

Vieira D'Abadia, Maria Idelma
LOUVAÇÃO E PROXIMIDADE: AS FESTAS DE PADROEIROS FORA DO BRASIL
Boletim Goiano de Geografia, vol. 30, núm. 1, enero-junio, 2010, pp. 93-105
Universidade Federal de Goiás
Goiás, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337127153006>

LOUVAÇÃO E PROXIMIDADE: AS FESTAS DE PADROEIROS FORA DO BRASIL

WORSHIP AND PROXIMITY: SAINT PATRON FEASTS OUT OF BRAZIL

LOUANGE ET PROXIMITÉ: FÊTES DES PATRONS HORS DU BRESIL

Maria Idelma Vieira D'Abadia - Universidade Estadual de Goiás - Pires do Rio - Goiás - Brasil
midabadia@bol.com.br

Resumo

Neste artigo, apresenta-se brevemente a tradição das festas dedicadas aos santos padroeiros fora das terras brasileiras, que influenciaram o culto no Brasil. Para tratar dessas festas fora do Brasil, buscou-se sua proximidade com algumas festividades realizadas no país. Opta-se, inicialmente, por mostrar as festas na Europa, considerando aquele continente como centro difusor da religião católica. Atualmente, a Europa integra roteiros internacionais em termos de peregrinações, festas e cultos que em muito representam parte da herança religiosa vivenciada no Brasil. Após a abordagem europeia, o continente latino-americano torna-se o foco dos estudos, pois é considerada a principal área colonizada pelas culturas europeias, onde ainda se percebe o poderio da crença religiosa católica. É válido destacar que a bibliografia existente sobre a temática apresenta uma diversidade teórica. Em decorrência dessa diversidade, prestigiam-se as publicações no país sobre o período da implantação e expansão colonial, bem como artigos publicados na internet. Para tanto, priorizam-se apenas os recortes metodológicos utilizados para analisar essas festas como roteiros, estruturas, organização e outros elementos destacados.

Palavras-chave: festas européias, festas latino-americanas, religião católica.

Abstract

In this article, it is briefly highlighted the Saint patron feasts tradition out of the Brazilian lands that had influenced the cult service in Brazil. To discuss the patron feasts out of Brazil it was searched its proximity to some realized in the country. It is opted initially to show the feasts in Europe considering that continent as diffuser center of the catholic religion. Nowadays, Europe integrates international routes in pilgrimages, feasts and cults terms. These, in much represent part of the religious heritage lived in Brazil. After the European approach, the Latin American continent became the focus of the studies, because it is considered the mainly colonized area by the European cultures where is still noticed the power of the catholic religious belief. It is worth to highlight that the existing bibliography about the thematic presents a theoretical diversity. Due to this diversity, the publications in the country about the colonial implantation and expansion period are sanctioned as well as published articles in the internet web. For that, it is prioritized only the methodological clippings used to analyze these feasts as routes, structures, organization and other detached elements.

Key words: european feasts, latin american feasts, catholic religion.

Resumé

Dans cet article se distingue brièvement la tradition des fêtes aux saints patrons hors des terres brésiliennes qui ont influencé le culte au Brésil. Pour traiter des fêtes des patrons hors du Brésil, il s'est cherché sa la proximité avec quelques-unes réalisées dans le pays. Il s'opte initialement pour montrer les fêtes à l'Europe en considérant ce continent comme centre diffuseur de la religion catholique. Actuellement, l'Europe intègre cartes routières internationaux dans des termes de pèlerinages, fêtes et cultes qui beaucoup représentent la partie de l'héritage religieuse vivencé au Brésil. Après l'approche européen, le continent latin-américain devient le centre des études, donc celui est considéré le principal secteur colonisé par les cultures européennes et qui encore s'il perçoit le pouvoir de la croyance religieuse catholique. C'est valable détacher que la bibliographie existante sur la thématique présente une diversité théorique. La suite de cette diversité les publications dans le pays sur le période de

l'implantation et expansion colonial sont prestigierées ainsi que les articles publiés dans l'internet. Pour ça, il est donné la priorité seulement aux découpages méthodologiques utilisés pour analyser ces fêtes comme cartes routières, structures, organisation et des autres éléments détachés.

Mots clés: fêtes européennes, fêtes américa latines, religion catholique.

Introdução

As festas e celebrações estão presentes na sociedade humana desde os seus primórdios. Na Grécia e Roma antigas, os deuses eram adorados com festas estabelecidas em um calendário anual. Havia festas do fundador, dos muros, dos limites do território, do campo, do trabalho, das sementeiras, da floração e das vindimas. Toda cidade tinha suas festas para as divindades protetoras (Coulanges, 1975).

A Igreja Católica adotou o princípio das festas pagãs para homenagear e cultuar os seus santos.¹ Elas têm o objetivo de louvar e agradecer as graças concedidas aos homens pela divindade protetora escolhida que, no universo católico, correspondem a Jesus, à Virgem Maria, ao Espírito Santo e aos santos de maneira geral. De acordo com Ferreira (2000, p. 130),

o culto à Madonna tem início no período medieval, como tentativa de cristianizar as festas agropastoris em homenagem à Primavera. No fim do século XII, os filósofos de Chartres, uma escola filosófica importante, mas também um grande santuário mariano, elaboraram o conceito de natureza, encarnando-o numa alegoria que, por muitos aspectos, recordava a Mãe de Deus, resultando numa unicidade da Mãe Natureza com a Virgem.

Na igreja, os santos foram surgindo de acordo com os seus feitos e com as posições doutrinárias católicas. Essa postura possibilitou o aparecimento de inúmeros santos que chegaram ao Brasil na bagagem do colonizador.

Neste artigo, apresenta-se brevemente a tradição das festas dedicadas aos santos padroeiros fora das terras brasileiras, que influenciaram o culto no Brasil, sendo consagrados como padroeiros de inúmeras paróquias, capelas, vilas e cidades. Para tratar das festas de padroeiros fora do Brasil, buscou-se a proximidade destas com algumas realizadas no país.

Essa proximidade passa por uma revisão bibliográfica em que se destacam estudos que detalham metodologicamente a análise das festas, considerando os elementos estruturadores que permeiam a fé e a crença aqui relatadas. Opta-se, inicialmente, por mostrar as festas na Europa,

considerando aquele continente como centro difusor da religião católica, o que explica o fato de a Europa, hoje, integrar roteiros internacionais em termos de peregrinações, festas e cultos ligados a santos padroeiros.

Tais práticas em muito representam parte da herança religiosa vivenciada no Brasil. Seguindo o percurso investigativo, o continente latino-americano torna-se objeto dos estudos, por ser considerado a principal área colonizada pelas culturas europeias onde ainda se percebe o poderio da crença religiosa católica. São notórios os vestígios presentes nos rituais religiosos, constituindo particularidades do processo civilizatório. A religião católica está impregnada no imaginário popular, em suas tradições e práticas reveladas nas festas de padroeiros.

Santos Padroeiros: origens e difusão

A Europa, principalmente a cidade de Roma, foi o centro das atividades religiosas cristãs. O poder organizacional do cristianismo primitivo – hoje, cristianismo católico – encontra na figura do papa seu maior expoente. O poder dado a esse representante permite que hoje se considere a organização de um território religioso, que se estende a todos os estados nacionais e que mantém relações diplomáticas com o Vaticano. Tal poder é visto na construção desse território religioso que infere na territorialização do catolicismo por meio de práticas culturais que se expressam na expansão e solidificação dessa religião. Essa afirmativa é corroborada ao se destacar que alguns dos principais santos padroeiros na Europa são tradicionalmente conhecidos por suas festas.

Neste artigo, os santos padroeiros foram escolhidos considerando-se dois países europeus (Portugal e Espanha) e exemplos latino-americanos. A escolha desses países decorre dos fatos históricos que diretamente os associam ao Brasil, a saber: sua situação como centros da colonização, como áreas principais da territorialização e difusão da religião católica no mundo. Outro aspecto relevante é que os padroeiros foram relacionados aos países citados considerando sua maior visibilidade em relação às festas e à imagem simbólica já associada ao país e ao santo.

Portugal, o berço das festas de padroeiros brasileiras

As festas, de acordo com Del Priore (1994), têm uma origem comum europeia com base nos cultos, celebrações religiosas aos deuses protetores

das plantações do ciclo agrícola de plantio e colheita. As solenidades pagãs foram incorporadas ao culto cristão, com a expansão e homogeneização do cristianismo como religião predominante. As festas pagãs receberam nova roupagem e controle da igreja, que “determinou dias que fossem dedicados ao culto divino considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico” (Del Priore, 1994, p. 13). Dessa ação primordial da igreja cristã, foram estabelecidos e distribuídos os grupos de festas: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias comemorativos dos santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros).

Essas festas foram transvertidas pelo cristianismo e suas marcas estavam presentes nas festas portuguesas. Essas marcas, segundo Cascudo (1972), eram perceptíveis nas festas do “Mês de Maria”, substituindo a festa de Afrodite, nas quais os portugueses penduravam “giestas² à porta”. As festas do “Divino” foram propositalmente comemoradas em maio para evitar as Maias,³ comemoradas na rua. Para disciplinar essas festas, instituíram-se procissões obrigatórias, por meio de acordo da Câmara de Lisboa, as quais não foram suficientes para evitar os ritos gentílicos.

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

Sanchis (1992), ao estudar as romarias portuguesas, apresenta variedades de santos cultuados em Portugal. Ele identifica 216 romarias distribuídas pelo território português. Desses, 99 são consagradas ao culto de Nossa Senhora, 83 a um santo ou santa, 20 a Cristo; já o Espírito Santo é celebrado em 14 santuários portugueses. Destaca-se a invocação à Virgem Maira sob 68 títulos diferentes.

O autor faz uma distinção regional da representação espacial dos santuários de devoção mariana. Na região Norte (essencialmente Douro Litoral e Minho, acessoriamente Trás-os-Montes), a Virgem é invocada em razão da proteção que concede à existência e à atividade humana: santuários dedicados a Nossa Senhora da Saúde, Nossa Senhora dos Remédios.

No Sul (Alentejo e acessoriamente Algarve), as invocações se referem a um “Mistério de Maria”, a um de seus títulos de glória: Santa Maria, Nossa Senhora do Mundo Inteiro, Nossa Senhora do Rosário. Esse fato, julga o autor, “é indicativo de uma diferença de sentimentos religiosos entre as duas regiões e, mais profundamente, das personalidades de base dos dois povos” (Sanchis, 1992, p. 46).

Para os santos venerados, também se apresentam diferenças conforme os lugares. Os três santos mais populares de devoção geral em Portugal são: São João, São Pedro e Santo Antônio. Além desses, há um santo que aparece como centralizador de um grande número de peregrinações ligado às implantações monásticas – São Bento – com oito santuários no Norte e apenas um no Sul de Portugal.

Ainda no Norte, aparece o culto de Santa Maria em quatro santuários, seguido de São Bartolomeu, venerado em três locais de devoção. Sanchis ressalta que o culto de São Sebastião parece ser um ponto comum às três áreas consideradas em Portugal, e que estão dispostas em número de santuários como segue: três ao Norte, um no Centro e dois ao Sul. No que se refere ao santuário da Rainha Santa,⁴ é mais comum na região central do país onde se destacam três santuários, além de um situado no Sul. São Lourenço, São Miguel, São Gonçalo, São Roque, Santa Bárbara, São Marcos, Santa Lúcia e São Cristóvão estão representados por mais de um santuário.

Nessas representações, percebe-se a intensidade da espacialização ocorrida em Portugal e a constituição de uma paisagem religiosa marcada pela devoção aos santos. Essa distribuição de monumentos religiosos pelo território português caracteriza o que Sack (1986) afirma sobre as territorialidades como uma ação geradora de controle.

Costa e Costa (s.d.) apresentam no artigo “Tendências evolutivas da piedade popular: modelos de secularização e de clericalização”, uma síntese analítica da aplicação dos modelos de secularização e clericalização⁵ para estudos das festas religiosas portuguesas. Os autores demonstram as tendências evolutivas da piedade popular em Portugal. Na investigação, são usadas como ponto de partida as romarias de Nossa Senhora da Agonia, em Viana do Castelo, e de São Bartolomeu, na freguesia do mar, em Concelho de Esposende.

Para tanto, são empregadas as variáveis *sagrado* e *profano* que, de acordo com os autores, permitem “apreender o que de essencial comporta esse fenômeno religioso, organizando-se a informação de forma a salien-

tar as matrizes essenciais das representações neles contidos" (Costa e Costa, s.d., p. 2).

De acordo com a metodologia adotada pelos pesquisadores citados, a festa da Senhora da Agonia se inscreve no modelo de *secularização*, ao passo que a festa de São Bartolomeu se integra ao modelo de *clericalização*. O primeiro modelo caracteriza-se pela hipertrofia do profano policentrado nos fogos de artifício, no cortejo folclórico e na feira, isto é, pelo crescimento e diversificação das práticas profanas e da sociabilidade secular. Nesse modelo, há uma preocupação maior com as atividades profanas na festa, o espaço/tempo é maior para essas atividades. Segundo os autores, isso decorre da cristalização do ceremonial sagrado oficial e da expansão do profano na festa. Essa condição de secularização apresenta-se em razão da industrialização, do urbano e da separação Igreja-Estado.

Conforme descrito no estudo de Costa e Costa (s.d.), o modelo de *clericalização* estudado na Festa de São Bartolomeu exprime uma hipertrofia do sagrado, centrada na missa, na procissão, no sermão e no banho santo, que permanecem como elementos nucleares e mobilizadores da romaria até a atualidade. Está presente, nessa festa, o controle do clero em relação à organização espaço/temporal, bem como um forte elemento da devoção popular e a procura pela cura de doenças e males. Na festa, há uma hipertrofia dos elementos do profano com distinção do espaço/tempo sagrados e profanos. O componente social presente na festa está sob a influência da mentalidade camponesa que, mesmo frente à modernização, "realiza na sua acção quotidiana uma relação de parentesco com o sagrado renovada naquela ocasião festiva [...] na festa de São Bartolomeu se manifesta com grande intensidade, a busca do sentido da vida" (Costa e Costa, s.d., p. 4).

Os autores concluem a síntese apresentando o modelo de secularização abrangendo os fenômenos festivos populares que evoluem sob o sinal da cultura oficial profana caracterizada pela pluralidade dos centros de criação cultural e pela descentralização dos sistemas de significações, dos agentes e dos veículos culturais. O modelo de *clericalização*, por sua vez, desenvolve-se em um contexto geográfico-cultural próprio da civilização tradicional,

onde predomina uma vivência caracterizada por uma relativa estabilidade que favorece a manutenção de uma forma de vida associada a uma mentalidade na qual avultam as crenças e práticas mágico-religiosas, destinadas a curar e a proteger os homens contra

tudo o que escapa ao domínio do poder humano. (Costa e Costa, s.d., p. 20)

Os dois modelos apresentados para as festas religiosas constituem um norte e fornecem um instrumento metodológico de pesquisa contemplando suas estruturas e sua evolução histórica. As festas de padroeiros portuguesas, em sua maioria, foram transportadas para o Brasil e, no longo processo de expansão do povoamento e ocupação do território nacional, foram incorporadas, nos mais longínquos rincões desse território, por imposição da coroa portuguesa. Essas festas fazem-se presentes no cotidiano do século XXI, no Brasil e em Goiás, como frutos da herança cultural portuguesa.

Espanha e suas festas de padroeiros

A Espanha também figura como um país de fortes tradições religiosas católicas que promove inúmeras festas de padroeiros em seu território. Na sociedade estratificada espanhola, as festas tinham o poder de promover a ordem estabelecida. Cantos expõe essa condição como uma prerrogativa da sociedade colonial espanhola: “*las fiestas colectivas constituyeron una forma eficaz y acertada de mantener, sujeta a un código inflexible, a cierta sociedad estratificada de manera precisa*” (Cantos, 1992, p. 20).

Na Espanha, as festas se distinguiam entre “*Solemnies*”, organizadas e promovidas por iniciativa da Igreja, e “*Súbitas y Repentinas*”, promovidas pelo soberano ou seu representante direto. As festas consideradas súbitas e repentinas – cujo nascimento revela íntima relação com a estratificação estatal, já que os prazeres e sofrimentos do rei representado eram compartilhados e seguidos pelos súditos em cada área dominada – estavam diretamente ligadas à manifestação do rei – o soberano, ou um seu representante. Essas festas tinham um denominador comum: uma recordação coletiva e a consciência religiosa da sociedade.

Em seu estudo, Cantos destaca a festa anual do padroeiro como forma rememorativa da soberania do rei junto à população. Para tal feito, era obrigado, pelo menos uma vez por ano, o hasteamento da bandeira monárquica e esse ato culminava na festa do padroeiro.

A coexistência dos poderes religioso e político marca presença nas festas religiosas tanto de herança espanhola quanto de herança portuguesa. Em dimensões atuais, em Goiás, as festas de padroeiros ainda conse-

guem ser um “lugar” de visibilidade política para os grupos dominantes. Nota-se a participação de autoridades e lideranças políticas, em maior ou menor expressão, presentes nessas festas.

Na Espanha, temos festas religiosas criadas na segunda metade do século XX que se igualam, em participação, às festas de padroeiros. Um exemplo recente foi estudado por Fernández, no município de El Ejido (Almería), onde a festa de São Marcos é tão valorizada quanto a festa do padroeiro San Isidro Labrador. A territorialidade presente nessa festa estabelece uma identidade religiosa no município. Nas palavras do autor,

hoy día la fiesta de San Marcos de El Ejido se ha convertido en la fiesta más popular del municipio, como prototipo de las fiestas de primavera, constituyendo una de las señas de identidad del municipio ejidense y equiparándose en importancia a las propias fiestas patronales de El Ejido, que se celebran a mediados del mes de julio al finalizar la campana agrícola, en pleno verano, en honor de San Isidro Labrador, patrono de los agricultores. (Fernández, 2004, p. 268)

Nas festas da primavera, rituais e tradições conservam-se e formam o núcleo fundamental de comemoração. Esses rituais na festa de São Marcos são: a constituição dos mordomos do santo, a distribuição de rosas doces benzidas pelo padre e a participação dos animais na festa.

Os mordomos são responsáveis pela organização da festa desde a sua primeira versão em 1957. Buscam fundos para o financiamento da festa, para a ornamentação e transporte da imagem do santo na procissão e para a colocação das grandes rosas na carroça que fazem o transporte do santo e da comida. As rosas são confeccionadas nas panificadoras locais e, depois de benditas pelo padre, são vendidas na comunidade. Outro aspecto dos rituais é a participação dos animais na procissão e na festa. Como São Marcos é o santo padroeiro dos touros e animais de pasto, a bênção é dada aos animais, em virtude de ser a região produtora de gado e produtos agrícolas.

A partir de 1982, a festa passou por uma transformação e ganhou elementos modernos que foram incorporados à festa tradicional, a saber: a festa gastronômica das vagens, o vinho e o toucinho; o desfile de cavalos em trajes típicos da Andaluzia; a romaria “carnavalesca”, ou seja, a procissão dos cavaleiros que acompanham a festa. A assimilação de novidades contribui como um elemento de identificação do novo município de El Ejido.

Na romaria “carnavalesca”, encontramos certa semelhança com os festejos goianos, podendo ser citadas as romarias do Divino Pai Eterno em Trindade, e de Posse da Abadia, em Abadiânia, onde ocorre o desfile dos carros de bois e dos cavaleiros que se deslocam para esses lugares usando esse meio de transporte e participam dos desfiles organizados pelos promotores das festas.

O autor ainda ressalta as transformações ocorridas na festa em decorrência da explosão demográfica e da imigração em El Ejido recentemente e conclui que

las Fiestas y las Tradiciones no mueren tan fácilmente, sino que únicamente cambian, evolucionan y se transforman al mismo ritmo que las sociedades en que se desarrollan, pero sin perder nunca el elemento identificador que las diferencian de las demás. (Fernández, 2004, p. 275)

Assim, há semelhança das festas religiosas espanholas com as festas religiosas brasileiras goianas. Ao dar continuidade às reflexões já expostas, notamos certa proximidade entre as festas de padroeiros da América Latina e as festas de padroeiros brasileiras.

Festa de padroeiros na América Espanhola: um exemplo mexicano

Na América, após a conquista dos territórios coloniais pelos espanhóis, as festas religiosas foram um prolongamento das festas espanholas. Eram de suma importância para manter a ordem e impor o culto católico aos habitantes primitivos da colônia. Na América Espanhola, a duração dos festejos estava diretamente ligada à importância das festas; as festas de padroeiros tinham uma duração e uma concorrência maior de pessoas, conforme afirma Cantos (1992, p. 53):

Si lo que se conmemoraba era Santiago, patrón de las Españas, o el santo titular de la localidad, las fechas se reducían a la víspera y al día siguiente en los primeros tiempos de la colonización. Con el paso de los años fueron aumentando. A mediados del siglo XVIII ya ocupaban una semana.

Muito semelhantes entre si, as festas na América Espanhola conseguiam fazer convergir o poder do Estado e o poder eclesiástico e representá-lo com toda distinção possível dentro das tradições herdadas da Península Ibérica.

Salas discorre, no artigo *Religiosidad e identidad en San Francisco Campeche (2006)*, na península de Yucatan, México, sobre a possibilidade de criação de uma identidade religiosa crioula na colônia americana espanhola nos séculos XVI e XVII, por causa das novas adaptações na religiosidade dos espanhóis que migram para o novo continente. A intenção era construir uma nova sociedade distinta da península e da sociedade indígena presente nessas terras.

A autora apresenta em sua análise a forma como

se desarrolló el culto a sus santos patronos, desde aquellos traídos por los conquistadores y primeros colonizadores, hasta lo que se fueron imponiendo conforme a las circunstancias y problemas propios de la región. La causa de escoger el culto a los santos patronos como eje. (Salas, 2006, p. 29)

A escolha dos santos padroeiros deve-se ao papel que o culto aos santos desempenha na formação de uma consciência identitária. Assim, na fundação de San Francisco de Campeche, os espanhóis trouxeram a religião como um dos principais elementos definidores de sua identidade. O santo padroeiro fortalecia as relações comunitárias e afinava os laços de pertencimento da comunidade.

A relação entre o santo e o povo era mediada pelo poder eclesiástico, criando um modo de religiosidade que coadunava com a ideia de organização da sociedade em funções distintas e consequentemente desiguais.

Na dinâmica de ocupação espacial da América foi priorizada a formação urbana com bairros, praças e paróquias. No pensamento de Salas, essa ordenação espacial possibilitava, em Campeche, uma competição e distribuição de vários santos padroeiros, além de São Francisco de Assis. Nessa vila, venerava-se a Imaculada Conceição, a Virgem de Guadalupe, São Romão, São Pedro, Doce Nome de Jesus, Beato San Juan de Dios (santo popular).⁶

Em 1649, apareceu a imagem da Virgem do Rosário, que foi levada em grande procissão ao convento franciscano da vila. Essa aparição carregada de simbolismo trouxe para a vila de Campeche, de acordo com a autora, a possibilidade de um santo padroeiro que a representasse. A imagem foi chamada de *Nuestra Señora da La Laguna*. Essa simbologia, porém, não foi suficiente para consolidar a Virgem Maria como a santa padroeira aglutinadora da vila do Porto de Campeche e não foi possível construir, nesse local, uma identidade patronal comum a todos os seus

habitantes. A consciência identitária limitou-se aos bairros e a seus santos padroeiros locais.

Considerações finais

A tradição das festas de padroeiros na Europa e, posteriormente, na América Latina e Brasil, resultaram de um longo processo da influência católica no mundo; em nosso país, a espacialização dessas festas deu-se em virtude da presença do Estado aliado à Igreja Católica num amálgama produzido pela junção do Estado e da Igreja para a organização territorial do Brasil. As dinâmicas e as transmutações que podem ocorrer nessas festas, em quaisquer lugares onde aconteçam, seja fora ou dentro do território nacional, refletem a criação de uma identidade católica de forte expressão ainda presente na sociedade atual.

A escolha dos santos padroeiros deve-se ao papel que o culto aos santos desempenha na formação de uma consciência identitária. O santo padroeiro fortalecia as relações comunitárias e afinava os laços de pertencimento da comunidade. Por isso, a consagração de capelas, igrejas e paróquias faz parte de ações práticas da Igreja Católica.

Essa prática, adotada no Brasil pelos colonizadores, disseminou-se e pode-se dizer que reproduz, conforme afirmam Costa e Costa, o modelo ainda em vigor em Portugal. Há festas em que a hipertrofia do sagrado supera a do profano e vice versa; entre a secularização e a clericalização, a presença da igreja se impõe, mediando a religiosidade popular e o culto aos santos padroeiros. Essas festas, tanto as de origem portuguesa quanto as de origem espanhola, trouxeram elementos essenciais que influenciaram as louvações ainda presentes no século XXI, no Brasil e em Goiás.

Notas

1 A igreja cristã estabelecida pelos discípulos de Cristo passou por várias modificações na sua organização formal nos primeiros séculos da era cristã. À medida que o cristianismo expandia, enfrentava inúmeras perseguições. Os primeiros mártires da doutrina cristã e os discípulos de Jesus foram considerados seres especiais e passaram a ser cultuados. Os seus túmulos eram visitados e inúmeros pedidos eram feitos em favor de seus seguidores. Os adeptos da fé cristã, os primeiros cristãos e seus discípulos, foram canonizados pela Igreja Católica para serem venerados pelos seguidores do catolicismo.

- 2 Arbusto de flores amarelas perfumadas.
- 3 Antiga festa portuguesa nos primeiros dias de maio, relacionada à fertilidade.
- 4 Rainha Isabel de Portugal.
- 5 Esses modelos foram construídos e desenvolvidos no projeto “Piedade Popular em Portugal: repertório bibliográfico”, do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- 6 O santo popular é aquele cultuado pelo povo sem o reconhecimento da igreja. Sobre esse assunto, consultar Jurkevics (2004).

Referências

CANTOS, Ángel López L. *Juegos, fiestas y diversiones en la América Española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.

COSTA, Rui Afonso da e COSTA, Hamilton. *Tendências evolutivas da piedade popular*: modelos de secularização e clericalização. Centro de Cultura Universidade Nova Lisboa, Portugal, s.d., 24p. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/chc/pdfs/modelos.pdf>. Acesso em: 6 fev. 2009.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Basiliense, 1994.

FERNÁNDEZ, José Ruiz. Entre la tradición y la modernidad: la fiesta de San Marco en El Ejido (Almería). In: RAMOS, Valeriano Sánchez y FERNÁNDEZ, José Ruiz (Coord.). *La religiosidad popular y Almería*: actas de las III jornadas. Instituto de Estudios Almerienses. España, 2004. p. 265-278. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2243530>. Acesso em: 6 fev. 2009.

FERREIRA, Maria Nazareth. Os antigos rituais agrários e sua manifestação na atualidade. *Comunicação & política*, v. VII, n. 1, 2000, p. 121-140. Disponível em: <http://www.cebela.org.br/imagens/Materia/2000-1%20121-140%20maria%20nazareth%20ferreira.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2008.

JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo*: devoções e manifestações de religiosidade popular. Curitiba, 2004. 230p. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SALAS, Adriana Delfina Rocher. Religiosidade e identidade em San Francisco Campeche. Siglos XVI y XVII. *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla, España), n. 63, v. 2, julio-diciembre, 2006, p. 27-47. Acesso em: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/18/17>. Acesso em: 7 jan. 2009.

SANCHIS, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

Maria Idelma Vieira D'Abadia - Professora da Universidade Estadual de Goiás - Doutoranda do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia - Universidade Federal de Goiás.

Recebido para publicação em fevereiro de 2010

Aceito para publicação em abril de 2010