A representação simbólica da imagem de Nossa Senhora em Juçatuba se pauta no mito em torno de sua chegada na Comunidade. Duas versões são apresentadas pelos devotos. A primeira delas, a Mãe da Mata, em decorrência de ter sido encontrada em uma floresta densa, já a segunda está associada a devoção a um senhor de negros escravizados de origem portuguesa. No entanto, a devoção originária está associada aos espaços sagrados de Portugal, mas ao ser inserida em Juçatuba, Nossa Senhora Mãe dos Homens assume identidade própria ligada ao território quilombola.

A devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens ganha expressividade com a realização do festejo realizado a Santa, sendo este, vivenciado no território quilombola de Juçatuba, a mais de 150 anos, marcado por símbolos, mitos, crenças, valores e significados típicos de uma cultura constituída historicamente por negros escravizados. Essas influências negras na religiosidade de Juçatuba reflete, sobretudo, nas práticas do catolicismo popular rural, por meio da devoção a sua padroeira, enlace com outras denominações religiosas, retribuições as promessas alcançadas, procissões, festa sacroprofanas, tirada do leilão, leilão.

Tais manifestações culturais reanimam os dias de outubro, imprimindo na paisagem cultural de Juçatuba novas marcas simbólicas impulsionadas pela devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens. As paisagens começam a ser produzidas ainda em setembro, momento oportuno para realizar o pré-festejo, fixar as bandeirinhas, organizar o largo da igreja, ornamentação da igreja. Estas ações possibilitam estreitar os laços sociais na Comunidade, ocasionadas pelos preparativos que antecedem o Festejo.

Em outubro, mês de maior efervescência religiosa, ainda na madrugada, os fogos de artifícios anunciam a abertura de um novo tempo festivo. É festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens outra vez, as pessoas se permitem a explosão de felicidades, o sentimento de *communitas* predomina e a união dos devotos de sua padroeira ficam inabaladas. Dentre as observações impressas na paisagem do território de Juçatuba, o sentimento de *communitas* foi percebido e sentido em algumas manifestações, como: a tirada do leilão, na primeira oportunidade os fiéis faziam doações pela manhã, em outro momento durante a noite tentavam adquirir por meio do leilão o próprio item doado. Ademais, a mobilização dos fiéis para o melhoramento de uma via pública para que Nossa Senhora Mãe dos Homens pudesse continuar abençoando seus devotos daquela rua sem alteração do itinerário simbólico.

Esses tempos de eventos sagrados realizados no território quilombola, sendo este, ressignificado enquanto lugar de manifestações religiosa pautadas na fé e na devoção de sua santidade, Nossa Senhora Mãe dos Homens, permitiu a expressão da materialidade e subjetividade, fortemente marcados pelos elementos culturais identitários que afloram na paisagem religiosa de Juçatuba. Por exemplo, a procissão principal, que possibilitou evidenciar a vida do homem e da mulher religiosa que mesmo diante de suas dificuldades, perdas, se coloca em caminhada para festejar sua padroeira. Essa atmosfera sagrada causada pela dinâmica festiva favorece a manutenção das práticas culturais estabelecidas no território.

Com efeito, como estratégia de manutenção cultural, a Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens tem focado em desenvolver manifestações religiosas que privilegiem jovens e crianças. Essa missão religiosa dada a esses grupos com o objetivo da difusão e perpetuação do festejo pode ser exemplificada por meio das caminhadas dos jovens e das crianças. Essas manifestações simbólicas permitem aproximação de cada público com o mundo religioso por meio da música, dança, alegria e diversão.

Esse poder sagrado que o festejo e a devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens apresentam, são capazes de transformar a vida dos remanescentes de quilombola de Juçatuba, impulsionado por tempos extraordinários outros, capaz de aproximar pessoas de credo diferente. Há uma mudança na atmosfera do lugar, na dinâmica social, de modo que mesmo as pessoas que não participam do festejo e optam por se manter longe da festa, acabam, ainda que indiretamente, participando dele. Motivados pelas ondas sonoras (fogos de artifício, tocar do sino, radiolas, carro de som e trio) sabores típicos (bolos, tortas, galinha caipira) e manifestações de fé (procissões, caminhadas, ladainhas, missas, novenas).

As paisagens produzidas pelo festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens no território quilombola de Juçatuba demonstram a manutenção cultural de seu povo. A cada ano acompanhado, a festa evidenciou suas paisagens materializadas no espaço, mas também possibilitou reafirmar paisagens interpretativas religiosas, principalmente, dos devotos que viveram e experienciaram as lutas para a permanência e valorização de sua cultura. Assim, o festejo em tela, transmuta-se para além da dimensão religiosa e se configura como manifestação de resistências abrigadas no território.

Por fim, o festejo diz respeito as construções e manutenções de identidade de uma cultura pulsante, viva, vivenciada a cada ano. Em Juçatuba, Nossa Senhora recebe o título de Mãe dos Homens, embora não se restrinja a ele, podendo ser: Mãe dos remanescentes quilombolas, Mãe do senhor de negros escravizados, Mãe da mata, Mãe das mulheres, dos tiradores de leilão, dos festeiros, dos jovens, das crianças, dos idosos, dos promesseiros, dos

visitantes, dos noitantes, dos celebrantes, dos filhos de santo, dos messiânicos, Mãe de Todos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Manoel Antonio de. **Memórias de um sargento de milícias**. 25 ed. São Paulo: Ática, 1996

ALVES, Vicente Eudes Lemos. Trabalho de campo: uma ferramenta do geógrafo. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**. V. 1, n. 2, p. 85-89, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/123246>. Acesso em: 19 maio, 2022.

ARRUDA, Dyego de Oliveira *et al.* O cotidiano em territórios quilombolas de Mato Grosso do Sul, Brasil: do isolamento às múltiplas (re) existências. **Interações** (Campo Grande), v. 22, p. 563-582, 2021.

AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. **Religião e Sociedade**, n. 1, p. 125-149, 1977.

BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. **Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. tradução Eduardo de Oliveira e Oliveira. Difel, 1974.

BENATTI, Camila. A geografia cultural: das concepções clássicas às novas tendências e dinâmicas na contemporaneidade. **Geosaberes: Revista de Estudos Geoeeducacionais**, vol. 7, núm. 13, pp. 2-11, 2016.

BENATTI, Camila; TEIXEIRA DA SILVA, Rafael Henrique. Devoção mariana: irradiação, celebração e aspectos simbólicos. In: MACHADO, Ivna Carolinne Bezerra. *Et al.* **Geografia cultural do feminino: enfoques e perspectivas** (1). Santa maria, RS: Arco Editores, 2021.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato ROSENDAHL, Zeny (Org.) **Geografia Cultural: uma antologia** (1). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra: seis ensaios sobre paisagem e geografia**. Tradução de Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

_____. **Os Caipiras de São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Memória do sagrado**: estudo de religião e ritual. Paulinas, 1985.

_____. **Prece e folia**: festa e romaria. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2010.

BRAGA, Mirella de Almeida. Uma leitura etnográfica de O Candomblé da Bahia de Roger Bastide. **REIA**- Revista de estudos e Investigações Antropológicas. Ano 7, n.1, 2020.

CARVALHO, Gardênia Baffi de; RISSO, Cristina Luciene. Considerações teóricas sobre paisagem a luz da nova geografia cultural. In: **XV Encuentro de Geógrafos da América Latina**, 2015, Havana. Por uma América Latina unida y sustentable. Havana Cuba, v. 1. p. 1- 9, 2015.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CASCAIS, Ednalva Luiza Garcês. **Movimento pendular entre São José de Ribamar e São Luís**: o caso do povoado Juçatuba. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Geografia). Universidade Estadual do Maranhão, 2018, 57 p.

CLAVAL, Paul. Etnogeografias – Conclusão. **Espaço e Cultura**. UERJ. RJ, nº 7, P. 69-74, Jan/Jun de 1999.

_____. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na Geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **A geografia cultural**. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 3.ed.- Florianópolis. Ed. da UFSC, 2007.

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

COMBLIN, José. Situação histórica do Catolicismo no Brasil. **REB** - Revista Eclesiástica

Brasileira - Fasc.3, pp.564-601, 1966.

CORRÊA, Roberto Lobato. A paisagem geográfica: uma bibliografia. In: **Espaço e cultura**. Rio de Janeiro: EDUERJ, p. 50-54, 1997.

_____. Formas Simbólicas e Espaço. Algumas Considerações. **Geographia**, v.9, n.17. Niterói, p.7-17, 2007.

_____. Sobre a Geografia Cultural. **Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Sul**, 2009.

_____. Denis Cosgrove – a paisagem e as imagens. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, n.29, p. 7-21, Jan./Jun.; 2011.

_____. Paisagem e Geografia. In: NEGREIROS, Carmem; MASÉ LEMOS, Ida Alves. **Literatura e Paisagem em diálogo**. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2012.

_____. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a paisagem e o passado. **Espaço Aberto**, PPGG – UFRG V. 4, n.1, p. 37-46, 2014.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.) **Paisagem, Tempo e Cultura (1)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

_____. **Geografia Cultural: um século (1)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.

_____. **Geografia Cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000a.

_____. **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

_____. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

_____. **Paisagem, texto e identidade**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.

_____. **Sobre Carl Sauer**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2011.

_____. **Geografia cultural: uma antologia (1)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

COSTA, Rogério Vicente da. **Estudo sobre a iconografia de Nossa Senhora da Conceição e**

inventário das invocações de Nossa Senhora em Ouro Preto – a importância da Virgem Maria no culto católico. Especialização (Especialização em Cultura e Arte Barroca). Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais, 2009, p. 71.

COSTA, Otávio José Lemos. Religião e paisagem: a sacralidade da natureza no sertão central do Ceará. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, n. 28, p. 45-53, Jal./Dez.; 2010.

_____. A paisagem vernacular em “O sertanejo”. **Revista da Anpege**. v. 16. nº. 31, p. 320-331, Ano, 2020.

COSTA, Rui Afonso da et al. **Piedade popular em Portugal, Tomo IV.** Vila Nova de Famalicão Edições Húmus, 2022.

COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.) **Geografia Cultural: uma antologia (1)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

COSGROVE, Denis; JACKSON, Peter. Novos rumos da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DAMATTA, Roberto. Uma religião democrática. In: **Explorações: ensaios de sociologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Graal, p. 139-147, 1986.

DA MATA, Sergio. **Chão de Deus: Catolicismo popular, espaço e protourbanização em Minas Gerais, Brasil, Séculos XVIII-XIX.** Berlin: WVB, 2002.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica.** Tradução Werther – São Paulo: Perspectiva, 2015.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil Colonial.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

DE ALMEIDA BRASIL, Marcus Ramúsy. O reggae no Maranhão: sociologia da cultura e produção simbólica. **Aurora**. Revista de Arte, Mídia e Política, n. 12, 2011.

DUNCAN, James. O supraorgânico na Geografia Cultural Americana. In CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro:

Bertrand Brasil, 2003.

_____. A paisagem como criação de signos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org). **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2004.

_____. Após a guerra civil: a geografia cultural como heterotopia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Geografia Cultural: uma antologia (1)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

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

FERRETTI, Sergio Figueiredo. Religião e sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia. **III Jornada Internacional de Políticas pública**. (Anais de evento) UFMA, São Luís, 2007.

_____. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista Antropológicas**, v. 18, n. 2, p. 4, 2007a.

_____. **Contribuição cultural do negro na sociedade maranhense**. São Luís: UFMA, 2008. Trabalho apresentado em Mesa Redonda no Curso de Letras da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

_____. **Repensando o sincretismo**. São Paulo, 2. Ed. Edusp; Arché Editora, 2013.

FILHO, Deusdedit Carneiro Leite. **Conhecendo a arqueologia de São Luís**. UEMANet, São Luís, 2021.

FILHO, João Firmino da Conceição. **O impacto da política de crédito fundiário na sobreposição de territórios entre a comunidade quilombola de Juçatuba e o assentamento Bom Jardim II, município de São José de Ribamar (MA)**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Socioespacial e Regional). Universidade Estadual do Maranhão, 2015, p. 89.

FREIRE, Karla Cristina Ferro. O Reggae em São Luís na contemporaneidade: identidade cultural, segmentação e mercado. **Revista Cambiassu**. UFMA, MA, Ano XVIII, Nº 4, Jan./Dez.; 2008.

FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Pesquisa participante**. 3. Ed., São Paulo: Brasiliense, 1983.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Record. Rio de Janeiro, 1992.

GARCÊS, Conceição de Maria Cascaes. **Uso e ocupação de áreas litorâneas**: um estudo de caso dopovoado Juçatuba (São José de Ribamar/MA). Monografia. Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2015.

GARCEZ, Marcus Elicius dos Santos. **Narrativa e cultura**: a festa do Bumba Boi de Juçatuba/MA. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Sociedade). Universidade Federal do Tocantins, 2021, p. 139.

GARCEZ, Josimara Paixão Monroe. **Bumba Meu Boi da Comunidade de Juçatuba-MA: elemento cultural de fortalecimento territorial**. 2022. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2022.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. Ed., 13. reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, p. 33, 2, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião: estudo da paisagem religiosa. In: **VIII Encontro Nacional da ANPEGE - ENANPEGE**, v. 1, 2009.

GOMES, Flavia Leite; GARCÊS, Marinalva Monroe. Festejos Religiosos na Comunidade Remanescente Quilombola de Juçatuba: Fé, Devoção e Memória. In: **Simpósio Nacional da ABHR - Religião, Carisma e Poder: as formas da vida religiosa no Brasil**, 2012, São Luís. Caderno de resumos. São Luís: EDUFMA, 2012.

GONÇALVES, Hiranclair Rosa. Igreja Messiânica Mundial e suas dissidências: a Religião de Mokiti Okada no Brasil. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**, n. 09, 2008.

HISSA, Cássio. **Entrenotas**: compreensões de pesquisa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Complexo**

Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil. São Luís: Iphan/MA, 2011.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural.** Petrópolis: Vozes, 1977.

LUCINDA, Maria da Consolação. O Divino em um território quilombola no Maranhão. **Revista Desigualdade e diversidade.** n. 19, p. 73 – 91, Rio de Janeiro, 2020.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MACHADO, Carlos Eduardo. Prestígio, arte e leilão na festa do santo padroeiro. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, v. 2, n. 8, p. 157-180, 2018.

MACHADO, Ivna Carolinne Bezerra. **Dinâmica de lugares marianos: a devoção à Lourdes como estratégia turístico-terapêutico nos santuários festivos de Chaval (CE) e Lagoa do Piauí (PI).** Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

MARTINS, Diego de Cambraia. **A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e os Grupos Mercantis no Império Português (c.1755 – c.1787).** Tese de Doutorado - Pós-graduação em História Econômica, Universidade de São Paulo, 2019.

MARTINS, Edson. Novos Movimentos Religiosos: duas questões. **Teologia e Espiritualidade**, p. 7-16. vol. 4, nº 08, Curitiba, 2017.

MELLO, João Baptista Ferreira de. Simbólicas datas. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Temas e caminhos da Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

NEGREIROS, Carmem; MASÉ LEMOS, Ida Alves. **Literatura e Paisagem em diálogo.** Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2012.

OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de. **O on e o off da fé na hipermodernidade: a religião e as novas interfaces do sagrado na era 2.0: o exemplo no Vale do Paraíba (SP).** Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, Soraya Castro de Lima; SILVA, Gustavo Siqueira da. A importância da abordagem cultural na geografia: uma perspectiva de aplicação. **Anais III Encontro de Geografia e VI Semana de Ciências Sociais**, 2010.

PASSOS, Mauro. A serenata das almas – as encomendações de almas na religiosidade popular em Minas Gerais. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo, julho, 2011.

PEREIRA, Cleyciane Cássia Moreira. **Necessidades informacionais das mulheres da Comunidade Quilombola de Itamatatuiua – Maranhão**. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Instituto de Ciência da Informação Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

PEREZ, Léa Freitas. Apontamentos sobre juventude, religião e valores. In: PEREZ, Léa Freitas; TAVARES, Fátima; Camurça, Marcelo (org.). **Ser jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política**. Belo Horizonte: Argvmentvm. 2009. p.99-123.

REESINK, Mísia Lins. Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro. *Revista Antropológicas*, ano 17, volume 24(2): 2013.

ROCHA, Marcos da Silva. **A paisagem religiosa dos totens católicos: dinâmicas turísticos-devocionais, simbólicas e virtuais (CE-PB-RN)**. Dissertação de Mestrado em Geografia Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. Paisagem simbólica como descrição da personalidade do lugar: a certidão de nascimento do Brasil. In: NEGREIROS, Carmem; MASÉ LEMOS, Ida Alves. **Literatura e Paisagem em diálogo**. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2012.

_____. Lugar onde se pensam as ideias e se escreve sobre elas: memória - história do NEPEC (1993 - 2013). **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, n. 33, p. 13-26, Jan./Jun.; 2013.

_____. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

SALDANHA, Sandra Costa. Santa Maria, Mãe dos Homens. Difusão do culto pela imagem: arte iconográfica. Revista de Bens Culturais da Igreja - **Invenire**, nº3, 2011.

SANTOS, Maria da Graça Mouga Poças. A difusão espacial de um santuário: apontamentos para o estudo da dimensão extraterritorial de Fátima. **Espaço e Cultura**, p. 51-65, Edição Comemorativa, 2008.

SAUER, Carl Ortwin. Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. A morfologia da Paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia cultural: uma antologia (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; DELGADO, Ana Cristina Coll; MÜLLER, Fernanda. Participação das crianças nas festividades brasileiras. **Revista Educação Em Questão**, n. 15 Natal, v. 29, p. 122-148, maio/ago. 2007.

SILVA, Alex Nunes. **Territórios da vida em Raposa – MA: geossimbolismo de rendas, redes e barcos**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2019.

SILVA, Joércio Pires da. **O tambor como herança dos pretos: uma análise sobre o território quilombola de Santa Rosa dos Pretos**. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2019.

SILVA, Maria Celeste Gomes da. Alta Guiné e Maranhão: tráfico atlântico e rotas comerciais na segunda metade do século XVIII. **Quarto Encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional**. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

_____. Rotas negreiras e comércio de africanos para o Maranhão colonial, 1755-1800. **Sexto Encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SILVA, Rita Andreia Carapinha da. **Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens (Avis): Da História e Memória do Lugar à sua Salvaguarda e Valorização (Volume I) – Dissertação**

de Mestrado em Gestão e Valorização do Património Histórico e Cultural – Universidade de Évora, Évora, 2016.

SOUZA, José Arilson Xavier de. **Espaços de peregrinação: ver e sentir o sagrado na Romariade Nosso Senhor do Bonfim – TO**. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

_____. Estudo geográfico-cultural da religião: a ressignificação do espaço por meio do santuário. **Espaço e Cultura**, n. 28, p. 54-70, 2010.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013. 160 p.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa — Bahia**. Petrópolis: Vozes e Centro de Investigação e Divulgação (CID), 1996.

SUESS, Paulo Guenter. **Catolicismo popular no Brasil: Tipologia de uma religiosidade vivida**. Loyola, 1978.

TAVARES, Thiago Rodrigues. A religião vivida: expressões populares de religiosidade **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 10, n.2, p. 35-47, jul-dez/2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26755> . Acesso em: 20 mai. 2022.

TOMITA, Andréa Gomes Santiago. Conversão e consumo religioso nas novas religiões japonesas: a igreja messiânica e a perfect liberty. **Estudos Japoneses**, n. 22, p. 7-18, 2002.

TORRES. Marcos Alberto. As paisagens da memória e a identidade religiosa. **Ra'ega**, n. 27, p.94-110 Curitiba, Departamento de Geografia – UFPR, 2013.

TOURINHO, Solange Vieira Francis. **Tire o racismo do vocabulário**. Especialização – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**; Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1861105/mod_resource/content/1/Turner_Victor_O_processo_ritual_Estrutura_e_antriestrutura.pdf . Acesso em: 05 mai. 2022.

_____. **Dramas, campos e metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Tradução de Fabiano de Moraes, Niterói, EdUFF, 2008.

VALLE, Edênio. A renovação carismática católica: algumas observações. **Estudos Avançados**, v. 18, p. 97-107, 2004.

WAGNER, Philip Laurence; MIKESELL, Marvin Wray. Os temas da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.) **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus:** um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

APÊNDICES

APÊNDICE 1 – Roteiro de entrevista com o Padre da Comunidade de Juçatuba

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA DO
ESPAÇO – PP GEO

PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS, JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR-MA – UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Roteiro de entrevista com o Padre da Comunidade

1. Como você define a identidade religiosa de Juçatuba? Neste cenário, qual a relação do catolicismo com a Comunidade?
2. Seguindo a premissa do catolicismo, o que significa celebrar a festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens (uma festa de caráter popular rural)?
3. Qual a representatividade simbólica de Nossa Senhora Mãe dos Homens para o povo de Juçatuba? O Reverendo Padre pensa que a festa em si é importante na manutenção do território quilombola enquanto identidade de um povo?
4. Existem alguns rituais católicos que são exclusivos da Festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens? Como se estrutura a programação e as atividades que compõem a festa?
5. Qual a participação da Paróquia Santa Clara de Assis na festa?
6. Qual a percepção da Igreja sobre os eventos de caráter sacroprofano que ocorrem durante o período da festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens?
7. Como se dá relação da Igreja Católica com outras religiões presentes na Comunidade e durante o período festivo?

Espaço aberto para demais considerações.

Agradecidos:

Mestrando: Alex da Silva Pereira
Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza

Apêndice 2 - Roteiro de entrevista com o representante comunitário de Juçatuba

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA DO
ESPAÇO – PPGE0

PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS, JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR-MA – UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Roteiro de entrevista com o representante comunitário de Juçatuba

1. A Sra. poderia me dizer, por gentileza, seu nome, religião e tempo que mora na Comunidade de Juçatuba?
 2. O que a festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens significa para a Comunidade? Como a Comunidade faz parte de sua organização?
 3. A Associação pensa que a festa em si é importante na manutenção do território quilombola enquanto identidade de um povo?
 4. O que muda na Comunidade durante o período festivo? Quais valores são transmitidos durante o festejo?
 5. A festa de Nossa Senhora Mãe dos Homens é católica? É de religião de matriz africana? É resultado dessas duas crenças? Como você percebe esta questão?
- Espaço aberto para demais considerações.

Agradecidos:

Mestrando: Alex da Silva Pereira
Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza

Apêndice 3 - Roteiro de entrevista com os devotos festeiros

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA
DO ESPAÇO – PPGeo**

**PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS,
JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR-MA – UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA**

Roteiro de entrevista com os devotos - festeiros

1. Você reside na Comunidade de Juçatuba? Qual a sua relação com festejo e com Nossa Senhora Mãe dos Homens? Qual a sua religião?
2. Você percebe alterações na paisagem de Juçatuba no período do festejo? Quais elementos se mantêm ou se diferenciam de anos anteriores?
3. O que significa o festejo para você? E para a Comunidade?
4. Quais sentimentos são vividos durante a festa?
5. Nos festejos, você participa das celebrações religiosas e das chamadas “festas dançantes”, ou somente de uma delas? Nos conte a respeito.
6. Você pensa que a festa em si é importante na manutenção do território quilombola enquanto identidade de um povo?

Espaço aberto para demais considerações.

Agradecidos:

Mestrando: Alex da Silva Pereira
Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza

Apêndice 4 - Roteiro de entrevista com a coordenação do Festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA DO
ESPAÇO – PPGeo

PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS, JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR-MA – UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Roteiro de entrevista com a coordenação do festejo/Comunidade

1. A Sra. poderia me dizer, seu nome, idade, e o período que mora em Juçatuba e o que significa ser coordenadora da Comunidade e do festejo?
 2. Como acontece a organização do festejo? Para quem é idealizado o festejo? Como são pensadas as “festas dançantes” e qual a importância dessas na amplitude dos festejos?
 3. O que significa o festejo para quem organiza?
 4. De onde vêm a devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens?
 5. Existe no festejo enlace com outras denominações religiosas? Quais? Como?
 6. Por quais motivos o festejo ocorre em outubro?
 7. Você percebe alterações na paisagem de Juçatuba no período do festejo? Quais elementos se mantêm ou se diferenciam de anos anteriores?
 8. Você pensa que a festa em si é importante na manutenção do território quilombola enquanto identidade de um povo?
 9. Qual a importância do festejo para a Comunidade de Juçatuba?
- Espaço aberto para demais considerações.

Agradecidos:

Mestrando: Alex da Silva Pereira
Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza

Apêndice 5 - Roteiro de entrevista com representantes de outras denominações religiosas

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA DO
ESPAÇO – PPGE

**PAISAGEM RELIGIOSA E FESTIVA DE NOSSA SENHORA MÃE DOS HOMENS,
JUÇATUBA, SÃO JOSÉ DE RIBAMAR-MA – UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA****Roteiro de entrevista com representantes de outras denominações religiosas**

1. A (o) Sra. (Sr.). poderia me dizer, seu nome, idade, e o período que mora em Juçatuba? Qual sua representatividade frente à sua denominação religiosa?
 2. Os integrantes da religião que você representa participam das atividades festivas de Nossa Senhora Mãe dos Homens? Se sim, como? Há preparação específica?
 3. O que significa ser líder religioso em uma Comunidade remanescente de quilombo?
 4. Você percebe alterações na paisagem de Juçatuba no período do festejo? Quais elementos se mantêm ou se diferenciam de anos anteriores?
 5. Você pensa que a festa em si é importante na manutenção do território quilombola enquanto identidade de um povo? O festejo de Nossa Senhora Mãe dos Homens consegue unir todas as denominações religiosas da Comunidade? Neste sentido, quais os sentimentos são realçados durante tal período festivo?
- Espaço aberto para demais considerações.

Agradecidos:

Mestrando: Alex da Silva Pereira
Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza