UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO - FIC

GIVALDO FERREIRA CORCINIO JUNIOR

FESTA RELIGIOSA, SUJEITO E IMAGEM:
A Construção De Um Imaginário

GOIÂNIA
2014

GIVALDO FERREIRA CORCINIO JUNIOR

FESTA RELIGIOSA, SUJEITO E IMAGEM: A CONSTRUÇÃO DE UM IMAGINÁRIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Informação e Comunicação (FIC) na linha de Pesquisa Mídia e Cultura para obtenção do título de Mestre em Comunicação

Orientadora: Profª Drª Suely Henrique De Aquino Gomes

GOIÂNIA
2014

GIVALDO FERREIRA CORCINIO JUNIOR

FESTA RELIGIOSA, SUJEITO E IMAGEM: A CONSTRUÇÃO DE UM IMAGINÁRIO

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do título de Mestre em Comunicação, da Faculdade de Informação e Comunicação (FIC) na linha de Pesquisa Mídia e Cultura pela seguinte banca examinadora:

Orientadora: Profª Drª Suely Henrique De Aquino Gomes
Faculdade de Informação e Comunicação (FIC), UFG

Prof. Dr Claudomilson Fernandes Braga
Faculdade de Informação e Comunicação (FIC), UFG

Prof. Dr Eguimar Chaveiro
Instituto de Estudos Socio-Ambientais (IESA), UFG

Goiânia, 5 de junho de 2014.

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

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

1. Identificação do material bibliográfico: **[X] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Givaldo Ferreira Corcinio Junior				
E-mail:	givaldo@ gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? [x]Sim [ ] Não					
Vínculo empregatício do autor	Agecom Goiana de Comunicação / AGECOM				
Agência de fomento:				Sigla:	
País:		UF:		CNPJ:	
Título:	Festa Religiosa, sujeito e imagem : A construção de um imaginário				
Palavras-chave:	Romaria, Festa do Divino Pai Eterno, Signo, Significado, Comunicação				
Título em outra língua:	Fête Religieux, sujet et image: La Construction d'une imaginaire				
Palavras-chave em outra língua:	Romarie, Fête du Divino Pai Eterno, Signe, Signifié, Communication				
Área de concentração:	Mídia e Cultura				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	05/06/2014				
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em Comunicação				
Orientador (a):	Profª Drª Suely Henrique de Aquino Gomes				
E-mail:					
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

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

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

_____ Data: _____ / _____ / _____

Assinatura do (a) autor (a)

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

À Valéria Cristina Pereira da Silva

A melhor *"companheira de viagem"* que o Divino poderia me oferecer e reforçou minha crença que o conhecimento pode ser uma jornada agradável, mesmo que demande muita energia

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de mestrado não pode ser considerado simplesmente um texto com referências, teorias e percepções. Ele é uma construção. E na verdade é mais do que isso. É uma grande, longa e, por vezes, dura reforma, onde aquilo que existia antes deve ser revisitado, questionado e reelaborado. Esse costuma ser o ponto do texto onde essa prática é mais significante e sua elaboração a mais densa. Não foram poucos os que contribuíram para que esse trabalho chegasse a esse ponto.

Primeiramente aos meus pais, Givaldo e Rilda Ferreira Corcinio, pelo esforço que empreenderam para que eu desenvolve-se todo o interesse que hoje frutifica, mesmo enfrentando *tempos bicudos* para manter a semente viva. Agradeço profundamente a Valéria Cristina Pereira da Silva, minha esposa, que me mostrou cores novas no grande caderno que pode ser o mundo, por sua leitura e interlocução paciente, perspicaz e interessada.

A minha orientadora, Suely Aquino, pela oportunidade oferecida, pois foi com seu olhar e sua disposição pelo diverso, apostou no trabalho a ser desenvolvido, auxiliando para que o resultado fosse o melhor possível. Agradeço também a importante contribuição dos professores Claudomilson e Eguimar, que na banca de qualificação lançaram olhares argutos sobre o texto, dando sugestões valiosas para sua continuação.

Aos carreiros de Damolândia, entre eles Michel Franklin que nos recebeu gentilmente, Dirceu Furtado que abriu sua casa e apresentou-nos seus companheiros de devoção Reis Gonçalves e Joaquim Paca, assim como Bento Jaime Fleury Curado por disponibilizar imagens de seu acervo.

Aos colegas de mestrado Artur, Luciana, Polianas (Dourado e Reis), Marcelo, Mayara e Franco, colegas novos que apresentaram ângulos diversos e criaram um espaço de debates muito valioso. Agradeço à Janete Ferreira, gerente de comunicações eletrônicas da Agência Goiana de Comunicação - AGECOM que apoiou a execução desse trabalho, Débora Melo e Keith Tito, funcionárias do Museu da Imagem e do Som de Goiás (MISGO), que auxiliaram na busca e seleção dos vídeos que serviram como ponto de partida de toda nossa discussão.

Por fim, mas não menos importante, agradecer aquele que menos se preocupa com agradecimentos, mas mesmo assim, sem a sua presença não haveria material para a pesquisa nem para essa reflexão.

A todos, citados ou não, meu sincero muito obrigado

É ilusório pensar que as imagens se comuniquem imediata e diretamente ao observador, levando sempre vantagem à palavra, pela imposição clara de um conteúdo explicito. Na maioria das vezes, ao contrário, se calam em segredo, após a manifestação do mais óbvio: por vezes se fazem opacas e ambíguas, desafiadoras em sua polissemia; Por vezes, em seu isolamento, se retraem à comunicação exigindo a contextualização, única via de acesso seguro ao que possam significar.

Davi Arrigucci Junior In: LEITE, Miriam Moreira . Retratos de Família, 2000

RESUMO

Esse trabalho discorre, através de um olhar pautado pelos estudos do imaginário bachelardiano, sobre a elaboração da imagem da festa do Divino Pai Eterno e da Romaria dos Carreiros de Damolândia por seus atores. A reflexão proposta aqui assume que as imagens presentes no imaginário dos carreiros (indivíduos que utilizam carros de boi para fazer a romaria entre Damolândia-GO e Trindade-GO) suplantam as imagens veiculadas pelos meios de comunicação de massa sobre a festa e que a construção de imagens significantes por esses indivíduos, assim como a elaboração de sentidos comportada nessa operação, constitui-se numa prática capital para os atores dessas manifestações religiosas, difundindo seu olhar sobre a festa, sobre as relações interpessoais e as relações entre o par sagrado-humano. Tal relação oferece articulação entre seu cotidiano e a sacralidade evocada durante o tempo da Festa, da Romaria e de sua preparação prévia. O trabalho apresentado busca então elencar os sentidos engendrados e os signos presentes nas imagens e nas narrativas elaboradas pelos atores das festividades, recorrendo a observação dos elementos presentes nas falas e nas práticas desses indivíduos para construir então um conjunto indiciático que possibilite refletir sobre as interferências presentes nessas elaborações advindas das transformações técnicas que se fazem perceber na Romaria dos Carreiros de Damolândia e a difusão de uma perspectiva singular e na sociabilidade presente nesse cotidiano advindos desse olhar.

Palavras-chave: Romaria. Festa do Divino Pai Eterno. Comunicação. Imagem. Significado.

RÈSUMÈ

Ce texte raisonne, sur une regardé que se guide pour l'étudient de l'imaginaire bachelardien, sur l'élaboration de l'image de la fête du « Divino Pai Eterno » et du «pèlerinage de Carreiros de Damolândia à Trindade », stade du Goiás, par tons acteurs. La réflexion proposée ici assumée qui l'image de l'imaginaire de carreiros (personnes qui utilisent un ancien véhicule pour faire le pèlerinage entre la ville de Damolândia-GO jusqu'à la ville de Trindade-GO) se imposer sûr l'image véhiculée pour les moyens de communication de masse sur la fête et qui l'élaboration des images signifiantes par ces personnes, ainsi comme l'élaboration de sens comportée dans la cette opération, c'est une pratique capitale pour les acteurs de ces manifestations religieuses, divulguent ton regard sur la fête, sur lases relations interpersonnelles et sur lases relations entre l'humaine et la sacrée. Cette relation peut offrir l'articulation entre le quotidien et la sacralité évoqué dans le temps de la fête, de du pèlerinage et de ta préparation. Le travail présent voulait liste le sens à engendrer et le signe présenté dans l'image e dans lases narratives produit pour les acteurs de la fête. L'observation d'éléments présenté dans lases paroles et dans les pratiques de ces personnes pour construire un « assemblage indiciatique » qui possibilité réfléchir sur les interférences présentées dans ces élaborations est survenu de transformations techniques qui aient été présentées na pèlerinage dos carreiros de Damolândia et la diffusion d'un perspectif singulier de la sociabilité présenté dans ce quotidien qui advient de cette perception du monde.

Mots-clé: Pèlerinage. Fête du "Divino Pai Eterno". Communication. Image. Signifié.

Índice de Figuras

Figura 1: Representação da imagem do Divino Pai Eterno no portal de entrada de Trindade-GO....30
Figura 2: Romeiros reunido como uma família. Causos e orações ao redor do fogo no pouso.....34
Figura 3: Crianças participantes da Romaria dos Carreiros de Damolândia em 1995.....38
Figura 4: Criança participante da Romaria dos Carreiros de Damolândia em 2013.....38
Figura 5: As expectativas de uma aproximação com o Divino.....49
Figura 6: Contraposição de imagens antigas.....72
Figura 7: ... com práticas de agora.....73
Figura 8: Captando um instante dentre vários.....76
Figura 9: Estar na festa é registar a festa?.....79
Figura 10: "Tem que ir pra Trindade, meu filho...".....86
Figura 11: Consertando o carro do companheiro.....89
Figura 12: A caminhada mescla, para os sujeitos, fruição e penitência.....96
Figura 13: O carro de boi configura-se como o signo mais exterior da devoção ao Pai Eterno.....97
Figura 14: A fé goiana é o ponto mais visiveis de toda a sociabilidade que comporta movimento, sacrificio e prazer da Romaria dos Carreiros de Damolândia 99
Figura 15: "Carreiros são uma família".....100
Figura 16: A festa atualiza-se ou se hibridiza, fomentando tipos distintos de romeiros?.....104
Figura 17: Carro de boi parado em frente a cadeia pública de Trindade-GO no ano de 1920.....110
Figura 18: Aflora nas imagens da festa as permanências de um tempo da memória.....111

Sumário

1 O OBJETO QUE OLHAMOS 12
1.1 O CAMINHO ESCOLHIDO..... 14
1.2 UMA REDE COMPLEXA: IMAGINÁRIO COMO HORIZONTE DE DISCUSSÃO..... 17
1.3 HISTÓRICO DA FESTA RELIGIOSA ESTUDADA..... 24
1.3.1 Origem e ancestralidade do culto ao Divino..... 24
1.3.2 Onde se olha: Os espaços e as pessoas visitadas..... 26
1.3.3 O sagrado se espalha pela terra: A festa religiosa em território goiano..... 28
2 IMAGENS E IMAGINÁRIO DA FESTA..... 32
2.1 A FESTA RELIGIOSA COMO OBJETO DE ESTUDO: UMA REFLEXÃO SOBRE CONCEITOS..... 44
2.1.1 A festa como obstáculo epistemológico..... 50
2.1.2 Construção de um imaginário da Romaria e da festa..... 58
2.1.3 A festa como locus privilegiado de compreensão da dinâmica social..... 64
2.2 A IMAGEM COMO TRADUTOR DE UMA NOÇÃO DE PERTENCIMENTO..... 68
2.2.1 A elaboração da análise da imagem..... 77
3 O OLHAR SOBRE A FESTA POR SEUS ATORES 83
3.1 INSTANTES E PERMANÊNCIAS: A VIVÊNCIA DA FESTA..... 84
3.2 AS MUDANÇAS PERCEBIDAS PELOS SUJEITOS DA FESTA..... 100
4 REFLEXÕES FINAIS: IMAGENS E IMAGINÁRIO DAS FESTAS..... 106

1 O OBJETO QUE OLHAMOS

O que olhamos quando observamos um evento com forte apelo gregário e imagético como a festa religiosa? Poderíamos imputar a ela o papel de elemento catalizador de sociabilidades? A inquietação que impele nossa pesquisa, em parte, surge do questionamento sobre a capacidade dos meios de comunicação, ao gerar uma ilusão de imediatismo e de familiaridade com fatos, pessoas e signos que se encontram a milhares de quilômetros de distância para produzir uma reflexão sobre os signos comportados pela festa, de modo a constituir uma cadeia de sentidos que comparece nos sujeitos envolvidos nelas, através de suas narrativas ou das imagens cristalizadas nas práticas festivas e religiosas. Acreditamos que imagem dos "festeiros', pagadores de promessas e toda a sorte de sujeitos presentes nesses eventos foi amplificada e difundida pela penetração possibilitada através da televisão nas últimas décadas, fazendo-se percebidas nos espaços e nas práticas das festas.

O impulso inicial para nossa reflexão foi o contato com o acervo custodiado pelo Museu da Imagem e do Som de Goiás (MISGO), especificamente aquele que se encontra organizados sob o título de *coleção Televisão Brasil Central*, ali reunidos como fruto de um acordo entre o museu e a Televisão Brasil Central (TBC), celebrado depois de um incêndio ocorrido em 1997 que colocou em risco grande parte do material arquivado nos prédios da emissora. Naquele momento, esse material era armazenado em suporte analógico, susceptível a danos irreparáveis.

Em 2009, o museu obteve financiamento, através de patrocínio junto à Petrobras para que o acervo fosse digitalizado. Foi o produto desse trabalho que possibilitou o acesso ao material que ofereceu a inquietação inicial para a pesquisa. O acervo digitalizado comporta, na sua maioria, materiais jornalísticos – principal tipo de produção executada pela emissora[2] desde meados da década de 1980 até aproximadamente 1997, ano do incêndio.

Um dos registros que se mostrou especialmente instigante para nossa observação denomina-se *A saga dos carreiros*, um programa especial de aproximadamente 30 minutos elaborado no ano de 1990 sobre a viagem de grupos de romeiros, chamados de *carreiros* por

2 Por ter se estabelecido como uma emissora afiliada da Rede Bandeirantes de Televisão de São Paulo desde seus primeiros anos de existência, a TBC foi a introdutora, segundo Godinho (2008), do conceito de *grade de programação* no mercado goiano de televisão. Desse modo, programas que não fosse diretamente vinculados com aspectos locais eram de responsabilidade da emissora *cabeça de rede*, os quais acabavam ocupando a maior parte das emissões.

conta do uso dos carros de boi, entre as cidades de Damolândia e Trindade, ambas no estado de Goiás, por ocasião da festa do Divino Pai Eterno[3]. Tal programa foi considerado como um marco para a história da própria emissora, tendo o mesmo recebido importantes prêmios na época. Produzido por Lenine Gondim, o programa tem importância atribuída ao material, pelos registros internos da empresa, e a festa ali registrada, pelo discurso reiterado daqueles com os quais comentávamos sobre ela, provocou em nós questionamentos que nos conduziram durante entrevistas com participantes da festa e a pesquisa nas diversas fontes.

Como forma de aprofundar a discussão e possibilitando a captura de mais elementos que balizassem o estudo dos sentidos comportados pelos signos nas festas, buscamos observar a produção televisiva especificada anteriormente, e outras produzidas dentro do mesmo universo, como um memorial. A maneira do historiador que busca indícios dos acontecimentos em antigos manuscritos, buscamos nessas fontes primárias aspectos da festa que foram capturados pelas lentes televisivas e que ainda hoje reverberam nas festas, seja por relatos e narrativas daqueles que ali se encontram, seja pela replicação delas durante as festas. Esse material suscitou a curiosidade pela possibilidade de observar antigas práticas que burilam com elementos da memória, do pertencimento engendrando neles, refluindo para a presença na atualidade dessas práticas e dos sentidos a elas atribuídos.

As respostas para algumas perguntas surgidas no decorrer da reflexão empreendida no nosso trabalho assentaram-se sobre a compreensão que a descrição da festa religiosa como evento não oferece um lastro consistente para a compreensão do papel delas junto às comunidades onde se inserem. Deixaria o pesquisador escapar a percepção da diversidade de composições imagéticas e de sentido presentes no fenômeno ora estudado.

Pensando a festa religiosa dentro do prisma de um evento meramente social, os aspectos gregários suplantariam em importância outros ali presentes e possibilitaria que todas as movimentações nas diversas esferas (social, econômica, individual e coletiva) que tem lugar ali fossem reduzidas a resultados de uma fruição dissociada de outros aspectos que ali comparecem, como o metafísico[4], mítico e/ou simbólico-imagético.

---

3 Explanações mais pormenorizadas sobre a Festa do Divino Pai Eterno, cf. o tópico “Histórico da festa religiosa estudada”, a partir da página 25.

4 Segundo Japiassú e Marcondes (2001), em seu Dicionário Básico de Filosofia, metafisica entende-se, entre outras definições, como sendo uma prática especulativa que não poderia produzir conhecimento , já que não teria objetos de experiência, sendo direcionada para a subjetividade do indivíduo e que buscaria aquilo que está para além da natureza, explicando-a. A metafisica estaria assim em confronto com a filosofia crítica, que a limitaria. Segundo ainda Japiassú, Schopenhauer reflete sobre a metafísica nos seguintes termos: “Por metafísica entendo toda pretensão a conhecimento que busque ultrapassar o campo da experiência possível […] A diferença (entre física e metafísica) repousa, grosso modo, sobre a distinção kantiana entre fenômeno

Podemos afirmar que a dinâmica possuída pela festa religiosa, a capacidade de incorporar e resiginificar elementos da comunidade onde ela está inserida suplanta definições rígidas do seu papel. Sua capacidade de hidratar simbolicamente a vida cotidiana dos sujeitos envolvidos nela possibilita que ela seja adjetivada como um objeto de pesquisa polifônico e polissêmico, segundo a conceituação apresentada por Karnal (2009).

Nesse cenário, à medida que os sujeitos trazem para festa significações próprias dos signos presentes no seu cotidiano, reconstruindo-os a margem da ortodoxia da igreja, compõem-se cenários comunicativos diversos e fluídos, onde a construção de sentido descentrada possibilita a manutenção da festa não apenas como evento, mas também como catalizador de sentidos. Essa elaboração é capital para o mapeamento e registro desses sentidos e de suas implicações nas festas religiosas.

Nossa proposta então se direciona aqui para conseguir lançar um olhar sobre os signos apresentados nestes instantes muito específicos da vida dos sujeitos, percebendo a transformação deles em significantes na construção de um *imaginário*, do mesmo modo como o registro e difusão das imagens são (re)significadas e (re)construídas, fazendo-se perceber e sendo modificadas pela produção televisiva. Esse imaginário, travando diálogo com a memória e sendo alimentado pela capacidade de articular imagens arquetípicas, lança mão das técnicas possibilitadas pela difusão televisiva, incorporando novos elementos oriundos dessas interações, para manter-se como portadora de sentidos para aqueles que se envolvem com a manifestação religiosa, criando então a escrita de uma nova festa, dentro de uma gramática revigorada.

Propomos refletir sobre as imagens que ali se apresentam enquanto portadoras de subjetividades, buscando compreender como a festa religiosa mantêm-se significativa para os atores envolvidos nela, absorvendo referências e influências diversificadas, na mesma medida que se utiliza de meios de comunicação como a televisão para ampliar o alcance de difusão de seus signos e do conjunto de significados neles presente.

1.1 O CAMINHO ESCOLHIDO

A religião e todos os aspectos que ela comporta são tradicionalmente estudados enquanto elementos continentes das relações dos indivíduos entre si e como elas impactam,

e coisa-em-si" (JAPIASSÚ, 2001, p.129).

ou reverberam, no meio em que esses atores e sujeitos encontram-se inseridos.

Por sua vez, a pesquisa acadêmica caracteriza-se por ser um exercício de reflexão sobre elementos do cotidiano – de forma direta ou indireta – dentro de um conjunto de premissas, conceitos e métodos. Objetos que direcionem de alguma forma a reflexão para conceitos que podemos considerar subsidiários de uma metafísica demonstram-se sensivelmente desafiadores para a pesquisa acadêmica, já que a empiria nestes casos mostra-se inviabilizada pela natureza do objeto.

Antropologia, Sociologia, Geografia, História e, de modo importante para nossa reflexão, a Comunicação centra sua atenção enquanto ciência sobre as imbricações existentes entre os sujeitos presentes nas manifestações religiosas, a apreensão dos signos e dos sentidos contidos nas crenças religiosas. Também são objetos importantes na reflexão sobre a articulação da Comunicação com a religiosidade aqueles que possibilitam alimentar as diversas interpretações das narrativas religiosas, gerando frutos diversos como as manifestações festivas (objeto sobre o qual decidimos nos dedicar nesse estudo), os movimentos proféticos, ou mesmo os discursos de negação do divino ou de seu disciplinamento. Entretanto, novos paradigmas filosóficos (como o conceito de imaginário ou de pós-modernidade, sob suas diversas definições) colocam em perspectiva uma análise não-dogmática das manifestações de fé, revalorizando assim a discussão especulativa atribuída ao pensamento de fundo metafísico, possibilitando que essa discussão especulativa (re)tome para a centralidade na produção do conhecimento nas ciências humanas. É nesse cenário onde objetos que, de algum modo, versam sobre religião, religiosidade, imagem, percepção e toda uma gama de conceitos subjacentes a eles, ganham novo estímulo e um espaço mais evidenciado nos estudos das mais diversas áreas das ciências humanas.

Com um panorama bastante amplo e pródigo de análises e abordagens em outras áreas das ciências humanas, qual a contribuição que se pode obter ao olhar para as festas religiosas e os símbolos que nelas se assentam utilizando-se os *óculos metodológico e paradigmáticos* das Ciências da Comunicação? A resposta para essa questão abrange a reflexão de que, sendo uma ciência que está se consolidando de forma autônoma nos últimos 50 anos e que ainda tem procurado configurar seu objeto de discussão, as Ciências da Comunicação reservam uma contribuição ampla e profícua para olhar esses fenômenos por suas nuances, oferecendo diferentes perspectivas de discussão e compreensão deles, sobretudo, a partir da análise semiológica da imagem e de sua relação com o imaginário

social, lidando com o fato relatado por uma ótica distinta, para além do fato em si.

Os conceitos e as reflexões necessárias para problematizar as festas como categoria de análise e como *locus* de estudo, assim como os elementos para observamos os signos e os significados nela engendrados são oferecidas pelas Ciências da Comunicação ao considerarmos esses elementos como articuladores de conhecimento epistemológico.

Nessa discussão, à comunicação não podemos atribuir apenas a ação de transmitir dados, ou informações, através de suportes e meios determinados. Essa leitura funcionalista da comunicação, que a coloca como técnica subsidiária de todas as outras abordagens sobre os objetos de pesquisa que a academia propõe-se estudar, alija o pesquisador de discutir valores e conceitos que surgem na reflexão sobre a construção dos elementos comunicacionais. Problematizar o objeto sob a ótica da construção da informação, o significado de sua difusão e as articulações disso com a elaboração cotidiana das interações entre os sujeitos, possibilitando assim novas abordagens dos fenômenos, aprofundando a compreensão e as articulações com discussões teóricas que se fazem presentes diante dos cenários fluidos das relações sociais atuais, o que valoriza a Comunicação enquanto ciência.

A ampliação da perspectiva de compreensão da comunicação diante a interação entre o público e os emissores imbricada no conceito de folkcomunicação introduzido por Beltrão (1967) possibilita que a festa religiosa, e os atores nela presentes, ganhe espaço nos estudos acadêmicos enquanto portadores da capacidade de dar novos sentidos àquilo que compõe o cenário cotidiano que se incorpora ao momento de ruptura que é a festa, como compreendido por Steil (2003), por exemplo.

Ao observar as festas religiosas pelo prisma comunicacional, a intenção é avançar em direção não apenas dos relatos e das impressões, mas de todo o arsenal de possibilidades que se estabelece ao se constituir a festa e os signos nela existente como produtos comunicacionais, de modo a elaborar a compreensão da articulação presente entre a construção de imagens sobre o evento, a representação visual dos sacrifícios da/na jornada empreendida pelo fiel durante a festa, atribuindo então uma imagem de piedade, de sacralidade e de sociabilidade à festa. Nesse conteúdo está uma intensa subjetividade e representação do mundo, mesclando o sagrado e o profano, num ambiente onde a difusão de imagens, categorias e conceitos possibilitam erigir elementos portadores de sentidos que se enlaçam firmemente com a memória e a história.

Nesse aspecto se justifica nossa escolha pela abordagem cultural da comunicação.

São os lapsos temporais, as permanências e as ausências, aquilo que é chamado em historiografia como *longa duração*[5], e que fica impresso na cultura, ou na memória, de um grupo que instiga nosso olhar. Se aquilo que, de forma corrente e simplificada, assumimos como tradições podem ser forjadas dentro de uma perspectiva e intencionalidade, as ciências da comunicação podem pautar a reflexão sobre essas construções, desafiando o pesquisador a olhar essa longa duração como um dos elementos para compreender a articulação comunicacional dos fenômenos culturais.

1.2 UMA REDE COMPLEXA: IMAGINÁRIO COMO HORIZONTE DE DISCUSSÃO

Nossa *rede metodológica* serve-se de balizas múltiplas para a reflexão que empreenderemos nesse trabalho. Uma reflexão válida para compreendermos nosso objeto de pesquisa é possibilitada pelo conceito de *Imaginário*, seja como criação incessante, pelo prisma de Castoriadis (1995), seja como imagem da imaginação, pela ótica de Bachelard (1978). Mesmo trazendo em alguns aspectos reflexões que podem ser consideradas conflitantes, esses autores possibilitam que não nos afastemos de uma percepção do imaginário como imaginação, como explicita Wunenburger (2007)

> […] o termo "imaginário", como substantivo, remete a um conjunto bastante flexível de componentes. Fantasia, lembrança, devaneio, sonho, crença não-verificável, mito, romance, ficção são várias expressões do imaginário de um homem ou de uma cultura […] Não obstante, o termo não é de fácil delimitação e costuma entrar em concorrência com outros […] O termo pode também tornar-se mais claro com relação ao seus contrários: o real e o simbólico […] o imaginário implica uma emancipação com referência a uma determinação literal […] (WUNENBURGER, 2007, p. 7-10).

Para que nós possamos dispor de ideias para uma discussão aprofundada do conceito e melhor compreender a separação acima apresentada, recorremos ao que diz Castoriadis, que ao delimitar o que é imaginário, define *a priori* aquilo que não deve ser compreendido como tal. Para ele:

> Aquilo que, a partir de 1964, denominei de imaginário social – termo retomado e depois utilizado um pouco a torto e a direito – e, mais genericamente, o que denomino o imaginário, nada tem a ver com as representações que circulam correntemente sob este título. Em particular, isso nada tem a ver com o que algumas correntes psicanalíticas apresentam como 'imaginário': o 'especular' que,

5 A conceituação de *longa duração* é central nas discussões historiográficas advindas da escola francesa apresentadas por Ferdinand Braudel, onde a interdisciplinaridade e discussão para além das premissas do *materialismo histórico* faziam-se primordiais. Cf. Dosse (2003).

> evidentemente, é apenas imagem de e imagem refletida [...] O imaginário não é a partir da imagem no espelho ou no olhar do outro. O próprio ‘espelho’, e sua possibilidade, e o outro como espelho são antes obras do imaginário que é criação *ex nihilo*. Aqueles que falam de ‘imaginário’ compreendendo por isso o ‘especular’, o reflexo ou o ‘fictício’, apenas repetem, e muito frequentemente sem o saberem, a afirmação que os prendeu para sempre a um subsolo qualquer da famosa caverna: é necessário que (este mundo) seja imagem de alguma coisa. O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. (Castoriadis, 1982, p. 13).

Tais discussões motivam a reflexão sobre o imaginário estruturando-se à medida que observamos nos elementos que constituem a percepção daquilo que está ao redor dele. Ainda que comporte aspectos movediços como *fantasia* ou *devaneio,* o conceito também é alimentado por outros elementos, que remetem para uma reflexão sobre o relacional entre os diversos elementos das praticas humanas. Estando a observar o que fomenta a elaboração de sentido diante dos signos, ele não lida com as coisas diretamente, mas sim com o simbolicamente apresentado ao pesquisador. É ainda Wunenburger a quem recorremos para esclarecer que:

> O imaginário, assim enraizado num sujeito complexo, não redutível a suas percepções, não se desenvolve, porém, em torno de imagens livres, mas lhes impõe uma lógica, uma estruturação, que faz do imaginário um "mundo" de representações. G. Durand amplia o fragmento do imaginário ao conjunto das produções culturais (obras de arte, mitos coletivos etc.) para aí enfatizar uma tríplice lógica de "estruturas figurativas", própria do *Homo sapiens*, que é também *Homo symbolicus*. (WUNENBURGER, 2007, p.20).

Nesse panorama, a miríade de novos paradigmas com os quais nos deparamos na atualidade oferece ao pesquisador uma espécie de *bazar teórico,* onde existe uma grande variedade de itens a serem escolhidos, cada qual destinado à satisfazer demandas específicas do objeto estudado. Longe de incorrer em uma crítica a esse contexto, o que constatamos é que tal arranjo permite que novos enfoques compareçam como portadores de elementos de reflexão sobre os mais variados aspectos dos fenômenos estudados, construindo assim uma espécie de caleidoscópio de sentidos, através do qual o objeto de estudo pode ser descrito de forma que abarque mais elementos para uma reflexão complexa dele. Ainda seguindo as ideias presentes em seu texto, ele aponta que

> A descrição sistemática do imaginário humano, individual e coletivo, é fruto de um grande número de disciplinas, mas o avanço decisivo, realizado na segunda metade do século XX, liga-se menos à acumulação de dados novos do que a teorização propriamente filosófica. (WUNENBURGER, 2007, p. 15).

À medida que nos aproximamos das idiossincrasias que se compõem o

imaginário, nas quais agregam-se elementos sígnicos, arquetípicos e imagéticos das mais diversas origens, construindo assim um variado acervo de dados sob os quais a percepção do mundo ao redor mostra-se subsidiária dessas construções, podemos sondar partes do conceito de imaginário que os autores consideram como sendo importante nessa construção.

A multiplicidade de perspectivas que o nosso tema oferta ao pesquisador para que reflita sobre a religião habilita-o a lançar mão de uma abordagem menos apologética ou militante em relação à instituição ou ao ator que se expõe como portador de uma mensagem divina.

A discussão sobre religião e os eventos que estão a ela agregados ganha um novo horizonte teórico-metodológico. A Comunicação, enquanto ciência, possui instrumentos que possibilitam a reflexão e a apreensão de sentidos das festas religiosas como um objeto dado a multiplicidade, possibilitando ao pesquisador escapar de preocupações teológicas, assim como amplia as possibilidades de discussão sobre o objeto ao articular uma interface com as ciências humanas e sociais como a sociologia, a antropologia, a história e a geografia. Essas preocupações e as elaborações delas advindas, as intrincadas relações entre os integrantes desse universo religioso apresentam novos desafios às diversas áreas da ciência, em especial à Comunicação.

A reflexão possibilitada pela Comunicação vai além de um estudo do suporte comunicativo, suplantando-o. Rompendo com as perspectivas clássicas, o conceito de folkcomunicação lida diretamente com aspectos do imaginário dos indivíduos que estão envolvidos com essas manifestações culturais. Podemos considerar o imaginário então como um conceito que guarda em si discussões primordiais de ideias, servindo como direcionadores de outras articulações que dão ao estudo daquilo que nos rodeia como sendo elementos prenhes de significados, amplificados pelas articulações possibilitadas pela difusão de sentido que vemos construídos nos materiais midiáticos.

Ao lidar com um *ordenamento de sentidos*, como Wunenburger (2007) discute, o imaginário presta-se ao serviço de por em questão e possibilitar a articulação e as recomposições desses sentidos e de signos que estão enlaçados por aspectos culturais, sejam eles de validação da tradição ou de ruptura com a mesma, discutindo como a interação social também vem apresentando mudanças advindas das novas fontes de significado que são incorporadas as festas religiosas. Nesse horizonte, nosso objeto de estudo fomenta a análise da imagem midiática enquanto enlace de subjetividades compondo seus símbolos e os sentidos

num instante que se torna perene para o indivíduo.

Castoriadis (1995) põe em conflito essa perspectiva, ao elencar nas possíveis caracterizações do imaginário uma diversidade de sentidos, conceituando-o ora como invenção ou criação, ora apontando-o como cultura, ora como percepção. Em suas deambulações, ele apresenta que

> Subsiste um componente essencial e para os nossos propósitos, decisivo: é o componente imaginário de todo símbolo e de todo simbolismo, em qualquer nível que se situem. Relembremos o sentido corrente do termo imaginário, o qual, por agora, nos bastará: falamos de imaginário quando queremos falar de alguma coisa "inventada" - quer se trate de uma invenção "absoluta" ("uma história imaginada em todas as suas partes"), ou de um deslizamento, de um deslocamento de sentido, onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações que não suas significações "normais" ou "canônicas" (CASTORIADIS, 1995, p.154).

Ao assumir que o imaginário possui em seu cerne o símbolo e o simbolismo, Castoriadis (1995) corrobora com a perspectiva na qual nos fiamos ao refletir sobre as festas religiosas. Podemos ainda refletir sobre outras faces do caleidoscópio categórico que é a sua conceituação de imaginário Para ele, mesmo sendo *inventado*, o imaginário também é percepção. Desse modo:

> É preciso pois abster-se, falando do imaginário, de fazer deslizar uma imputação à sociedade considerada de uma capacidade racional absoluta que, presente desde o inicio, teria sido repelido ou encoberta pelo imaginário. [...] Quando um indivíduo, crescendo em nossa cultura, apoiando-se numa realidade de um modo preciso, mergulhando num controle social perpétuo "decide" ou "escolhe" ver em cada pessoa que encontra um agressor em potencial e desenvolve um delírio de perseguição, podemos qualificar sua percepção dos outros como imaginária [...] De certa maneira, imputamos a nossos loucos sua loucura, não somente no sentido de que é a deles, mas porque eles teriam podido não produzi-la. Mas quem pode dizer dos Gregos que eles sabiam muito bem, ou que eles teriam podido saber, que os deuses não existem, e que seu universo mítico é um "desvio" relativamente a uma visão sóbria do mundo, desvio que pode ser explicado como tal? Esta visão sóbria, ou pretensamente tal, é simplesmente a nossa. (CASTORIADIS, 1995, p.193-194).

Essa vinculação entre o imaginado e o percebido, e suas manifestações no mundo material mostra que é importante lançar mão desse conceito para uma compreensão mais aprofundada do modo como os indivíduos interagem com essas elaborações. Aquilo que para muitos comporta uma estabilidade de conhecimento, com uma durabilidade dos gestos e das ações no tempo e no espaço, na verdade apresenta-se algo em constante transformação.

Instigados pela materialidade presentes nas manifestações que estudamos, como as bandeiras coloridas, os enfeites nas casas e nas ruas ou os instrumentos de trabalho que acabam servindo como símbolos da jornada empreendida pelos atores desses fenômenos, somos confrontados com a emergência da observação dessas características como reverberações de um imaginário, que como Castoriadis (1995) provoca ao dizer, que são coisa

inventada no todo ou em parte.

O imaginário, enquanto motor de uma busca faz com que se fortaleçam os paradigmas que fomentaram questionamentos sobre o modelo de reflexão ciência consolidado dos últimos 200 anos. Nesse horizonte, passamos então a vislumbrar a concepção bachelardiana de ciência, onde a compreensão do imaginário vincula-se a busca pancalista[6] que ele empreende. Na sua elaboração da pratica do pesquisador, o pensamento cientifico e o pensamento poético não são opostos. Nesse sentido, ele propõe uma filosofia que una, segundo suas perspectiva, a poética expansiva com o senso cientifico taciturno, pois, para ele, o devaneio, quanto forma de especulação para se conhecer o mundo não foi suplantado pelo método cientifico, mas antes se encontra incógnito sob ele.

Para uma maior compreensão dessa concepção, recorremos a Wunenburger (2007), quando ele relata sobre os teóricos do imaginário e aponta para Bachelard na seguinte direção:

> [Para Bachelard] A análise do imaginário pode, portanto, ser feita seja por uma via negativa, na ciência, que apreende a imagem sobretudo como obstáculo epistemológico, seja segundo uma abordagem positiva, sob a forma de uma poética geral, que a apreende sobretudo como uma fonte criadora. [...] O poder da imaginação, no sentido de faculdade de deformar as imagens, enraíza-se de fato nas profundezas do ser: em primeiro lugar, longe de ser resíduos perceptivos passivos ou noturnos, apresentam-se como representações dotadas de um poder de significação e de uma energia de transformação. (WUNENBURGER, 2007, p.18).

O imaginário comparece nessas transformações, moldando-se as novas realidades que surgem no horizonte cotidiano. Nesse aspecto, voltar os olhos para um tema que pode ser compreendido como sendo um *obstáculo epistemológico* que precisamos romper, como propõe Bachelard (1978) é o grande desafio. Olhando-o através do prisma multifacetado que é oferecido pelo imaginário, o estudo da festa religiosa é uma atividade produtora de novas visualizações das articulações entre aquilo que os signos presentes no meio onde os sujeitos atuam apresentam e aquilo que eles compreendem desses mesmos signos e símbolos, lendo-os e refletindo sobre eles.

Essa estruturação fornece-nos um fluxo para a articulação dos símbolos agenciados nas manifestações festivas religiosas, abrindo novos caminhos para uma leitura complexificada[7] da diversidade de conexões presentes nelas. Ela também possibilita a reflexão sobre o modo como os indivíduos que ali estão presentes relacionam-se com tais

6 Pancalismo é a doutrina que admite o belo como valor supremo.

7 A leitura complexificada que aqui denominamos compreende a apreensão da realidade que reúne a multiplicidade contemporânea e suas cadeias de sentido. Elas são metaforizadas na negociação entre as imagens da rede e do rizoma, somado ao conceito de imaginário social sobre a festa religiosa.

símbolos.

A construção de imagens que bebem no imaginário pulverizado entre os participantes desses festejos possibilitam a apreensão dos elementos sobre os quais tais imagens repousam. O pesquisador, na reflexão de Bachelard (1978), "[…] deve portanto tornar flexível sua linguagem para traduzir o pensamento contemporâneo em sua versatilidade e mobilidade"(p.*92)* e, nesse sentido, compreender que seu papel é lidar com as imagens (e também com os signos, os símbolos e os significados a elas associados) de modo total, pois "[...] a imagem não deve ser estudada em fragmentos. Ela é, precisamente, um tema de totalidade. Requer a convergência das impressões [...]"(BACHELARD, 2008b, p. 12).

O imaginário como elemento constituidor para a ação humana em geral mobiliza, portanto, nosso olhar sobre a festa religiosa, possibilitando-nos vê-la como objeto de estudo que comporta sentidos os quais avançam para além daquilo que está patente e plenamente visível. Do mesmo modo que Bachelard (2008b) diz que um "[...] poema é um cacho de imagens"(2008b, p. 6). Nesse sentido, a festa religiosa é tida por nós como um campo onde vicejam imagens visuais com cachos de símbolos que se multiplicam, irrigados pelo imaginário.

Desta feita, o estudo do imaginário, para os teóricos apresentados aqui, não é uma discussão apenas sobre o indivíduo, mas antes é um exercício para pensarmos as imagens coletivas. Na concepção bachelardiana, para avançar na construção do conhecimento mais profundo, é a necessidade que zombar de se si mesmo, procurando afastar o indivíduo do centro da especulação. Desse modo, é sobre o simbolo e o sentido que deve repousar os olhos do pesquisador, para que então compreenda o homem através dos sentidos presentes nos grandes movimentos da comunidade onde ele interage.

Bachelard (2008b) reforça nosso panorama de reflexão, afirmando que "[...] só gostamos daquilo que imaginamos ricamente [...]"(2008b, p. 6) e que "as imagens imaginadas são antes sublimações dos arquétipos do que representações da realidade" (2008b, p. 3), e por isso podemos afirmar que o imaginário está intimamente ligado com a elaboração que o indivíduo faz do meio onde está inserido, absorvendo percepções e significações advindas das experiências que ele tem acesso, direta ou indiretamente. Entre a percepção individual e elaboração social que o imaginário possibilita, existe enquanto demanda ao pesquisador o esforço de refletir sobre onde essa articulação que pode aflorar no nosso objeto de estudo. E a complexidade do imaginário que se mostra em cenários diversos. Wunenburger (2007)

detalha isso nos seguintes termos:

> Nem todos os imaginários estão vinculados com os mesmos suportes; eles comportam dimensões linguísticas (narrativas místicas, imagens poéticas), bem como expressões visuais (ícones religiosos, alegorias políticas, mapas geográficos, clichês etc.), compondo uma espécie de textura verbo-icônica cuja propriedades não se deixam facilmente sintetizar em virtude da heterogeneidade dos dois registros. […] A experiência visual e a imaginária daí derivadas podem assim considerar-se privilegiadas porque nos põem diante da coisa, enquanto a imagem linguística, mesmo elevada à plenitude da metáfora ou do símbolo, nos limita a um signo, que se mantém a distância da aparição sensível. Ora, nenhuma transcrição linguística pode substituir a unicidade do êxtase visual. (WUNENBURGER, 2007, p.28).

Mesmo trazendo a prevalência da imagem sobre a palavra, ele não a desconsidera. Na nossa busca para compreender a festa religiosa como objeto de pesquisa se dá a partir dessa base teórica, onde palavra e imagem andam em paralelo. É por meio do conceito de imaginário que articulamos diversos instrumentos para interpretar a imagem nos mais variados suportes que, quando congregados, geram as cores e formas da festa religiosa. São várias as portas que devemos entrar para contemplar a construção de sentidos que afloram nelas, e passamos a apresentar as chaves que possibilitarão tal exercício.

1.3 HISTÓRICO DA FESTA RELIGIOSA ESTUDADA

A manifestação religiosa por nós estudada possue traços geralmente semelhantes a outras manifestações presentes no território goiano. Entretanto, olhar para todas como sendo repetições de uma mesma manifestação ancestral não ajudaria na compreensão de suas articulações com o imaginário dos sujeitos que delas participam, mas estaria apenas obstruindo a possibilidade de aproximar-se da multiplicidade de signos, símbolos e significados que nelas estão engendrados, e das diversas articulações entre sagrado e profano que se nutrem dessa multiplicidade. Compreendendo que são festas com origens muito semelhantes, mas nas quais o tempo de existência e as características e especificidades da sociedade local deram para cada uma delas aspectos singulares, o estudo das memórias ou das narrações relativas à construção do fenômeno religioso e de suas tradições possibilitam um contato inicial com os símbolos presentes nessas manifestações, agregando mais informações e oferecendo uma base inteligível sobre a festa que ora estudamos.

Para um estudo que consiga agregar mais elementos constituidores das festas, e do próprio imaginário dos sujeitos que ali estão presentes, optamos por apresentar outras reflexões sobre as festas estudadas no contexto nacional e local. A Romaria dos Carreiros de Damolândia pode ser interpretada como uma manifestação atrelada ancestralmente a um culto que encontra raízes no período colonial brasileiro, mas que traz em seu bojo aspectos ora medievais, ora contemporâneos: o culto à terceira pessoa da trindade cristã, ou simplesmente ao *Divino Espírito Santo.* Esse ente de devoção da cristandade foi um dos mais populares em terras lusas, espalhando-se seu culto por todo o império ultramarino português. De tal feita que podemos apontar as *festas do Divino* como aquelas que tem grande popularidade e penetração territorial, encontrando-se ocorrências dela de norte a sul do Brasil, muito antes da popularização da televisão como difusor e padronizador de eventos culturais.

Mesmo sendo uma festa em louvor a uma das pessoas da trindade cristã, a Igreja via a realização da mesma com desconfiança, posto a própria elaboração dos conceitos que sustentariam o culto ao Espírito Santo colocaria em questão a estrutura da Igreja e do Estado.

1.3.1 ORIGEM E ANCESTRALIDADE DO CULTO AO DIVINO

O culto ao Divino Espírito Santo tem o seu surgimento localizado espacial e temporalmente em Portugal, nos séculos XIII e XIV. São associadas a ele diversas crenças, como o milenarismo e a do “Império do Espírito Santo”. Todas elas advém do pensamento atribuído ao abade franciscano Joaquim de Fiore, influenciando um sem-número de religiosos e poderosos em Portugal. Segundo Meira (2009), o surgimento desses festejos está vinculado, inicialmente, com a influência franciscana em Portugal, especialmente sobre a figura da Rainha Isabel de Saragoça (ca. 1270 - 4/julho/1336), também chamada de Rainha Santa Isabel de Portugal. Por estarem próximas das antigas festas da Primavera, as festas de Pentecostes, nas quais o Divino Espírito Santo era costumeiramente celebrado, emprestavam delas características marcantes, como a mesa farta e a caridade, com distribuição de alimentos aos pobres, pois, a primavera era momento de abundância.

Outra conexão que se estabelece no fio destas tradições é a relação entre fé e governo, significante na construção das instituições do Estado luso. Os religiosos eram difusores de conhecimento, apresentando ideias que trouxeram novas formas de compreender as relações terrenas e celestiais. Essas ideias são, de diversas formas, absorvidas pelos reis portugueses que, em maior ou menor grau, utilizam-se delas para construir uma perspectiva de unidade dentro do reino, mesmo que essa unidade contraste com a situação objetivamente encontrada.

Essa relação com o poder divino que os monarcas portugueses propagavam na sua cosmovisão foi o que fez com que fossem lembrados e a festa, por sua vez, perpetuada depois pelas tradições populares. Falbel (1996), ao versar sobre a construção da crença do Divino, apresenta que Joaquim de Fiore aponta para um ordenamento da história em três grandes eras: a de Deus Pai (correspondente ao tempo do Velho Testamento), a de Deus Filho (iniciada com a revelação do Cristo e sua missão e que seria contemporânea a Fiore) e o tempo do Espírito (um período porvir, antecedido pelo surgimento das ordens como a dos franciscanos). Esse tempo do Espírito seria um momento onde o disciplinamento da fé através de uma instituição ou de agentes especialmente constituídos para isso seria desnecessário, posto que todos receberiam o conhecimento vindo do Divino e teriam acesso aos mistérios dele. Muito longe de ser essa apenas uma crença fechada dentro de mosteiros ou circunscrita aos palácios da nobreza, o Divino Espirito Santo tinha fortes ligações com os pobres. O chamado “tempo do Espírito” seria um momento no qual todos, independentes dos bens materiais, estariam em pé de igualdade diante da divindade. Fiori via na terceira era, a Idade do Espírito, um período de

predomínio do espiritual, onde surgiria o "Evangelho Eterno", superior aos dois anteriores por causa do conhecimento espiritual obtido por todos diretamente de Deus, através da intervenção do Divino Espírito Santo.

D. Isabel, quando se tornou rainha, buscou difundir o culto ao Divino no reino. Na sua biografia é apontada a caridade como característica pessoal, tendo por habito distribuir pães para os pobres, o que fez com que as pessoas a vinculassem sua personalidade aos festejos e ao comportamento existente no culto. A crença no Divino foi muitas vezes reelaborada, abastecendo o imaginário luso e garantindo durante muitos anos o culto a terceira pessoa da trindade. A pregnância do culto ao Divino Espírito Santo espalhou-se por todas as possessões lusas, principalmente entre a população mais pobre, que viam nessa força/entidade uma espécie de superação para as dificuldades cotidianas, ainda mais com a vinculação dela a sublimação da pobreza a que estavam relegados e a obtenção de uma fartura no porvir.

Segundo Meira (2009), tal doutrina incomodou a Igreja Católica à medida que ela passara a ganhar forma e popularidade, ofuscando a ideia do controle sobre o conhecimento divino até então exclusivo dos clérigos, por justamente alegar que o Reino do Divino chegaria ainda em vida para os que nele acreditavam, sendo “para já” e que qualquer um estaria lado a lado de Deus, pois Ele distribuiria o conhecimento das coisas inauditas para todos igualmente. Acresça-se a isso o fato de que os festejos eram comandados por leigos.

Cabe apontar que as diversas restrições aplicadas pelo governo e pela Igreja aos festejos e tudo a eles associados buscaram organizar o pensamento franciscano no continente europeu, afastando-o das crenças de Joaquim Fiore. Se no continente a festa enfraqueceu-se, a Festa do Divino Espírito Santo encontrou solo fértil nas conquistas de além-mar portuguesas.

1.3.2 ONDE SE OLHA: OS ESPAÇOS E AS PESSOAS VISITADAS

Posto ser a festa religiosa o *locus* para a pesquisa que aqui se empreendeu, buscou-se a participação nela, motivada por algumas especificidades que ela carrega. Sendo direcionada para um só centro – o louvor ao Divino Espírito Santo na sua cor local, o louvor ao *Divino Pai Eterno* – essa festa tem formas mormente distintas de louvar essa representação da divindade, imprimindo à festa um *sabor* bastante local.

Parte do estudo de campo teve lugar em Damolândia, cidade situada a 65 quilômetros de Goiânia, nos dias 28 e 29 de junho de 2013, quando houve ali a festividade de

despedida dos *carreiros* na sua jornada rumo a Trindade. O evento, patrocinado pela prefeitura, comportava momentos diversos, onde festividade religiosa, fruição e um certo *reconhecimento* se articulavam. Na noite do primeiro dia houveram shows com cantores locais e regionais, além de uma espécie de quermesse, onde as pessoas podiam adquirir alguns *souvenires* e comer.

No dia seguinte cedo, ocorreu o que é tido pelos participantes como ponto alto da festa na localidade. Houve missa campal, que comporta determinadas características especialmente inseridas para a figuração nos festejos, o que fez com que ela acabasse recebendo o designativo de *missa sertaneja*, com direito a toque de berrante ao final da celebração, e o inicio da romaria, com o desfile de carros de boi e outros veículos[8] pelas ruas centrais da cidade, rumando em direção a zona rural do município e utilizando antigos caminhos não pavimentados para alcançar a cidade de Trindade, objetivo da caminhada e localidade *santa* perante dos romeiros.

Como já expresso no capítulo 1, a escolha por essa festa deveu-se especialmente ao material produzido pela Televisão Brasil Central[9] (como descrito acima) e também pela imagem construída pelos meios de comunicação, e que se faz sentir como cristalizada junto a população, dessa mobilização e deslocamento de pessoas como sendo uma *demonstração de fé goiana* e única e, portanto, emblemática enquanto constitutivo de um imaginário.

Também promoveu-se estudo de campo na própria cidade de Trindade, distante pouco mais de 20 quilômetros da capital do estado. Diferente do campo efetuado em Damolândia, Trindade foi visitada na tarde de 14 de abril de 2012, em um momento onde não havia celebração ou romaria para que se pudesse observar aspectos espaciais e imagéticos da cidade e dos símbolos nela expostos.

O olhar que lançamos sobre a festa vislumbrava aquela que era considerada *terra santa*, pois é para onde as pessoas se locomoviam em busca do Divino. As relações e os sentidos atribuídos pelos participantes das festas são expressados de maneiras distintas quando se colocam nesses espaços, sendo eles ou ponto de destino ou de partida.

Especialmente durante a visita à Damolândia, estabeleceu-se o contato com alguns

8 Aparecem nesse momento da festa diversos veículos, desde os chamados *Figueredos*, espécie de *bugie* feito com chassi e motor de Fusca ou Brasília, mas sem carroceria, ou com uma improvisada, passando pelas motocicletas e automóveis do tipo *pick-up*, muitos deles equipados com equipamentos de som que animavam seus passageiros com as mais diversos tipos de música, especialmente o sertanejo universitário e o *funk* carioca. Também haviam aqueles que fazem a jornada a cavalo. Uma descrição mais aprofundada da festa enquanto acontecimento poderá ser acompanhada nos tópicos 2.1.2 e 3.

9 Deste ponto em diante designada apenas como TBC.

de seus participantes. Tal possibilidade configurou-se a abertura de um canal de obtenção de relatos interessantes, pois comportaram distintas percepções sobre a festa enquanto evento de sociabilidade, fé e identidade, comportando signos e significantes. Entre os atores dessas festas, tocados por esses significantes, podemos apontar pessoas dos mais diversos níveis de ensino, jovens e adultos de alto nível de escolaridade, indivíduos com algo que poderíamos denominar como uma memória rural ainda latente. Pessoas para as quais a festa alcança sentido através de diversas facetas de um prisma que podemos chamar de *fé* e *pertencimento*, seja pelos rituais, sacrifícios, fruição ou pelos sentidos que podem ser apreendidos dos signos ali presentes.

1.3.3 O SAGRADO SE ESPALHA PELA TERRA: A FESTA RELIGIOSA EM TERRITÓRIO GOIANO

Podemos abordar a origem da festa religiosa no território goiano por uma infinidade de perspectivas que possibilitam ao pesquisador obter distintas reconstituições desse fenômeno. Históricas, geográficas, socioantropológicas ou turísticas, todas elas possibilitam um olhar particular sobre o fenômeno religioso festivo e garante interpretações variadas. Optamos, nesse trecho do trabalho, oferecer um pequeno relato histórico sobre a origem dos festejos que estudamos, para situar nossos leitores sobre o espaço que servirá de *locus básico* para nossas observações e de onde advêm nossos narradores. Para aqueles que se envolvem com os festejos, a importância do mesmo é dada de forma apriorística, não cabendo ser discutida, pois é a festa na qual o sujeito empenha suas crenças, pondo-a em relevo diante das outras que possam receber menções.

Mas ao refletir sobre as forças que são mobilizadas para a execução dessas festas e pelos deslocamentos que são motivados por essas devoções, cabe buscar uma narrativa que permita rememorar a construção dos *mitos de origem* que ordenam e justificam as celebrações. Podemos observar que elas direcionam inicialmente para a antiguidade, transformada em tradição, daquela devoção e que apresentam relativo enfraquecimentos na modernidade. Esse aspecto, que comparece nos festejos como o motor gerador dos primórdios da devoção é confirmado na construção imagética presente nas narrativas pela ocorrência de *milagres* e fatos explicados como *intervenção divina* mediada pelo santo que ali se encontra.

A publicidade que tais fatos ganham consolida a crença na *força* do ente divino ali

celebrado diante de Deus[10], servindo então como intercessor valioso para quem se vale dele nos momentos de dificuldade. Estabelece-se uma rede de difusão dos fatos que se apresentam como elementos validadores das narrativas, comprovadas tanto a partir dos ex-votos entregues nas *salas de milagres* quanto a atenção dedicada pela Igreja, seja através das congregações religiosas ou dos párocos, para *normatizar* e estabelecer a história do fenômeno que dá fundamentação para a romaria que ali ocorre.

Pontualmente, podemos pensar sobre o cenário que se estabelece nesses espaços a partir da narrativa que ali tomam corpo. Podemos dizer que do medalhão de barro surgiu a chamada capital da fé de Goiás.

A cidade de Trindade está a pouco mais de 20 quilômetros do centro da capital goiana. Fazendo parte da chamada *região metropolitana de Goiânia – RMG*, ela é uma cidade que ainda guarda traços de cidade rural e na qual a religiosidade se espraia por cada esquina na qual se caminhe. Sua ligação com o fenômeno religioso dá-se desde sua origem, aproximadamente em 1830, ainda sob o nome de Barro Preto. Segundo a narrativa tradicionalmente aceita, e que é reproduzida por Aquino (2007), a devoção inicia-se por volta de 1843, quando é construída uma pequena capela de sapé para que a população dos arredores das terras de Constantino Xavier pudesse reunir-se para rezar o terço e praticar outras atividades religiosas, que anteriormente ocorriam na casa do agricultor. A imagem que era apresentada aos fiéis nesse período seria um pequeno medalhão de barro de aproximadamente 10 centímetros, que teria a representação da coroação de Maria, ladeada por Deus Pai e pelo Cristo e com a pomba que representa o Divino Espírito Santo por sobre eles[11]. A capela que foi construída somente poderia ser consagrada se possuísse imagem que atendesse certos padrões (no caso não possuir defeitos e for maior que um palmo, aproximadamente 20 centímetros). Para isso, Constantino teria se deslocado até a cidade de Goiás, onde pediu para o artesão Veiga Vale[12] fazer uma imagem que assim atendesse o que fora estabelecido,

10 O *ente divino* ao qual nos referimos é representado por alguém que faz o papel de mediador entre Deus e os homens. São pessoas que, por uma vida exemplar ou por uma memória auspiciosa de seus feitos em vida, ganharam a capacidade de atuar como uma espécie de *advogado* dos homens diante de Deus. Pode ser um santo, através de imagens, relíquias ou mesmo objetos que lhe façam menção.

11 Reside alguma controvérsia sobre a origem da primeira imagem de culto, o medalhão de barro, que inspirou a devoção em Trindade e que hoje não é mais exposta. Segundo Deus (2000 apud Aquino,2007) o relato atual, e propagado pela Igreja, de que o medalhão teria sido encontrado durante o preparado da terra de cultivo pelo agricultor Constantino Xavier diverge daquele que é encontrado num dos materiais religiosos mais antigos relativos ao assunto, no qual se afirma que o medalhão teria sido trazido pelo lavrador desde sua região de origem, sendo seu *santo de devoção* desde antes do estabelecimento na região.

12 Esse artesão, tido como autodidata pela falta de dados sobre sua formação, é considerado o principal expoente da arte de esculpir santos em madeira de Goiás no século XIX. Sua obra possui traços barrocos, o que faz alguns estudiosos considerarem que o isolamento da região proporcionou a permanência mais

vendendo inclusive seu cavalo para reunir o pagamento para o artista.

Figura 1: Representação da imagem do Divino Pai Eterno no portal de entrada de Trindade-GO



Fonte: G. Corcinio, 2013

Com a imagem feita e sem seu meio de transporte, Constantino Xavier voltou para Barro Preto (nome da fazenda em torno da qual o núcleo populacional se organizou e que tinha por marco a capela) à pé. Os sacrifícios que tal jornada agregou à história da imagem fez com que passasse a ser invocado o *Divino Pai Eterno* pela população que conhecia aquele ponto de devoção. As reuniões que ali ocorriam cada vez atraiam mais indivíduos e passou-se a atribuir ao *santo* milagres e livramentos de dificuldades, como o caso do caçador que, ao ser atacado por uma onça, clamou pelo Divino Pai Eterno, que fez o animal avançar contra outro caçador que lhe acompanhava.

Os relatos foram se acumulando e a movimentação em direção a capela se

duradoura dessa estética artística em relação aos centros difusores de arte do país.

ampliou, sendo que a igreja ali localizada passou então para a administração dos irmãos Redentoristas, a partir de 1894[13] e procuram garantir à romaria um papel importante para as mais diversas comunidades, divulgando e ampliando o alcance da narrativa pioneira, fortalecendo a imagem do Divino Pai Eterno como o *santo de devoção dos goianos*, e Trindade como sendo a *capital da fé*.

13 O relato sobre as transformações que são presenciadas na cidade de Trindade e no modo como a Igreja interfere na organização da devoção foi basicamente recolhido da dissertação escrita por Duarte (2004).

2 IMAGENS E IMAGINÁRIO DA FESTA

O estudo dos elementos que se agregam para a construção imagética da festa religiosa demanda do pesquisador a posse de um acervo amplo de referenciais culturais para que ele possa compreender e revelar a trama de sentidos inscrita nos signos ali presentes. Tal condição dá-se pois os signos, sendo traduzidos pelos sujeitos da festa de modo dinâmico e plural em relação à concepção rígida presente na elaboração de significações efetuada pela Igreja, apresenta-se no cotidiano desses indivíduos de modo importante. Para a elaboração das relações conceituais que se fazem necessárias para trazer a luz suas imbricações entre festividades e cotidiano lançaremos mão, como ponto de partida, de proposições tais como as que se alinham na reflexão de Nogueira (2012), quando ele fala sobre a busca do conhecimento.

