

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**WASHINGTON MACIEL DA SILVA**

**A FESTA DOS REIS MAGOS: tradição e modernização na Microrregião do  
Sudoeste de Goiás**

**GOIÂNIA  
2018**

**WASHINGTON MACIEL DA SILVA**

**A FESTA DOS REIS MAGOS: tradição e modernização na Microrregião  
do Sudoeste de Goiás**

Tese apresentada à Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

**Orientador: Dr. Eduardo Gusmão de Quadros (PUC Goiás).  
Linha de pesquisa: Religião e Movimentos Sociais.**

**Co-orientador: Dr. Yves Bernado Roger Solis Nicot.  
Universidade Ibero-Americana da Cidade do México.  
Linha de pesquisa: História do tempo presente.**

**GOIÂNIA  
2018**

S586f Silva, Washington Maciel da

A Festa dos Reis Magos: tradição e modernização na Microrregião do Sudoeste de Goiás [manuscrito]: Washington Maciel da Silva.-- 2018. 280 f.; il.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Goiânia, 2018

Inclui referências f. 250-271

1. Religião popular - modernização - Goiás (Estado). 2. Devoção – Popular - Goiás (Estado). 3. Catolicismo - Popular - Goiás (Estado). 4. Tradição (Teologia) - Popular - Goiás (Estado). I. Quadros, Eduardo Gusmão de. II. Nicot, Yves Bernado Roger Solis. III. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. IV. Título.

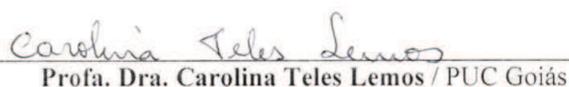
CDU: Ed. 2007 -- 27-562(043)

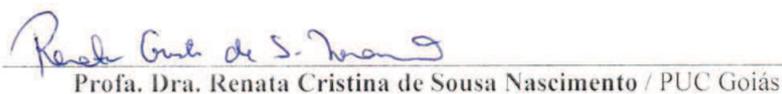
**A FESTA DOS REIS MAGOS: TRADIÇÃO E MODERNIZAÇÃO NA  
MICRORREGIÃO DO SUDOESTE DE GOIÁS**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia  
Universidade Católica de Goiás, aprovada em 25 de setembro de 2018.

**BANCA EXAMINADORA**

  
Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Presidente)

  
Prof. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás

  
Prof. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento / PUC Goiás

  
Prof. Dr. Amílcar Carpio Pérez / UPN - México

  
Prof. Dr. Mauro Passos / UFMG

Prof. Dr. Yves Bernardo Roger Solis Nicot / UIA-CDMX (Suplente)

Prof. Dr. Deuzair José da Silva / UEG - Pós-Doutorando da PUC Goiás - (Suplente)

*Dedico este trabalho a Deus pelo dom da vida, e a minha família pelo apoio incondicional nesta caminhada.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha mãe pelo apoio durante doutoramento.

À minha esposa, pois compartilhou comigo bons e difíceis momentos nessa empreitada.

Ao Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, meus sinceros agradecimentos pela credibilidade para com a proposta, mostrando sempre respeito, ética, compromisso e humanidade em todas as circunstâncias.

Ao Dr. Yves Bernardo Solis Nicot, manifesto a minha gratidão pela recepção na Universidade Ibero-Americana da Cidade do México. Pela paciência e serenidade que demonstrou em sua coorientação da tese e o estágio Sanduíche I e II. Também a Dra. Maria Amelia Aspe, diretora do departamento de História da UIA-CDMX, pela supervisão de todo o processo co-orientação.

A toda a equipe de Ciências Humanas e Sociais da Prepa ibero; Nathan Witemberg Wudka, Carlos Alberto Garcia Hernández e Hugo Garibay Rodríguez, pelo auxílio prestado durante a estada no México.

De nenhuma maneira devo esquecer do Dr. Amílcar Carpio Pérez da Universidade Pedagógica Nacional do México e a Me. Iliana Moreno Téllez, que, juntamente com a Comissão para o Estudo da História da Igreja na América Latina e Caribe (Cehila-México), recepcionaram-me cordialmente desde o primeiro momento de minha chegada.

Agradeço à comunidade de Pueblos de Reyes Magos de Coyoacán e aos Foliões na Microrregião do Sudoeste de Goiás, por me terem autorizado a plena inserção ao interior da vida cotidiana durante as festividades aos Reis Magos.

Meus agradecimentos, também, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás, pela concessão de bolsa de formação durante 36 meses. Fomento essencial para realização e conclusão desta pesquisa.

Por fim, meus agradecimentos ao programa de Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião da PUC Goiás, do docente até ao técnico administrativo.

*“A festa é sempre uma volta ao símbolo, à corporeidade expressiva, ao sentimento e à imaginação. Suas regras são distintas; lá se introduz uma moral, uma sociabilidade, uma economia e uma lógica que contradiz a de todos os dias.”*  
*(Cristián Parker)*

## RESUMO

SILVA, Washington Maciel da. *A FESTA DOS REIS MAGOS: tradição e modernização na Microrregião do Sudoeste de Goiás*<sup>1</sup>. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás; Escola de Formação de Professores e Humanidades. Goiânia: PUC GOIÁS, 2018.

O festejo aos Reis Magos é um rito devocional do catolicismo popular na Microrregião do Sudoeste de Goiás que revela as identidades e representações religiosas. A pesquisa teve como objetivo compreender a tradição e a modernização. Há um intento de apreender como a modernização no início da década de setenta transformou um festejo rural em uma prática religiosa urbana. A problemática central é saber como a modernização reelabora o festejo. Como as novas vivências condicionadas por esta modernização estão presentes na reinterpretação religiosa? É possível dizer que a crença e a tradição também se modernizaram? Foram utilizados fundamentos teórico-metodológicos das Ciências Sociais da Religião e a História Cultural. A hipótese considera que a permanência da devoção se deve à capacidade da religiosidade popular em significar as novas identidades e representações a partir da experiência com a modernização. Ou seja, a continuidade da tradição está condicionada com a narrativa do cotidiano. Os procedimentos teórico-metodológicos foram: bibliográficos, documentais, audiovisuais, iconográficos, métodos quantitativo e qualitativo, juntamente com a observação participante. Os resultados evidenciaram que o festejo integra historicamente o catolicismo popular, moderniza-se ao contrastar com o cotidiano e urbano. Então, a festa aos Reis Magos é uma tradição histórica, porém está pautada pela significação da experiência religiosa na modernidade.

Palavras-chave: Identidade; Campo–Cidade, Modernização; Devoção Popular.

---

<sup>1</sup> Número de registro da pesquisa: CAAE: 54654916.0.0000.0037 no parecer 1.547.262.

## ABSTRACT

SILVA, Washington Maciel Da. *THE FEAST OF THREE KINGS MEN'S*: tradition and modernization in the Southwest Microregion of Goiás. PhD Thesis in Sciences of Religion. *Stricto Sensu* Post-Graduate Program in Religious Sciences. Pontifical Catholic University of Goiás. Teacher and Humanities Training School. Goiânia: PUC Goiás, 2018.

Three wise men's devotion is a traditional feast and representation of popular Catholicism and popular piety in micro region of the Southwest state of Goiás. This devotion represent a demonstration of identity and faith of local worshipper. The present research aim to understand identity and representations of historical tradition as contemporary practice and explain the key concept of "modernization". The aim of this study is also to made explicit how modernization pos 70's transformed rural tradition but also how urban practices of religion are being transformed by maintaining tradition. How are the new experiences conditioned by this modernization present in religious reinterpretation? Is it possible to say that belief and tradition have also been modernized? Research focus and methodological choices are align with interdisciplinary approach and the use of Religious Social Studies and Cultural history. Main hypothesis is that Three wise men's devotion (best known in Latin-American countries as three magi kings) is a mark of perpetuation and maintaining of identities and representation within the context of City-Country and also is an evidence of remaining of tradition as a way of devotion for the worshipers. Theory and methodological procedures use for the study were diverse: bibliographical, documentary, audiovisual, iconographic, quantitative and qualitative approach and participative observation. Results obtain made explicit how the feast integrate historically popular Catholicism and break the daily of worshippers. Thu a religious reinterpretation emerge within modernity. Festivities of Three wise men are an example of junction of devotion are historically conceive as an in development practice. The festivities are indeed traditional but it's also a way of re-signifying modern day for worshipers.

Keywords: Identity, City-Country, Modernization, popular piety.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 01: Adoração dos Reis Magos. ....	38
Ilustração 02: Fuga para o Egito. ....	40
Ilustração 03: Planta do Pé de Cristo e Medida da Cabeça.....	44
Ilustração 04: Prisma-relicário de São Paulo.....	46
Ilustração 05: Catedral de Colônia (Alemanha). ....	57
Ilustração 06: Livro de Horas-Título: Reis Magos.....	61
Ilustração 07: Adoração dos Reis Magos/Políptico da Capela-Mor da Sé de Viseu. ....	65
Ilustração 08: Cronograma da festa. ....	227

## LISTA DE FOTOS

Foto 01: Reverência do folião no assentamento Bauzinho, Município de Santa Helena de Goiás (Companhia do capitão Ney). .....	161
Foto 02: Chegada da bandeira Reis, na zona rural do Município de Santa Helena de Goiás (Companhia do Capitão Takim). .....	164
Foto 03: Chegada bandeira dos Reis à casa da Festeira, zona urbana do município de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro) .....	165
Foto 04: Casal de festeiros, zona urbana do município em Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro).....	167
Foto 05: Alfer Carmo, zona rural do Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Ney). .....	168
Foto 06: Alfer Silva, Zona urbana do município de Turvelândia .....	169
Foto 07: Os inocentes, zona rural do município de Santa Helena (Companhia do capitão Ney).....	170
Foto 08: A relação entre o Palhaço e a criança. Zona rural do Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim). .....	171
Foto 09: Os Palhaços, zona urbana do município de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro). .....	173
Foto 10: Os Palhaços, zona urbana de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro). .....	175
Foto 11: Casal de festeiros em 2016, zona rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).....	177
Foto 12: Os novos festeiros, zona rural do Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).....	179
Foto 13: Festeiros no assentamento Bauzinho. Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Ney).....	180
Foto 14: Festeiro e organizadores, zona Urbana de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro). .....	181
Foto 15: Oração e terço de finalização. Zona Rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).....	183
Foto 16: Oração aos Reis Magos.....	184
Foto 17: Mesa do Santo. Zona Rural de Santa Helena (Companhia do Capitão Ney). .....	185
Foto 18: A “Janta do Santo”. Zona Urbana de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro).....	186

Foto 19: Folia a Nossa Senhora de Aparecida. Zona urbana do Município de Montevídiu (Companhia do Capitão Lázaro). .....	188
Foto 20: Peregrinação da companhia de Folia do Divino Pai Eterno. Zona Urbana de Aparecida do Rio Doce (Companhia do Capitão Lázaro). .....	189
Foto 21: Folia de São José. Zona Urbana Rio Verde. A chegada da Bandeira de São José (Companhia do Capitão Lázaro). .....	190
Foto 22: “O Terço de São João”. Zona rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim). .....	191
Foto 23: “O Terço para o Divino Pai Eterno”. Zona rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim). .....	192
Foto 24: Ex-votos na Bandeira do Reis Magos. Zona rural de município de Santa Helena de Goiás (Companhia do Capitão Takim). .....	196
Foto 25: Um devoto portando a Bandeira São José, em cumprimento de um Ex-voto. Zona Urbana de Rio Verde. (Companhia do Capitão Lázaro). .....	196
Foto 26: Café da manhã para companhia, cumprimento de um ex-voto. Zona Rural de Aparecida de Rio Doce (Companhia do Capitão Lázaro). .....	198
Foto 27: A cantoria da chegada da companhia ao altar do Festeiro. Assentamento Bauzinho, município de Santa Helena de Goiás (Companhia do Capitão Ney). .....	200
Foto 28: Cantoria da casa de uma devota. Zona Urbana, município de Aparecida do Rio Doce. (Companhia do Capitão Lázaro). .....	201
Foto 30: Portada da Igreja, em oferenda aos Reyes Magos de Coyoacán- CDMX.	229
Foto 31: Caminhadas com as Imagens dos três Reis Magos. ....	230
Foto 32: Altar do Reis Magos e do Senhor da Misericórdia. ....	231
Foto 33: Cozimento do Atóle. ....	232
Foto 34: Uma das missas dos Reis Magos dentro da igreja. ....	233
Foto 35: Toque aos Reis .....	234
Foto 36: O almoço do “Santo” .....	235
Foto 37: <i>Bendición de la cena</i> .....	236
Foto 38: A musicalidade popular .....	237
Foto 39: A banda instrumental, da comissão do festejo. ....	238
Foto 40: Feria de la Rosca de Reyes .....	239
Foto 41: Parque de diversão .....	240
Foto 42: Último recorrido dos Reis Magos de Coyoacán. ....	241

## LISTA DE MAPAS

Mapa 01: Planta da Cidadela de Milão.....	58
Mapa 02: Divisão regional do Estado de Goiás.....	113
Mapa 03: Ranking dos dez maiores PIBs brasileiros – 2014.....	114
Mapa 04: Microrregiões em Goiás .....	117
Mapa 06: Localização do <i>Pueblo de los Reyes de Coyoacán</i> .....	225

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Desdobramento da tradição greco-romana e judaico-cristã.....	34
Quadro 2: Tipologia do catolicismo popular no Brasil.....	82
Quadro 3: Formas da religiosidade no Brasil.....	83
Quadro 4: Religiões no Brasil.....	85
Quadro 5: Festas dos Reis Magos no Brasil e México: Similaridades e particularidades.....	243

## LISTAS DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Estrutura Setorial da Economia Goiana-2010 a 2014. ....	115
Gráfico 2: Goiás no Ranking de produtos agropecuários-2014. ....	116
Gráfico 3: Gênero (CapitãoTakim) .....	119
Gráfico 4: Faixa etária (CapitãoTakim).....	120
Gráfico 5: Atividade profissional (CapitãoTakim).....	121
Gráfico 6: função na compahia (CapitãoTakim) .....	122
Gráfico 7: Gênero (Capitão Ney).....	123
Gráfico 8: Faixa etária (Capitão Ney) .....	124
Gráfico 9: Categoria socioeconômica (Capitão Ney) .....	125
Gráfico 10: Atividade profissional (Capitão Ney) .....	125
Gráfico 11: Vínculo familiar (Capitão Ney) .....	126
Gráfico 12: Função na companhia de Reis (Capitão Ney).....	127
Gráfico 13: Gênero (Capitão Lázaro) .....	128
Gráfico 14: Faixa etária (Capitão Lázaro).....	129
Gráfico 15: Classe socioeconômica (Capitão Lázaro).....	130
Gráfico 16: Atividade profissional (Capitão Lázaro).....	131
Gráfico 17: Residência (Capitão Lázaro).....	132
Gráfico 18: Gênero.....	133
Gráfico 19: Faixa Etária. ....	134
Gráfico 20: A relação hierárquica com a mulher.....	137
Gráfico 21: Relevância da formação religiosa durante a infância .....	138
Gráfico 22: Necessidade do ensino das tradições religiosas nas escolas .....	139
Gráfico 23: Grau de Escolarização.....	141
Gráfico 24: Área de Residência.....	143
Gráfico 25: Atividade Profissional.....	144
Gráfico 26: Cor.....	146
Gráfico 27: Afirmação religiosa .....	147
Gráfico 28: A relevância da devoção para o cotidiano.....	148
Gráfico 29: Censo religioso do México .....	222

## LISTA DE ESQUEMAS

Esquema 1: Características do festejo urbano e rural.....	207
Esquema 2: A Folia do Reis Magos contemporânea.....	211
Esquema 3: A Narrativa do Milagre na devoção aos Reis Magos. ....	213

## SUMÁRIO

RESUMO .....	25
ABSTRACT.....	26
LISTA DE ILUSTRAÇÕES .....	27
LISTA DE FOTOS.....	28
LISTA DE QUADROS .....	31
LISTAS DE GRÁFICOS .....	32
INTRODUÇÃO.....	18
Capítulo 1: OS REIS MAGOS: A REPRESENTAÇÃO TEOLÓGICA E HISTÓRICA	28
1.1 A Representação Histórica: Os Reis Magos e o nascimento de Jesus de Nazaré, “o Cristo” .....	36
1.2 A devoção e a “Invenção das Relíquias” .....	41
1.2.1 O cotidiano e devoção dos peregrinos medievais .....	49
1.2.2 Os Reis Taumatúrgicos: um Rei-Deus e Homem .....	52
1.3 De Milão para a Catedral de Colônia.....	56
1.4 Os caminhos dos Reis pela Península Ibérica .....	61
1.4.1 A festa de São Baltasar: o Rei Negro .....	66
1.5 Colonização e escravidão no Brasil: um contexto sincrético .....	68
1.5.1 O mestiço brasileiro: identidades híbridas .....	71
1.6 O Catolicismo Popular no Brasil: colonização, evangelização e organizações religiosas.....	72
1.7 A festa como devoção: por uma necessidade social da tradição.....	77
1.7. 1 Tipologias do catolicismo popular no Brasil: a religiosidade da vivência .....	80
Capítulo 2 - CATOLICISMO EM GOIÁS: TRADIÇÃO E A MODERNIZAÇÃO .....	88
2.1 Trajetórias da Igreja e o povoamento no Estado .....	91
2.2 A Romanização católica e o Concílio Vaticano II: reforma e modernização do catolicismo .....	95
2.2.1 Festa e a Romanização em Goiás (XIX-XX): a permanência da tradição.....	100
2. 3 Caraterísticas sincréticas na devoção popular .....	104
2.4 A modernização da Microrregião Sudoeste de Goiás: do conceito ao vivido....	108
2.4.1 Caraterização da Companhia de Folia de Reis do CapitãoTakim.....	118
2.4.2 Companhia de Folia de Reis do Capitão Ney .....	122

2.4.3 Companhia de Folia de Reis do Capitão Lázaro .....	127
2.5 Quem são os foliões? O perfil sociocultural, étnico e religioso das três companhias de foliões de Reis .....	132
2.6 O Campo como extensão da vida urbana: as novas ruralidades e urbanidades .....	149
Capítulo 03: A FESTA CONTEMPORÂNEA: TRADIÇÃO, PRÁTICAS E MILAGRES .....	158
3.1 Quando o rito começa, os Santos peregrinam .....	159
3.2 Os foliões não param: a devoção em movimento.....	187
3.3 A devoção e o milagre: a narrativa mantenedora da tradição.....	193
3.4 A musicalidade e o Sagrado: Canções que condicionam os gestos religiosos .	199
3.5. Por que a Festa aos Reis Magos é um rito popular?.....	204
3.6: A Festa dos Reis Magos: uma tradição em modernização .....	206
3.7: Ampliando Fronteiras: A festa aos Santos Reis de Coyoacán na CDMX. ....	213
3.7.1 O Estado Moderno: Secularismo e a marginalização da religiosidade ..	214
3.7.2 A modernidade e religiosidade cotidiana.....	221
3.7.3 A <i>Fiesta</i> aos Reis Magos de Coyoacán: uma tradição urbana .....	224
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	245
REFERÊNCIAS: .....	250
APÊNDICE 01.....	272
APÊNDICE 02.....	274
APÊNDICE 03.....	280

## INTRODUÇÃO

Este estudo é fruto da pesquisa de uma tese de doutoramento, apresentado ao programa de *Stricto Sensu* em Ciências da Religião na Escola de Humanidades e Formação de Professores da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. A tese esteve sob a orientação de Dr. Eduardo Gusmão de Quadros entre 2015 a 2018 e sobre a coorientação do Dr. Yves Bernardo Roger Solis Nicot, professor da Universidade Ibero-Americana da Cidade do México, no programa de pós-graduação (Doutorado em História). Vale aclarar que foi realizado um Estágio doutoral Sanduíche I e II em dois semestres (para pesquisa e docência). Entre 08 de agosto de 2016 até 17 fevereiro de 2017 e de 10 de março até 31 de agosto de 2018, sobre a supervisão da Dra. María Luisa Aspe Armella, diretora do departamento de História da Universidade Ibero-Americana da Cidade do México

De modo geral, há um intento de compreender como se formam as identidades e representações religiosas na festa aos Reis Magos, a partir do estudo do contexto histórico até à prática contemporânea do rito, utilizando-se da interdisciplinaridade ao descrever a festa na Microrregião do Sudoeste de Goiás. É um fato passível de confirmação que a devoção aos Reis Magos é uma tradição que expõe o hibridismo cultural e sincretismo religioso no catolicismo popular na região. Referindo-se à prática na atualidade, a permanência da tradição está em congruência com a modernização, recebendo traços da relação do Campo e a Cidade<sup>2</sup>. Este é um cenário característico da modernidade e a economia agrícola implantada no Brasil, que direcionou o desenvolvimento da modernização socioeconômica pós-1970, ocasionando uma modificação da vivência cotidiana do devoto, seja no Campo ou na Cidade, para tanto, a constância do rito permite reinterpretar a tradição e mediá-la com o novo cenário local.

---

<sup>2</sup> O processo de modernização pela política de desenvolvimento da economia do agronegócio. Uma nova etapa da modernização do Estado Moderno claramente guiada pelo capitalismo neoliberal pós-1970. Uma modernização caracterizada pela relação Campo-Cidade, consequência do desenvolvimento socioeconômico agrícola brasileiro (MATOS; PESSOA, 2012; PIRES; RAMOS, 2009 e GERMANI, 1974).

O período de apreciação foi de 2011 até 2018<sup>3</sup>, utilizando o Método Misto de pesquisa<sup>4</sup>, na observação participante<sup>5</sup>. A delimitação espacial é a Microrregião do Sudoeste de Goiás<sup>6</sup>, mais especificamente os municípios de Rio Verde e Santa Helena, dentre outras circundantes. Esta microrregião oferece uma oportunidade para estudar o catolicismo popular devido à sua relevância socioeconômica e política para o Estado de Goiás, justificando o Estudo de Caso<sup>7</sup> da tradição local. No entanto, para reforçar o particular do festejo em Goiás, é feita uma breve comparação por meio de um relato de experiência com a festa dos Reis na Cidade do México, o *Pueblos de los Reyes de Coyoacán*. Visamos expor a singularidade da tradição em ambos espaços.

Então, algumas perguntas são fundamentais, não para que sejam respondidas definitivamente, mas para guiar a busca pela compreensão do porquê da permanência da tradição na região em plena modernização, seja no Campo ou na Cidade. Uma das primeiras perguntas é: como as Ciências da Religião e a História cultural explicam as permanências e rupturas do rito contemporâneo? Como se formaram as primeiras representações dos Reis Magos como um símbolo da devoção católica? Pode-se considerar tais representações como uma prática do catolicismo popular, em Goiás? Quais são as representações contemporâneas da tradição na Microrregião do Sudoeste de Goiás? Por que as três companhias<sup>8</sup> se identificam como Foliões de Reis? Por que a experiência com o milagre se mantém como um fundamento histórico e motivador da continuidade da tradição? Por que a modernização pela relação Campo-Cidade desenvolve novas significações para o **rito? É possível sustentar que o cotidiano moderno condiciona** uma constante

---

<sup>3</sup> Vale destacar que o período de pesquisa de campo foi entre 2015-2018, porém o contato e coleta de dados começaram em 2011. Durante a elaboração da dissertação de Mestrado em História na Puc Goiás, sob orientação do Dr. Eduardo Gusmão de Quadros.

<sup>4</sup> Entende-se como Método Misto o uso interdisciplinar de procedimentos qualitativos e quantitativos em pesquisa (CRESWELL; 2007 e GRAY; 2012).

<sup>5</sup> A metodologia e os devidos procedimentos estão implícitos em toda a construção da tese, embora estejam expostos principalmente nos capítulos 2 e 3.

<sup>6</sup> Segundo o IBGE, a Microrregião do Sudoeste de Goiás é composta por 18 municípios, no entanto, somente foram abordados alguns municípios no entorno de Rio Verde e Santa Helena, onde se centralizam as principais festas estudadas.

<sup>7</sup> Devido à delimitação do grupo focal e à temporalidade, é coerente determiná-lo como um Estudo de Caso (YIN, 2001).

<sup>8</sup> Vale ressaltar que estas companhias de Folias de Reis estão divididas em três grupos, que são independentes para a organização e realização de cada festejo. Também, nos capítulos 2 e 3 estão discriminadas as suas particularidades e estruturas.

reinterpretação da tradição mediante as novas vivências? Pode-se afirmar que o rito é configurado a partir da vivência com o moderno?

A hipótese substancia-se pela afirmativa de que as Ciências da Religião e a História Cultural permitem compreender o fenômeno religioso em uma perspectiva interdisciplinar, ao perceber a historicidade da representação dos Reis Magos no Catolicismo popular contemporâneo. Além disso, há o claro posicionamento do festejo como um rito integralmente popular, não apresenta qualquer dependência da Igreja Católica Apostólica Romana. Na Região, do início ao fim o rito é autônomo. As companhias de Foliões de Reis estudadas possuem uma estrutura híbrida e sincrética quando se observam as distintas identidades culturais, sociais e religiosas inseridas na tradição. Trata-se de uma prática em consonância com o perfil sociocultural da comunidade.

Além disso, a continuidade do festejo é a reafirmação da identidade como católico na contemporaneidade, é reinterpretar a tradição a partir da vivência por aquele que crê. Para isso, a experiência com o milagre atua como uma motivação que legitima a permanência da tradição com o hodierno. Uma das evidências tangível aparece quando se observa como a modernização reestrutura o cotidiano, e conseqüentemente a crença, no rural e urbano. A permanência da prática reafirma a identidade religiosa em congruência com a emergente vivência do devoto aos Reis.

As justificativas estão vinculadas ao pessoal, social e ao acadêmico. Em primeiro instante, a motivação que me levou a enfrentar a este desafio tem uma razão particular, destaco que desconhecia a existência do festejo até 2011. Então, senti-me instigado a conhecer “o novo”. Acredito que este desconhecimento me trouxe benefícios, porque confeccionei as perguntas elementares e permitiu-me entender pelo contato direto com aquele que crê.

Já a social é quase inquestionável, porque o culto aos Reis Magos está no histórico e na tradição devocional do catolicismo no Brasil. Uma relevante prática religiosa que se faz presente no complexo campo religioso brasileiro. Tal prática evidencia como a devoção popular elabora um mecanismo significativo da experiência religiosa, que é único contínuo e variável de acordo com o seu contexto.

Em outras palavras, coloca a vivência, temporalidade e a modernidade<sup>9</sup> em diálogo. Contudo, há com este trabalho um interesse de entregar à sociedade goiana um registro científico dessa tradicional prática religiosa do Estado.

A motivação acadêmica tem como finalidade contribuir teoricamente e metodologicamente com as Ciências da Religião e a História Cultural apontando uma releitura do fenômeno religioso pela ótica do devoto, da vivência. Além disso, mostrar como a religiosidade no catolicismo popular está em consonância com a modernização e, sendo assim, é passível de compreensão a dinâmica da religiosidade popular e a modernidade em Goiás.

A fim de esclarecer o estado da questão é elaborada uma concisa reflexão teórica e metodológica sobre o estudo da Festa aos Reis Magos como prática do catolicismo popular no Brasil (precisamente no Estado de Goiás). Como explicar a permanência da devoção em uma região que está em uma contínua modernização? Ou seja, como a permanência da devoção aos Reis Magos é reconstrutora da identidade religiosa desta comunidade? E como a modernização do Campo e da Cidade elabora uma nova dinâmica do rito? O uso dos fundamentos teóricos podem elucidar o porquê da continuidade da tradição durante as diferentes temporalidades abordadas, por isso, a revisão histórica subsidiou o ponto de partida da tese.

Há uma infinidade de conceitos antropológicos, históricos e sociológicos, mas é notória a integração dos traços culturais e as vivências nos ritos do catolicismo popular, ou seja, a crença, a prática e a tradição compõem a devoção aos Reis Magos ao ser lembrada na sociedade moderna. Tal discurso, permite dizer que a devoção aos Reis Magos é historicamente híbrida e sincrética segundo as consecutivas inserções de identidades culturais e religiosas. Isso é algo visível, quando se estuda a formação e desenvolvimento do catolicismo popular, no entanto, às vezes, pode-se localizar estes processos em meios aos diversos discursos acadêmicos, por exemplo “[...] expressões de troca cultural e de empréstimo cultural, aculturação, transculturação, acomodação, assimilação, sincretismo, e outros termos correlatos [...]” (FERRETI, 2007, p.3).

De logo, é conveniente lembrar que não há um consenso teórico do significado ou de como usar os conceitos de Hibridismo Cultural e Sincretismo

---

<sup>9</sup> O conceito de modernidade(s) religiosa segue a argumentação de Bastián (1999), que está exposta no capítulo 3.

Religioso, porém é difícil negar a sua presença na nação brasileira. No entanto, também não é apropriado dizer que tudo que se mescla é híbrido, pois isso somente fica evidente quando se decifram os traços que compõem as práticas, identidades, representações religiosas na devoção popular. Para Burke (2003), o avanço da globalização após 1960 permite que o pesquisador exponha com maior facilidade este processo de hibridização cultural e religiosa, devido à intensidade com que acontece no contemporâneo, no entanto é preciso rever a historicidade da prática e a atuação na atualidade. Deve ficar claro que, pela natureza do desenvolvimento da devoção popular, a mesma festa terá um aspecto dual, ambíguo e polissêmico em referência ao contexto.

Segundo Hall (2003), o estudo da dinâmica sociocultural da sociedade moderna assegura que o sujeito irá produzir autoidentidades ambivalentes, como uma necessidade diária de viver o moderno, ou seja, “[...] o impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. Todo meio de representação escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização [...]” (HALL, 2003, p. 70). Quer dizer que a devoção aos Reis Magos é um exemplo da tradição popular híbrida e sincrética, ao mantê-la como uma “devoção em constante movimento”. Essa estratégia mantém o rito ativo, ao ser reinterpretado pelo crente moderno. É por isto que não há negar a relação da crença com a dialética da vida social que está exposta ao devoto. Ver por esta perspectiva é um passo fundamental para perceber como devoção popular está conectada ao cotidiano contemporâneo (GIDDENS, 2002).

Mas como se pode assegurar tal afinidade? A devoção aos Reis magos manifesta uma capacidade histórica de mediar “[...] socialmente a possibilidade de todas as categorias de sujeitos sociais possuírem uma mesma religião e diferenciarem no seu interior das modalidades próprias de suas religiosidades” (BRANDÃO, 1988, p.47). É por esta razão, que cada Folia de Reis não é igual era realizada a 50 anos atrás. A festa ganha o contorno do cotidiano local: “Verificamos que o culto do santo quer na cidade, quer no campo é composto de práticas domésticas ou realizadas no interior de pequenos grupos [...]” (QUEIROZ, 1998, p. 04). Em resumo, o festejo é uma possibilidade de expressar como a tradição está em congruência com o moderno, e não contra o discurso da modernidade, porque são “[...] associadas à vivência popular, às suas capacidades de criar e recriar, [...]”

como expressões do material, do saber, do agir, do fazer popular” (BRANDÃO, 1987, p. 30). ”

Então, estudar a folia aos Reis Magos é ver o passado e o presente representados simultaneamente: “o recomeçar de um novo tempo recordar o início da criação do mundo, e os mitos fazem o homem lembrar como aconteceu. O início do mundo, o mito representa a realidade [...]” (TEIXEIRA, 2009, p.24). E, estas representações e identidades de origem do cotidiano “[...] adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (SILVA, 2000, p. 8). Em outras palavras, a permanência da festa é uma resposta daquele que crê ao moderno:

[...] Religiosidades não se especifica como uma alienação ou mediação, nem como falsas ideologias alheias à realidade de seus protagonistas. Muito pelo contrário, os religiosos, as religiosas, para significar o seu contexto, oferece uma resposta concreta à realidade vivida (TORRES, 2004, p. 165)<sup>10</sup>.

Isto é o ajustamento da crença em funcionamento ao se adequar à vivência ordinária do devoto, porque as “[...] festas religiosas cumprem um papel importante em relação à comunidade, fazendo sentir que o passado e presente estão conectados” (VARGAS NETTO, 2007, p. 256).

Esta autorregulação pela vivência do cotidiano é uma atribuição histórica da devoção no catolicismo popular, não é uma “exclusividade” do Estudo de Caso analisado nesta tese. O inédito são as identidades e representações de cada festa, que compactuam com traços, o cotidiano de cada Companhia de Reis ou festeiro (AZZI, 1978 e 2008). A continuidade do festejo aos Reis Magos, na Microrregião Sudoeste de Goiás, expõe como uma devoção leiga que se ajusta ao moderno, quando:

[...] ação de recriar o mundo é sempre um empreendimento coletivo que realizamos com recursos sociais e históricos com que contamos na cultura. Ou seja, tecemos a singularidade do nosso modo ser e de viver com os fios que herdamos do passado, estes, por sua vez, embora possuam cor, consistência resistência e espessura próprias não impedem nossa criatividade ao tecer o presente, dando-lhe uma nova configuração e forma.

---

<sup>10</sup> É conveniente ressaltar que todas as citações diretas de fontes bibliográficas da língua espanhola foram traduzidas livremente para a língua portuguesa, pelo autor desta tese. Deixo claro que, todos os créditos dos editores e autores são mantidos como consta nas referências.

De modo que criamos sempre a partir de nossa herança histórica e inventamos o novo dentro de um quadro previamente emoldurado pelos condicionamentos culturais e sociais do passado (STEIL, 2001, p. 14).

Estas são algumas considerações que orientam as indagações, o porquê da permanência da Festa aos Reis Magos na contemporaneidade, e como o festejo se reconstrói pela congruência do cotidiano e a modernização.

A tese está organizada em três capítulos, e há uma breve análise da festa dos Reis Magos na Cidade do México como a última etapa da reflexão. A estruturação é historiográfica: no primeiro capítulo, parte-se da reflexão do mito fundante: o nascimento de Jesus de Nazaré e a visita dos três Reis Magos conseqüentemente com análise da festa na Microrregião do Sudoeste de Goiás, especificamente às três Companhias de foliões de Reis lideradas pelos Embaixadores de Reis; Lázaro Pereira da Silva, Soney Fernandes Maciel e Eustáquio José dos Santos.

No primeiro capítulo é refeito o histórico do fato e a sua representação no catolicismo medieval até à contemporaneidade, destacando a relação do cristianismo com a sociedade Judaica e outras às margens do Mar Mediterrâneo, pois é neste exato momento em que começa a representação dos Reis Magos como um símbolo cristão. É visto que são personagens que permitem hibridizações, e estão dispostos aos traços históricos, culturais e religiosos que moldaram a formação e o desenvolvimento do cristianismo na Antiguidade. Conseqüentemente é observado o discurso do catolicismo milagreiro e penitencial medieval pela devoção às relíquias dos Reis Magos e outras. Uma devoção que levou ao surgimento das inúmeras romarias, procissões e peregrinações aos relicários europeus. Logo em seguida, é dirigido o debate para a trajetória do catolicismo popular brasileiro a partir da prática da festa como devoção ao santo popular. De modo geral, o catolicismo popular ficou caracterizado pela permanência da festa como uma prática híbrida e sincrética e marcadamente lembrada pela experiência do milagre.

No segundo capítulo observa-se como o povoamento, a evangelização e a romanização católica arquitetaram o catolicismo popular no Estado de Goiás, a fim de dar continuidade à assertiva: a festa popular é uma devoção híbrida, sincrética e justificada pela constância da “narrativa do milagre”. Por conseqüência, o debate se centraliza no processo de modernização em Goiás, especificamente na Microrregião do Sudoeste. Neste exato momento foi aplicada a observação participante pelo Método Misto no Estudo de Caso. Esta aplicação procura com entrevistas, mapas,

gráficos, estudos socioeconômicos e estatísticos ao traçar o perfil étnico-cultural e religioso do público e a relação da modernização no campo e na cidade.

A modernização na Microrregião do Sudoeste de Goiás transformou o cenário sociocultural e religioso pelo ditame de um desenvolvimento socioeconômico agressivo, a economia do agronegócio. Por isso, é pensado como a modernização Campo-Cidade concebeu novas vivências para o cotidiano destes sujeitos, o que seguramente ocasionou mudanças na estrutura e representação do festejo.

A pergunta principal é: qual é a relação deste contexto com a festa? Propõe-se que a experiência com esta modernização do cotidiano e o perfil da comunidade reestruture a festa, garantindo a permanência da tradição no moderno.

No terceiro e último capítulo, confirma-se a tese pleiteada inicialmente que, a partir da compreensão da rota da festa, dos gestos, símbolos, significados e sentidos do rito na região expõem-se as identidades e representações religiosas que são orientadas pela modernização da vivência do devoto, quando a festa na Cidade e no Campo é reinterpretada a partir da vivência com o cotidiano local. Ou seja, a continuidade da tradição garante que devoção aos Reis Magos dialogue com o cotidiano e a modernização pela relação Campo-Cidade. Isso, é a permanência da tradição no moderno. Além disso, revela a narrativa do milagre como uma experiência religiosa que atrela a tradição à vivência moderna, motivando “a modernização da tradição, e de seus sentidos e significados entre aqueles que a rememoram”.

Depois, é desenvolvida uma sucinta comparação com a festa aos Reis Magos de Coyoacán da CDMX, para contrastar com a devoção em Goiás. De nenhuma maneira, pode-se dizer que a mesma tese aplicada à Microrregião do Sudoeste de Goiás, aplica-se ao *Pueblo de los Reyes Magos Coyoacán*. Entretanto, há uma utilidade metodológica nesse exercício, a observação da festa mexicana permite destacar a particularidade do festejo em Goiás. Mesmo ressaltando que ambas as festas possuem uma configuração histórica diferente, é notório ver que a modernização socioeconômica em Rio Verde ou na CDMX, não extinguiram a devoção e a tradição nos dois contextos.

No que se refere aos conceitos fundamentais que sustentam a análise em cada capítulo, destacam-se os autores de maior relevância. Para utilizar a ideia de Hibridismo Cultural e Sincretismo Religioso, baseamo-nos em Burke (2003); Canevacci (1996) e Del Priori (2000). Para explicar a formação da Identidade,

representação e a reinterpretação religiosa, utilizou-se Chartier (2002); Bittencourt Filho (2003) e Hervieu-Léger (2015). A compreensão do significado de História, Espaço Social e o Cotidiano é aportada por Certeau (1996) e Giddens (2002) e, para perceber a Memória e a tradição, caminha-se pela construção de Halbwachs (2006) e Hobsbawn (2008).

A busca histórica da tradição obedece às recomendações de Prost (2012) e Farge (2011), ao compreender a narrativa histórica e a historicidade do Fato. Além deste, o estudo sistemático do Catolicismo popular pelo viés da devoção popular no Brasil e Goiás, é mediado principalmente pelas obras de Brandão (1986), Azzi (1978 e 2008) e Hoornaert (2008). Já para relacionar a experiência cotidiana com a modernização, utilizaram-se as propostas de Germani (1974); Canclini (2013) e Domingues (2002). Também é utilizado a iconografia para mostrar a representação do festejo, este procedimento segue as instruções de Borges (2003) e Kossoy (2001).

A metodologia de coleta e tratamento dos dados configura-se como Método de enfoque Misto, ao cruzar os dados socioeconômicos, estatísticos com o questionário estruturado (com 23 questões objetivas de múltipla escolha), para delinear o perfil social, étnico-cultural e religioso do grupo<sup>11</sup>. Esta ação segue as sugestões de Creswell, (2007) e Gray (2012). Já a observação participante se baseia nas obras de Brandão (1984 e 1999) e Gajardo (1986). Ao coletar e usar as entrevistas dos devotos, que foram compostas por 15 perguntas semiestruturadas, como uma amostra de fonte da História Oral, condicionada pela proposta de Ferreira (1994 e 2000) e Amado (2000):

O critério para coleta dos dados baseou-se na função exercida dentro da Companhia de Reis: o histórico com a devoção, a frequência da prática e a relevância da devoção para a vida cotidiana. O grupo foi dividido em três conjuntos: 14 homens adultos, 5 mulheres adultas e 5 Jovens do sexo masculino<sup>12</sup>. Um total 24 integrantes que exercem atuações como: alferes da bandeira, capitães, festeiros (as), cantores, instrumentistas e devotos externos à companhia. O público-alvo são as 3 Companhias de Folias de Reis, que recebem uma identificação popular,

---

<sup>11</sup> Ver Apêndice 2.

<sup>12</sup> A presença desses jovens é um dado inédito, outrora era desconhecido pelo pesquisador. Por isso, ressalvo a adequação para o tratamento dos dados, que não expõem diretamente nenhum menor de idade, e, gerou uma nova coleta do Termo Livre Esclarecido dos responsáveis pelos menores.

segundo vulgo de seu líder, por exemplo: na Companhia do senhor Lázaro Pereira da Silva (Companhia do Sr. Lázaro), foram entrevistados 5 homens adultos, 2 mulheres adultas e 3 jovens; na Companhia do senhor Eustáquio José dos Santos (Companhia do Sr. Takim), foram entrevistados 3 homens adultos, 1 mulher e nenhum jovem e por último na Companhia do senhor Soney Fernandes Maciel (Companhia do Sr. Soney), foram entrevistados 6 homens adultos, 2 mulheres adultas e 2 jovens. Esse procedimento se aplica apenas ao contexto goiano, porque durante a observação participante na CDMX, não houve entrevistas<sup>13</sup>.

Também vale comentar as principais instituições que colaboraram diretamente ou indiretamente com a pesquisa: o acesso aos arquivos do acervo digital (domínio público) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Instituto Mauro Borges de Estatísticas e de Estudos socioeconômicos. Durante o estágio doutoral na Universidade Ibero-Americana da Cidade do México foram utilizados os arquivos e obras da Biblioteca Institucional e a ampla participação no seminário de pós-graduação em História do tempo presente. Já a experiência com a Universidade Nacional Autônoma do México e a Escola Nacional de História e Antropologia (México) com a participação em seminário de pesquisa da pós-graduação em Ciências Sociais e História.

Então, estudar a Folia de Reis como uma prática do catolicismo popular é perceber como que a tradição se torna uma parte do cotidiano daquele que crê. É ver historicamente as identidades e representações do rito. Por este motivo, ao pesquisar a continuidade da tradição se pode explicar como se dá a permanência da religiosidade popular em uma sociedade em modernização.

---

<sup>13</sup> Atitude que visou evitar a necessidade da adequação do projeto com o Conselho Nacional de Ética em pesquisa. Tema que será aprofundado em um proposto projeto de pós-doutoramento.

## Capítulo 1: Os Reis Magos: a representação teológica e histórica

Há vários debates históricos a respeito da origem dos três Reis Magos, a maioria é considerada especulação histórica, teológica, folclórica ou até mística. No entanto, para entender a constituição da devoção aos Reis Magos, deve-se partir da contextualização histórica da relação da sociedade judaica, árabe e romana. Em seguida, fazer uma reflexão da representação devocional durante a Idade Média na Europa Ocidental, ao realizar uma leitura panorâmica da cultura, sociedade e religião nesta etapa da história do cristianismo. Observando os aspectos do cenário que deu origem ao cristianismo e a representação dos Reis Magos. Por isso, será explicitado o estudo, mesmo que breve, do histórico da relação entre a cultura helenística e a tradição judaico-cristã, afim de ver panoramicamente os traços socioculturais e religiosos que compuseram o princípio da devoção no cristianismo.

Em primeiro momento, ao revisar a relação entre a cultura helenística e judaico-cristã se pode ver pontos de reciprocidade religiosa e cultural durante os séculos I até o IV. Uma relação histórica e inevitável devido à estrutura política, cultural e do campo religioso da época. Não há como negar a hibridez cultural e religiosa<sup>14</sup>, como um fruto da mestiçagem cultural e política na Antiguidade.

Porém, o que significa o hibridismo cultural? De acordo com Burke (2003), entendem-se:

[...] as formas híbridas como os resultados de encontros múltiplos e não como o resultado de único encontro, quer encontros–sucessivos adicionem novos elementos à mistura, que reforçaram os antigos elementos (...) (BURKE, 2003, p. 31).

Por isso, as “Práticas híbridas podem ser identificadas na religião, na música, na linguagem, no esporte, nas festividades e alhures” (BURKE, 2003, p. 31). Em resumo:

(...) entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as

---

<sup>14</sup> Discurso pensado a partir de Burke (2003).

estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (CANCLINI, 2013, p. XIX).

Quer dizer que, a religião e a religiosidade ou as práticas podem ser, na maioria, um exemplo da hibridização cultural de algum grupo ou de boa parte de uma comunidade. Este processo oferece uma oportunidade de adentrar ao interior de formação e desenvolvimento das tradições religiosas durante a sua formação e desenvolvimento.

A sociedade cristã, na Antiguidade, foi construída pela ampla relação com diversas etnias, culturas e religiões das civilizações às margens do Mar Mediterrâneo. Principalmente, quando se pensa a diversidade cultural e religiosa durante o predomínio do Império Romano, até o século IV. Uma trajetória relevante para caracterizar a expansão de um “cristianismo híbrido”. Essas relações existiam devido às atividades econômicas (o comércio), que se estendiam pelas cidades e portos espalhados ao entorno do Mar Mediterrâneo:

A História do Mediterrâneo, esse crisol cultural que haveria de dar origem a Europa, e a história das múltiplas migrações milenares sobre a forma de invasões, de conquistas, confrontos perseguições, massacres, pilhagens e degredo, mas também de trocas, das comparações, de transformações dos povos uns pelos outros mesmos através desses conflitos (LAPLATINE; NOUSS, s/ano, p. 13).

Também é possível visualizar a hibridez étnico-cultural e religiosa quando se revê a estrutura do *Panteão helênico*<sup>15</sup>. Uma amostra da religiosidade configurada segundo a diversidade cultural, religiosa e filosófica da época. Esta diversidade cultural e religiosa foi o alicerce sociocultural das antigas civilizações litorâneas ao Mar Mediterrâneo. Por isso, é nítido ver que a religiosidade cristã teve uma interação simbólica com a tradição helênica, como uma ação imprescindível para a sobrevivência na época. A devoção aos Reis Magos foi incorporada à estrutura simbólica do cristianismo na Antiguidade, carregado de traços religiosos dessas sociedades<sup>16</sup>. É incongruente pensar o cristianismo na Antiguidade sem ver esta relação, pois:

---

<sup>15</sup> Refere-se ao conjunto dos deuses e crenças Greco-helenísticos (BENZ, 1995).

<sup>16</sup> O processo de constituição do contexto histórico permite observar a historicidade da relação do cristianismo e o helenismo. Uma leitura segundo as indicações de Prost (2012) e Farge (2011).

O encontro do cristianismo com o helenismo pode ser considerado como um modelo de uma interação, que ao longo da história haveria de retornar no encontro das outras culturas, como hoje volta a ocorrer em escala mundial nas missões cristãs. Mas o processo de helenização não ficou limitado ao dogma, ele ocorreu em todo âmbito da vida da igreja – na constituição como na liturgia, na ética e na mística como arte eclesial. Frequentemente, às vezes, este processo tem sido interpretado como uma resposta à crescente penetração de elementos judaicos na Igreja Antiga (BENZ, 1995. p. 70).

Distante de expor uma menção que esta incorporação sociocultural-religiosa foi uma prática pacífica, a tensão e o conflito compunham o processo, como um impulsionador desta hibrididade. Uma das razões que motivavam os conflitos era a típica persuasão militar ou a coação político-econômica do Império Romano sobre qualquer inimigo ou aliado. Porém, a imensidão do Império Romano também o fragilizava, de certa maneira, porque permitiu o surgimento de outras hermenêuticas, narrativas histórico-sociais que foram incorporadas pela conquista de culturas e etnias devido à constante expansão territorial do Império<sup>17</sup>. Então, essa diversidade sociocultural, religiosa e política garantiu a improvável unidade religiosa do território romano.

“A conflitualidade” integrou a expansão do Império desde a conquista até a administração das terras já conquistadas, por exemplo: os pontos de discordância entre os judeus, romanos e os emergentes cristãos mantinha uma relação conflitiva no território judeu. Os judeus negavam o reconhecimento do Estado Romano sobre a Judeia, o desprezo da divindade do Imperador e seus deuses. Tal descrença era vista como uma ameaça à hegemonia do Império, por isso, era compensada com alguma forma de punição, que poderia ser uma coação ou até uma sentença de prisão. Um outro exemplo da intensidade da discordância é o próprio fato histórico fundamental desta tese, o julgamento e a condenação de *Jesus de Nazaré* “o Cristo”<sup>18</sup>, acusado de se autoproclamar “o Reis dos Judeus”. Vale ainda lembrar que, segundo a leitura bíblica, Jesus de Nazaré negou esta denúncia, mas a voz daqueles que o incriminavam prevaleceu.

---

<sup>17</sup>A narrativa histórico-social pode conter diferentes versões dependendo da composição do contexto do fato e sujeito, porque narrativa histórica é uma hermenêutica temporal da experiência (Prost, 2012 e Farge, 2011).

<sup>18</sup> O termo *cristo* segundo a tradição judaica seria um “Ungido, Messias, Libertador ou Salvador da Judeia” (BENZ, 1995).

Então, essa relação conflituosa favorece um hibridismo cultural-religioso, como um processo inevitável ao contexto. Além disso, é óbvio que essas religiões nos tempos de domínio romano já eram carregadas dos outros traços culturais e religiosos, devido à extensão do poder romano. Contudo, mantém uma asseveração de que houve um compartilhamento pela reciprocidade cultural-religiosa, isso é uma forma do hibridismo no cristianismo. Quer dizer que a mestiçagem estruturou não só a religião, mas a sociedade romana e domínios:

O processo de mestiçagem, quando o fato de pertencer a essas Cidade-Mundo (Cosmópolis) serve para a melhor definição de identidade do que a nacionalidade em si. Em seguida o próprio Mar Mediterrâneo constitui o espaço destes cruzamentos, desses movimentos de vai e vem, desses fluxos e refluxos (LAPLATINE; NOUSS, s/ano, p. 18).

Outro aspecto da história do cristianismo é a transmissão e retransmissão da trajetória e os ensinamentos<sup>19</sup> de Jesus de Nazaré que foi plenamente repassada pela tradição oral. Essa desenvoltura possibilitou o “adentramento” das cosmovisões dos diferentes grupos e comunidades da época, formando as novas hermenêuticas socioculturais religiosas peculiares a cada período de releitura:

Essa estrutura não abrangia apenas os fatos lembrados da vida de Jesus, mas também diversas tradições orais, lendas, parábolas, provérbios, profecias e visões subsequentes, hinos, orações, crenças apocalípticas; as exigências didáticas da jovem Igreja interpolavam comparações com as escrituras hebraicas, outras influências judaicas, gregas e gnósticas, uma teologia redentora e visão da história bastante complexas — tudo unificado pelo compromisso com a fé da nova religião sustentada pelos autores bíblicos (TARNAS, 2008, p. 112).

Outras observações que merecem atenção são sobre o espaço onde essas relações eram evidentes: era a cidade segundo o modelo civilizatório romano. Ao observar a trajetória é possível considerar que na cidade romana havia uma “relativa tolerância religiosa”<sup>20</sup>, evidenciando a diversidade sociocultural e religiosa na cultura greco-romana. A convivência nessas cidades condicionava experiências com diferentes práticas culturais e religiosas, devido à eminente diversidade cultural e o

<sup>19</sup> Uma postura que demonstra a particularidade da leitura cristã da época (STERN, 2008).

<sup>20</sup> Além da pressão sociopolítica e cultural condicionada pela forte presença do Império Romano e a cultura helenística. A cidade era palco da diversidade étnica-cultural e circulação de bens e pessoas. Por isso, deve-se considerar uma relativa tolerância religiosa como um princípio da política expansionista romana.

intenso trânsito de imigrantes e comerciantes. Entretanto, é aceitável pensar que essa tolerância era mantida como uma estratégia de governabilidade do Império de ascendência greco-romana. Contudo, a religiosidade se dissolvia em muitas tradições e práticas nessas cidades cosmopolitas. Então, poder-se-ia considerar que essa convivência urbana viabilizou o compartilhamento dos mitos, ritos, tradições, signos, gestos e símbolos religiosos de diferentes culturas, pondo em destaque as disparidades das etnias, culturas, tradições e religiões:

De acordo com isto, durante o período romano a vida religiosa da cidade pode ser qualificada como muito ativa, não só pelas deidades adoradas lá, mas também pelos frequentes eventos e festividades culturais em sua honra. Em qualquer caso, note-se a absoluta predominância de divindades indígenas, e com eles os ritos que eram únicos. Esta série de celebrações, de modo geral, tinham um carácter local, sucedendo apenas nos distritos onde tinha a sua sede e diferentes templos (BLÁZQUEZ, 1995, p. 142)<sup>21</sup>.

Nesse entre curso, é bom recordar que a tradição judaica era baseada no monoteísmo, exposto pelo *Torá*, composto pelos *Pentateucos* supostamente escrito pelo profeta Moisés. Este livro, é o alicerce social, cultural e religioso do judaísmo e é, de fato, a maior referência religiosa para o cristianismo nos primeiros séculos:

Os grupos de judeus dissidentes que constituíram o cristianismo primitivo não pretendiam, a princípio, que o novo credo chegasse a dominar os gentios. Na sua privacidade, esses primitivos cristãos mantinham as velhas tradições. Os judeus nunca tentaram converter estranhos, nem podiam agora, na sua condição reformada, atrair adeptos, uma vez que obrigavam a circuncisão e a ritual restrição alimentar. O cristianismo teria permanecido como um grupo de judeus não ortodoxos, se um dos seus adeptos não se dispusesse a ampliar as bases para admissão de membros. Paulo de Tarso, judeu helenizado e cristão, ao remover os obstáculos externos, contribuiu para que o cristianismo fosse universalmente aceitável (RUSSEL, 2002, p.175-176).

Esta experiência de apropriação e reinterpretação religiosa não é algo inédito na *História das Religiões*<sup>22</sup>. Contudo, é conveniente citar que o judaísmo e o cristianismo compartilharam elementos teológicos, porém com releituras e finalidades dessemelhantes.

---

<sup>21</sup> Tradução livre.

<sup>22</sup> Contexto esboçado por Agnolin (2013).

A título de exemplo, a tradição do *Messias*<sup>23</sup> segue a estrutura doutrinária monoteísta rejeitando os cultos de origem pagã, este é um ponto comum entre as duas religiões. Embora, evidentemente tenha uma perspectiva e uso particular a cada uma. Essa visão sucinta da História do Cristianismo não objetiva uma generalização superficial ou uma comparação rasa, mas destaca alguns dos elementos recíprocos tanto no judaísmo quanto o cristianismo, porque ambos não estão apenas imbricados historicamente, mas compõem os padrões éticos, morais, políticos, sociais e religiosos da cultura ocidental:

O cristianismo compartilha com o judaísmo a visão de que Deus tem os seus favoritos, embora naturalmente, os escolhidos sejam diferentes nos dois casos. Ambas as religiões têm a mesma visão de história, que começa com a criação divina e se encaminha para algum fim divino. É verdade que há algumas diferenças de opinião como, por exemplo, quem era o Messias e o que Ele iria realizar. Para os judeus, o Salvador ainda estava por vir e lhes daria a vitória na terra, enquanto os cristãos viram esse Messias em Jesus de Nazaré cujo Reino, no entanto não era deste mundo (RUSSEL, 2002, p.172).

No Quadro 1, é possível ver esse compartilhamento a partir da interpretação semântica<sup>24</sup> de alguns conceitos de maior relevância para a cultura ocidental. Muitos deles sofreram alterações, mas estão conectados com a trajetória da cultura greco-romana:

---

<sup>23</sup> A tradição historicamente presente no judaísmo são uns dos princípios teológicos mais característicos desta religião (BENZ, 1995).

<sup>24</sup> Conforme o quadro 01, é possível repensar o cristianismo e o judaísmo segundo a História Comparada das Religiões (AGNOLIN, 2013).

Quadro 1: Desdobramento da tradição greco-romana e judaico-cristã

<b>Mundo (Grego)</b>	<b>(E LATINO) Clássico</b>	<b>Patrística (Cristã)</b>
<i>Polis</i> grega	<i>Res-publica</i> Romana	<i>Res-publica</i> Christinana
<i>Étnos</i>	<i>Civitas</i> /Império	<i>Civitas Dei</i>
Culto ( <i>Colere</i> )	<i>Pietas</i> =fundamento do Império	Humanidade=funda mento do religioso (universal)
<i>Democratia</i> (Política da pólis)	Civil (Extensível)	Religioso (extensível)
Mito (=dado)	Rito (= Feito)	Civilizar para converter ( <i>a pietas</i> faz o homem)
Filosofia	Direito	Crenças (= a fé faz o cristão)
Bárbaro em oposição Ao Político: <i>zoon</i> <i>politicon</i> (= exclusivo)	Civilização (= inclusiva)	Conversão (= inclusiva)

**Fonte:** AGNOLIN, 2013, p. 221.

Outro momento do cristianismo na antiguidade foi o uso da fé judaico-cristã como uma expressão social para determinados grupos sociais, descontentes com a estrutura socioeconômica e a governabilidade romana. É claro que o desenvolvimento socioeconômico e a estrutura social oligárquica e segmentária favoreceram o aumento da camada populacional periférica (composta por escravos, homens pobres, agricultores e estrangeiros pobres). No entanto, não se pretende alegar que havia uma religião da pobreza<sup>25</sup>, porém, não pode ser esquecida a

<sup>25</sup> O objetivo é fugir da concepção da religiosidade popular como produto da “pobreza” ou pela leitura materialista da História. A ideia defendida aqui, esta em conformidade com a leitura de Chartier (1995).

incidência nesse contingente. Tal cenário, permite confeccionar algumas perguntas fundamentais: houve uma viabilidade sociopolítica para o desenvolvimento do cristianismo neste público ou seria apenas um reflexo da estrutura social segmentária? Seguramente que não há uma resposta definitiva, contudo, há uma correspondência eminente entre estes grupos e o emergente cristianismo:

O cristianismo correspondia, portanto, às aspirações da alma humana, a sua inquietação perante a morte, ao desgosto em face das torpezas morais do paganismo. Como proclamava a igualdade dos homens perante Deus, encontrou seus primeiros adeptos entre aqueles a quem a sociedade antiga humilhava: os pobres e aqueles a quem ela considerava como animais, os escravos (GRIMBERG, 1989, p. 77).

A expectativa política e a emergente religiosidade popular cristã<sup>26</sup> pautou temas como o fim da escravidão, da estrutura social romana, da violência do Estado Romano e a libertação da Judeia do domínio romano. Esse ambiente favorável promove o surgimento da tradição messiânica, “O Cristo” como uma expressão política, advinda de distintos grupos: minorias étnicas e escravos (a camada mais pobre do Império Romano):

Estes últimos tomaram, pela primeira vez no exército do culto e na vida comunitária, consciência da sua dignidade humana aí não havia qualquer diferença entre o senhor e o servidor. Com o cristianismo os escravos entram na primeira vez numa comunidade religiosa em pé de uma igualdade com os homens livres. Nesta comunidade, o escravo e a sua alma valiam tanto quanto a do Imperador ou do rico mercador (GRIMBERG, 1989, p. 77).

Por isso o cristianismo se disseminou em grupos étnicos e sociopolíticos descontentes com a política de Estado Romano. Na verdade, o uso da religiosidade cristã como uma expressão sociopolítica era alimentada pelos anseios religiosos dos judeus, ou seja, a tensão política estava vinculada religiosidade:

[...] o Cristianismo mais primitivo não deve ser visto como um "movimento de massas proletárias, mas como um agrupamento de células mais ou menos *sobras*, formada em grande parte de pessoas que vieram da classe média (BLÁZQUEZ, 1995, p. 95)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> O surgimento do cristianismo estava concomitante em um momento sociopolítico “agitado”. Pode-se perceber a canalização das insatisfações sociopolíticas de alguns grupos sociais e a ascensão do cristianismo (GRIMBERG, 1989).

<sup>27</sup> Tradução livre.

Outra variável ainda não mencionada, mas fundamental, é o fato de que Jesus de Nazaré foi um exemplo da aspiração messiânica com a maior expressão histórica. Por esta razão, que os seus ensinamentos foram acatados pelos descontentes da época, favorecendo a expansão da cultura oral durante a formação e o desenvolvimento do cristianismo:

Os mais antigos documentos cristãos existentes são as cartas de Paulo, que jamais encontrou Jesus. Assim, o Jesus que a História veio a conhecer é o que foi retratado-lembrado, recriado, interpretado, fantasiado, idealizado, intensamente imaginado - no Novo Testamento, por autores que viveram uma ou duas gerações depois do período abrangido por suas narrativas, cuja autoria atribuíam aos primeiros discípulos (TARNAS, 2008, p. 112)<sup>28</sup>.

De forma geral, o cristianismo condensou uma relação histórica entre muitas formas de partilhamento cultural, religioso e político de seu tempo, então, pode-se dizer que essa trajetória fundamentada pela cultura greco-romana e judaico-cristã, constitui a cultural ocidental. Também, é possível ver como há alguns grupos que ascendem ao cristianismo ao combinarem distintas culturas e tradições religiosas, esta é uma característica que edificou a História das Sociedades às margens do Mar Mediterrâneo e a representação do messianismo do nazareno<sup>29</sup>.

Esse foi o panorama originário da representação do nascimento de Jesus de Nazaré, que insere os três Reis Magos como parte do discurso cristão. Vale recordar que esses personagens não descendiam necessariamente de uma descendência hebraica, mas lhes foram atribuídos estes aspectos ao longo da história do cristianismo.

### 1.1 A Representação Histórica: Os Reis Magos e o nascimento de Jesus de Nazaré, “o Cristo”.

Parte-se do fato fundante, o nascimento de Jesus de Nazaré, “o *cristo*”, que delimita, desde logo, o início da representação dos Reis Magos e o começo da releitura cristianizadora. Um Rei-Deus, visto pela linguagem judaico-cristã como o

---

<sup>28</sup> É importante ressaltar que a ideia está percorrida em um roteiro histórico, sociológico, antropológico e filosófico, de nenhuma maneira, há um intento de fazer uma exegese bíblica. Por esta razão, justifica-se o uso da narrativa histórica e seus recíprocos autores.

<sup>29</sup> Em referência ao crescimento da aceitação do Jesus Cristo como o Messias.

possível “*Cristo Messiânico*”, segundo a narrativa deste tempo. O discurso bíblico é o registro com a maior aceitação popular, no que diz a respeito à presença dos *três Reis Magos* no local do nascimento.

No entanto, há uma ausência de registro adicionais que permitam leituras precisas sobre a origem dos “Reis”, mas é possível pontuar algumas versões tradicionais:

Magos não era apenas feiticeiro ou mágico, apesar do termo “mágico” não eram eles simplesmente astrólogos, embora observassem as estrelas. Eles eram sábios, normalmente, em cargos de responsabilidade, mas às vezes, dignos de respeito por causa de sua sabedoria não ocupavam cargos oficiais. Esses magos vieram do império Medo-Persa ou da Babilônia (STERN, 2008, p. 34).

É necessário particularizar que o termo “Mago” não possui significado consensual, há diversas leituras. Em análise a este questionamento, pode-se fazer o uso da semântica. Pela tradição grega é “sintomático o fato de que, para o mundo grego e, depois para o romano, a *mageia* é um saber estrangeiro, o dos *magoi* (os magos, sacerdotes persas) (AGNOLIN, 2013, p. 231).” Mediante o seu contexto, algumas perguntas podem ser despertadas: como se tornaram um símbolo cristão? foram cristianizados? Já que se trata de sujeitos distintos ao histórico da sociedade judaico-cristã.

Analisando a origem dos “Magos ou Sábios”, é evidente que houve um processo de cristianização da imagem e a representação religiosa para o cristianismo. E isso porque é complexo pensar que o fundador do cristianismo foi reverenciado primeiramente pelos estrangeiros pagãos e não por indivíduo de origem Judaica. Ainda mais quando se recorda que eram adeptos das práticas religiosas zoroástricas, conhecidas pelo seu misticismo astrológicos (STERN, 2008).

A cristianização da imagem é a reinterpretação dos Reis no decorrer da narratividade do fato. Um exemplo disso é a ilustração 01, uma pintura do século XVI, de Gregório Lopes. Que mostra uma reinterpretação ocidentalizada dos personagens.

Uma representação que evidencia uma formação híbrida, moderna, segundo a cultura greco-romana em consonância com a tradição judaico-cristã. Há uma visível mestiçagem sociocultural e religiosa, uma característica da mensagem proposta pela pintura:

### Ilustração 01: Adoração dos Reis Magos<sup>30</sup>.



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal<sup>31</sup>.

É de fato, uma amostra da coesão da reinterpretação cristã, que apaga a ideia de estrangeirismo e paganismo da história cristã.

Retornando ao conteúdo da narrativa do fato histórico, esses caminhanes seguiram apenas um sinal astronômico (a Estrela de Belém), que os levou à Corte da Judeia à procura por informações sobre o prometido, conforme a profecia que os trouxe à Judeia. A chegada dos Reis Magos à Corte foi o início do reconhecimento de um possível “*Cristo*”, situação que foi vista como uma ameaça pelo Rei Herodes e sua Corte. Essa narrativa mostra a temeridade do Rei e da Corte ao afiançar que poderia haver o aparecimento de um “Cristo judeu”. Esta sensação ocasionou uma reação marcante conhecida como a perseguição ao anunciado:

<sup>30</sup> Gregório Lopes 1539 d.C. - 1541 d.C. Museu Nacional de Arte Antiga (Lisboa -Portugal). Governo de Portugal, Secretária de Estado e da Cultura. N.º de Inventário:1172, supercategoria: Arte, Categoria: Pintura, Matéria: Óleo, Suporte: Madeira de carvalho, Técnica: Pintura a óleo, Dimensões (cm): altura: 135,5; largura: 122. Disponível em:

<http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=248592>

<sup>31</sup> Departamento dos Bens Culturais (DGPC) do Governo de Portugal. As imagens estão disponíveis no inventário digital pelo endereço da web <https://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Apresentacao.aspx>. O uso das imagens é para a análise e ilustração do objeto, os créditos acadêmicos e comerciais estão devidamente respeitados.

O culto aos três Reis Magos, surgiu a partir da narrativa bíblica nos livros do Evangelho segundo S. Lucas e S. Mateus. Eles narram a história de três reis, conhecidos como Baltazar, Melchior e Gaspar, vindos do oriente em peregrinação e em busca de um rei que haveria de nascer. A estrela os guiara até a Judéia, domínio do Rei Herodes, onde foram ao encontro do rei da região em busca de informações sobre o Rei desconhecido. Essa notícia importuna-o, pois ameaçaria sua hegemonia como Rei dos judeus (SILVA, 2012, p. 16)<sup>32</sup>.

A perseguição à família de Jesus acarretou a matança de milhares de crianças, pois a ordem era assassinar as crianças de até dois anos idade. Um evento que ficou conhecido como o *massacre dos inocentes*<sup>33</sup>:

Quando Herodes, percebeu que havia sido enganado pelos magos, ficou bastante enfurecido, e mandou matar todos meninos de Belém e dos arredores de dois anos para baixo, exatamente conforme o prazo que havia sido informado pelos magos. Cumpriu-se então, o que tinha sido dito pelo profeta jeremias [...] (MATEUS, Cap.2, Vers,16 17).

Enfim, o menino primeiramente foi encontrado pelos Reis Magos, em uma manjedoura na cidade de Nazaré, então, logo o reverenciaram como mandava a profecia:

Após esse encontro com Herodes, os magos compreenderam que o Rei Herodes havia ficado perturbado com a notícia. Então, não lhe deram os desígnios corretos do nascimento do rei menino. Os Reis Magos seguem, novamente, a estrela até uma cidade chamada de Nazaré. Em uma noite fria, diz a tradição, chegaram a uma manjedoura, onde havia uma mulher com o recém-nascido. Imediatamente, reconheceram-no como aquele que procuravam e logo o homenagearam com seus presentes: ouro, mirra e incenso, trazidos do oriente. (SILVA, 2012, p. 16).

Durante esta reverência ofertaram *incenso, mirra e ouro*, especiarias que simbolicamente significavam o reconhecimento da sua *realeza e divindade* como o *Rei-Deus*<sup>34</sup>. Posteriormente retornaram para as suas terras, porque Herodes os

---

<sup>32</sup>É importante lembrar que esta primeira abordagem está baseada em uma dissertação de Mestrado em História, intitulada “Representação e Memória Cultural da Folia de Reis em Rio Verde Goiás”, defendida no ano de 2012, por Washington Maciel Da Silva no programa de Mestrado em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/2243>

<sup>33</sup> Tema trabalhado em Silva (2012).

<sup>34</sup> Análise realizada na dissertação de Mestrado em História de Silva (2012).

buscava, foram acusados de terem enganado o Rei, sobre o verdadeiro local do nascimento:

Os presentes seriam a construção perfeita de um Rei-Deus. O ouro mostra a riqueza de um rei; a mirra simboliza sua morte e o incenso reconhece seu poder como Deus. Após a celebração, retornaram para sua terra de origem por caminhos diferentes, porque o rei Herodes descobriu que havia sido enganado (SILVA, 2012, p. 16)

Herodes, intensificou a busca pelo menino, e não parou por aí. A família de Jesus foi obrigada a se refugiar no Egito, por anos, onde ficaram protegidos da perseguição e da influência de Herodes devido ao anonimato. Mantiveram-se aí, até a sua adolescência, quando retornaram para a Judeia, iniciando um novo capítulo da sua vida. Esta viagem é representada na tradição cristã de muitas maneiras, como na ilustração 02, do século XVIII, que retrata esta descrição:

**Ilustração 02:** Fuga para o Egito.



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal <sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Desconhecido 1740 d.C. - 1760 d.C.- Museu Nacional do Azulejo (Lisboa- Portugal). Governo de Portugal, Secretária de Estado e da Cultura, N.º de Inventário: MNAz 2963 Az, Supercategoria: Arte, Categoria: Cerâmica, Denominação: Azulejo Autor: Desconhecido, Local de Execução: Holanda Centro de Fabrico: Holanda Datação: Matéria: Barro Técnica: Faiança Dimensões (cm): altura: 13

Sobre o desenvolvimento da representação como um símbolo cristão, vale lembrar que os Reis Magos foram os primeiros a reconhecer a divindade e realeza de Jesus de Nazaré<sup>36</sup>. Este foi o argumento capaz de transformá-los em cristãos: a inserção em uma trama religiosa, ou seja, a narrativa bíblica cristianizou a imagem e a representação dos Reis, que eram vistos como Magos, Sábios ou Astrólogos.

Como nota de esclarecimento, é conveniente arquivar que há uma reflexão sobre os cultos às Relíquias na Idade Média, as quais foram definitivamente agregadas foram definitivamente agregados ao Santoral Católico pela tradição devocional do catolicismo medieval.

## 1.2 A devoção e a “Invenção das Relíquias”

O catolicismo pela prática da religiosidade devocional no período medieval, contribuiu fundamentalmente para a continuidade da representação e o início da peregrinação em culto aos Reis Magos que Foram associados. às várias Relíquias que motivaram muitas peregrinações durante os séculos XI ao XIII, precisamente. Nesse período, o catolicismo ficou caracterizado pela devoção aos Santos e às suas Relíquias, uma característica determinante que configurou não só o catolicismo, mas a sociedade na Idade Média. A devoção às relíquias dos santos populares e a religiosidade assegura uma tradição milagreira como atribuição fundamental do catolicismo da época:

Os Santos *de la gente* obedece a simples construção e reconhecimento de um grupo de pessoas que concordam com a primeira devoção a um personagem, o qual considera venerável e, acima de tudo, milagroso, sem ter de se preocupar com o processo de canonização. Eu sugiro chamá-los de "de la gente", em vez de manter os "de las personas" [...] (GUARJADO, 2016, p. 24)<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Segundo a narrativa da Bíblia Sagrada.

<sup>37</sup> Tradução livre.

As Relíquias eram motivadoras das muitas romarias até aos relicários, porque eram vistas como uma oportunidade para mediar algum sinal material da presença divina. Em outras palavras, o “milagre” era uma busca fundamental para um católico no medievo. Por essa razão que se pode considerar que as Relíquias estabeleceram-se pela religiosidade popular no catolicismo medieval<sup>38</sup>.

Segundo Maldonado (1979), o apego ao Santo pela devoção e à sua relíquia foi essencial para o crescimento e o avanço da cristandade medieval:

A emergência de uma intensa devoção aos santos é outra das marcas da religiosidade popular medieval. Uma quase-hegemonia, que carrega o calendário deste período é um fato da massa que deixou marcas profundas na alma do povo. O fenômeno da devoção aos santos é o resultado de diversas causas e motivações, alguns negativos e positivos, algumas situações históricas foram específicas e outras eram universais. De qualquer maneira, é verdade que, em muitos casos, os Santos preenchem esse vazio [...] (MALDONADO, 1979, p. 63)<sup>39</sup>.

Quando se vê o catolicismo oficial integrado ao popular seria o mesmo que mostrar o sagrado e o profano<sup>40</sup> mutuamente interconectados pela prática no cotidiano do devoto, “porque a carência do milagre ou sinais materiais da presença divina sacralizava a mundana”, ou seja, a Relíquia era a razão e, ao mesmo tempo, o mecanismo que legitimava a busca pela experiência religiosa.

A ritualística dentro da Igreja ou em peregrinação era, em grande medida, advinda da “devoção popular às relíquias sagradas” que se diluíam nas práticas penitenciais na ânsia do “milagre”. As relíquias dos três Reis Magos, juntamente com outras, eram uma oportunidade de se conectar ao sagrado, segundo o sentimento escatológico que regia a sociedade após o século XI. Então, a “força da devoção pela tradição milagreira do catolicismo medieval manteve a religiosidade popular dentro e fora da Igreja” assegurada pelo comprometimento de cada devoto com esta mentalidade religiosa:

Mas para a massa, as relíquias, os sacramentos e a oração foram autorizados equivalentes. Era uma oportunidade para encontrar as chaves capazes de abrir o mundo oculto, o mundo verdadeiro e eterno, onde um homem poderia ser salvo. Atos de devoção foram atos simbólicos por meio

<sup>38</sup> Contexto aportado por Maldonado (1979).

<sup>39</sup> Tradução livre.

<sup>40</sup> O estudo do rito pela dinâmica do sagrado e profano é aportada segundo Rivière (1996).

dos quais se pretendia ser reconhecido por Deus e forçá-lo a manter o contrato fechado [...] (LE GOFF, 1999, p.297)<sup>41</sup>.

É claro que houve o amplo uso de várias Relíquias no catolicismo medieval, porém, somente uma parcela foi integrada à liturgia do culto católico. A inserção do relicário como componente simbólico oficial é enaltecida por uma narrativa religiosa que reconhece a legitimidade destas relíquias. Então, por esta razão, houve um aumento da concentração de devotos nesses santuários, na expectativa de viver uma experiência religiosa ao tocar ou ver um exemplar:

A suprema atração eram, em primeiro lugar, as relíquias. Aqui está o inventário feito por Robert de Clari, sobre os cruzados de 1204 foram encontrados na Igreja da *Virgen del Faro*: "foram encontrados em seus dois fragmentos de Vera Cruz, tão grosso quanto a perna de um homem e enquanto media toesa. E havia também o ferro da lança que perfurou o lado de nosso Senhor e os dois pregos que o pendurou com as mãos e os pés. Verificou-se também, que é armazenado em um frasco de cristal, uma grande parte do seu sangue, e a túnica que ele usava e que lhe retirou quando levou-o ao Monte Calvário; verificou-se também a coroa com que o coroou, tão afiada como *junco marine*. E houve também o vestido de Nossa Senhora e a cabeça do Senhor São João Baptista e muitas outras relíquias preciosas que não poderia descrever (LE GOFF, 1999, p. 122-123)<sup>42</sup>.

Esta busca modelou o catolicismo medieval, cuja a principal aliada foi a frequência e a intensidade da devoção nestas romarias e peregrinações até os santuários. Um contexto responsável pela concepção do conceito de crença dos séculos XI ao XIII, porque os integrantes das peregrinações concebiam o sentido de ser católico pela meta de ver ou sentir o milagre, ou algum sinal divino ao encontrar com uma Relíquia. Por este motivo que esta experiência determinava a forma, o nível e a intensidade de ser um católico como devoto "Assim, os cristãos da Idade Média estavam perpetuamente à procura de milagres e dispostos a vê-los em qualquer fenômeno extraordinário" (VAUCHEZ, 1995, p. 161).

Devido a este uso excessivo das relíquias houve um crescimento exponencial da quantidade e até na tipologia das Relíquias usadas para culto. Um

---

<sup>41</sup> Tradução livre.

<sup>42</sup> Tradução livre.

período histórico que pode se classificado como “a Invenção das Relíquias”<sup>43</sup>. Países como: Itália, Alemanha, França, Inglaterra, Portugal e Espanha foram os principais expoentes de um “Catolicismo de relicário<sup>44</sup>”. Uma amostra da variedade de Relíquias cristãs é a ilustração 03. Um possível molde dos pés de Jesus de Nazaré, datada do século XVIII:

**Ilustração 03:** Planta do Pé de Cristo e Medida da Cabeça.



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal <sup>45</sup>.

A integração deste tipo de artefato como um relicário católico revela a institucionalização religiosa pela Igreja. Essa inserção gerou dois ganhos: a promoção do santuário e o contingenciamento de mais fiéis para o espaço litúrgico, porque a inclusão de uma Relíquia sagrada ocasionava maior aclamação popular

<sup>43</sup> É conveniente dizer que historicamente a Europa Ocidental apresenta uma variedade de relíquias religiosas como parte do culto católico medieval. Para fazer esta conclusão faço menção aos autores Félix; Pessoa (2007) e Silva (2012).

<sup>44</sup> Esta seleção mostra alguns países que se destacaram no decorrer da pesquisa e, em nenhum momento é dito que são os únicos que utilizaram das Relíquias religiosa como parte da fé cristã.

<sup>45</sup> Governo de Portugal, pela Secretária de Estado e da Cultura Museu: Museu Grão Vasco N.º de Inventário: 2755. Supercategoria: Arte Categoria: Pintura Denominação: Relíquia/indulgência Título: Planta do Pé de Cristo e Medida da Cabeça. Autor: Desconhecido. Datação: XVIII d.C. Matéria: Papel Técnica: Tinta e folha de ouro. Dimensões (cm): altura: 21,5; largura: 31 Disponível em: <http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=209433&EntSep=5#gotoPosition>. Acessado em: 10/04/2017.

dentro do espaço da Igreja. De qualquer maneira, é conveniente pôr em pauta duas circunstâncias: a presença de um objeto sagrado no interior de uma paróquia aumentava potencialmente a capacidade de controle e persuasão do clérigo local. Às vezes, ocasionava à sacralização ou mistificação do pároco local, que após a sua morte também era sepultado neste espaço sagrado:

A entrada de várias basílicas era precedida por um grande átrio, tornou-se necessário, em efeito, para acomodar multidões de peregrinos. Muitos peregrinos eram atraídos pela celebridade do Santo. Então, a presença das relíquias sagradas atraíam não só a passagem dos peregrinos, mas a morada dos mortos. A basílica tornou-se o núcleo de um novo cemitério *ad sanctas*, acima da Antiga Necrópole Mista [...] (ARIÈS, 1984, p. 37)<sup>46</sup>.

Outro aspecto desta tradição de peregrinação, era o caráter pessoal e ao mesmo tempo coletivo que era compartilhado pelos católicos da época. Uma viagem perigosa, cansativa e com um desfecho incerto, mas uma coisa era certa, a permanência das Relíquias no interior do espaço oficial garantia um contingente considerável e mantinha a influência do clérigo sobre os peregrinos que ali chegavam. Ainda se deve recordar que esta presença massiva não era para a observância da liturgia ou em reconhecimento da santidade do padre, mas sim, a busca pela experiência com o “milagroso” que poderia ser intermediada pela Relíquia ou atribuída a ela:

Além desse último caso, os lugares de peregrinação eram os que conservavam relíquias preciosas. Estas eram objeto de uma intensa veneração por parte do clero e dos fiéis, como mostra o esplendor dos relicários em que estavam encerradas. Sinais vivos e palpáveis da presença de Deus, elas tinham como função principal fazer milagres. Os milagres desempenharam um grande papel na vida espiritual desse tempo, e não apenas para os leigos (VAUCHEZ, 1995, p. 161).

Tal sucesso atraiu a cobiça de muitos, por isso, havia o emergente risco de furto e roubo do relicário, porque era sabido que a posse desta preciosidade religiosa era parte essencial do discurso eminente “a salvação pelo perdão”. No entanto, essa narrativa também proporcionou o crescimento da comercialização das Relíquias pelos agenciadores que afirmavam ter acesso à “Terra Santa e às suas Relíquias”. Além disso, esta comercialização não prezava pela veracidade histórica

---

<sup>46</sup> Tradução livre

tampouco pela autenticidade do fragmento, porém assegurava a continuidade da tradição e de um “catolicismo de relicário”. Ainda, demonstrava o empenho institucional da Igreja Apostólica Romana ao oferecer relíquias a cada um de seus santuários mais proeminentes.

A ilustração 04, é outro exemplo da diversidade dos relicários, conhecido como *Prisma de Paulo*, que afirma conter uma provável parte de um osso do corpo do Apóstolo Paulo.

**Ilustração 04:** Prisma-relicário de São Paulo.



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal <sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Museu de Aveiro N.º de Inventário: 554/B Supercategoria: Arte Categoria: Escultura Denominação: Prisma-relicário Título: Prisma-relicário de São Paulo Autor: Trabalho português Centro de Fabrico: Trabalho português Datação: XVII d.C. Matéria: madeira, vidro, osso, papel. Suporte: madeira Técnica: entalhado; policromado. Dimensões (cm): altura: 35,5; largura: 8,5; comprimento: 11,5; disponível em: <http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=101022&EntSep=5#gotoPosition>. Acessado em: 17/04 /2017.

Partindo para um ponto ainda mais polêmico da tradição das Relíquias católicas medievais, é observado que a permanência da dúvida sobre a originalidade da Relíquia até poderia existir. Entretanto não era uma limitante, porque a tradição e a “narrativa do milagre”<sup>48</sup> exerciam uma forma de legitimação, retirando qualquer sentimento de dúvida sobre a origem do fragmento ou objeto. No entanto, para que esta legitimidade acontecesse, o relicário era envolvido em uma trama permeada com relatos de milagre ou testemunhos de devotos que afirmavam terem experimentado um sinal divino ao visitar o santuário. Então, tal panorama assegurava um catolicismo devocional popular ajustado pela experiência com o santuário medieval:

Durante o século XI, que é um momento de grande intensidade espiritual, o cristianismo se transforma em um mundo de emoção e sentimento. A peregrinação respondeu a uma necessidade real, mas estas profundas mudanças na vida espiritual da Europa foram graças a uma importante evolução política que permitiu, pela primeira vez, que um grande número de pessoas fosse capaz de fazer longas viagens por terra (MALDONADO, 1979. p. 86)<sup>49</sup>.

Esse contexto tinha outro traço agregador, a mentalidade escatológica<sup>50</sup> da sociedade medieval, expressa nas Cruzadas à Jerusalém. Ser um cruzado era a forma mais efetiva para garantir uma sensação de “salvação imediata”. A outra opção, era se entregar para servidão à Igreja, de forma incontestável, já outra alternativa era buscar como peregrino algum santuário na expectativa de viver a experiência “milagroso”. Não obstante, deve-se recordar que as Cruzadas tiveram motivações políticas, econômicas e culturais que estão imbricadas ao desejo de domínio permanente de Jerusalém. No entanto, ao mesmo tempo, a luta pela conquista de Jerusalém também enriqueceu simbolicamente a sociedade cristã com novas narrativas religiosas, fragmentos e objetos que foram usados como Relíquias religiosas na Europa. Em resumo, pode-se falar que “A Guerra Santa”<sup>51</sup> provocou inserções únicas no campo religioso medieval, mas não o definiu plenamente:

---

<sup>48</sup> Conceito elaborado como um princípio fundamental para entender o a religiosidade popular no Catolicismo Medieval e Contemporâneo.

<sup>49</sup> Tradução livre.

<sup>50</sup> Ideia exposta em Vauchez (1995).

<sup>51</sup> As cruzadas, sem dúvida, trouxeram mais relíquias para a cultura cristã. Alimentando uma religiosidade com novos elementos e relicários.

Sem dúvida, quando partiam em peregrinação, os fiéis do século XII, como os da época carolíngia, atingiam um lugar onde Deus agia através de relíquias e sempre tentavam aproximar-se dos relicários dos santos para obter a cura desejada. Mas o sentido' da peregrinação evoluiu. No século XII, ia-se, de preferência, aos santuários dos Apóstolos e aos lugares onde se veneravam relíquias de Maria ou de Cristo, ou objetos que entraram em contato com eles. É fácil ironizar os incríveis troféus que os cruzados trouxeram do Oriente, como os inúmeros dentes de São João Batista ou os cabelos de Cristo, que as igrejas do Ocidente obtiveram, comprados muitas vezes por preço alto, de hábeis impostores (VAUCHEZ, 1995, p. 162-163).

O uso da Relíquia arquitetava uma tradição milagreira no catolicismo medieval, regulado pela religiosidade popular do peregrino leigo, mesmo após a institucionalização do relicário como parte do culto institucional. Os espaços clericais, as Igrejas ou templos transformaram-se em santuários que centralizaram a maior parte das peregrinações religiosas medievais, não só por serem apenas um lugar sagrado para um católico, mas pelo fato de conterem em seus átrios “as relíquias milagrosas”. Em resumo, pode-se dizer que a construção da representação dos santuários foram constituídas pelas características predominantes da cristandade medieval:

1) a sua reputação entre as pessoas, especialmente por martírio; 2) As histórias e lendas em que suas vidas foram transmutadas, como exemplo de virtudes heroicas; e 3) a sua reputação fazendo milagres, especialmente àqueles feitos postumamente em seus santuários ou através de suas relíquias (GUARJADO, 2016, p.21)<sup>52</sup>.

Como afirma Guarjado (2016), a veneração às relíquias nos santuários elabora uma “construção social” da tradição, ou seja, a santidade desses relicários também mostra a dimensão social da crença:

A santidade é uma construção, tanto de crentes ou da instituição, e ela precisa de dois elementos-chave: desfrute da devoção e de ter uma mente coletiva. O fato de que uma figura goze da devoção continua sendo um caminho infalível para ser santo [...] (GUARJADO, 2016, p.24)<sup>53</sup>.

Pode-se considerar que esses santuários se tornaram um símbolo religioso, que modelaram a estrutura do catolicismo medieval, além disso, eram locais para aclamação de devotos de diferentes segmentos sociais. A Igreja, ou grande parte

---

<sup>52</sup> Tradução livre.

<sup>53</sup> Tradução livre.

dela, era quem administrava esses santuários, os quais eram imergidos em um enredo de peregrinação, culto e veneração, mas também estavam sob “os olhos e cuidados” do clero. Mas, de nenhum modo, pode-se pensar que a religiosidade estava estagnada ou controlada, o que realmente aconteceu foi uma limitada e circunscrita institucionalização de alguns santuários com seus devidos relicários. Em outras palavras, a religiosidade popular ultrapassou toda e qualquer barreira imposta internamente ou externamente pela Igreja.

### 1.2.1 O cotidiano e devoção dos peregrinos medievais

O cotidiano durante a peregrinação até o relicário medieval, de imediato, pode-se caracterizar como um processo de migração pendular, cheia de incertezas e com evidentes riscos. Os peregrinos viajavam por dias, passando por vilas e cidades, normalmente em grupos compostos por jovens, crianças e idosos, pessoas com o mesmo objetivo: chegar até o relicário com a esperança de que o milagre ou algum sinal divino acontecesse<sup>54</sup>. Quando finalmente se acercavam dos santuários onde estavam as relíquias sagradas poderia haver uma multidão que ambicionava exatamente o mesmo, pois a maior parte dos católicos medievais reconheciam a importância destes santuários como parte do culto católico. Tal contexto ainda permite mostrar a representação dos santuários como parte da vivência religiosa da época :

Os santuários são 1) locais, 2) que contém uma imagem ou relíquia, 3) que é objeto de devoção para o povo. Pode-se adicionar um elemento mais: 4) eles são alvos de peregrinação. Isto é, que o santuário atrai seus devotos e outras pessoas, que se comprometem no caminho, às vezes, longo e nem sempre fácil, para ir para ao santuário, a qualquer momento e, por vezes, em datas de feriados e celebrações conhecidas (TABOADA, 2003, 274)<sup>55</sup>.

A partir do momento que se chegava a esse local, o desafio era conseguir tocar ou se aproximar o máximo possível do relicário. Também, era difícil se manter saudável ou até mesmo vivo durante essa espera, porque a estada poderia durar dias, meses ou simplesmente nunca acontecer o que se esperava. Na maioria, esses

---

<sup>54</sup> Narrativa presente na obra de Maldonado (1979).

<sup>55</sup> Tradução livre.

santuários não tinham uma infraestrutura que garantisse aos peregrinos os cuidados necessários vitais para uma boa estada. Tal situação consolida um ponto relevante: resistir até que o milagre fosse concedido ou permanecer no santuário era parte do “rito”. Uma forma de sacrifício que mostrava a fé do devoto para com o Santo. Este sacrifício era religiosamente considerado como um preço a ser pago pelo possível milagre, porém, a maior partes das pessoas optavam pela desistência e retornavam para as suas residências.

O que ocasionaria um milagre? Seria o empenho? A benevolência do Santo ou a autenticidade da Relíquia? Ou quanto maior o sacrifício, mais provável seria a chance de alcançar a *bendición*? É lógico que não é interesse aqui responder a essas perguntas, pois competem ao debate teológico, o que não é a proposta desta pesquisa. Mas sim, ver para quê? E o porquê? Estas pessoas saíam de suas casas para essa caminhada incerta e se mantinham por longos períodos à espera de uma provável experiência religiosa:

O que move as pessoas a peregrinar é, obviamente, a fé religiosa aplicada a um lugar, um objeto, em um momento específico. É evidente que, para o devoto peregrino e sua coincidência religiosa, há uma convicção de que os espaços e tempos não são todos iguais. Ou seja, nesses lugares tem dado um especial, extraordinária revelação da divindade, uma hierofania ou teofania, que é um milagre, uma data, uma cura, a preservação de um mal individual ou coletivo: doença, peste, guerra, fome, terremotos, inundações ou tempestade, etc. (TABOADA, 2003, p. 274-275)<sup>56</sup>.

Porque, neste momento e lugar, a vivência estava carregada de uma “espiritualidade” conectada com experiência do “sacrifício, a espera:

A grita dos energúmenos não cessam de soar juntos com a litania contínua das invocações a *Son Martin*, que cada um diz ou grita para ser ouvido. O pavimento da calçada está suja com a saliva, vômitos e excrementos, sinais de que o demônio, derrotado pela virtude de *Martin* teve de emigrar de muitas de suas vítimas, deixando um odor fétido característico. Sem dúvida, os peregrinos querem em primeiro lugar tocar. Tocam e beijam o túmulo, riscam e arranham para fazer pedaços, esfregam as partes doentes do corpo, que também untam com o óleo das lâmpadas. São lavados com a água que lavou os túmulos e, acima de tudo, anseiam por tocar e possuir qualquer tipo de relíquia (MALDONADO, 1979, p. 84)<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Tradução livre.

<sup>57</sup> Tradução livre.

Essa vivência poderia ser analogamente vista como uma “expição do devoto”? Sim, se for levado em conta o contexto da peregrinação até o santuário e a sua estada neste local. Paris, a título de exemplo, apresentou tradicionalmente um histórico de Relíquia, trouxe uma ampla demanda de peregrinos, em maioria, de procedência das camadas periféricas da cidade e com sérias motivações materiais. Mesmo assim, saíam em procissão em busca de um “provável êxito”:

Essas procissões duram até o final de maio até julho, sempre com diferentes grupos, ordens ou grêmios, sempre viajando pelos diferentes caminhos e com diferentes relíquias: *les plus piteuses processions qui oncques (nunca) eussent été veues de aage de homme*. Todos marchavam sobre eles descalços e com o estômago vazio, os lordes do Parlamento exatamente da mesma forma que os cidadãos mais pobres. [...] levando uma vela acesa ou uma tocha entre os participantes, na condição de muitas crianças. Até as aldeias ao redor de Paris, vieram os camponeses pobres com pés descalços (HUIZINGA, 1994, p. 15)<sup>58</sup>.

Tal panorama indica que a devoção pela prática popular era pautada pelos anseios cotidianos (banais ou profanos) e, por consequência, a possível resposta divina deveria estar vinculada a alguma necessidade no mundo material. Essa conjuntura desperta outro questionamento: seria possível que, devido à precarização ou incerteza da vida medieval, a fome, a guerra e a peste tenham intensificado o desenvolvimento de uma tradição milagreira no catolicismo? Será que esta trajetória modelou a devoção popular ao vincular a prática à vivência cotidiana de seus devotos? Na verdade, a resposta é complexa, porém é possível dizer que há uma incidência que vincula a devoção com o cotidiano da época.

Então, é conveniente caracterizar como um “catolicismo devocional e milagreiro” sustentado pela devoção popular em congruência com o cotidiano da cristandade medieval. Tal narrativa estruturou uma devoção ativa e variável que levava multidões de devotos aos diversos santuários:

Apesar disso, não é um microcosmo preso e estático, senão dinâmico como uma atividade permanente interior e exterior, onde ele atua como a energia, a força que surge do contato com o sobrenatural. Essa ação, essa energia, atrai o peregrino, o homem devoto e necessitado, que vêm para venerar o sagrado, mas ao mesmo tempo, a buscar a solução para as suas necessidades. Suas necessidades físicas, de saúde e de bem-estar e para

---

<sup>58</sup> Tradução livre.

as suas necessidades espirituais de perdão e de paz [...] (TABOADA, 2003, p. 275-276)<sup>59</sup>.

Portanto, assinala-se que o católico na Idade Média seria um devoto em constante peregrinação à procura da experiência com o “milagroso” nos variados santuários e diferentes tipos de Relíquias religiosas. Induzindo a afirmar que a linha divisória do catolicismo popular e oficial era dividida por uma delicada fronteira, que em alguns momentos desaparecia “quase que totalmente”, tornando a prática devocional o marco da crença católica medieval.

### 1.2.2 Os Reis Taumatúrgicos: um Rei-Deus e Homem

Analisando o contexto das Relíquias, Santos e milagres cabe uma busca pela tradição taumatúrgica<sup>60</sup>, que se pode incluir na tradição milagreira<sup>61</sup> medieval. Esses atores religiosos e políticos (especificamente) representavam um catolicismo contornado pelo aspecto mágico, milagroso e político da Idade Média. Conduzindo para algumas perguntas: como se pode explicar a atribuição política e religiosa dos Reis-curadores? São inseridos pelo discurso divino e o político? A ideia de *persona mixta* pode aclarar como “a tradição milagreira” foi um atributo do trono francês e do inglês?

Segundo a crença tradicional, os Reis da França, como os da Inglaterra, tinham o poder miraculoso de curar a escrófula, uma doença da pele, tocando os atingidos e dizendo o rei te toca, Deus te cura [...] o poder curativo do toque real constituía um poderoso símbolo de caráter sagrado da realeza. Nessa ocasião, Luís tocou três mil pessoas. Ao longo de seu reinado, tocava muitas mais (BURKE, 2009, p.55).

Os Reis taumatúrgicos e as Relíquias medievais são referências da “ânsia da presencialidade do divino” no catolicismo medieval. A ideia de Rei e Deus, transformou-os em relíquias vivas, pela conhecida tradição taumatúrgica dos Reis carolíngios. A atuação destes Reis era, na verdade, uma representação política e

---

<sup>59</sup> Tradução livre.

<sup>60</sup> A tradição taumatúrgica foi baseada na autoria Burke (2009); Ariès (1984); Bloch (2006) e Kantorowicz (1998).

<sup>61</sup> Os Reis taumatúrgicos na alta Idade Média desempenharam a tradição da “cura das escrófulas”, concentrando no mesmo indivíduo o poder político e curativo (BLOCH, 2006)

religiosa no exercício do poder e para a cura das escrófulas<sup>62</sup>. Vale destacar que as suas relíquias também foram cultuadas pelos servos franceses e ingleses:

Os Santos foram todos taumaturgos e intercessores, e as pessoas devem se comunicar diretamente com suas relíquias, tocando-os, a fim de receber o fluxo de magia que deles emanavam. É por isso, que seus túmulos coincidem necessariamente com seus corpos; na verdade, havia muitos túmulos e santuários com fragmentos de seus corpos, como se o túmulo de *Mártir, Bispo de Toulouse, San Sernin*, foi na confissão da abadia para a vida consagrada, fora da cidade de Toulouse; também, um pedaço de seu corpo foi exposto em um sarcófago, imitado no século XII como o antigo, na Abadia de Saint-Hilaire-de-l'Aude, onde ainda é possível admirá-lo (ARIÈS, 1984, p. 178-179)<sup>63</sup>.

Foi na França e na Inglaterra onde simultaneamente se desenvolveu a maior parte da tradição taumatúrgica da Europa. Uma atribuição advinda dos antigos reis carolíngios, pois concentravam a política e religião em um mesmo personagem, uma tradição que se expandiu pela cultura oral e na literatura cristã:

Assim nasceu este curioso Tratado das Relíquias dos santos, que durante a Idade Média parece pouco valorado (temos um único manuscrito, talvez, realizado sob a supervisão do próprio), mas onde podemos apreciar, entre um monte de material pesado, evidência de um senso crítico bastante afinado, não é raro para o século XII. É uma obra que *deshilvanada* algo que, juntamente com divertidas anedotas, contém uma série de considerações heterogêneas sobre as relíquias, as visões e manifestações milagrosas em geral (BLOCH, 2006 p. 96)<sup>64</sup>.

É necessário perceber que a representação e o culto dos Reis-curadores expõem a crença popular na capacidade de cura destes reis. Uma atribuição intrínseca ao trono, um compromisso com o súdito, uma tradição inerente ao monarca. Isso desperta o questionamento: qual era o aspecto de maior relevância, a atribuição política ou da cura? Mediante a dinâmica do cenário, deve-se considerar que ambas se complementavam, demarcando o que se conhece como a tradição taumatúrgica:

Henrique II curava milagrosamente, era provavelmente um caso particular, devido ao grande número das *afecciones ganglionares* que, na Idade

<sup>62</sup> Enfermidade com grande incidência na sociedade medieval (BLOCH, 2006).

<sup>63</sup> Tradução livre.

<sup>64</sup> Tradução livre.

Média, eram denominadas como Escrófulas. Em suma, as escrófulas eram a especialidade de Henrique II. A sua capacidade de curar não era pessoal, exclusiva; era uma faculdade da sua função: somente por ser um Rei Taumaturgo (BLOCH, 2006, p. 110 -11)<sup>65</sup>.

Segundo o caráter popular da tradição é plausível identificar que a “narrativa do milagre” era mantida pelo ato do culto ao Rei. Isto já era historicamente imputado hereditariamente pelo acenso ao trono, ou seja, o conceito de Rei estava conjugado ao poder de cura e ao desempenho de ser Rei:

Quase todos acreditavam em sua santidade, como disse Pedro de Blois. De onde vinha a sua santidade? Na maior parte, sem dúvida e aos olhos do povo, de que a predestinação em que as massas, guardiãs das ideias arcaicas, jamais tinham deixado de acreditar, mas também, a partir dos Carolíngios [...] (BLOCH, 2006, p. 148)<sup>66</sup>.

Algumas inquietações se destacam, tais como: haveria alguma influência do clero sobre esta atuação? Como impedir a interpretação leiga? Obviamente controlar a leitura popular é algo complicado, ainda mais quando se refere à devoção popular. Por isso a tradição taumatúrgica traçava o sentido e o reconhecimento da autoridade política do Rei. A conjugação do poder de Estado e da cura era autenticada pela Igreja: isto pertence ao enredo da defesa do direito divino de ser o Rei, princípio fundamental do Estado-Igreja. Contudo, a reinterpretação popular estava além da versão teológica e política, criou sentidos e significados distintos ao oficializado:

O clero condenava, naturalmente, tais excessos que subsistiam nas práticas, aquelas que não consideravam prejudicial à majestade do culto. Por outro lado, as crenças populares, em grande parte, escaparam de seu controle. Entre todas, as da igreja, os óleos santos, por serem normalmente um meio para fazer as consagrações, pareciam particularmente permeadas de poderes [...] (BLOCH, 2006, p.148).

Segundo Kantorowicz (1998), esta representação pode ser explicada pelo conceito de *persona mixta*, um exemplo que pode elucidar a combinação dos atributos espiritual e político em um taumaturgo:

---

<sup>65</sup> Tradução livre.

<sup>66</sup> Tradução livre.

O que importa aqui é apenas a *persona mixta* na esfera político-religiosa que era representada principalmente pelo bispo e o rei, em que a mistura referia-se à mescla de poderes e faculdades espirituais seculares unidas em uma só pessoa. A capacidade dual, neste sentido, era uma característica costumeira e bastante comum ao clero durante o feudalismo [...] (KANTOROWICZ, 1998, p.49).

Acredita-se que a origem da *persona mixta* ultrapassa o conceito do direito divino ou de uma simples incorporação curativa à representação do Rei (KANTOROWICZ, 1998). Fundamenta-se pelo discurso teológico e político ao comungar que um Rei terreno era um segundo *Cristo-Rei*, que era ungido e consagrado como o *cristo binaturado*. Em resumo, é uma versão cristológica de Rei-Deus e Homem incorporado a um Rei terreno:

Ele, o ungido pela graça, corresponde, enquanto *germina persona*, ao *cristo binaturado*. É a ideia medieval da realeza centrada em *cristo* levada a um extremo raramente encontrado no Ocidente. O rei é um germinado, humano e divino, exatamente como Deus-homem, embora o rei seja binaturado e geminado apenas pela e no âmbito do tempo e por natureza (após a Ascensão) na eternidade: o rei terreno não é, ele se torna uma personalidade gêmea mediante a sua unção e consagração (KANTOROWICZ, 1998, p.52).

A tradição taumátúrgica tem um histórico peculiar aos reinados da França e Inglaterra, mas prevalece a versão cristológica da personificação divina do Rei, assimilando-o como um *gêmeo de cristo na terra*<sup>67</sup>. Sendo assim, a tradição das Relíquias e dos Reis taumaturgos são mais um exemplo de como a representação popular e oficial uniram, pela devoção, diferentes práticas religiosas do católico medieval. Em outras palavras, a concepção do catolicismo popular e o oficial estava separada por uma fina película, ou seja, a devoção estava na prática em ambos os espaços. Contudo, também mostra como “a narrativa do milagre e a reinterpretação popular estruturou o conceito de ser católico”.

---

<sup>67</sup> Características apontadas em Kantorowicz (1998).

### 1.3 De Milão para a Catedral de Colônia

O culto aos três Reis Magos toma força durante o contexto medieval e moderno, para isso, são confeccionadas algumas perguntas iniciais. Quais foram os caminhos dessa devoção pela Europa ocidental? Houve ou há algum relicário permanente? Se houve, qual é o embasamento histórico que o sustenta? Já em um primeiro momento é possível dizer que há um Santuário com um relicário dos Reis Magos na Catedral de Colônia (Alemanha). Contudo, é preciso rever os fatos que levaram à construção dessa narrativa que credita ao relicário de Colônia a versão predominante da tradição.

É interessante recordar que esta narrativa envolve principalmente duas cidades: Colônia e Milão. Tudo começou com o conflito entre o Imperador Frederico Barbarossa, e o Pontífice Alexandre III. Na ocasião, acredita-se que foram encontradas as Relíquias dos Reis Magos durante a escavação de um fosso de guerra em volta da muralha de Milão. Consequentemente, os restos mortais foram levados para a cidade de Colônia<sup>68</sup>. Observa-se que esta narrativa obedece um discurso do “cristianismo das Relíquias na Idade Média”, a recriação de um enredo religiosamente composto e legitimado, nesse caso. Para fundamentar a retórica fundacional que enaltece o caráter cristão do “achamento ou invenção do relicário”<sup>69</sup>:

De modo curioso, é Milão que primeiramente nos interessa. Com efeito, a invenção – esse é o termo empregado oficialmente pela igreja- das relíquias (restos mortais) dos Reis Magos situa-se nesta cidade. Estamos no ano 1158 época de luta entre o imperador da Alemanha, Frederico Barbarossa e o papa Alexandre III, que busca reconstituir o Império Romano e, por isso ataca as cidades lombardas que são aliadas ao papado. O monge Guillane de Neubourgh, em sua *História da Inglaterra*, narra como milaneses, como era de costume desta época, destruíram eles próprios as construções erguidas do lado externo das muralhas, a fim de cavar um fosso defensivo e, com isso, encontraram diversos corpos enterrados, sob o piso de um “mosteiro antigo e nobre”, em particular três corpos muito bem conservados (FÉLIX, 2007, p. 56).

Tal relato, permitiu elaborar um discurso histórico sobre o achamento dos corpos dos Reis Magos, atribuíram-lhes como os restos mortais dos Reis, devido as

---

<sup>68</sup> Todas as afirmações são constituídas segundo às considerações Félix; Pessoa (2007) e Silva (2012).

<sup>69</sup> Ideias pontuadas por Félix; Pessoa (2007) e Silva (2012).

características e inscrições que havia nos túmulos. Essa foi a fundação mítica das relíquias destes personagens, que levou ondas de peregrinos para a Catedral de Colônia, onde se denominou o Santuário do Três Reis Magos (FÉLIX,2007). Vale lembrar que esta versão é, até hoje, a principal leitura que justifica a construção do santuário dos Reis Magos ou pelos menos explica a sua chegada nesta catedral alemã. Apesar da incerteza e especulação histórica, a Catedral de Colônia atrai visitantes e devotos de todas as partes. Então, é oportuno pôr a ilustração 05, uma pintura do século XX, uma imagem histórica da Catedral de Colônia:

**Ilustração 05:** Catedral de Colônia (Alemanha).



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal <sup>70</sup>.

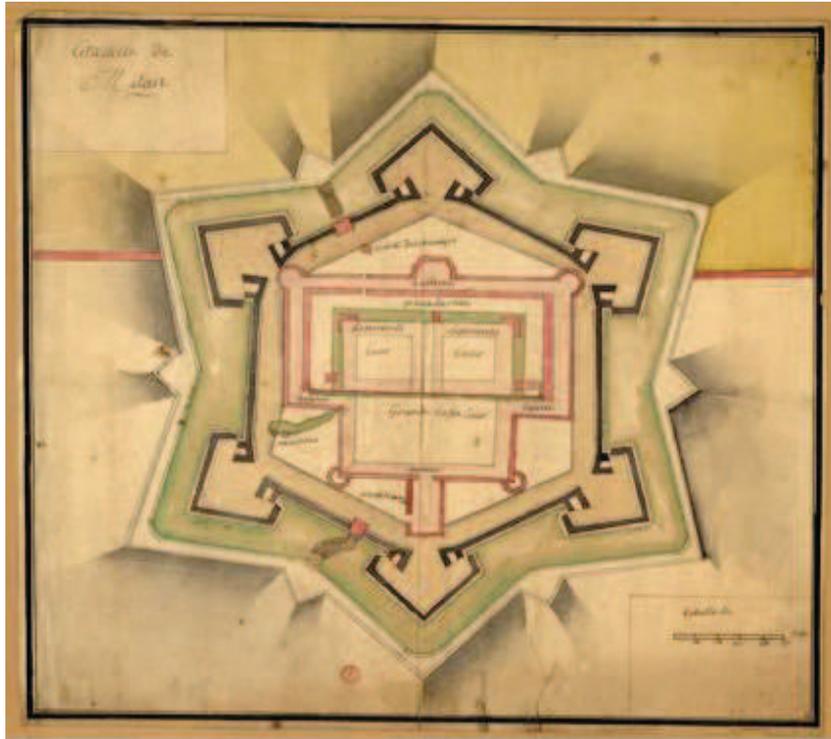
A devoção aos Reis influenciou vários aspectos da sociedade medieval, um deles pode ser demonstrado no mapa 01, “a Cidadela histórica de Milão”. No desenho, nota-se que a cidadela está arquitetada em forma de uma Estrela. Esta é mais uma das representações que mostra a relevância do culto aos Reis Magos

---

<sup>70</sup> Governo de Portugal, pela Secretária de Estado e da Cultura Museu: Palácio Nacional da Ajuda N.º de Inventário:59277. Supercategoria: Arte. Categoria: Gravura. Denominação: Catedral de Colônia, Alemanha. Autor: Desconhecido Datação: XIX d.C. - XX d.C. Matéria: Papel e tinta Suporte: Papel Técnica: Fotolitografia. Dimensões (cm): altura: 52; largura: 63; Descrição: Representação da catedral de Colônia, vista de poente, ao entardecer. Incorporação: Transferência da Casa Real. Disponível m:<http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=1051222&EntSep=5#gotoPosition>. Acessado em: 20/04/2017.

para a cultura ocidental cristã. Lembrando que foi em Milão, o local de *achamento destas Relíquias*<sup>71</sup>:

**Mapa 01:** Planta da Cidadela de Milão.



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal <sup>72</sup>.

Seria um equívoco metodológico atestar que esta versão ou qualquer outra transcrita aqui devesse ser julgada pela sua veracidade e autenticidade histórica, porque a popularização desta tradição se deve à cultura e à tradição oral cristã. Isso justifica a ausência de registros ou vestígios históricos fidedignos que apontem a autenticidade de alguma das versões, entretanto essa incerteza permite ver autonomia da leitura popular que arquiteta as várias representações dos Reis Magos como um símbolo cristão.

<sup>71</sup> Referência histórica de Félix; Pessoa (2007).

<sup>72</sup> Biblioteca Digital Nacional Portuguesa. Planta da cidadela de Milão. [Escala não determinada] [17--]. Desenho: tinta bistre com aguadas a cores; 39x36,5cm, única referência que consta A. Aires de Carvalho - Catálogo da coleção de desenhos. Lisboa. Disponível em: <http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/12917>. Acessado em: 20/04/2017.

O histórico das Relíquias dos Reis expõe diferentes leituras e versões, mas, na maioria, é notória a devoção popular pela reinterpretação religiosa que os (Reis Magos) mantêm atrelados ao culto da epifania católica em diferentes contextos e temporalidades:

Segundo os antigos historiadores cristãos, [os Reis Magos] eram sábios, astrólogos, chefes de tribos pertencentes à classe sacerdotal e conheciam os livros sagrados e as promessas feitas por Jesus aos filhos de Abraão. Provenientes provavelmente da Pérsia, seguiam a doutrina de Zoroastro, baseada na luta eterna entre o bem e o mal. Adoravam Ormuzt, o criador de toda as coisas o deus da luz e o princípio do bem. Acreditavam na vinda de um Salvador, personagem real, filho de uma Virgem, que reconduziria a humanidade a sua primitiva condição de felicidade (MEGALE, 2002, p. 136).

Já em outra versão, há outro contexto fundacional, no entanto, permanece uma reconstrução cristianizada desta variante, foi o “achamento de *Santa Helena*”. Mãe do Imperador Constantino, e pode ser apreciada pela minúcia da data e a forma da narrativa do “achamento”. Segundo essa versão, o achamento ocorreu no século VI, antes do século XII, e foi pela própria Santa Helena, em Milão, e depois foram transportados para Colônia pelo Imperador Frederico Barba Ruiva:

Conta-nos a antiga tradição que Santa Helena, mãe do Imperador Constantino, encontrou as relíquias dos reis magos e as levou para Constantinopla no século VI, elas foram transportadas para Milão, onde permaneceram até 1164, quando por ordem do Imperador Frederico Barba ruiva, foram trasladadas para catedral de Colônia, na Alemanha, onde são venerados atualmente (MEGALE, 2002, p. 137).

De maneira nenhuma há um intento de fazer uma reconstrução rasa e anacrônica da historicidade do objeto, porém há uma coincidência cultural intrigante; uma das principais cidades estudadas na pesquisa campo nesta tese é o município de Santa Helena de Goiás, em homenagem à mãe do Imperador Constantino. Nesta narrativa do “achamento” o que chama a atenção é a influência de Santa Helena na conversão de Constantino para o cristianismo. Discurso que favorece o enaltecimento da representação de Santa Helena para consolidação do cristianismo como religião do Estado Romano:

Santa Helena, foi a mãe de Constantino, Imperador que deu a liberdade aos cristãos, pelo Edito de Milão 313. Filha de plebeus, Flávia Júlia Helena, nascida em Bitínia no ano de 247, esposa do tribuno militar Constâncio Cloro, que a abandonou quando foi eleito Cesar do Império Romano na Gália e Bretânia, casando-se com a enteada do Imperador Maximiano.

Convertida ao cristianismo durante 14 anos, Helena viveu afastada de tudo e todos, voltando ao centro dos acontecimentos quando seu filho Constantino foi proclamado imperador e deu-lhe o título de “Augusta”. Santa Helena faleceu em Nicomédia, aproximadamente em 327, e apesar de não ter na Igreja um culto regular é festejada 18 agosto [...] (MEGALE, 2003, p. 117-118). ”

Não é possível enumerar ou passar por todas as versões existentes ou provar a veracidade histórica de alguma delas. No entanto, a prioridade é interpretar como a tradição permanece pela devoção católica. De uma forma ou de outra, as representações religiosas ganharam sentidos mediante à vivência de seu tempo<sup>73</sup>:

Os Magos tornaram-se, portanto, reis magos, tomaram as vestes de seus contemporâneos, receberam nomes e, mais tarde bandeiras como senhores daquela época são seguidos de um rico cortejo. Cada rei ou grande príncipe quis se representar como rei mago ou colocar sob sua proteção. Pouco a pouco os Reis mais idosos dobraram os joelhos, depois depositaram a coroa aos pés do menino em sinal de vassalagem (FÉLIX, 2007, p.56).

Esta reinterpretação popular mostra a criatividade e espontaneidade da religiosidade popular que é composta de significados daquele de crê<sup>74</sup>. Isto é, ver a trama devocional como um pêndulo que ajusta a crença pelo cotidiano do culto oficial e popular:

O povo é um verdadeiro relicário, uma fonte de achados, um conglomerado de reminiscência de hábitos, pensamentos e costumes perdidos, um verdadeiro museu de antiguidades, cujo preço é inteiramente desconhecido por aquele que o possuía; o povo é o arquivo da tradição. Outros dirão que o saber popular é a relíquia de um passado não gravado (ORTIZ, 1992, p. 39).

O resultado desta trajetória é um catolicismo popular que sustenta e, ao mesmo tempo, é amparado pelas diferentes narrativas e representações do culto à epifania. Ou seja, a devoção ao relicário dos Reis Magos está norteadada por uma narrativa do milagre que conecta a crença com a vivência cotidiana do devoto, mesmo tendo em conta uma imprecisa origem.

---

<sup>73</sup> Uma teoria da cultura popular pelo viés de sua historicidade (VOLVELE, 1991).

<sup>74</sup> A religiosidade popular se autorregula pelo histórico e a vivência contemporânea do praticante (PARKER, 1995).

#### 1.4 Os caminhos dos Reis pela Península Ibérica

Passando-se para o histórico da representação dos Reis em Portugal, Espanha e a expansão do culto no território brasileiro, é evidente que a tradição toma contornos ibéricos e, conseqüentemente, traços da hidridez da cultura brasileira. A devoção a esses personagens foi associada à dimensão da vida cristã e ao discurso ultramarino após o século XVI, ganhando outros aspectos emergentes à época.

Novamente, utiliza-se da arte como meio de expressar a devoção aos Reis, a ilustração 06, é uma iluminura lusa do século XVI, parte do *Livro das Horas de Antônio de Holanda*:

**Ilustração 06:** Livro de Horas-Título: Reis Magos.



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal <sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Museu Nacional de Arte Antiga N.º de Inventário:14/277 Iluminura Super-categoria: Arte Categoria: Pintura Denominação: Livro de Horas Título: Reis Magos Autor: António de Holanda, atribuído a Datação:1517 d.C. - 1551 d.C. Suporte: Pergaminho Técnica: Pintura a têmpera e ouro Dimensões (cm):altura: 14, 2; largura: 10, 8. Disponível em :

Há um conjunto de mentalidades e imaginários da Idade Média<sup>76</sup> que modela o catolicismo durante a expansão ultramarina ibérica. Como já é esperado, o discurso religioso se mescla com o político ao legitimar a conquista ultramarina das Américas e Caribe. Definitivamente, a devoção aos Reis Magos foi retomada como o fundamento teológico e político<sup>77</sup>, exposta na narrativa da expansão ultramarina, quando se coloca em contato o velho e o novo, durante a construção da ideia de conquista e evangelização do Novo Mundo (“para o Europeu”):

Sabe-se que até o final do século XVI, a descrição da Terra Santa continuou a predominar nas histórias do Novo Mundo. O leitor de Mandeville poderia adquirir uma série de conhecimentos detalhados, tanto dos lugares sagrados e a localização das principais relíquias que eles mantiveram, como para as tradições e costumes de seus habitantes (GINZBURG, 1999, p. 79).

O conceito de Rei-Deus e Homem foi retomado hermeneuticamente ao se refazer a leitura religiosa e política do Novo Mundo, reforçada pela imagem da missão evangelizadora de Jesus de Nazaré, o *Cristo*, proporcionou uma “narrativa da evangelização do Novo Mundo”, analogamente comparada ao fato histórico fundante do cristianismo. Embora, isso já tenha sido feito pela tradição taumatúrgica durante a Idade Média, logicamente tinha outra finalidade. Desta vez, difere-se devido à necessidade da colonização da América Latina e Caribe. Um exemplo desta reinterpretação é o *Sermão da Epifania* exposto pelo Padre Antônio Viera em 1662, na Capela Real, em Lisboa. Na presença da Rainha Regente D. Luísa de Gusmão e o menor de Idade Afonso VI:

Os Magos levando a luz da fé do Oriente para o Ocidente, eles do Ocidente para o Oriente; os magos apresentando a cristo a Ásia, África e Europa, e eles a Ásia, África e América: os magos estendendo os raios da sua estrela por todo o Mundo Velho, até às gargantas do Mediterrâneo, e eles alumando com o novo sol a todo o Mundo Novo até às balizas do Oceano (VIEIRA, 1998, p.175)<sup>78</sup>.

---

<http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=265474&EntSep=5#gotoPosition> Acessado em: 18/04/2017.

<sup>76</sup> Observando a constituição das mentalidades e imaginários na “medievalidade”. E, em seguida a transposição da prática para o território dos ibéricos (DUBY, 1994).

<sup>77</sup> Argumento já trabalhado por Kantorowicz (1998).

<sup>78</sup> O Sermão de Vieira está se referindo aos Reis de Portugal da tradição sebastianista e Bragancista (D. João II, D. Manuel e D. João III). Uma releitura messiânica lusitana, estes reis, receberam uma

É manifesta uma reorientação do significado e sentido de ser Rei na cultura lusa (ibérica) ao posicionar a dinastia Ibérica como protagonista desta aspiração messiânica, que outorga aos lusitanos e espanhóis um “direito divino para colonizar as *terras além-Mar*”. Vale recordar que o mesmo mecanismo foi utilizado pela tradição taumatúrgica francesa e inglesa ao expor a legitimidade divina ao trono do Reis taumaturgos. Então, este intento permite compreender como se elaboram as narrativas históricas e as suas representações com os contextos.

Nesse caso, foi arquitetada uma nova genealogia real pela imputação messiânica que ortoga a conquista pela evangelização da *gentilidade*<sup>79</sup>. Esta gentildade é similar ao conceito bíblico de *gentios*, porém com um sentido ultramarino. Seriam todas as culturas não cristianizadas: os asiáticos, americanos e caribenhos<sup>80</sup>:

Mas o tempo, que é o mais claro intérprete dos futuros, nos ensinou dali a quatrocentos anos que estes felicíssimos reis foram el-rei D. João, o Segundo, el-rei D. Manuel, e el-rei D. João, o terceiro, porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento das nossas conquistas, e todos trouxeram ao conhecimento de Cristo aquelas novas gentilidades, como os três Magos as antigas (VIEIRA, 1998, p.175).

A meta ultramarina refaz uma nova narrativa e finalidade. Uma assimilação à viagem dos Reis Magos, contudo mantendo-os como um símbolo de devoção, cristandade e peregrinação. É viável notar que a narrativa foi posta de maneira eufórica, entusiasta e teologicamente coerente à meta para o avanço territorial e político lusitano da época<sup>81</sup>. É apropriado dizer, também, que a tradição incorporou o conceito de Rei-Deus e Homem, entretanto especificamente ao trono lusitano porque, de algum modo, eram considerados como “exímios evangelizadores das terras além das fronteiras cristãs”:

A estrela dos Magos nunca saiu do seu elemento: as nossas já no da terra, já no do ar, e dos ventos, suportam os perigos e rigores de todos. A dos Magos caminhou da Arábia à Mesopotâmia sempre dentro dos mesmos

---

significação comparando-os aos Reis Magos; viajantes, forasteiros como um símbolo da evangelização cristã pelo Novo Mundo.

<sup>79</sup> Em outras palavras, os desconhecidos latinos e caribenhos foram catequizados pelos ibéricos, que se viam divinamente “autorizados” para essa missão (VIEIRA, 1998).

<sup>80</sup> Observando o contexto.

<sup>81</sup> Uma visão defendida no sermão de Vieira (1998, p.187), em defesa da legitimidade da Conquista Ultramarina lusitana.

horizontes: as nossas vão do último cabo da Europa ao mais interior da América, dando volta a meio mundo, e passando deste hemisfério aos antípodas. Finalmente -para que ajuntemos à distância a diferença das terras a estrela do Magos ia com eles para a terra de Promissão, a mais amena e deliciosa que criou a natureza [...] (VIEIRA, 1998, p.187)<sup>82</sup>.

Esta é uma leitura religiosa e política que estabelece ações políticas para o Novo Mundo, onde a devoção e o culto à epifania se mantém como uma orientação religiosa para a colonização das América do Sul (principalmente). Mas, ganha outros contornos com o desenrolar da colonização:

Na Península Ibérica, os Reis continuavam vivos e comemorados, sendo a época de dar e receber presentes, “os Reis”, de forma espontânea ou por meio de grupos, com indumentária própria ou não, que visitam os amigos ou pessoas amigas, na tarde ou noite de 05 de janeiro [vésperas de Reis] ou apenas cantando versos alusivos à data e solicitando alimentos ou dinheiro. Os colonizadores portugueses mantiveram a tradição no Brasil e todo ainda não desapareceu o uso em algumas regiões (CASCUDO, 2000, p. 668

O culto à epifania era genuinamente uma “festa”, com dança, comida e bebida, celebrado com euforia e devoção. Nesse ínterim, vale comentar que o rito popular não apresentava nenhuma necessidade de se distinguir do festejo litúrgico, porque tanto o culto na Igreja quanto a celebração da rua se complementavam:

Era em Portugal velho, uma dança rápida ao som do pandeiro ou adufe, acompanhada de cantos. No dicionário de Frei Domingos Vieira é sinônimo de baile. Fixou-se posteriormente tomando características, da época e modos típicos diferenciadores. São um grupo homens usando símbolos devocionais acompanhando com cantos os ciclos do Divino Espírito Santo, festejando-lhe a véspera e participando do dia voltijo (CASCUDO, 2000, p.335).

Também havia as *janeiras*, um festejo do ciclo do nascimento que acontecia durante a primeira semana de janeiro do Ano Novo, preenchido de religiosidade e musicalidade. Nesse festejo, os devotos saíam visitando as residências de outros fiéis em sua comunidade. Segundo Cascudo (2000), as janeiras seriam:

Canção entoada por um grupo que visitava pessoas amigas, no primeiro dia do ano. Dar as janeiras, cantar as janeiras, pedir janeiras, são expressões que fixavam a festa tradicional ligada ao ciclo do natal. Que eram oferecidos presentes, alimentos, dinheiro aos cantadores que louvavam aos santos e

---

<sup>82</sup> O uso desta narrativa visa reforçar o aspecto messiânicos e epifânicos do catolicismo e da política ibérica.

ao dono da casa visitada. É uma reminiscência portuguesa, que o Brasil conheceu e praticou até fins do séc. XIX e primeiros anos do XX (CASCUDO, 2000, p. 396).

Com orações e danças comemoravam o ano que iniciava, como neste trecho “já vai, janeiro vem, feliz daquele a quem Deus quer bem! Janeira vem, janeiro foi, feliz daquele que tem seu boi! Janeira ia, janeiro vinha, feliz daquele que tem galinha! (CASCUDO, 2000, p. 396-397)”. Era um festejo realizado próximo ao dia 6 de janeiro (Dia do três Reis Magos) porque, nesta data, seria concluído o período de festejo ao Ciclo do Nascimento. Uma tradição popular, oficial, política e colonial como expõe o trecho:

Em Portugal vi eu já em cada casa pandeiro, e gaita em cada palheiro; em vinte anos acá não há ni gaita nem gaiteiro. A cada porta um terreiro, cada aldeia dez folias. Cada casa atabaqueiro; E agora jeremias é nosso tamborileiro (CASCUDO, 2000, p. 336).

Uma canção de Reis que exhibe o hibridismo cultural e o sincretismo religioso afro-brasileiro que compõem o culto a epifania. Note na ilustração 07, uma pintura lusa do século XVI, com uma representação híbrida e sincrética da religiosidade no Brasil:

**Ilustração 07:** Adoração dos Reis Magos/Políptico da Capela-Mor da Sé de Viseu.



**Fonte:** DGPC-Catálogo Digital do Governo de Portugal<sup>83</sup>.

A devoção aos Reis Magos tem diferentes aspectos teológico, políticos, culturais e religiosos, é uma prática católica reinterpretada pela narrativa evangelizadora ultramarina. Percebe-se que o catolicismo, na Península Ibérica, manteve o culto, à tradição e à representação dos Reis Magos como componente da narrativa conquista do Novo Mundo, distante da versão penitencial medieval.

#### 1.4.1 A festa de São Baltasar: o Rei Negro

Expandindo a busca pela versatilidade do uso devocional da representação dos Reis entre os ibéricos ou ibero-americanos, é possível ver um desenho sincrético da tradição “a Festa de *São Baltasar, o rei negro*”. São Baltasar é outro exemplo da reinterpretação híbrida e sincrética do catolicismo popular luso-brasileiro. Uma prática com reconhecimento institucional da Igreja na América Latina, devido à devoção popular afro-brasileira. A respeito de sua origem, Megale (2002) afirma:

Baltasar, é um dos três Reis Magos que foi adorar o Menino Jesus no presépio de Belém, é também reverenciado no Brasil, tornou-se conhecido como São Baltasar considerado pelo povo como o “Rei Congo”, sua festa é celebrada anualmente em 06 de janeiro, com pompa, na Igreja da Lampadosa, pertencente a uma irmandade de pretos e mulatos, que até hoje uma enorme multidão se comprimi no pequeno templo para homenagear o sábio soberano da África, cuja imagem é carregada em solene procissão. Antigamente o elegia: Rei, Rainha, Imperador e Imperatriz, os quais, nos domingos e dias festivos saiam às ruas cantando e dançando com intuito de angariar esmolas para as festividades de seu santo patrono (MEGALE, 2002, p. 36).

A devoção a São Baltazar levou à construção da Igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, um templo que demonstra a formação sincrética do catolicismo no

---

<sup>83</sup> Museu: Grão Vasco N.º de Inventário: 2145, Supercategoria: Arte Categoria: Pintura Denominação: Adoração dos Reis Magos/Políptico da Capela-Mor da Sé de Viseu Autores: Vasco Fernandes (c.1475-1542) Henriques Francisco (act.1508-1518), Local de Execução: Viseu Datação:1501 d.C. - 1506 d.C. Suporte: Madeira de Carvalho Técnica: Pintura a óleo Dimensões (cm):altura: 131; largura: 81; espessura: 2,5. Disponível em : <http://www.matriznet.dgpc.pt/MatrizNet/Objects/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=207602&EntSep=4#gotoPosition>

Brasil e a presença da cultura afro-brasileira nas devoções institucionais. A fotografia 10, mostra uma imagem da Igreja da ordem da Lampadosa, localizada no Rio de Janeiro, na praça Tiradentes, local em que, até hoje, é realizada anualmente a festa de São Baltasar.

**Foto 10:** Igreja Nossa Senhora da Lampadosa- Praça Tiradentes-RJ.



**Fonte:** BDLB-Repositório Biblioteca Digital Luso-Brasileira <sup>84</sup>.

As Irmandades negras e leigas são comuns no histórico do Brasil e estão relacionadas com o perfil étnico-cultural e religioso direcionando a evangelização do território brasileiro. Por esta razão, talvez, a festa a São Baltazar pode ser considerada como uma prática institucional, mas que evidencia uma prática

---

<sup>84</sup> Biblioteca Digital Luso-Brasileira, CDD 726.5098153. Objeto digital icon 1329264 Loc. original FOTOS-RM.17.9.1(11a) - Iconografia Autor/Criador Malta, Augusto, 1864-1957 Título [Igreja] da Lampadosa [Iconográfico] Imprensa [S.l.: s.n.]. Descrição original 1 foto : gelatina, p&b ; ; 24 x 18. Notas Direitos Biblioteca Nacional (Brasil). Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon404110/icon1329265.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon404110/icon1329265.jpg) . Acessado em: 30 / 05/ 2017.

sincrética admitida pelo oficial. Então, a Irmandade de Lampadosa e a devoção a São Baltazar é um exemplo claro de uma devoção afro-brasileira institucionalizada<sup>85</sup>:

Baltasar é símbolo da raça negra. Após ter caminhado lado a lado com as outras raças durante um longo período produzindo as culturas neolíticas do norte da África e a admirável egípcia, foi marginalizada escravizada durante milênios. No entanto, encontrou seu caminho e está em plena ascensão, tentando oferece os tesouros enterrados em seu vasto continente (MEGALE, 2002, p. 38).

Por este motivo que é crucial “Como etnógrafo, busca estudar as vivências cotidianas e os hábitos e festas populares em termos históricos ele constrói uma espécie de história oficial, estruturada pelo enaltecimento dos grandes vultos e acontecimentos (SOUZA, 2007, p. 127).” Salienta-se, que a devoção sincrética está no cerne do catolicismo brasileiro e, colocando em sintonia o histórico colonial e o perfil do campo religioso do país. As Janeiras, a Festa aos Reis Magos e a devoção a São Baltazar são algumas das tradições católicas com um claro diálogo com a cultura afro-brasileira.

### 1.5 Colonização e escravidão no Brasil: um contexto sincrético

O processo de colonização das Américas começou oficialmente, depois da chegada de Cristóvão Colombo em 1492. Na verdade, quando se fala de colonização pondera-se seu início no litoral banhado pelo Oceano Pacífico e Atlântico entre os anos 1492 a 1535. Durante um bom tempo, as atividades colonizadoras estavam limitadas as finalidades comerciais exploratórias. Situação essa, que gerou risco a “exclusividade” da colonização pelos ibéricos e, estimulando um povoamento segmentário, mas esse contexto era respaldado pela narrativa política e religiosa do imaginário ultramarino:

São os portugueses que antes de quaisquer outros ocupar-se-ão do assunto. Os espanhóis, embora tivessem concorrido com eles as primeiras viagens de exploração, abandonarão o campo em respeito ao tratado de Tordesilhas (1494) e à bula papal que dividira o mundo a se descobrir por uma linha imaginária entre a coroa portuguesa e espanhola. O litoral

---

<sup>85</sup>Seguramente seria necessário um aprofundamento sobre o histórico da ordem de Lampadosa, isso poderá ser efetuado em uma atividade para as próximas pesquisas.

brasileiro ficava na parte lusitana, e os espanhóis respeitavam seus direitos. O mesmo não se deu com os franceses, cujo rei (Francisco I) afirmaria desconhecer a cláusula do testamento de adão que reservara o mundo unicamente a portugueses e espanhóis. Assim eles virão também, e a concorrência só se resolveria pelas armas (PRADO JUNIOR, 1994, p. 25).

Bartolomé de Las Casas, um notório teólogo da colonização latina, expõem de forma clara este processo, em sua época “Descobriram-se as Índias no ano de mil e quatrocentos e noventa e dois. [...] E a cada dia descobrem mais, tudo está cheio, como uma comunidade de pessoas [...]” (LAS CASAS, 2001, p. 19)<sup>86</sup>.

Entretanto, o uso da reinterpretação era constante e necessário para legitimar politicamente “os detentores do dever e direito colonial”. Para reforçar esta leitura é apropriado recordar a participação da Igreja Apostólica Romana foi fundamental, para o andamento da colonização. Especialmente durante o Papado de Alexandre VI, que editou a Bula papal de 4 maio 1493. Este documento garante um insistente “direito religioso português e espanhol” sobre as Américas e Caribe, justificado pela defesa de uma “missão evangelizadora”:

No caso da conquista e colonização espanhola e portuguesa, a verdade do discurso legitimadora se baseava, no primeiro, num argumento de autoridade de caráter jurídico. Espanha e Portugal apelaram para a bula do Papa Alexandre VI, de 4 maio 1493 (só um ano depois que Colombo descobriu o novo mundo), que outorgava o direito de conquista e evangelização a Espanha e Portugal excluía as outras nações desse direito a bula traçava uma linha de demarcação de um polo a outro, sem léguas ao oeste de cabo verde e dos Açores, concedendo para Castela tudo quanto descobre-se para oeste (RUIZ, 2010, p. 125).

Já em outro contexto, a colonização escravista foi de fato um sistema produtivo implantado no Brasil, que tinha como força de trabalho a mão de obra escrava, negra ou indígena. Que oportunizou um aumento considerável do tráfico negreiro, na tentativa de garantir suficientemente a presença africana no território. Devido a este enredo, é difícil negar a mestiçagem como uma consequência inevitável da tipologia da colonização lusitana. Por mais que esta mestiçagem tenha sido executada pela histórica violência escravocrata. Porém, este uso manteve a estrutura socioeconômica dos primeiros séculos de exploração:

---

<sup>86</sup> Tradução livre.

Mas seja com escravos africanos, escravos ou semiescravos indígenas, a organização das grandes propriedades açucareiras da colônia foi sempre, desde o início, mais ou menos a mesma. É ela a grande unidade produtora que reúne num mesmo conjunto de trabalho produtivo, um número mais ou menos avultado de indivíduos sob a direção imediata do proprietário ou seu feitor. É a exploração em larga escala, que conjugando áreas externas e numerosos trabalhadores, constitui-se como uma única organização coletiva do trabalho e da produção. Opõe-se assim à pequena exploração parcelaria realizada diretamente por proprietários ou arrendatários (PRADO JUNIOR, 1994, p. 37).

A economia era baseada na produção agrícola e, reduzida ao pacto colonial (Metrópole e Colônia). Circunstâncias estas que trouxeram um número substancial de colonos interessados ou até obrigados a prosperar para pagar as suas dívidas para com a coroa lusitana. Nesse contexto, a preservação da mão de obra africana consolida o modelo oligárquico da sociedade colonial:

Em Nova Granada, o escravo negro participou basicamente da exploração mineral, mas da mesma forma que em outras regiões da América também foi destinado para os trabalhos agrícolas nas fazendas e plantações e para os serviços domésticos, ocupações artesanais e ainda utilizado como objeto de ostentação e luxo da sociedade colonial (CELAM, 1982, p.41).

O escravo era usado para vários tipos trocas, com um notório valor de mercado, poderia ser utilizado para pagamentos ou garantias financeiras em algum acordo ou contrato. Isso deixa claro outro aspecto: o amplo uso do escravo garantiu a sua presença no extenso território brasileiro, mas, nesse período, o seu valor se reduzia à sua aplicabilidade para produção agrícola, urbana ou funções domésticas:

O sistema de arrendamento de escravos adquiriu uma grande importância, pois, além dos funcionários muitos proprietários e sobretudo as mulheres de recursos médios comprovam negros para substituir com a renda gerada por eles. Por outro lado, a população africana, em particular, o escravo doméstico era utilizado para garantir operações de empréstimo, hipotecas, trocas, permutas e pagamentos por serviços prestados (CELAM, 1982, p. 42-43).

É complexo falar da colonização do Brasil, e excluir o escravo do panorama. Mesmo sabendo que foram vendidos como mercadoria por mais de 353 anos, esta desumana etapa da história do país também construiu a particularidade da sociedade brasileira.

### 1.5.1 O mestiço brasileiro: identidades híbridas

Muitas técnicas foram usadas para domesticar o escravo, inclusive a mestiçagem, que propiciava a reprodução de um “escravo mais dócil e evangelizado”<sup>87</sup>. Acredita-se que era um método efetivo, pois esse indivíduo não teria uma resistência cultural à dominação comparando-o a um africano nativo, este escravo não era detentor de uma memória cultural ou até a noção de liberdade, em outras palavras, era “filho da sociedade escravocrata”<sup>88</sup>:

As relações sexuais e a mistura das raças, do elemento africano com o índio foram intensas, apesar da estratificação dos grupos sociais dentro da sociedade escravagista e da legislação da coroa, visando evitar a convivência dos negros com os espanhóis. Fatores de natureza diversa contribuíram para o cruzamento das raças, um fenômeno bastante característico da sociedade colonial hispano – americana. Devido à condição de escravidão, o senhor abusava impunemente das mulheres da sua propriedade. Despertando uma certa atração entre os brancos, as escravas geralmente preferiam manter relações sexuais com os seus senhores, na esperança de conservarem seus filhos, ou que eles alcançassem a liberdade (CELAM, 1982. P. 62).

É lícito concluir que, quando as várias etnias e culturas africana foram oprimidas pela escravidão elaboraram mecanismos de resistência cultural, que estão expressos nas tradições, cultos, ritos, danças e oralidades da cultura afro-brasileira. Não é possível crer que a opressão e a subordinação liquidaram a memória cultural dessas etnias, que aqui foram escravizadas. O que sucede, é a reelaboração que coloca em diálogo antigo e o novo contexto em que estavam inseridos<sup>89</sup>:

O rápido desenvolvimento de uma identidade iberoamericana se deve a prática e a necessidade que os espanhóis e portugueses tinham, eram frágeis demograficamente. Chegaram a um entendimento com a população indígena, em um primeiro instante, e nasceu uma população mestiça e mulata. Depois deste complexo processo de mestiçagem, os ibéricos interiorizaram os símbolos culturais dos índios e africanos, e aceitaram formas de sociabilidade mestiça e mulata, nos quais, são interpretações e

---

<sup>87</sup> Tal afirmação é predominou na historiográfica brasileira por anos. É evidente que esta noção revela o vínculo institucional e oligárquico posta pelo CELAM com outros setores da Igreja, também não se pode esquecer que foram parte da vanguarda intelectual do Brasil. Essa citação visa colocar uma, das múltiplas visões sobre o escravo na historiografia brasileira.

<sup>88</sup> Sugiro ver esta afirmação criticamente.

<sup>89</sup> Neste parágrafo há um breve intento de questionar a construção da imagem do escravo no Brasil, apresentada pelo CELAM. Porém, não foi aprofundado devidamente, reconheço a necessidade de retomar esta discussão em outros textos.

reformulações das formas ibéricas, índias e africanas (CARMAGNANI, 2011, p, 82)<sup>90</sup>.

Então, as identidades e representações nessas práticas e cultos são formatadas pela experiência colonizadora ao torná-las sincréticas e híbridas. No entanto, este foi o panorama que continua a conectar a vivência cotidiana, trajetória colonial e a religiosidade como meio da permanência da identidade e memória cultural<sup>91</sup>:

Na Espanha e Portugal se reproduziu uma forma de catolicismo muito diferente da prática em Roma, tinha aspectos da vida cotidiana, desde os alimentos as formas de convivência, que por meio da difusão do espanhol e do português, os tornam específicos e únicos (CARMAGNANI, 2011, p, 82)<sup>92</sup>.

Então, se vê nitidamente um sujeito híbrido (mestiço) com uma religiosidade sincrética, como prática de resistência à opressão. Proporcionando uma devoção popular que se pauta pela pelo culto doméstico, devocional, milagreiro e sincrético. A religiosidade popular no Brasil consentiu em mesclar a vivência do escravo, senhor como uma crença do cotidiano do mestiço<sup>93</sup>.

## 1.6 O Catolicismo Popular no Brasil: colonização, evangelização e organizações religiosas

A partir deste momento, pretende-se refletir sobre algumas características do desenvolvimento do catolicismo popular no Brasil. Observar como a devoção popular está inerente ao sentido de ser católico, uma prática doméstica e cotidiana (SUESS 1979). No entanto, ainda é conveniente comentar que existe uma complexidade teórico-metodológica ao estudar a devoção no catolicismo popular. Devido à sua densidade e volatilidade de sentido e significado, cada prática deve ser pensada segundo o contexto do devoto, por isso, é que esta investigação corre o

---

<sup>90</sup> Tradução livre.

<sup>91</sup> Sugiro ver a obra de Silva (2012), que aborda a ideia de identidade e memória cultural na religiosidade popular.

<sup>92</sup> Tradução livre.

<sup>93</sup> Tema que será aprofundado no seguinte item, que descreve o interior do catolicismo popular no Brasil.

“risco” de apenas acercar-se o que está circunscrito ao grupo, local e ao objeto observado.

A questão que se coloca é a seguinte: o que se pode definir como o popular e oficial no catolicismo? Seria pela divisão das práticas e representações dos santos que são marginalizados pelo o eclesiástico? Seguramente que não. Manter esta alegação fragiliza o entendimento do catolicismo brasileiro, mesmo levando em conta a romanização católica, porque, em boa medida, a evangelização e culto católico ganhou um formato devocional por causa da singular dinâmica histórica e sincrética do campo religioso. Ou seja, a devoção popular é a permanência da tradição pela prática espontânea e criativa ao ser reinterpretada em congruência com o cotidiano do devoto.

É por essa razão que a concepção de “popular” no catolicismo no Brasil possui diferentes narrativas, porque as identidades e representações religiosas<sup>94</sup> não devem ser visualizadas de modo unidimensional, estático, mas dual, ambíguo, plural e móvel. Uma expressão do sujeito e de seu tempo (IRRAZAVAL, 2007).

Contudo, este enredo permite mostrar como o culto aos Reis Magos, passou pela leitura oficial e popular ao longo processo histórico. Por este motivo, que existem inúmeras identidades e representações religiosas que necessariamente compuseram o festejo. Além disso, é um espaço para ver e localizar o sentido e a narrativa daquele que crê, justificando a confecção desta socioantropologia da história da festa aos Reis Magos na Microrregião do Sudoeste de Goiás.

A constituição sociocultural e religiosa da sociedade brasileira foi modelada pela cultura ocidental cristã, principalmente pela colonização escravista e a evangelização católica, com uma estrutura oligárquica e agrícola. Nesse sentido, deve-se lembrar que catequizações foi umas das principais ferramentas para o avanço da colonização e o povoamento do país:

O cristianismo se tornou o verdadeiro sentido, ou a força fundamental, que caracterizou a cultura portuguesa, através de processos de acomodação baseados na simpatia e na compreensão, em várias partes do mundo. O cristianismo se constitui o valor mais característico na formação dessa cultura. A expansão portuguesa se marcou justamente por esse traço cristão levando através dos mares a outro continente na colonização ou ocupação de novas áreas na Ásia, África e América. Daí constitui-se o que foi adequadamente chamado de cultura luso-cristã: o sentido espiritual que

---

<sup>94</sup> Recordando a abordagem de *identidade e representação* de Chartier (2002).

constitui a base de toda cultura como marca a distingui-la no meio de outras. É através desse conteúdo espiritual que se compreende a evolução do povo. No caso de Portugal o cristianismo fundamentou este conteúdo, e traçou a unidade da cultura portuguesa. Todavia, dentro dessa unidade é possível encontrarem-se diversidades que traduzem, em especial, condições peculiares de regiões lusitanas (DIÉGUES JUNIOR, 1980, p. 78).

Partindo desta ideia, é perceptível que a devoção aos Reis Magos no Brasil compõe o repositório das tradições religiosas, em maioria, inseridas e mediadas pela vivência local. Uma aptidão decisiva para o crescimento do catolicismo devocional que colocava em diálogo o culto na Igreja e a devoção doméstica:

Paralelamente ao catolicismo oficial imposto em todo território brasileiro, os colonos portugueses trouxeram também um catolicismo mais íntimo mais impregnado de sentimento religioso: o catolicismo de devoção. É evidente que sempre é fácil discernir nitidamente os limites entre um e outro, dada a longa convivência multissecular lado a lado. Se os deveres de obrigação eram cumpridos com perfeição exigência social, na mentalidade popular o espírito devia ser alimentado e nutrido pela devoção (AZZI, 1978, p.52 e 53).

Para o acrescentamento da evangelização, as ordens católicas<sup>95</sup> foram coadjuvantes da colonização e a catequização do escravo afim de preservar a doutrina católica e garantir os interesses da Igreja no continente. Essas ordens, foram responsáveis pela estruturação política, sociocultural e religiosa no início da colonização.

Em decorrência do histórico do “catolicismo ultramar”:

Antes de abordar o assunto temos de relativizar as influências dos missionários emanados de ordens religiosas como jesuítas, franciscanos, carmelitas, beneditinos sobre a vida cristã do povo brasileiro. Houve uma leitura sincera da mensagem de Deus, a partir da vida vivida nos engenhos de açúcar e os missionários clássicos estavam longe demais desta vida para ajudar aos senhores e moradores no sentido de fazerem esta leitura. Ora, a forma típica de colonização do Brasil é caracterizada por esta localidade que tanto marcou o cristianismo no Brasil (HOORNAERT, 2008, p.45).

A colonização deve ser vista além da política, economia e a escravidão, é necessário observar a dinâmica sociocultural e religiosa que compôs o país, resultante desse modelo evangelizador e a colonização ultramar. O cenário era

---

<sup>95</sup>As principais ordens religiosas no Brasil foram: os jesuítas, franciscanos, salesianos, agostinianos, capuchinhos, beneditinos, carmelitas e claretianos entre outras (HAUSK, e tal. 2008).

realmente conflitivo, devido à colonização escravocrata e a estrutura social oligárquica, que segmentava a população. Não quer dizer que, a força da imposição colonial impediu a veiculação de práticas religiosas com novos gestos, símbolos e ritos, que mantiveram a crença e a religiosidade como resistência ao contexto de escravidão e opressão. Esse é o sincretismo religioso em funcionamento, um conjunto de práticas e religiosidades como resistência ao cotidiano, uma expressão social da crença e da tradição. No qual, a devoção constrói e reconstrói a prática segundo a vivência daquele que crê, seja opressora ou não. Em outras palavras, esta dinâmica concebe o campo religioso brasileiro como o espaço da religiosidade singular, ao cotidiano do crente. Como confirmar (HAUSK, 2008, p.64) “[...] fundiram as culturas, misturando com naturalidade elementos animistas e fetichista dos índios e dos negros com o catolicismo português. De muita crença e pouca teologia”.

Outro aspecto, que mostra parte do sincretismo religioso está relacionada à conduta cristã do colono e do clérigo local que, às vezes, foram acusados de *relaxamento da ética-moral cristã*<sup>96</sup>. Essa informação revela a retomada da fronteira entre o popular e o oficial pelo cuidado com a liturgia e observância da doutrina católica. Tal característica, é a admissão por parte da Igreja que havia um catolicismo em contato com práticas distintas da liturgia imposta. Em outras palavras, a devoção popular sofreu releituras institucionais, mas isso não a impediu de permanecer no interior de um catolicismo doméstico regionalizado:

Nem se pode esquecer entre as causas dessa crise da vida religiosa a própria decadência do espírito religioso dos monges e frades. Essa decadência é mais nítida é acentuada nas comunidades masculinas. Assume diversos aspectos entre os quais por parte dos religiosos, chegando até certa ostentação nos conventos, o relaxamento da disciplina eclesiástica o mundanismo a fuga da vida comum, os privilégios e exceções à observância regular (AZZI, 2008, p. 222).

Mesmo com o alavancar desse segmento institucionalizador que visava de forma direta ou indireta a distinção do rito eclesiástico. A devoção popular pelas festas, cultos, procissões, romarias e religiosidades continuaram a perpetrar o catolicismo no Brasil. Na verdade, a continuidade dessas práticas são amostras do hibridismo cultural e a ação sincrética, em diferentes níveis e categorias no campo

---

<sup>96</sup> Uma característica marcante da História do Catolicismo no Brasil, ao ver uma série de acusações de descuido com a “observância da ética e moral cristã” (AZZI, 2008).

religioso brasileiro. Ou seja, a crença e a devoção doméstica são a continuação de uma religiosidade popular orientada pela vivência do devoto não pela liturgia institucional:

É preciso, pois, relativizar bastante a influência real dos movimentos clássicos: outras influências houve menos reconhecidas menos valorizadas pela historiografia, a influência de mucamas e donas de casa, de violeiros e cantores populares, de ermitões e irmãos, de beatos e beatas, mesmo de quilombolas e cangaceiros que talvez tenham pesado mais na formação do catolicismo realmente vivido pela grande maioria do povo brasileiro (HOORNAERT, 2008, p.45).

A confraria, é um exemplo do acompanhamento da vida cristã, mas não se deve excluir que as irmandades e confrarias aparecem em diversos momentos da história do Brasil, distante da fiscalização ou da observância litúrgica do culto. Essa ausência, sobretudo na zona rural favoreceu o crescimento dessas organizações religiosas lideradas pelos e para os leigos:

A finalidade específica da confraria é a promoção da devoção a um santo. São grupos de pessoas geralmente da vizinhança, que se reúnem numa associação destinada a manter o culto de santo. Algumas vezes este santo já tem, sua ermida ou capela, e os fiéis devotos se comprometem a manter o seu culto e a promover a sua festa. O que caracteriza a confraria é a participação leiga no culto católico os leigos se responsabilizam e promovem a parte devocional, sem necessidade de estímulo dos clérigos. Com frequência a promoção do culto e a organização da confraria se deve totalmente a iniciativa leiga. Progressivamente se permitiu aos escravos que organizassem suas confrarias religiosas. Não obstante, em geral se mantém uma certa distinção de cor na organização das confrarias havendo irmandades de homens brancos, pardos e pretos (AZZI, 2008, p. 234-235).

A principal atividade da confraria era o culto pela festa ao santo padroeiro da cidade ou da comunidade, normalmente, era o apogeu da devoção ao Santo. Nessa ocasião ocorria uma união entre o clérigo local e a população por curto espaço de tempo. A festa era uma prática coletiva, porém não eliminava a distinção socioeconômica e religiosa dos diferentes grupos que coletivamente expressavam a sua devoção, mas de nenhum modo se deveu que expressava uma unidade dos padrões sociais ou religiosas da comunidade:

A confraria manifestava toda sua força vital, por ocasião da festa. Tudo convergia para a festa; o local em que se situava igreja da confraria as ornamentações da própria igreja, sobretudo a imagem. Tudo era também motivo de conflito. Em tudo isso a convergência foi para a imagem do padroeiro ou da padroeira. Todo o espaço da igreja convergia para a

imagem e os percursos do povo também. Em torno da imagem se construía a igreja se celebrava festa. Toda a vida confraria era uma caminhada, uma procissão em torno da imagem do santo ou da santa (HOORNAERT, 2008, p.387).

De modo geral, as missões evangelizadoras jesuítas, franciscanas, beneditinas, marianas, salesianas, dentre outras, foram parte da evangelização e doutrinação católica das organizações religiosas leigas ou oficiais. No entanto, a é relevante destacar que a maioria dessas organizações religiosas mantinham alguma forma de contato com clérigo regional ou local. Esse fato fragiliza a concepção de que a devoção popular era uma prática fora da Igreja, ou distante dos olhos do clérigo local, contudo, é possível dizer que a devoção estava inerente à organização religiosa tanto leiga quanto institucional.

### 1.7 A festa como devoção: por uma necessidade social da tradição

Como já foi enfatizado o catolicismo popular brasileiro é uma prática da vivência, superando a ideia de ser uma prática do público pobre ou leigo. A devoção popular é um exercício paralelo ao oficial, às vezes, está no oficial como uma leitura institucionalizada, e redigida pela cobertura litúrgica do rito. Uma atuação que pode ser exposta ao observar os festejos o calendário cristão, com as suas “datas santas”, algumas consideradas como feriados nacionais, estaduais e municipais (STEIL, 2001). As principais datas merecem serem citadas: Corpus Christi, Sexta Fera Santa, Pentecostes, Santíssima Trindade, Epifania, Domingo de Ramos e a Páscoa. Esses “dias santos” pertencem à estrutura do catolicismo como uma expressão histórica da tradição católica no país, mas é rememorada com as suas devidas singularidades:

Sabemos, entanto que as tradições culturais não são simplesmente transportas de um contexto para outro, e que toda transposição é sempre uma reinvenção. O catolicismo que se enraíza no Brasil está marcado por sua origem europeia, mas também pelo encontro que esta tradição teve aqui com as tradições africana e indígena. Sua originalidade, contudo, deve ser buscada mais na forma como se realiza esse encontro do que na soma dos elementos dessas tradições. Ou seja, acreditamos que o encontro das culturas advenientes com a autóctone produziu um modo partilhado de a cultura popular pensar a relação entre o sagrado e o profano (STEIL, 2001, p.15).

Esta trajetória também expõem o sincretismo religioso nas festas populares, sejam elas, advindas da herança lusitana, africana, nativa ou uma consequência do todo. Cada festa pode revelar as identidades culturais e religiosas da comunidade, seja nos cultos, rituais, procissões e romarias locais. Quer dizer que a reinterpretção religiosa ganha uma configuração em conformidade com a herança sociocultural e religiosa da população, mas também está marcado pelo cotidiano nas diferentes regiões do país:

[...] os Santos e Anjos, tradicionalmente louros, foram aqui obrigados a imitar os homens - nem todos brancos, alguns pretos - muitos mulatos – tornando-se eles também, brancos, pretos, mulatos. Até nossa senhora amulou-se e engordou- criou peitos de mãe nas mãos de nossos santeiros. E do próprio Cristo imagem que mais se popularizou no Brasil foi a do judeu bem moreno, o cabelo e a barba pretos, ou então castanhos, e não do nosso senhor ruivo, que supõe a ser histórico ou o ortodoxo (FREYRE *apud* AZZI 1978, p. 66).

Além disso, há outro ponto. A festa popular possui uma capacidade histórica de se contextualizar, quando se regionaliza com o “ethos”<sup>97</sup> religioso da comunidade. Este é o fundamento da criatividade e espontaneidade da religiosidade popular, um mecanismo que torna a festa como espaço para a expressão social da tradição e seu cotidiano:

Através da religião popular, a comunidade expressava com frequência seus anseios de liberdade, criatividade e autonomia, mediante a participação religiosa, muitos membros da comunidade podiam exercer funções de organização e autoridade única para fugir da constante opressão e marginalização social e cultural. Por fim, mediante a religião popular, amplas camadas da população podiam expressar seus desejos de liberdade, escapando, assim, ao menos esporadicamente, ao peso e a pressão da rígida estrutura político-social dominante, e vivendo momentos de esperança messiânica (AZZI, 1978, p.69).

O catolicismo devocional estava em consonância com o aspecto híbrido da população, uma característica visível quando se observa a ritualística das diversas festas, folguedos e tradições religiosas de cada região do país. Além disso, mostra a socialização da experiência religiosa, que simultaneamente é uma prática coletiva e privada<sup>98</sup>:

---

<sup>97</sup> A reflexão se acerca da proposta *ethos religioso* de Geertz (1989).

<sup>98</sup> Faço referência a Medina; Oliveira (1973).

Catolicismo popular seria aquele em que as constelações devocionais e – ou protetora superam as constelações sacramentais e evangélicas; as relações dos homens e o sagrado, tornam-se diretas; é o que se poderia chamar de catolicismo privatizado. O culto não tinha aparência severa, mais de festa, de espetáculo, com barulhentos foguetes a missa; acontecia também jogarem flores sobre a assistência a música evangélica tocava o glória; à noite queimavam-se fogos de artifícios feérico: o santo festejado aparecendo entre as luzes coloridas. Com o povo habituado a primitiva iluminação a óleo ou cera, era um sucesso aos domingos era comum reunirem-se novamente na igreja à tarde para a reza (HAUSK, 2008, p.113).

Em outras palavras, a religiosidade popular é uma resposta ao cotidiano. Por esta razão, que é possível relacioná-la com os vários movimentos sociais que aclamavam a luta pela terra, liberdade, igualdade dos direitos sociais. De certa maneira, a estrutura social oligárquica marginalizou comunidades inteiras, permitindo “uma religiosidade popular crítica” ao conservadorismo brasileiro:

O povo, vendido, traído, humilhado e sagrado não perdeu sua dignidade, mas transformou os símbolos de sua fé em Deus, de sua paciência apesar de tudo, de sua dignidade, em situações de extremas miséria de degradação, de sorte que o catolicismo se tornou a expressão mais valiosa do evangelho na realidade brasileira. Os pobres foram forçados a viver em uma situação ambígua e tiveram consciência desta ambiguidade. Contudo, eles guardaram durante séculos a mensagem evangélica para o Brasil e continuam a remir o catolicismo da instituição eclesiástica, comprometido com o sistema de seus numerosos pecados o contraste entre o catolicismo do povo e da instituição é fragante; o primeiro é dos que moram em terras que lhes foram roubadas, o segundo exprimir a falsa confiança dos proprietários da terra em ambas situações a vida é vivida de maneira diferente, uns vivem dos outros à custa dos outros; sustentando com suor e lágrimas os primeiros (HOORNAERT, 2008, p.369).

Mas, é bom destacar que a festa englobava a todos: o escravo, leigo, mestiço, clérigo, político e o senhor de engenho. Todos viviam simultaneamente o mesmo festejo, porém com uma motivação completamente particular. Por isso, que a festa devocional era um destes raros momentos que um indivíduo oprimido era livre, para sonhar e ultrapassar as barreiras sociais da sociedade de seu tempo:

Para superar este enfoque que parte da não participação vivencial é necessário estudar a festa em relação à vida diária. A festa é diferente da vida é um espaço de liberdade numa vida de escravidão. O escravo tem que trabalhar para o senhor, mas dança para si. Como trabalho não pode ser religião, pois é um trabalho marcado pelo estigma da exploração e da injustiça, a religião se realiza depois do trabalho, à margem do trabalho, como um intervalo no meio do trabalho um respirar livre no meio da opressão (HOORNAERT, 2008, p.388-389).

Tal perspectiva, confirma a crítica social da devoção popular, pois a motivação da rememoração do rito tinha um vínculo singular aos anseios daquele que praticava. Isto, mantinha a festa como uma prática doméstica, que enfatizava efemeridade do evento, como uma oportunidade única, para expressar a crítica, a indignação e os desejos que normalmente estavam submetidos ao ordenamento da estrutura social:

Daí o caráter essencialmente passageiro da festa brasileira a sabedoria popular sabe que o melhor da festa é que ela existe, apesar de tudo. Existe toda uma sabedoria do passageiro, do provisório, do improvisado, da importância do momento atual, na tradição das festas brasileiras. Ser gente apesar do cativo. Viver o momento que Deus dá. Há festa, com toda sua exuberância, paradoxalmente revela até que ponto o cativo é desumano e finalmente insuportável, por isso ela deve ser entendida como sinal e presságio de libertação, enquanto ela é também fruto de uma longa luta contra a opressão dos senhores e na fazenda que quiseram prender seus cativos ao trabalho mesmo nos dias de festa. Ainda temos vestígios desta em diversos textos moralistas jesuítas [...] (HOORNAERT, 2008, p.389).

A festa popular revela a abundância de significados e sentidos da devoção, isto é, o festejo estava condicionado a uma temporalidade e particularidade de cada prática. Esta é a “críticidade da devoção popular” um espaço de insubordinação temporária, de resistência e de rejeição a pobreza, a violência e a desigualdade socioeconômica, de boa parte da população brasileira. Por cautela, também é preciso se afastar de uma leitura materialista do popular, recordando que a festa não é realizada unicamente pelo oprimido. Mas, evidentemente conectava a tradição com uma criticidade da experiência cotidiana “A internalização dessa disponibilidade cultural se faz pela socialização religiosa nesse processo e nesse processo encontramos agentes socializadores diferenciados que transmitem uma ou outra forma de catolicismo” (MEDINA; OLIVEIRA, 1973, p. 69).

### 1.7. 1 Tipologias do catolicismo popular no Brasil: a religiosidade da vivência

Depois dessa caracterização do catolicismo popular no Brasil pela ótica da devoção, ainda é apropriado confeccionar um quadro geral, como um intento de elaborar uma tipologia da conduta católica no país. Conquanto, de nenhuma forma é uma representação fixa, pelo contrário, é móvel e flexível. Para isso, o suporte em

Süess (1979)<sup>99</sup> é elementar pois oferece uma tipologia do catolicismo popular, segundo a vivência. Segundo o autor, pode-se enquadrar o catolicismo em um sistema devocional que com certeza está dirigido pela atuação híbrida, sincrética e histórica da prática:

Os sinais visíveis de natureza devocional no catolicismo popular, na maioria das vezes tem caráter sacramental. O catolicismo popular na América latina é uma categoria cultural na qual o santo, o sentimento e o mito tem um papel importante (SUESS, 1979, p.24).

Segundo Süss (1979), esta tipologia foi historicamente constituída pela “osmose parcial”<sup>100</sup>, uma relação flexível entre o oficial e o popular<sup>101</sup>. Houve uma reciprocidade entre o institucional e a vivência do devoto, porque ambas as situações compuseram o enredo do catolicismo uma religiosidade da vivência:

Apesar de certo desenvolvimento próprio culturalmente cronológico do catolicismo oficial e do catolicismo popular há certa identidade entre ambos. Funda-se na sacramentalidade, no culto dos santos, em dogmas básicos e na simbiose entre pretensões não-questionadas de liderança e a subordinação. Por isso, não se pode entender o catolicismo popular, se não se vê a sua relação dialética com o catolicismo oficial (SUESS, 1979, p.28).

O popular está inter-relacionado diretamente com o oficial, devido ao histórico de colonização e povoamento como já foi exposto no decorrer da tese. Então, faz-se necessário um pouco dessa síntese, a tipologia do catolicismo popular do Brasil (SUESS,1979). Observe o Quadro 2, o autor propõe que a prática está dividida em três tipos: o *catolicismo popular de ritual*, uma religiosidade marcada pela busca do milagre para uma situação emergente ao privada do devoto; o *catolicismo popular festivo*, mantenedor das festividades aos santos, favorece a continuidade do festejo como uma tradição coletiva; o *catolicismo popular histórico* em que se percebe uma relação mais dogmática, o culto tem como principal personagem Deus ou Jesus de Nazaré:

---

<sup>99</sup> Deixo claro o aporte teórico e metodológico de Süss (1979) para elaboração desta tese.

<sup>100</sup>Processo intrínseco à formação e desenvolvimento do Catolicismo popular no Brasil (SUESS,1979).

<sup>101</sup> Múltiplas formas e maneiras de ser católicos, uma releitura do modo popular do “Catolicismo da Vivência”.

**Quadro 2:** Tipologia do catolicismo popular no Brasil.

<b>Catol. pop. Ritual</b>	<b>Catol. pop. Festivo</b>	<b>Catol. pop. Histórico</b>
O sagrado milagre situação de emergência intemporal pontual Mudo Privatista Mágico	O santo Animação Tempo de festa O passado Cíclico Falar Particular/público Mítico	Jesus/Deus Engajamento Dia comum Presente/ futuro Contínuo Agir Público/coletivo Racional/dogmático

**Fonte:** SUESS, 1979, p.158.

O interessante, ao descrever esta tipologia, é ver como a sua construção está baseada em uma religiosidade da vivência, mesmo que tenha finalidades ou formas diferentes. Isto pode fundamentar a argumentação de que a festa aos Reis Magos contém características das três formas de culto. Uma religiosidade privada, mágica e marcada pela narrativa do milagre, quando se rememora o nascimento de Jesus de Nazaré. Ainda, contém uma “sensível relação” com a base teológica e institucional do rito, que mantém o sentido histórico da festa.

Suess (1979), ainda aconselha evitar uma argumentação colonialista e escravista porque, na maioria das vezes, mantém o popular como um efeito da subordinação ao hegemônico. É recomendado realizar um diálogo intercultural e se fundamentar na interpretação do rito, porque a religiosidade popular não extinguiu a relação com o clero local, pois a devoção está paralelamente intrínseca à estrutura do catolicismo no Brasil.

Já para Meihy (1978), a festa é uma das formas da religiosidade popular, configurada em dois espaços: o urbano e o rural com medida pelo nível de proximidade com o clérigo. A festa no campo e na cidade despontam distinções que as caracterizam, suas origens e finalidades. Por este motivo, o autor divide a

religiosidade no catolicismo popular nas seguintes categorias: catolicismo *rústico*, *camponês*, *caboclo*, *urbano* e *milagreiro*. Porém, ainda adverte que:

O popular não é o caipira. Também não são populares os elementos que constituem exceções nos quadros sociais estabelecidos como integrados, ou seja, indivíduos economicamente bem colocados que participam de atividades religiosas típicas do grupo popular normalmente do candomblé. Separe-se, pois, a religiosidade popular da religiosidade caipira. Tal reclassificação se faz necessária para explicar o sucesso de alguns cultos como o pentecostalismo e a umbanda, entre outros, fenômenos genuinamente urbanos (MEIHY, 1978, p. 12-13).

De todo modo, deixa claro que não há uma historiografia da religiosidade rural ou urbana, mas é coerente observar o modo da vivência rural e urbana, que configurara a prática. Para explicar esta dinâmica, Meihy (1978) confecciona uma tipologia categorizada pela devoção no campo e na cidade. Conheça pelo Quadro 3:

**Quadro 3:** Formas da religiosidade no Brasil.

<b>Grupos</b>	<b>Manifestações religiosas quanto ao culto</b>	<b>Espiritualidade</b>
<b>CAIPIRAS</b> Rústicos	Periódicas e de formas estáveis	Manutenção da mesma forma de adesão
<b>POPULARES</b> Caboclos Sertanejos Rústicos	Constantes e de formas variáveis	Aflição – equilíbrio – realização
<b>INTEGRADOS</b>	Constantes e de formas estáveis	Evoluindo para abstrações

**Fonte:** MEIHY, 1978, p.13

Como se vê pela tipologia de Meihy (1978), a religiosidade é moderada a espiritualidade no rural, urbano ou alguma prática que integre as duas espacialidades. Além disso, recomenda que ao estudar a religiosidade popular é

importante explicar o sujeito pela vivência e o social, por esta razão, considera relevante ver o catolismo popular pela experiência rural e urbano.

Já Rolim (1978), relembra o risco da elaboração de uma “sociologia da religiosidade popular” porque pode ocasionar múltiplos problemas, por exemplo, o uso eclesiástico pela “sociologia pastoral”, na qual, a abordagem da questão social é efetivamente para dirigir a atuação pastoralista<sup>102</sup>. Porém, a sociologia é um recurso importante para compreender o fenômeno religioso, desde que se ausente do empirismo e o pragmatismo pastoral. Ver a religiosidade como parte do social, enxergar o sujeito na dinâmica social e ausentar-se da proposta teológica para diferir-se da leitura pastoralista.

Além disso, há outro risco metodológico, o *imediatismo*. É quando a narrativa está baseada em argumentos e fontes com uma descrição presentista do fenômeno religioso cuja a apreensão do fenômeno religioso será aparente e superficial. Uma descrição da extremidade do objeto. “Esta forma de conhecimento direto e imediato, preestabelecida pelo senso comum, apreende os aspectos externos, periféricos e superficiais (ROLIM, 1978, p.17-18).” Também há o perigo do *subjetivismo empirista*, que vê o objeto *a partir da* experiência religiosa subjetiva de cada indivíduo, uma clara *subjetivação religiosa*<sup>103</sup> pela exclusividade do privado.

Recomenda-se a superação da interpretação da superfície do rito, porque, para entender a estrutura do fenômeno religioso, deve-se ir além da exterioridade do rito e da subjetivação da experiência religiosa. Ou seja, explicar a religiosidade pelo aspecto histórico-social interno e externo da prática:

[...] a religiosidade do povo não é aparência das expressões externas, tampouco o mundo subjetivo das motivações e aspirações religiosas, que transparecem nas opiniões dos informantes religiosos, nem ainda o caráter intrínseco da validade da fé ou da sua não validade. Mas, o objeto para o qual, ela se dirige são as relações sociais inscritas no mundo religioso, nas relações sociais que são objetivas e configuram as posições sociais dos agentes religiosos para a produção dos bens religiosos. Mas as relações sociais que só se compreenderão devidamente, enquanto, envolvem a dimensão histórica- social [...] (ROLIM, 1978. p.21).

---

<sup>102</sup> Rolim (1978) questiona a parcialidade e a objetividade científica da sociologia pastoral.

<sup>103</sup> Como menciona Rolim (1978).

Para Paleari (1990) a compreensão da devoção popular pode ser dicotômica, no entanto é preciso vê-la por uma leitura antropológica. Levando em conta a ótica do colonizador e do colonizado, porém deve-se evitar a redução ao histórico sociopolítico como o único produtor da “crença e da espiritualidade”, pois tal discurso mantém a religiosidade como uma subordinação da herança colonial. Não se pode negar que a devoção popular é uma expressão efetivamente crítica, quando “Os agentes sociais produzem e reproduzem um conjunto de sentidos codificados. Esses agentes estão localizados num contexto sócio-político determinado” (PALEARI, 1990, p.57).

O interessante é destacar a atuação social da crença e a sua representatividade para a estrutura sociocultural ou até política da comunidade:

A única maneira cientificamente válida de estabelecer as funções sociais de uma religião particular, em um contexto social concreto e determinado é tomar como base uma investigação empírica dos fenômenos sociais e sócio-religiosos pertinentes (MADURO, 1983, p. 157 *apud* PALEARI, 1990, p. 59).

Evidentemente, interpretar a relação da religiosidade popular com a trajetória sociocultural e histórica é considerar uma interdependência entre o dominador e dominado, que edifica as religiões no Brasil. O Quadro 4, é a síntese deste pensamento de Paleari (1990), uma tipologia que procura inter-relacionar o agente social com o seu contexto sociopolítico:

**Quadro 4:** Religiões no Brasil.

	<b>Católicos</b>	<b>Protestantes</b>	<b>Mediúnicos</b>
<b>Domínio erudito Dominante</b>	Catolicismo Erudito	Protestantismo Histórico	Espiritismo Candomblé/ Umbanda
<b>Domínio popular Ou Dominado</b>	Catolicismo popular	Protestantismo Evangelizador Pentecostalismo Missão de fé	Umbanda

**Fonte:** PALEARI, 1990, p.60.

Já para Leers (1977), a pauta deve ser guiada pela visão social, histórica e pastoral do catolicismo popular, especialmente o rito no rural. O autor reforça a eficácia da “hermenêutica da vivência rural” e assume que a individualização da devoção está orientada pelo cotidiano no rural. O diferencial desta proposta é o imediato reconhecimento da complexidade ao definir e estudar a religiosidade popular, devido às suas múltiplas imbricações. Especialmente o festejo rural aos Reis Magos:

A organização duma Folia de Reis corresponde a uma série complexa de regras e papéis. Rituais do benzedor ou festeiro são as vezes bem complicados, com inclinações, passos, gestos, velas, horários exatos. Até certo ponto, a vivencia religiosa do povo está ao lado da sistematização teológica oficial que as autoridades eclesiásticas promulgam e inclui no mínimo uma parcela de originalidade criativa (LEERS, 1977, p.17).

Leers (1977) como um pastoralista, esforça-se para despontar a necessidade de que a relação entre o popular e o eclesiástico estejam constante diálogo. No entanto, reconhece a internalização e a externalização do rito popular, é autônoma e a participação do clérigo não é capaz controlar “a hermenêutica do devoto rural”:

Onde o nome genérico de povo é usado frequentemente, a descoberta das pessoas em sua individualidade é importante. A experiência religiosa é condicionada por fatores culturais e históricos e externa-se em ritos e formulas grupais, mas em última análise inclui algo pessoal em interior, que se esconde e que nem a própria pessoa chega a verbalizar e comunicar por completo. Embora participando do mesmo rito duma procissão, novena ou missa, o povo mostra algo pessoal em seus comportamentos e mais ainda em suas motivações (LEERS, 1977, p. 18).

Resumidamente, Leers (1977) ressalta a necessidade da interpretação da cosmovisão do sujeito rural, a “hermenêutica do cotidiano no campo” que reflete diretamente na reinterpretação do rito popular, pois a vivência agrária e sazonal do rural, configura o sentido da devoção popular no campo.

São estas, dentre muitas outras, algumas das concepções teórico-metodológicas que poderão orientar o estudo da devoção aos Reis Magos na

Microrregião do Sudoeste de Goiás. Contudo, ainda há outras ferramentas que serão utilizadas nos capítulos posteriores<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Ver os capítulos 2 e 3.

## Capítulo 2 - Catolicismo em Goiás: tradição e a modernização

Este capítulo apresenta as características do estudo de caso da festa no Estado de Goiás, especificamente na Microrregião do Sudoeste, abarcando os municípios de Santa Helena, Rio Verde e entre outros circundantes. Como já foi dito, a pesquisa de campo foi mediada segundo os procedimentos, recursos e orientações bibliográficas das Ciências Sociais da Religião e da História Cultural. Ao aplicar a observação participante, foram utilizados procedimentos quantitativos e qualitativos.

Todas as ações visaram trazer a melhor apreensão possível do grupo analisado. Foram três Companhias de Foliões de Reis, lideradas pelos capitães Lázaro, Takim e Ney (assim conhecidos popularmente). O grupo está organizado da seguinte maneira: homens, mulheres adultos e jovens, segundo as suas respectivas funções como membro da companhia pela seguinte divisão: Capitão, Alfer da bandeira, Palhaço, festeiro, instrumentistas e cantores, de 1º à 7º voz<sup>105</sup>.

Em primeiro momento é preciso deixar claro quais os caminhos que são percorridos ao usar a observação participante como um recurso de coleta e tratamento dos dados. É conveniente indicar, brevemente, o histórico da pesquisa participante e o seu desenvolvimento na pesquisa acadêmica na América Latina:

Como visão, a pesquisa participante começa a predominar na América Latina, desde o final dos anos setenta. O contexto social e político, na época e ainda hoje, proporciona um campo propício para a aceitação de uma proposta que, em suas linhas gerais, é entendida como um conjunto de operações e procedimentos metodológicos passíveis de serem utilizados na gestação de ações imediatas. Ações que, mesmo não deixando de lado objetivos de transformação global, privilegiam a procura de uma identidade coletiva e propiciam a organização para resolver problemas sociais e

---

<sup>105</sup> O Capitão ou Embaixador de Folia de Reis, é o líder do grupo. Responsável pela organização da Companhia de foliões e o funcionamento de todo o rito, também supervisiona o andamento das incumbências distribuídas aos membros ou devotos externos que cooperam com evento. Alfer da Bandeira, normalmente é o indivíduo que transporta e cuida da “bandeira dos Santos Reis” durante todo a peregrinação e festejo. Palhaço, possui uma representação ambígua, mas é considerado como o protetor da bandeira e dos foliões, é o único que pode estar à frente da bandeira e Companhia. Festeiro, sujeito que está como o administrador da festa, ele a realiza pela tradição família ou em cumprimento de um ex-voto. Responsável pela infraestrutura, organização e a gestão dos recursos angariados pela companhia durante a peregrinação. Cantores e instrumentistas, são todos àqueles que compõem a Companhia de Foliões de Reis, porque cada membro toca e desempenha uma tonalidade de voz durante a “cantoria”.

econômicos. Tendem para a utilização da própria capacidade, no esforço para apoiar estratégias de sobrevivência popular, e atribuem especial importância à cultura popular e à leitura que os setores populares fazem da realidade (GAJARDO, 1986, p. 47-48).

O cenário político na América Latina favoreceu a aplicação da observação e pesquisa participante para o estudo dos movimentos sociais populares, proporcionando, com o passar do tempo, o aprimoramento até ser considerado um método de pesquisa que historicamente possui suas raízes na antropologia. Uma oportunidade de atrelar a vivência durante a pesquisa como um procedimento metodológico para compreender o social, político, religioso e o cultural da comunidade investigada. A relação do pesquisador com o campo pode ser intervencionista ou apenas para a observação do público-alvo.

O histórico da observação e da pesquisa participante está ligada com as Ciências Sociais desenvolvida para estudar os movimentos sociais populares. Destacou-se como eficiente método de pesquisa de campo. Um procedimento estratégico que permite observar, participar o cotidiano do agente popular investigado. Sendo este, o principal produtor e consumidor da cultura popular, esse foi o enfoque originou a observação e pesquisa participante após aos 1960-1970:

As pesquisas participantes atribuem aos agentes-populares diferentes posições na gestão de esferas de poder ao longo do processo da pesquisa, assim como na gestão dos processos de ação social dentro da qual a pesquisa participante tende a ser concebida como um instrumento, um método de ação científica, ou um momento de um trabalho popular de dimensão pedagógica e política quase sempre mais amplo e de maior continuidade do que a própria pesquisa (BRANDÃO, 2006, p. 40).

Uma das vantagens desta técnica, é a possibilidade de explorar o qualitativo do objeto pelo contato direto, porém pode ser aplicada com uma postura passiva ou ativa dependendo do grau de militância do pesquisador:

O levantamento dos dados e a organização da informação contemplam o uso de técnicas e instrumentos próprios das Ciências Sociais. Entre as técnicas utilizadas, podem ser encontradas desde questionários até processos de observação participante, aplicação de pautas de entrevistas estruturadas ou semiestruturadas, guias e diários de campo, sendo que as técnicas mais difundidas são as que permitem registrar as dimensões qualitativas dos processos sociais e educacionais, que nem sempre podem ser medidas quantitativamente (GAJARDO, 1986, p. 75)

O uso da observação e pesquisa participante pode oferecer ao pesquisador uma oportunidade para adentrar ao cotidiano do sujeito ou da comunidade observada. Ver o sentido e significado da tradição, religiosidade e da devoção em contato direto com aquele que rememora. Encontrar no privado e no social a “linguagem da tradição popular”:

Em síntese, as experiências são sempre experiências vitais, carregadas de uma enorme riqueza; e mais, cada experiência constitui um processo inédito e irrepetível e por isso em cada um temos uma riqueza que devemos aproveitar precisamente por suas particularidades; por isso necessitamos compreender essas experiências; por isso é fundamental extrair seus ensinamentos e por isso é também importante comunicá-los, compartilhá-los (HOLLIDAY, 2006 p.229).

Também há uma problemática que norteia o uso da pesquisa participante, pois quando o pesquisado e o pesquisador se mesclam em uma desenvoltura conjunta, essa relação pode formatar a prática e a leitura do objeto estudado. Segundo a proposta de Gianotten; Wit (1999) esta condução ou imersão deve ser cuidadosa, a fim de evitar que o pesquisador configure a prática do agente investigado:

Um projeto sério de pesquisa participante não deve ter necessidade de motivar o grupo a participar de algo que é útil para ele, pois, como já sustentamos, a participação se situa no processo orgânico de converter o saber popular espontâneo em um saber popular orgânico (conhecimento científico). É inerente a esse processo de mudança a participação de setores populares. Por isso, temos de rejeitar a ideia de que o método de pesquisa participante implica uma sequência de relações específicas, qual seja, a “necessidade de um compromisso de participação por parte da comunidade durante um período mais amplo do que ocorre com outros métodos de pesquisa” (GIANOTTEN; WIT, 1999, p. 173-174).

Então, é preferível estar atrelado à ideia do intelectual orgânico de Gramsci<sup>106</sup> comentada por Gianotten; Wit (1999). O pesquisador deve estar apto a entender a religiosidade popular em seu contexto social, observando a criatividade, espontaneidade que a torna permanentemente parte da cultura do cotidiano. Porque, é complicado evitar completamente o surgimento de algum vínculo afetivo ou social entre o pesquisado e pesquisador. Então, é preciso se ater à teoria,

---

<sup>106</sup> É proposto pensar a atuação pela visão de Gramsci (1967).

metodologia e ao rigor da análise das fontes coletadas no campo, mas isso não impede de ressaltar a criticidade da cultura popular.

## 2.1 Trajetórias da Igreja e o povoamento no Estado

É conveniente, em termos históricos, realizar primeiramente uma narrativa panorâmica da formação do Estado de Goiás. Reconstruindo uma inter-relação entre a Igreja e o povoamento, ressaltando os aspectos religiosos, demográficos e políticos que modelaram a história do catolicismo popular no Brasil e em Goiás.

Durante a empreitada pela terra dos *goyazes*, houve alguns atores que ficaram conhecidos como *Bandeirantes*. Eles foram os protagonistas da conquista e povoamento do sertão do Centro-Oeste Brasileiro. Uma rota que normalmente se iniciava em São Paulo:

De São Paulo, saíram as bandeiras que, buscando índios cada vez mais escassos, chegavam com frequência até o extremo norte de Goiás, região do Estreito. De início, seguiam em canoas o curso dos rios Paranaíba, Tocantins e Araguaia, até voltarem pelo Tietê a São Paulo. Naquele tempo, uma dessas viagens tinha duração de dois ou três anos (PALACIN; MORAES, 2008, p.17).

Os bandeirantes eram companhias compostas por diferentes homens; nobres, militares, clérigos e escravos, todos a serviço da Coroa, porém, com uma forte motivação particular, “a riqueza”. Todo e qualquer investimento colonial devia ser autorizado pela Coroa lusa, e seguramente a fiscalização e coparticipação no lucro do empreendimento.

Já em outros casos, o líder da marcha poderia ser o próprio financiador da excursão, na expectativa de um ganho substancial ao final da “aventura”, devido à concessão de exploração daquilo que foi descoberto:

O Rei concedeu licença, mandando que o governador desse um regimento à bandeira. Todos os gastos da expedição corriam por conta dos organizadores, que em troca receberiam vantagens nas novas minas que descobrissem e os principais cargos políticos na região. A bandeira era uma expedição organizada militarmente, também uma espécie de sociedade comercial. Cada um dos participantes entrava com uma parcela da capital, que consistia ordinariamente em certo número de escravos. Os principais financiadores dessa descida foram João Leite da Silva Ortiz, genro do próprio Anhanguera e proprietário de lavras em Minas, e João de Abreu, irmão de Ortiz. Muitos dos participantes também entravam com certo

número de escravos, como Alfere Braga, que depois deixou uma narrativa de viagem da bandeira. Era mais ou menos 150 os membros da bandeira, mas o número total, incluindo os escravos índios e alguns pretos chegava a quase 500 (PALACIN; MORAES, 2008, p.21).

Estes colonizadores, na maioria, descendiam de nobres famílias, por isso exerciam certa influência política na administração do país, já outros eram genuinamente aventureiros em busca de riqueza de forma rápida. A chegada ao território que atualmente é Goiás foi uma consequência da contínua exploração durante o ciclo minerador e conseqüentemente um povoamento redigido por esta dinâmica. Vale lembrar, historicamente, que o Brasil foi administrado até 1822, como uma colônia de exploração, somente após esta data se tornou reconhecidamente uma “nação”.

Como já foi dito, tal contexto configurou as intenções da colonização e a forma do povoamento que ficou caracterizado pelas suas diferentes etapas. O principal obstáculo que continha o avanço da colonização e povoamento era natural, a vastidão do território dificultava administração dos domínios do Império. Esta afirmação também robustece a noção do regionalismo brasileiro que formatou as vilas e cidades com marcantes particularidades locais:

Depois de vinte anos, Goiás tinha crescido tanto em população e em importância que não podia continuar sendo governado à distância por São Paulo. A corte portuguesa decidiu torná-lo independente elevando-o, à categoria de Capitania. Em 1749, chegou a Vila Boa o primeiro Governador e Capitão – Geral, Conde dos Arcos. O território goiano passou então a ser denominado Capitania de Goiás, título que conservaria até a independência, quando se tornou província (PALACIN; MORAES, 2008, p.49).

Por esta razão, a maioria das cidades e povoados no Brasil ou em Goiás, possuem particularidades socioeconômicas, culturais e políticas, que os caracterizaram. Embora, algumas ações regulavam todo o território como a atividade econômica exploratória (trabalho escravo e extrativismo), a presença da Igreja (para a administração, supervisão e fiscalização pública e religiosa), a sociedade oligárquica (mantenedora dos latifúndios e privilégios para os nobres e a monarquia). Tais aspectos poderiam ser encontrados na mais longínqua vila do sertão:

Isso nos explica, o pouco desenvolvimento da lavoura e a pecuária em Goiás, durante os cinquenta primeiros anos; todos os esforços de capital de

mão-de-obra deveriam concentrar-se na mineração. Tal sistema não derivava exclusivamente dos desejos e a política dos dirigentes; era também decorrente da mentalidade do povo. Não era unicamente os governantes e funcionários, os grandes comerciantes favorecidos com os monopólios e os militares dedicados ao engrandecimento territorial do estado que tinha uma forma de pensar de acordo com os critérios e valores mercantilistas; esta forma de pensar estendia-se a todos as outras classes sociais (PALACIN; MORAES, 2008, p.34-35).

O Brasil, até a Proclamação da República em 1889, era oficialmente um Estado católico. Isso assegurou os interesses da Igreja ao longo da história do país. Mesmo após a Proclamação da República, a Igreja se manteve presente, impondo-se pela participação nos órgãos da administração pública e jurídica nas cidades e povoados do interior do Estado. Esses povoados continham perfil demográfico diversificado: eram mineradores, aventureiros europeus, escravos, nativos e clérigos e normalmente estavam em constante migração pelas várias partes do Estado.

Vale recordar que o ciclo do ouro em Goiás foi rápido. Após o seu declínio, a maior parte dos colonos se tornaram agricultores, embora tenha se destacado neste enredo um seleto grupo que comprou uma grande quantidade de terras para especulação imobiliária. Eram propriedades com uma baixa produtividade agrícola porque esta não era a finalidade da compra:

A história da Igreja Católica em Goiás inicia-se com a criação da prelazia goiana em 1746, após a descoberta das minas de ouro no arraial Sant'Anna, que em 1739, denominou-se Vila Boa de Goyaz e, em 1818, recebeu o nome da cidade de Goiás. A transformação da vila em cidade e a chegada do seu primeiro Bispo são acontecimentos importantes para se compreender a história da região, ao longo dos tempos. Com este acontecimento se demarcaria o espaço eclesiástico da capitania e se iniciaria um período importante de sua história eclesiástica que, mais tarde, culminaria em atritos entre dois projetos díspares, Estado e Igreja (SILVA, 2009, p. 33).

No que se refere à consolidação do clero, em Goiás foi graças ao Bispado do Rio de Janeiro que se implementou uma extensão para as terras recém ocupadas, tendo a prelazia de Mato Grosso e Goiás responsável pela cobertura e avanço da presença do clero em Goiás. Mesmo assim, ainda havia dificuldades que permaneciam latentes e bloqueavam o avanço da Igreja em Goiás. A maior delas era a distância que limitava o bispado e a eficácia de sua supervisão em toda a prelazia. No entanto, não se deve pensar que esta situação foi um caso específico de Goiás, isso sucedeu em quase todo o território brasileiro. A extensão territorial

era superior à capacidade estrutural da Igreja e do poder de controle administrativo da Coroa.

Tal realidade, foi a razão de muitas inquietações para a Igreja, tornando-a uma prioridade a ser superada porque evidentemente frustrava o andamento da evangelização católica. Também não se pode esquecer de que havia um insuficiente contingente institucional que seguramente impediu o acompanhamento do povoamento no Estado. Um exemplo da iniciativa da Igreja, a fim de superar esta situação, é o caso do Papa Gregório XIII, que recordava constantemente a obrigação da Igreja de se fazer presente no mesmo ritmo da expansão e povoamento de Goiás:

A história eclesiástica goiana faz parte de um processo de expansão e criação do bispado, com a descoberta das Minas. A partir de 1576, por ato do Papa Gregório XIII (1572-1585), formou-se a prelazia do Rio de Janeiro, o território onde se fundaria Goiás, integrou-se a ela. Em 6 de dezembro 1745, com o documento *candor lucis aeternae*, o Papa Bento XIV autorizou a criação das dioceses de São Paulo e Mariana e as prelazias de Goiás e Mato Grosso. Mas, foi somente em 1818, que a prelazia de Goiás deu sinal de existência, quando D. Francisco Ferreira de Azevedo passou a administrá-la por procuração à pessoa do cônego Luiz Antônio Silva e Souza, prelado dessa circunscrição, que havia sido desmembrada do território da Bahia em 1551 e, com isso, jurisdicionada à diocese do Rio de Janeiro em 1576. Em 1676, a diocese da Bahia foi elevada a Arcebispado, tendo como sufragânea a do Rio de Janeiro (SILVA, 2009, p.33-34).

Neste contexto, é conveniente perceber o perfil demográfico de Goiás, que foi composto por colonos com diferentes características: sertanejo, camponês, minerador, negro e mestiço (mulato, caboclo). É possível afirmar que a formação da população é uma consequência da diversidade cultural, marcada também pelo limitado controle institucional da Igreja sobre o catolicismo que se praticavam nas vilas ou cidades. Os povoados, cidadelas e municípios estavam espalhados por todo o Estado, implicando em um circunscrito acompanhamento ou inexistente clérigo local. Esse contexto reforça a proposta apresentada nesta tese de que a devoção ao Santo doméstico é o resultado de um regionalismo das práticas religiosas:

Cabe indagar, qual seria o caminho viável à aplicação nas regiões brasileiras, tendo em vista, as enormes dificuldades como a distância geográfica entre as dioceses, a extensão territorial de cada uma delas, e ausência de padres com preparos teológicos. Enfim, somava-se a essas questões uma série de outros percalços que impediam a execução de uma teologia elaborada segundo cânones tridentinos (SILVA, 2009, p. 34).

No entanto, com passar do tempo, o desenvolvimento, povoamento e a presença da Igreja aumentaram significativamente, porém isso não evitou que o rápido ciclo da mineração formatasse um perfil populacional híbrido com uma significativa ausência de um clérigo local. Por exemplo: em 1736, havia um número superior de negros em relação aos brancos, isso já garante, de forma contingencial, a existência dos traços sincréticos na devoção popular:

[...] primeira informação precisa que temos sobre a população de Goiás são os dados da capitação de 1736. Nesta data, dez anos depois do início da mineração havia em Goiás mais de 10.000 escravos adultos. Qual seria o total? Da população menos de 20.000, pois os escravos deviam constituir mais da metade da população. Século e meio de bandeiras não tinham conseguido senão diminuir a população indígena de Goiás. Os dez primeiros anos de mineração instalaram em Goiás quase 20.000 pessoas, que abriram caminhos fundaram cidades colocando em atividades grande parte do território (PALACIN; MORAES, 2008, p. 51).

Em resumo, no final do século XIX, a sociedade goiana era resultado de um modelo colonial exploratório, no qual os aspectos híbrido e sincrético da cultura e religião estavam de acordo com o regionalismo da prática e da vivência local. O ligeiro ciclo minerador, foi logo substituído pela agropecuária de subsistência e especulação imobiliária, aumentando o número de povoados, arraiais, vilas e municípios mantidos pela economia de subsistência, principalmente depois do incentivo fiscal pós-1842<sup>107</sup>.

## 2.2 A Romanização católica e o Concílio Vaticano II: reforma e modernização do catolicismo

Ainda no século XIX, houve a retomada conservadora do catolicismo pela *romanização católica*, um processo com um resultados brando comparado aos seus objetivos iniciais. De forma geral, caracterizou-se como um conjunto de ações eclesiais aplicadas pelos clérigos à população. Tinha como primazia, o zelo pela observância da ética, moral e a liturgia cristã. Como já está exposto, o catolicismo brasileiro seja pelo “popular ou oficial” tem uma histórica vinculação com a devoção,

---

<sup>107</sup> Ver em Silva (2012).

narrativa do milagre, o sincretismo religioso em uma sociedade historicamente híbrida.

Houve várias estratégias romanizadoras, mas neste trabalho são citadas apenas algumas entre tantas. Uma delas foi o aumento da presença dos vigários e bispos fiscalizadores a fim de reforçarem os cuidados com as regras e as normas da liturgia católica. Detinham o poder de aplicar punições aos clérigos que apresentassem “descuidos com a doutrina católica”, é claro que esta era a meta principal, porém não significa que foi alcançada integralmente. Como já vimos, inúmeros fatores no histórico brasileiro condicionaram um catolicismo popular efetivamente comprometido com a devoção privada.

No entanto, desde o leigo ao sacerdote foram alvejados pelo projeto romanizador, mesmo considerando um “sucesso parcial”, tal ação permitiu o enrijecimento do catolicismo (“dentro da Igreja”), porque a devoção era nitidamente presente no oratório. A tentativa de “civilizar pela doutrina católica a sociedade descuidada da moral e da ética cristã”, era uma meta puramente institucional. Todavia, deve-se lembrar da fragilidade de se afirmar que há uma divisão de um *catolicismo oficial ou popular*, porque, como já foi apresentado, a tradição do santuário ou da devoção doméstica compôs boa parte da prática católica no Brasil. Contudo, não se pode negar que, a partir da romanização, é evidente uma nova postura da Igreja em relação à religiosidade popular.

Para facilitar a compreensão do que exatamente representou este projeto, é preciso confeccionar perguntas de: como, onde, quando e para quê a Igreja Apostólica Romana no Brasil começou este “projeto” reformador? Um exemplo, são as cartas pastorais de D. Viçoso, Bispo de Mariana:

Em sua primeira carta pastoral D. Viçoso, Bispo de Mariana escreve em 1844, denunciando o abandono do sacramento, a falta de doutrina do povo, esquecimento da vida eterna, em que dormia a maior parte dos homens. Em suma, o nosso povo cristão vivia como se fosse pagão. Marques perdigão, Bispo de Olinda escrevia em 1846, lastimando, a irreligião do povo cristão: mais quanto, era para lamentar que entre os professores da verdadeira religião se encontre quem vivia tão silenciosamente? Contudo, tal é viver da maior parte dos cristãos satisfeitos com certas exterioridades vãs, porque lhe falta o espírito que os deve animar, a isto limita alguma observância da religião. E cita D. Perdigão especificamente a falta de espírito de oração, o mal comportamento, a rebeldia contra autoridade eclesiástica, a apostasia, as zombarias contra dogmas e a vida silenciosa (FRAGOSO, 2008, p.2017).

É preciso lembrar, que muitas pessoas, acusadas do “relaxamento doutrinário da moral e ética cristã” durante a romanização católica, eram membros da Igreja. Então, o incentivo, a fiscalização e a supervisão dos católicos começou pela formação, atuação dos sacerdotes e até a reestruturação de cultos populares. Pois aqueles que eram responsáveis pela liturgia e da doutrinação católica de seus crentes, foram, em boa medida, considerados culpados pelo abandono da “doutrina e das boas práticas”. E isso permitiu a inserção das práticas sincréticas pela devoção leiga como parte do culto católico:

Essa visão de realidade popular em suas expressões religiosas é uma constante nas cartas pastorais dos nossos bispos isto é bem compreensível, pois com o movimento de reforma encabeçado pelo nosso episcopado o padrão de julgamento era de modo especial o critério de ortodoxia e observância legal. Não se tratava para eles de descobrir os valores positivos do catolicismo popular, mais sim de apresentar o valor incontestável a ortodoxia, com qual muita coisa do povo não estava de acordo. Outro motivo desta visão das cartas pastorais era seu tom profético. Da mesma maneira que os nossos missionários populares da época os bispos invectivavam contra os erros e pecados que grassavam entre o povo, pois tal julgamento dos descaminhos humanos fazia partes de sua missão profética (FRAGOSO, 2008, p.218).

Para o Bispado no Brasil, havia um detrimento da postura ética e da moral do sacerdote, mas como isso aconteceu? O que levou a esta despreocupação com a liturgia do culto católico? Seria o resultado da autonomia da devoção devido à extensão territorial e ao avanço irregular da Igreja ou de seus representantes no interior do país? Poderia também ser consequência da distância da diocese e a paróquia local? Em todos os casos, a dimensão territorial e um catolicismo marcado pela devoção doméstica e sincrética dificultou o policiamento do pároco. Outro fato que agregou ainda mais a diversidade das leituras foi a eclética formação teológica dos seminaristas, pois a maioria dos seminários estavam apartados das dioceses, em meio ao sertão do país, ocasionando uma formação independente e mista.

Um das estratégias para retraírem as leituras populares deste cenário foi a incorporação de algumas festas, romarias e santos à estrutura oficial. Porquanto, somente algumas foram selecionadas, por critérios estritamente internos. As que foram excluídas permaneceram marginalizadas como uma devoção doméstica não admitida no espaço oficial. Além disso, houve a ampliação de um discurso teológico repressivo à devoção que estivesse fora da hermenêutica oficial, categorizada como

“pecado”, reforçando a imagem da Igreja como o único meio de salvação e de contato com o sagrado, mas se houvesse um zelo doutrinário pelo devoto:

Dentro da mesma estratégia de ação, está a substituição das antigas festas religiosas, realizadas por iniciativa leiga e onde o padre só surge como celebrante da missa e das bênçãos solenes, por litúrgicas ou festas ligadas às novas devoções. Assim, por exemplo, a festa de coroação de Nossa Senhora, quem vem incentivada, enquanto antigas festas populares como as folias de Reis, Folia do Divino, Procissão da alma, as festas juninas e a procissões dos santos tradicionais são vistas com desdém pelo clero, senão combatidas como supersticiosas. Sem festa, antigas irmandades começam a perder suas funções propriamente religiosas e vão se extinguindo, passando para o controle paroquial (OLIVEIRA, 1978, p. 74).

Também houve a troca da liderança na organização religiosa: associação, irmandade ou confraria. Essa substituição da liderança leiga pela clerical seria precisamente para refazer a gestualística do festejo ou culto. Assim, haveria uma reestruturação do rito pelas vias da doutrina católica, acreditando-se que o devoto automaticamente iria ser reposicionado ao cultuar ao refazer uma festa ou culto religioso:

Este é um ponto chave no processo de romanização, pois os leigos não têm o poder de decisão, vai para as mãos do vigário, sendo as associações paroquiais, o vigário, o assistente espiritual por ele nomeado, é aquele que de direito ou de fato dirige. Além dessas associações de finalidade devocional, são fundadas também associações de finalidade caritativa, como as conferências vicentinas. Ainda que se trata de associações paroquiais nas quais o poder final de decisão fica nas mãos dos assistentes espirituais, enquanto os membros leigos, se ocupam com os cargos diretivos, não têm o real poder de decisão (OLIVEIRA, 1985, p. 287).

Na verdade, houve outras táticas relevantes, como as missões evangelizadoras que dirigiram a escolarização confessional, pois estendendo a escolarização confessional pelas inúmeras missões em todo o país, efetivamente se reestabeleceria a doutrinação pela “pedagogia evangelizadora e a observância da doutrina:

Não basta formar o clero em seminários rigoristas, nem usar a autoridade para punir os clérigos indisciplinados é preciso também estimular os clérigos a se consagrarem inteiramente as atividades pastorais, junto aos leigos. À pregação frequente, a catequese, a visita às escolas, e aos doentes, a fundação e a direção das associações religiosas, a intensificação dos exercícios de piedade na preparação das festas religiosas e o esforço para fazer aumentar a frequência dos fiéis aos sacramentos, são os meios pelos quais os padres ganharam em suas paróquias “influência” veneração e afeição do povo, que quer e tem o direito de ter bons pastores”. Para

auxiliarem os padres nessa tarefa convocam as congregações religiosas europeias, que se encarregam das missões populares, da educação religiosa nas escolas e das obras caritativas (OLIVEIRA, 1985, p. 283).

Evidentemente, a festa religiosa foi um alvo prioritário devido ao seu alcance na população, no entanto foi uma ação definitivamente de “oficialização seletiva”. Essa informação traz consigo a ideia da necessidade do culto oficial se diferenciar da celebração popular, ou seja, reforça o discurso da fronteira entre o eclesiástico e o marginalizado. Contudo, a devoção popular continua a ser o cerne do culto ao santoral católico no Brasil. Outra pergunta que pode ser feita: qual a forma encontrada pela devoção popular para resistir a este projeto reformador? A lacuna deixada pela seletiva incorporação parcial da festa popular ao discurso oficial, também é a admissão da impossibilidade de o “catolicismo oficial” extinguir o culto doméstico, no qual sobrevivia efetivamente a prática para o cotidiano do devoto.

A diferenciação entre o culto institucional e popular remarca a fronteira da devoção, que pode ser *dentro e fora da Igreja*, porém, não suprime a tradição devocional do “catolicismo popular no Brasil”:

Entre a religião oficial e a religião popular, não há uma separação estanque, mas uma relação dinâmica. Os ensinamentos da doutrina oficial chegam, através da pregação, até aos segmentos populares, onde são refratados dentro do sistema de valores existentes. E também sucede o movimento inverso: crenças e práticas da religião popular atraem a atenção dos teólogos, que podem encontrar modos de as legitimar, incorporando-as à doutrinas oficial (NOVA, 1981, p.27).

A romanização, na ânsia de regular o catolicismo popular, aprofundou ainda mais a sua capacidade de se tornar uma tradição permanente pela sociabilidade religiosa doméstica<sup>108</sup>, dificultando qualquer forma de supervisão.

Na contramão da romanização, mas, já no século XX, o *Concílio Vaticano II*, entre 1962 e 1965, organizado pelos representantes continentais da Igreja e o Papa João XXIII, foi uma clara retomada do “popular” e o moderno no catolicismo contemporâneo. Vale recordar que este tema não é objetivo da pesquisa e nem mesmo foi realizada alguma investigação documental sobre o assunto, mas existe uma relevância para com o objeto de estudo.

---

<sup>108</sup> A festa doméstica ao Santo era a oportunidade de cultuar e pedir-lhe aquilo de que realmente necessitavam no cotidiano.

É clara a mensagem do Concílio do Vaticano II sobre a necessidade de repensar a posição da Igreja na modernidade:

Pode, por isso, ser traduzida como a reivindicação da justa autonomia das realidades terrestres. E o Vaticano II, à luz do novo relacionamento Igreja-Mundo, reconhece esta autonomia, “pois isso não é só reivindicado pelos homens de nosso tempo, mas também está de acordo com a vontade do criador” [...] O processo é de tal modo ligado à modernidade que somente um projeto ingênuo pensará em detê-lo; contudo, assim como a modernidade não atingiu ainda o mundo todo, encontram-se, tanto entre cristãos como não cristãos, camadas sociais, sobretudo as mais simples culturalmente, que resistem a secularização (ROXO, 1978, p. 59).

Este marco deixa a distinção entre o institucional e o popular um pouco mais frágil em relação à romanização do século XIX, porém ainda permanece claramente a separação do culto popular e o oficial no catolicismo no Brasil. De fato, o Concílio Vaticano II traz uma relativa modernização da postura da Igreja, pelo pressuposto da necessidade da adequação da Igreja ao contemporâneo, contudo os avanços foram sutis, comparados à modernização e desenvolvimento socioeconômico e cultural da América Latina nos tempos do Concílio.

Tanto a romanização quanto o Concílio Vaticano II foram projetos de reforma e de modernização católica, ainda que a temporalidade e finalidade em cada um tenha sido totalmente diferente, mas nenhum dos dois marcos históricos suprimiram a devoção popular como uma prática católica. O catolicismo popular no Brasil foi, e é, a tradição reinterpretada da religiosidade popular .

### 2.2.1 Festa e a Romanização em Goiás (XIX-XX): a permanência da tradição

A implantação da prelazia de Mato Grosso e Goiás parece-nos essencial ser abordada aqui, pois é ela a responsável pelas ações romanizadoras nos jovens arraiais e povoados de Goiás, que normalmente estavam repletos de festejos e celebrações devocionais durante todo o ano. No que diz a respeito à dinâmica, o catolicismo popular em Goiás seguia o mesmo ditame do cenário Brasileiro e para

[...] uma melhor compreensão do que foi este período é importante um recuo ao pontificado Pio IX (1846-1878) já que em 1848 é o ponto de partida para nossa análise, sobretudo, após da Encíclica *Quanta Cura* (1864) que teve como anexo *Syllabus*, logo seguido pelo Concílio Vaticano I, que provocou uma profunda reforma na Igreja Católica com base em inúmeras mudanças para reafirmação de alguns dogmas católicos como a

infallibilidade pontífica da retomada de renovações tridentinas, além da ampliação do número de igrejas e seminários (SILVA, 2008, p. 137-138).

Dois dos principais agentes eclesiais responsáveis pela romanização no estado foram D. Domingos Quirino de Souza e D. Joaquim Gonçalves de Azevedo, os precursores da retomada doutrinária segundo a legislação tridentina:

O regulamento é parte de um longo documento redigido e publicado da cidade de Roma em 1899, por D. Eduardo Duarte Silva, cujo episcopado é considerado pela historiografia como auge do processo da romanização em Goiás, iniciado, já na segunda metade do século XIX, por D. Domingos Quirino de Souza (1860-1863), a quem couber o papel do início da organização da diocese, que há seis anos estava sem bispo. Em 1865, assumiu D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), que fundou um seminário de formação sacerdotal, e também introduziu na província o sistema de visita pastorais. Exigida pela legislação tridentina e pelo movimento de Reforma Católica no Brasil, além do uso de cartas pastorais para transmitir sua orientação à vasta diocese, que na época, abrangia toda a província de Goiás e mas o Triângulo Mineiro (SILVA, 2008, p. 142-143).

Em Goiás, havia várias irmandades, associações e grupos dedicados aos vários santos(as), como Divino Pai Eterno, Nossa Senhora Da Abadia, Dores, Santa Helena, Reis Magos, São Sebastião, São José entre outros santos(as). A devoção já compunha o cotidiano do católico do goiano. Embora cada região tivesse a sua particularidade, a romanização encontrou obstáculos análogos como no restante do país. De maneira geral, é possível dizer que a população já estava imersa em um catolicismo festeiro, devocional com trajetória no campo ou na cidade:

Em Goiás as festas de santos ganharam um amplo espaço no discurso romanizado como um grande obstáculo para a proposta da Igreja Católica naquele momento. Um dos principais problemas apontados era o número escasso de padres para acompanhar esse festejo e impedir seus excessos. Enfatiza que seria preciso lutar contra uma tradição remota de acordo com a qual as festas religiosas eram uma oportunidade de encontros, danças, bebidas, fogos e alegria. As distâncias entre as regiões, o grande número de festas e o ecletismo também são apontados como empecilhos dessas propostas da Igreja (SILVA, 2008, p. 144).

A devoção popular estava intimamente ligada ao catolicismo no Estado. Era impraticável excluir a devoção leiga, porque estava no interior do próprio institucional, compondo a ritualística do culto:

Mesmo criticando, inicialmente as exterioridades e seus excessos D. Eduardo não deixou de reconhecer que as festividades faziam parte do culto católico, apontando as primeiras pistas para problematização do

ideário ultramontano, muita das vezes descrito e considerado como um conjunto de ideias ortodoxas. Para D. Eduardo, no entanto, o culto interno era a homenagem da razão, do coração e da vontade a Deus e por isso era o culto por excelência ao passo que o culto externo seria a adoração de Deus em espírito em verdade, prescrita pelo evangelho como manifestação de sentimentos porque é próprio a natureza humana exprimir por palavras, atos e mímicas os sentimentos mais íntimos da alma (SILVA, 2008. p. 146-147).

Além disso, havia clérigos locais que interferiam diretamente no festejo, na tentativa de fiscalizar a prática, convertiam-se até em um membro ou líder do festejo popular. Também havia padres que foram até coroados como Imperadores do Divino, um episódio considerado impróprio para um clérigo, o que seria um exemplo da não observância da ética e moral católica entre os representantes da Igreja:

O regulamento fornece indícios para compreender outro tipo de envolvimento que a maioria dos padres tinha com as festas, antes do fortalecimento dessa corrente romanizante. Em Goiás, vários padres foram imperadores do Divino, atores de teatro, compositores e possivelmente incentivadores dessas práticas populares. Com base na política romanizadora, tal prática passou a ser proibida ao mesmo tempo que a figura do festeiro, ou no caso da festa do divino, Imperador, que antes poderia ser o próprio padre se converteu negativamente resultando em discussão, discordância em concorrência, já que a figura do imperador, quase sempre assumia uma posição de autoridade confrontando a autoridade do padre (SILVA, 2008, p.155).

Nesse sentido, vale comentar que a festa urbana, muitas vezes, esteve vinculada ao interesse político, civil e religioso. Por exemplo, os festejos aos padroeiros municipais seguiam de acordo com o calendário cristão e eram descritos pela Igreja com um tom crítico. Contudo, coloca-se em destaque a normalidade com que essas festas eram vistas pelos devotos e, com certeza, esta foi uma prática de difícil romanização:

Os documentos da própria Igreja produziram atitudes de desobediência do povo demonstraram que o sentido popular de festejar, não convergia com a opinião dos padres católicos ultramontanos. Considerando como hipótese o exagero, por parte da autoridade religiosa, em apontar muito mais de excessos do que na verdade existiam, ou de já eram costumes atávicos, pode-se da mesma forma entender que as festas católicas, na opinião da Igreja, não poderiam ultrapassar os cânticos, as procissões e os sangramentos. Entretanto, como cristianizar tantas atitudes, gestos, olhares, frutos de práticas costumeiras, se para quem os praticava isso parecia tão normal, a ponto de repeti-los a cada festa mesmo após tantos sermões, orientações e ameaças (SILVA, 2008. p. 148).

Essa conjuntura também envolvia a estrutura política, “a República de Coronéis”, pois a maior parte do fomento da festa urbana era oriunda de um líder político local ou estadual, que representava o conservadorismo da sociedade brasileira. Além disso, vale lembrar que o modelo de administração pública brasileira prezava pela verticalização dos poderes, alicerçado pelo paternalismo e nepotismo político como parte da estrutura do Estado. Sendo assim, a concentração do poder local também refletia a estrutura social da época, que demarcava a vivência principalmente na cidade:

Três elementos interligados asseguravam sucesso desta política: chefia política municipal, o situacionismo estadual e o governo federal. No cenário estadual o arranjo coronelístico foi estabelecido pelo compromisso entre os grupos políticos municipais sob o controle do sistema. Goiás, em relação aos outros estados, ocupava uma posição periférica [...] (CHAUL, 1998, p. 66).

A festa na cidade era a que expunha a cultura, sociedade e a religiosidade goiana, quando se unia o religioso em um evento político. Neste sentido, a romanização ficava restrita ao ideal projetado porque, em realidade, a festa urbana se mesclava com a devoção popular e os interesses políticos. Financiar uma festa para o Santo padroeiro era um dos encargos do representante político da comunidade local. Em alguns casos, havia até um uso político da festa que era utilizada para enaltecer a chegada de um político de nível estatal:

Nas poucas ocasiões em que relacionada com um assunto do Estado, como nascimento de um herdeiro ou a chegada de um governador, a festa tinha como um dos seus momentos mais forte. Missas solenes cantadas por vários sacerdotes, exposição do santíssimo, sermões, novenários, procissões e ladainhas encontravam-se entre os eventos de maior significação social na época colonial. Era ali, que as instâncias do poder se mostravam, tornando visíveis as hierarquias existentes no cotidiano. A festa do divino Espírito Santo, de Nossa senhora da Abadia e da Semana Santa se destacam entre as principais festas dos arraiais goianos (CASTRO, 2006, p. 197).

Tal enredo conduz para uma insistente afirmação: a devoção se manteve como o alicerce do catolicismo doméstico em Goiás, em sintonia com o restante do país. Como um resultado das clivagens dos poderes verticalizados, e da segmentária estrutura social que pautou o desenvolvimento da devoção doméstica no catolicismo no Brasil. Tal histórico pode explicar a relação do modelo do

desenvolvimento socioeconômico e a modernização política conservadora do Estado Brasileiro.

Em resumo, deve-se considerar que:

Na tentativa de compreender a devoção do povo goiano aos santos, Santos (1984) aponta três fatores importantes. Primeiro, o povoamento não obedeceu às orientações do catolicismo exigidas pelo Concílio de Trento. A ausência da vida familiar dos primeiros tempos de mineração, afastou a população do princípio humano. Segundo a extensão do território, denominado continente no século XVIII, e o seu isolamento das regiões do litoral causaram um certo abandono por parte de autoridade civis e religiosas. O povo, para resolver seus problemas, recorria aos milagres dos santos. Terceiro, as deficiências do clero secular e a ausência do clero regular contribuíram para o fortalecimento da religiosidade popular (CASTRO, 2006, p. 199).

As festas e cultos devocionais em Goiás desempenharam múltiplas representações, seja pelo uso político ou para uma devoção popular rural e urbana, relacionada com a dinâmica religiosa, manutenção da centralização política e a estrutura social da época. Neste enredo se vê sutil o efeito da romanização católica em Goiás<sup>109</sup>.

### 2. 3 Características sincréticas na devoção popular

Muito se fala de sincretismo religioso no Brasil<sup>110</sup>, um termo amplamente usado na academia que, em alguns casos, foi usado para legitimar discursos de conservadores e racialistas. Entretanto, não é a leitura desta proposta.

Para Paleari (1990), o sincretismo religioso compõe o interior do catolicismo popular e é preciso vê-lo de dentro para fora. Não quer dizer que esteja excluindo a dificuldade de dar o significado a este termo, pois realmente sua significação possui uma densidade e complexidade quando se fala do contexto Brasileiro:

---

<sup>109</sup> É visto que os temas de Romanização Católica e o Concílio Vaticano II, em Goiás, merecem aprofundamentos nas próximas pesquisas.

<sup>110</sup> Termo usado anteriormente usado no corpo da tese, porém, é neste instante que será detalhado o seu uso na pesquisa.

O sincretismo refere-se – quer como processo, quer como resultado – a todos os níveis dos sistemas socioculturais de tipo voluntário e coercitivo, explícito e implícito, inovador e renovador. Ele diz respeito àqueles trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios que levam a modificações, justaposições e reinterpretações, que a cada vez podem incluir contradições, anomalias, ambiguidades, paradoxos e erros. O sincretismo logo que sai da aculturação não é a síntese de traços compatíveis, mas a coexistência ou justaposição de elementos considerados incompatíveis ou conceitualmente ilegítimos (CANEVACCI, 1996, p. 22).

Ao observá-lo pela reflexão antropológica se deve colocar em pauta os traços étnicos, culturais e religiosos da sociedade brasileira. Seguramente, o catolicismo popular é religiosamente sincretizado ao expor as características históricas que se inseriram desde o enredo colonial até o contemporâneo. De nenhum modo, é dito que o catolicismo popular é uma alternativa à subordinação ou simplesmente uma herança colonial, pelo contrário, é a voz da tradição, do culto e da devoção. É a expressão da capacidade crítica da religiosidade popular, que se manifesta pelas distintas identidades e representações religiosas, que regularmente ficavam omitidas por longos períodos:

Desde o início, o catolicismo popular latino-americano foi marcado pela presença do sincretismo, ou seja, a fusão de traços provenientes de sistemas culturais distintos, embora permaneçam visíveis alguns sinais das respectivas origens. Esses sincretismos já existiam no período do catolicismo popular ibérico, transplantado para a América Latina (NOVA, 1981,57).

O sincretismo religioso pode ser percebido quando se reveem algumas ações coloniais, por exemplo, a aculturação. Um intento de reeducar o escravo (africano ou nativo) socioculturalmente e religiosamente. Tal processo é o arranque da “ação sincrética”, que garante a permanência da identidade, tradição ou da memória do sujeito que foi sendo colonizado pela força.

Por esta razão que as diferentes cosmovisões entram em choque, pois após esta imposição, o subjugado irá elaborar novas identidades e representações que irão de algum modo rememorar a tradição e recriar uma identidade tensionada. Rompendo significativamente com a ideia da aculturação, o que há, na verdade, “[...] a passagem das misturas religiosas as fusões mais de crenças. Sem dúvida, é apropriado falar de sincretismo para referir-se à combinação de práticas religiosas tradicionais” (CANCLINI, 2013, p. XXVIII).

Essas produções que poderiam ser chamadas de *multividências*<sup>111</sup> são cosmovisões religiosas carregadas de sentidos e significados da tradição, em resistência a um determinado contexto subjugador. De nenhum modo, deve-se pensar que o sincretismo religioso seria a aceitação ou uma decorrência da *(i)enculturação cristã*, mas sim a manifestação da tradição e da religiosidade com uma vestimenta contemporânea. Mediante esse repertório, o conceito de sincretismo religioso compõe a religiosidade festiva, milagreira, doméstica e devocional, normalmente vinculada a um cotidiano marcado pelo o conflito:

O conceito catolicismo popular, na extensão em que é usado aqui, também significa um limite para com uma religiosidade popular global. Esta – sob o ponto de vista da sua proveniência étnica e sua gênese religiosa- abrange todos costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, protestante, católica, espírita ou pagã (SUESS, 1979, p.28).

Estudar o catolicismo popular pelo olhar sincrético é ver no conflito, a reinterpretção religiosa daquele que se ajusta ao recria-se com o seu cotidiano. Uma identidade religiosa em forma de protesto ou apenas uma reafirmação da memória em resistência:

Por sua vez, esse catolicismo do povo conservava uma grande abertura para assimilação de elementos de outras crenças religiosa. Daí o sincretismo religioso. Se de início o catolicismo popular sofreu influência judaica e indígena, sem dúvida a influência africana foi marcante e duradoura. Entre a religião oficial dominante e esses cultos que sobrevivem no subterrâneo da vida social, à revelia da inquisição, existe um espaço intermediário ocupado pela religião de grande parte da população, o catolicismo do povo. Ao mesmo tempo em que se enquadra dentro da religião oficial, e tira dela inspiração para diversos enfoques, o catolicismo popular, além de suas raízes medievais, com frequência se expressa em formas religiosas de tradição judaica, indígena e africana (AZZI, 1978, p. 53).

Esta dinâmica põe em ênfase a matriz religiosa brasileira, composta pela diversidade étnico-religiosa e em constante diálogo com o leigo e o oficial. Um processo mediado pelo conflito que se manteve permanente pela religiosidade do culto espírita, do candomblé, da umbanda entre outras. Estas religiões e religiosidades são exemplos das multividências que permanecem no campo religioso brasileiro:

---

<sup>111</sup> Conceito amplamente apresentado em Bittencourt Filho (2003) e Suess (1979).

A bem na verdade, deve-se considerar a matriz religiosa brasileira como o resultado inerente ao encontro de culturas e multividades. Pode se dizer, em grandes linhas, que no Brasil colonial colidiram com duas grandes concepções religiosas: uma que sacralizava o ambiente natural e as forças espirituais a ele subjacentes; outra que ressaltava símbolos religiosos abstratos e transcendentais. Tais concepções não se mantiveram estanques, porquanto, na prática religiosa popular, foram desde logo combinadas (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 49).

Para Bittencourt Filho (2003), o sincretismo possui uma extensa significância que pode estar conectada ao filosófico, cultural e ao religioso. No entanto, de fato, a postura religiosa foi mediada pelas relações de poder e, com isso, a reinterpretação religiosa pode revelar incontáveis identidades e representações religiosas em diferentes ritos:

Trata-se do domínio da prática religiosa, em que não existe a sistematização especializada de crenças, nem a reprodução específica de práticas e de rituais. Nesse domínio é perfeitamente plausível a reapropriação, a reinterpretação e, porque não dizer, a reinvenção de conteúdos pertencentes aos sistemas religiosos institucionalizados. Historicamente, essa tem sido a maneira por meio da qual as camadas populares têm assimilado e reproduzido as religiões institucionalizadas e vice-versa (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 71)<sup>112</sup>.

A devoção sincrética pertence a este enredo, sobrevivendo em nexos que são criados pela constância da prática religiosa, às vezes, pode ser um processo consciente ou inconsciente, porém, essa conexão com a vida cotidiana edifica os novos sentidos e significados da continuidade da tradição. Porque “[...] o sincretismo apaixona-se pelas coisas triviais, secundárias, alheias: ele inclui quer o *replacement* quer o *displacement*” (CANEVACCI, 1996, p.22). É certo afirmar que quanto mais intenso é o choque, a inculturação, o conflito, a subjugação mais a crença configura-se como sincrética.

Também, é crucial perceber que a continuidade da tradição religiosa é a sua habilidade de imbricar-se com a vivência do praticante. Não é um processo nítido ou facilmente explicável, porque é elaborado a partir de uma combinação circunstancial, em que, cada sujeito ou comunidade está condicionado. Pode-se considerar que o hibridismo cultural e o sincretismo religioso é parte do catolicismo popular, juntamente com outros processos (BURKE, 2003):

---

<sup>112</sup> Esta citação fundamenta o conceito de reinvenção, reapropriação e reinterpretação religiosa usado nesta tese.

Então, permite-se dizer que a festa aos Reis Magos é uma amostra da devoção sincrética. Uma tradição composta pelas identidades e representações religiosas híbridas e sincréticas e isso garante a permanência da tradição

#### 2.4 A modernização da Microrregião Sudoeste de Goiás: do conceito ao vivido

Antes de iniciar o relato de experiência, é necessário caracterizar o local e a sua dinâmica socioeconômica, colocar em destaque os enclaves que demarcam a compreensão da devoção popular na atualidade. Para isso, é preciso definir primeiramente o que se entende por modernização e seus processos subsequentes e, a seguir, aplicá-los ao contexto da Microrregião do Sudoeste de Goiás.

A princípio:

Conceberemos a modernização como um processo global no qual, entretanto, é necessário distinguir uma série de processos componentes. Em cada país, a peculiaridade da transição resulta, em grande parte, do fato que sequência, assim como a velocidade, em que ocorrem tais processos componentes, variam consideravelmente de país para país, por causa das circunstâncias históricas diferentes, tanto no nível nacional, quanto ao nível internacional. Esta variação de taxas e sequências é o que diferencia a transição dos países do terceiro mundo da transição dos países atualmente avançados, que se realizou, por sua vez, em épocas históricas distintas (GERMANI, 1974, p. 08).

É relevante perceber que o conceito de modernização é usado pelas Ciências Sociais, Agrárias, Tecnologias entre outras áreas do saber, porém, às vezes, é tratado como um processo unilateral. O objetivo desta tese é revelar um aspecto pouco observado neste campo, a imbricação da modernidade e os seus processos modernizadores com a vida cotidiana, e como a religiosidade popular a reproduz. Lembrando que esta abordagem leva em conta as circunstâncias históricas, socioculturais e religiosas que construíram a cultura e religião na “América Latina”<sup>113</sup>. Entretanto, de nenhuma forma é esquecida a especificidade de cada lugar, é por essa razão que a modernização tem o significado relativo ao contexto a que se aplica.

---

<sup>113</sup> A aplicação deste termo equivale o reconhecimento dos padrões de colonização, povoamento, urbanização e modernização do Estado Nacional de Direito (GERMANI, 1974).

De logo, deve-se ver os aspectos da herança colonial e como foi a implantação da “modernidade nos países latinos”. Normalmente, foi um processo atrelado aos interesses de uma sociedade oligárquica que prezava-se pela economia agrícola (um capitalismo agrário). Tal discurso modela a

Modernização com expansão restrita do mercado, democratização para minorias, renovação das ideias, mas com baixa eficácia nos processos sociais. Os desajustes entre modernismo e modernização são úteis às classes dominantes para preservar sua hegemonia, e às vezes para não ter que se preocupar justificá-la, para ser simplesmente classes dominantes (CANCLINI, 2013, p.69).

É conveniente estar atento ao risco do “anacronismo ou generalismo histórico”, quando se pensar a localidade a partir da leitura geral do fato. Um perigo eminente, devido à envergadura de se discutir a *modernidade e modernização na América Latina*. A modernidade e seus processos contêm avanços e desenvolvimentos distintos, conforme cada país. O principal período de apreciação deste processo foi durante os anos de 1960 até 1990 e, para categorizar a narrativa, criaram-se três categorias comuns apontadas por Germani (1974), uma explicação que visa ver as similaridades da modernização na América Latina pela dinâmica local:

Neste sentido distinguiremos aqui os três processos componentes mais importantes: desenvolvimento econômico, modernização social e modernização política. Esta distinção é o uso corrente, mas definições adotadas, implícitas ou explicitamente, nem sempre parecem claras e, em todo caso, estão longe de terem um emprego uniforme entre os cientistas sociais. Por tal motivo, serão feitas, neste contexto, observações necessárias em relação aos significados inerentes a tais distinções (GERMANI, 1974, p. 17).

Essas cumplicidades, em diferentes países, no Continente Latino Americano foram graças à manutenção da estrutura socioeconômica conservadora e de uma política dirigida pela sociedade oligárquica (latifúndios: coronéis e caudilhos). Isso, afiançou a base política voltada para a sociedade agrária, construtora de um “republicanismo latino”, ou seja, uma modernização da, e para, uma elite. Sendo assim, pouco foi alterado no que se refere à distribuição da renda para os despossuídos dos bens de capital e dos meios de produção:

A maioria vindos tarde da modernização partilham algumas características comuns. Todas estas sociedades pertenciam no seu estado inicial de modernização ao tipo de modernização partida – i.e, de uma modernização

suportada por diferentes elites – pelos autocratas tradicionais e o velho estado que representavam, de um lado, pela *intelligentsia* moderna e os movimentos sociais e nacionais do outro, cada qual tendo orientação modernizadora diferente (...) (EISENSTADT, 1968, p.87)<sup>114</sup>.

Para entender a modernização nos países latinos, deve-se observar os estágios e níveis particulares a cada localidade e processo, onde, como e por quem foi iniciado. A partir daí, pode-se caracterizar que os diferentes processos mantiveram um aspecto comum: “uma modernização conservadora<sup>115</sup>”. Uma política de modernização do Estado Moderno, mas que garante o domínio sociopolítico, econômico e cultural aos agraristas. Situação essa que se remete à comunidade da Microrregião do Sudoeste de Goiás após 1970, pois, em nenhum momento, houve uma política de desenvolvimento socioeconômico suficientemente eficaz, que evitasse essa modernização conservadora:

Para esclarecimento:

O termo modernização conservadora foi cunhado primeiramente por Moore Junior (1975) para analisar as revoluções burguesas que aconteceram na Alemanha e no Japão na passagem das economias pré-industriais para as economias capitalistas e industriais. Neste sentido, o eixo central do processo desencadeado pela modernização conservadora é entender como o pacto político tecido entre as elites dominantes condicionou o desenvolvimento capitalista nestes países, conduzindo-os para regimes políticos autocráticos e totalitários (PIRES; RAMOS, 2009.p 412).

Ou seja:

De forma resumida, pode-se compreender o conceito de “modernização conservadora” a partir das seguintes coordenadas. Primeiramente, a recusa a mudanças fundamentais na propriedade da terra. Os grandes proprietários manteriam, destarte, controle também sobre a força de trabalho rural, que não seria capaz (...) (DOMINGUES, 2002, p. 460).

A vida do homem da cidade ou do campo depois de 1970, passou a ser definida pelo nível local do avanço da modernização, especialmente *o camponês*. Dilemas e dialéticas desafiadoras foram ofertadas tanto para o sujeito rural ou quanto para o urbano, mas cada um sofreu com consequências diferentes. Certamente, a vida passa a ser moderada pelas novas exigências da modernização

---

<sup>114</sup> Ressalto à atuação de EISENSTADT (1968), como um autor de relevância para entender o contexto do anos 1960-70.

<sup>115</sup> O termo modernização conservadora é trabalhado por diversos autores, então, recomendo observar as características citadas no item 2.4.

que, em sua maioria, trouxeram adversidades antes não experimentadas por estes sujeitos. Contudo, o camponês ou o despossuído foram bruscamente marginalizados, aos serem alocados em uma cidade. Um novo cenário, do qual, desconheciam ou estavam despreparados para enfrentarem as competências necessárias para o êxito. Essa inexperiente vivência na cidade, por aqueles que não detinham o poder de capital, configura:

Essa modernização, que se fez sem que a estrutura da propriedade rural fosse alterada, teve, no dizer dos economistas, "efeitos perversos": a propriedade tornou-se mais concentrada, as disparidades de renda aumentaram, o êxodo rural acentuou-se, aumentou a taxa de exploração da força de trabalho nas atividades agrícolas, cresceu à taxa de auto exploração nas propriedades menores, piorou a qualidade de vida da população trabalhadora do campo. Por isso, os autores gostam de usar a expressão "modernização conservadora" (PALMEIRA, 1989, p.87).

Então, para:

O espaço agrário do Sudeste Goiano, após os anos 1980, passou por uma reestruturação produtiva, ocasionada pela territorialização do capital nas atividades agrícolas. Em outros espaços do Cerrado goiano, como a região Sudoeste, esse processo ocorreu logo no início de 1970, em consequência da expansão da fronteira agrícola. O processo de modernização da agricultura no Sudeste Goiano ocorreu com a chegada de produtores vindos do Sudeste e do Sul do Brasil: uns, com pouca disponibilidade de capitais, tendo, como apoio, créditos e programas do governo; outros, com fartos recursos financeiros para iniciar a produção em larga escala nas áreas do Cerrado. Esses produtores venderam suas terras nos seus estados de origem e compraram no Cerrado, por preços muito mais acessíveis. Também houve casos em que pessoas, mesmo sem experiência com a "lida da terra", que laboravam com outras atividades, resolveram, ainda assim, apostar na produção agrícola (MATOS: PESSOA, 2012, p. 39)

Para mostrar as etapas da modernização em Goiás (especialmente na Região Sudoeste) é conveniente citar alguns momentos históricos fundamentais no Estado Brasileiro que afetaram diretamente a população goiana. Esses momentos foram organizados em cinco ciclos históricos: os bandeirantes (séc. XVIII); Ciclo do ouro (séc. XVIII e XIX); a construção de Brasília e Goiânia (1956-1960;1935-1942); o plano de desenvolvimento do Governo Médici (POLECENTRO (1970); construção dos parques Industriais nas Microrregiões do Centro e Sul Goiano (1990)<sup>116</sup>. Basicamente, foram estes os períodos com a maior parte das ações modernizadoras no Estado.

---

<sup>116</sup> Os ciclos são uma síntese do autor da tese, para mostrar resumidamente os períodos com a maior relevância política durante à modernização do Estado de Goiás.

A modernização do Estado de Goiás foi mais intensa depois das políticas públicas de desenvolvimento socioeconômico em meados do século XIX. Um intento que visava a uma redistribuição do povoamento para a ampliação do desenvolvimento socioeconômico do Estado, no entanto ficou conhecido pelas inúmeras problemáticas e incongruências ocasionadas por esta “dita modernização”:

Em 1857, o presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira, numa espécie de balanço, enumerou como causas da pobreza agrícola: a falta de braços; o péssimo estado das vias de comunicação; abandono das grandes fazendas de criação e cultura, em razão do ataque dos índios; a concentração de grande parte da população norte da Província em pequenas povoações situadas em regiões que não mais ofereciam terrenos para a agricultura. Segundo essas análises, a preferência dada à criação de gado se explicava por ser uma atividade mais fácil e lucrativa. Para arrematar sua análise o presidente enumerou a vadiagem, a indolência e falta de cultura religiosa das classes inferiores, pouco propensas ao trabalho, como fatores que pesaram substancialmente para o estado de atraso da Província (GARCIA, 2010, p. 140).

Já no século XXI, em síntese:

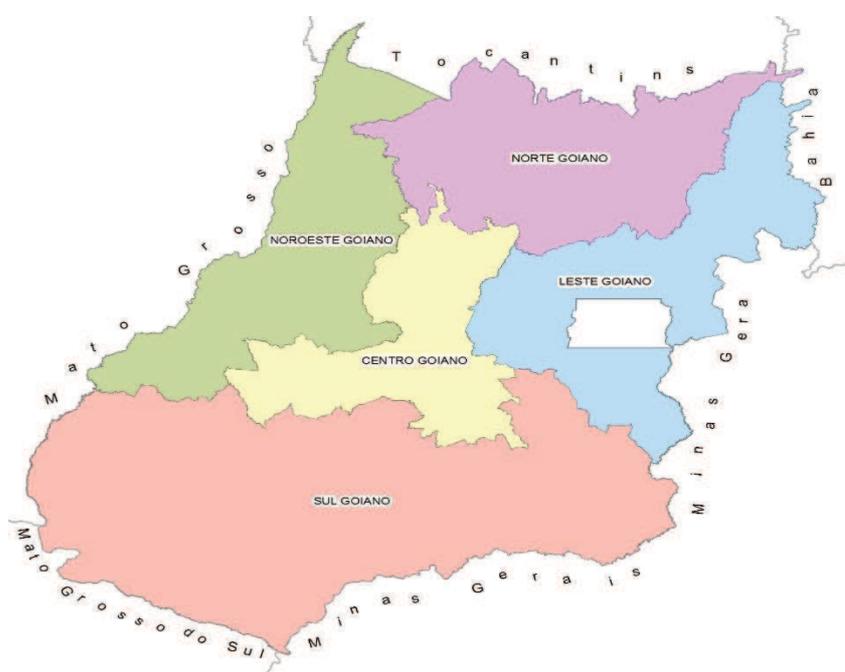
A economia do território Goiano nos anos de 1960 e 1970 era basicamente sustentada por dinâmicas agropecuárias, como a pecuária extensiva e a agricultura camponesa. A cidade não cumpria o seu papel substancial e nem remetia grande significância econômica, como apresentava o meio rural. A partir da década de 70, Goiás enfrentava uma frente migratória impulsionada pela modernização da agricultura que culminou na superpopulação dos centros urbanos. A mecanização e os investimentos de infraestrutura levaram Goiás a participar do apogeu econômico no período estudado. Em contrapartida, o homem do campo se viu obrigado a sair do meio rural pela inserção do processo modernizante. As composições agrárias foram se dissolvendo e levaram os camponeses a buscar novos meios de sobrevivência na cidade. Ressaltando que a modernização não ocorreu de forma homogênea nas mesorregiões, visto a disparidade de incentivos, as microrregiões Sul, Leste e Centro goiano foram as mais representativas no êxodo rural com suas formas de incentivos das fontes de financiamento, seus custeios na implantação das agroindústrias, as indústrias de base, e pela construção de Brasília (SILVA JUNIOR; VALE; WENDER, 2016, p. 110).

Utilizando o cenário nacional como referência, o Brasil tem aproximadamente 8. 515. 767, 049 Km<sup>2</sup>, com 26 estados e o DF, dividido em 5 regiões e 137 mesorregiões. Essa divisão é feita pelos critérios geográficos e socioeconômicos do IBGE, levando em conta o perfil socioeconômico e cultural regional. Então, os processos de modernização do Estado de Goiás também foram setorizados segundo as potencialidades produtivas de cada região. Para isso, criaram-se áreas de desenvolvimento, por exemplo; a região Norte e Noroeste

(indústria extrativista e pecuária extensiva), Leste, oeste e o Sul (produção agrícola, corredor mercantil para Minas e São Paulo) e o Centro (núcleo político e religioso do Estado).

A administração política do estado também obedece à divisão das cinco regiões, concentrando as políticas públicas de desenvolvimento conforme o perfil produtivo particular e, ao mesmo tempo, análoga conforme o mapa 02:

**Mapa 02:** Divisão regional do Estado de Goiás.



**Fonte:** IBGE;IMB;SEGPLAN (2010, 2012 e 2016).<sup>117</sup>

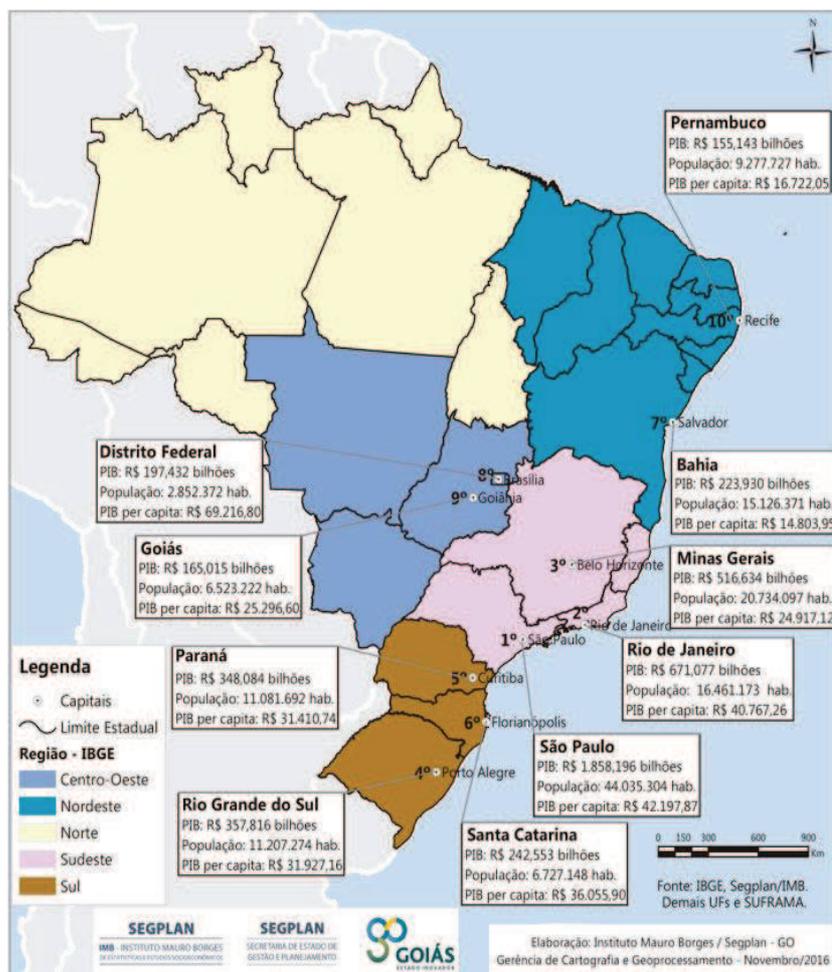
Goiás destaca-se pelo perfil produtivo de matéria prima (bens duráveis e perecíveis) e pela agroindústria, indústria automobilística, biocombustível e o terceiro setor<sup>118</sup>. A fim particularizar, o Sudoeste de Goiás, é reconhecido pela atividade econômica agroindustrial, agropastoril, agrícola e energética (usina sucroalcooleira). O PIB em 2016, esteve na nona posição em referência ao nível nacional, por volta

<sup>117</sup> Todas às fontes consultadas são de órgãos nacionais e estaduais, que disponibilizam informações para o domínio público: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); Instituto Mauro Borges de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos (IMB) e a Secretária de Gestão e Planejamento (SEGPLAN).

<sup>118</sup> Interpretações do IBGE e IMB (2010, 2012 e 2016).

de 165.015 bilhões de reais, e o Estado tem população de 6.523.222 de habitantes, aproximadamente. Observe informações no mapa 03:

**Mapa 03:** Ranking dos dez maiores PIBs brasileiros – 2014.



Fonte: IMB;SEGPLAN, 2016<sup>119</sup>.

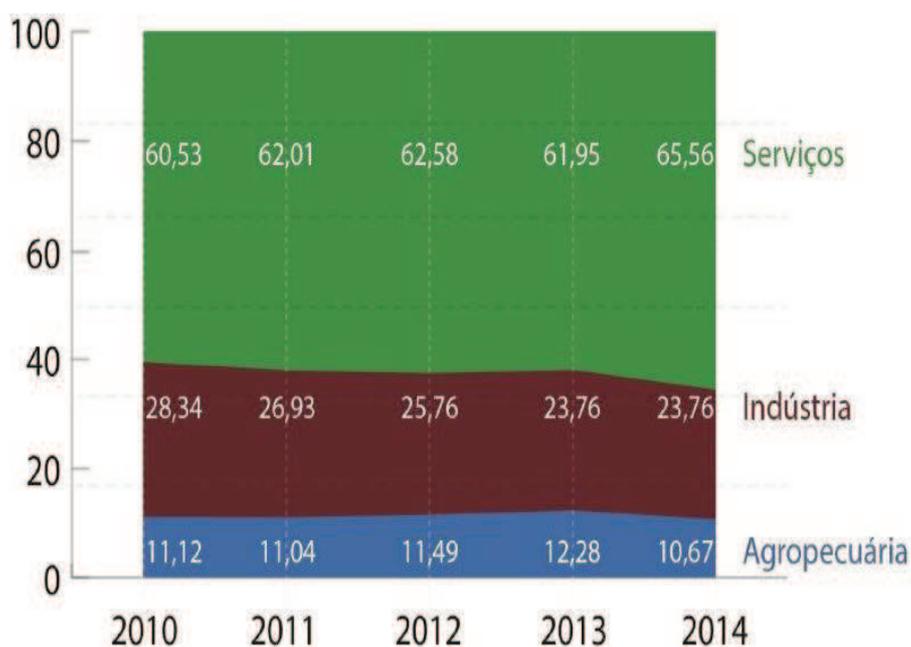
Ao observar o cenário vê-se que a rota da modernização brasileira segue do Sudeste para Sul, Centro-Oeste e Norte do país. Essa assertiva é assegurada pelo contexto histórico e as relevâncias dos PIBs estaduais no cenário nacional.

Adentrando aos setores produtivos: primário, secundário e terciário. É visível que as empresas de serviços são a maior parcela da economia com 65,56% do Estado. Diretamente envolvidas com o agronegócio, serviços voltados para a

<sup>119</sup> Mapa disponível no sítio da Web. Integra o relatório de crescimento econômico de 2016.

colheita, armazenagem, exportação e logística agrícola. Já no setor industrial, destacam-se: produção de energia Hidroelétrica, Biocombustíveis, produção de proteína animal, máquinas e equipamentos agrícolas. É notório que estas empresas estão alinhadas com a economia do agronegócio, devido ao perfil econômico do Estado. Informação confirmada pelo Gráfico 1:

**Gráfico 1:** Estrutura Setorial da Economia Goiana-2010 a 2014.



Fonte: IBGE/ órgãos estaduais de estatística.

Elaboração: Instituto Mauro Borges/Segplan-GO/Gerência de Contas Regionais e Indicadores - 2016.

A produção estadual é para o consumo nacional e exportação para países do MERCOSUL, UE, BRICS e Ásia. Percebe-se a representatividade econômica pela comercialização de *comodities* agrícolas no cenário nacional e no internacional. De forma geral, pode-se considerar que a modernização da sociedade goiana está vinculada ao seu potencial agrícola. Uma sociedade produtiva e competitiva como mostra o Gráfico 2:

**Gráfico 2:** Goiás no Ranking de produtos agropecuários-2014.

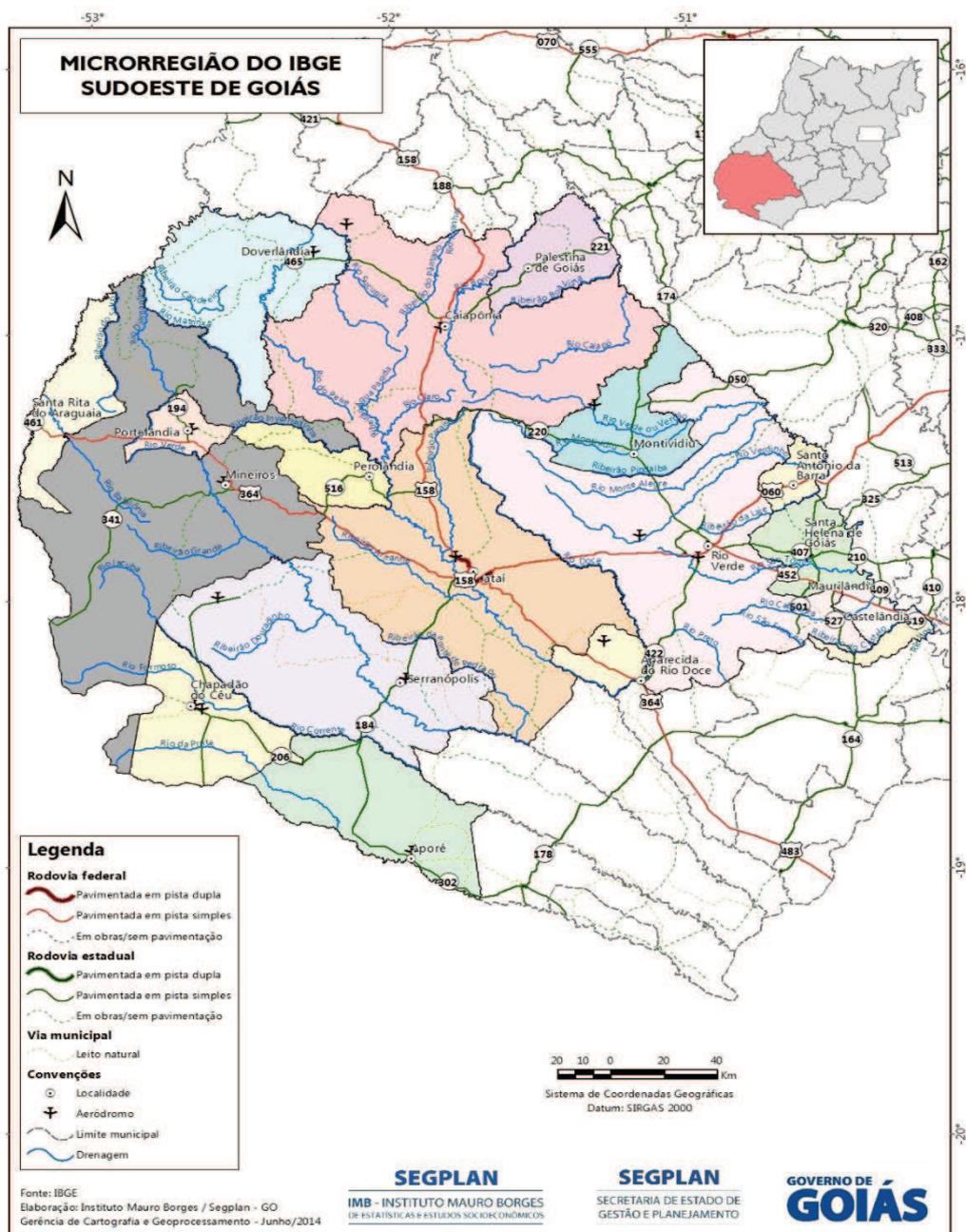
<i>Produtos agropecuários líderes no ranking nacional</i>		<i>Posição no Ranking Nacional</i>	<i>Produção (ton/cab/dz/l)</i>
1º	Sorgo	Tomate	2º 912.976
2º	Tomate, melancia, cana-de-açúcar, alho	Sorgo	1º 898.123
3º	Girassol	Girassol	3º 11.133
4º	Algodão, soja, milho, bovino, leite, grãos	Melancia	2º 246.950
5º	Feijão	Cana-de-açúcar	2º 70.412.725
6º	Batata inglesa, trigo	Algodão	4º 131.995
7º	Suíno, aves	Feijão	5º 289.463
9º	Ovos	Soja	4º 8.606.210
		Milho	4º 9.512.503
		Batata Inglesa	6º 243.470
		Trigo	6º 43.857
		Alho	2º 34.741
		Bovino	4º 21.887.720
		Suíno	7º 2.033.914
		Aves	7º 64.174.315
		Leite	4º 3.518.057
		Ovos	9º 187.966
		Grãos	4º 19.577.125

Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Contas Nacionais.

Elaboração: Instituto Mauro Borges/Segplan-GO/Gerência de Contas Regionais e Indicadores - 2016.

A fim de expor especificamente a delimitação espacial analisada nesta tese, dentre as dezoito Microrregiões, está a Microrregião do Sudoeste Goiano, conhecida por sua alta produtividade agrícola, agroindustrial e a pela relevância na política para administração do Estado. Os principais municípios que a compõem são Rio Verde, Jataí, Montividiú, Mineiros, Chapadão do Céu, Serranópolis, Caiapônia e Santa Helena de Goiás e outras que podem ser visualizadas no mapa 04:

Mapa 04: Microrregiões em Goiás



O desenvolvimento econômico regional peculiar deve-se principalmente ao posicionamento estratégico no Centro Oeste do país, que facilita a escoação de produtos, bens e serviços pelas rodovias federais e estaduais (158, 164 e 060), ao conectar aos Estados de MG, MS, MT, TO e BA. Também, vale recordar a tradicional hidrovia do Rio Paranaíba que possui um porto de embarque e desembarque no município de São Simão. Além disso, há uma crescente

mecanização da produção no campo e na agroindústria, devido à criação do parque técnico-industrial em 1990 nos municípios de Rio Verde e Jataí. Esta é uma descrição panorâmica da dinâmica socioeconômica e política que envolve o grupo de devotos aos Reis Magos na pesquisa de campo. Uma comunidade marcada pelo desenvolvimento socioeconômico conservador e com uma visível modernização do cotidiano, que é incorporada à releitura religiosa destes sujeitos.

#### 2.4.1 Caracterização da Companhia de Folia de Reis do Capitão Takim<sup>120</sup>

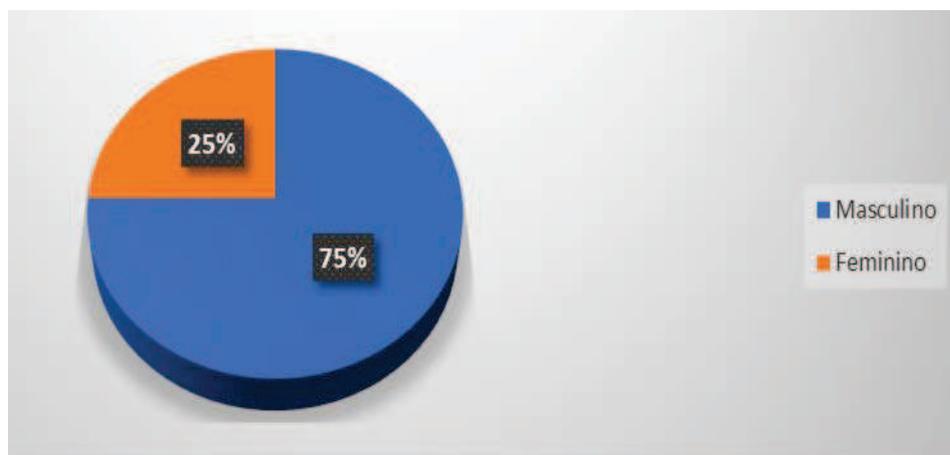
A partir deste ponto, é realizada breve descrição que caracteriza as três Companhias de Folia de Reis, separadamente. Lembrando que este intento particulariza cada grupo para que, posteriormente, seja apontada a predominância das peculiaridades e similaridades dos grupos.

A primeira companhia a ser descrita é o grupo liderado por Eustáquio José dos Santos conhecido como “Takim”. A companhia normalmente contém 12 a 14 componentes que estão divididos nas respectivas funções: Embaixador, Festeiro, Alfer da Bandeira, Palhaço, cantores-instrumentistas. Os cantos devem ser entoados até à sétima voz, atuação que pode ser atribuída a mais de uma pessoa. O encontro com esta equipe foi parcial, devido a algumas adversidades decorrentes da data do festejo, ou seja, o mesmo período de culto e peregrinação é igual para todas as companhias e as suas rotas passam pelos diferentes municípios, na zona urbana e rural. Por isso, foi possível manter contato apenas com a liderança do rito em uma data posterior ao evento, coletando entrevistas com três componentes: embaixador, festeiro e cantor-instrumentista e uma mulher festeira, cônjuge do festeiro.

Logo se vê que a liderança está restrita ao domínio masculino, a presença da mulher como festeira é considerada como uma função fundamental para a organização e andamento do rito (Ver Gráfico 3). No entanto, está condicionada ao parecer e à orientação do masculino:

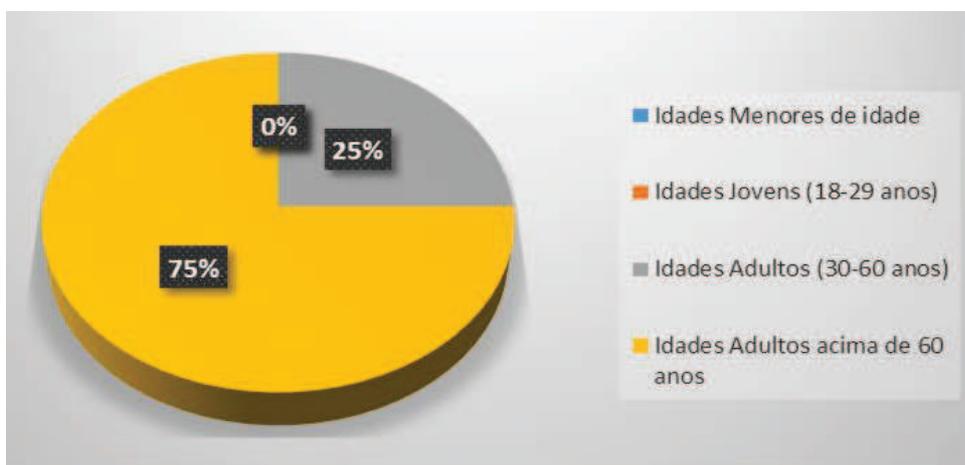
---

<sup>120</sup>Como já comentado, as companhias são reconhecidas pelos nomes populares dos seus líderes. Então, deste modo as identificamos, porém foi citado o nome completo de cada embaixador.

**Gráfico 3:** Gênero (CapitãoTakim)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

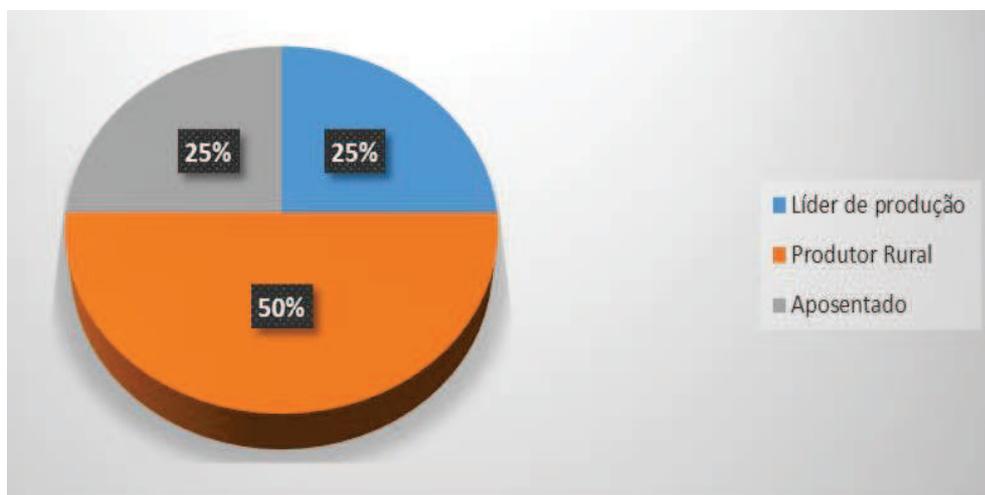
Neste grupo, é predominante o período etário acima dos sessenta anos de idade, uma prática que se mantém pela tradição oral (Ver Gráfico 4). São reconhecidos no município de Santa Helena de Goiás por causa de sua representatividade como “devotos e Foliões de Reis”. Também, são exemplos da vivência pela relação Campo-Cidade porque, antes, eram exclusivamente residentes da zona rural, porém migram para o urbano em busca de melhores condições de vida. Além disso, vale comentar que são um grupo de proprietários rurais de pequeno e médio porte. Mesmo com esta vivência com o campo, normalmente esta atividade pode ser a principal ou para complementação da renda.

**Gráfico 4:** Faixa etária (CapitãoTakim)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

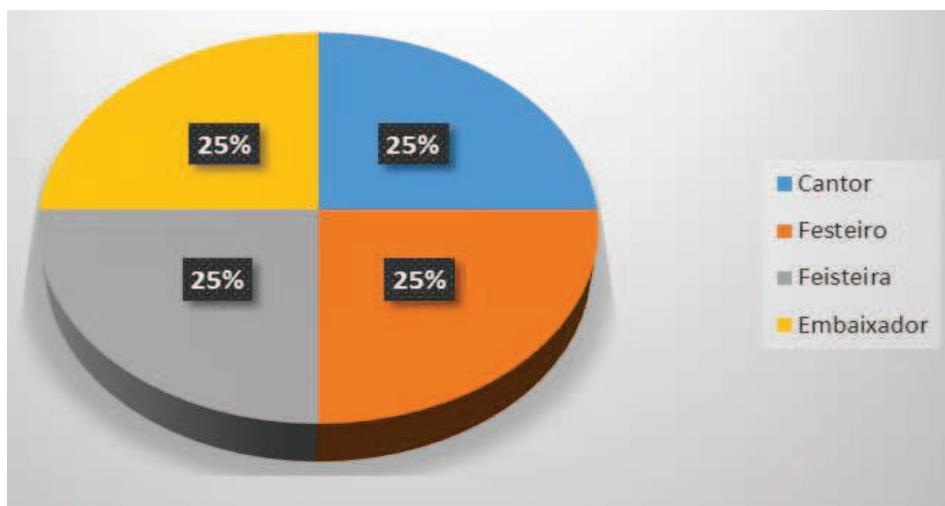
A partir da classificação socioeconômica, pode-se mostrar também as diferentes atuações durante o rito. Por exemplo: o embaixador e o cantor-instrumentista são da classe média: trabalhadores assalariados no urbano e com uma atividade complementar como pequeno proprietário rural (Ver Gráfico 5). Já o festeiro e festeira são médios proprietários rurais, que têm o campo como a principal fonte de renda e atividades urbanas são complementares. Isso mostra também um aspecto religioso e uma de relação de poder porque ser festeiro é aceitar o custo financeiro do evento. Então, é proposital que o festeiro tenha uma estrutura financeira estável, para custear as despesas do festejo.

Além disso, há uma particularidade: o embaixador ou capitão, juntamente com todo o seu grupo, não cobra nenhum valor em dinheiro para fazer o “giro e a festa”. Situação que talvez seja possível devido à estrutura financeira dos líderes e festeiros desta companhia. Além disso, a peregrinação durante o giro visa angariar contribuições para custear a festa.

**Gráfico 5:** Atividade profissional (CapitãoTakim)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Outro ponto, é o vínculo entre as lideranças, que conserva a tradição como uma “missão familiar”, algo que deve ser guardado pela família. Como já dito, os festeiros são cônjuges e o embaixador e um dos foliões, são pai e filho (Ver Gráfico 6). Uma dinâmica que se faz presente nas três companhias e que fundamenta a consideração da “Folia de Reis” como uma prática religiosa e mantida como uma expressão religiosa familiar, ou seja, a linhagem desempenha uma atuação fundamental para a sua continuidade.

**Gráfico 6:** função na companhia (CapitãoTakim)

**Fonte:** Elaborador pelo autor.

Em resumo, essa sucinta descrição já mostra algumas particularidades e similaridades com as outras Companhias de Foliões. Entretanto estes foliões têm um perfil socioeconômico estável, e uma prática de ascendência plenamente rural, mesmo levando em consideração a nova relação Cidade-Campo. A memória do campo possui uma significância tanto financeira quanto simbólica, que se reflete na estrutura do rito<sup>121</sup>.

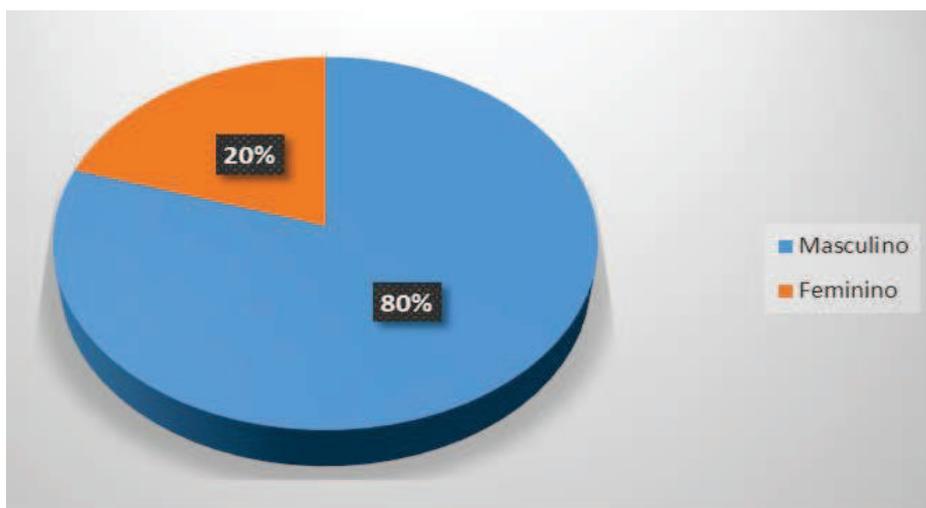
#### 2.4.2 Companhia de Folia de Reis do Capitão Ney

Aumentando contingencialmente a amostra para solidificar as considerações que já se fazem presentes no decorrer da pesquisa, o grupo liderado por Soney Fernandes Maciel, conhecido como Ney, é composto por 12 a 13 componentes, que podem ser o embaixador, festeiro alfer da bandeira, palhaço, cantores-instrumentistas. O canto também é regulado pelo tom até à sétima voz, que pode ser compartilhada entre os membros. Foram entrevistadas 10 pessoas com diferentes

<sup>121</sup> É sugerido conferir à prática na propriedade do “Sr. Zezé”, festejo de um médio produtor rural. Observar capítulo 3.

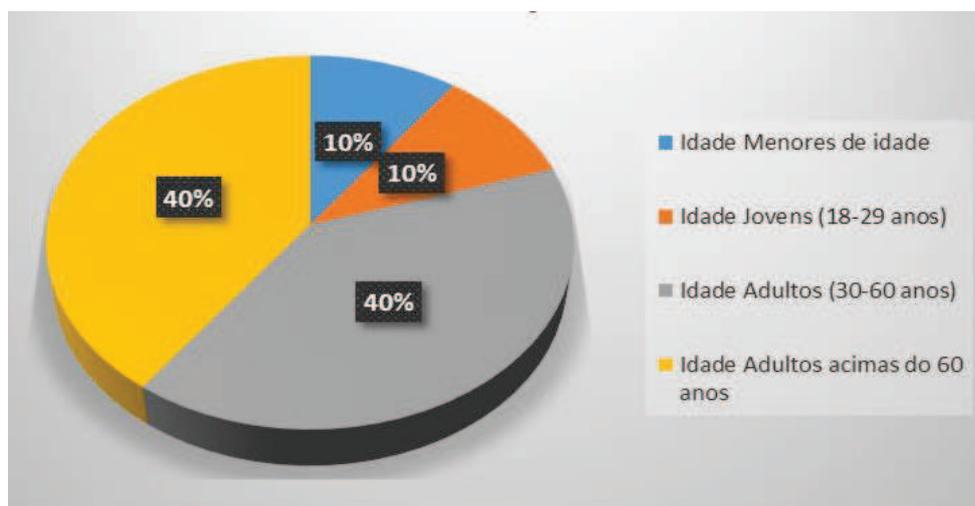
atuações. Primeiramente é conveniente dizer que, pela divisão de gênero, as mulheres ainda continuam a ser a minoria, exercendo principalmente a representação como festeiras ou alfer da bandeira. Elas representam 20% dos membros permanentes do grupo (Ver Gráfico 7):

**Gráfico 7:** Gênero (Capitão Ney)



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Já no que se refere à divisão etária, o grupo possui uma diversidade maior, que o grupo anterior, mas é conveniente lembrar que houve uma quantidade superior de entrevistados. Os componentes com até ou superior sessenta anos de idade somados correspondem a 80% da companhia. Entre as três companhias analisadas é o agrupamento com o maior número de pessoas com mais de sessenta anos, 40%. Também, vale lembrar, que há um dado exponencial, a presença um menor de idade e um jovem de até 29 anos de idade, uma inserção considerada incomum pelos foliões. Os novos membros são motivados pelo vínculo familiar (ver Gráfico 8):

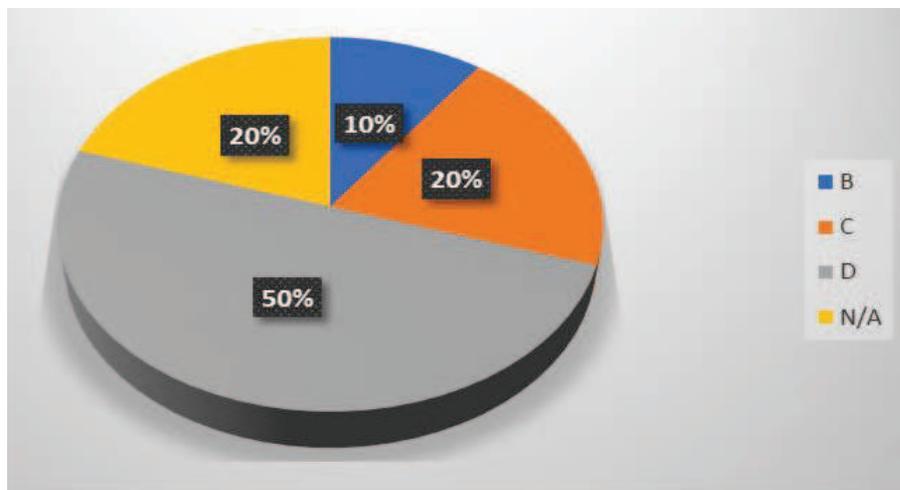
**Gráfico 8:** Faixa etária (Capitão Ney)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Este grupo, revela uma classificação socioeconômica predominantemente da classe D, porém também é composto por componentes da emergente classe C, 20% dos integrantes<sup>122</sup>. Em maioria, são produtores e agricultores familiares, pessoas com uma atuação socioeconômica relevante para a manutenção financeira do grupo (Ver Gráfico 9).

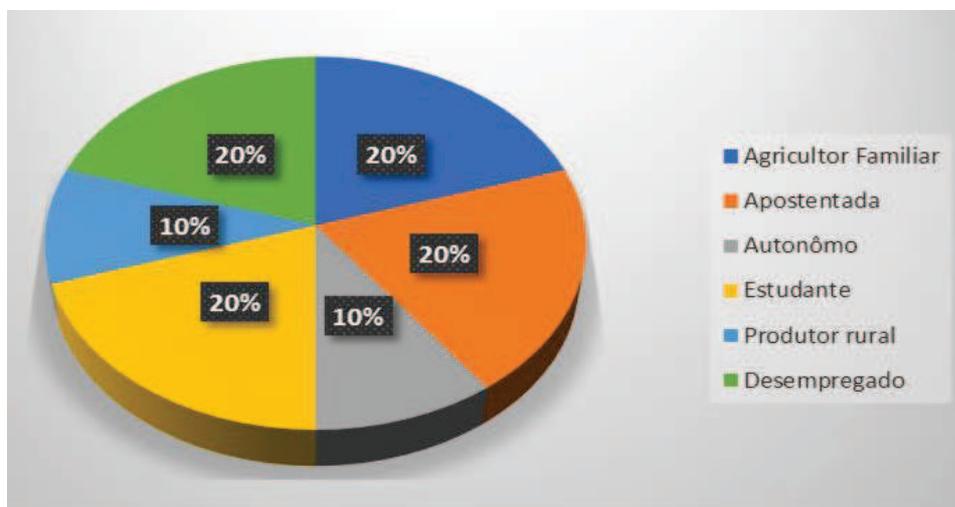
---

<sup>122</sup> Não se aplica para os estudantes e desempregados.

**Gráfico 9:** Categoria socioeconômica (Capitão Ney)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

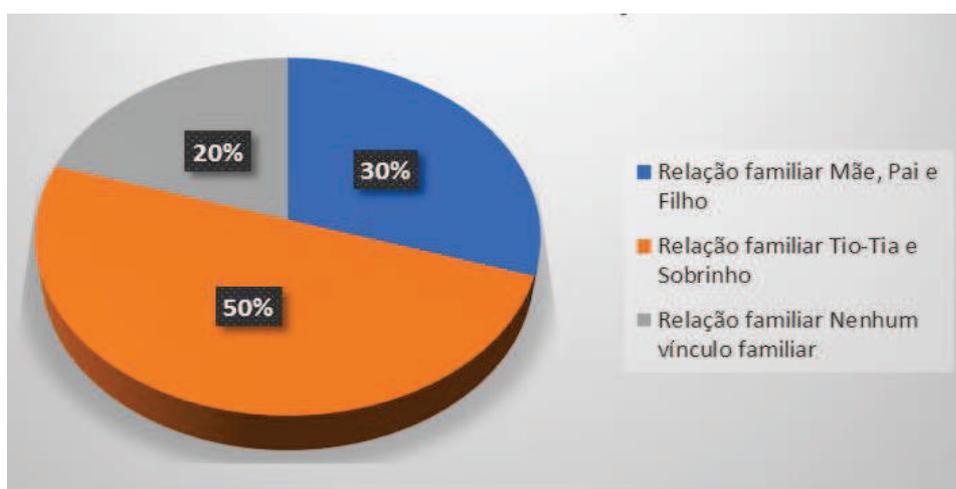
Um fato pode ser comprovado pelo Gráfico 10, que especifica a atividade profissional de cada folião entrevistado: pode-se perceber que é um grupo verdadeiramente misto, com devotos que são aposentados, produtores ruais e agricultores familiares. Informação que confirma a conexão da devoção com a vivência pela relação Campo-Cidade.

**Gráfico 10:** Atividade profissional (Capitão Ney)

**Fonte :** Elaborado pelo autor.

Nessa Companhia, persiste a predominância da devoção pelo vínculo familiar, 80% possuem alguma relação de parentesco: pai, filho, mãe, tio, sobrinho e outras (Ver Gráfico 11). Levanta-se a pergunta: o quão é fundamental, para a continuidade do culto, a permanência da prática pela vínculo familiar? Continua a ser uma prática do catolicismo popular doméstico? Ou a permanência da tradição pela na linhagem familiar de oriegem rural revela o desconhecimento da comunidade urbana? Essas perguntas norteiam a análise. Verificar pelo Gráfico 11:

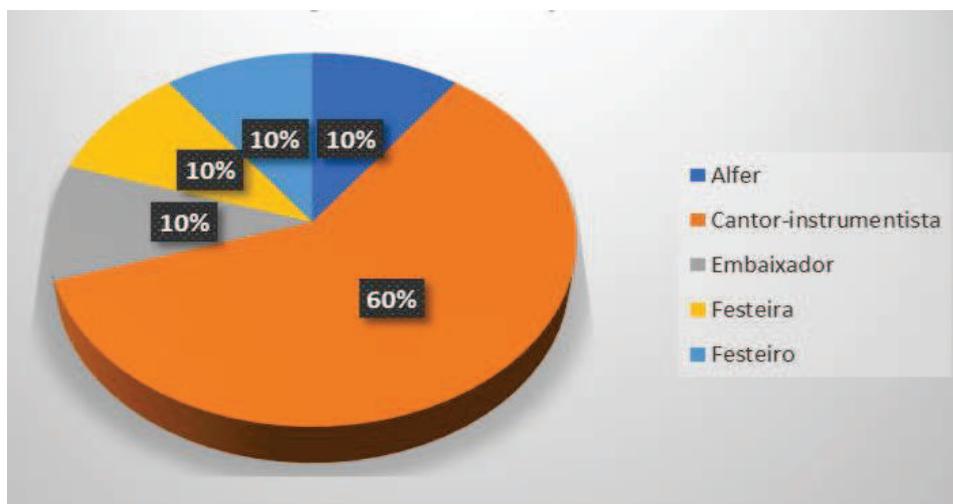
**Gráfico 11:** Vínculo familiar (Capitão Ney)



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Observando a divisão das atribuições na companhia e durante rito, percebe-se que obedece uma estrutura convencional<sup>123</sup> (Ver o Gráfico 12). Priorizando a cada atuação uma determinada representação religiosa, uma atribuição que é encargada a cada folião. Mas, geralmente, a relação de poder entre os foliões segue um padrão de hierarquização, tendo o embaixador e o festeiro como os responsáveis pela organização e administração do rito.

<sup>123</sup> Tema detalhadamente descrito no Capítulo 3.

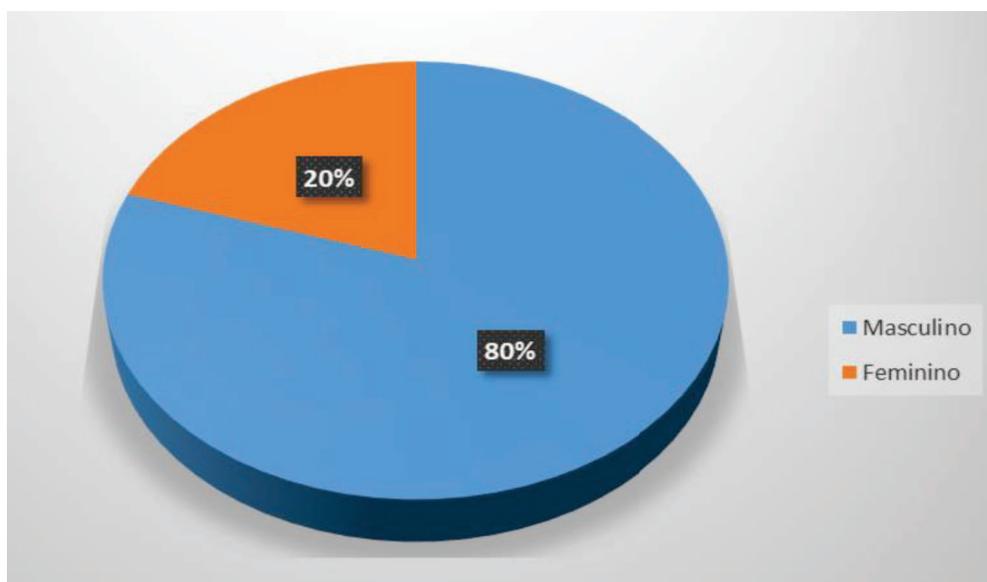
**Gráfico 12:** Função na companhia de Reis (Capitão Ney)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Este grupo, também confirma algumas similaridades da tradição, porém, desponta a autonomia que é outorgada ao capitão, uma autoridade que lhe conceder o poder reproduzir e produzir os novos sentidos e significados do festejo de acordo com a experiência cotidiana da comunidade. Além disso, é um grupo com uma relação fortemente conectada ao campo, mantendo o culto e as rotas pelas propriedades rurais dos diversos devotos no município de Santa Helena de Goiás e região.

#### 2.4.3 Companhia de Folia de Reis do Capitão Lázaro

A companhia liderada pelo capitão Lázaro contém 11 a 13 componentes que atuam como festeiro, embaixador, alfer da bandeira, palhaço, cantores e instrumentistas. O canto vai até à sétima voz e pode ser entoado por mais de um membro. Entretanto, novamente é notória a atuação do masculino como o organizador e o gestor do rito, mantendo-se como aquele que detém a autonomia para definir e atribuir a cada folião sua devida representatividade dentro do festejo (Ver Gráfico 13):

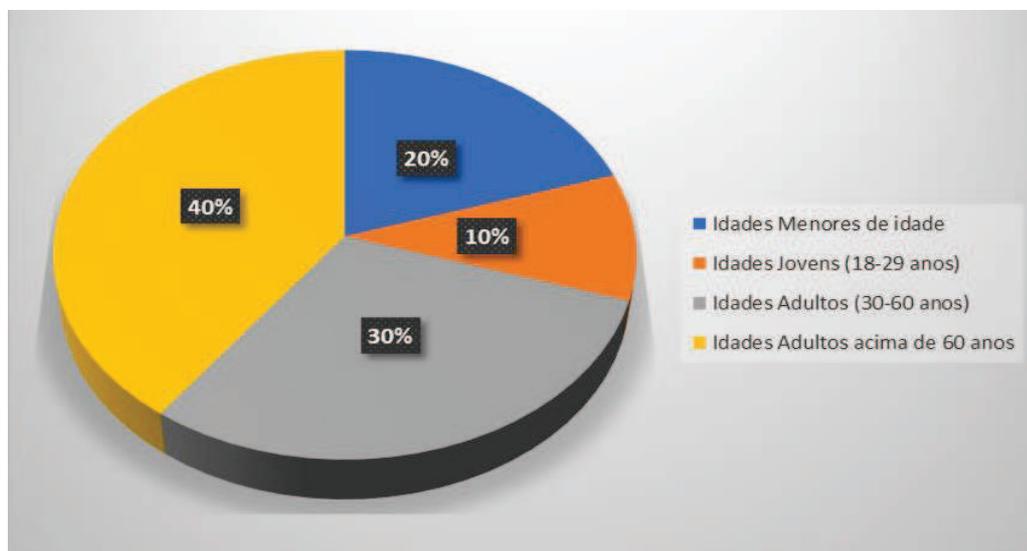
**Gráfico 13:** Gênero (Capitão Lázaro)

**Fonte:**Elaborado pelo autor.

Ainda continua a assertiva de que o grupo tem uma assimetria em relação ao envelhecimento da companhia e ao ingresso de novos membros, ou seja, 70 % dos componentes são pessoas de até ou mais de sessenta anos de idade (Ver Gráfico 14). Há a presença de jovens (neste caso, menores de idade)<sup>124</sup>, porém não é tradicional a participação de jovens no grupo. Normalmente não há presença de nenhum jovem como folião, mesmo com este sutil avanço, o número de jovens é visto como insuficiente para substituir os foliões mais antigos. Quando algum jovem está participando da companhia, é motivado pela aprendizagem da música e dos instrumentos utilizados para a “cantoria”.

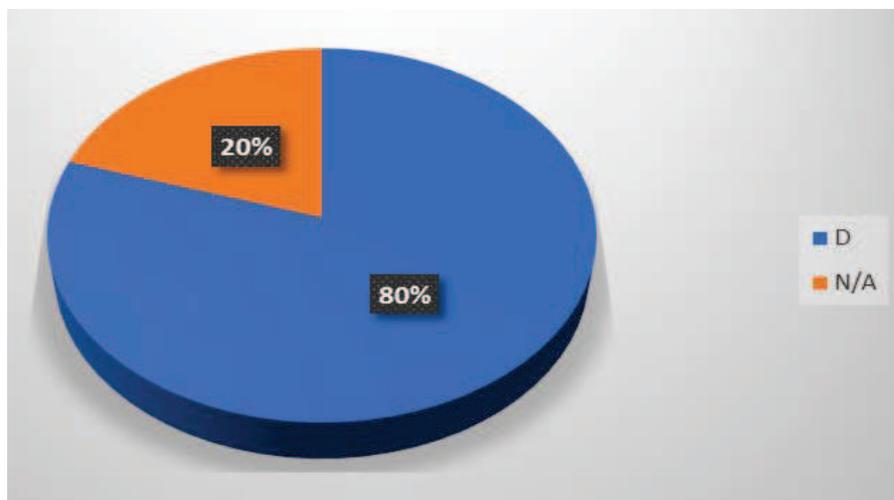
---

<sup>124</sup> Método de tratamento dos menores foi especificado na introdução, e nos subitens seguintes.

**Gráfico 14:** Faixa etária (Capitão Lázaro)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Levando em conta a presença dos estudantes, (apenas dois) esta companhia é mantida por 80% de pessoas da classe socioeconômica D (Ver Gráfico 15). Proporcionando um questionamento, este grupo rompe com a divisão da atribuição pela aferição da estabilidade econômica do festeiro ou da liderança. Há procura de garantias para a realização do festejo? Permite ainda perguntar se a ausência do poder financeiro pode ocasionar algum impedimento para realização do festejo? Durante a observação de campo, a resposta pode ser sim e não: a ausência do recurso financeiro causa infortúnios, entretanto é possível manter o evento devido à constante doação de seus fiéis.

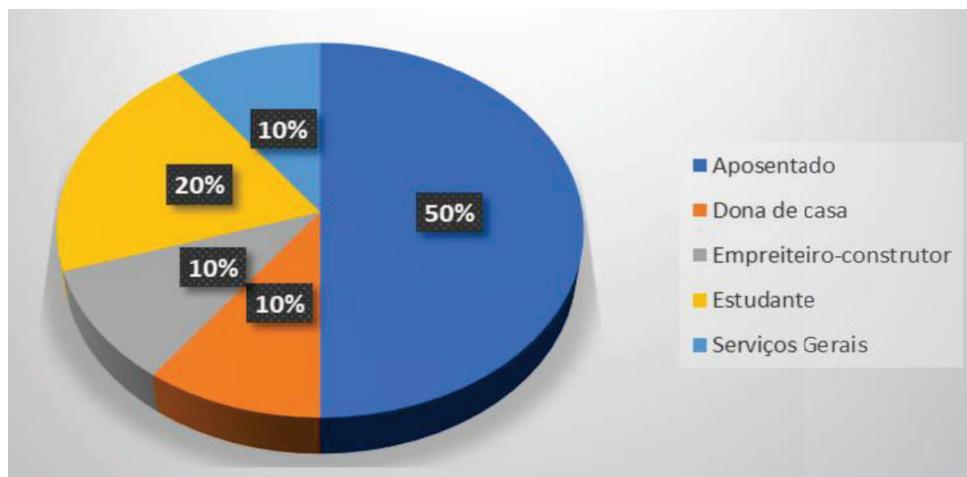
**Gráfico 15:** Classe socioeconômica (Capitão Lázaro)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

O perfil das atividades profissionais dos foliões comprova duas considerações: a assimetria entre o ingresso de jovens e o envelhecimento do grupo, que é de 50%; outra, 70% das pessoas são aposentadas, trabalhadores assalariados rurais e urbanos com uma renda que não ultrapassa 2 salários mínimos<sup>125</sup> (Ver Gráfico 16).

---

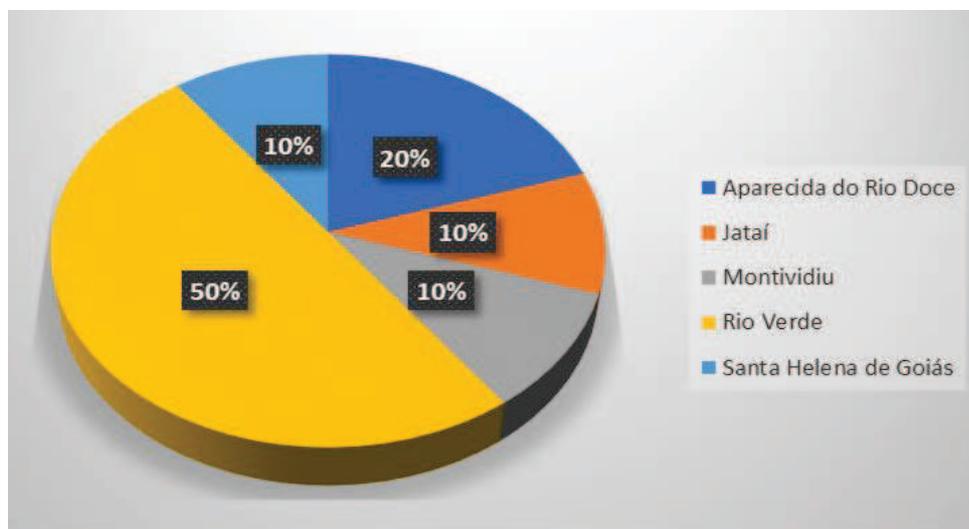
<sup>125</sup>Vale comentar que esta informação está deduzida pelo perfil socioeconômico e a atividade profissional anterior e atual dos foliões. Já que é um tema que os entrevistados, em maioria, dissimulam ou não respondem ao questionamento.

**Gráfico 16:** Atividade profissional (Capitão Lázaro)

**Fonte:**Elaborado pelo autor.

Um ponto distinto das outras companhias é o fato de que maioria dos devotos ou foliões são originalmente do município de Santa Helena de Goiás e de outros municípios que fizeram parte da área distrital de Rio Verde. Neste caso, há uma diversidade ainda maior, pois os membros são de outras cidades circunvizinhas (Ver Gráfico 17). Este grupo, também desponta uma rota ainda mais diversificada, principalmente quando objetivam realizar “as folias temporonas” nos municípios integrantes da Microrregião do Sudoeste de Goiás.

**Gráfico 17:** Residência (Capitão Lázaro)



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Em síntese, a companhia do “Lázaro” é um grupo majoritariamente da classe socioeconômica D, cujos componentes exerceram ou exercem alguma atividade profissional no campo e na cidade, ao longo da vida profissional. A rota da peregrinação percorre diferentes municípios da Microrregião do Sudoeste de Goiás. Dentre os grupos investigados, esta companhia se mostrou uma das mais tradicionais da região, sendo convocada para os vários municípios vizinhos.

No próximo subitem, as companhias são agrupadas para uma análise do perfil geral. A fim de expor similaridade e particularidade da devoção aos Reis Magos nestas companhias que foram comentadas separadamente.

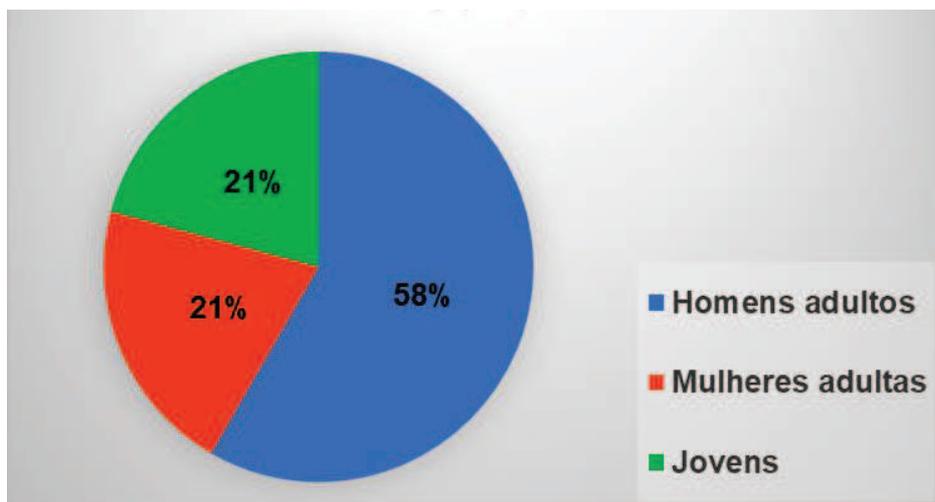
## 2.5 Quem são os foliões? O perfil sociocultural, étnico e religioso das três companhias de foliões de Reis

Saindo dos aspectos socioeconômicos e políticos da modernização da região Sudoeste, busca-se caracterizar quem são os foliões. Para que esta resposta

fosse possível, houve uma observação participante como ferramenta metodológica para agregar as informações quantitativas e qualitativas.

Em geral, são três companhias de foliões de Reis, cada uma é liderada por um capitão<sup>126</sup> (mestre de folia ou embaixador dos Reis). Reconhecidos pelos nomes populares dos seus principais representantes; Lázaro, Takin e Ney<sup>127</sup>. Os componentes são permanentes e foram escolhidos a partir da função exercida no grupo: festeiro, capitão, alfer da bandeira, palhaço, cantor e instrumentista<sup>128</sup>. Ainda, foram agrupados pela classificação etária e de gênero que resultou em 14 homens e 5 mulheres adultos e 5 jovens<sup>129</sup>. Como consta no Gráfico 18:

**Gráfico 18:** Gênero.



**Fonte:** Elaborado pelo autor<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Termo que, segundo à tradição das Folias de Reis é para identificar os líderes da Companhia de Foliões.

<sup>127</sup> Já foi citado o nome completo de cada Embaixador de Folia, porém, as Companhias são conhecidas ou até mesmo nomeadas pela comunidade local, segundo o “apelido” de cada líder.

<sup>128</sup> Também, vale recordar que a discriminação de cada função já foi comentada.

<sup>129</sup> Os critérios de gênero e etário obedecem às indicações do IBGE, e do Comitê de Ética em pesquisa, apenas há uma adequação casual. Devido terem sido encontrados dois menores como membros eventuais em uma das companhias, foram contingenciados dentro do grupo de jovens, porém sem exposição direta nas entrevistas. Apenas estão pela iconografia da festa, um evento de caráter público, ou seja, não há uso da imagem ou da oralidade exclusiva dos menores de idade.

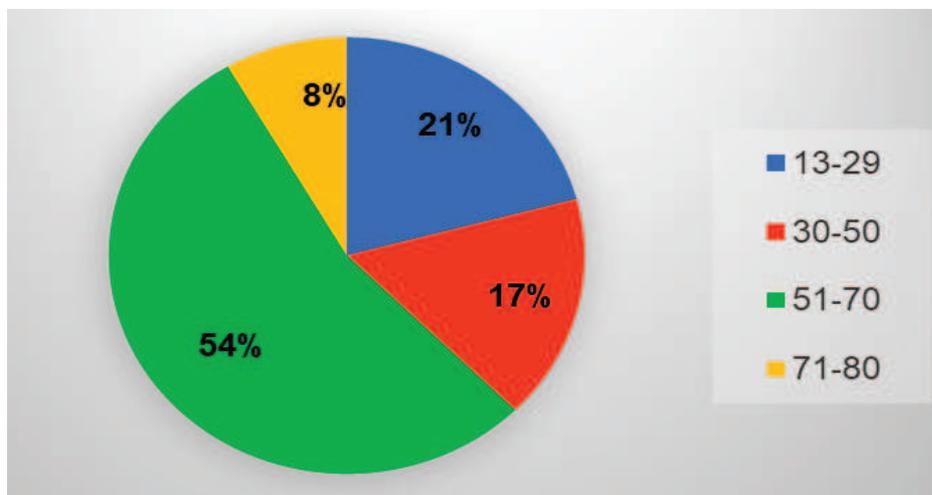
<sup>130</sup> Todos os dados que constam nos gráficos são resultados da pesquisa de campo de SILVA, Washington Maciel entre os anos de 2015 até 2018.

Em primeiro momento é conveniente dizer que foi aplicado um questionário social, étnico-cultural e religioso contendo 23 perguntas estruturadas<sup>131</sup>. Visando compreender o grau de inserção e a relevância do festejo para a vida cotidiana dos membros permanentes de cada folia de Reis<sup>132</sup>.

O público-alvo foi dividido por gênero e idade, mas vale a pena dizer que não foi encontrada nenhuma jovem do sexo feminino durante a pesquisa. O sexo masculino definitivamente é a maioria. Então, partindo para a divisão etária tem-se que 54%, são adultos de ambos sexos entre 51-70 anos de idade e 21% de jovens<sup>133</sup> com 13-29 anos idade. Por meio do Gráfico 19, é possível apontar que boa parte dos membros possuem acima de 50 anos de idade. Um grupo de foliões que estão na fase adulta e idosa da vida.

Considerando-se que a expectativa de vida de um brasileiro é de 75 anos de idade (ONU: OMS, 2016<sup>134</sup>), ao somar percentualmente todos aqueles que estão na fase adulta ou acima dela, temos um número de 79% do grupo total. Como mostra o Gráfico 19:

**Gráfico 19:** Faixa Etária.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

<sup>131</sup> Ver no Apêndice 02.

<sup>132</sup> A Metodologia Científica utilizada segue às instruções de Lakatos; Marconi (2003), Yin (2001) e outros.

<sup>133</sup> Como já dito, utilizaram-se as regras do IBGE, e também foi contingenciado neste público os menores de idade, sem exposição direta. Ver explicação na nota de número 89.

<sup>134</sup> Sítio da Web: <https://nacoesunidas.org/oms-expectativa-de-vida-sobe-5-anos-de-2000-a-2015-no-mundo-mas-desigualdades-persistem>. Acessado em: 10-10-2017.

De imediato, é possível observar que as mulheres adultas e os jovens, juntos, representam 42% do contingente. Este número desperta o interesse de entender o porquê de os jovens e as mulheres serem a minoria? Seria um reflexo da sociedade patriarcal? E para os jovens, seria devido ao desconhecimento da tradição na região? Esses questionamentos ainda são explorados no decorrer deste capítulo, e, de nenhuma maneira, se dá uma explicação pronta e acabada, mas sim uma reflexão sobre a observação do cotidiano da comunidade.

Com relação à presença feminina no grupo, na companhia e organização do rito, a festeira Duarte (2017), na entrevista, é que concede uma informação. Observa-se que a mulher depende da coparticipação da família (ou dos “chefes da família”) para integrar organização do festejo. Estes são aspectos típicos da sociedade historicamente patriarcal:

Tem muitas mulheres nas festas, mas se for para participar das festas têm poucas mulheres. Elas participam por causa da fé, sempre junto com a família (DUARTE<sup>C</sup>, julho, 2017).

A inserção da mulher e a sua representação no rito está comentada pela experiência com a observação participante<sup>135</sup>, então é possível dizer que a presença feminina em anos anteriores era ainda mais reduzida<sup>136</sup>. Mas, normalmente, exerciam e exercem funções atreladas às necessidades domésticas do rito, em suporte ao rito ou à companhia. Durante a pesquisa com as três companhias foram encontradas apenas cinco mulheres, o que corresponde a 21% do total. Pode-se dizer que é uma porcentagem expressiva, já que é considerada uma mudança recente. As mulheres agora, como já mencionado, podem exercer cargos como: alfer da bandeira, festeira, instrumentista e cantora, embora - é importante lembrar - não seja uma atuação estável. Sua representação depende da motivação, vínculo com o líder da companhia ou festeiro que irá determinar qual será a sua atuação na festa:

---

<sup>135</sup> A metodologia da observação e pesquisa está fundamentada nas obras de Brandão (1984, 1999, 2006).

<sup>136</sup> Dado coletado durante as entrevistas.

Hoje eu sou alfer da bandeira. Saiu nessa vez que te contei, depois fui festeira. Fui coroada graças a Deus, saí com a festa, se eu te contar benção no ano que fui coroada eu caí quebrei a perna em 2 lugares, com 3 meses e perdi minha mãe. Aí, falei não vou sair, com a festa dos Reis. Meus primos e minha família falou, você vai sair sim! quando você coroou pegou essa coroa Santos Reis, não sabia que você iria quebrar sua perna e perder sua mãe. Mas foi uma benção tão grande, sabe, eu recebi tanta ajuda e tantos milagres, aconteceu na minha vida, fiz uma festa maravilhosa (CARMO, julho, 2017).

Tal discurso pode ser alicerce para levantar alguns questionamentos que estão na pauta da sociedade moderna; como se define a inserção da mulher e de um jovem, como componente do grupo? Há alguma forma hierarquização pela identidade de gênero? Isso ainda está implícito ou se manifesta de forma velada. O que é possível ver, são alguns depoimentos em conformidade ou de não consenso com o status da mulher. Também, é necessário observar que o tema gênero entre os foliões é respondido com cautela e gera muita inquietação<sup>137</sup>:

Eu acho meio discriminada, por mim. O alfer dessa bandeira faleceu antes, eu cumpria uma promessa ela sempre me acompanhava, junto alfer da bandeira. Aí, ele faleceu, aí as pessoas me pediram para pegar a bandeira até, inclusive, essa companhia desse capitão não está tendo alfer. Eu estou indo para ajudar, mais, não sou alfer direto. Eu acho pouco assim, discriminada, igual eu conheço todos, e o capitão dessa folia, são meus parentes, são pessoas respeitadas é quase uma comunidade e família. Mas se fosse para eu ir em outra folia, eu não iria, assim, eu acho discriminada. Deixa eu te falar, às vezes têm pessoas que têm ciúmes, mas eu vou porque são meus parentes, meus filhos e sobrinhos. Então é uma comunidade, com muito respeito, eu só vou por esse motivo (CARMO, julho, 2017).

Percebe-se que, principalmente, a maioria dos homens defendem que não há qualquer tratamento desigual por razão de gênero ou sexualidade:

Não, a mulher sempre ajuda bastante na Folia dos Reis. Igual a minha prima, Lucia, é o alfer da bandeira. Reza o terço, ajuda as pessoas. Às vezes, a pessoa está sentido alguma coisa, a gente reza junto com ela. Para aquela pessoa possa melhorar com ajuda de Deus e três dos Reis Santos (DUARTE<sup>B</sup>, julho, 2017).

---

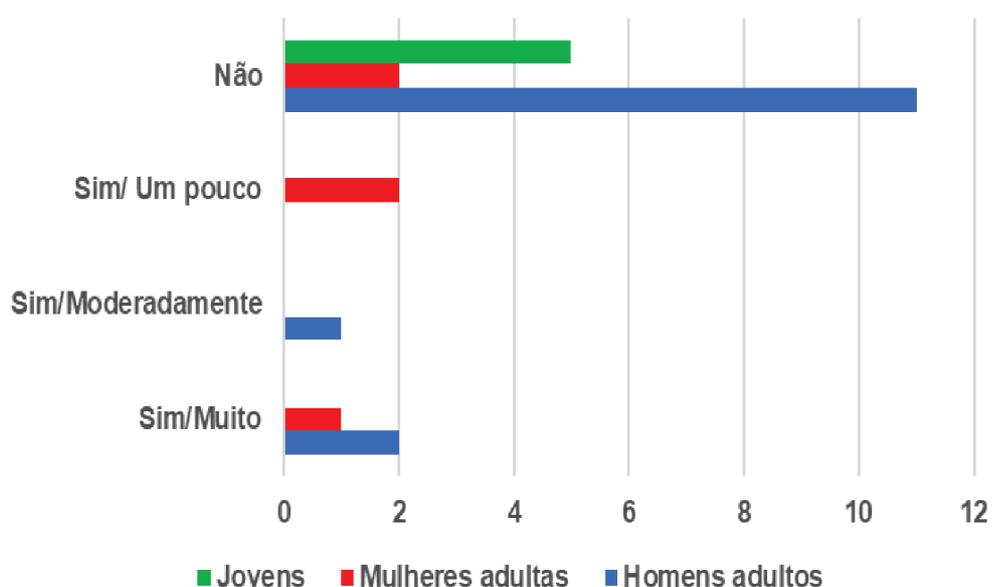
<sup>137</sup> A exposição das entrevistas sobre este tema visa apenas pôr em pauta a relação de gênero, de nenhuma maneira, há interesse criar alguma forma de constrangimento para o entrevistado. Vale recordar que todas as perguntas foram respondidas voluntariamente e foram coletados os termos de consentimento.

Contudo, em outra entrevista há um indício de uma “suave”, mas presente, crítica em defesa da mulher na Companhia:

Às vezes, enfrento algum tipo de preconceito. Eu mesmo não ligo muito para isso. Pois quando a mulher vai acompanhar a folia, o marido fica com ciúmes. As que são esposas dos foliões, tem de ficar em casa. Cuidando das coisas dos foliões, pois ele se foi (SILVA<sup>A</sup>, julho, 2017).

A maioria dos homens e jovens concordaram que não há nenhuma forma de de tratamento indiferente com a mulher, mas todos concordaram que é um tema que ainda deve tratado com mais clareza e inclusão<sup>138</sup>. Por exemplo, apenas três das cinco mulheres e dois homens apresentaram falas ponderadas sobre o tema. Como mostra o Gráfico 20:

**Gráfico 20:** A relação hierárquica com a mulher<sup>139</sup>.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Este contexto não é motivo para nenhum estranhamento, pois a sociedade goiana é ascendente do modelo agrário e patriarcal, o qual mantém uma relação de

<sup>138</sup> Informação retirada a partir da observação cotidiana.

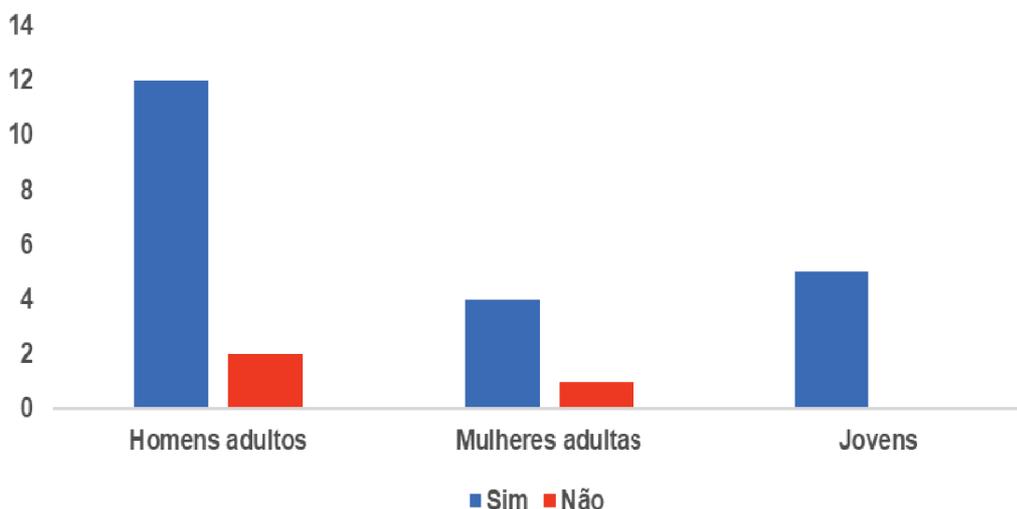
<sup>139</sup> Como se propõe, considera-se uma relação vertical com a mulher; a preservação dos atributos patriarcais que verticalizam e as mantêm direcionadas pelos “convencionalismo”, que as subjugam ao à inferência do masculino.

gênero hierarquizada. Todavia, deve-se ressaltar que a mulher é um componente ativo e, mesmo que seja a minoria, a sua presença é considerada um avanço em relação aos anos anteriores.

Já o menor número de participantes é de pessoas com até 29 anos de idade, considerados jovens<sup>140</sup>. A principal inquietação vem dos antigos foliões, quando afirmam um número reduzido de jovens dispostos a “aprender o ofício de folião de Reis”. Essa afirmativa permite construir algumas indagações; por que o número de jovens é baixo? Poderia ser devido ao desconhecimento da prática religiosa pela população urbana? Seria por causa da ausência dos conteúdos que contemplem as tradições religiosas nas escolas?

O Gráfico 21, confirma a relevância da formação religiosa durante a infância, para as pessoas com mais de 50 anos de idade. Normalmente, possuem um histórico atribuído à convivência com a igreja local: batismo, catequese, crisma e a primeira comunhão ou uma formação pelo ensino religioso:

**Gráfico 21:** Relevância da formação religiosa durante a infância

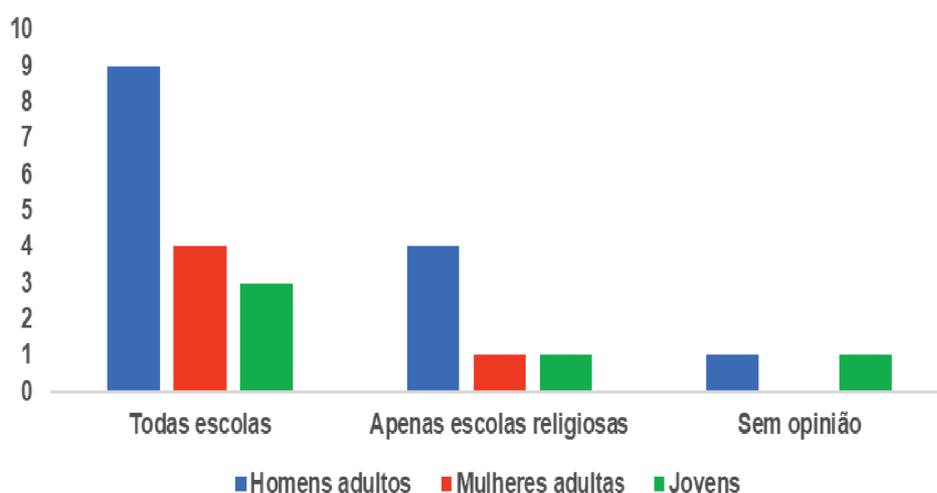


**Fonte:** Elaborado pelo autor.

<sup>140</sup> Critério etático do IBGE.

Tal debate levanta inúmeras sugestões, mesmo em um Estado laico seria conveniente<sup>141</sup> ofertar no ensino público conteúdos que pautem as tradições religiosas do país? Segundo os foliões, sim! a Folia de Reis é uma prática histórica que integra o patrimônio cultural imaterial, sendo assim, não há razão para este tema continuar ausente da matriz curricular do ensino laico ou confessional<sup>142</sup>. O Gráfico 22, confirma esta evidência. Observe:

**Gráfico 22:** Necessidade do ensino das tradições religiosas nas escolas



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

A ausência deste tema no ensino público ou confessional é responsabilizado como um dos principais motivos para a diminuição da participação dos jovens que vivem no perímetro urbano. Então, a criação de uma matriz curricular que valorizasse as práticas, culturas e os saberes populares mostraria a historicidade da Folia de Reis como patrimônio histórico imaterial da comunidade. Tema comentado pelo Folião Santos<sup>A</sup> (2017):

Eu acho, que deveria se levar mais esse conhecimento, através escolas, deveria falar mais na escola, pois, se vai sendo falado na escola, vai crescendo e vendo de repente, vai tendo interesse. De repente, até na

<sup>141</sup> Segundo os foliões.

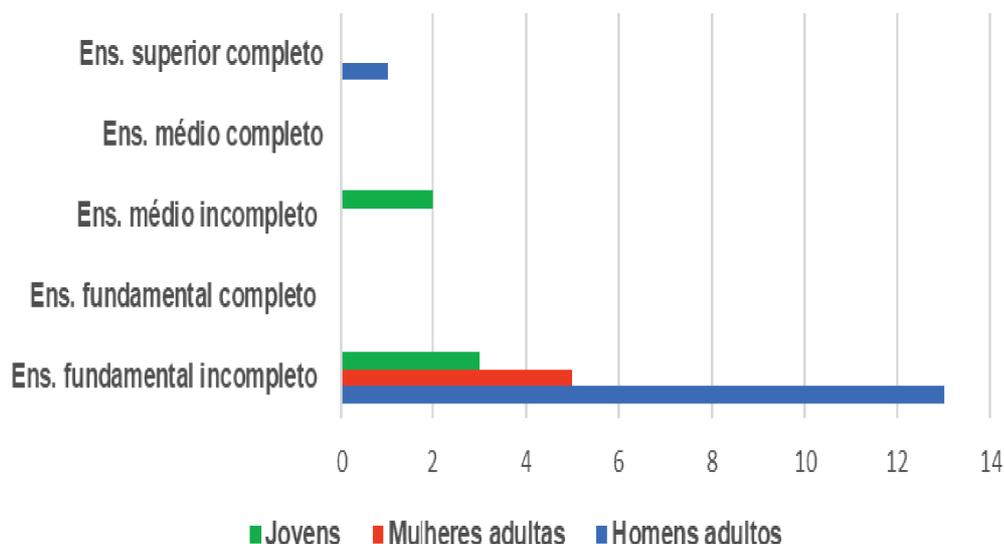
<sup>142</sup> Tema debatido entre os devotos, porém, não objetiva uma formação confessional. A ideia, é oferecer um conteúdo informacional para a comunidade escolar.

cultura tivesse um grupo para ensinar, sobre a folia, já pensei nesse tipo de projeto, mas não depende somente da gente também. Por meio da educação, ensinar a cultura a prática e a tradição, por meio da educação. Porque a escola hoje, e muita vaga em questão de folclore e religião. Então aí entra o folclore e a religião, entra folia reis. Porque para mim, hoje, a folia reis não é só folclore, ela é uma tradição cultural, mais para mim, hoje, é uma devoção e religião também. Porque o evangelho anunciado e cantado, a mesma coisa é eu chegar para você e, for ler o evangelho de Marcos, que é a história de quando nasceu Jesus (SANTOS<sup>A</sup>, julho, 2017).

Outras dificuldades são descritas pelos jovens que compõem a Companhia de Reis, são as exigências da vida moderna urbana que obriga o jovem a participar de outras atividades totalmente distintas de uma prática cultural ou religiosa. Na maioria das vezes, as práticas culturais ou religiosas ficam reduzidas a esporádicas participações em algum festejo na Igreja do bairro. Como assegura o depoimento de Santos<sup>A</sup> (2017):

Eu diria que está ficando pouco desligado, porque parece que a cidade vai crescendo, a população vai aumentando, e vai distanciando da questão espiritualidade. Às vezes, à questão da folia, tem muita gente nem sabe o que uma folia, dessas pessoas mais jovens, os adolescentes né. Então seria por isso, que eu me preocupo com a questão da gente, se manter e levar, tentar levar esse conhecimento. Mas com a cidade crescendo, teríamos que ter mais grupos de folia, porque o nosso grupo só, não consegue atingir grande parte da cidade, que seria público mais grande. E, o grupo da folia está diminuindo porque não tem, (...) andávamos por 11 dias consecutivos, hoje em dia não andamos mais, porque o número de foliões e cantores não têm. Às vezes temos que se adequar ao dia, que alguma folga, ou finais de semana (SANTOS<sup>A</sup>, julho, 2017).

Outro aspecto do grupo analisado, é a clássica afirmação de que o festejo é uma prática de pessoas iletradas. Isso, neste caso, é uma declaração inadequada. O porquê? Porque treze pessoas possuem o ensino fundamental, mesmo que seja incompleto, as outras onze pessoas têm índices superiores de escolarização. Além disso, é unânime formação religiosa durante a infância, como se percebe no Gráfico 23:

**Gráfico 23:** Grau de Escolarização.

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

O índice baixo de escolarização dos Foliões deve-se ao histórico da política pública da educação básica no Brasil. Iniciada em meados do século XX, por exemplo, o Conselho Nacional de Educação só foi criado em 1934, que flexibilizou o acesso à Educação no campo e na cidade<sup>143</sup>. A maioria do público analisado nasceu entre os anos de 1945 até 1969, ou seja, é claro que o acesso à educação formal era uma responsabilidade do Estado, porém teve um limitado alcance nos municípios no interior do país até 1970.

Outra questão, são as regiões de origem dos foliões que são Goiás, Minas Gerais e Bahia, estados com uma ascendência rural e os municípios do interior, em grande parte, sofreram com o isolamento das políticas públicas de modernização até 1970<sup>144</sup>. No entanto, este dado mostra a origem rural e leiga dos devotos, um fator que configura o histórico da vivência daqueles que estavam no interior do país. Como diz Santos<sup>B</sup> (2017):

<sup>143</sup> Informação do sítio da Web: Instituto Nacional de estudos e pesquisas educacionais-Anísio Teixeira (INEP). Informações disponíveis em <http://www.inep.gov.br/>

<sup>144</sup> Informação do sítio da Web: Instituto Nacional de estudos e pesquisas educacionais-Anísio Teixeira (INEP); Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e em Silva Júnior; Vale; Wender (2016).

Tenho a primeira memória em 1953, no Estado de Minas Gerais em São Gonçalo do Abaeté, era na zona rural. Meus pais eram devotos, meu avô era capitão, e meus pais eram festeiros. O nome do meu avô era José Nunes de Andrade, ele era de Presidente Olegário, ele foi para São Gonçalo, e já embaixava folia lá né! Uns falam embaixador outros, tirador de folia e outros capitão, eu entendo como capitão. Então ele foi junto com o Senhor João Limpo para Pará de Minas, também era capitão: dois eram capitães. Depois mudaram para Goiás, inclusive meu avô, José Nunes, foi sepultado no cemitério aqui, em Santa Helena de Goiás. Veio para cá, aí que nós continuamos aqui em Goiás (SANTOS<sup>B</sup>, julho, 2017).

Atualmente, a festa acontece no campo e na cidade, mas como relata na entrevista anterior, a tradição teve seu início no rural. Entretanto, a modernização após 1970, proporcionou uma nova vivência e o rito urbano. É bom notar, que os foliões são de origem rural, mas atualmente vivem na cidade para onde foram à procura de melhores condições de vida, atendimento médico, moradia e emprego. Foram “compelidos” pela modernização agrícola: a mecanização e a automação da produção.

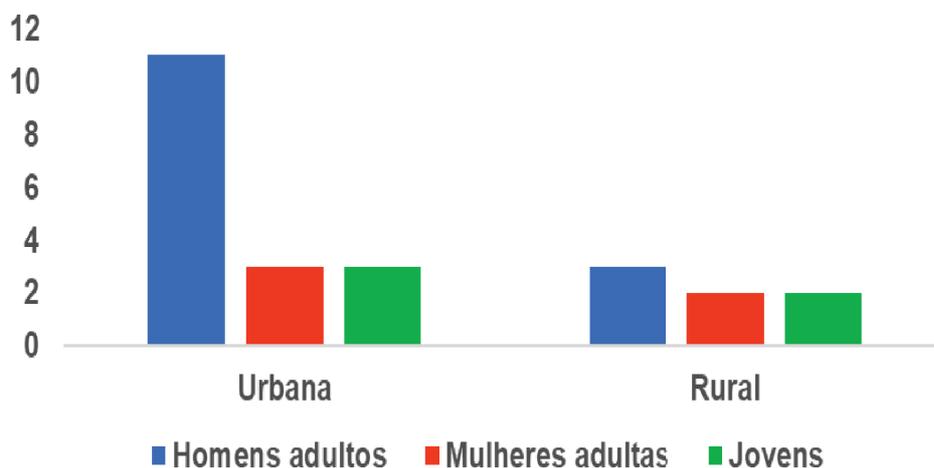
Esta decorrência assegurou que a festa fosse reinventada em diálogo com um urbano e rural em modernização. Note no depoimento de Santos<sup>B</sup> (2017).

Mudou um pouco, e ficou difícil. [...] A Folia de Reis é coisa da roça, mais não podemos deixar os amigos que foram para cidade. E, a roça não tem como andar, pois o povo quase todos foram para a zona urbana. A gente anda, faz uma parte na zona rural e urbana, porque o povo gosta muito da cidade, agora virou rural e urbana. Mas é demais difícil andar na cidade, pois na roça andamos mais tranquilos, se sente mais à vontade. Na cidade, já falaram é aqueles baderneiros, o que estão fazendo aqui, sempre tem uma crítica. Isso se torna mais difícil, as coisas, mas deu para casar as duas coisas (SANTOS<sup>B</sup>, julho, 2017).

Percebe-se, entre os foliões, uma nostalgia da vida rural (da roça), mas mesmo assim, não estão dispostos a retornarem para o campo. A justificativa é sempre a mesma, o campo (o rural) brasileiro, hoje, é um espaço moderno. Então, os devotos se sentem inaptos para a disputa profissional com o novo perfil do trabalhador rural. Na maioria, não estão capacitados para exercer uma função técnica ou operar um maquinário moderno. Isso se deve à ausência da formação técnica e tecnológica, uma competência profissional essencial para o trabalhador rural do século XXI. Os poucos que ainda residem no campo são médios ou pequenos proprietários rurais, uma realidade diferente de um Folião despossuído dos bens de capital ou dos meios de produção. Por esta razão, a maioria dos

Foliões vivem no urbano (Ver Gráfico 24) e a convivência com este novo cotidiano reflete nos sentidos e significados dos festejos urbanos<sup>145</sup>:

**Gráfico 24:** Área de Residência.

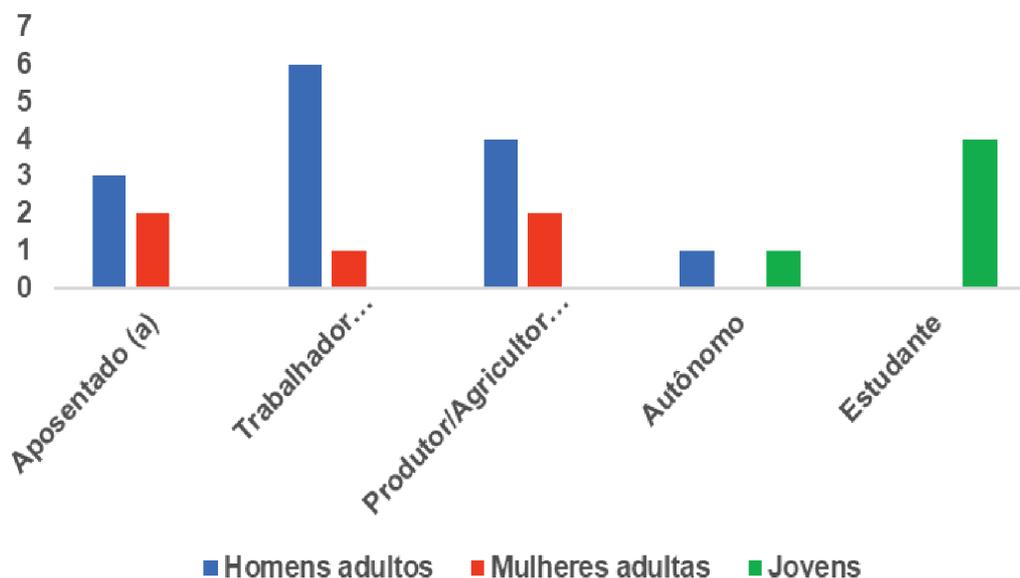


**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Mesmo vivendo no espaço urbano, os foliões exercem múltiplas funções profissionais: atividades formais e informais ou são aposentados. Mesmo quando são beneficiários da “aposentadoria” ainda complementam a renda com alguma atividade. Isso fica claro quando se observa a autodeclaração profissional (Ver Gráfico 25). Além disso, mostra uma particularidade, a dificuldade de inserção dos foliões de ascendência rural no mercado de trabalho formal ou êxito na disputa pelo os melhores salários.

---

<sup>145</sup> Tema que será trabalhado no capítulo 3.

**Gráfico 25: Atividade Profissional**

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Essa realidade leva para outro questionamento: qual é a principal dificuldade continuar com a folia de Reis hoje? A resposta é novamente unânime “falta de tempo e recursos financeiros para fazer o giro”<sup>146</sup>. Para manter todos os componentes da companhia no “giro da bandeira”, que pode durar de 10 a 15 dias, longe do emprego e família. Como mostra o depoimento de Costa (2017):

É a parte financeira, fica muito cara, a festa da zona rural é mais fácil do que zona urbana, dá muito gasto, mas graças a Deus eu consigo todas que fiz, sempre consegui. Recebo muita graça dos três Reis, e tenho muita estima das pessoas, e sou muito conhecida, eu tenho até apelido de Marlene, a festeira (COSTA, julho, 2017).

Esta informação leva a outra consideração, o cotidiano urbano ou rural não coincidem. A vivência em cada espacialidade exclui a prática como uma ação essencial, nenhum dos espaços são exclusivos para rememoração da tradição, ou seja, a ideia que a tradição é rural, e está ligada ao final do ciclo agrícola não se aplica. Neste caso, a festa é a junção da tradição rural pautada pela vivência com o

<sup>146</sup> Período percorrido entre 24 de dezembro até 06 de janeiro, dias em que os Foliões passam pelas casas dos devotos para coletar “às esmolas aos Santos Reis”.

urbano. Um exemplo desta mudança é quando algum proprietário rural recebe a visita da Companhia, não há qualquer alteração da rotina da propriedade. Os proprietários (que são os devotos) dedicam-se à devoção, e os empregados seguem com seus afazeres normalmente. Uma explicação para esta mudança, seria o ritmo da agroindústria, que é acelerado e consequentemente o sentido de tempo e espaço passa a ser qualificado pela exigência da vida urbana e do mercado internacional.

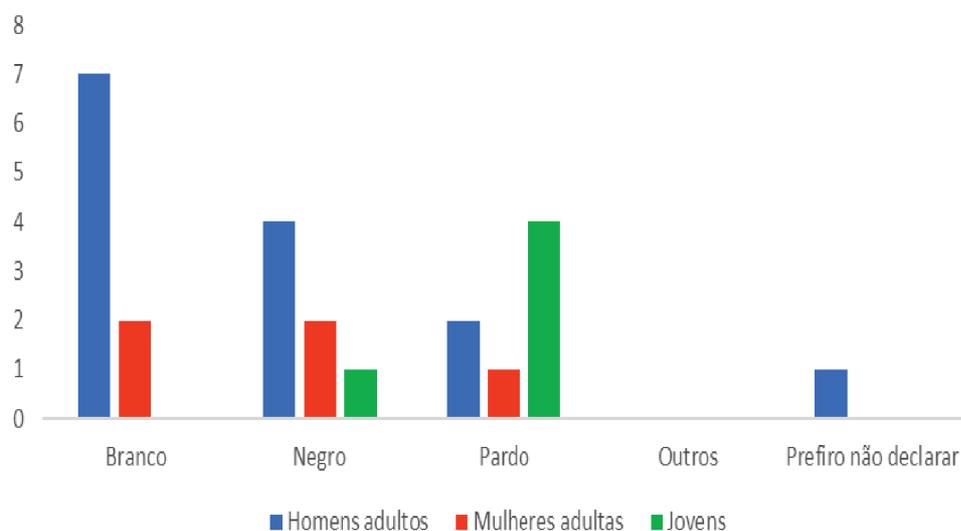
Além disso, há um tema que gera divisão entre os capitães, alguns líderes não cobram nenhum valor em dinheiro para fazer a “Folia”. Normalmente, quando são pagos, recebem do “Festeiro”<sup>147</sup> ou dos organizadores da festa. Nesse sentido, é levantada uma problemática entre os membros da Companhia, porque alguns dos foliões possuem recursos financeiros limitados, isso abre um novo tema para debate. Como manter a família durante a ausência do folião? Tal tema, normalmente é solicitado com uma contribuição em dinheiro para todos os componentes ou para aqueles que desejam, sendo assim, a maior partes dos foliões podem participar nos 15 dias de rito.

Outro aspecto tangente é o perfil demográfico híbrido das companhias (Ver Gráfico 26) que está de acordo com o perfil da população brasileira; 47,51% de Brancos, 43,42% Pardos 7,52% de Negros<sup>148</sup>. Esse dado confirma o conceito de hibridismo cultural, utilizado para descrever os traços demográfico do país:

---

<sup>147</sup> Dono/organizador da festa. Responsável pela festa e giro da companhia.

<sup>148</sup> Dados do Censo 2010 (IBGE).

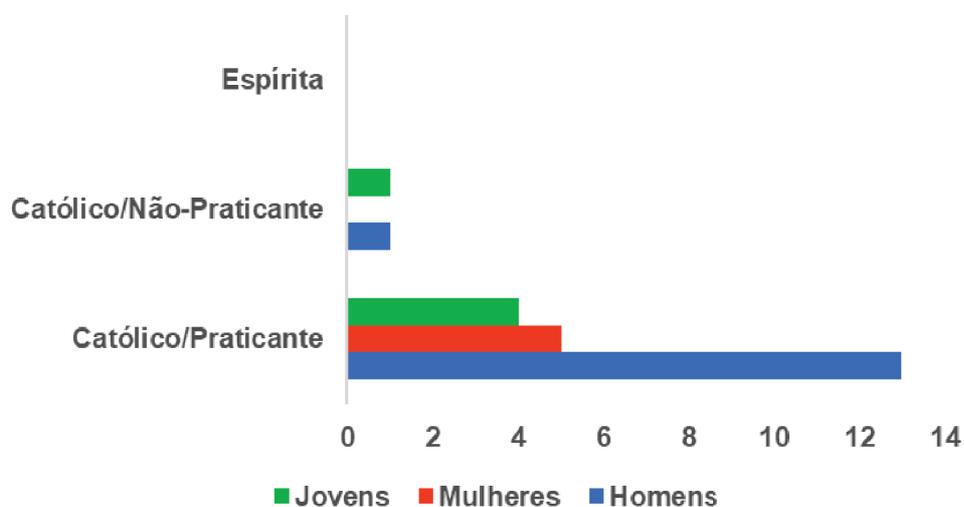
**Gráfico 26: Cor**

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Já a confissão religiosa pela autodeclaração, ficou evidente que são em maioria predominantemente católicos (Ver Gráfico 27). Além disso, nota-se que há quatorze homens adultos se consideram católicos praticantes, e apenas um não praticante<sup>149</sup>. Não foi encontrado o contato com outra religião ou culto (pelo menos visivelmente). Os três grupos estão ligados com o institucional e o popular simultaneamente, confirmando a permanência da devoção “fora da Igreja”. Como consta no gráfico 27:<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> Segundo o critério do questionário, que visava compreender a relação do devoto com a Igreja e o clérigo local. O católico praticante é àquele que está ligado a devoção popular e a obrigação com o clérigo local. Já o não praticante, significa que não há interesse de cumprir nenhuma obrigação relacionada à Igreja Católica.

<sup>150</sup> Considerações retiradas do cotidiano durante a observação participante.

**Gráfico 27:** Afirmação religiosa

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

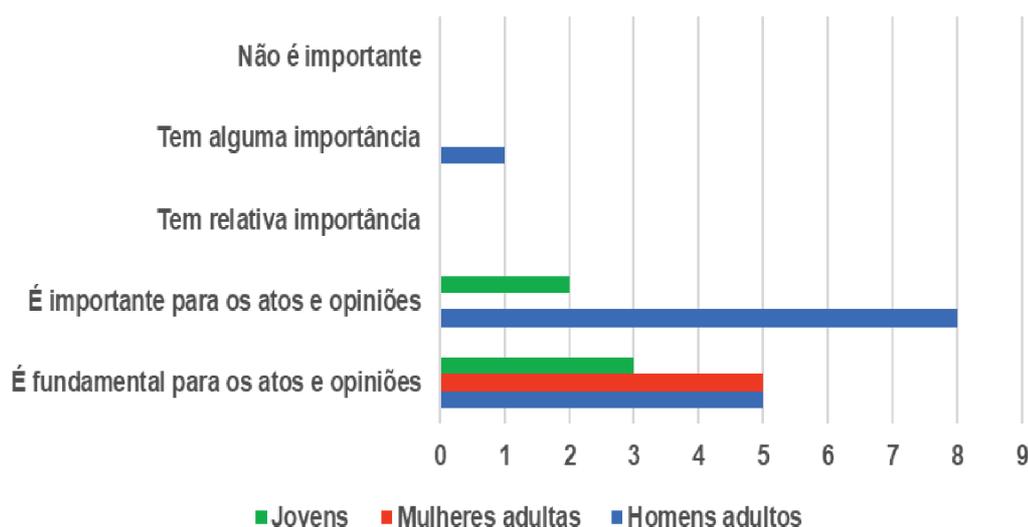
Por que fazer esta consideração de praticante ou de não praticante? É para observar se os membros possuem alguma relação com o pároco local, ou é uma devoção autônoma. O importante, ao observar, é que não há qualquer interferência do clérigo: a prática do início ao fim está “fora da Igreja”. Porém, os foliões se consideram católicos ativos porque cumprem as suas obrigações com a Igreja local, ainda mais, revela a casual relação com padre local que está sujeita a um parâmetro afetivo que pode definir a sua aprovação ou total distanciamento. Como comenta Silva<sup>B</sup> (2017):

Um tempo atrás, não aceitavam, mas depois ali na Igreja São Vicente era Padre Izidoro, ele chamava para a folia, ele ia na minha casa jantar, ele acompanhava nos pontos de pouso. Em uma festa que fiz, levamos um padre que queria cobrar para fazer missa na fazenda, falei não vou pagar arrumei um carro para você vir e voltar. Você quer cobrar!? (...). (SILVA<sup>B</sup>, julho, 2017).

A competência final do questionamento dos entrevistados busca ver o que motiva a permanência da devoção aos Reis Magos e qual é a relevância desta tradição para a vida cotidiana. A declaração foi predominantemente similar, a devoção aos Reis é importante, é uma referência para projetar os atos e opiniões no cotidiano (Ver Gráfico 28). Em outras palavras, a devoção é usada como uma referência religiosa para o cotidiano urbano. Além disso, retira a ideia que a

participação no rito é fruto de uma casualidade ou apenas para o cumprimento do calendário católico. Como elucida o Gráfico 28:

**Gráfico 28:** A relevância da devoção para o cotidiano



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Este olhar quantitativo e qualitativo (participante) mostrou em linhas gerais que os devotos são um grupo híbrido, urbanizado, letrado (em nível básico), hierarquizado, permanente e, em boa parte, desconhecido pela juventude local. Também há uma desproporcionalidade do ingresso dos membros com menos de 30 anos de idade em comparação ao avanço do envelhecimento dos membros das companhias. O estilo de vida moderno, a ausência do ensino das práticas e tradições religiosas nas escolas, bem como o desinteresse dos jovens católicos urbanos pela formação religiosa projetam-se como os argumentos que justificam essa realidade crítica da tradição.

Além disso, elucida algumas transformações na conduta social, cultural e religiosa da sociedade local, como uma consequência da modernização. Responsável pela alteração do sentido da tradição para a camada mais jovem da sociedade. Como ressalta o depoimento de Silva<sup>B</sup> (2017):

A maior dificuldade, que está tendo, é a ambição de dinheiro. Você chega em uma casa, a pessoa está fazendo negócio com o telefone ouvido (...) já conheci pessoas, que frequentava as festas, hoje em dia você chega, ele

fala está celular no ouvido e fala: depois você passa aqui. Às vezes, à noite mulher gosta de novela, nem todas estão aí você chega às vezes tem que desligar a televisão ou televisão fica ligada, aí está prestando atenção na televisão. Outros, não tira boné, nem paga o cigarro, às vezes chega em uma casa tem som alto, ainda mais, se for jovens malmandado pela mãe. Às vezes fala, baixa aí o som!. Elas falam, vou abaixar, mas a gente não fala nada, mas quando está muito alto, aí somo obrigados pedir para baixar um pouco. Porque senão, pessoal vai cantar, igual está no som, mas acontece, às vezes, de nós cantar, sair sem pedir para baixar (SILVA<sup>B</sup>, julho, 2017).

Entretanto, não quer dizer a festa foi apagada em todos os jovens. Alguns defendem a identidade como devoto e destacam a relevância da continuidade da prática. Uma devoção histórica e familiar. Como comenta Santos<sup>A</sup> (2017):

Eu sou devoto, de Santos Reis. Porque peguei essa herança de meu pai. Porque, meu pai toda a vida eu cresci vendo ele, eu fui tocado por Santos Reis, tive muita ajuda. Inclusive depois de casado, tive uma experiência, a questão da devoção nunca pode parar, porque, se eu deixar de ser devoto eu vou deixar de acreditar. Vou deixar ter minha fé, vou deixar de estar ajudando na questão Folia de Reis, eu vejo que folia de Reis tem que acontecer (...) (SANTOS<sup>A</sup>, julho, 2017).

Em resumo, a tradição é impactada pela modernização do campo e da cidade, porém continua a recriar-se junto com as novas ruralidades e urbanidades da sociedade contemporânea. Por este motivo, reafirma-se a tese da “modernização da tradição”, quando é rememorada baseada nesta vivência.

## 2.6 O Campo como extensão da vida urbana: as novas ruralidades e urbanidades

Falar de Brasil é investigar um histórico agrário que relaciona o campo e a cidade pela economia agrícola, um modelo econômico que edificou a nação, por isso não é conveniente ausentar-se desta configuração ao escrever sobre a formação do Estado Moderno Brasileiro. Certamente, a modernização do país teve várias etapas, que modelaram o rural e o urbano de diferentes formas, que estão interligadas pelo perfil da trajetória agrária. Normalmente, cada processo é guiado pelas políticas públicas de desenvolvimento socioeconômico e tecnológico em nível nacional, estadual ou municipal.

As transformações do modo de produção e consumo atualmente são ditadas pelo mercado internacional, e impõem ao cidadão local, produtor rural ou

agroindustrial uma modernização que modifica a conduta social, cultural e religiosa, Sendo um processo que altera definitivamente o cotidiano rural e urbano, essa dinâmica permite ver as novas vivências condicionadas pela modernização. Em outras palavras, há uma modernização da vida cotidiana com distintos níveis e formas. Por esta razão, que as novas ruralidades e urbanidades devem ser consideradas um mecanismo social de ajustamento aos *câmbio* socioeconômicos e tecnológicos que concede aos indivíduos que estão no rural ou no urbano um novo modo de ver e viver a contemporaneidade.

Devido a essas razões, realiza-se uma breve reflexão do período de maior intensidade dessa dinâmica, ou seja, meados do século XX, observando, de logo, a possibilidade de relacionar o desenvolvimento do capitalismo agrário<sup>151</sup> e a modernização conservadora. O advento das novas fronteiras agrícolas após 1960 criou novas zonas de modernização agrícola, a rota Centro-Sul e Norte, que impactaram os estados de SP, MG, GO, MT, MS, TO e BA. A economia do agronegócio não tensionou apenas um novo modo de produção agrícola no país, mas também, reposicionou aqueles que a receberam, seja na cidade ou no campo:

A agricultura brasileira, depois de 1960, mostrou um claro processo de diferenciação em três grandes. A) O Centro-Sul, onde a agricultura se moderniza pela incorporação insumos industriais (fertilizantes e defensivos químicos, e equipamentos agrícolas, etc); B) O Nordeste, após a incorporação da fronteira do Maranhão (em meados dos anos sessenta) e, mais recentemente, a da Bahia, permanece sem grandes transformações fundamentais no conjunto de sua agropecuária. C) a Amazônia, incluindo aí boa parte Centro Oeste (Mato Grosso e Goiás), que representou a zona de expansão da fronteira agrícola a partir dos anos sessenta (SILVA, 1980, p.34).

A fim de facilitar a compreensão do mundo rural brasileiro, é preciso perceber a interdependência da “questão agrária e agrícola”<sup>152</sup>. Às vezes, o agrário e o agrícola são termos utilizados de forma indiscriminada, isto não o é sem razão. A problemática está no interior do próprio processo de produção agrícola, mas pode-se dividir didaticamente deste modo: a questão agrícola pode ser definida como a produção, técnica e o manejo solo, plantio, colheita e pós-colheita; a agrária é

---

<sup>151</sup> Vale lembrar que a ideia de capitalismo no Brasil e seu vínculo com a economia agrícola é uma reflexão feita a partir de Prado Junior (1994) e Silva (1980).

<sup>152</sup> Segundo as reflexões de Silva (1980).

qualquer relação de produção de um bem agrícola. Porém, de fato, ambos estão interligados intrinsecamente pelo histórico da dinâmica do agronegócio:

Em poucas palavras, a questão agrícola diz respeito aos aspectos ligados às mudanças na produção em si mesma: o que se produz, onde se produz e quando se produz. Já a questão agrária está ligada às transformações nas relações de produção: como se produz, de que forma se produz (SILVA, 1980, p.11).

O Estado brasileiro acompanhou, em parte, o discurso modernizador discorrido na América Latina, priorizando a estruturação produtiva (capitalista e agrária), o Estado Nacional Conservador (de latifúndio e com uma má distribuição de renda e capital). Obviamente, que a referência para a América Latina foi o modelo de modernização dos EUA, da Alemanha e da Inglaterra, porém com procedimentos e efeitos particulares aos dilemas que marcaram a trajetória latina.

É relevante observar a dialética do histórico do desenvolvimento no Brasil, após 1970, porque pode revelar a incongruência ocasionada pelo projeto neoliberal conservador que manteve a economia baseada no capitalismo agrário (latifúndio) e uma política socioeconômica segregadora dos bens de capital e dos meios de produção.

Torna a:

(...) *modernização da agricultura* conduzida pelo Estado sem pensar as transformações sofridas pelo próprio Estado. É necessário não propriamente elaborar uma teoria do moderno Estado brasileiro, de que os cientistas políticos vêm se ocupando com menor ou maior sucesso, mas procurar indicar, ainda que de modo aproximativo, o que tem sido a ação do Estado no campo, analisar os meios através dos quais essa ação se tem dado e sobretudo explorar as suas implicações. Mas isso não basta. É preciso pensar o que a simples presença do Estado no campo tem significado. Na primeira metade da década de 60 foi elaborada uma legislação específica para o campo. O primeiro passo foi o Estatuto do Trabalhador Rural, em 1963. A seguir, vieram o Estatuto da Terra, em 1964, possivelmente a peça chave do novo aparato jurídico, e toda uma extensa legislação complementar. Criou-se também uma legislação previdenciária que teve efeitos importantes a partir do início dos anos 70 (PALMEIRA, 1989, p.87).

As políticas públicas de desenvolvimento socioeconômico concretizaram uma modernização política do Estado, produtiva e industrial, no entanto, o desenvolvimento social e humano ficaram no esquecimento, ou seja, a sociedade brasileira é caracterizada pela concentração de renda e dos bens de capital nas mãos de uma minoria.

Um dos efeitos da modernização é a industrialização interna, com intuito de fornecer produtos, bens e serviços para o mercado nacional, em primeiro instante, porque até 1970, o país era uma referência na produção de matéria prima (bens agrícolas não industrializados), mas:

Diversos eventos atuaram para modificar a estrutura e o perfil da produção agrícola a partir de 1965: a consolidação do parque industrial, a instauração de um estilo de desenvolvimento visando à "modernização conservadora", a fase ascendente do ciclo econômico conhecido como o "milagre econômico", a ampliação do crédito rural subsidiado e de outros incentivos à produção agrícola, a internacionalização do pacote tecnológico da Revolução Verde, a melhoria dos preços internacionais para produtos agrícolas, etc. Em consequência, a agricultura atravessou um processo radical de transformação em vista de sua integração à dinâmica industrial de produção e da constituição do complexo agroindustrial. Foi alterada a base técnica, desenvolvida a indústria fornecedora de meios de produção para a agricultura e ampliada, em linhas modernas, a indústria processadora de alimentos e matérias-primas. Deste modo, a base tecnológica da produção agrícola foi alterada profundamente, assim como a composição das culturas e os processos de produção (MARTINE, 1991, p.9-10).

Então, o campo brasileiro foi alterado aos poucos bem como todos aqueles que estavam envolvidos nessa produção, modificando-se desde o manejo do solo até o beneficiamento agroindustrial. A agroindústria brasileira foi e é, estrategicamente, um dos pontos cruciais da modernização do país.

A ampla construção de parques industriais pelo território nacional, estabeleceu-se próxima às regiões com as maiores produções agrícolas e facilitou logisticamente o desempenho da industrialização do país. Uma trajetória que ficou conhecida pela velocidade da modernização e o crescimento agudo da desigualdade social. A título de exemplo, o município de Rio Verde que tinha como base econômica a pecuária extensiva, tornou-se um polo agrícola e agroindustrial de relevância internacional. Além disso, há outros atributos inerentes à modernização no campo:

É notório que o Êxodo rural provoca mudanças na sociedade. Em Goiás, suas consequências trouxeram problemas sociais que irão se perpetuar por muito tempo. As políticas governamentais devem estar atentas para o fortalecimento do campo em um sentido amplo e inclusivo, pois irá permitir a diminuição do inchaço das grandes cidades, garantirá a segurança alimentar da população e o fortalecimento da economia goiana. (SILVA JUNIOR; VALE; WENDER, 2016, p. 110).

Goiás foi palco de uma modernização setorial: apenas algumas regiões receberam tal investimento, como por exemplo: centro (Goiânia-Anápolis) e Sudoeste (Rio Verde-Jataí). Essas ações alteraram o conceito de campo e cidade no Estado e para seus residentes, ou seja, as fazendas deixaram de ser um espaço da produção da agricultura de subsistência, pecuária extensiva e familiar. Tornaram-se “empresas rurais, exercendo o modelo de produção do agronegócio, um processo de produção massiva e mecanizada voltada para o mercado regional, estadual, nacional e internacional. Logo em seguida, a construção do parque industrial do Sudoeste Goiano em 1990<sup>153</sup> (Rio Verde e Jataí) acentuou os investimentos em tecnologias para agroindustrial.

A mecanização da produção agrícola e agroindustrial, estabelecida na região, alterou significativamente a sua trajetória e o seu desenvolvimento socioeconômico:

O poder econômico e social que as tradicionais fazendas de gado tinham em Goiás, por volta da década de 1970, foi substituído, em muitos municípios, pelas empresas rurais. Assim como a posição social do fazendeiro foi substituída pela figura do empresário rural. Este é chamado de empresário rural e não de fazendeiro. Com uma nova organização produtiva e novas relações sociais de produção e trabalho, as empresas rurais se estabeleceram no Cerrado como símbolo de progresso e modernidade. