

Devoção Popular: as raízes da resistência à religião instituída

Devoción Popular: las raíces de la resistencia a la religión instituida

Popular Devotion: the roots of resistance to instituted religion

Medina Gallo, César Eduardo; Cavalari, Edson; Dourado da Silva, Rachel



 César Eduardo Medina Gallo [1]

cesar_gallo87@hotmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Edson Cavalari [2]

edcavalari@hotmail.com

Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Rachel Dourado da Silva [3]

racheldourado@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Revista Presença Geográfica

Fundação Universidade Federal de Rondônia, Brasil

ISSN-e: 2446-6646

Periodicidade: Frecuencia continua

vol. 07, núm. Esp.02, 2020

rpgeo@unir.br

Recepção: 09 Agosto 2020

Aprovação: 16 Setembro 2020

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/274/2741508017/index.html>

DOI: <https://doi.org/10.36026/rpgeo.v7i2.5590>

Resumo: O ser humano, através de seu desenvolvimento como ser social, tem manifestado sua ligação com a natureza através da espiritualidade, que se manifesta em suas práticas religiosas ou religiosidades. Alguns filósofos, antropólogos e cientistas sociais o definem como homo religiosus. Isto se baseia na consciência da impossibilidade de se fundar e permear a criação em alguém ou algo superior. No desenvolvimento histórico das civilizações humanas, a ligação com o(s) ser(es) supremo(s) tem influenciado a organização social e cultural das populações, bem como dos territórios. É por isso que é importante entrar em uma discussão sobre a conformação institucional das crenças e sua diferenciação das devoções populares, particularmente a noção de doutrina cristã católica romana e como o processo histórico desta conformação institucional origina devoções a santos e relíquias que definem as ações, práticas e crenças das populações no contexto da modernidade.

Palavras-chave: Devoção Popular, Catolicismo Popular, Religiosidade Popular.

Resumen: El ser humano a través de su desarrollo como ser social ha manifestado su vínculo con la naturaleza por medio de la espiritualidad, lo cual se manifiesta en sus prácticas religiosas o religiosidades, por lo que algunos filósofos, antropólogos y científicos sociales lo definen como homo religiosus. Esto a partir de tomar conciencia de la imposibilidad de fundarse a sí mismo y permear la creación en alguien o algo superior. En el devenir histórico de las civilizaciones humanas, el vínculo con el(los) ser(es) supremo(s) ha influido en la organización social y cultural de las poblaciones, así como de los territorios. Es por ello que es importante entrar en la discusión sobre la conformación institucional de las creencias y su diferenciación con las devociones populares, particularmente, en la noción de la doctrina cristiana católica romana y cómo el proceso histórico de dicha conformación institucional origina devociones a santos(as) y reliquias que definen las acciones, prácticas y creencias de poblaciones ante el contexto de modernidad.

Palabras clave: Devoción popular, Catolicismo popular, Religiosidad popular.

Abstract: The human being, through his development as a social being, has manifested his link with nature through spirituality, which is manifested in his religious practices or

religiosities, so some philosophers, anthropologists and social scientists define the human being as homo religiosus. This is from becoming aware of the impossibility of founding oneself and permeates the creation in someone or something superior. In the historical development of human civilizations, the link between the supreme being(s) has influenced the social and cultural organization of populations as well as territories. That is why it is important to enter into a discussion on the institutional conformation of beliefs and their differentiation with popular devotions, particularly, in the notion of the Roman Catholic Christian doctrine and how the historical process of such institutional conformation originates devotions to saints and relics that define the actions, practices and beliefs of populations in the context of modernity.

Keywords: Popular Devotion, Popular Catholicism, Popular religiosity.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é mostrar histórica e geograficamente a conformação da institucionalização católica por meio da construção de uma doutrina nutrida por aspectos devocionais e culturais apropriados a partir de uma base popular.

Para isso, a metodologia utilizada foi qualitativa com base fenomenológica, além de contar com revisões bibliográficas para a contextualização histórica do processo de institucionalização do catolicismo e sua vinculação com as devoções e práticas religiosas populares. Bem como contextualizar os estudos de caso particulares; posteriormente, a cartografia é utilizada para expor espacialmente os processos explicados e, assim, chegar aos resultados apresentados para exemplificar o processo de adaptação das devoções populares pela instituição católica.

A relevância deste trabalho está em entrar na discussão sobre uma das questões que influenciam o processo de conformação social e cultural do ser humano, que é a religiosidade popular, e como ela é apropriada por uma das instituições de maior alcance e poder em escala global como a Igreja Católica, nesse sentido, mostramos a importância de estudar esses processos na América Latina, principalmente no Brasil e no México.

O presente trabalho procura entrar na discussão sobre a conformação institucional das devoções populares. A fim de cumprir este objetivo, a primeira parte do documento tratará historicamente o processo que a instituição católica romana leva a práticas pagãs apropriadas e devoções a sua doutrina. Posteriormente, será dada uma visão geral sobre a noção de religiosidade popular, a fim de entender a ligação de tais práticas no contexto das devoções institucionais. Finalmente, as idéias expostas de forma geral caminham para casos concretos de devoções na América Latina, tanto no Brasil quanto no México, onde se demonstra que o

AUTOR NOTES

- [1] Doutorando em Geografia pela Universidad Nacional Autónoma de México – ORCID: 0000-0001-9349-4297 – E-mail: cesar_gallo87@hotmail.com
- [2] Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia – ORCID: 0000-0002-5437-7511 - E-mail: edcavalari@hotmail.com
- [3] Doutoranda em Geografia pela Universidad Nacional Autónoma de México. Estudos financiados pelo Conselho Nacional de Ciências e Tecnología CONACYT. ORCID: 0000-0002-3210-4803 – E-mail: racheldourado@gmail.com

contexto sócio-histórico que as origina é de cunho popular e, em alguns casos, estas se tornam parte das devoções institucionalizadas.

Diversos são os estudos nas ciências sobre religião, com diferentes desdobramentos: religião oficial, religiosidade popular, catolicismo oficial, catolicismo popular, santo oficial, santos populares, entre outros, assim como a mescla das diferentes matrizes religiosas analisadas e estudadas por meio de conceitos como: sincretismo e hibridismo. Estudos necessários para compreender o movimento de fé e as mudanças que estão intimamente ligados ao cotidiano social e a cultura de um povo. Muitas são as expressões culturais, a religiosidade é mais um elemento dentro deste grande conceito, como enfatiza Claval (2007, p.63) “[...] cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, do conhecimento e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto de grupos que fazem parte”. As manifestações religiosas de natureza popular estão intimamente ligadas com a organização social do homo religiosus suas atividades laborais, sua gastronomia, a forma de preparação e cultivo dos alimentos, entre outros elementos que fazem o cotidiano das comunidades. As devoções populares são segundo Rosendahal (2012) são marcadas por distintos símbolos e essas expressões culturais são o que conectam os devotos aos aglomerados humanos distintos dos vivenciados em seus cotidianos, seja por meio da organização, da festa ou da devoção.

Ao peregrinar junto aos devotos de Nossa Senhora de Guadalupe, por exemplo, no México, é presente alguns elementos das culturas indígenas. Algumas peregrinações mesclam os santos oficiais da igreja católica com vestimentas de povos indígenas locais, assim como os ritos que não correspondem ao oficial, porém são agregados pelo movimento dos sujeitos. Esses fatores acontecem por diversas situações, uma, em especial é que a cultura é dinâmica e viva e essas mesclas ocorrem em função da mobilidade humana, porém também é importante adentrar um pouco no contexto histórico do catolicismo e seu processo de expansão.

Ao percorrer os caminhos da fé, seja por meio das peregrinações, novenas, procissões, iniciações entre outros, na religiosidade torna-se perceptível os distintos marcadores simbólicos, Almeida, (2010) são utilizados nas variadíssimas linhas religiosas de cunho tradicional, porém no percurso das devoções populares essas mesclas se mostram ainda mais evidentes, ocasionada pela dinâmica dos sujeitos. Dinâmica explicada pelas interações com os demais sujeitos, com as fronteiras, com os caminhos, as manifestações são transladas e a simbologia experimentada em territorialidade distinta é carregada com os sujeitos que a exprimem em suas novas localidades.

CAMINHOS: DAS MANIFESTAÇÕES DE CUNHO POPULAR À RELIGIÃO INSTITUÍDA

Ao iniciar a discussão sobre a temática proposta, se faz necessário lançar um olhar, mesmo que breve sobre esta tendência às rupturas nas matrizes religiosas. De acordo com Armstrong (2008) a primeira grande rotura que houve no imaginário religioso foi a passagem do monoteísmo primitivo para o politeísmo, o que revela esta plasticidade que se observa nos valores religiosos. Ainda segundo Armstrong (2008, p. 16) “quando uma ideia religiosa deixa de funcionar, simplesmente a substituem”, daí surgem estas rupturas da qual tratamos. Ao concentrar na própria história do cristianismo percebe-se que está permeada de cisões que se mostraram mais forte ou efêmeras ao longo do tempo. Ainda nos primórdios do cristianismo, já se notava algumas tentativas de rompimento, como encontram-se em I Coríntios 3:4 “Porque dizendo: Eu sou de Paulo; e outro: Eu, de Apolo [...]”. Nota-se que este episódio foi fortemente condenado por Paulo (apóstolo) nos próximos 19 versículos. Isto nos leva a entender que Paulo, entre outros interesses atua como um vigilante de sua cultura uma vez que segundo Bauman (2012, p. 65) assegura que “[...] pregadores e defensores das comunidades culturais quase inevitavelmente desenvolvem uma mentalidade de “fortaleza sitiada”. Na verdade, quase toda as características do mundo circundante parecem conspirar contra o projeto”.

Neste caso, em específico, a postura de Paulo se enquadra dentro da ótica de Bauman, uma vez que o cristianismo enfrentava grandes problemas para a sua consolidação na região, tais como os líderes

religiosos (judaísmo) locais como a própria dominação sobre a região que era exercida pelo Império Romano (politeístas). A partir dos éditos de Milão (313 d.C) e Édito de Tessalônica 380 d.C) o cristianismo passou a ter mais força para enfrentar os movimentos que apresentasse ameaça à sua unidade, em especial com a expansão do cristianismo para o ocidente europeu (politeístas), novos desafios se propuseram à religião. Desta forma, algumas estratégias para converter a população foram adotadas. De acordo com Ribeiro (1998, p. 14), a aceitação do cristianismo como religião de massa na Europa lançou mão de algumas táticas;

[...] nas cidades o processo foi mais fácil devido a Igreja fazer adeptos nas camadas mais altas da sociedade, como ex-generais, governadores de províncias e altos funcionários imperiais. No campo a resistência foi mais efetiva, embora passiva dado às práticas de culto à divindades pagãs. Aliados a isto a ascensão social dos cristãos ajudou a consolidar o cristianismo como religião de Estado.

A primeira grande ruptura, foi o Cisma do Oriente (1054 d.C.), resultado de uma série de divergências entre a Igreja Bizantina e a Igreja de Roma. Segundo Barbosa (1997, p. 36), “As relações entre as duas chefias da cristandade estavam fragilizadas desde o século IX e, a cada pequena divergência teológicas surgiam discussões indetermináveis com acusações e reivindicações de ambos os lados”.

Sobre outros movimentos que tentavam ou até mesmo impunham rupturas ao cristianismo, alguns deles: Arianismo (Alta idade Média) Ribeiro, (1998); os Dolcinites (Baixa Idade Média) Eco (1986); os Cátaros (1100 e 1200 d. c.,) Haag, (2009), o Montanismo (Séc. II-VII) Macedo, (1996); os Valdenses (1173 d.c.) Macedo, (1996); Anabatistas (desde 225 d.c) Estep, (2018); Protestantismo (séc. XVI) Seffner (1993), entre outros. Estes movimentos foram considerados heréticos, pois ameaçavam a ortodoxia dos valores religiosos então aceitos.

Se por um lado estes movimentos que foram considerados heréticos, também foram duramente combatidos, incluso com uso de força militar e execução em fogueira, processo este que não impediu que hibridizações fossem aceitas dentro da matriz religiosa, para garantir sua própria sobrevivência em situação de contato cultura. Segundo Ribeiro (1998, p. 19): “A igreja tentou cristianizar muitos desses rituais, mas foi hábil em ceder quando não podia extirpá-los”. Como exemplo analisaremos brevemente o culto à Maria e sua remota origem. Um dos problemas que os primeiros missionários cristãos tiveram para divulgar a nova crença entre os romanos, era a falta de uma divindade feminina. Fato que trouxe algumas dificuldades, uma vez que os romanos possuíam deusas em seu panteão. De acordo com Macedo (1996, p. 12);

[...] Na Itália, o culto popular em torno da Virgem Maria apresenta traços pagãos do antigo culto de Vesta e Ceres (deusas romanas). Os santuários dedicados a essas deusas foram cristianizados, sendo dedicados a Maria. [...] Santo Antônio tomou lugar de Netuno Equestre [...]. E assim se deu com muitos outros deuses, santos ou cultos.

Gradativamente, o cristianismo foi se apropriando destes valores religiosos politeístas e promovendo adaptação aos seus interesses. Esta escolha entre o que pode e o que não pode nos revela, o controle, mostram como a cultura é dinâmica, e as necessidade das organizações de vigilância para ocultar e não permitir contato para não haver reconfiguração. A vigilância sobre estas matrizes religiosas visa retardar ao máximo que elementos novos, especialmente aqueles que fogem ao controle eclesiástico, sejam apropriados pela comunidade cultural, por medo da ameaça ao seu monopólio sobre os valores religiosos da comunidade.

Ao afunilar intencionalmente esta exposição história sobre estas rupturas culturais no seio do cristianismo, deve-se adentrar nas origens dos fenômenos dos santos populares, tão presente no Brasil, assim como em outros países da América Latina, é necessário percorrer o caminho com certa delimitação espacial que por hora se aponta.

À primeira vista evidencia que a América latina é fruto da colonização da Espanha e Portugal, principalmente, e logo denominada de colonização Ibérica, para efeitos de conjunto. Do ponto de vista geográfico, a Península Ibérica é o encontro de dois mundos, a saber, a Europa e a África separada por apenas 14, 24 Km e assim ao longo do tempo foi um local de intensas trocas humanas, seja migratórias, comerciais, bélicas e sobretudo culturais. Esta tênue linha divisória continental nesta região provocava, de acordo com

Freyre (2004, p. 67) uma “[...] indecisão étnica e cultural entre a Europa e a África parece ter sido sempre a mesma em Portugal como em outros trechos da península”. Toda esta mobilidade humana-cultural neste corredor entre o norte da África e o Sul da Europa leva à compreensão que em termos culturais esta parcela do território físico deste continente, formou-se uma cultura diferenciada.

No que diz respeito à cultura a definição de Bauman (2012), que a classifica como tudo aquilo que é produzido intencionalmente pelos seres humanos, seja em termos materiais ou abstratos, e assim se enquadra os valores religiosos. Se tratando de cultura religiosa na península Ibérica, toda esta região esteve sob domínio dos muçulmanos desde a expansão Islâmica no sul da Europa de 711 d.C. Giordani (1985) até 1492 com a queda de Granada, Restall (2006). Logo, pode-se calcular que durante 781 anos a presença moura marcou a cultura da Península Ibérica, somente se retraindo com a formação dos estados unificados de Portugal, primeiramente e em seguida com a Espanha.

Esta longa permanência dos mouros na Península Ibérica contribuiu para provocar rupturas profundas da rigidez bárbara dos remanescentes dos reinos dos Suevos e dos Visigodos. Segundo Freyre (2004, p. 66), “[...] o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura [...]; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja Medieval e tirando os ossos ao cristianismo [...]”. Entende-se o “ar quente, oleoso” deste autor como as estruturas sociais e religiosas diferenciadas do Norte da África, principalmente, as quais a poligamia, em alguns casos a religião, não institucionalizada de cativos mouros que fugiam ao controle eclesiástico de um corpo sacerdotal, além de apresentar outros modos de evidência do sagrado, que de certa forma estavam presente entre eles, permitia assim que, através do contato prolongado provocasse apropriações, trocas e ressignificação de valores religiosos.

Esta característica apontada por autor enriquece nosso argumento de que os ibéricos estavam muito mais propensos a aceitar a diversidade cultural, bem como de na América, serem responsáveis por dar continuidade à ressignificação religiosa no vasto continente, porém desta vez não somente pelo elemento sarraceno, mas pela diversidade da cultura trazida pelos negros escravizados, assim como pelo indígena. Em relação com o exposto nos parágrafos anteriores, e em vinculação com as ideias de apropriação do cristianismo de cultos e práticas pagãs para assim atrair e evangelizar populações para a doutrina. É interessante mostrar uma pequena revisão das estratégias para fundar a referida organização, como é: o culto aos santos e as relíquias.

A prática de culto a santos, heróis e relíquias, remonta aos primórdios do cristianismo como uma expressão do culto popular. Nesse sentido, Rubial (1998) expressa que o cristianismo no decorrer dos primeiros três séculos, a tradição havia consolidado apropriando-se de elementos das distintas correntes culturais presentes no Mediterrâneo e próximo ao Oriente; O zoroastrismo, o judaísmo e o helenismo deram a ele seus fundamentos filosóficos e morais e, das religiões circundantes, adotou práticas, rituais e crenças.

Assim, Rubial (2011) menciona que os cristãos geraram uma relação importante com o tema do martírio devido às perseguições que sofreram nos primeiros séculos de formação da doutrina. O processo de difusão e crescimento da religião cristã de acordo com fontes históricas ocorreu rapidamente, mesmo exponencialmente, um fato que exemplifica esse processo é a conversão do Império Romano ao cristianismo. Na voz de Eusébio de Cesareia, biógrafo do imperador Constantino, ele menciona que o imperador recebeu sinais de Deus em várias ocasiões. Nesse sentido, reconhece um denominador comum para garantir a unidade do império, ou seja: o reconhecimento de um Deus único (Corbin, 2008).

Da mesma forma, nesse processo unificador de crenças através do cristianismo, a reivindicação para sepultar daqueles cristãos que morreram como mártires desempenha um papel importante, uma vez que se constrói a noção e a crença de que esses seres têm capacidades de intercessão diante de Cristo juiz e se aplica a prática de inumação ad sanctus junto aos seus túmulos, ao qual favorece a monumentalização dos túmulos venerados e na eventual construção de santuários destinados a atrair os peregrinos, o que Corbin (2008) define como cristianização do espaço (Corbin, 2008).

Ao mesmo tempo, o autor explica que se apresenta uma cristianização do tempo, no sentido de gerar um calendário aos moldes dos elementos da doutrina e das celebrações que posteriormente foram tomadas em

conta pela legislação imperial. Corbin menciona que o aumento continuado do número de festas cristãs no transcurso da Antiguidade tardia, e o apoio dos imperadores e as acessões maciças ao cristianismo desembocam em uma transformação quase total dos pontos de referência tradicional do tempo público.

Como é exposto, o conglomerado de crenças, práticas e rituais de festas pagãs, vão se conformando e adicionando as festas cristãs e o calendário litúrgico, ao mesmo tempo em relação com o contexto político do momento, Roma se transforma em uma preeminência institucional sobre o mundo cristão onde o papa é muito mais que o bispo de Roma, este passa a assumir o papel de chefe da parte ocidental [4] do mundo cristão.

Neste mesmo sentido, se delimitam e gera as demarcações territoriais da instituição e sua função político-administrativa. O ordenamento territorial resultante deste processo é a dioceses, cuja amplitude evoluiu de acordo com o momento e a área na qual se aplicava, já que em seu início seguiam o vestígio administrativo romano. Quando a cristianização se estendeu a regiões menos urbanizadas ou novos territórios o tamanho da diocese aumentou consideravelmente o que impossibilitou sua administração (Ibidem.). Toda esta organização territorial recai a Catedral (o nome provém de cátedra) que é a sede solene reservada ao bispo, igreja correspondente a autoridade episcopal. Ao estender-se a maiores territórios a influência das sedes catedrais deixou de ser funcional e se recorreu a métodos de presença mais local, para não perder autoridade nos diferentes âmbitos territoriais e sociais.

Estas formas de devoção que são associadas a época medieval: vidas de santos, relatos de milagres, de invenção (descobrimto) o de traslado (deslocamento) de relíquias e descrições de peregrinações. São reforçadas durante a Idade Média, herdadas da Antiguidade cristã o costume de honrar, entre os defuntos, a aqueles que ganharam fama de grande testemunha de fé. Além disso da época apostólica, se distingue os que morreram violentamente, os mártires “término que significa testemunha” (2008, p. 221). Neste momento histórico na Idade Média, onde se apresenta a conformação política da instituição eclesiástica, e se afixam às bases teológicas que definem tornando-a doutrina cristã católica até os próximos séculos, onde se define a devoção de santos e relíquias como rituais de coesão social e cultural dos povos, inicialmente em escalas local, porém com a posterior expansão da doutrina a América como resultado dos processos coloniais, se gestam novas e diversas formas de realizar os rituais, práticas e crenças.

DEVOÇÃO POPULAR: SÍMBOLOS DE FÉ E RESISTÊNCIA

Os processos de formalização das religiões instiuidas, como visto anteriormente, utilizaram elementos das demais manifestações com intuito de agregar os sujeitos que não sentiam vinculo com os aspectos apresentados pela nova organização, mas nem toda as manifestações foram aglutinadas. Com os processo históricos e as trocas entre sujeitos, muitas tradições seguem ativas com ou sem vinculo com as religiões oficializadas. O espaço de culto popular é caracterizado por muitos elementos das tradições já sincretizadas ao logo dos procesos históricos, particularmente são perceptíveis os elementos vividos no catolicismo oficial, como o formato das peregrinações, uma manifestação da cultural popular que é representada na arquitetura religiosa da igreja católica, como: o adro, na composição da construção da igreja representa o espaço profano, o mesmo é experimentado na peregrinação, o que antecede a peregrinação, podemos descrever como o comércio, a festa, o que antecede a imersão dos sujeitos, o devoto precisa da purificação que será feito ao cruzar a galilé, que na arquitetura é o espaço da matriz, mas anterior a nave, e na peregrinação é o ato de peregrinar em si, o que liga o sujeito do profano ao sagrado, e a nave é o espaço sagrado, o sujeito já cruzou por meio da peregrinação em seu processo de limpeza do profano para adentrar ao sagrado. As mesclas entre o oficial e não oficial são muitas. O mesmo ocorre na elevação de um sujeito a categoria de santo, uma vida de martírio, uma morte trágica e os milagres em seu pós-morte, são muitos os elementos que delimitam a passagem e os marcadores sociais e territoriais para transformar um espaço comum em um espaço sagrado na composição

popular, assim como na canonização oficial, porém o processo popular é mais abrangente e os critérios estão relacionados a vida do sujeito, a morte e as hierofanias apresentadas em seu pós-morte.

Em relação as representações em especial do culto popular, como explica Shinji (2012), os sujeitos estão cheios de nostalgia, seja das experiências adquiridas, das memórias do passado, do lugar de origem. Nostalgia movida pela memória vivida, sempre com necessidade de ser suprida, de vivificar em seu interior ou em seus atos cotidianos, reconstruindo alguns elementos que lhe levam ao deleite da nostalgia. O mesmo ocorre nas manifestações religiosas, seja no culto oficial ou popular, existe essa necessidade de aproximação dos sujeitos com as lembranças de um tempo vivido, estas são aproveitadas, em uma construção espiritual, os sujeitos necessitam experimentar o mesmo martírio vivido pelos santos para realizar a limpeza do espírito, assim como proporciona a cura espiritual por meio dos passos percorridos na peregrinação, e por fim ao adentrar ao templo/espço sagrado, neste caso o sujeito já vivenciou em sua memória lembranças de um passado de dificuldade impulsionada pela exaustão, chegando ao conforto espiritual ao concluir todas as etapas. Segundo Shinji (2012, p. 98):

El terruño[5] simbólico se refiere a la representación del terruño imaginario. El terruño imaginario no puede ser transmitido por sí mismo. Tiene que pasar al nivel de representación para ser visible y transmitido. Las experiencias de otras personas en el lugar de origen y el terruño imaginario que otro describe no se pueden observar ni transmitir hasta que se representen. Existen diversas formas de representar el imaginario: imágenes materiales, objetos, textos, narraciones, discursos, etc. En este sentido, para entender los terruños imaginarios que los individuos construyen en su memoria e imaginación con el sentimiento de nostalgia, es necesario analizar estos terruños simbólicos.

Todo o contexto de sobreposição, invasão e dominação de um território provoca um enfraquecimento das manifestações culturais e logo das religiosas, porém muitas estratégias e forma de incluir elementos das manifestações locais foram utilizadas para garantir a participação dos sujeitos. Processo vivido em fases de conquistas e também na atualidade marcam esses contexto de sobreposição, sincretismo e hibridismo. É recorrente adentrar em um contexto de devoção popular e encontrar elementos das linhas religiosas instituídas, em especial a católica, quando trata-se de santos populares, as mesclas culturais proporciona que os sujeitos sintam-se representados e garante as linhas instituídas o público de devotos.

Uma estratégia importante foram as utilizadas pelas irmandades de mulheres e homens negros, segundo Schumacher e Vital (2007: 158), “Os primeiros registros das irmandades negras no Brasil, datam de 1586. Os estados de Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro, abrigaram as congregações mais expressivas.” Essas irmandades tinham como estratégia a manutenção de suas identidades e a liberdade, Schumacher e Vital (2007) as irmandades eram instituições com estatutos, instituições oficiais que só poderiam existir após serem aprovadas pelas autoridades eclesiásticas e pelos monarcas. Essas irmandades tiveram um papel fundamental na manutenção da vida, cultura e religiosidade da comunidade africana no Brasil, foram espaços políticos, de resistência, de convivência social e cultural.

A religiosidade popular é resultado do processo histórico que vivem os lugares, em suma a religiosidade popular é a representação cultural e social da comunidade (memória e identidade) o que leva a fortalecer os vínculos comunitários, bem como manter ativa símbolos e referências das tradições dos sujeitos.

No Brasil, o contexto religioso da colonização foi experimentado por meio do catolicismo português, e essa expressão se expandiu por todo território com as influências vividas em suas localidades. No nordeste, o Padre Cícero é uma das maiores representações de fé, porém esses processos não são só marcas das heranças portuguesas, vale destacar que as manifestações de fé popular carregam heranças das tradições vividas no Brasil antes da colônia, além das que trouxeram consigo todos os sujeitos que foram trasladado ao Brasil, de forma voluntária ou violenta, e essas manifestações são vivas e vividas de forma sincrética em sua fase inicial, forçosa para sobreviver e híbrida em contexto atual, como explica Ferretti (2014, p. 29) “[...] o conceito de sincretismo, juntamente com o de hibridismo e outros, embora negados por alguns, são importantes para a compreensão de muitos aspectos das culturas e das religiões e que o tema remete a cultura brasileira como um todo.”

Desta forma, a devoção popular se estrutura de forma híbrida, mas parte de uma matriz sincrética, há muitas referências sobre o catolicismo popular e a religiosidade popular, mas a religiosidade popular está sempre centrada com ênfase no catolicismo popular, Rosendahl (2012: 63) "É importante lembrar que as autoridades eclesíásticas do Brasil colonial permitiam as devoções populares, desde que cumpridas as obrigações oficiais". Partindo do intelectual, Rosendahl entende a relação das devoções nas misturas culturais presentes em seus estudos.

DO POPULAR AO OFICIAL: SANTO TORIBIO UM CASO DO MÉXICO

O processo colonial na América, pelas coroas espanhola e portuguesa, teve um impacto no contexto religioso, nesse sentido, no caso do Vice-Reino da Nova Espanha (mais tarde chamada México), Rubial (1998a) exemplifica e mostra como dentro desses padrões culturais, a prática ritual de adorar santos e relíquias está sendo implantada no México pelos primeiros evangelistas cristãos (franciscanos) a chegar à América, com o caso das relíquias de Frei Martín de Valencia e Frei Sebastián de Aparicio. Foi promovido o culto a corpos incorruptíveis, levantando e divulgando informações sobre virtudes, vida e milagres daqueles que foram chamados "santos", as estratégias realizadas pelas congregações religiosas como estratégia e necessidade de "sacralizar" e "Santificar" esta terra (Rubial, 1998a).

A idéia de desenvolver e perpetuar a devoção popular no México deu origem a uma ampla rede de santuários em grande parte da região central do vice-reinado, respondendo a uma forma organizacional já desenvolvida na Europa. Cada cidade teria seus santos padroeiros e professaria uma devoção especial a uma Virgem em particular. Portanto, manifestações religiosas, como as festividades do santo padroeiro ou da Virgem, logo captaram a mentalidade religiosa popular. A tradição ocidental do culto aos santos e virgens foi rapidamente adotada e esse patrimônio incluía uma forte veneração por imagens, relíquias, visões e milagres (Galvez, 1996).

A implantação de santos católicos nestes territórios baseia-se nas devoções às divindades existentes, onde o santo padroeiro ou virgem substitui o deus ou deusa nativa. Através desta prática, a vida religiosa dos povos nativos começa a ser articulada, e com isso, surge um sincretismo entre a herança das práticas religiosas da Europa Ocidental e as práticas nativas mesoamericanas, que são refletidas e registradas nos nomes das vilas e cidades, nas quais se mantém a toponímia do lugar associado a um nome católico.

A Igreja Católica foi de extrema importância para a fundação de Nueva Galicia e a unificação do centro-oeste do país. Os frades franciscanos, ao evangelizar a região, influenciaram a história e a cultura, alimentando os habitantes com uma consciência regional e sentimentos de superioridade (De la Torre, 2002). San Juan de los Lagos é fundada em 1563, tornando-se o centro comercial mais importante de Nueva Galicia. A princípio, os fazendeiros vieram procurar algum favor da virgem milagrosa de San Juan, tornando o local o centro religioso mais importante da região. Os peregrinos, que estavam se tornando cada vez mais, incentivaram o desenvolvimento do comércio, e San Juan se tornou o centro comercial e religioso, além de ser uma parada obrigatória para a diligência (Fábregas, 1986).

Com o processo de independência e a formação da nação mexicana, muitas das estruturas herdadas da colônia, tanto comerciais quanto socioculturais, foram mantidas. No caso das crenças religiosas, foram reforçadas as práticas do culto a relíquias e santos, em particularmente, na região centro-oeste, onde está localizado o maior número de populações católicas no México.

As Leis de Reforma de 1855 proclamavam a autonomia do Estado em relação à igreja, uma tentativa foi feita para construir um Estado-nação com a supremacia do poder civil sobre o poder religioso (Guzmán, 2002). Nesse sentido, foram promulgados artigos e leis como Juárez e Lerdo [6], onde a participação da Igreja em decisões de natureza civil e social é limitada, os bens do clero foram confiscados e restritos àqueles destinados diretamente ao cumprimento de seus objetivos e funções, a liberdade de culto também foi incentivada, pois anteriormente, a única religião era o catolicismo (Casanova, 2014).

Desde meados do século XIX e início do século XX, no contexto ocidental da formação dos estados nacionais, o México procurou criar uma nação moderna e acelerar o desenvolvimento capitalista, através do desmembramento da propriedade corporativa da Igreja e do campesinato (Bustamante & Cristián, 2006). Os liberais viam a Igreja Católica como um freio a essa reforma, uma vez que possuía um enorme poder simbólico que rivalizava com aqueles que buscavam consolidar o novo estado (Guzmán, 2002).

Todo esse processo atinge seu ponto máximo com a promulgação da Constituição de 1917, onde a separação Estado-Igreja é concretizada, e a igreja viu novamente uma ameaça de uma clara tendência anticlerical. Após a promulgação da Constituição, surgiram protestos por parte da Igreja e, no mesmo ano de 1917, os padres que se refugiaram nos Estados Unidos escreveram um protesto contra os artigos mencionados com o argumento que legalizava a perseguição à lei, a Igreja (Casanova, 2014).

Em 4 de fevereiro de 1926, o relacionamento entre as instituições se deteriorou desde que o jornal *El Universal* publicou declarações feitas pelo arcebispo Mora y del Río originalmente em 1917, nas quais afirmou: "O episcopado, clérigos e católicos, não reconheceremos e combateremos os artigos 3, 4, 27 e 130." O Presidente Calles interpretou a "luta" como um desafio ao governo e, em resposta, expulsou padres estrangeiros, as escolas e conventos foram fechadas. (Guzmán, 2002; Young, 2015).

Da mesma forma, a Igreja Católica reagiu com a suspensão do culto público em 31 de julho de 1926 como uma forma de protesto simbólico à aplicação de leis anticlericais. Os artigos constitucionais entraram em vigor em 1º de agosto e os católicos começaram a defender seus templos para impedir que fossem convertidos em estábulos ou quartéis pelo exército, marcando o início de uma forte luta que durou três anos (1926-1929). (Díaz, 1979; Guzmán, 2002; Young, 2015).

Diante da suspensão do culto público e dos serviços religiosos, os católicos do México começaram a pegar em armas, o que no começo não contava com nenhum líder militar. Revoltas e revoltas começaram a se formar contra as tropas federais, onde a principal estratégia de ataque era a "guerrilha", aproveitando o conhecimento do meio ambiente e das estradas. Esse movimento foi chamado de *cristero*, embora os participantes se refiram a ele com o nome de "revolução"; *cristero*, porque foi assim que as forças do governo nomearam os rebeldes que lutaram com o grito de "Viva Cristo Rei!", dizendo que defendem os direitos de Cristo e de sua igreja (Díaz, 1979).

A igreja queria se dissociar de toda responsabilidade no movimento armado, enquanto os governantes queriam manter a superioridade legal. O ponto nodal para a solução do conflito foi a negociação para retomar o culto público. Quando a igreja imediatamente o suspendeu, o movimento armado foi organizado, da mesma maneira, assim que o culto recomeçou, a luta foi suspensa quase imediatamente (Guzmán 2002: 44). Em algumas aldeias dos Altos de Jalisco, é preservada uma memória mítica de seu *cristero* passado, mantendo viva a Guarda Nacional *Cristera*, cujos membros (ex-*cristeros*, *sinarquistas* e leigos católicos) são encarregados de manter a memória viva, mantendo os restos dos *cristeros* visíveis (De la Torre, 2002: 23).

Nesse conflito de guerra e perseguição, realizar rituais religiosos era considerado atividade clandestina, na qual muitos padres e crentes eram mortos e martirizados. Após o conflito, e dentro de um contexto sociocultural em que a religião católica forma um elo importante para o tecido social da população do centro-oeste do México, cultos populares estão sendo formados para padres mortos durante o conflito, como é o caso da devoção popular ao chamado "Padre Toribio".

Toribio Romo é originário da localidade de Santa Ana de Guadalupe (Figura 1), Jalisco, de um rancho fundado em 1860 que pertence ao município de Jalostotitlan na fronteira com o município de San Miguel el Alto na região central de Los Altos de Jalisco. O seu irmão, Román Romo, mudou o nome de Santa Ana de Abajo para "de Guadalupe" em 1920, devido à devoção de Toribio a esta virgem (De la Torre, 1992; citado em Guzmán, 2002). Os habitantes de Santa Ana de Guadalupe mantêm a sua identidade religiosa, política e social com nuances *cristeras*; continuam a encarar o governo com hostilidade por representar uma "ameaça à fé e à moral". Alguns dos seus habitantes foram líderes do Partido Democrático Mexicano em Jalostotitlán

(Guzmán, op. cit.). Isto deveu-se em grande parte ao padre Román Romo, que é irmão de Toribio e teve uma influência decisiva na vida da comunidade local.

No caso de Toribio Romo (Figura 2), o culto em torno dele ocorre no contexto do conflito Cristero, este é morto pelas tropas federais a 25 de Fevereiro de 1928 numa fazenda em Tequila, Jalisco. As relíquias tomaram forma a partir dos primeiros momentos após a sua morte. Os habitantes de Tequila começaram a recolher com algodão o sangue do pai “que ainda estava a pingar das feridas das balas com que ele foi morto” (Romo, 2000). Embora nos primeiros momentos, foram os federais que moveram o corpo do mártir e o jogaram na praça, os habitantes de Tequila conseguiram recuperar o corpo e levaram-no para uma casa e realizaram o velório, depois o colocaram no cemitério. Após a sua morte, o Padre Román Romo, irmão mais novo de Toribio, encarregou-se durante a sua vida de manter o culto local e familiar das relíquias do seu irmão, sempre considerado um santo mártir, e de promover a sua beatificação perante as autoridades eclesiásticas (De la Torre e Guzman, 2010).

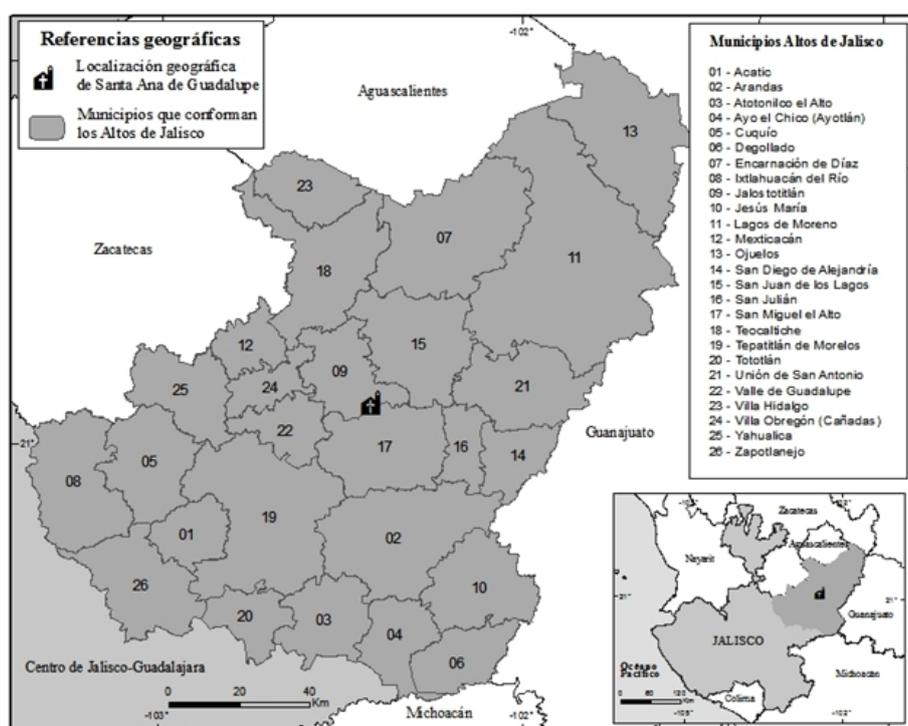


FIGURA 01

Localização de Santa Ana de Guadalupe

Fonte: elaboração César Eduardo Medina Gallo, com base em Orozco, 1992.

Vinte anos após o assassinato do Padre Toribio, em 1948, os parentes conseguiram transferir os restos mortais para a capela de Santa Ana de Guadalupe, onde o caixão de Toribio, esculpido em madeira fina e protegido por vidro, ainda hoje se encontra. As paredes laterais da capela continuam a ser uma expressão da dureza vivida durante o tempo da perseguição religiosa. Nelas, as relíquias do santo são expostas em caixas de vidro: as roupas ensanguentadas do mártir; o livro A Liturgia das Horas, a Bíblia, os algodões ensanguentados, o seu rosário e a sua mochila (De la Torre e Guzmán, op. cit.).



FIGURA 02
Santo Toribio Romo

Fonte: Jauregui, 2014.

A partir deste momento, uma série de manifestações começa a ser gerada, na qual se tenta legitimar a santificação do padre, com base em histórias que o ligam a eventos sobrenaturais e ao reconhecimento do milagre. Toribio não é um novo santo: os seus devotos, compostos por uma ampla família e rede regional, e que viviam em diferentes lugares, desde o momento da sua morte o tinham venerado como um santo mártir, e cada aniversário da sua morte convergia para o seu altar para recordar os trágicos acontecimentos vividos durante a Cristera e para manter vivos os valores da cultura de alteña.

Em 1992, a Santa Sé beatificou 25 mártires. Posteriormente, foram canonizados no ano 2000. O processo foi levado a cabo num grupo, e foi liderado por São Cristóvão de Magalhães e "24 companheiros mártires". No entanto, embora São Toribio tenha desencadeado controvérsia porque há testemunhos de que não se resignou ao seu martírio (foi o único que, em vez de gritar "Viva Cristo Rei", disse: "Não me mate"; e que não expressou uma palavra de perdão para os seus algozes (sendo requisitos fundamentais para a canonização), é atualmente o santo preferido para o culto popular (De la Torre e Guzmán, 2010).

A partir do momento da canonização (ano 2000) o conhecimento do agora Santo Toribio Romo foi alargado a diferentes escalas geográficas, onde os elementos religiosos e socioculturais da população onde a devoção é reconhecida são determinantes, uma vez que se estende aos estados da região centro-oeste do México, onde se encontra a maior população católica do país, além de que nesta região foi onde o conflito de Cristero teve uma influência importante, pelo que a aceitação da devoção a um mártir de Cristero, é reforçada. E assim é que uma devoção que no seu início era eminentemente local, se estende a regiões daquelas áreas que compartilham um passado histórico comum.

Da mesma forma, após o processo de santificação (canonização) e tal como expresso por De la Torre e Levitt (2017), a devoção regional em torno de Toribio Romo mudou porque o mito se espalhou de que o santo apareceu aos migrantes para os ajudar a atravessar a fronteira (México - Estados Unidos) sem documentos, obter documentos de imigração ou uma carta verde, assim como conseguir um emprego uma vez chegados aos Estados Unidos. O santo também é conhecido por protegê-los da migração ou dos abusos dos polleros [7](2017, p. 130).

O mito da aparição do santo para ajudar os migrantes a atravessar a fronteira para os Estados Unidos fez crescer ainda mais o conhecimento sobre o santo, e como foi explicado no parágrafo anterior, estende-se entre uma população que partilha elementos como a história e a religiosidade, mais ainda, esta região centro-oeste do México também apresentou historicamente as taxas mais elevadas de migração mexicana para os Estados Unidos, pelo que o mito da aparição da ajuda aos migrantes assume um significado primordial e favorece o maior crescimento da devoção.

Isto provoca um aumento exponencial do número de devotos que se deslocam para Santa Ana de Guadalupe, que se intensificou após a canonização em 2000, de modo a que os impactos da deslocação na localidade e nas capitais municipais próximas sejam observados em vários aspectos, tais como: infra-estruturas, serviços, comércio, entre outros. Isto transforma o lugar como um ponto importante do turismo religioso na região centro-oeste do México.

Devido a este contexto, a devoção a Toribio Romo tornou-se transnacional devido aos devotos migrantes que colocam na imagem de Toribio o apoio e a ajuda para atravessar a fronteira e, uma vez estabelecidos nos Estados Unidos, mantêm, reproduzem e resignam a devoção ao santo, que ao mesmo tempo os serve como símbolo de identidade que os liga ao seu lugar de origem.

DEVOÇÃO POPULAR NO BRASIL: CASO DE SANTA RAIMUNDA DO BOM SUCESSO E DO SÃO GERALDO SERINGUEIRO

Na Amazônia brasileira é possível experimentar diversas e expressivas manifestações de cunho popular, santas e santos são cultuados no interior das florestas, com movimentos de peregrinos e causas diversas, que são vistas pelos fiéis como causas impossíveis aos humanos. O caso de Santa Raimunda é marcado pelo contexto histórico vivido no território e a violência experimentada pelos sujeitos e em especial as mulheres. A localização da devoção a Santa Raimunda é o Seringal Icuriã, colocação Bom Sucesso na Reserva Extravista Chico Mendes, em Assis Brasil, Acre.

A trajetória de Raimunda (Silva, 2015) é marcada pelo movimento realizado no primeiro ciclo econômico da Borracha, quando migrou com sua família do nordeste brasileiro para o norte, em um contexto em que as mulheres não aparecem como sujeitos ativos e logo foram omitidas dos registros históricos, Silva (2015, p.121), “[...] a mulher foi socialmente excluída das falas, dos registros, da memória da extração do látex, de quase tudo, o pouco que trata da mulher foi voltado a ela como objeto de troca, de disputa, mesmo essa mulher tendo função social efetiva”. Em vida Raimunda teve uma relevância social de destaque, devido sua função como parteira, os riscos enfrentados ao se deslocar de um seringal a outro em meio a selva e os longos caminhos percorridos para atender as parturientes.

Os lugares são constituídos por processos de produção, organização política, aspectos religiosos, entre outros. Ao adentrar no contexto dos santos da floresta é perceptível o sincretismo experimentado, seja por meio dos símbolos, assim como pelas narrativas dos devotos ao descrever a vida dos santos. Em vida a trajetória de Raimunda é marcada pela migração, violência e trabalho. Na atualidade, Santa Raimunda é vista e venerada pelos fiéis como protetora das comunidades da floresta, mãe das mães, defensora das mulheres que sofrem agressão dos companheiros, entre outros. Segundo Klein,

Em repetidos depoimentos as pessoas afirmam que Santa Raimunda morreu de parto. Segundo Dona Beatriz, a criança não teria nascido devido à grande fraqueza e cansaço da mãe. O lugar onde foi enterrada a Santa Raimunda tornou-se um lugar diferente, por exalar um perfume nunca sentido antes. (KLEIN, 2003, p. 49).

O processo de santificação popular tem seus critérios, a vida da pessoa morta deve ser marcada por força, luta, dor e resistência, porém não são os únicos marcos para a elevação de uma alma para a categoria de santo. Para as comunidades da floresta, uma herança da cultura dos povos indígenas é o respeito aos espaços sagrados, e na cultura seringueira, Silva, (2015, p. 136), “O ato de passar por um lugar sagrado, túmulo, sempre foi razão para os povos seringueiros de veneração e/ou temor, passar e depositar um raminho de árvore qualquer é necessário, muitos nem sabem explicar, porém sabem que devem fazer”. Todo espaço que tem um corpo é sagrado e todos são denominados de almas.

Raimunda ao morrer, deixa para comunidade seringueira símbolos, o primeiro é o peso do seu corpo, o fato levou a interpretação que ela gostaria de ser enterrada ali, onde faleceu, aos pés de uma seringueira na

colocação Bom Sucesso. O segundo símbolo foi o perfume que passou a exalar no seu túmulo, fiéis e peregrinos relatam que ao chegar próximo ao seu espaço sagrado já começam a sentir o perfume.

Os milagres são outros elementos para o processo de santificação popular, o primeiro milagre é contato por quase todos os que fazem a peregrinação até o lugar, segundo estes relatos um seringueiro, (Silva, 2015) por volta de 1910 um seringueiro com febre muito alta foi obrigado pelo seringalista a fazer a coleta do látex quando iniciou uma forte chuva, ele ao passar pelo túmulo de Raimunda fez uma promessa, “alma do Bom Sucesso, se tiver em um bom lugar me protege desta chuva e eu lhe farei uma capela”. Segundo as narrativas construídas pela memória popular. o pedido foi atendido e onde ele passava não cai chuva, marcando assim o primeiro milagre.

A devoção a Raimunda cresceu, ano a ano muitos peregrinam (Figura 3) até seu túmulo, pernoitam ao redor de seu túmulo em festa e adoração, muitos vão para cumprir suas promessas, outros apenas compartilhar e conviver. Raimunda foi uma mulher de relevância social, morreu em trabalho de parto colhendo látex, após sofrer agressão física de seu marido, para a comunidade local organizar sua festividade é trazer à memória coletiva, o tempo que foi vivido, as lembranças de seus familiares e a trajetória de muitas comunidades seringueiras. Para os que peregrinam, os que visitam de diferentes lugares é oportunidade de imersão e renovação da fé.

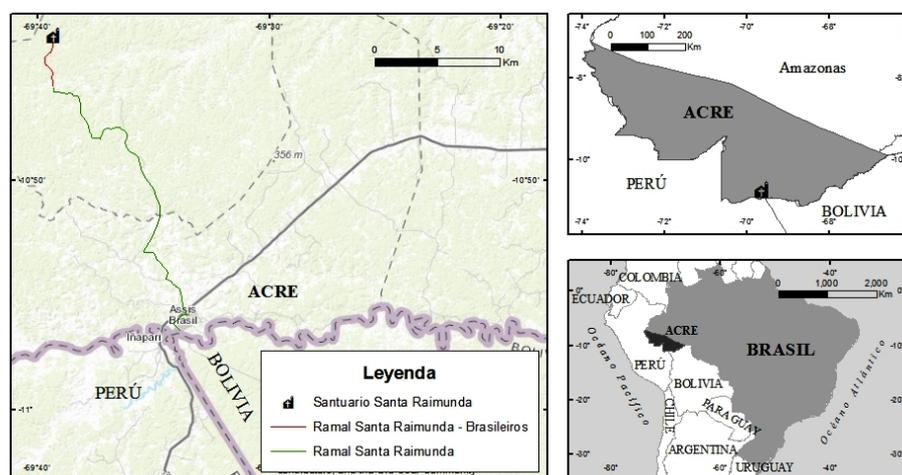


FIGURA 03

Mapa da Peregrinação Santa Raimunda do Bom Sucesso

Fonte: elaboração César Eduardo Medina Gallo (2021), com base trabalho de campo SILVA, Rachel Dourado da, 2014.

A Amazônia brasileira é rica em manifestação de santos e santas populares. Outro exemplo destes fenômenos religioso é São Geraldo Seringueiro o qual surgiu no espaço geográfico do atual município de Ariquemes-Rondônia.

A religiosidade popular construída sobre a figura de São Geraldo seringueiro teve início com a morte de Geraldo, seringueiro do Seringal Bom Jardim, provavelmente em 1875, no rio Massaganga, atual Município de Ariquemes – Rondônia – Brasil, como afirma a tradição oral, a que era detentora de sua história até mesmo porque nem a Igreja Católica (muito embora sabia desta manifestação religiosa) Hugo (1959), nem a Comissão Rondon que esteve nas imediações registraram algo sobre o mesmo, Ferreira e Silva (1920).

A área geográfica onde surge este fenômeno religioso, historicamente foi marcada por conflitos pela posse do território, que se cristaliza nos enfrentamentos entre os indígenas habitantes do local e aqueles que tentavam submeter economicamente não só o espaço, mas também estes povos tradicionais Magalhães (1930), antes e depois do surgimento do culto ao São Geraldo, como durante a fase áurea do Garimpo do Massaganga nas terras do seringal homônimo, Cavalari e Rinaldi (2009).

O processo de surgimento deste santo popular teve início com a sua morte em situação de abandono e solidão em sua barraca, já que seu colega de trabalho havia se ausentado para ir buscar tratamento médico em

Manaus. Descoberto o corpo devido ao cachorro que fazia companhia ao Geraldo ter ido à sede do barracão e latir angustiado, foi então determinado que fossem ver o que se passava com Geraldo e o acharam morto na rede. O sepultamento foi feito à beira do rio Massangana à frente da porta de sua barraca. Seu colega de trabalho regressar de Manaus ainda doente, na falta de uma vela quebrou um ramo de uma árvore e fincou sobre a cova como se fosse uma vela.

O ramo floresceu e se transformou num arbusto que chamava a atenção de todos que o via. Este colega de Geraldo passa a acreditar que aquele arbusto oriundo de um galho que tinha tudo para morrer e que havia florescido tinha algum poder. Estando ele doente pede permissão ao defunto para retirar nove folhas para fazer um chá. Fato é que se curou da enfermidade devido ao tratamento feito com as folhas colhidas. A notícia correu boca a boca por toda a região de onde afluíam pessoas para coletar folha e casca da árvore do Geraldo, o que levou a morte da mesma.

Ao contrário do que se possa imaginar, a morte da árvore fez com que as petições de ajuda passassem a ser feitas diretamente a Geraldo, que ganha então o status de santo no imaginário da população dos seringais vizinhos. O surgimento desta crença foi levado ao conhecimento do bispo de Manaus, por Antônio Berlângio, então proprietário do seringal. O ordenou que um padre fosse até a localidade para averiguar se Geraldo havia se transformado num corpo santo, porém todas as três tentativas, incluso a feita pelo próprio bispo fadou-se ao insucesso devido a doenças que acometiam os enviados.

O fenômeno gradativamente foi se consolidando com as romarias que se faziam ao seu túmulo que passou a contar com uma capela rústica e a partir de 11 de fevereiro de 1960 São Geraldo ganha a festa em sua homenagem e a construção de uma capela em alvenaria como pagamento de promessa feita por Flodoaldo Pontes Pinto, na ocasião dono do seringal Bom Jardim por ter descoberto minério na localidade.

Ação da Igreja Católica em se apropriar desta manifestação religiosa ocorre a partir de 1955 com a visita do padre Adolfo à capela, Cavalari (2017). Este padre passa a insistir que a festa ao Santo deveria ocorrer dia 16 de outubro e não em 11 de fevereiro (data do aniversário da mãe de Flodoaldo). Em algum momento da história deste santo popular, mais uma tentativa de sua descaracterização ocorreu com a instalação de um quadro de São Geraldo, italiano santo oficial do catolicismo, no interior da capela de São Geraldo Seringueiro.

A constituição da festa a este santo popular serviu como elemento de consolidação de seu imaginário, o qual apesar de todos os enfrentamentos ao longo dos anos ainda se mantém firme no imaginário da população de antigos seringueiros e também de novos devotos. Para estes devotos de São Geraldo pouco lhes importa se ele não é reconhecido oficialmente pelo catolicismo, o que realmente lhes faz sentido é a sua presença na comunidade satisfazendo suas necessidades espirituais e compondo seus valores religiosos num processo de hibridização na qual, em sua visão, não ocorre disputa entre o catolicismo oficial e o popular.

Na atualidade, a comunidade de São Geraldo caracteriza-se pelo abandono das autoridades. Localizada dentro de uma área de garimpo ativo deste há décadas convive com intensos danos ambientais pela exploração mineral que até mesmo ameaça a integridade da capela de São Geraldo. A presença de igrejas neopentecostais na localidade, associado à tentativa de romanização implementada pela Igreja Católica, corroem lentamente o seu imaginário religioso em torno de São Geraldo Seringueiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As manifestações de cunho popular são presentes em todos os aglomerados humanos, o presente trabalho tentou expor como os processos de organização e dominação os agrupam com finalidade de alcançar um maior público de fiéis. Os agrupamentos humanos mais distantes dos centros organizam e expressam suas manifestações de fé, sejam aos sujeitos mortos que são representantes das comunidades locais ou um lugar sagrado, assim como: árvores, pedras, rios, entre outros que em diferentes culturas são os símbolos das suas relações com os seres divinos. Mas não só ocorreu sobreposição para dominação, estas ocorreram também

como símbolo de resistência e sobrevivência. Muitas foram as estratégias dos grupos que estavam numa condição de opressão, ressignificar seus cultos para seguirem suas práticas.

Salienta-se que estas práticas religiosas populares, que de modo geral expressavam e expressam sua cosmovisão, não passarão despercebida ante aos olhos dos donos do poder religioso institucionalizado, os quais atuaram no sentido de se apropriar destas manifestações reordenando-as ao seu controle eclesiástico. Esta forma de apropriação e controle eclesiástico evidencia-se em maior ou menor grau quanto mais estes fenômenos agregam pessoas e fogem ao controle da religião institucionalizada. Assim, para estes grupos humanos, estas manifestações se apresentam, sobretudo, como formas de resistência ao domínio por outros de suas necessidades espirituais e de seus valores simbólicos e religiosos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA SILVA, A. de. Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are” (reencontro) dos “marcadores territoriais”/ *Tese de Doutorado em Geografia, Universidade Federal do Paraná*– Curitiba, 2010.
- ARMSATRONG, K. *Uma História de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARBOSA, E. S. *A Encruzilhada das Civilizações: Católicos, ortodoxos e muçulmanos no velho mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- BAUMAN, Z. *Ensaio Sobre o Conceito de Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BÍBLIA. *O Espírito Mundano Causa Dissensões nas Igrejas*. 2 ed. Tradução de João Ferreira Almeida. São Paulo: Edição Revista e Corrigida na Grafia Simplificada, p. 237, 2013.
- BUSTAMANTE, A. & Cristián, G. “Subversión popular y catolicismo tradicional. El caso de la Cristiada”. En: Si Somos Americanos, *Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. VII, núm. 2, p.p. 57-85. Universidad Arturo Prat. Santiago, Chile, 2006.
- CASANOVA, R. “De la conquista a la formación de la Liga Nacional de Defensa Religiosa. Un esbozo”. En: Ramírez P., M. F. (coord.) *La Guerra de Religión en México (1926-1929)*. Palabra de Clío. México D.F., México. p.p. 9-29, 2014.
- CAVALARI, E. São Geraldo Sringueiro: Espacialidade da Fé Populares em Ariquemes / RO. *Dissertação (Mestrado em Geografia)* – Universidade Federal de Rondônia – UNIR; Programa de pós-graduação em Geografia: Porto Velho, 2017.
- CAVALARI, E.; RINALDI, N. *História Concisa de Ariquemes: um Fascículo do Processo de Ocupação e Colonização da Amazônia*. NUPE –FIAR, 2009.
- CLAVAL, Paul. *A geografia Cultural*. 3ª ed. Florianópolis, Brasil, 2007.
- CORBIN, A. (Coord.). *Historia del cristianismo: para entender mejor nuestra época*. España. Ariel, 2008.
- DE LA TORRE, R. “Guadalajara y su región: cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio”. En Karla Covarrubias (Comp.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Universidad de Colima/Universidad de Aguascalientes, Colima, México, 2002.
- DE LA TORRE, R., y Levitt, P. “Religión y reescalamiento: ¿cómo Santo Toribio colocó a Santa Ana en el mapa transnacional religioso?”. En: *Desacatos*, no. 55, p.p. 128-151, 2017.
- DÍAZ, J. *El movimiento cristero, sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco*. Editorial Nueva Imagen. México, 1979.
- ECO, U. *O Nome da Rosa*. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- ESTEP, W. R. *A história dos Anabatistas: Uma introdução ao Anabatismo do século XVI*. Boituva: Literatura Monte Sião, 2018.
- FÁBREGAS, A. *Formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. CIESAS, México, D.F, 1986.
- FERREIRA e SILVA, O.F. *Exploração e Levantamento do Rio Jamary*. Rio de Janeiro: Pap. Luiz Macedo, 1920.

- FERRETTI, Sergio F. Sincretismo e Hibridismo na Cultura Popular. Brasil, *Revista, PÓS Ciências Sociais*, Dossiê v.11, n.21, jan/jun. 2014.
- FREYRE, G. *Casa Grande e Senzala*. 49 ed. São Paulo: Global, 2004.
- GÁLVEZ, Ma. "San Juan de los Lagos: de la advocación a la feria". En *Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco. Zapopan, Jalisco. México, 1996.
- GIORDANI, M. C. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GUZMÁN, F. Santo Toribio Romo: Un símbolo polisémico. *Tesis de Maestría*, CIESAS, Occidente. Guadalajara, Jalisco, México, 2002.
- HAAG, M. *Templários: história e mito*. São Paulo: Prumo, 2009.
- HUGO, V. *Desbravadores V II*. Humaitá: Edições Salesiana, 1959.
- KLEIN, E. *Santos da Floresta: Cultura e Religião entre seringueiros do Acre*. Rio Branco: Editora da UFAC, 2003.
- MACEDO, J. R. Religiosidade e Messianismo na Idade Média. 3 ed. São Paulo, 1996.
- MAGALHÃES, A. B. de. *Pelos Sertões do Brasil*. Porto Alegre: Edições da Livraria Globo, 1930.
- MEYER, J.. "La Cristiada", vol. 2 El conflicto entre la Iglesia y el Estado, Siglo XXI, México. 1980.
- OROZCO, J. *El negocio de los ilegales: ganancias para quién*. Instituto Libre de Filosofía; Guadalajara, México. 1992.
- RESTALL, M. Sete Mitos da Conquista Espanhola. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- RIBEIRO, D. V. *A Crisandade do Ocidente Medieval*. São Paulo: Atual, 1998.
- ROMO, R. *Santo Toribio Romo*. Biografía completa del santo. 2000
- ROSENDAHL, Z. *Primeiro a Obrigação, Depois a Devoção*. Rio de Janeiro: UERJ/ NEPEC. 2012
- RUBIAL, A. "Cristianismo-paganismo. La Iglesia ante la religiosidad popular en la Edad Media y el Renacimiento". En De la Garza, M. y Ma. Del C. Valverde (coordinadores) *Teoría e historia de las religiones*. Colección seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México, 1998.
- RUBIAL, A. "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas". *Estudios de historia novohispana*, vol. 18, no.18, 1998^a
- RUBIAL, A. *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, Madrid-México, Trama Editorial Educación y Cultura. Asesoría y Promoción, p.265, 2011.
- SCHUMAHER, S.; Vital Brazil, É. *Mulheres Negras do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ, 2007.
- SEFFNER, F. *Da Reforma à Contra-Reforma*. São Paulo: Atual, 1993.
- SHINJI, H. ¡Sigue los símbolos del terruño! Etnografía. *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional* / Marina Ariza y Laura Velasco, coordinadoras. - México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de la Frontera Norte, A.C., 2012.
- SILVA, R. D. da. Espaços de Peregrinação: A Devoção nas Estradas da Seringa. *Dissertação (Mestrado em Geografia)* – Universidade Federal de Rondônia – UNIR; Programa de pós-graduação em Geografia: Porto Velho, 2015.
- YOUNG, J. G. *Mexican exodus: Emigrants, exiles, and refugees of the cristero war*. Oxford University Press. United States, 2015.
- De la Torre, R. y F. Guzmán (2010). "Santo Toribio. De mártir de los Altos a santo de los emigrantes." *Revista Estudios del Hombre*. Vol. 25, p. 107-127.

NOTAS

- [4] É importante recordar que o contexto político do momento, com a caída do Império Romano na cidade de Constantinopla o mundo cristão se divide em dois. A sede oriental com base em Constantinopla, que no momento é denominado como grego, mas posteriormente seria o Ortodoxo.
- [5] Terruño é terreno simbólico, lugar de origem, um lugar de memórias e nostalgia.
- [6] O artigo 3 prevê a eliminação da Igreja do ensino. O artigo 13 (Lei de Juárez de 1855) põe fim a privilégios e tribunais especiais; O Artigo 27 (Lei Lerdo de 1856) proíbe as comunidades religiosas de possuir ou administrar qualquer

propriedade que não atenda diretamente às necessidades do culto; os artigos 56 e 57 proibiam o acesso à delegação ou à presidência dos eclesiásticos; O artigo 123 permitiu ao Estado intervir em questões de culto (Meyer, 1980: 157).
[7] Pollero refere-se a pessoas que traficam migrantes através da fronteira.