A religião e suas manifestações (sejam textuais, iconográficas, rituais, por exemplo), na sua perspectiva, devem ser compreendidas a partir de um panorama relacional. Essa perspectiva possibilita que se discuta o objeto de pesquisa pelas relações nele engendradas, as quais permitem que vislumbremos sua interferência no meio onde ele está inserido e as interferências que dele recebe, sendo resignificado e absorvendo influências das mais diversas fontes. A festa se atualiza continuamente, havendo constantemente uma negociação entre tradição e inovação.

Esse fluir entre tais polos de articulação reverbera na construção imagética da festa religiosa. Considerando-a como dinâmica e permeável a novos modos de interação e lançando mão de novas formas de divulgação dela, com a absorção de novas práticas e sentidos, ao mesmo tempo que a vislumbramos como profundamente ligada àquilo que é apontado como parte das *tradições* de um grupo social. Essa dinâmica alimenta a festa, criando as bases para a manutenção dela enquanto manifestação significante para os sujeitos nela envolvidos.

Esse é um dos primeiros nós de nossa *rede conceitual:* a ideia de que tudo o que é produzido pelo sujeito na festa, como as alegorias, as vestimentas, as sonoridades, as comidas, as expressões artísticas, pode ser compreendido como conectado com um amplo universo sígnico com referentes das mais diversas fontes. Nogueira (2012), partindo dessa concepção de relação com os dados coletados em campo, apresenta a ideia de que os elementos de uma

manifestação religiosa podem ser compreendidos enquanto texto dentro da seguinte perspectiva:

> Chamaremos inicialmente estas práticas e estas narrativas (sejam elas escritas, orais ou pictóricas) de textos. Esta metáfora ajuda a compreender as relações complexas entre sua dinamicidade e sua polissemia. [...] Os signos dos quais este texto é composto encontram-se em relação uns com os outros permitindo abordagens a partir de diferentes ângulos. (NOGUEIRA, 2012, p.127).

Nessa perspectiva, valoriza-se a diversidade de conteúdos presentes nas festas. Tal concepção dos objetos, dos signos e das interlocuções teóricas e práticas reforça a inserção do tema em um horizonte mais amplo da ciência, estando imbricado com numa perspectiva mais fluida da construção do conhecimento.

Os pontos de intersecção e contato entre os diversos conceitos presentes em um fenômeno como a festa, do modo proposto por Nogueira (2012), possibilita que, a partir do ideia de rede possamos pretender a ampliação da complexidade que se mostra necessária para compreender a festa e os signos a ela relacionados. Como essa miríade de elementos apresentam-se em permanente movimento, mobilizados pelos atores que, (re)ligando-os com outros sentidos, constroem tramas muitas vezes amplificadas pela mobilidade e pela capacidade de adaptação que os sujeitos imprimem à essas ideias.

Descrever as relações existentes nas festas religiosas e suas articulações com o cotidiano e o imaginário dos indivíduos nelas envolvidos como rede evidencia a conexão desses diversos pontos, onde todos estão inter-relacionados de tal maneira que reagem em conjunto quando se pratica qualquer ação sobre um deles. Os diversos conceitos que são necessários para a compreensão das relações presentes nas festas e seus atores são conectados, interferindo mutuamente na elaboração de sentidos da/sobre a festa empreendido pelo pesquisador.

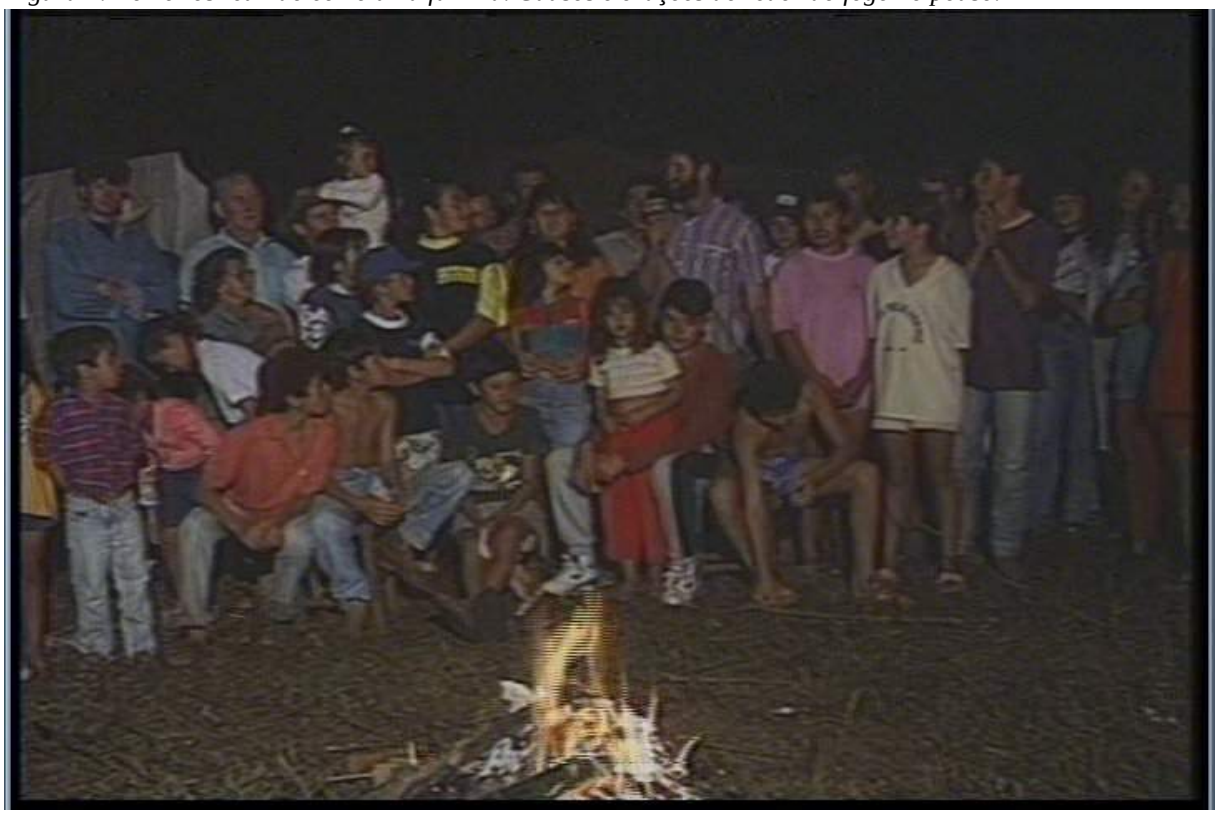
Quando os fios da rede que enredam a festa e seus atores bifurcam-se, estabelecendo outras conexões, evidencia-se a multiplicidade contemporânea na qual a festa está inserida. Tais conexões possibilitam a interpretação diversificada do fenômeno e apresenta ao pesquisador meios de reler as festividades como um todo material, social e também simbólico, ofertando uma miríade de elementos pelos atores ali presentes.

A participação do pesquisador nas festividades, diante da complexidade de signos e tempos enredados nelas, que entrecruzam memórias de um medievo imaginado com a contemporaneidade digital, num fluxo dinâmico e entrecortado, mediado pela difusão de um produto comunicacional que recorta a festa em *flashs*, numa dialética de instantaneidade e

permanência, possibilitando o acesso a algumas das conexões que chamamos, grosso modo, de vivência religiosa.

Testemunhar o ritual religioso, perceber os signos ali engendrados e os significantes elaborados pelos sujeitos da festa, captar os elementos do imaginário agregados a ele, como elementos dessas memórias que afloram tenazmente diante das câmeras, na festa, demanda-nos por uma reflexão sobre centramento ou hierarquização de ideias na difusão e na construção das imagens dentro do cenário contemporâneo, por meios das diversos meios disponibilizados pela tecnologia, constituindo-se então como um instante para a observação de como as relações desenvolvidas nesses espaços-tempo possibilitam a aparição de aspectos selecionados por alguns sujeitos, reforçando imagens associadas previamente tanto as festas quanto nos próprios atores nelas presentes. Tais imagens – difundidas pelos meios de comunicação às vezes a exaustão – fomentaram a discussão sobre como a rede de sentidos ali presentes apresenta-se para os observadores.

Figura 2: Romeiros reunido como uma família. Causos e orações ao redor do fogo no pouso.



Fonte: Gondim,1995

Reforçamos assim a percepção de que as festividades religiosas, e no nosso caso específico as festas católicas goianas, não podem ser compreendidas apenas como evento. Sendo permeadas de signos que se ligam a práticas e vivências que extrapolam o *instante da*

festa e a mera *fruição* da mesma. Elas rememoram elementos fundantes de categorias conceituais como comunidade e sociabilidade.

Deste modo, utilizar-se da observação participante é uma abordagem legítima, pois a entendemos como fomentadora da aproximação do pesquisador com o objeto de pesquisa, possibilitando apropriar-nos de algumas impressões sobre ele. Teóricos como Velho e Kuschnir (2003), oriundos da antropologia, apontam como a observação, a aproximação e a interação do pesquisador com o objeto possibilita a apropriação de aspectos importantes do mesmo. Favorecendo a compreensão desse objeto, essa prática de pesquisa pode provocar o pesquisador de modo que ele venha a problematizar aspectos naturalizados dentro da percepção e da reflexão cotidiana sobre o tema. Cabe apontar que, apesar dessa ser uma empreitada delicada, posto coloca o pesquisador diante do desafio de lidar com suas familiaridades e afetos e também estranhar o familiar, ela se mostra um exercício profícuo, como expõe Velho (2003), quando relata sobre sua própria experiência de pesquisa:

> [Gilberto] Freyre, em toda a sua obra, certamente também foi precursor na investigação de seu próprio meio. A partir dos anos 1970, os pesquisadores que estudam a umbanda, por exemplo, passaram a reconhecer suas empregadas domésticas e, em centros espíritas, começaram a encontrar conhecidos e vizinhos. Alias, esses pesquisadores chegaram a diferentes grupos e a diferentes locais por intermédio de pessoas que faziam parte de suas relações mais ou menos íntimas. [...] O pesquisador brasileiro, geralmente em sua própria cidade, vale-se de relações previamente existente e anterior à investigação [...] Foi importante e crucial o movimento de *estranhar o familiar* – tarefa nada trivial e, com certeza, nem sempre bem-sucedida. (VELHO, 2003, p.12 -15).

Sendo nosso objeto a imbricação de um momento singular na vivência de um grupo (a preparação e a romaria para a festividade religiosa que tem lugar na "terra santa", por exemplo), o registro e a apresentação de sentido relativos aos signos presentes nesse movimento e a difusão possibilitada pelos meios de comunicação que se tornaram importantes na elaboração de novas formas de vivência e apreensão do sagrado pelo indivíduo.

Encontramos nessa forma de aproximação com o objeto a possibilidade de conexão entre esses elementos da pesquisa de modo a construir um dos nós que constituem a nossa rede conceitual, onde se oferece à reflexão teórica alguns aspectos da vivência junto ao objeto. A utilização apenas dessa técnica de pesquisa pode alijar-nos de determinados dados capitais para a compreensão dos fenômenos presentes, de forma patente ou latente, nessas manifestações. A partir dessa percepção, lançaremos mão também de outros instrumentos de pesquisa, além da própria participação no festejo, para uma aproximação que possibilite aprofundar a reflexão sobre a festa religiosa e as ações dos sujeitos neles presentes.

Para conseguir adentrar nesse mundo que suplanta o simples empirismo e aprofunda a percepção, é necessário que se lance um olhar curioso sobre aquilo que se fala nesses momentos os quais, de tão especiais para os indivíduos que ali se encontram, hidratam e revelam toda uma vivência cotidiana, estabelecendo uma codificação da lida diária como sendo um conjunto de elementos que fluem para um fim pleno, traduzido na intensidade das práticas efetivadas durante o período festivo, capital para fazer da participação nesses eventos uma fonte de informação significante para seu trabalho.

Cabe observar que a festa religiosa não descortina seus significados mais profundos e seus segredos sem que se observem detidamente os detalhes da sua construção idiossincrática. Sendo polissêmica – como é a própria religião que fomenta sua ocorrência, como relembra Karnal (2009) – os signos ali dispostos são plenos de significados múltiplos, amplificados pelas concepções arraigadas nos indivíduos e que reverberam sobre o que é decodificado nesses signos.

É através do chamado método indiciático apresentado por Ginzburg (2003) que é facultado ao pesquisador meios para encontrar passagens pelas quais possa adentrar em parte do universo simbólico da festa. O método apresentado possibilita o vislumbre daquilo que, ali estando, muitos não conseguem perceber. Os índices[14] que são compostos pela observação dos detalhes (ou indícios) presentes no nosso objeto e pela compreensão do sentidos neles engendrados, ocultos como um segredo e que nos auxiliam na tessitura de mais alguns nós de nossa teia de conceitos.

Participar das festividades e observá-las na busca de índices daquilo que constantemente encontra-se oculto na cotidianidade, mas que aflora nesses momentos de efervescência social e cultural é um exercício de observação e de reflexão sobre como articulam-se inter-relações entre categorias, como o *segredo*, a *religião* e a *festa*, o *romeiro, o sacrifício*, o *evento* entre outros, e os signos presentes nas festas, complexificando as significações imbricadas por esses elementos na construção da imagem das festas por aqueles que estão implicados nelas.

Mais uma vez é reforçada a concepção de que a festa, enquanto fenômeno, pode

14 Ginzburg apresenta a ideia de que nas relações, nos relatos ou mesmo nas construções empreendidas pelo indivíduo subjaz toda uma gama de referências das vivências e da sociedade da qual ele se origina. A partir da identificação desses elementos podemos construir uma espécie de *índice* que o pesquisador pode acessar ao se debruçar sobre um objeto de estudo. Também é possível compreender o *método indiciático* como a busca por uma reunião de indícios dessas construções presentes naquilo que o indivíduo elabora. Ambas as abordagens levam o pesquisador a olhar seu objeto de modo a refletir sobre aquilo que se apresenta de forma latente no objeto estudado.

ser compreendido como caleidoscópico, já que se apresenta descentrada e múltipla, transpassando relações objetivas de casualidade que, quando empregadas para compreendê-la, pode reduzir muitas leituras sobre o tema à uma relação de eventos dentro da dinâmica da festa enquanto evento de fruição, afastando-se dos significantes ali presentes que são importantes para os atores que dela participam.

Poderíamos questionar se é possível ao indivíduo, por meio de uma participação a distância, mediada por imagens produzidas e selecionadas pelos mais diversos meios, a absorção dos signos apresentados durante a festividade, constituindo assim uma experiência significante para ele?

Essa pergunta ganha em prevalência, consonante ao conjunto de discussões propostas até aqui, ao refletirmos a presença e o papel dos meios de comunicação na difusão dos signos, dos significantes e das perspectivas que são latentes nas festas religiosas. Lançando mão de uma ilusão – a capacidade de trazer para dentro da residência dos telespectadores imagens que refletem espaços localizados a quilômetros de distância – a televisão pode estabelecer-se como mediadora dessa construção de significado de modo a interferir na própria festa, constituindo-se como um dos atores na elaboração da festa enquanto portador de sentidos? Sendo caleidoscópica, multifacetada e descentrada, a festividade poderia ganhar uma dimensão televisiva que se comunica diretamente com os sujeitos ali presentes, sendo assim uma participante que interfere na festa, aplicando a ela um formato *standartizado* e simplificado? E de que modo esse portador interfere na construção de sentido efetuada pelos próprios sujeitos presentes nas festividades?

Figura 3: Crianças participantes da Romaria dos Carreiros de Damolândia em 1995.



Fonte: Gondim, 1995.

Figura 4: Criança participante da Romaria dos Carreiros de Damolândia em 2013.



Fonte: G. Corcinio, 2013

A inquietude que tal questionamento oferta reforçar a ideia de indagar-se a festa religiosa deve ser compreendida apenas como evento, afastando a compreensão do caráter transcendente nela envolvida. Assim procedendo, tenderíamos à perda de grande parte das relações imagéticas e sígnicas ali presente, atendo-nos apenas ao que se torna visualmente mediatizável.

É importante compreender a forma como a festividade religiosa é apresentada e pensada na composição de imagens veiculadas nas televisões regionais e perceber que, conforme expôs Temer (2012), a televisão e as imagens por ela veiculadas são atores importantes na homogeneização cultural do interior brasileiro. Pensar a construção dos signos presentes na festa e apresentados pela televisão nos induziu à discussão sobre como devemos compreender as imagens presentes nas festas e o modo pelo qual elas foram elaboradas conceitualmente, muitas vezes reverberando aquelas que foram difundidas pelos meios de comunicação. Desse modo, lançar mão dos estudos relativos à construção e compreensão dessas imagens, constituindo numa quase gramática das imagens, mostra-se como meio para o entendimento desse tipo de produção, além de possibilitar o seu uso como fontes documentais.

Muitos autores refletem sobre as imagens e a construção imagética que elas comportam. Discutir as imagens que estão presentes nas festas religiosas a partir da provocação causada por aquelas que foram selecionadas, difundidas e reproduzidas incessantemente pelos meios de comunicação, observando-as e pontuando os signos nelas contidos demanda um olhar que lança mão do instrumental semiológico para que a compreensão do objeto seja além da superfície da imagem, conseguindo captar o dito, interdito e o não-dito ali presentes. Esse exercício nutre-se de toda sorte de dados que foram levantados até então, trazendo para nossa rede conceitual novos nós, como a importância da articulação entre imagens e signos na fruição dos indivíduos na festa.

Os parâmetros de reflexão sobre os signos que se apresentam nas imagens capturadas que autores como Barthes (1984) apresentam fomentam questionamentos que auxiliam na elaboração intelectual sobre os dados coletados através das mais diversas formas, os quais apresentaremos de modo mais detido no tópico 2.2.1. É conveniente apontar que a leitura semiológica possibilitará que não nos limitemos às aparências dos fenômenos que surgem diante de nós, ou nos elementos presentes objetivamente no fotograma do vídeo, do registro fotográfico ou naquilo que é vislumbrado ao participarmos de festejos como a *Romaria dos Carreiros de Damolândia.* A partir das reflexões sobre a construção da imagem e de seu conteúdo efetivadas por Kossoy (2000) podemos ampliar a gama de elementos de discussão também para os itens que se apresentam neglicenciados nesses registros imagéticos dessas experiências. Estando presentes nos desvãos do que foi capturado, observado e que é lembrado, tais elementos podem ser alcançados através dos diversos nós da cadeia de sentidos

ali presentes, através de outras fontes contempladas na nossa pesquisa.

Tais análises possibilitam o acesso à mais algumas fontes importantes sobre os signos presentes na festa e fornecem elementos para a elaboração de um panorama singular dela. As imagens reproduzidas nos diversos suportes e veiculadas nos meios mais variados, no seu processo de seleção, edição e publicização apresentam elementos que não correspondem aos segredos compartilhados pelos *festeiros,* muitas vezes podendo ser compreendida como uma construção alheia aos envolvidos diretamente com a festa, posto constituir-se como *segunda realidade,* conceito discutido por Kossoy (2000). Captar nas falas de memória dos indivíduos que estão envolvidos nas festividades, aquilo que reverbera dessa publicização das imagens relativas a elas e que denota uma construção de sentidos mediada pelas mídias, ao sabor daquilo que é expresso pelas teorias de folkcomunicação, apresenta-se como mais um elemento na composição de um painel de significados que nos deparamos ao pensar sobre a *Romaria dos Carreiros* enquanto representação de uma religiosidade e uma devoção peculiar do universo goiano.

Os registros obtidos por fotógrafos amadores que estiveram presentes ao evento pesquisado em temporalidades distintas – entre eles o próprio pesquisador deste trabalho – também possibilitam vislumbres dessa festividade olhadas sob o conjunto conceitual semiológico, possibilitando que se reflita como o registro dela foi capaz de captar, ou negligenciar, determinados aspectos que comparecem na festa, tanto das suas permanências quanto de suas transformações, ofertando-nos um olhar sobre a festividade religiosa que traz, no seu bojo, as adaptações presentes tanto das práticas como dos próprios signos captados para a manutenção da festa como algo pleno de sentido. Assim, se estabelece uma reflexão que liga signos, sentidos, imaginário e imagens em um arranjo múltiplo.

Ainda que se conte com um acervo amplo e bastante rico no arquivo da Televisão Brasil Central para provocar a discussão, que os estudos dos teóricos contemplem a possibilidade de olhar as imagens capturadas desses momentos singulares de modo a reter delas preciosas informações e que a presença na festa possibilite acessar aspectos importantes na compreensão dos signos existentes nela, podemos afirmar que emerge uma inquietante incompletude, isso por que as metodologias até aqui relacionadas não contemplam os atores que estão relacionados com fenômeno do nosso estudo como fonte para se compreender como a festa perdura enquanto portadora de sentidos para a comunidade.

Existe um aspecto da coleta de informações sobre aquilo que se faz presente nas

festas religiosas que não pode ser afastada da análise que aqui se pretende empreender. Tal referência se faz importante precisamente por que esse aspecto constitui um suporte para todos os outros nós da rede conceitual estabelecida.

A festa religiosa só se faz significante para aqueles que se envolvem com ela nos diversos planos que ela comporta. Registrar o relato daquilo que o *festeiro, romeiro, devoto* ou simplesmente *fiel* apresenta como significante para si é mais uma fonte de dados para quem pesquisa o objeto. Ela seria, diferente do que costuma ser afirmado, um momento de complemento do cotidiano, não de rompimento, segundo a proposta interpretativa de Mariano (2008). Desse modo, o universo de reflexão que é oferecido pelos relatos dos sujeitos participantes da festa transmuta o relato em vivência, trazendo as cores da leitura de mundo que os devotos pintam sobre o Divino.

Podemos compreender esses relatos como um conjunto de informações especialmente significante, pois é na voz e pelas mãos desses atores que a festa ainda está presente no cenário das cidades e do campo do Estado de Goiás. São nas representações imagéticas engendradas por eles que os signos ali presentes ganham uma faceta mais viva, entranhada com o cotidiano e com o fazer diário desses indivíduos, alimentando a festa não apenas como evento, mas também como vivência, experiência e, por fim, cultura.

Para a construção desse ouvir tão importante para a pesquisa, e que está registrado no nosso tópico 3, utilizamos o pequeno manual de Freitas (2002) como ponto de partida para a construção dos roteiros e do planejamento das entrevistas. A autora traz, na sua escrita, diversos conceitos e exemplos do desenvolvimento da técnica de uso da oralidade como instrumental capaz de reforçar o cabedal de fontes que o pesquisador em diversos âmbitos pode lançar mão.

Ao nos colocarmos em campo, ouvindo os sujeitos que se relacionam com a festa, o método indiciático ginzburguiano compareceu como uma ferramente singular para uma elaboração de um quadro dinâmico desses festejos. São nos relatos dos devotos e nas suas indicações de outros envolvidos, que também trouxeram-nos suas memórias e as imagens que se gravaram com maior intensidade, que podemos obter índices das concepções de mundo desses indivíduos, traduzindo as elaborações presentes para além dos conceitos de evento social presente na escrita de muitos autores que se dedicaram a refletir sobre a festividade religiosa e seus signos, aproximando-nos novamente as teorias da folkcomunicação. Os relatos que colhemos em momentos posteriores aos festejos descortinam todo seu universo

conceitual povoado por bandeiras, rezas, procissões, fitas e práticas festivas que pintam um quadro muito mais vasto do que é captável pela observação de fotos e vídeos e que se descortina para aqueles que depois de muito tempo de festa, encontram-se embebidos dos segredos que ali se manifestam.

O objeto que nos propusemos estudar demanda também pesquisas bibliográficas sobre temas e conceitos associados à construção do fenômeno religioso, a fenomenologia enquanto percurso que desvela indivíduos e significados, as imbricações da presença de determinadas práticas na construção de sentido e da absorção de novos referenciais, signos e sinais ali presentes, entre outros. Nesse ponto, autores clássicos das diversas áreas das ciências sociais, entre eles Eliade (1996), Durkheim (2000), Campbell (1990), Maffesoli (2001), Machado (2007), Barthes (1984), comparecem com suas elaborações que transitam pelas discussões que nos inquietam, oferecendo contribuições para a compreensão dos fenômenos imbricados nas festas que olhamos tão curiosamente.

A *rede conceitual metodológica* que permeia nossas abordagens e direcionam nossas escolhas de teóricos, traz à luz um conceito ainda mais desafiador e amplo: a *pluralidade metodológica* contemplando uma abordagem que contemple diversos referenciais, sendo permeável à propostas que rompam com o modelo consagrado do dualismo dúvidas *versus* certezas, onde os conceitos e as realidades múltiplas passariam a figurar no cenário do pensamento epistemológico da ciência, apresentando-se como chave interpretativa de fenômenos singulares.

O exposto nesse capítulo objetiva a elaboração uma espécie de memorial descritivo do caminho metodológico trilhado para apreender o objeto estudado, através dos relatos daqueles que se encontram envolvidos nele, assim como compreender a festa e a comunidade veiculada, difundida, transmitida e relembrada pelas imagens rememoradas por aqueles que são sujeitos e atores dessas festividades.

Nos é conveniente reforçar a proposta de que a metodologia aqui descrita não deve ser compreendida como uma mera descrição técnica e sumária do modo como os caminhos serão percorridos durante a confecção deste trabalho. A metodologia apresentar-se-á pulverizada em todo trabalho, reforçando e conectando os diversos nós do nosso esforço interpretativo, nos encontros com a festa, com os festejos e suas imagens de um universo imaginário. servindo então como uma porta de entrada no nosso esforço de lidar com o objeto, não sendo a única possível. Assim, os conceitos e as discussões teóricas, sua aplicação ao

objeto, suas limitações e suas possibilidades serão apresentados em toda a escrita deste trabalho, evitando a dicotomia que poderia acometer um texto sobre um tema pleno de signos e de interpretações e que demanda uma teia metodológica complexa para ser acessado satisfatoriamente.

Sigamos, pois as bandeiras do Divino vêm tremulando ao vento cálido do cerrado, os carros de boi já gemem no estradão...

2.1 A FESTA RELIGIOSA COMO OBJETO DE ESTUDO: UMA REFLEXÃO SOBRE CONCEITOS

Festas em homenagem a forças sobre-humanas, espirituais ou valores imateriais comparecem em todas as culturas de que se tem registro. Segundo Mariano (2008), ao retomar a função ritual da festa para os gregos, aponta que ela compunha uma forma de agradecer a ordem da natureza que ao mesmo tempo admirável, por fornecer condições de vida, e temível, por causa das catástrofes. D'Abadia (2010), por sua vez, aponta que, no momento de consolidação da Igreja Cristã como poder hegemônico, as festas pagãs foram convertidas em celebrações de santos e de eventos sagrados, buscando sobrepor os signos por elas engendrados.

Para que a interpretação das festas religiosas seja construída de modo mais efetivo, entendemos ser de importância capital pensar sobre duas categorias que atribuem valor e direcionam a reflexão sobre a festa, desmontando o próprio enunciado do objeto que é sua designação: por um lado, da categoria *festa*, proporciona ao pesquisador colocar a festa religiosa ao lado de outras festas que poderíamos chamar de celebração da localidade (como festas de aniversário de fundação ou de emancipação das cidades), de comemorações cívicas (como as referentes à independência do Brasil ou a proclamação da República), de comemorações anuais-culturais (como as festas agrícolas, as festas juninas, o carnaval ou a Oktoberfest). Por outro lado, maximizando o olhar sobre o adjetivo *religioso* que ele carrega, teria uma forte influência das propostas de interpretação dos acontecimentos pelo prisma do significante, trazendo por vezes discursos elaborados dentro da tradição erudita acadêmica que se popularizou, resignificada pelos sujeitos da festa.

Ambas as abordagens fornecem leituras significativas da festa religiosa. Os índices que cada uma levanta possibilitam questionar, refletir e elaborar discussões sobre como os signos recebem significações daqueles que nela participam, muitas vezes agregando conceitos ligados a ambas categorias interpretativas.

Podemos apontar a festa religiosa como sendo um daqueles objetos de estudo que se apresenta constantemente inquieto diante do olhar curioso. Isso põe em foco o risco de enrendar-se no “canto de sereia” presente nas festividades religiosas, já que o pesquisador lida diretamente com a catarse e com o efeito emocional que se faz presente nelas. Além disso, a

festa é enunciação e afirmação do pertencimento à comunidade, estando prenhe de significados todos os atos ali encenados. Tal condição direciona o olhar do pesquisador, já que os signos carregados e apresentados nessas datas festivas reafirmam a fé dos atores ali envolvidos. Estabelecem-se conexões que comparecem de forma patente nessas manifestações populares de religiosidade, reavivando a percepção na qual a festa possuí o papel de difusora de sentido e conexão e a celebração entre o terreno e o divino.

Para a reflexão empreendida no nosso trabalho consideramos que a religiosidade cristã é formada por uma grande miríade imagética que, por vezes, fortalece-se a medida que é exteriorizada. Festas, imagens, missas e rituais repletos de signos, cores e práticas solenes são partes significativas da construção de uma identidade e da noção de pertencimento que é negociada com os devotos dessa fé.

Incontestável durante séculos no ocidente, a noção de pertencimento e de relacionamento social mediada pela adoção de símbolos e práticas cristãs passou a enfraquecer-se com o advento do pensamento iluminista. Durante os séculos XIX e XX, a ideia e as formas de explicar as relações presentes nos discursos intelectualizados e ideologizados das sociedades primavam por um olhar sobre o mundo menos filtrado pela lente da religião, que muitos apresentaram, de forma depreciativa, como sendo o *mundo mágico*. Nesse período fala-se incisivamente de um *desencantamento* do mundo, que passou a ter na perspectiva cientifico racionalista a pedra angular para explicação de fenômenos e práticas que rodeavam o indivíduo. Como exemplo dessa desvalorização das relações mediada pelos signos cristãos, podemos citar a situação na França, berço do pensamento iluminista e um de seus principais focos propagadores, onde se vislumbrou a diminuição significativa de batismos de recém-nascidos, primeiro sinal de pertencimento a comunidade cristã durante o século XX.

Entretanto, esse cenário tem mostrado sinais de transformação nas últimas décadas do século XX e primeiras do século XXI. Podemos observar que à medida que a *sociedade da imagem* resgatou e reforçou elementos de tempos pretéritos, dando a eles novas interpretações, grandes parcelas da população tiveram a possibilidade de ter contato com tais elementos, gerando um *reencantamento* do mundo, como diz Berger (2000), presenciado nos mais diversos espaços da vida social. Esse reencantamento não se deve apenas a retórica de pregadores que se aproveitam da capacidade de difusão da televisão para propagar sua visão de mundo, mas também uma requalificação dos símbolos engendrados nas proposições de

mundo que a Igreja transmite, reforçando sentidos outrora singulares que comparecem nas festas religiosas, onde seus atores valem-se do novo cenário de difusão imagética possibilitado pelas mídias e por um alargamento da capilaridade dos discursos folkcomunicacionais que isso proporcionou.

Se na perspectiva da festa como evento social, diversos autores pensam sobre como lidar com essas características singulares das festas religiosas, pois os atores que delas participam agregam aos aspectos *sagrados* elementos *profanos* extrínsecos a essas celebrações. Brandão (2004), ao expor características das festas religiosas, pondera sobre a questão do seguinte modo

> Acontecimentos rituais de envolvimento coletivo são quase sempre ligados às festas dos ciclos católicos [...] Há, é verdade, uma série de festas de introdução recente, em que o profano pretende substituir o religioso, e o econômico, o sobrenatural. São festas que poderiam ser classificadas como rituais de calendário (Roberto DaMata, 1973, p.157), porque, sendo anuais, separam períodos agrícolas [...] Sob todos os seus aspectos as festas de santo ou "de produto" são uma oportunidade de reunião coletiva para a aprendizagem e o reconhecimento dos universos simbólicos [...] (BRANDÃO, 2004, p. 35-36).

Essa mescla de elementos, quando olhados por um prisma antropológico, podem indicar um certo enfraquecimento da festa religiosa, posto que sua significancia para a comunidade iguala-se àquela presente nos ditos rituais de calendário. Nesse sentido, podemos observar a reflexão de Abreu (1999), na qual ela discute sobre o desaparecimento, durante o século XX, da Festa do Divino, outrora a mais popular do Rio de Janeiro. Amaral (1998) avança sobre o terreno do *fim da festa* como um todo, à medida que vislumbra o enfraquecimento da crença nas divindades como um traço de todo um período. Segundo ela:

> *Para Duvignaud (1983: 212), o poder da festa não é exclusivo de uma cultura ou outra, mas perpassa todas elas, como um grande destruidor. A festa evidencia a* "capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade." *Esta capacidade estaria, hoje, sendo "vencida" pelo modo de produção capitalista e pelo crescimento industrial. [...] Esta espécie de "decadência" da festa também é observada por Michel Maffesoli [...] Para ele, as causas da decadência do festejar, seriam o individualismo e o utilitarismo contemporâneos (que, segundo ele, já entram também em decadência, propiciando o reflorescimento das festas e das "tribos"), [...] Na sociedade brasileira, contudo, não se percebe essa "decadência" da festa, observada especialmente pelos autores estrangeiros em relação às culturas de países do terceiro mundo. Muito pelo contrário.* [...] (AMARAL:1998, p.31-3, grifo da autora).

O *muito pelo contrário* colocado pela autora, entretanto, subverte a perspectiva de fim da festa, ou de seu enfraquecimento enquanto portador de sentidos idiossincráticos, pois configura uma percepção de que a festa mantém-se como algo significante para os sujeitos

dessas comunidades, trazendo uma posição polissêmica diante daquilo que outros autores refletem.

Além disso, é importante perceber que a festa religiosa é um espaço de múltiplas fruições comportando também outros aspectos da vida social da comunidade, configurando-se como um reflexo do todo cotidiano. E sua importância para o mover dessa comunidade se mostra relevante na medida que a festa traz uma teia de sentidos que mobiliza e traduz o meio para os sujeitos ali presentes. "As festas, afinal, pertencem ao contexto social que as comemora e produz, impondo seus próprios impulsos e cores" (ABREU, 1999, p.46) e desse modo as referências do cotidiano comparecem no modo como as festas religiosas são vividas pelas comunidades. Tanto que, ao analisar festejos religiosos, Costa (1997) apresenta a seguinte reflexão:

> Nesses tempos fortes da vida religiosa do católico festivo revelam-se as três categorias fundamentais da experiência religiosa colectiva próprias das sociedades ocidentais. Estas põem em evidência uma unidade, em tensão, entre a cultura da Igreja-instituição e as pulsões e os pânicos da alma colectiva: a festa como ruptura do quotidiano, como revelação do extraordinário e como realidade críptica. Nesta perspectiva, a religião popular não é uma religião paralela, isto é, um conjunto de costumes e superstições pagãs condenadas pela Igreja. Neste sentido, não se pode separar a religião cristã da cultura popular, mas deve entender-se que entre ambas existe uma relação que pode ser de conflito ou de troca, simbiose e conivência com a totalidade cultural. (COSTA, 1997. p.362).

Nascimento (1998) auxilia-nos na percepção disso. Estudando a festa de Trindade, afirma que

> [...] durante a festa, como moradores do meio rural, eles têm acesso a bens materiais e simbólicos típicos das grandes cidades. [...] Nesse sentido, além do contato com "o sagrado" na terra santa, Trindade oferece um banho de "cidade". Durante o dia, dois parques de diversões animam jovens e crianças. À noite, locutores da rádio Mil FM, de Goiânia, comandam shows, concursos de calouros e videoclipes [...] o romeiro transpõe a vida sedentária da rotina, tanto no campo quanto na cidade, para um nomadismo temporário [...] onde entra em contato com novas possibilidades, sagrada e profanas, de vida social para, posteriormente, retornar ao local familiar [...] (Nascimento, 1998, p.15 et seq).

Apesar dessas comunidades estarem adotando elementos de um cotidiano urbano e mundializado, principalmente pelo consumo de bens e serviços e pelo acesso à imagens e sentidos padronizados, traços da significação dessas festividades para os indivíduos ainda estão latentes nas comunidades e na sua vivência, sendo capturados pelos meios de comunicação ou por indivíduos que aí se detêm, acompanhando o dia a dia das comunidades.

É importante apontar que a festa religiosa é composta de ação e representação, trazendo em seu cerne resignificações que traduzem mundos presentes dentro das inter-

relações cotidianas, adicionando novos elementos aos antigos enunciados, fluindo entre permanências e inovações que denotam a teia de significados do universo imagético da festa. Aqueles que participam das festas religiosas, a reconstroem continuamente, trazendo para elas novos paradigmas e antigos formatos, muitas vezes podendo ser amplificados ou modificados. Cada ato significativo presente nas festas materializa-se numa imagem singular e os momentos importantes dentro da narrativa religiosa comparecem nas festividades de modo que a narrativa primordial que alimenta a festa mantem-se, dispersada em meio a uma leitura muito particularizada dela pelos atores da festa.

Então podemos apontar que a festa é um momento de exteriorização da fé, convertendo em imagens e atos aquilo no que se crê. Assim como os atos expiatórios que são descritos na Bíblia valem-se de imagens contundentes para que se façam compreender, a festividade estabelece elementos que possibilitam aquele que assiste envolver-se com a manifestação religiosa, sendo tocado pela catarse que ela possibilita, aproximando a audiência da narrativa ali presente, mas não somente isso. Um dos elementos que inventariamos como geradores dessas transformações, pelo alcance possibilitado, é a televisão e a fotografia, muitas vezes interferindo diretamente na memória da festa, impressa nos relatos de seus atores.

Recorrendo à Campbell (1990) é possível observar que a reunião de signos presentes nas manifestações cristãs estabelecem-se numa elaborada teia de relações, costurando sentidos mais duradouros para a efemeridade das ações cotidianas. A festa poderia, na perspectiva do autor, ser descrita como a suspensão momentânea do cotidiano individual em favor de um *religare* coletivo, que resignifica o indivíduo dentro dessa coletividade apreendida por meio dos rituais.

Figura 5: As expectativas de uma aproximação com o Divino.



Fonte: G. Corcinio, 2013.

Essa condição de suspensão momentânea exposta por Campbell (1990) não pode ser compreendida como uma negação do indivíduo enquanto ente perante o todo da comunidade enquanto organização, mas uma conexão entre os sujeitos ali presentes, configurando-se em uma espécie de unidade. Compreender um objeto continuamente revisitado e perceber nele a singularidade do indivíduo associado à miríade de signos e sentidos de um evento coletivo é o que podemos considerar como desafio para o pesquisador. Nesse sentido, envolver-se com a festa pode, por vezes, configurar-se como obstáculo para aprofundar as discussões sobre ela. Esse cenário é chamado de *obstáculo epistemológico*, uma importante provocação para a prática do pesquisador. Essa ideia é cara a Bachelard (1978), posto que leva os conceitos consolidados para um ponto de questionamento que força a produção de novas respostas. Tal abordagem moveria o pesquisador ao encontro de novas perspectivas.

O compartilhamento do poder atribuído aos objetos de devoção, colocando em um mesmo grupo de *irmãos* indivíduos separados por quilômetros de distância cria novos

cenários para se discutir a festa, como a constatação do crescimento da importância das festas religiosas, posto que elas passam a ganhar contornos suprarregionais comportando indivíduos das mais diversas localidades, rompendo a conformação que a festa tinha de receber indivíduos com algum nível de proximidade entre si. Tal ampliação pode ser vista pela replicação de festejos – e de elementos associados a eles – em espaço antes muito distintos entre si.

No mundo da tradição – daqueles que não se encontram mais aqui, mas que comparecem na memória, ritualizada e que são compreendidos pelos atores da festa como importante para sua manutenção – está lançado um obstáculo para compreender essa festa que absorve as novas tecnologias e lida com a difusão de seus sentidos para grupos que se fazem iguais em poucas coisas, mesmo dentro da vivência festiva ritual. Aquilo que era idiossincrático de uma comunidade que ganhou dimensão expandiu-se, rompendo as raízes e pulverizando-se nos mais diversos ambientes, adaptando-se aos novos espaços fazendo referências a um imaginário específico.

A construção e circulação de sentidos existentes nesses *espaços-tempo* os quais podemos compreender a festa religiosa não se dão de modo homogêneo com todos os presentes, existindo uma fluidez entre o ir para a festa, em cumprimento a promessas ou como mostra de devoção e o dirigir-se até o lugar onde ocorrerão shows e haverá uma grande reunião de pessoas dispostas a utilizar-se daquele momento enquanto possibilidade de diversão. Não devemos perder de vista que essas duas formas de se relacionar com a festa religiosa não são estanques, e sim fluidas, onde uma interfere, em maior ou menor grau, na outra. Desse modo, as imagens elaboradas durante esses eventos também se acrescem dessa diversidade. O rezar e o *festar* acompanham-se, mesclam-se e fundem-se, fazendo que sagrado e profano sejam complementares.

2.1.1 A FESTA COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

Na concepção de Bachelard (1978), os conceitos consolidados devem ser rompidos para que se possa avançar na construção do conhecimento. O exercício por ele proposto, faz com que o imaginário estimule o pesquisador na busca de novos conceitos. Segundo suas palavras, ele considera que

> Há no homem uma verdadeira *vontade de intelectualidade*. Subestima-se a necessidade de

> compreender [...] Propomos,pois, agrupar sob o nome de *complexo de Prometeu*, todas as tendências que impelem a *saber* tanto quanto nossos pais, mais que nossos pais, tanto quanto nossos mestres, mais que nossos mestres. Ora, é ao manipular o objeto, é ao aperfeiçoar nosso conhecimento objetivo, que podemos esperar situar-nos mais claramente no nível intelectual que admiramos em nossos pais e em nossos mestres. [...] O complexo de Prometeu é o complexo de Édipo da vida intelectual. (BACHELARD, 2008a, p.18-19, grifos do autor).

Essa condição que Bachelard (2008a) imputa ao homem possibilita que surja nele o germe da dúvida. É isso que, na visão de Bachelard, mobiliza-o diante da materialidade mediadas por todo o *corpus* de signos e símbolos que são compreendidos sob o conceito de imaginário.

A energia de criação e de transformação presente no imaginário, para que seja compreendida de modo efetivo, demanda que quem observa os fenômenos entregue-se a reflexão, propondo rupturas conceituais e analíticas. E para que isso concretize-se, na visão bachelardiana, o exercício do pesquisador é afastar-se do conhecido e do consolidado. Desse modo, deve-se colocar em questão o próprio papel do conhecimento. Na sua elaboração "[...] seríamos recompensados de nossos esforços se pudéssemos convencê-lo [o leitor] a praticar um exercício no qual somos mestres: zombar de si mesmo. Nenhum progresso é possível no conhecimento objetivo sem essa ironia autocrítica."(BACHELARD, 2008a, p.8).

Essa ironia proclamada por Bachelard (2008a) é, efetivamente, a capacidade do homem de por em dúvida o conhecimento já vulgarizado, lidando então com elementos constituidores das concepções humanas sobre o mundo a sua volta. Essas concepções consolidadas são fortes o suficiente para nublar os instrumentos *racionais* que os pesquisadores podem lançar mão em seu trabalho, gerando obstáculos para a busca do conhecimento.

Não deve aparecer ao pesquisador que as rupturas propostas por Bachelard (2008a) para o estudo do imaginário promovam uma *anarquia conceitual*, na qual as observações de campo ganharia maior importância do que a reflexão teórica sobre aquilo que foi observado. Nesse sentido Wunenburger (2007), retomando o pensamento de Gilbert Durand sobre imaginário, expõe que:

> O imaginário, assim enraizado num sujeito complexo, não redutível a suas percepções, não se desenvolve, porém, em torno de imagens livres, mas lhes impõe uma lógica, uma estruturação, que faz do imaginário um "mundo" de representações. G. Durand amplia o fragmento do imaginário ao conjunto das produções culturais (obras de arte, mitos coletivos etc.) para aí enfatizar uma tríplice lógica de "estruturas figurativas", própria do Homo sapiens, que é também *Homo symbolicus*. (WUNENBURGER, 2007, p.20).

Essas imagens são tradutores de pertencimentos que hoje são compreendidos

como consideravelmente fluidos. Hall (2006) expõe em sua reflexão sobre a construção da identidade que os meios de comunicação, e em última instância a mundialização dos referenciais que adotamos, interferem decisivamente nas imagens que fomentam esse processo. Segundo ele

> As pessoas que moram em aldeias pequenas, aparentemente remotas, em países pobres, do "Terceiro Mundo", podem receber, na privacidade de suas casas, as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis [...] Quando mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem "flutuar livremente". (Hall, 2006, p.74-5. Grifos do autor).

No atual cenário de mudanças e permanências, onde a festa é levada para ambientes complexificados, nos quais os sentidos são (re)elaborados pelas comunidades através da maior facilidade de difusão de opiniões e imagens, é mister compreender essas diversas estruturas figurativas que compõem o imaginário e abrem espaço para que os signos alcancem novos grupos. A circulação dos elementos que constituem esse mundo de representações, tornando-as significantes para esses grupos, tonificam a festa.

A compreensão de Hall coloca-nos diante de um questionamento que pode ser compreendido como sendo um obstáculo bachelardiano, pois se as "identidades parecem flutuar livremente", então as festas que compõe um dos instrumentais para a construção dessa identidade também ganham mobilidade, fluindo por entre os indivíduos e absorvendo deles elementos que possibilitam uma permanência diante desse cenário de movência que se faz presente nas construções de sentido empreendidas pelos sujeitos. Desse modo, as festas não perderiam seu papel de constituidores de uma noção de comunidade, ou da constituição desse *religare* coletivo? Ou essa noção também passaria a ser ampliada, abarcando pessoas diversas do grupo mais próximo dos *festeiros*?

Compreender a festa lançando mão de paradigmas consolidados pode fortalecer a percepção de morte da festa que alguns autores acusam, como apontamos acima. Esse discurso comparece juntamente com o discurso iluminista que percebe a religião como *superstição* e sinal de um *atraso* diante dos avanços tecnológicos que estariam fadados a governar o mundo. Exemplo desse olhar é a reflexão crítica que autores como Machado de Assis dedicam as festividades religiosas. Vistas como reflexo do atraso da sociedade onde ocorriam, tais manifestações passariam a ser olhadas com curiosidade pelos pesquisadores do

futuro, como o próprio Machado de Assis “profetiza” em seu conto “O parasita azul”, de 1872.

Nesse ponto, lançando mão da proposta de categorias apontadas anteriormente, nos cabe observar o desafio que designa o estudo da festa religiosa, tanto pelo papel da religião dentro da sociedade midiatizada como também pela forma de apreensão desse objeto por seus sujeitos.

Comportando o cotidiano, tornando-o *mágico* em suas diversas interações, a religião, fornece um cenário de concentração de sentidos para a interpretação de signos ali presentes e a religião lidando com elementos constituidores das redes de sentido. É possível inferir que a visão dos grupos ali mobilizados externam-se nessas celebrações, onde a potência dos signos é maximizada e seus sentidos revisitados e os sujeitos da festa acabam por modelar novos sentidos, ao seu gosto, mobilizando esse conjunto de significantes.

Siqueira (2010) ao apresentar como questão de reflexão a *religião* e a *religiosidade*, ela procura colocar em destaque a importância de pensar sobre aspectos que são significantes para a compreensão do fenômeno religioso na sua articulação com aqueles que anima-o. Segundo a autora

> Nos dias atuais há macroproblemas envolvendo a espiritualidade e a religião, como os da secularização, do encantamento, do desencantamento e do reencantamento do mundo, das teorias da dessacralização e da teoria contra a secularização. [...] *A religiosidade é algo inerente à natureza humana. Advém da necessidade de crer, de encontrar o sentido da gênese e do* escalon, *[...]* As mudanças da cultura contemporânea põem em questão o sentido do pertencimento, com os naturais corolários da hibridização e da multiplicidade, o da construção ou reconstrução das identidades, o da fragmentação das identidades tradicionais. (SIQUEIRA, 2010, p. 144-153. Grifos do autor).

Essa multiplicidade de questões apresentada por ela, reforça a necessidade de superação das análises tradicionalmente empreendidas ao se pensar sobre religião, sendo esse conhecimento consolidado o *obstáculo epistemológico* que Bachelard (1978) desafia-nos a romper. Antevendo então que esse é o desafio para a construção do conhecimento científico contemporâneo. Quando Siqueira (2010) diz que “A religião é continente da religiosidade, mas esta pode se desprender das instituições e existir mesmo fora dos lugares sagrados, sem a sacralização de objetos, a organização de cultos e as oferendas” (SIQUEIRA, 2010, p.143), podemos perceber a multiplicidade de enfoques que a categoria *religião* – e por extensão na discussão da autora o conceito de religiosidade – pode oferecer para o pesquisador que observa a festa por esse prisma teórico, confrontando diretamente a perspectiva que associa

religião com um modelo de práticas vinculadas a uma instituição e a toda dinâmica que essa associação possa envolver.

Muitas vezes, o vislumbre da religião enquanto objeto de pesquisa gera desconfiança e questionamentos no universo acadêmico, posto muitos daqueles que discorrem sobre tal objeto o fazem com discursos apologéticos relativos a uma metafísica do sentido, em detrimento da discussão dialética pautada pela experiência. Tal condição configura-se como um importante desafio para a academia, ao qual devemos atentar devido a multiplicidade de elementos que existem dentro da festa religiosa enquanto objeto constituirem um ponto chave para que possamos enfrentar os *obstáculos epistemológicos* ali presentes. A importância ao questionamento do consolidado para a construção do conhecimento científico na contemporaneidade traz claramente a ideia que se deve olhar não mais o real como confirmação da teoria, ou buscar o *númeno*[15] *orgânico* dos fenômenos, isolando e alijando-os de sua materialidade.

Segundo Bachelard (1978), ocorreu na chamada filosofia científica tradicional a simplificação do questionamento científico, onde "O papel do físico [cientista] é depurar bastante o fenômeno para reencontrar o númeno orgânico" (BACHELARD, 1978, p.93). Essa visão, presente nos trabalhos de autores basilares da discussão sobre o fenômeno religioso como Durkheim (2000), apresenta-se como paradigmática das leituras sobre a religião.

Ao descrever o desenvolvimento da filosofia científica que direciona o pensamento, Bachelard (1978) indica a dupla visão paradigmática que está associada a ela: o realismo (ou empirismo) e o racionalismo. Esses dois paradigmas de pensamento científico, segundo ele, se interpenetram mesmo a despeito da rigidez assumida pelos partidários de cada um desses direcionadores do pensamento. Na sua proposta de reflexão, aponta que é necessário discutir

> Se o real imediato é um simples pretexto de pensamento científico e não mais um objeto de conhecimento, será necessário passar do como da descrição ao comentário teórico. [...] o verdadeiro pensamento científico é metafisicamente indutivo [...] tal pensamento lê o complexo no simples, diz a lei por ocasião do fato, a regra, por ocasião do exemplo [...] demostraremos que a antiga filosofia do como se é substituída, em filosofia científica, pela filosofia do por que não. [...] Toda e qualquer verdade nova nasce apesar da evidência, toda e qualquer experiência nova nasce apesar da experiência imediata. (BACHELARD, 1978, p.93.).

Essa imbricação da discussão filosófica dentro das ciências pode aparecer nas

15 Segundo Japiassú e Marcondes (2001), númeno pode ser compreendido, dentro do pensamento kantiano como termo que designa a realidade considerada em si mesmo independentemente da relação de conhecimento, opõe-se a fenômeno, que designa o objeto sensível precisamente como objeto da experiência.

discussões sobre a religião. Esse momento, elaborado de forma tão singular dentro das sociedades, demanda um olhar cuidadoso para a superação dos obstáculos da episteme. A importância da festa enquanto objeto dá-se à medida que tentamos, a partir das articulações possibilitadas por ela, entender a própria conformação da sociedade, rompendo então com o já determinado sobre o assunto.

Na mesma proporção que a festa comparece como um acontecimento dentro da organização ritual dessa comunidade, a religião surge como chave interpretativa para lidarmos com ela. Tal aspecto é apresentado por diversos intelectuais que procuraram lidar com a conformação da sociedade brasileira.

O obstáculo epistemológico que se apresenta ao pensar nas festas religiosas por prismas tradicionais é erodido em vários pontos através de textos clássicos de autores brasileiros. Entre os pioneiros cujo textos são muito caros a diversas disciplinas das ciências humanas, encontramos Holanda (2003). Quando fala da contribuição brasileira para o *processo civilizacional*, ele aponta para o conceito de *homem cordial*[16]. Indo além da observação do cotidiano, ele expõe sobre a presença dessa característica do homem brasileiro em diversas vivências, como a religião. Segundo ele que

> Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa [...] ocorreu com o nosso Menino Jesus, companheiro de brinquedo das crianças e que faz pensar menos no Jesus dos evangelhos canônicos do que no de certos apócrifos [...] Os que assistiram às festas do Senhor Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, conhecem a história do Cristo que desce do altar para sambar com o povo. [...] Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo [...] (HOLANDA, 2003, p. 149).

Essa intimidade, a qual comparece na forma como os festejos são realizados e organizados, deve ser um horizonte claro para o pesquisador, para não obstar sua percepção sobre como a religião se organiza entre as gentes brasileiras. Ainda Holanda (2003) expõe que essa *liberdade* para com os entes religiosos não deve ser tomada apenas pelo seu viés considerado positivo, oferecendo segundo ele, dificuldades de interpretação sobre como se dão as relações dos sujeitos com a religião. Ele prossegue afirmando

16 A definição de *cordial* causou ao próprio Sérgio Buarque de Holanda longos e acalorados debates sobre se tal conceito abarcaria uma critica ao brasileiro como sendo um indivíduo *amolecido* ou *sem brios*, e por isso cordial. Não nos cabe aqui tecer comentários sobre a contenda, mas caso o leitor interesse-se, cf HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26ª Edição, Cia das Letras, São Paulo, 2003. Especialmente as Notas sobre o capitulo *O homem cordial* e a carta de Cassiano Ricardo sobre o assunto na 5ª Edição do mesmo livro.

> Essa aversão ao ritualismo[17] conjuga-se mal – como é fácil imaginar – com um sentimento religioso verdadeiramente profundo e consciente [...] foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar com alguma impropriedade, "democrático", um culto que dispensava o fiel de todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso. (HOLANDA, 2003, p.150).

Perceber essa condição de fluidez, que segundo Holanda (2003) pode ser vista como corrompimento, reforça a importância de estudar a festa sobre olhares cuidadosos, para não se deixar seduzir pela *democracia* que regeria o modo brasileiro de lidar com a religião.

Por outro lado, refletindo essa problematização a qual devemos atentar ao pensar sobre religião e seus festejos, onde se busca aproximar do tema sem deixar-se seduzir pela *liberdade* dela, nem tão pouco fazer uma consciência de valor valorativo, os apontamentos de Cavalcante (2010) são provocativos por tocar em mais um *obstáculo*. Ele escreve que

> Muitos saberes científicos em versões prometeicas (a sociológica, a política, a histórica, a antropológica etc.) tentam buscar majoritariamente, o desvendamento dos "mistérios da natureza" da religião. Religião dita assim no singular: como se houvesse uma ou como se o fenômeno religioso não fosse tão profundamente plural e diverso. [...] Quase todas as correntes da historiografia contemporânea buscam melhorar o mundo e projetar seu futuro político sobre valores iluministas. [...] [entretanto] Parte do saber gerado pelas Ciências das Religiões vai num sentido que não ataca o Iluminismo, mas o vê como - digamos assim - incompleto. (CAVALCANTE, 2010, p.179-187).

A menção de questionamento do paradigma iluminista que pautou a ciência nos últimos séculos permite que a concepção de religião como categoria que articula a reflexão sobre o nosso objeto de estudo seja ainda mais complexificada.

Mesmo que consideremos a festa religiosa com um objeto fugidio "encarar cientificamente as religiões é um desafio duplamente vivenciado pela onipresença do tema no cotidiano de todos nós, o que torna a objetividade científica um desafio indispensável" (CAVALCANTE, 2010, p.180). Assim, percebemos que a compreensão da religião como um vetor significante nas diversas esferas da sociedade demanda a reflexão epistemológica que Bachelard (1978) propõe.

O desafio de pensar a religião fora dos parâmetros tradicionais abre a possibilidade de busca de um novo modo de olhar o mundo. Mas o modelo que postulava a secularização do mundo também se compõe como uma limitação a essa leitura de mundo, quando o paradigma iluminista é tomado por incompleto para essa leitura, como postula Cavalcante (2010).

Ainda sim, seguindo na direção que a secularização do cotidiano estaria afastando

17 O ritualismo apontado pelo autor está vinculado a rigidez da forma, a moda dos evangélicos tradicionais ou da ortodoxia católica.

as comunidades das explicações teogônicas de mundo, Cury (2010) escreve:

> Secularização é a presença do racional, do utilitário e da terrenalidade no campo da economia, da política e dos costumes. A secularização se distancia, na vida social, do sagrado como algo transcendente ou mesmo de um imanente considerado inviolável ou absoluto. Nesse sentido, ela revela a perda da hegemonia ou de influência das instituições religiosas sobre o cotidiano das pessoas, seus hábitos e costumes e sobre as próprias instituições. Vive-se nos espaços públicos como se não houvesse a presença de um Deus. (CURY, 2010, p. 128-129).

Essa visão, refutada posteriormente pelo seu próprio autor (Berger, 2000), direcionava o pesquisador para um olhar sobre a religião a partir do paradigma de superação de uma ideia para que a outra compareça como válida.

O rompimento com esse paradigma, não colocando mais a secularização como um processo que suplantaria a presença da religião como elemento de construção da sociedade, Berger apresenta a questão da dessecularização de modo não menos intenso do que havia feito antes. Escreve ele:

> Argumento ser **falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado**. O mundo de hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de "teoria da secularização" está essencialmente equivocada. [...] **Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas**, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. [...] cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. [...] No mínimo, [esses movimentos] demonstram que a contra-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização. (BERGER, 2000, p. 10-13. Grifo nosso).

Assumimos aqui essa análise sobre a secularização e de dessecularização, majoritárias em algumas discussões sobre o tema, como sendo *obstáculos* bachelardianos, à medida que ela denota a necessidade da exclusão de uma realidade para a plena existência da outra. Mesmo que mitigada por uma ideia de processo, onde temos a existência de uma gradação entre os pólos. Vai de encontro dessa visão a perspectiva de que, segundo Bachelard (1978),

> Convém observar, para prevenir um equivoco, que não há nada de automático nessas negações e não tem cabimento esperar encontrar uma espécie de simples conversão que permita às novas doutrinas entrar logicamente no quadro das antigas. Trata-se antes duma verdadeira extensão. A geometria não-euclidiana não foi feita para contradizer a geometria euclidiana [...] O mesmo se deverá dizer de todas as formas novas do pensamento científico [...] (BACHELARD, 1978, p. 94).

Dessa feita, olhar a festa religiosa utilizando-se das categorias que a definem, consolida um desafio. A religião é polissêmica, como bem diz Karnal (2009) e pode ser

compreendida por diversas facetas do prisma epistemológico. Já a festa configura a exteriorização de sentidos e de aspectos da construção imagética dos indivíduos diante da totalidade de seu mundo e daquilo que nele se insinua vindo de outros referentes. Então vemos a possibilidade de elaboração de uma ampla cadeia de sentidos presente nas imbricações possibilitadas pela festa religiosa no cotidiano dos indivíduos.

A religião está sempre em movimento, e isso fica claro nas construções de sentido, nas suas transformações e nas permanências que a festa religiosa possibilita ao pesquisador o questionamento dela e dos signos que comparecem nela, ensejando assim um estudo detido dos fenômenos ali presentes, lançando mão de ambas as categorias de análise descritas nesse capítulo, já que as festas são múltiplas também para aqueles que delas participam.

Os signos, os significados, os sentidos e os desdobramentos que podemos inferir das elaborações imagéticas da festa religiosa, que se abrem para a expressão de conceitos e concepções múltiplas e fluidas que os envolvidos nessas festas constroem à media que esses elementos são articulados para olhar nosso objeto pela maior angulação possível, abarcando as diversas fontes de reflexão que a festa religiosa comporta e demanda para sua compreensão, enfrentando assim o desafio proposto por Bachelard.

2.1.2 CONSTRUÇÃO DE UM IMAGINÁRIO DA ROMARIA E DA FESTA

Assim como a categoria *festa* tem sua interpretação significativamente modificada pelo adjetivo *religiosa*, quando agregamos à prática o qualificativo *peregrinação* ou *romaria* para designar o deslocamento presente nas manifestações religiosas, também observamos a demanda de uma discussão sobre quais as diferenças e as similitudes dos dois conceitos e, principalmente, o que essas diferenciações podem afetar no modo como olhamos o nosso objeto.

A necessidade dessa discussão, agregando então elementos para a análise sobre a festa religiosa, se dá à medida que a festa compreende um mover-se do fiel rumo à T*erra Santa*. Sendo lida pelos participantes como o momento de fato de expressão de sua devoção ao Divino Pai Eterno, não refletir sobre o sentido da romaria nesse contexto implicaria em afastar-se desse momento de realização do *fenômeno religioso*, que estudamos e o que ele significa para seus atores.

O embate entre teóricos para a definição de categorias que englobem e caracterizem os deslocamentos presentes nas manifestações religiosas pode denotar também um obstáculo na compreensão do nosso objeto e dos elementos que o constituem como fenômeno, pois ao buscar uma definição totalizante do que ele é, pode-se perder a amplitude da festa como um momento de vivência.

Na discussão elaborada por Steil (2003) sobre essas definições podemos entendê-las como um modo sistematizado de contemplar determinadas experiências, dando a elas um referencial de interpretação, delineando modos de fruição e de interação entre os diversos atores presentes nessas manifestações e possibilitando uma discussão mediada por parâmetros definidos de modo a balizar a elaboração de reflexões acadêmicas sobre o assunto, como o que distingue uma peregrinação de uma romaria. A definição que ele apresenta da diferença entre o que é *peregrinação* e o que é *romaria* figura como uma leitura do modo ao qual o indivíduo articula essa relação entre o seu cotidiano rotineiro profano e a ruptura dele na sacralização de uma prática. Na sua reflexão, Steil (2003) apresenta-nos o seguinte:

> As categorias peregrinação, romaria e turismo religioso aparecem muitas vezes como sinônimos, recobrindo um universo bastante extenso de práticas sociais. No entanto, quando nos aproximamos dos contextos religiosos e sociais em que essas práticas são recorrentes, damo-nos conta de que os usos que se fazem dessas categorias demarcam diferenças e posições dentro de um campo de disputa de sentidos e poder, no qual estão envolvidos diversos atores religiosos e políticos, mas também os acadêmicos, estudam esses eventos sociais. Podemos então observar que essas categorias, ao mesmo tempo que se constituem num instrumento de análise e de compreensão dos fenômenos que dominam, também revelam uma tomada de posição, apresentando-se como um instrumento de ação. (STEIL, 2003, p. 29).

Colocando desse modo, então, podemos refletir sobre o deslocamento dos indivíduos motivado pela fé sob os auspícios dessas categorias, buscando aquela que melhor designe a experiência existente nas festas que estudamos. Cabe apontar que não refletiremos sobre a categoria de *turismo religioso,* posto ela não se apresentar no escopo de nossa abordagem. Desse modo, é aquilo que Steil escreve sobre *peregrinação* e sobre *romaria*, buscando localizar um padrão que permita distinção entre cada uma das modalidades de deslocamento que nos serve de ponto de apoio para essa reflexão, apontando:

> Em termos etimológicos, peregrinação remonta ao vocábulo latino peregrinus, que designa o estrangeiro, aquele que vive alhures e que não pertence à sociedade autóctone estabelecida, ou seja, é aquele que, pela força do prefixo, percorreu um espaço e, neste espaço, encontra o outro (Dupront 1987). A peregrinação, portanto, em sua raiz etimológica está relacionada com o aparecimento do outro, do estrangeiro, que percorre caminhos por terras desconhecidas e inóspitas […] Em seu estudo comparativo dos santuários europeus, esses autores [Nolan e Nolan] mostram que, enquanto os termos peregrinacíon e peregrinação são usados geralmente para designar

> jornadas de longas distância para os santuários mais importantes, os deslocamentos mais curtos, que envolvem uma participação comunitária e combinam aspectos festivos e devocionais, são chamado de romaria. [...](STEIL, 2013, p. 30-33).

Caberia então dizer que o peregrino seria a face solitária e sofrida da jornada religiosa, onde o indivíduo se defronta com as dificuldades e a estranheza diante do outro. Tal condição fica descrita em músicas populares como *Romaria*, composta por Renato Teixeira e interpretada por Elis Regina, que diz:

> […] Me disseram, porém
> Que eu viesse aqui
> Prá pedir de
> Romaria e prece
> Paz nos desaventos
>
> Como eu não sei rezar
> Só queria mostrar
> Meu olhar, meu olhar
> Meu olhar […] (TEIXEIRA, 197X)

Por outro lado, a romaria seria um momento onde esse indivíduo está irmanado, em reunião com outros que, assim como ele, se deslocam em um momento-chave para o lugar onde há algo que tenha o valor de santo. O ir adquire valor distinto porque o momento é distinto na história do indivíduo. Esse aspecto, profundamente presente em falas e memórias, comparece também em produções artísticas como *Romaria de Trindade*, de Walter José ou Romeiro do Bonfim, de Dorivã. Essa última expressa parte do sentimento de quem se dirige para a *terra santa* (no caso Natividade-TO, antiga região norte do estado de Goiás) ao mostrar a sensação que os preparativos possibilitam. Ela diz:

> Vou levar a minha fé.
> Já vesti meus filhos.
> Comprei roupas
> pra a mulher.
> Preparei as minhas tralhas.
> Esse ano eu vou a pé. (DORIVÃN, sd)

Se a imagem de romeiro comparece em diversos cenários, cada qual com sua idiossincrasia, mas também com elementos que os identificam e equalizam nosso olhar sobre suas práticas, os romeiros que vão para Trindade em carro de boi ou em longas caminhadas, no fim da jornada, encontram os “aspectos festivos e devocionais” que são importantes na compreensão da elaboração idiossincrática, pois não impedem o fiel de ir à missa de manhã e ir ao forró a noite.

A ideia apresentada por Steil sobre a definição de romeiro e peregrino não deve

ser compreendida como fechada, posto que podemos observar outros autores colocando o tema de modo fluido, ou mesmo vendo os termos como sinônimos. Acreditamos que se tal discussão estabelece um caminho balizador para a reflexão, mas cabe trazer também os aspectos mais profundos dessas caminhadas, os quais rompem com conceituações monolíticas, normativas e terminativas. Nesse aspecto, Abumanssur (2003) aponta o fenômeno do deslocamento dos indivíduos por motivações de fé do seguinte modo:

> Tratar o evento da peregrinação em sua dimensão religiosa abre o espectro de análise para que sejam incorporadas, além do lazer e do consumo, também as tensões e as contradições dos agentes envolvidos, como elementos constitutivos desse tipo de vivência da fé, ou seja, a romaria é um fenômeno religioso que traz em si a complexidade do próprio campo onde se insere […] As peregrinações observadas por uma ótica antropológica como um fenômeno religioso, possibilitam que levemos em conta o componente sacrificial e purgativo dessas deambulações. […] Embora o peregrino também se divirta em sua peregrinação, é o compromisso religioso que o faz relevar as condições precárias em que se dá a sua viagem e, inclusive, aceitar o desconforto como um componente religioso da romaria.(ABUMANSSUR, 2003, p. 55).

Então, segundo o que autor discorre, romaria e peregrinação estariam em pé de igualdade, compondo-se como aspectos integrantes da vivência cotidiana do indivíduo, não sendo significante essa diferenciação entre elas para que se compreenda o movimento. Deste modo, poderíamos utilizar ambos os termos para designar o deslocamento que vimos nas festas religiosas. Romaria ou peregrinação seria mais uma escolha do que uma definição. Já em outro polo de reflexão sobre essas definições, Vilhena (2003) faz uma assepsão de origem e de movimento para compreender as diferenças entre peregrinação e romaria, inserindo também procissão como definição válida para essas movimentações. Não é mais o indivíduo que serve como medida para levantar a característica do movimento, definindo-o, mas sim o papel do elemento sagrado que diferencia cada modalidade de deslocamento. Em sua perspectiva, as procissões tem aspectos que particularmente as distinguem, expondo a questão do seguinte modo:

> Aos guardiões do sagrado e a seus devotos parece que ele é inconformado com a reclusão a que é submetido a maior parte do tempo. Vez por outra precisa sair de seus santuários fechados e espraiar-se. […] Essas saídas do sagrado, administradas por seus sacerdotes, recebem o nome de procissões. […] Nas procissões católicas, cuja tradição remonta ao período medieval, o corpo sacerdotal sempre se empenhou em controlar a desmensura popular que pode ocorrer nessas ocasiões […] Contudo, o entusiasmo popular sempre encontra fissuras para se manifestar. De qualquer forma, nas procissões, cabe aos fiéis seguir o sagrado […] Nelas, é o sagrado que vai ao encontro do povo sacralizando ruas, casa e seus habitantes. […] tudo fica sacralizado pelo sagrado que perambula. (VILHENA, 2003, p.21).

Nessa perspectiva, o caminho se dá como espaço onde o sagrado se move. É a movimentação do sagrado que faz da procissão um movimento de fé, ao passo que a

peregrinação apresentaria outra dinâmica, onde "*[...] é sobretudo o povo que vai ao encontro do sagrado. Elas se caracterizam pelo seu caráter extramuros […] Faz-se a jornada em espaços abertos, passagem por lugares despovoados, visão alargada por horizontes ampliados.*(VILHENA, 2003, p.22). E ela, diante dessa característica, que poderíamos compreender como sendo um denominador comum, aponta aquilo que possibilita, no seu estudo, distinguir

> […] dois tipos de peregrinações católicas: as organizadas pelo clero e as organizadas pelo povo. As primeiras podem ser de âmbito internacional. Operadoras especializadas contatadas pelo clero promovem peregrinações a Jerusalém, Fátima, Roma, Medjugorje, Lurdes, Assis. São lugares santificados pela recordação histórica ou por manifestações sobrenaturais […] Propiciam exercícios espirituais, meditações, missas diárias, exortações, orações, confissões, aprofundamento da fé, silêncios, recolhimento, revisões de vida e busca de sentido. […] A Igreja também promove peregrinações internas ao território nacional. Mais acessíveis ao povo, são feitas geralmente em ônibus fretados, sem direito a pernoite no local. Extenuantes, mas não o suficiente para derrubar a alegria e o entusiasmo, saem ao entardecer, viajam noite adentro, passam o dia no local escolhido e enfrentam nova viagem quando o dia termina. […] (VILHENA, 2003, p.22).

Por outro lado, o segundo tipo de peregrinação observado por ela tem características importantes para nossa discussão. Em contraponto as peregrinações elaboradas pelo clero, com sua elaboração sígnica que comporta uma narração bem clara do *caminho a ser percorrido*, de acordo com a ortodoxia da Igreja. Vilhena assevera que:

> O povo também é mentor e organizador de romarias e as promove com ou sem parceria com a Igreja. De caráter laico-sagrado, despojadas de preconceitos, especulações e dogmas teológicos, desmancham, desconstroem e a seu modo reconstroem ritos, símbolos, cânticos, formas de sociabilidade e solidariedade. Para delas participar não se pede filiação, frequência, participação ou adesão exclusiva àquela religião. Mais do que a filiação religiosa, é importante a filiação ao santo de devoção. (VILHENA, 2003, p.22-23).

Essa modalidade de peregrinação, espontânea e movida por um misto de memória histórico-mística e um anseio pela possibilidade de alcançar o sagrado, esfumaça as fronteiras entre sagrado e profano. Talvez possamos conduzir a discussão nesses moldes se nos centrarmos nos aspectos mais patentes dessas deambulações: deslocamento para um lugar *santo,* o sacrifício considerado pelos participantes como sendo inerente ao deslocamento e santificante, ou redentor, a ruptura com o cotidiano, a mudança de paisagem – visto que as localidades que recebem esses indivíduos tornam-se núcleos urbanos, ou urbanizados, que diferem da paisagem rotineira desses sujeitos.

Compreender *romaria* ou *peregrinação* como um evento de sociabilidade difere de buscar apreender o sentido mais latente nos elementos que constituem um imaginário atribuído a elas. Assim, a discussão sobre essas perambulações religiosas pode ser ainda mais

aprofundadas à medida que buscamos agregar a ela os significantes de elementos menos aflorados, dirigindo nossa reflexão e afastando-a da mera descrição sistemática do fenômeno.

Nesse aspecto, o olhar de Vilhena sobre o que é romaria, não é limitado a pensar numa dicotomia entre eventos elaborados por eclesiásticos ou por laicos. Mais amplo do que isso é pensar em eventos mais ou menos fluídos, como conceituado por Bauman (2001), diante dos sujeitos que deles participam. Cabe lembrar que ela não exclui o papel do clero diante das romarias, deixando claro que "O protagonismo laico não invalida, mas pede a inclusão de missas, ritos de interseção, benção e perdão oficiados por sacerdotes." (VILHENA, 2003, p.23).

A percepção que nos é apresentada por Vilhena coaduna com as movimentações e interações que presenciamos nos nossos estudos de campo, fazendo com que as nossas análises pudessem ser feitas através das conceituações apresentadas anteriormente. Nesse cenário, entendemos que os conceitos de pertencimento, identidade e multiplicidade são capazes de abarcar a movência que tal dinâmica traduz.

Para nosso estudo os deslocamentos que presenciamos podem ser compreendidos objetivamente através da concepção de romaria que comporta aspectos levantados por Vilhena, especialmente a espontaneidade e a possibilidade de multiplicidades de pertença e de identidade que se fazem presentes nelas, assim como o que Steil (2003) e Abumanssur (2003) detalham, o curto período de afastamento do cotidiano e a aceitação de um certo sofrimento como parte necessariamente integrante da jornada.

Assim, a multiplicidade de aspectos presentes na romaria, suas intersecções, fusões e exclusões, cujos contornos demandam que se recrutem diversos conceitos de áreas variadas para que se construa uma cadeia de sentidos que comporte nosso objeto definido então como romaria. O mosaico que se faz presente nesse fenômeno religioso, mostra que é profícuo para a compreensão das imagens atribuídas a ela na construção de um conhecimento sobre o sagrado e as movimentações que ele promove, particularmente para a reflexão do nosso objeto de pesquisa, a utilização do conceito para articular as várias faces do prisma no qual a compreensão da romaria pode ser transformada.

A busca por conceitos que abarquem aspectos fundamentais da romaria atrelada as categorias significantes para nosso estudo apresentadas acima: o substantivo *festa* e o adjetivo *religiosa*, possibilita que, ao lidarmos com fenômenos fluídos (BAUMAN, 2001) como esses deslocamentos, onde o sagrado e o profano se intermeiam, possibilite-nos complexificar a

reflexão dos elementos que estão presentes nelas, enfrentando esse obstáculo epistemológico. As imagens que são requeridas para aprofundar nossa compreensão sobre as festas, as romarias e as peregrinações passam a criar um instigante universo de sentidos complementares que dão pregnância para determinados aspectos desses fenômenos, desvelando sentidos neles incrustados.

2.1.3 A FESTA COMO *LOCUS* PRIVILEGIADO DE COMPREENSÃO DA DINÂMICA SOCIAL

Mostra-se importante para nós pensarmos a festividade religiosa enquanto objeto de estudo a compreensão de sua configuração como um evento de sociabilidade que é capital para aqueles que estão nas comunidades onde elas ocorrem. Essa noção da festa como espaço de sociabilidade comparece em diversos estudos onde esse é o cenário. Para citar alguns que nos interessam, Amaral (1998) apresenta tal dinâmica ao estudar a festa do Divino Pai Eterno, em Trindade na década de 1990 e Abreu (1999) relembra a festa do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro do último quartel do século XIX.

Essas festividades não aparecem como significantes no cotidiano somente daqueles indivíduos que estão situados na região imediatamente próxima da localidade onde elas ocorrem suplantando as divisões geográficas, administrativas ou políticas. É também uma discussão importante a reflexão sobre a perspectiva de ser a festa uma ruptura do cotidiano, como descrevem autores clássicos da Antropologia, da História e da Sociologia, entre os quais Durkheim ou Burke .

Essa concepção de que a festa é uma quebra da cotidianidade pode ser vista, por exemplo, nos escritos de Amaral (1998), quando resgata a fala de Durkheim sobre o papel da festa e a interpretação que podemos tecer sobre a mesma como elemento que apresentava as relações engendradas pela sociedade diante da qual o pesquisador se colocava. Na interpretação de Amaral a festa se caracterizaria, enquanto suspensão do cotidiano, como um momento onde a energia que o ritmo monótono do trabalho consome poderia ser *recarregada* através de uma excitação especial, um *estado de espírito* que, servindo então como um momento de fortalecimento, possibilitava ao indivíduo continuar no ritmo socialmente estabelecido. Nesse panorama, a festa seria um *momento especial* e fundamentalmente percebido como tal, pois

> Para garantir este estado de alma, contribuem fortemente os elementos presentes em todas as festas: música, bebidas, comidas específicas, comportamentos ritualizados, danças, sensualidade etc. [...] pensam Durkheim e muitos dos autores que se seguiram a ele, os indivíduos podem entrar em contato direto com a fonte de "energia" social e dela absorver o necessário para se manterem sem revolta e muita contrariedade até a próxima festa. (AMARAL,1998, p.28).

Compor um cenário onde a vida dos indivíduos constitui-se de uma sucessão de momentos de *dor e fruição*, onde a festa – e a expectativa para a realização dela – possibilitariam fruição para o indivíduo sobreviver ao desgaste do trabalho diário (por ser rotineiro e repetitivo) e lhe dessem condições para suplantar e das dificuldades cotidianas constituí apenas um aspecto possível da reflexão sobre a festa como fenômeno social. A exclusão de aspectos metafísicos – atrelados a experiência religiosa – ou a transliteração dos signos e práticas que comparecem na festa particularmente como uma resposta ao que ocorre no cotidiano (sejam eles compreendidos ou como práticas de acomodação ou como germe de uma revolta), como faz Amaral (1998), transmite um vislumbre incompleto da festa, colocando-a como apenas um processo dualista de estímulo-resposta diante dos desafios da lida diária ou de recompensa para as durezas da lida diária.

Compreendemos que essa percepção não é dissociada de todo uma rede de conceitos que estão presentes nas leituras sobre as festas. Feitas, por vezes, sob o olhar crítico do pesquisador que buscava historicizar a festa e compreendê-la dentro da dinâmica de um dado período histórico, essas leituras se posicionavam a distância das festas, a título de isenção, capturando determinados aspectos, potencializando uma visão determinista e reducionista. Cabe apontar que Amaral (1998) faz tal referência a Durkheim no intuito de criticar esse tipo de produção sobre festas, pois, segundo ela,

> [...] encontra-se uma vasta quantidade de trabalhos sobre festividades de todos os tipos, especialmente etnografias de sociedades indígenas, e um sem-número de pesquisas de orientação folclorista, em geral meramente descritivos,[...] Tais estudos, se servem como documentos por seu caráter minuciosamente descritivo dos eventos em si e no momento em que se realizam, poucas vezes apresentam a preocupação com o registro dos contextos sociais e econômicos em que ocorrem. (AMARAL, 1998, p.23-24).

Corroborando com uma visão da festa como tendo um papel *narcotizante* sobre a comunidade apreende-se por uma reflexão à *posteriori* dela, sob o olhar de terceiros, muitas vezes mediado por diversas variáveis que privilegiam alguns aspectos da reflexão sobre a festa, particularmente aquelas que tem vinculação com a ritualística da comunidade ou sua estreita ligação com as instâncias de poder, gerando uma consistente e contínua suspeição sobre o papel dessas festas para os indivíduos.

Para reforçar a percepção crítica sobre o vislumbre da festa como apenas um momento de fruição, desconectado com outros elementos da constituição de sentido das comunidades na visão de alguns autores, voltemos à Amaral (1998). Para a autora, Durkheim compreende que “os limites que separam os ritos representativos das recreações coletivas são "flutuantes" e ainda afirma que uma característica importante de toda religião é exatamente o "elemento recreativo e estético" (AMARAL, 1998, p.25).

Afastar-se-ia da compreensão da festa como simples fruto de condições sociais e mesmo como sendo espaços de contestação e de expressão. A mudança dessa análise, que abriu espaço para uma visão mais ampla da festa dentro da malha de relações e interações dos sujeitos, apenas surgiu em um período muito recente dentro das diversas áreas das ciências humanas. Abreu (1999), por exemplo, escapa dessa conceituação das festas como sendo *válvula de escape* para determinados grupos sociais e lança-se a reflexão sobre as pequenas fissuras que se apresentam no modo como as pessoas interagiam durante a festividade do Divino no Rio de Janeiro de fins do século XIX. Assumindo a festa como um *locus social* onde os sujeitos poderiam moldar suas sociabilidades, ela possibilita compreender a festa como espaços abertos de poder e de afirmação.

Abreu (1999) aponta que é nas festas onde pode ser observado “o exercício da religiosidade popular e sua relação dinâmica, criativa e política com os diferentes segmentos da sociedade” (ABREU, 1999, p.37). Lançando mão dessa linha teórica por não restringir o estudo da festa aos seus aspectos de *curiosidade*, entendendo-a no horizonte da cultura como vetor de interpretações e desse modo constituindo “um atraente caminho para se conhecer uma coletividade, suas identidades, valores e tensões, através das atitudes, dos comportamentos, dos gestos e do imaginário presente em suas celebrações.” (ABREU, 1999, p.38).

A festa não é apenas um momento para *recarregar-se de energia*, mas também é o momento de ver e ser visto, de transmitir ideias e estabelecer relações, possivelmente mais duradouras do que a própria festa. Tal interconexão de práticas e anseios entre os indivíduos torna-se marcante tanto para a festa quanto para seus participantes. Tomando essa percepção por exemplo, compreendemos a reflexão de Abreu (1999) sobre as autoridades municipais do Rio de Janeiro do século XIX que passam a observar com mais cuidado e atenção a festa e aqueles que nela estão envolvidos.

Do mesmo modo, as festas da atualidade, devido sua dimensão de grande evento,

gregária e emocional, faz da festa religiosa um instante especialmente importante nas comunidades e ela acaba ganhando contornos de fenômeno com grande capacidade comunicativa, à medida que se tornam momentos nos quais fluem ideias, conceitos e adesões entre os sujeitos, algo visto com especial cuidado pelas autoridades da municipalidade em diversos momentos. Isso possibilita-nos refletir sobre o papel da festa como um momento de articulação e propagação de ideias que, particularmente no modelo da folkcomunicação, extrapolam o cenário religioso ali presente, abarcando também instantes de lazer desarticulado com a face religiosa da festa. As diversas instâncias do cotidiano dos indivíduos se intercruzam no momento da festa, levando a comunidade a lidar com discussões, ideias e práticas variadas e, por vezes, inusuais no seu cotidiano.

Sendo um espaço onde podemos refletir também sobre essas relações interpessoais, a festa religiosa ganha ainda mais significância enquanto objeto, por ser nela que alguns dos índices dessa sociedade se fazem mais patentes.

A noção de vínculo e de *família* que comparece nos relatos daqueles que participam das romarias no período da festa faz com que os sentidos dos signos ali presentes extrapolem tanto a leitura religiosa, que é central nesse estudo, quanto a de mera fruição que estaria presente nessas experiências. A religiosidade dos atores flui pela festa, não se esvaziando de sentido, mesmo diante das transformações pela forma de relacionar-se com a festa.

A movimentação das ideias e dos sujeitos no universo da festa também reflete a elaboração das relações, de identificação, de significações que constituem esse momento de vivência. A pregnância daquilo que é estabelecido durante a festa adquire significado para o ator envolvido nesses festejos. Existe uma *efervescência* das relações que são consolidadas e que se fazem perceber durante a festa, ganhando contornos complexificados.

Tal efervescência reverbera até alcançar elementos que comportam a *longa duração* da festa[18], como os signos e seus significados. Como afirma Vovelle (1991, p.251), do mesmo modo que não existe “história imóvel, não há festa imóvel”. Podemos perceber que os sentidos dos signos vão sendo reelaborados constantemente, como é a própria experiência da valorização do carro de boi que se tornou peça principal dentro da dinâmica presente na

18 Esse conceito de *longa duração* que podemos aplicar as festas, deriva das reflexões historiográficas da chamada *Nouvelle Historie.* Especificamente sobre as festividades, podemos afirmar que essa longa duração pode ser forjada como uma adjetivação para elas. Sobre a ideia de *tradições inventadas*, que comporta essa construção de vínculos legitimadores entre uma festa contemporânea e uma pretendida *ancestralidade* cf. HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*, Paz e Terra: São Paulo, 1997.

romaria, perdendo seu papel meramente utilitário para tornar-se um símbolo do indivíduo que o possui comprometido com a tradição e com o próprio festejo religioso. Transformam-se os objetos e transmuta-se o como a fé comparece na festa, mas o sagrado mantêm-se como um dos elementos articuladores da vivência e da elaboração de idiossincrasias que os atores dessas festas.

Tal dinâmica pode ser traduzida com a profusão de significações construídas pelos sujeitos que estão na festa. A apreensão de sentido que é efetivada pelos festeiros diante dos signos e, elementos presentes às festas muitas vezes não se vinculam as enunciações de sentido que a ortodoxia religiosa estabelece, como é o caso da própria leitura feita sobre o significado do "Pai Eterno", imagem que tem a representação gráfica de Deus e Cristo ladeando Maria e sobrevoados pela pomba que alude ao Espírito Santo mas que tem valor de entidade una para os romeiros. Esse fato, comum em festas, movimenta-as e são percebidas por certos intelectuais e estudiosos do tema – especialmente aqueles da virada do século XIX e das primeiras décadas do XX – como um empobrecimento da manifestação religiosa, conceito o qual os pesquisadores que lidam atualmente com esse objeto, o fenômeno religioso, não corroboram.

Na virada do século XIX para o XX, em um momento onde o racionalismo era compreendido como insignia de *modernidade*, existia um olhar que mesclava curiosidade, descrédito e saudosismo entre os intelectuais que se deparavam com as festas religiosas. Machado de Assis em seu conto "O parasita azul" escreve que:

> Vão rareando os lugares em que de todo se não apagou o gosto dessas festas clássicas, resto de outras eras, que os escritores do século futuro hão de estudar com curiosidade, para pintar aos seus conterrâneos um Brasil que eles já não hão de conhecer. No tempo em que esta história se passa uma das mais genuínas festas do espírito Santo era a da cidade de Santa Luzia. (ASSIS, 2011, p.32).

Na leitura acadêmica concebe-se que a festa muda no tempo, ganhando ou perdendo contornos e cores, como bem demonstra Abreu (1999), mas comporta em si indícios de sua trajetória e dos indivíduos presentes nela, do mesmo modo que os indivíduos ficam indelevelmente marcados pelos signos e práticas com as quais tomam contato nesses momentos. Esse *locus* é um grande terreiro onde desfilam sentidos, significados e seus portadores. Pensar na festa é então começar a adentrar nessa grande rede de elementos e compreensões.

2.2 A IMAGEM COMO TRADUTOR DE UMA NOÇÃO DE PERTENCIMENTO

A despeito do que antevia Machado de Assis em 1873, os lugares onde festas clássicas ocorrem não rarearam. Tão pouco as festas desapareceram. Mas ganharam, nesses 150 anos de elaboração desde a reflexão machadiana, contornos e cores muito mais vivas em alguns espaços.

A festa do Divino Espírito Santo, e as diversas formas que ganharam no território brasileiro apresenta-se adaptada aos novos contextos e desafios impostos pela territorialidade aplicada a elas, não afastando as referências de praticas europeias de tempos recuados que as transpassam. Mesmo que mantenham práticas e representações advindas de uma Europa distante, elas se modificaram com as influências vindas das vivências diversas aqui empreendidas, moldando essas manifestações e deixando-as singulares.

Mostra-se significante compreendermos a importância da imagem enquanto fundamento da narrativa cristã e elemento de difusão da sua explicação dos fenômenos naturais e sociais. Ela não se apresenta importante apenas para a narrativa inscrita na Bíblia enquanto livro sagrado. Ela é recorrente na elaboração da devoção, traduzindo em signos visíveis aspectos engendrados na dinâmica de identificação e enunciação da fé, sendo que esta não está tão somente associada a elementos atitudinais e filosóficos do indivíduo, mas também a exteriorização daquilo que se acredita por meio de elaborados sinais vinculados as mensagens presentes na narrativa sacralizada.

Campbell (1990, p.103), por exemplo, expõe a importância dos signos na construção de um corpus de sentido ao refletir que não importa a quantidade de vezes que o indivíduo assista uma missa e que ele pode até mesmo conhecer de cor as falas pronunciadas e seu fluxo. Ainda sim, o indivíduo vai à missa por conta do ritual e dos signos apresentados nele e no local onde ele ocorre, pois é o conjunto de alegorias, sinais e, num espectro mais profundo, signos engendrados pelos rituais presentes na Igreja Católica que conecta aquele que assiste o ritual aos elementos ditos divinos, constituidores de um significado maior e pungente para os atos e os signos ali apresentados.

Tais significados comparecem na história e nas narrativas das memórias dos indivíduos na confluência entre os grandes elementos – como os signos aplicados pela ortodoxia religiosa, como imagens de santos ou templos com formas e decorações que elevam a percepção do homem até o divino supremo – e os pequenos dados que afloram e escorrem

pela vivência do fiel – como conjurações, meizinhas, persignações e invocações[19] em momentos de necessidade pessoal. Esses símbolos parecem deslizar sobre um fundo mais denso de sentidos, dando a eles um lado de uso e de prática. Seu registro, ostentação ou valorização advém dessa *função pedagógica* que é atribuída a eles na sua articulação com o cotidiano do ator da festa religiosa.

Os mesmos signos que comparecem em diversas manifestações ganham sentidos diferenciados, adaptados a realidade daqueles que se envolvem nelas. Se conversam e trocam elementos com o cotidiano e o meio em que estão inseridas, *amaciando* o dogma e traduzindo-o em algo mais significante para os atores que fornecem para as festas a energia essencial para sua manutenção. Os múltiplos sentidos e seus significantes presentes nas festividades religiosas católicas do interior do Estado de Goiás apresentam-se quando se observa detidamente os detalhes. É a mescla entre o instante e a longa duração que inscreve o sentido dos elementos presentes na Romaria dos Carreiros de Damolândia, e o papel das tecnologias faz com que essa mescla se torne ainda mais visível.

Nesse panorama, qual seria a capacidade da tecnologia de difundir as imagens religiosas e de possibilitar ao indivíduo a apreensão da vivência nessas manifestações religiosas onde tradicionalmente o deslocamento constitui-se como parte do ritual?

A observação das imagens capturadas pela ação do homem por tras de uma câmera fotográfica possibilita incluir como fonte de elaboração de pertencimento de um indivíduo tais imagens, que servem como apoio da memória. A capacidade de *capturar o instante* que a fotografia possui, na reflexão de Benjamin (1996), possibilita flagrar esses momentos significantes e heterogêneos presentes nas festas que nublam as linhas entre o profano e o sagrado, o rezar e o festar que somos tentados a traçar quando refletimos sobre festas religiosas durante as reflexões acadêmicas.

Diante desse cenário de convergência, os sinais que podemos vislumbrar nos momentos de festa mostram-se como reflexo do que a comunidade elabora sobre si mesma. Perceber que elementos capturados por imagens e memórias, traduzindo em uma concepção de todo, estabelecem vínculos com um ordenamento mais amplo, que compreendem o dados mais profundos que o registro imagético é necessário enquanto prática indiciática para compreender a articulação presente entre a festa e o cotidiano. São nesses momentos que

19 Conjurações se compreende como sendo aquelas formulas orais que procuram proteger o indivíduo que as profere ou outrem de algo sobrenatural ou maléfico. Meisinha é o remédio natural, normalmente em forma de bebida. Persignação é o ato de fazer o sinal da cruz, ação que serve tanto para proteger contra forças "desconhecidas" quanto para mostrar respeito diante desse desconhecido.

podemos compreender o modelo morelliano que Ginzburg (2003) levanta como sendo uma prática de acesso ao desconhecido presente no plenamente conhecido, olhando para aquilo que surge sem controle do racionalizado. Tanto a elaboração pensada, racionalizada e que comporta tipos ideais de conduta e prática quanto aquela que escapa desse controle e das controvérsias advindas dele convertem-se em fontes importantes de entendimento das comunidades presentes nas festividades como a Romaria dos Carreiros de Damolândia.

Tais dados apresentam-se para que esse instante constitua se como portador de signos aptos a serem captados por aquele que observa aquela representação ali presente e que, através da elaboração imagética dela, comporta narrativas importantes para a construção de pertença ou alteridade que é possível ser empreendida pelo sujeito. A fotografia comparece na percepção dos indivíduos como prova, indício da presença dele no espaço santificado e, desse modo, participe da festa.

As festas religiosas estão prenhes de sentidos de pertença para os indivíduos envolvidos com ela. As trocas conceituais possibilitadas pela captura e divulgação das imagens dessas festas, agora convertidas em fenômenos midiáticos, trouxeram sentidos diversos daqueles que apareciam anteriormente. Um fluxo entre absorção de novos paradigmas e recrudescimento de velhos conceitos, como de uma moralidade que se apresenta rígida em relação a práticas populares como o consumo de álcool ou a forma de reverência que de deve ter com o sagrado ou mesmo ao papel do indivíduo para com os “menos afortunados”, reconfigurados de modo a fazerem-se visíveis na festa e em seus detalhes imagéticos.

Tal configuração, que compreendemos como reveladora das novas relações engendradas pelas festas e pelas comunidades, demandam uma nova problematização para a compreensão de sua articulação com a própria festa, sua memória e seu relato, com os signos e os sentidos nela entronizados e construídos nas teias dilatadas do tempo e do espaço. Esse pertencimento mostra-se importante metodologicamente no estudo aqui apresentado, à medida que compreender-se-á a festa como sendo polissêmica e múltipla.

As imagens 6 e 7 apresenta-nos instantes dessa polissemia. Na primeira vemos o carro de boi, eivado de sua ancestralidade e da sociabilidade que nele se remonta através dos bancos pendurados. Espaço de descanso e fruição, seja ao comer, ao jogar cartas durante os pousos, esse carro carrega o convite ainda não feito para o café e a prosa, parte significante da romaria segundo aqueles que a animam.

Mesmo que tenha numero reduzido de pessoas, o carreiro não viaja sozinho. A caminhada se faz sempre em grupo, devido também as demandas da estrada (abrir porteiras ou ajudar outro carreiro em dificuldade). O caminhar é lento, pois não é determinado pela velocidade do homem. É o boi que puxa a marcha, no seu passo ritmado e continuo. Mesmo sob o comando do homem, ele fica restrito ao desenrolar da estrada e da paisagem na velocidade comedida do boi manso que traciona o carro.

Figura 6: Contraposição de imagens antigas...



Fonte: G. Corcinio, 2013

Poucos metros atrás uma outra faceta da festa se descortina. Como oposição a essa *marcha compassada* que se faz presente no mover do carreiro, surge uma carroça. Conduzida por uma moça, tem no conjunto de alto-falantes o seu atrativo. Também é um convite não realizado para o ajuntamento mas, diferente do anterior, não propõe conversa, jogos ou mesmo a partilha do alimento, mesmo que ali se veja uma caixa de isopor® que provavelmente guarda bebidas para sua dona. Os alto-falantes ali dispostos clamarão por atenção mais adiante, difundindo músicas da moda ou canções que ainda se encontram na memória e no gosto popular, não necessariamente músicas religiosas ou com referências a romaria.

Cabe também pensar no ritmo da viagem. Se aqueles viajam ao passo ritmado da marcha do boi, essa romeira viaja em outro ritmo. O cavalo que traciona sua carroça, mais leve e ágil, pode imprimir uma velocidade maior. A viagem não se configura sob a velocidade

do tempo mascado do ruminar do boi, mas sim no do cavalo de força, alegoria usada na medida de potência de motores.

Figura 7: ... com práticas de agora.



Fonte: G. Corcinio, 2013

Mais do que a construção plástica e das intencionalidades presentes na seleção do tema que Kossoy (2000) chama de segunda realidade, temos nesses registros elementos de uma primeira realidade exposta por ele. Aquilo que aparece nos desvãos do registrado, naqueles elementos menos refletidos pelo sujeito que é focalizado pela câmera ao expor sua fé para a objetiva do fotógrafo permite aprofundar a compreensão dessa fé enquanto elaboração e manifestação de pensamentos, percepções e pertencimentos sociais.

A presença no mesmo espaço desses elementos não configuram especificamente convívio, aceitação ou mesmo conflito. Mas uma confluência de modos de fluir da festa, como evento ou como prática devocional. Ainda sim, participar da festa é uma prática que configura uma imagem idiossincrática. E lançar mão de imagens que possibilitam-nos refletir sobre como o *capturar o instante* é importante na construção imagética e na elaboração da pertença daqueles que participam das festividades religiosas e das narrativas que isso comporta.

Podemos fazer com que as ideias expressas por Benjamin (1996) e Barthes (1984)

travem diálogos muito significativos com o espectador de imagens, posto não apenas elas passaram a ter uma reprodutibilidade que fez seu alcance ser ampliado, mas também possibilitou que os conjuntos signicos diversos dos religiosos comparecessem na percepção dos sujeitos dessas festas.

Mas é importante apontar as diferenças das percepções desses teóricos no seu olhar sobre as imagens e como essas diferenças articulam-se com a efetividade da festa e da vivência que seus atores desfrutam. Por um lado, Benjamin (1996) apresenta uma reflexão sobre o efeito das imagens numa sociedade ainda pouco acostumada com aquele tipo de difusão imagética, onde as imagens passam a ter um valor de exposição que suplanta o valor de culto[20]. Essa percepção é clarificada por ele ao refletir sobre a fotografia de Atget[21], pois essas imagens se constituíam como significante por conta "dos indícios que elas continham"(Benjamin, 1996, p 174) e obrigavam a elaboração de legendas pelas revistas ilustradas que as utilizavam para indicar o que ver nelas, já que não permitiam um olhar descompromissado sobre elas.

Nesse panorama, as imagens que capturam a festa convergiriam para um híbrido entre o valor de culto, posto apresentarem-se como rememoração daquilo que ocorreu, e o valor de exposição, já que seu papel também é de mostrar-se para o observador curioso e interessado em descobrir o sentido ali presente.

A manifestação religiosa poderia ser compreendia como uma insignia de identidade, refletindo de algum modo aspectos da comunidade envolvida na manifestação. Podemos afirmar que a relação do sujeito com os eventos religiosos podem ser modificadas pelas transformações tecnológicas, já que os atores podem lançar mão dessas transformações para reforçar a difusão dessa identidade. A percepção de representatividade e pertença que as imagens veiculadas engendram se faz importante pois a potência que isso proporciona ao indivíduo, trazendo a aproximação das sensações presentes nessas manifestações que remontam a temporaneidades tão distantes mas ainda presentes no imaginário daqueles que participam delas e que podem ser replicadas, mostradas e vivenciadas em espaços e tempos diversos. Assim os indivíduos adquirem fotos e vídeos sobre a festa, gravam suas próprias

20 W. Benjamin chama de valor de culto o papel atribuído as imagens dentro de práticas mágicas ou religiosas. A existência delas é mais importante do que sua exposição para que pudessem ser admiradas. Tal condição também transforma a métrica com a qual avalia-se essa produção. Com a ampliação em volume das imagens na sociedade e seu consumo, o valor de culto perde espaço para o valor de exposição, advindo também um novo conjunto de elementos para avaliar o valor dessas imagens para o indivíduo. Cf. Benjamin, 1996, p. 172-175.

21 Atget é um fotografo que se notabilizou ao fotografar ruas desertas de Paris.

impressões através de equipamentos portáteis e difundem isso pela rede mundial de computadores.

Apresenta-se então a visão de S*pectator*[22] que Barthes alimenta em um misto com a de *operator*, reconfigurando a percepção da imagem e, consequentemente, transfigurando o modo como se elabora os elementos imagéticos dos quais os sujeitos lançam mão para compor essas imagens de pertencimento diante dos outros indivíduos que presenciam a festa – seja efetivamente, através da presença física no local do festejo, por uma *presença de memória*, ao presenciar os festejos dentro de uma produção elaborada para ser vista posteriormente, como o documentário ou mesmo pelas fotografias fomenta um entrecruzamento com a percepção benjaminiana de imagens com valor de exposição e de culto.

Capturar o instante então possibilitou um olhar, ao mesmo tempo, mais aproximado em relação ao indivíduo e menos restrito em relação a difusão, criando então uma nova relação entre imagem e público, a criação de novas construções de um imaginário agregado existente nela e as reinterpretações presentes nas vivências individuais das práticas coletivas. Podemos afirmar que a construção de identidades possibilitadas pela dinâmica das festas religiosas foram adaptadas pelos atores que delas participam, comportando novas técnicas e experiências.

Barthes (1984) afirmou que não tinha paciência para tornar-se um *Operator,* pois era impaciente para ver aquilo que produzira, não podendo por isso supor a emoção de ser executor. Sua dificuldade em lidar com o tempo exigido para a captura fotográfica vai ao encontro de seu cuidado em olhar as fotos buscando aquilo que seria significante, ou que captura a atenção de modo surpreendente. Noutro movimento, Benjamin (1996) coloca a importância da capacidade de reprodução para a elaboração de peças (sejam elas imagens ou esculturas) que poderíamos classificar como eternas, associando durabilidade do produto artístico e a capacidade de reproduzir tal produto que a sociedade que o faz tem. A velocidade que hoje constatamos na produção de imagens em conjunção com a alta capacidade de reprodutibilidade de suas obras de arte faz com que as imagens tornem-se efêmeras, a despeito do volume e dos sentidos que comportem. Ainda assim, as imagens mostram-se presente e importantes para delinear o indivíduo na sua busca por sentido e identidade e no

22 Barthes fala de três possíveis atitudes perante a ação fotográfica, que podemos resumidamente apresentar como sendo o *Spectador,* que vê a fotografia pronta, o *Operator,* que é o responsável pela ação fotográfica e o *Spectrum*, o fotografado.

valor de culto – utilizando-se a percepção benjaminiana – que se faz presente nesses registros da festa e de sua memória.

Figura 8: Captando um instante dentre vários.



Foto de G. Corcinio, 2013

A Romaria dos Carreiros de Damolândia configura-se, desde modo, como um instante de valiosa produção signica e imagética. Guardar e recordar tais imagens passa a ser um dos elementos que possibilitam a festa reverberar no imaginário dos sujeitos. A presença de um grande número de pessoas com câmeras fotográficas dos mais variados tipos se faz ostensiva. Essas fotos seriam um modo de registrar a presença na festa, ou apenas uma concessão à curiosidade de ter em mãos um recorte das imagens que tomam conta do espaço na elaboração e execução da festa, existindo à medida que se tem acesso a elas?

No caso da figura 8 acima, podemos apontar para o papel da imagem que o *spectrum* ali apresenta. A ação ali representada da mulher (mãe?) empunhando uma câmera e a posição dos envolvidos no cenário que (acreditamos) ela focaliza, no caso a criança postada junto com outra pessoa dentro do carro de boi. Tal imagem teria a função para ela de culto, servindo de apoio para a memória ou apenas um instante de fruição diante de um objeto

carregado de sentidos para aquele que se posiciona por trás da câmera? O que atrai o olhar que coloca o interior do carro de boi como cenário importante para essa imagem traz para nós a valorização desse elemento junto ao sujeito, no caso a mãe.

Em um evento onde a circulação de sentidos configura grande parte de seu valor enquanto mensagem, e que possui na imagem um elemento de grande importância, cabe indagarmos o que pode configurar-se como elemento significante que se presta para o reconhecimento do pertencimento do sujeito a uma comunidade. Recorrendo então ao que Barthes (1984) escreve sobre os elementos que, na sua concepção, devem alimentar o questionamento de uma imagem para relembrar seu papel na construção de uma identificação. O que chama a atenção dele enquanto espectador dessa imagem é que:

> […] a Fotografia é subversiva, não quando aterroriza, perturba ou mesmo estigmatiza, mas quando é *pensativa* […] às vezes (mas, infelizmente, com raridade) um "detalhe" me atrai. Sinto que basta sua presença para mudar minha leitura […] Esse "detalhe" é o *puntctum* (o que me punge) (BARTHES, 1984, p. 56-68).

A busca pelo *punctum* barthesiano que permite à imagem o registro de seu valor na construção de sentido, permite que se observe as imagens geradas sobre a festa, buscando-se encontrar o olhar do festeiro e os sentidos que carregam em si.

2.2.1 A ELABORAÇÃO DA ANÁLISE DA IMAGEM

Estabelecendo, a partir de conceitos fundamentados pelos semiologistas citados anteriormente, como Barthes (1984), as discussões sobre a imagem da festividade religiosa e seu papel na elaboração de um imaginário vinculado ao conceito de sagrado permitiram vislumbrar as diversas interfaces que são propostas para a imagem relativa a festa, seus signos e sinais que devem ser compreendidos como peça de devoção e também como aspecto sócio-cultural que configura o olhar de sujeitos no seu cotidiano e nas suas relações, tanto com a esfera humana quanto com a esfera divina.

O surgimento e a permanência de uma manifestação cultural como a Romaria dos Carreiros de Damolândia vincula-se com a noção de representação e pertencimento possibilitada por ela às pessoas da comunidade. Exemplos diversos da "construção de tradições" e das motivações que as forjaram são apresentados por Hobsbawm e Ranger[23],

23 Cf a obra "A invenção das tradições" onde se apresenta um cenário significativo da construção de tradições e de seus sentidos em terras britânicas (colônias inglesas ou regiões afastadas de Londres dentro das ilhas britânicas).

esclarecendo que elas eram objetivas e bem delineadas, sendo as “tradições” muito menos espontâneas até mesmo do que compreendem aqueles que nelas estão envolvidos.

Esses autores apoiam a reflexão sobre a possibilidade de apreender o contexto e elementos sobre o momento no qual a tradição é forjada. A imagem construída sobre o olhar que busca valorizar um sentido específico converge para estabelecer um duo de enunciação de sentidos: imagem e narrativa, onde o *punctum* consiga ser estabelecido como elemento que favoreça o valor de culto da imagem. Cabe colocar a provocação feita por Maresca (2012) que, como contraponto aos teóricos citados anteriormente, discorre sobre a impossibilidade de *ouvir* o que as imagens *falariam*, posto que elas não teriam esse desejo de falar com aquele que as observa. Mas especificamente, ele expõe o seu posicionamento da seguinte forma:

> Para ser claro, as fotografias não dizem nada já que não recorrem nem à palavra nem à escrita. [...] Permanecem mudas. E até deveríamos encontrar um qualificativo melhor, pois este faz por demais referência à privação [...] Qualificá-las de silenciosas seria talvez mais apropriado na medida em que esse epíteto designa um estado [...] seu mutismo encobre ao mesmo tempo uma grande força, feita de circunspecção e de vigilância, nas quais poderíamos nos inspirar para não pensar rapidamente demais, nem fora do real (MARESCA: 2012. p.37-40).

Tal embate de ideias provocativas – que por fim se fazem complementares – possibilita que, ao refletir sobre as imagens construídas e rememoradas pelos atores das festas, recaia sobre o pesquisador o peso da discussão relativa ao direcionamento daquilo que é registrado, interpretado e apresentado ostensivamente.

Figura 9: Estar na festa é registar a festa?



Fonte: G. Corcinio, 2013

Benjamin (1996), ao escrever sobre as mudanças na forma de apreensão das imagens a partir da reprodutibilidade possibilitada pelos novos engenhos tecnológicos, sugere que estar diante do "original", para muitos indivíduos, perdeu o valor de fruição que antes tinha. A possibilidade de captar e/ou acessar, com alguma facilidade, tais bens culturais direcionou a percepção dos indivíduos para o efêmero, o instante quase imperceptível que passou a ser captável pela máquina.

Observar as festas religiosas possibilita que nos deparemos cada vez mais com cenas semelhantes a figura 9, onde a imagem captada pelos mais diversos aparelhos tornam-se uma reverberação da própria festa em suportes e tempos distintos. Mediada pela tela e difundindo um recorte especifico da realidade, tais imagens possibilitam uma sensação de ubiquidade tanto daquele que procura inteirar-se da festividade, ampliando a percepção dela para além das limitações físicas do indivíduo, quanto da própria festa e seus símbolos, que se espraiam por um espaço muito amplo, estando disponíveis a qualquer tempo à distância de um toque sobre a tela do celular ou de um clique em uma ligação de um site que reúne vídeos e

fotos sobre ela. Além disso,

Para Benjamin (1996), "A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras' [...]" (p. 229). Na sua reflexão, "[...] os adivinhos que interrogavam o tempo para saber o que ele ocultava em seu seio não o experimentavam nem como vazio nem como homogêneo [...]" possibilitando a compreensão de que "[...] o tempo passado é vivido na rememoração: nem como vazio, nem como homogêneo" (p. 232). Imagens como figura acima possibilitam perceber essa construção, onde os diversos agoras se intermeiam para apresentar um tempo que rememora, ao seu modo, o passado. O ver e ser visto que a vivência nos espaços públicos possibilita e que nas festas religiosas ganha importância singular por trazer o aspecto sagrado para essa equação, ganha uma nova amplitude com a reprodução ampliada articulada pela circulação das imagens – estáticas ou não – que ocorre posteriormente a festa.

A experiência que Barthes alega não possuir – a do *Operator* – por não ter a paciência necessária para aguardar o desvelar daquilo que era inscrito sobre o filme fotográfico[24] o limitava a posição de *Spectator.* Esse distanciamento esvaneceu-se com o advento e popularização da tecnologia digital de captura de imagens, criando uma hibridação entre essas duas atitudes diante das imagens captadas. A instantaneidade possibilidade pela tecnologia garante ao *Spectator* o domínio da prática do *Operator*. Essa mescla trás à tona o questionamento sobre como a imagem mediada pela tela de um artefato digital formata a percepção da festa. Olhar a festa e captar imagens sobre ela através do visor cria questionamento para a percepção sobre a valorização das imagens ali captadas como objetos de culto e lembrança. Sua profusão e sua instantaneidade reforçariam o papel de exposição que se atribui a essas imagens, a partir da leitura benjaminiana, minando a possibilidade de perceber os elementos que configurar-se-iam como *punctum* para uma leitura detida e significante nessas imagens.

As imagens captadas não somente retratam o evento, descortinam algo para além dele, elevando a manifestação selecionada ao *status* de “patrimônio cultural” e “identitário” da sociedade goiana, constituído-se como elemento que particularizava os indivíduos, como reforça Hall (2006), que atribui a narrativa cultural da comunidade uma enfase nas origens, a

24 O livro *Câmara Clara* foi escrito no fim dos anos 1970. Nesse período a fotografia ainda era baseada em tecnologia analógica, no suporte de filmes e revelação em laboratórios técnicos. A fotografia digital presente ostensivamente hoje (2013), apesar de já estar sendo desenvolvida naquele período (a Kodak Easterman criou a tecnologia de captura digital de imagens nos anos finais da década de 1970), somente popularizou-se 20 anos depois, no final da década de 1990.

continuidade, tradição e intemporalidade.

Desse modo, as imagens são denunciantes do tempo no qual elas estão inseridas e das percepções daqueles que as produzem. As representações da fé e de como as pessoas se relacionam com as manifestações religiosas capta também outras perspectivas que avançam para além das questões de crença e ancoram-se na percepção do mundo.

Os promotores de manifestações religiosas utilizam-se de imagens que lhe sirvam de anteparo para apresenta tais eventos como um meio de interlocução entre o divino e o ser humano e os conjuntos signicos que são atribuídos a essas festas fazem-se presentes para que essa conexão possa ser validada e preservada.

Assim, a imagem captada por esses atores engendrada, de algum modo para nossa leitura sobre a imagem nesses eventos, um duplo entre a busca pelo divino e a manutenção do caráter humano (e consequentemente mundano) daquele que se envolve na Romaria.

As imagens que vemos sendo publicizadas sobre as festas traduzem esse fato, sendo construídas para atender demandas, lançando mão de muitos artifícios para alcançar em sua integralidade a possibilidade de estabelecer os signos da festa, entre eles o próprio carro de boi, a caminhada e a imagem do Pai Eterno, enquanto elementos portadores de sentido para os indivíduos, sejam eles atores ou sujeitos da festa. Apesar de serem eivadas por traços da realidade que se apresenta durante a festa, para compreender a articulação dos elementos presentes no imaginário daqueles que participam da Romaria dos Carreiros de Damolândia e os signos captados pelas câmeras e descritos nas falas dos romeiros, é conveniente lançarmos mão do conceito de *segunda realidade*[25] trabalhada por Kossoy (2000), o qual conversa diretamente com a afirmação de que

> Todo produto da cultura é um produto datado. Seja ele um texto, um quadro, uma foto ou qualquer outra manifestação artística do espírito humano, no fundo trata-se de uma linguagem que expressa, em si, um tempo. (GASTALDONI, 2011, f. 4).

Estando ciente da materialidade do instante ali registrado, assim como da parcialidade do registro, podemos nos colocar a questão sobre quais os níveis de realidade os elementos presentes nos registros imagéticos. Aprofundando a reflexão, recorremos ao trecho a seguir de Kossoy (2000):

> A segunda realidade é a realidade do assunto representado, contido nos limites bidimensionais da

25 Simplificadamente, poderíamos expressar o conceito como sendo a ilusão de realidade presente nas imagens capturadas e que apresenta-se estando assentado na reflexão técnica da imagem, diferenciando-se do conceito filosófico presente nas discussões sobre o *real*.

> imagem fotográfica, não importando qual seja o suporte no qual esta imagem se encontre gravada. O assunto representado é, pois, este fato definitivo que ocorre na dimensão da imagem [...] imutável documento visual da aparência do assunto selecionado no espaço e no tempo [durante aquilo que é entendido como sua primeira realidade] (KOSSOY, 2000, p.37).

Os recortes empreendidos pelos indivíduos poderiam levar uma percepção da importância da festa está direcionada apenas para alguns momentos visualmente marcantes, como a chegada dos carreiros à Trindade. Todavia, cabe rememorar que nem todos interagem do mesmo modo com as práticas presentes nessas festividades, e assim as imagens, essenciais para se pensar a elaboração do imaginário juntamente com os discursos e elaborações que se fazem presentes nas rememorizações dos atores da festa, não correspondem, por vezes, com essas elencadas enquanto objetos com valor de culto.

3 O OLHAR SOBRE A FESTA POR SEUS ATORES

Depois de todo esse arrazoado teórico, com algum intermeio prático, que foi apresentado até aqui, tencionamos refletir sobre a festa e suas imbricações através da reflexão elaborada nas falas dos próprios atores da festa. Ter em mente as categorias e as ponderações elaboradas anteriormente no nosso trabalho ao tomar contato com as experiências relatadas pelos participantes da festa fornece-nos a perspectiva de distanciamento entre a reflexão acadêmica feita sobre a festa religiosa e as elaborações efetivadas pelos diversos participantes da festa, que a veem de um modo muito particular e distinto da ordenação conceitual concebida nos gabinetes de estudo. Fortalece-se a percepção de fluidez, organicidade, multiplicidade que os participantes dessas festas comportam, apresentando-nos isso em suas falas e lembranças.

A construção da imagem da romaria como momento especial que pode abarcar o sagrado e o profano, o fruir e a penitência, o pertencer e o distinguir-se, elabora as diversas formas de relação dos indivíduos com a festa, que nesse ponto engloba não só o local do santuário, mas todo o tempo que foi dedicado para a preparação e esse deslocamento. Como Vilhena (2003, p.19) relembra, "[...] a festa não começa com a chegada dos convidados, mas com os preparativos, assim também a peregrinação não começa com a partida, mas com seu anúncio, seu advento". Assim, a romaria é valorizada como um ponto tão importante para o indivíduo que participa dela como a chegada na Basílica do Divino Pai Eterno em Trindade e a visita ao medalhão santificado.

São nessas cores que pode começar a despontar a visão da *fé goiana* que falamos no capitulo 1.3 A intensidade repousa em elementos que comparecem das mais diversas formas nas festividades religiosas, vividamente presente naquilo que toca seus atores. Estando em seu interior, apresentando-se no imaginário e engendrando uma temporalidade diversa daquela a qual os indivíduos lidam no cotidiano, conectando o presente com tempos imemoriais.

Pensar sobre os elementos que denotam uma espécie de segredo, ou de aproximação com algo especialmente profundo para ser compreendido pela lógica cotidiana pode ser uma chave preciosa para alcançar sentidos não enunciados presente nas festas e nas imagens nela engendradas gerando uma significância singular dos elementos que ali se

apresentam.

3.1 INSTANTES E PERMANÊNCIAS: A VIVÊNCIA DA FESTA

A significância reforça o desejo das pessoas não só de participarem quanto de terem junto de si aqueles que se envolvem com a mesma força divina. E isso dá aos sujeitos acesso uns aos outros, constituindo-se nesse universo uma rede que é compreendida pelos romeiros como semelhante a família, por sua proximidade e importância. A ideia de família apresentada reiteradamente pelos romeiros em suas falas associa-se diretamente com a imagem cultuada por eles.

O Pai Eterno celebrado pela romaria é uma elaboração e resignificação do conjunto imagético da Trindade (Deus, Cristo e Espírito Santo) a coroar Maria, conformando assim uma família orgânica como a dos romeiros. Imbricações dessa leitura são várias, passando das relações de gênero até chegar na concepção de hierarquia que pode ser compreendida pela "pedagogia imagética" ali presente, mas nosso enfoque direcionou-nos para uma reflexão sobre como a sociabilidade dos romeiros.comportaria uma resignificação dessa sacralidade representada pela "família do Pai Eterno".

O cenário de discussão sobre elementos mais profundos relativos a festa é amplo e não menos difícil do que uma jornada em busca do sagrado. Para compreender os elementos que comparecem nos textos dos teóricos sobre romaria e peregrinação, é capital o aprofundamento sobre alguns dos significados que estão presentes nessas elaborações, compondo a rede de sentidos que possibilita descrever a Romaria dos Carreiros de Damolândia em vários aspectos dos seu prisma de conteúdos.

A experiência dessa proximidade é notável, perpassando todos os níveis de relação. O instante posterior ao da tomada da Figura 10 abaixo é pungente nesse sentido. Com os romeiros caminhando pela estrada de chão, logo após de sair da rodovia pela qual passa o desfile de carros de boi, onde se concentram algumas barracas de venda de alimentos, aqueles que acompanham a caminhada a pé aproveitam para comer. Provavelmente a primeira refeição em algumas horas, as pessoas enfrentam o sol quente e a poeira que sobe por conta da passagem dos pesados carros e as juntas de bois que as tracionam. A senhora que caminha com desusado vigor, comendo ao lado de seus companheiros de viagem, dirige-se para o pesquisador, envolvido com as fotografias e suas reflexões e caminha no contra-fluxo

interpelando-o: “Você não vai pro Divino?” Com a resposta negativa, ela emenda a interjeição: “Tem que ir pra Trindade, meu filho...” e segue, caminhando, comendo e bebendo o refrigerante que, naquela altura já devia ser um balsamo para quem enfrentava o calor do cerrado goiano. O espaço percorrido não deve ser recuado na compreensão daqueles que participam desse movimento. Seja por praticidade ou por objetivo, os carreiros não dão meia-volta, tão pouco esperam que alguém retorne de um ponto mais adiante, como explicita Aquino (2007):

> [...] nunca, a não ser em casos excepcionais, fazer o caminho inverso à peregrinação. Essa regra me foi exposta primeiramente por Tânia, quando no caminho do primeiro dia eu e ela nos responsabilizamos por encontrar a carroça em que vinham nossa água e comida […] Ela então afirmou que o melhor a fazer seria ficarmos paradas, esperando até que a carroça chegasse ao ponto onde estávamos, não devíamos voltar. […] Isso nos ajuda a esclarecer porque, em caso de necessidade, a ajuda sempre virá do grupo que vem atrás. […] Em algumas situações, quando percebíamos que o grupo que vinha atrás do nosso havia parado, indicando algum contratempo, falavam-se coisas do tipo “fulano vem logo atrás, ele ajuda”, demonstrando que não se espera prestar ajuda ao grupo de trás, ou recebê-la do grupo da frente, não se ajuda aquele de quem se recebe ajuda. (AQUINO, 2007, p. 43).

O misto de simplicidade e resignação que a cena comporta poderia passar despercebidamente para um observamos ocasional, mas a possibilidade aberta pela participação na romaria de estabelecer contato com aqueles que compartilham daquele momento avança na percepção da instante como um extrato do todo que é a festa. O modo de agir daquela senhora e o conteúdo da exortação mostra que o objetivo – ir para Trindade – ganha a maior importância diante da individualidade do sujeito.

Figura 10: "Tem que ir pra Trindade, meu filho...".



Fonte G.Corcinio, 2013

Não eram os símbolos ou as rezas que poderiam dizer que mobiliza aquela senhora naquele instante. Era o ir. A tal conexão entre homens e Deus permitiu que aflorassem representações sígnicas profundas, oferecendo ao pesquisador portais para vislumbrar tais significâncias presentes nos rituais religiosos, trazendo informações de um caleidoscópio de elementos originários de temporalidades diversas. Mas para os participantes, sujeitos e atores em grande medida da festa, estão presentes nessas comemorações religiosas – e nos entretempos que elas comportam – muito mais do que a religiosidade, mas o mover e o fruir.

Essa articulação deve ser compreendida no sentido de signos e sentidos que pode designar para os atores uma vinculação importante entre o fazer a romaria, o buscar o divino e as relações travadas entre esses sujeitos

O carro de boi, em instantes como esse, não é mais o símbolo latente da festa. Ele está ali, mas não é *punctum*, nem mesmo *Spectrum*, à moda da reflexão barthesiana, mas índice ginzburgiano, pois é sua presença se faz notada. Nessa imagem que capta esse instante é a senhora, de roupa preta e saia longa que atrai a atenção, não pela pose (não)feita, ou pela realidade pensada e apresentada diante da câmera fotográfica, mas pelo fruir que ela demonstra no andar e comer, junto com os outros que estão próximos de si e também fazendo o mesmo.

O alimento é, nesses momentos, elemento de articulação singular, fazendo-se

presente de modo importante na rememoração dos atores da festa. Assim como na caminhada, nos pousos e na vivência em Trindade o "comer junto", partilhar e trocar tem capital sentido. E nas narrativas de memória isso fica patente. Em um grupo de romeiros entrevistados apresentou-se um episódio que demonstra uma grande parte dessa valorização não só da comida, mas de todo uma vivência em comum.

Durante o preparo dos carros para a viagem existe uma preocupação relativa aos alimentos a serem levados, pensados muitas vezes pela comodidade e pela praticidade, já que nos pousos[26] a estrutura existente para preparação de refeições é mínima. Para arrefecer certas dificuldades, é oferecido pela prefeitura de Damolândia algum apoio logístico, que fornece refeições completas nos pousos e lanches em alguns pontos de passagem. Ainda assim, por tradição, alguns carreiros mantém o preparo de porções para serem consumidas no caminho, aprontando cozidos, embutidos caseiros[27], pães, entre outros. Concebe-se que nos pousos no caminho, ou durante os oito dias que os carreiros ficam acampados em Trindade, os *companheiros* visitem-se uns aos outros, *tomando um café* nas barracas. Segundo um dos carreiros que visitamos, ele tinha a prática – contada entre risos e confirmações dos outros que acompanhavam a conversa – de aproveitar-se da distração de alguns carreiros, especialmente os *rídicos*[28], para pegar-lhes os mantimentos e ofertá-los para os outros carreiros, por vezes para o próprio "dono" do dito mantimento, que costuma descobrir o furto quando é instado a mostrar o que trouxe para a caminhada, ou quando decide dividir o que havia trazido. Na palavra do próprio:

> a dona chegou, amoitou tudo direitinho e eu fiquei ali vendo, depois, quando foi pra missa com o pessoal dela, eu fui e peguei a lata de linguiça e saia cortando os pedaços e dando pro pessoal, até que a fulana chegou. Quando ela foi pegar a lata e viu vazia já veio direto em mim... nunca mais ela foi pra Trindade de carro de boi...(CARREIRO 03, 2014)

Ao invés de ser uma atitude recriminada, o "roubo" nesse caso foi visto pelos presentes como uma espécie de *ação pedagógica*. O pecado de cobiçar o que era do outro ficava suplantado pela avareza daquela participante já que, segundo os carreiros ali presentes, "ela era capaz de comer escondido para não dividir com o pessoal... eles não davam nem pra criança se estivesse perto".

26 Pouso é o momento, a noite, que, durante a viagem, os romeiros se reúnem para descansar a noite (por analogia, o nome também é atribuído ao espaço onde isso ocorre).

27 Além do preparo, também o comércio é contemplado nesse momento da festa, já que muitos carreiros aproveitam a viagem para comprar produtos oferecidos nas cidades e vilarejos pelos quais passam. Entre os embutidos que ganham destaque, sendo sempre citados, a *carne cheia*, uma espécie de carne cozida condimentada.

28 Classificado como regionalismo pelo dicionário, refere-se ao indivíduo que é avaro ou sovina.

Mas não é apenas o comer que aflora como elemento de sociabilidade. Nesse sentido, e isso qualifica o relato acima transcrito, aparece também o partilhar, configurando-se como uma das narrativas recorrentes nos relatos dos carreiros como característica da caminhada e da vivência proporcionada por ela, e por eles valorizada. Poder oferecer ao outro aquilo que se tem, lançar mão daquilo que o outro tem quando a falta configura uma experiência de proximidade que traz a ideia de comunidade.

Essa perspectiva de compartilhar e ajudar, que para o observador externo pode ser perdida em elucubrações diversas sobre signos e sentidos abstratos, para os atores concebe-se como um dos motivadores da presença dos indivíduos na jornada. Tal situação é relembrada reiteradamente pelos carreiros com os quais conversamos, isso ficou claro também durante o próprio desfile dos carros em Damolândia que observei *in loco*.

O desfile na saída dos carreiros na cidade de Damolândia, momento no qual a parcela da população que não se deslocará para Trindade saúda aqueles que empreenderão a viagem, como num memorial sobre o papel que eles têm para o todo da comunidade. Nesse momento os carros de boi enfrentam algumas dificuldades impostas pelo crescente interesse pelo evento e pela urbanização do espaço percorrido por eles.

Figura 11: Consertando o carro do companheiro.



Fonte: G. Corcinio, 2013.

Sendo um momento de dificuldade considerável, devido a rampa, o peso, o material que é feito os elementos de composição do carro de boi, o temperamento do gado que está atrelado ao carro e outros fatores, às vezes ocorrem problemas com eles. Com uma peça do carro de boi quebrada, rapidamente, como capturado na imagem 11, alguns participantes de outros grupos que estavam no desfile mobilizaram-se para auxiliar o companheiro com problemas. Ou como um de nossos entrevistados relatou, falando sobre outro episódio, “carreiro é que nem marimbondo”, quando um se encontra com problemas, vários aparecem para auxiliar.

Esse então pode ser compreendido como uma da característica marcantes da romaria, dando-lhe sentido enquanto processo de decantação de aspectos individuais e coletivos dos atores da romaria. A percepção de conexão entre o cotidiano e o *excepcional* que existe na peregrinação é valorizada na concepção de uma certa religiosidade popular, que aproxima o ente divino daqueles que o cultuam, mesmo que lhes sejam impostos alguma espécie de obstáculo, ou sacrifício, a ser superado. O sacrifício faz parte dessa busca pela

sacralidade, moldando o sujeito para que entronize questões atitudinais que o lembrem fora do período da Romaria a importância da sociabilidade e das relações estabelecidas entre os *irmãos*.

Esse conceito de sacrifício é então um outro símbolo onde aqueles que desenvolvem níveis dessa religiosidade podem encontrar um aspecto fulcral para sua elaboração de sentido diante do mundo.

Podemos supor que os antigos sacrifícios purificadores do judaísmo, que consistiam na imolação de uma oferta – fosse animal, vegetal ou meramente alegórica – foram substituídos no cristianismo por um sacrifício pessoal, onde o grande desafio é o controle do corpo e da alma. Para interpretar os símbolos sacrificiais que alimentam o imaginário das romarias é preciso não só se ater a caminhada extenuante, sob condições precárias. As dificuldades em geral, de alimentação, de acomodação, de atenção as pequenas coisas do cotidiano corroboram para criar um sentido de conquista, purificação e fruição que comparece nas falas dos atores dessas manifestações.

Mas o sacrifício que existe na Romaria dos Carreiros de Damolândia não confere a ela similitude com outras manifestações sacrificiais como as que ocorrem em partes do nordeste brasileiro[29]. Esse sacrifício está vinculado a uma extenuação do corpo, com as dificuldades da viagem e seus percalços, mas ainda sim é um sacrifício que não demanda sangue ou expressões severas de dor. O corpo é posto a prova, mas não é negado ou martirizado. Mesmo o santo de devoção está em uma posição que podemos classificar como confortável: o Cristo não está na cruz, mas sentado, assim como Deus Pai e como Maria. É vislumbrado o momento de ascensão, de vitória e de bem estar do divino, o que é estendido para os fieis.

Essa condição de sacrifício também comparece nos discursos dos carreiros, sejam eles jovem ou mais idosos. Mas em ambos os casos esse sacrifício é compreendido como uma ação relacional: ele se dá a entender a medida que o carreiro olha a realidade na qual está inserido. Desse modo, perguntado sobre o papel da romaria na construção da percepção de mundo, um entrevistado, jovem participante da Renovação Carismática Católica (RCC), disse que ele faz

29 Essas manifestações, genericamente chamadas de *flagelantes*, são procissões de irmandades que na época da Semana Santa saem pelas ruas, de rostos cobertos, costas nuas, chicoteando-se para purificar a alma. Cf., entre outros, SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Entre navalhas, velas e matracas: os flagelantes da vila de Campos no século XIX.

> voltar para realidade, porque você percebe que a casa onde você vive é bacana, por que [na romaria] dormimos em barracas. Que a sua cama, que você não dá valor, é um paraíso, porque a gente dorme no chão. Aquele banheiro que a gente toma banho quente que a gente não dá valor... a gente toma banho no córrego, a água é fria... Aí você volta 50, 100 anos atrás[...](CARREIRO 01, 2014).

Tal leitura poderia fazer com que o olhar do pesquisador direcionasse a discussão para os aspectos mundanos e funcionais da prática religiosa. Tais práticas, facilmente captáveis pelas mídias, ficam latentes nas produções relativas a romaria.

Berger (1983) formulou tal leitura da realidade, onde é visto um processo de rompimento da magia e da sacralidade como tradutores das experiências humanas. Nessa elaboração, ele traz, de forma pungente, a discussão da secularização do mundo para as ciências que questionavam o homem e o seu relacionamento com o meio. Afirmando que "assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência" (BERGER, 1983, p. 119), ele procurava refletir, na esteira de diversos outros pensadores, sobre o que alguns chamavam de *libertação do homem moderno da tutela da religião* enquanto outros viam um processo de *descristianização e paganização.*

No seu exercício de reflexão, Berger buscou traduzir o enfraquecimento da religião diante das transformações técnico-cientificas da sociedade. Na sua visão, a secularização teria seu germe na própria cristandade, particularmente nas confissões protestantes. Tal condição é expressa por ele ao apontar que "[...] deve ficar claro que qualquer demonstração das consequências secularizantes da tradição religiosa ocidental nada nos diz acerca das intenções daqueles que modelaram e levaram avante essa tradição." (BERGER, 1983, p. 123). Segundo sua visão

> [...] pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto que possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Esse processo foi agudamente captado pela expressão "desencantamento do mundo". O crente protestante já não vive em um mundo continuamente penetrado por seres e forças sagradas (BERGER, 1985, p. 124).

E tal condição afastaria a própria crença religiosa do cotidiano das pessoas, pois a "realidade está polarizada entre uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente 'decaída' [...] Em outras palavras, a radical transcendência de Deus defronta-se com um universo de radical imanência, 'fechado' ao sagrado." (BERGER, 1983, p. 124). Nessa proposição é possível observar a construção de uma oposição entre o mundo povoado de seres sagrados e o mundo onde esses seres não compareceriam, sendo nesse cenário que a secularização ocorreria por não haver mais uma imagem estabilizada entre o mundo terreno e

seu duplo sagrado. Estaria lançado então o problema de significado, tanto para as instituições quando para os indivíduos, perdendo legitimidade todas as narrativas e teodiceias que propusessem dar plausibilidade para a própria vida. (BERGER, 1983, p. 137).

Essa perspectiva, mesmo tendo sido refutada pelo próprio Berger (2000), pode influenciar uma leitura de que a romaria teria uma função pedagógica no âmbito das relações humanas. Mas, mesmo essa visão tendo fundamento nas práticas, não contempla os sentidos e as perspectivas daqueles que lá estão. Outro entrevistado, senhor que participa da romaria a mais de 30 anos, compreende que o sacrifício e o milagre andam juntos, já que "a gente dorme no chão, come de qualquer maneira, toma banho frio. Vai e volta e ninguém adoece" *(*CARREIRO 01, 2014).

A festa religiosa, prenhe de signos e plena de sentido para os indivíduos que ali se encontram, parece não possuir segredos para os seus atores, já que aquilo que está oculto e lhes escapa a compreensão, é codificado como a presença do divino, do Espírito Santo que há de se revelar, especialmente nas pequenas coisas, trazendo conhecimento de forma ampla para todos[30]. Tal significância presente no segredo só pode ser decodificada por alguém que seja envolvido por ele, enredado por sua cadeia de sentidos.

Então as dificuldades que aparecem durante a caminhada vinculam-se com as oportunidades e os *livramentos* que, não tendo explicação, são tidos por ações diretas do Divino. O segredo, portanto, estaria contido nos detalhes, naquilo que deve configurar as coisas mais singulares que se mostram e ficam gravadas nas memórias dos participantes da festa.

Esses fatos, e outros que adicionam aos relatos dos carreiros aspectos sagrados e profanos, de fruição e de devoção, chamam a atenção para a reflexão possibilitada pelos escritos de Wunenburger (2007) ao discutir sobre a construção do mito, da narrativa sagrada e a interlocução presente na relação dessas práticas com a elaboração dos signos no imaginário coletivo.

Cabe apontar que o sacrifício que tratamos aqui não deve ser vinculado com aquele que comparece nas leituras sociológicas ou antropológicas, mas sim como um simbolismo vinculado ao esforço e a resistência. Na leitura sociológica, aspectos importantes da festa, como a hospitalidade e a oferta de alimentos para os carreiros ganham contornos cerimoniais – ou pelo menos apontam para o conceito de sacrifício que contempla o papel de

30 A ideia de que o conhecimento das *coisas do alto* será igualmente distribuído para todos faz parte de uma elaboração atribuída ao Frei Joaquim de Fiori, considerado o *fundador* do culto ao Espírito Santo.

mediador da ação entre aquele que a faz e a divindade (AQUINO, 2007)

Não apenas os sacrifícios advindos da caminhada são importantes para a elaboração do sentido da festa para seus participantes. Eles comportam também uma memória da importância do deslocamento para que a vida se consume.

Entre os elementos que mostraram de forma premente na nossa busca a importância na construção do imaginário elaborado pelos sujeitos sobre os deslocamentos na jornada rumo ao sagrado encontra-se o conceito de *caminho*.

Enquanto modelador de práticas, podemos afirmar que, de algum modo, ele comparece como prática na cristandade desde seus primórdios. Sendo subsidiário do judaísmo, o cristianismo absorveu elementos da cosmovisão e da prática devocional judaica. Desse modo, podemos dizer que é fundante na visão cristã a prática de andar em direção ao lugar sagrado como ato de fé. Feuillet (2004) procura elaborar um pequeno dicionário de termos e significados cristãos. O verbete *caminho* expressa-se desse modo:

> 1. Na cultura dos Israelitas, um povo de nômades em suas origens, a noção do caminho é essencial. O caminho para novas terras tomou uma dimensão sagrada pois o Povo conheceu o Êxodo para reencontrar a terra prometida (Ex 6, 8), o exílio na Babilônia, o retorno do exílio, depois a Diáspora... 2. Com Cristo, o caminho deixa de ser um caminho terrestre 'Eu sou o caminho, a verdade e a vida' (Jo 14, 6). O Cristo é o caminho que revela o Pai. (FEUILLET, 2004, P. 27)[31].

Essa raiz de sentido apresentada por ele como existente na noção de *caminho*, e que podemos estender para seus desdobramentos ou derivações (caminhar, rumar, dirigir-se a algum lugar), agrega à reflexão sobre essas perambulações dos indivíduos dados importantes para compreendê-las enquanto atos de fé. Reforçando essa perspectiva sobre o conceito de caminho enquanto símbolo, também podemos refletir, em um aspecto mais amplo, pelo prisma da *estrada real*, que segundo Chevalier e Gheerbrant (2001) pode ser entendido como

> [...] a via direta, a via reta. Está em oposição aos caminhos tortuosos [...] desprovida de qualquer possibilidade de desvio [...] ela vai simbolicamente à Jerusalém celeste, designa o Cristo que, declara: eu sou o caminho (João, 14, 6) [...] Bernardo de Clairvaux faz alusão à via régia; esta evita os desvios, os circuitos, os atalhos [...] (CHEVALIER E GHEERBRANT, 2001, p. 403).

E desse modo podemos alegar também que a ideia de caminho é uma metáfora para exprimir a forma de construção e elaboração de uma prática de vida, onde existe um

31 Tradução livre do seguinte trecho: “1/ Dans la culture des Israélites, un peuple de nomades à l'origine, la notion de chemin est essentielle. Ce chemin vers nouveaux pâturages prit une dimension sacrée lorsque le Peuple connut l'Exode pour retrouver la Terre promise (Ex 6,8), la Déportation à Babylone, le Retour de l'Exil, puis la Diaspora... 2/ Avec le Christ ce chemin cesse d'être un chemin terrestre : « Je suis le Chemin, la Vérité e la Vie » (Jn 14, 6). Le Christ est le Chemin qui révèle le Père”.

destino. Se podemos compreender como sendo o objetivo da própria construção do indivíduo, o sentido metafísico e religioso. Tal objetivo traria valores e práticas que se coadunam para que o indivíduo alcance uma *vida sem desvios*, onde busca atender demandas de ordem espiritual e atitudinal, tal imagem atribuída ao conceito de caminho acaba por agregar valor também a aquele que está no caminho simbólico, rumando para a o objetivo último da jornada do homem diante do sagrado: seu retorno ao ser supremo.

O conceito de retorno ao supremo que se faz presente no que é escrito por Chevalier e Gheerbrant (2001) sobre o conceito de caminho comparece em outros teóricos que discorrem sobre o tema das movimentações motivadas pela religião.Abumanssur (2003) aponta que *"desde sempre, o ser humano desloca-se pela Terra em demanda do sagrado com vistas a adorá-lo, consultá-lo, festejá-lo ou conhecê-lo"* (ABUMANSSUR, 2003, p. 53), do mesmo modo que Vilhena (2003) apresenta que, referente a esses deslocamentos, devem ser confrontadas as ideias de que a persistência da imagem da vida como caminho

> [..] revela a conservação e a atualização de componentes arcaicos forjados na itinerância, nas ondas migratórias que aconteceram nos primórdios da história e ainda hoje se verificam. [...] Na andança está aquele que já saiu mas ainda não chegou. Ela é comparada ao tempo da busca […] Em lugares ermos, a fadiga, a fome, o rigor da natureza, a solidão, as lutas internas conferem caráter penitencial ao peregrino […] [O tempo do deslocamento] É tempo do deserto, do discernimento, da luta. (VILHENA, 2003, p.15-17).

Cabe lembrar que a necessidade de deslocamento para um determinado lugar tido por santo não deve ser vista apenas como uma prática do cristianismo, tão pouco das ditas *religiões mundiais*[32]. Sendo um fenômeno presente nas diversas manifestações sacras que o ser humano elaborou, podemos encontrá-las nas mais variadas culturas e tempos. Entretanto a elaboração construída para o conceito de caminho e daquele que o executa, o peregrino e/ou romeiro reveste-se de diversas nuances que se faz importante apontar. Nesse exercício podemos recorrer as explanações de Steil (2003):

> Transcendendo os limites da experiência ocidental, esses autores [Coleman e Elsner] também demonstram como as outras religiões mundiais - judaísmo, islamismo, budismo, hinduísmo - vão conformando suas práticas de peregrinação como linguagens rituais para expressarem suas crenças e seus valores, quase sempre inscritas em seus textos sagrados, eleitos como lugares de sua manifestação privilegiada.(STEIL, 2003, p. 31).

32 Entende-se por *religiões mundiais* aquelas que reúnem em torno de um *corpus* de crenças e preceitos, grandes quantidades de indivíduos espalhados em vastas regiões do globo terrestre e presam pela premissa de sua fé ter validade mundial, não estando atrelada apenas à um território, Estado ou etnia. Além dos monoteísmos semíticos – Judaísmo, Cristianismo, Islamismo – também podem ser elencados sob essa classificação o Hinduísmo, o Confucionismo e o Budismo.

Do mesmo modo, Vilhena (2003) aponta que

> Para o *homo religiosus*, toda a vida do humano vivo no mundo pode ser entendida como peregrinação a caminho da outra vida, a que realmente vale a pena […] a vida terreal com seus desconfortos, dificuldades e sofrimentos é entendida como provação necessária para que se possa chegar à verdadeira pátria, à terra feliz, ao paraíso onde não mais se conhecerá o cansaço, a dor e a morte. (VILHENA, 2003, p.19. Sic).

Assim, a ponderação sobre a importância do caminhar para a construção de uma noção de pertencimento ao divino transcende os cânones religiosos. E ele não se expressa sem outros aspectos da ação humana, permitindo que se considere a importância da aproximação com o divino, indo ao seu encontro e podendo permanecer diante dele de forma mais pessoal durante algum tempo.

Podemos assentar parte de nossa discussão na reflexão sobre a presença desses símbolos nos relatos e nas práticas dos carreiros de Damolândia, pois tal elaboração também comparece nas falas dos narradores com os quais conversamos, nas imagens e nos áudios registrados pela TBC no material coletado para reportagens sobre a romaria e que nos foram provocativos no princípio de nossa pesquisa, como aqueles citados no capítulo 1.

A compreensão dele sobre a caminhada como o elemento significante e alicerce para sua fé e para a própria existência do lugar onde o santo é reverenciado denota o papel do caminho e da caminhada para a elaboração de imagens pelos atores da festa sobre eles próprios.

Figura 12: A caminhada mescla, para os sujeitos, fruição e penitência.



Fonte: G. Corcinio, 2013

A festa então ganha movimento, pois é no caminhar que ela se concretiza. A sensação de mover-se, depois de meses de preparação de todos os apetrechos da viagem, do cuidado com a boiada e com o carro, símbolo maior para alguns dos romeiros de sua identidade como tal, possibilitando-os uma manifestação de fé ao dirigir-se rumo à Trindade, onde o símbolo dessa fé encontra-se: a imagem do Divino Pai Eterno. A imagem acima transcende o ato de viajar, ela comporta signos de própria fé daqueles que ali se movimentam em busca de chegar "aos pés do Divino Pai Eterno" e a sua igreja, como relatam os romeiros nas entrevistas concedidas para o pesquisador.

Para o romeiro, o caminhar liga-se diretamente não apenas com a festa, mas com o seu cotidiano como um todo. Segundo um dos carreiros que entrevistamos, os símbolos da caminhada comparecem deste muito tempo antes da própria romaria. Para ele, um dos marcos da festa – e da fé que ele possui no Pai Eterno – é quando, no *dia de ano* (primeiro de janeiro) ele ouve "a música do Waltinho", o que denota que "falta apenas seis meses para o Pai Eterno" (CARREIRO 01, 2014). Tal música, denominada "romaria", escrita por Walter Luís apresenta a seguinte afirmativa:

> [...]Pra ir a Terra do Pai Eterno
> Minha jornada durou longos dias
> trabalhei duro o ano inteiro

fiz os meus planos pra Romaria
pedi ao Anjos pra iluminar meus passos
e o Pai Eterno pra ser meu guia
[...]

Isso então demonstra que a preparação da festa não está ligada apenas no período imediatamente anterior a ela. A preparação abarca o “ano todo”, num cenário onde o cotidiano é transpassado pela festa, impondo uma mobilização continua. Os carreiros entrevistados expõem, indo além dessa afirmativa, que a participação nas festividades não se restringe a festa do Divino Pai Eterno, mas antes vai criando novas “tradições deles”, como a participação dos carreiros na festa de Nossa Senhora Aparecida em Petrolina de Goiás.

Essa preparação esgarça a percepção de ruptura que tradicionalmente é aplicada às festas religiosas. Elas acabam por, na realidade, configurar-se como uma *continuum* na vivência dos sujeitos. Não são vistos como momentos estanques, pois mesmo que a culminância dessa manifestação se dê quando do encontro com a imagem reverenciada e com o espaço santificado, festa e cotidiano interpenetram-se, conferindo sentido mutuamente e reforçando os signos que passam a afluir no espaço, denotando esse permanente dialogo.

Figura 13: O carro de boi configura-se como o signo mais exterior da devoção ao Pai Eterno.



Fonte: G. Corcinio, 2014

Assim, a carro de boi, que para aqueles que são de fora pode ser lido como um tradutor de identidade e de pertencimento, ganha, para os atores da Romaria dos Carreiros de Damolândia uma conotação mais ligada a tradição. Em alguns momentos, o carro de boi pode

ser visto mesmo como emblema, signo de uma prática. Mas essa prática não é contida tão somente na posse e uso – hoje apenas festivo – do carro de boi. Ele denota práticas sociais e de difusão de uma percepção de mundo que transpassa a festa de Trindade. Como disse um dos carreiros: “hoje toda cidade tem desfile de carro de boi... virou moda”

A caminhada, e tudo que se associa a ela como o sacrifício, o fruir possibilitado pelo deslocamento para a cidade de Trindade ou o prazer da convivência com os conhecidos, possibilita aflorar em nosso olhar práticas daquilo que denominamos como *fé goiana* na página 28. Contudo, se ali nós falávamos de uma tentativa dos meios de comunicação em massa de midiatizarem a festa, conferindo a ela o *status* de expressão de uma identificação local, aqui conseguimos perceber as nuanças efetivas dessa expressão tão especifica de uma religiosidade que extravasa aquela apontada por autores acadêmicos e pelos suportes usados pelas empresas de comunicação.

A *fé goiana* poderia ser apontada como sendo essa relação entre o divino e o humano onde aquele se aproxima desse de modo fluido entre a maleabilidade das práticas e o arraigamento do sentido de devoção na percepção dos atores da festa.

Figura 14: A fé goiana é o ponto mais visiveis de toda a sociabilidade que comporta movimento, sacrificio e prazer da Romaria dos Carreiros de Damolândia .



Fonte: G. Corcinio, 2013

Mas a relação de sociabilidade presente na festa e nas falas dos carreiros ganha uma coloração ainda mais intensa pois eles não compreendem o grupo de romaria apenas como pessoas com um objetivo em comum. A noção dos companheiros de viagem sendo vistos como uma *família* aflora com frequência. Esse olhar que aproxima de forma tão viva os indivíduos corrobora com a própria formação da devoção e das práticas que se apresentam durante a festa.

Essa família, que conforme aponta os entrevistados "não precisa ser de sangue" interfere nas mais variadas instâncias desse cotidiano estendido que comporta as diversas manifestações da devoção, abarcando a preparação da festa como sendo uma prática, não uma ruptura, dentro da vivência dos indivíduos. Não estando contido apenas nos dias da Romaria dos Carreiros de Damolândia, a *família* que os carreiros prezam acompanha-os, num processo de compadrio e mútuo auxílio.

Figura 15: "Carreiros são uma família".



Fonte G. Corcinio, 2013

A rede de relações que se tece sob a égide do Divino Pai Eterno e as celebrações em seu louvor traz para o pesquisador a observação que o papel das relações interpessoais possibilita uma estrutura de apoio que se faz presente além do tempo da festa religiosa, mas tendo nela uma baliza de ação. Assim, como garante um de nossos entrevistados, *toldista*[33]

33 *Toldar* na fala dos carreiros de Damolândia é o ato de esticar couros sobre o carro de boi para fazer uma espécie de cobertura, fechando o carro de modo a oferecer abrigo para as pessoas que vão junto ao carro de boi e aos bens (mantimentos, instrumentos, roupas) que são carregados.

dos carros de boi, durante o ano todo ele procura “ajudar os companheiros para poderem ir para o Divino” (CARREIRO 04, 2014).

As relações com indivíduos participantes da festa são equiparadas à categoria de família e desenvolvem-se de forma dinâmica. As pessoas que entrevistamos por vezes envolvem-se na festa por uma devoção fomentada por indivíduos que, não sendo da família sanguinea do carreiro, encontram-se próximos o suficiente para estabelecer relações *familiares por adesão*.

Segundo nossos entrevistados, a introdução deles na festa, tornando-se essa participação depois um hábito que muitos mantêm por 30 anos ou mais, foi feita por parentes próximos (tios, avôs) ou por conhecidos muito próximos. E segundo esses mesmos entrevistados, eles têm conseguido passar a tradição “para frente... para ter alguém que continue quando a gente parar”, para filhos e filhas ou outras crianças, que se envolvem e mantêm-se na festa, viajando com esses grupos ou começando a formar os seus próprios.

Essa proximidade gera relações de companheirismo e proximidade, além de configurar-se a construção de redes de informações. Estabelecendo contatos, percebe-se que muitos se conhecem e travam relações cotidianas muito próximas, podendo ser classificadas mesmo como desfrutando da intimidade do cotidiano familiar *de fato* dos companheiros de viagem.

A visão de família que então podemos perceber nas falas e nas imagens captadas na festa condensa em si aspectos que formação atitudinal, especialmente a ideia de compartilhamento e auxílio. Ela apresenta-se como o fio que cose todos os aspectos de uma manifestação múltipla, a qual possui traços substancialmente vividos das relações de sociabilidade importante em comunidades rurais ou periféricas, convertendo-a em lampejos de uma *fé goiana.*

3.2 AS MUDANÇAS PERCEBIDAS PELOS SUJEITOS DA FESTA

> Enquanto existir estrada
> Que o carro possa rodar
> Sou o último dos carreiros
> Bravo herói a candear[34]
> Quando eu for pra eternidade
> Este carro vai parar
> A profissão de carreiro
> Não tenho pra quem deixar (BÉTTIO e RONCATTI, sd,)

34 Candear é o ato de caminhar afrente de uma boiada, para ir abrindo as porteiras.

Uma das perguntas que muitos pesquisadores fazem-se ao tomar contato com festividades que carregam em si permanências de tempos pretéritos é se tais manifestações não tenderiam a acabar com a chegada da urbanização, das novas tecnologias, da difusão de outras manifestações culturais e uma série de inquietações que, assim como essas, poderiam ser resumidas pela formulação: “A festa religiosa, no formato que conhecemos, corre o risco de acabar?”

Essa pergunta surge essencialmente à medida que assumimos um olhar que atribui à festa um caráter monolítico, engessado e travado. Essa percepção afasta do seu campo de observação a premissa que é importante em qualquer pesquisa que tenha como objeto manifestações socioculturais: sua fluidez e maleabilidade diante das transformações que se fazem presentes na sociedade.

Reafirmando a citação anteriormente feita sobre a característica polissêmica que a religião possui (KARNAL, 2009) e a possibilidade que isso oferece para que se faça um sem-número de interpretações e afirmações sobre praticamente tudo o que tenha relação com a religião, podemos mesmo compreender as questões expostas no início deste tópico com sendo pertinentes para a elaboração de ações diretamente voltadas para a manutenção e resgate dessas manifestações.

Entretanto, perder de vista a capacidade de adaptação das manifestações religiosas, e portanto de seus participantes, é esquecer essa capacidade de transformação que as manifestações culturais, e as religiosas têm de modo especial para nossa reflexão.

A Romaria dos Carreiros de Damolândia é uma manifestação que se prolonga a mais de 8 décadas, e as mudanças comparecem de forma importante e perceptiva para quem está envolvido com ela. Quando questionados, as respostas dos carreiros sobre as mudanças que se fazem presentes na festa recaem com maior intensidade em dois aspectos: o excesso de bebida e as transformações no caminho.

Pode parecer confuso ser apontado como um dos problemas as bebidas já que os próprios carreiros mais velhos admitem o consumo de álcool durante a romaria. Mas a questão está naqueles que não fazem parte da “família”. A facilidade com que se pode chegar e sair dos pousos com veículos automotores, o que acaba fazendo com que algumas pessoas fiquem lá apenas para “fazer bagunça”. Fica marcante na memória de um dos carreiros a diferença, pois antigamente,

> “nos pousos, todo mundo chegava, ajeitava as suas barracas, tomava banho, jantava. Aí reunia numa barraca para rezar um terço. Rezava o terço, depois cantava umas modinhas, fazia uns desafios uns para os outros e ia dormir... hoje virou pinga. Na estrada não tem nem como o *nego* rezar. Não tem como você juntar uma turma para rezar... É aquela bagunça dos... Que os que vai de carro para os pousos, e de moto, que não vai ficar com a gente, fica até de madrugada. Aí eles vem embora e larga a gente. Eles só fazem barulho. Só anarquia.” (CARREIRO 02, 2014) (sic).

Apesar de uma experiência negativa, eles mesmos respondem uma pergunta não elaborada: “... mas tem que tolerar... Apesar disso a viagem é boa...”. Essa ambiguidade se conforma na ideia de que todos devem ter a possibilidade de participar, haja visto de tudo aquilo que cria uma noção de diferenciação entre eles não é bem visto por alguns carreiros. Prêmios, distinções e outros agrados causaram algum mal-estar pois “quem tem um carro bom e uma boiada boa é quem pode comprar. Aqui tem gente que vem com uma junta de boi de um, uma junto de outro, o carrinho emprestara de outro”. Essa interferência na dinâmica da festa comparece em outros momentos, como nos pousos, onde há alimentação, mas existem dificuldades com a água para os bois “Antes a gente andava e passava por córregos,os bois bebiam água... hoje os bois só bebem água no pouso... As estradas asfaltaram tudo...” (CARREIRO 02, 2014).

Essa visão faz o pesquisador pensar sobre o capital do conceito de *imaginário* enquanto chave de compreensão dessas elaborações e suas cadeias de sentido para o pesquisador, Wunenburger observa a construção dessas narrativas por meios diversos, repercutindo naquilo que encontramos talhado no imaginário coletivo.

Essa elaboração diante das modificações (a aceitação diante daquilo que desagrada) não esconde o desagrado. Mas quando perguntado sobre essas modificações, o olhar sobre a festa e seus símbolos é positivado: “A festa está cada vez melhor!”

Esse olhar denota uma reflexão geral sobre o todo, pois os carreiros mais velhos absorvem a festa como uma parte diluída dentro do seu cotidiano, como exposto acima na página 98, possibilitando então que a devoção se encontre permeada por elementos diversos. São as possibilidades, não as transformações ou as manutenções que animam esse olhar auspicioso sobre a festa e aquilo tudo que está presente nela, pois é essa intrincada relação entre devoção e fruição, tempo rápido e tempo lento, que se faz presente nos relatos dos carreiros. Siqueira (2010) relembra que essa relação é capital para compreender a própria construção da religião, já que

> A religião é um conjunto de símbolos capazes de definir o mundo. Indissociáveis são o sagrado e o profano: o homem religioso também participa da vida cotidiana de outros que não estão ligados à religião. (SIQUEIRA, 2010, p. 151).

Mas o incomodo existe, a distinção se faz clara: “O pessoal que vai de carro e moto só faz anarquia... Você tem dificuldade de fazer comida, leva só o essencial e a noite esse pessoal vem jantar com você e não traz nada... ”(CARREIRO 02, 2014).

Figura 16: A festa atualiza-se ou se hibridiza, fomentando tipos distintos de romeiros?



Fonte: G. Corcinio, 2013

Se “todos gostam da festa” e por isso é que são aceitos, a atitude daqueles que “vão pra Trindade só por conta de clube” é deplorada por não estar em consonância com o objetivo do movimento. A percepção de Siqueira (2010) corrobora com aquilo que foi percebido nas entrevistas. Ele relata que:

> Na medida em que o homem está inserido numa sociedade, o homem religioso deixa de ser uma abstração. Indissoluvelmente se ligam crenças e vivências religiosas, configuradas em expressões comportamentais […] Religião, ideias e sentimentos se interpenetram, pois sintetizam o que o homem deseja da vida e de seu destino. […] (SIQUEIRA, 2010, p. 144).

Essas expressões possibilitam ainda a compreensão das diferenças percebidas na moralidade contida nos discursos captados nas entrevistas. Se entre os mais velhos, existe a permissividade de práticas como o consumo de álcool ou a existência de certas brincadeiras como as relatadas no tópico 3.1 sob validações diversas como “ficamos três dias na estrada e oito dias todo mundo junto. Tem que brincar um pouco, né?”.

Essenciais na percepção desse *brincar* ao qual ele se refere, as ações interpessoais

são os meios de representação de uma interação possibilitada e mediada entre a busca pelo divino e a condição do indivíduo. Se percebemos modificações na festa, elas são absorvidas pelos carreiros como crescimento da importância e valorização dessa manifestação.

A percepção das mudanças difere em relação a cada grupo de entrevistados. Entre os carreiros mais jovens nem sempre esse brincar é compreendido como parte da festa. Sob seu olhar

> A fé faz diferença … A gente vai a pé... essa é a diferença entre o romeiro praticante e aquele que não ... que eles são assim: ficam um dois anos e saem da romaria. Eles vão assim... a dúvida... mas eles não sabe a força da fé que a gente tem... Tem aqueles que vai tomando cerveja, cachaça, que não valoriza a família, e nós valorizamos […] (CARREIRO 01, 2014).

Mesmo sendo uma observação que, grosso modo, os mais velhos também fazem, o impacto dela parece ser menos intenso na percepção das práticas na festa. A noção então de enfraquecimento, ou esvaecimento da festa também denota as diferenças na forma como o sujeito se relaciona com a festa. Se os mais velhos acham que tem conseguido passar a tradição para outros, deixando assim uma espécie de herança e pessoas imbuídas dos sentidos da festa para mantê-la viva, os mais novos veem uma possibilidade enfraquecimento da festa, causado principalmente pela forma como o indivíduo afastou-se de valores "como a família" e acabam vendo no enrijecimento de perspectivas morais – como o consumo de bebida durante a festa – como uma possibilidade de manutenção da *tradição* na festa.

Isso também se faz claro no olhar sobre a representação da festa diante dos meios comunicacionais. O espanto, a velocidade e o alcance que a televisão e a internet proporcionam coaduna com a noção de sua interferência no cotidiano. Os carreiros mais velhos observam essa capacidade de forma positiva, sentindo-se reconhecidos e compreendendo que se a mídia não transmite todos os aspectos da festa não é por desinteresse, e sim por impossibilidade – técnica, de tempo ou de oportunidade.

A presença da televisão, sempre notada, é tida por positiva por alguns carreiros, outros compreendem sua presença como enfraquecedora da festa, por mostrá-la em partes. Questionados sobre se acompanham aquilo que é veiculado sobre eles, os carreiros informam que veem, quando fora da romaria, já que durante ela não existe estrutura que lhes permitam tal apreensão. Para obter informações sobre essas aparições, ficam dependendo daquilo que lhes comunicam os parentes que permaneciam em Damolândia. Essa divulgação para eles é muito positiva, por serem vistos em lugares muito distantes. Para um dos carreiros, é incrível tal capacidade de divulgação, possibilitando que Damolândia fosse "mundialmente conhecida

como a cidade com mais carros de boi” e que mesmo um sobrinho de um dos carreiros

> que vive pra frente de Miami [EUA], que é advogado e professor lá, no dia que passou que tinha entregado o carro [de boi] para o [presidente] Lula[35], quando eu cheguei aqui, minha mulher me falou que ele já tinha ligado falando que tinha me visto lá … Você vê como é o meio de comunicação, né? (CARREIRO 02, 2014).

Ainda mais valorizado é quando a imagem publicizada do carro de boi possibilita alguém se aproximar da festa enquanto carreiro, sem ter nenhum contato anterior. Os carreiros relembram o caso de um fazendeiro de Guaratã-MT que viu a romaria por um vídeo na internet e veio até Damolândia, tendo então ficado “oito dias aqui comigo. Comprou oito bois e um carro. Ele mais a esposa vão para a romaria do ano que vem com o carro cheio de mantimento que eles vão doar para a Vila São Cotolengo[36] … questão de fé, né? ” (CARREIRO 02, 2014)

Ao passo que a tecnologia é vista como boa, compreende-se como uma ruptura também na organicidade da sociedade. Segundo o carreiro que participa da RCC, relata que

> […] tem aqueles que critica mas não conhece a realidade nossa … aqueles que se atenta a chegar perto, às vezes gosta e tal, pensa que é um mundo totalmente diferente e atrasado … mas se aproxima e vê que a realidade é diferente […] Você volta para a realidade […] você vê o quanto teve a evolução. O quanto o homem evoluiu, teve a modernidade, teve a área da computação, o software, o hardware, mas esqueceu os princípios, os valores do ser humano, a família […] (CARREIRO 01, 2014).

Desse modo, as mudanças são vislumbradas pelos participantes da Romaria dos Carreiros de Damolândia de modo a comportar diversas festas, cada qual sob óticas mais ou menos convergentes em relação a sociabilidade e os sentidos ali presentificados.

35 Esse episódio, contado com orgulho e direito a fotos desse encontro, foi uma articulação estadual para a presença do presidente na saída da Romaria dos Carreiros de Damolândia, em junho de 2004.

36 A Vila São José Bento Cotolengo é um hospital filantrópico católico especializado no tratamento de enfermidades mentais, motoras e cognitivas, dando atendimento por meio do Sistema Único de Saúde - SUS ou atendimento particular. Situado em Trindade, acaba sendo objeto de muitas ações de devoção dos romeiros, como doação de mantimentos.

4 REFLEXÕES FINAIS: IMAGENS E IMAGINÁRIO DAS FESTAS

As festas religiosas, e todos os fenômenos que comparecem constrõem em torno de si aquilo que poderíamos denominar cenários folkcomunicativos. Esses cenários não são devidamente captados pelos grandes meios de comunicação em sua amplitude de sentido, sob nosso ponto de vista, devido às configurações que são atribuídas as festas. Elas são apresentadas como momento de ruptura do cotidiano e produzem-se imagens relativas a elas cujo o valor é meramente de exposição, reforçando aspectos de um tempo lento, desconectado com a dinâmica da atualidade.

Observando o que Wunenburger (2007) escreve sobre o papel da televisão na construção de um imaginário. No seu entendimento:

> A difusão televisada de histórias, reais ou fictícias, não apenas substitui o ritual do relato mítico e do conto, há muito tempo tornados escassos e reservados a uma elite, mas suplanta pela força da animação audiovisual a leitura do romance, que nestes três últimos séculos serviu de meio para atender à necessidade de imaginário (WUNENBURGER, 2007, p. 57).

Em confluência com isso, podemos também rememorar reflexões de Siqueira (2010), que nos apresenta o seguinte cenário:

> Nos dias atuais há macroproblemas envolvendo a espiritualidade e a religião, como os da secularização, do encantamento, do desencantamento e do reencantamento do mundo, das teorias da dessacralização e da teoria contra a secularização. O tema é vasto. […] A religiosidade está no âmbito do sentimento e exige fé. Justifica-se pela teofania e pela hierofania. As práticas iluminam-na. Nelas cabem as lendas, os mitos, os ritos. Lendas e mitos falam das origens, os ritos servem para presentificá-los e abrir caminho para o futuro, desta ou da outra vida [...] Alguns julgaram ter descoberto a realidade do oculto, outros, cautelosamente, concluíram que não se deve negar nada enquanto não for refutado (SIQUEIRA, 2010, p.144-149).

Assim, a Romaria dos Carreiros de Damolândia constitui-se como um momento onde a narrativa mítica reaparece, retomando em parte o papel de constituidora da imaginabilidade e da elaboração de sentidos para seus atores.

Essa (re)elaboração que se faz perceber na festa, e profundamente nas narrativas daqueles que estão na festa, oferece-nos uma visão daquilo que chamei de *fé goiana* e de um aspecto da imagem elaborada sobre Goiás, e em escala mais ampla, sobre o Brasil interiorano. Não sendo captada pelas câmeras fotográficas e de vídeo, essa fé, constituidora de uma sensação de pertencimento que suplanta a festa, escapa das narrativas midiatizáveis. Novamente Wunenburger (2007) descreve um cenário que pode ser visto nessas

manifestações:

> Nem todos os imaginários estão vinculados com os mesmos suportes; eles comportam dimensões linguísticas (narrativas místicas, imagens poéticas), bem como expressões visuais (ícones religiosos, alegorias políticas, mapas geográficos, clichês etc.), compondo uma espécie de textura verbo-iconica cuja propriedades não se deixam facilmente sintetizar em virtude da heterogeneidade dos dois registros. [...] A experiência visual e a imaginária daí derivadas podem assim considerar-se privilegiadas porque nos põem diante da coisa, enquanto a imagem linguística, mesmo elevada à plenitude da metáfora ou do símbolo, nos limita a um signo, que se mantém a distância da aparição sensível. Ora, nenhuma transcrição linguística pode substituir a unicidade do êxtase visual. (WUNENBURGER, 2007, p.27-28).

É essa experiência afetivo-sensorial que escapa ao visualizar-se as imagens elaboradas pelos meios de comunicação que procuram registrar a Romaria dos Carreiros de Damolândia enquanto evento onde uma elaboração de tradição é mais destacada do que os significados contidos na manifestação religiosa. A fé goiana transparece nessas imagens, mas se compõe do *continuum* exigido pela vivência da participação nas suas manifestações.

A importância atribuída a alimentação, a família, a caminhada e ao sacrifício – entendido aqui como dificuldade presente na jornada – comparece como instantes de vivência essenciais na compreensão daquilo que se passa no cotidiano estendido comportado pelos momentos de festa, de preparativos e por aqueles não relacionados objetivamente com a romaria. Esses aspectos percebido nas entrevistas também configuram-se importantes na construção do imaginário sobre a romaria. Imagens publicizadas pela televisão ou as memórias dos carreiros denotam o papel de articulação que esses elementos comportam dentro da festa.

Essa articulação comporta também a percepção da tradição enquanto cimento que assegura uma motivação para aqueles que se envolvem na romaria. Se a fé goiana pode ser vista como aquilo que une todas as práticas do indivíduo, gerando assim um todo indistinguível entre festa e cotidiano, a concepção de tradição e de religiosidade possibilita um sentido de longevidade para a prática.

Podemos então perceber a festa como espaços-momentos, tanto para pesquisa quanto para a vivência do carreiro. Ainda que comporte mudanças no seu formato, com a absorção de novas tecnologias ou o enfrentamento de determinadas limitações impostas pela urbanização, são nas permanências que podemos refletir o papel da festa na consciência de seus atores.

Assim, rememorando o que se olha na festa, avança-se sobre conceitos e práticas da comunicação. As imagens coletadas com um papel hibridizado entre o culto e a exposição

benjaminiana denotam a permanência de práticas, modos e vivência. Escapa da elaboração imagética proposta pelos meios de comunicação a percepção dessa permanência que é fulcral na deambulações presentes no discurso dos atores da festa. Os tempos passam, as técnicas revolvem-se e a festa capta essas mudanças, que comparecem em seus registros imagéticos pelas fendas, escorrendo pelos detalhes não pensados.

Figura 17: Carro de boi parado em frente a cadeia pública de Trindade-GO no ano de 1920.



Fonte: Acervo Particular Bento Jaime Fleury Curado

Figura 18: Aflora nas imagens da festa as permanências de um tempo da memória.



Fonte: G. Corcinio, 2013

São nesses detalhes que a festa atualiza-se, trazendo práticas e sentidos para que ela como um todo se mantenha presente e significante para os indivíduos. Cabe compreender que, como demonstra Siqueira (2010):

> Exercendo os ritos uma função asseguradora para a vida, contém a máxima possibilidade de coesão entre o sagrado e os homens, porque põem em comum ideias e realidade, origem e fim, vivos e mortos. A sociedade revive suas origens atávicas e se projeta para o futuro […] Um costume religioso se mantém vivo graças aos constantes cuidados de quem os guarda. As devoções populares impuseram algumas práticas litúrgicas, como a missa votiva. Muitas orações foram redigidas a partir dos desejos da sociedade e muitos santos escolhidos para patrocinar causas diferentes. (SIQUEIRA, 2010, p. 149-150).

Desse modo, o encantamento presente no cotidiano daqueles que bebem, comem, dançam e rezam durante a Romaria dos Carreiros de Damolândia espraia-se por todo o ano, nos preparos e nas práticas que engendram nas vivências comuns. A fé goiana, com cores bem próprias reflete-se nos dias de romaria, mas tem nos momentos mais recônditos do convívio dos *companheiros* o seu verdadeiro vigor.

As elaborações acadêmicas e as produções imagéticas elaboradas externamente ao ambiente dos romeiros, com suas festas, tensões, práticas e interditos deixam escapar a percepção dessa totalidade que é a *fé goiana*, que nós não apreendemos integralmente nem esgotamos com esse trabalho. Composta não apenas por rupturas dicotômicas entre festa e trabalho, mas por uma fluência e interferência entre festar, trabalhar e rezar, se

interpenetrando e influenciando mutuamente, é na permanência da festa que a fé pode atualizar-se, transformando-a para comportar as novas demandas presenciadas pelos seus atores, consolidando assim espaços, imagens e representações de um patrimônio que retorna ao estágio de monumento.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Martha. **O Império do Divino**. Rio de Janeiro/RJ: Nova Fronteira, 1999. 406 p

ABUMANSSUR, Edin Sued. Religião e turismo: Notas sobre as deambulações religiosas. In ABUMANSSUR, Edin Sued (org). **Turismo Religioso: Ensaios Antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas/SP:Papirus, 2003. p. 53-68

Amaral (1998): AMARAL, Rita de Cássia, Sentidos da festa à brasileira, 1998

AQUINO, Valéria Leite. **PEREGRINOS DO PAI ETERNO: os carreiros de Damolândia na Festa de Trindade – GO**. 130 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2007.

ASSIS, Machado. **Histórias da Meia-noite (1873)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. 151 p.

BACHELAD, Gaston. **A filosofia do não / O novo espírito científico / A poética do espaço**. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1978. 354 p

_____. **A psicanálise do Fogo**. São Paulo/SP: Martins Fontes, 2008. 170 p

_____. **A terra e os devaneios da vontade**. São Paulo/SP: Martins Fontes, 2008. 317 p

BARTHES, Roland. **Camêra Clara**. Rio de Janeiro/RJ: Nova Fronteira, 1984. 185 p

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 258 p

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias** . 203 f. Tese de Doutorado - . Universidade de Brasília. 1967. Disponível em: <www2.metodista.br/unesco/luizbeltrao/arquivos.02.luizbeltrao.documentosfolkcom98.pdf> Acessado em 10 de outubro de 2013

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política**. São Paulo/SP: Brasiliense, 1996. 253 p

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo/SP: Paulinas, 1983.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. In . **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro/RJ:, 2000. p. 9-24

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do**

catolicismo popular em Goiás. Goiânia/GO: UFG, 2004. 409 p

CAMPBELL, Joseph. **O poder do Mito**. São Paulo/SP: Palas Athena, 1990. 250 p

CARREIRO 01. Entrevista concedida Por Michel Franklin para Givaldo Corcinio. Goiânia/GO: , 2014. .

CARREIRO 02. Entrevista concedida por Dirceu Furtado para Givaldo Corcinio e Valéria C. Pereira da Silva. Damolândia/GO: , 2014. .

CARREIRO 03. Entrevista concedida por Reis Gonçalves Pimenta para Givaldo Corcinio e Valéria C. Pereira da Silva. Damolândia/GO: , 2014. .

CARREIRO 04. Entrevista concedida por Joaquim Tomé Paca para Givaldo Corcinio e Valéria C. Pereira da Silva. Damolândia/GO: , 2014. .

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. São Paulo/SP: Paz de Terra, 1995. 418 p

CAVALCANTE, Carlos André M.. Ciências das religiões: os "novos" paradigmas e o duplo "s". In ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Pereira, Mabel Salgado (org). **Religiões e Religiosidades: Entre a tradição e a modernidade**. São Paulo/SP:Paulinas, 2010. p. 179-189

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicinário de Símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Rio de Janeiro: José Olimpio, 2001. 996 p

COSTA, Rui Afonso. Tendências evolutivas da piedade popular: estudo comparativo de dois casos. In . **Cultura-revista de história e teoria das ideias**. s.l:, 1997. p. 362-377 Disponível em: <http://www.fcsh.unl.pt/chc/pdfs/estudo.pdf> Acessado em 24 de setembro de 2011

CURY, Carlos Roberto Jamil. Laicidade e Religião. In BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington Teodoro da (orgs). **O sagrado e o Urbano: Diversidade, manifestações e Análise**. São Paulo:Paulinas, 2010. p. 127-133

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Louvação e proximidade: as festas de padroeiros foras do Brasil. In IESA - Instituto de Estudos Sócio-Ambentais. **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia/GO:IESA - Instituto de Estudos Sócio-Ambentais, 2010. p. 93-105

DOSSE, François. **A história em migalhas.**. Bauru: EDUSC, 2003.

DUARTE, Valquíria Guimarães. **O carreiro, a estrada e o santo:um estudo etnográfico sobre a romaria do Divino Pai Eterno**. 237 f. Dissertação (Mestrado profissionalizante em Gestão do Patrimônio Cultural) - Instituto Goiano de pré-história e antropologia.

Universidade Católica de Goiás. 2004. Disponivel em: http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=62 Acessado em 20 de abril de 2013

DURKHEIM, Émile. **As formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Australia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 513 p

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 178 p

FALBEL, Nachman. São Bento e a ordo manachorum de Joaquim de Fiore (1136-1202). In . **Revista USP**. São Paulo:, 1996. p. 273-276

FEUILLET, Michel. **Lexique des symboles chrétiens**. Paris/FRA: PUF, 2004. 127 p

FREITAS, Sônia Maria de. **História Oral. Possibilidades e procedimentos**. São Paulo: Humanitas, 2002.

GASTALDONI, Dante. O tempo e os tempos na fotografia.. In . . Rio de Janeiro/RJ:SENAC. DN, , 2011. 9 f

GIMZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais**. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 2003. 281 p

GODINHO, Iúri Rincon. **História da TV em Goiás**. Goiânia/GO: UCG, 2008. 135 p

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro/RJ: DP&A, 2006. 104 p

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Goiânia: Paz e Terra, 1997. 149 p

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo/SP: Cia das Letras, 2003. 220 p

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo.. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar Editor, 2001. 296 p

KARNAL, Leandro. Confrontos religiosos e fundamentalismos. Campinas/SP: CPFL Cultural, 2009. Disponível em: <http://www.cpflcultura.com.br/2009/02/27/confrontos-religiosos-e-fundamentalismos-leandro-karnal/> Acessado em 12 de dezembro de 2012.

KOSSOY, Boris. **Realidades e Ficções na Trama Fotográfica**. Brasília/DF: Atelie Editorial, 2000. 152 p

MACHADO, Arlindo. **O sujeito na tela: Modos de enunciação no cinema e no ciberespaço**. São Paulo: Paulus, 2007. 250 p

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Natal/RN: Argos, 2001. 231 p

MARESCA, Sylvain. O silêncio das imagens. In SAMAIN, Etienne (org). **Como pensam as imagens**. Campinas/SP:Unicamp, 2012. p. 37-40

MARIANO, Neusa de Fátima . Religiosidade popular e espetáculo: A festa do divino de Mogi das Cruzes-SP. In . **Cadernos do CERU**. São Paulo/SP:, 2008. p.93-111 http://www.fflch.usp.br/ceru/cadernos/cadernos_s2_n2.pdf Acessado em 15 de junho de 2012

MEIRA, Elinaldo da Silva. **No lugar da Rua do Porto, das poéticas de uma Festa**. 250 p. Tese (Doutorado em Artes) - Instituto de Artes. Universidade Estadual de Campinas. 2009.

NASCIMENTO, Silvana. A romaria do Divino Pai Eterno. In . **Revista Travessia**. sl:, 1998.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Identidade como texto nas bordas da cultura: considerações sobre identidade judaica e as origens do cristianismo. In HUFF Junior, Arnaldo Érico e RODRIGUES, Elisa. **Experiências e Interpretações do Sagrado**. São Paulo/SP:Paulinas, 2012. pp. 127-140

SIQUEIRA, Sônia A. de. Religião e religiosidade: Continente ou conteúdo?. In ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Pereira, Mabel Salgado (org). **Religiões e Religiosidades: Entre a tradição e a modernidade**. São Paulo:Paulinas, 2010. p. 143-157

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, Romaria e Turismo Religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In ABUMANSSUR, Edin Sued (org). **Turismo Religioso: Ensaios Antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas/SP:Papirus, 2003. p. 29-52

TEMER, Ana Carolina. Televisão: A padronização cultural do interior do Brasil. Dourados/MS: ALCAR-CO, 2012. .

VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (org.). **Pesquisas Urbanas: Desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 235 p.

VILHENA, Maria Ângela. O Peregrinar: Caminhada Para a Vida. In ABUMANSSUR, Edin Sued (Org.). **Turismo Religioso: Ensaios Antropológicos sobre Religião e turismo**. Campinas/SP:Papirus, 2003. p. 11-27

VOVELLE, Michel. **Ideologia e Mentalidades**. São Paulo/SP: Brasiliense, 1991.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo/SP: Loyola, 2007. 103 p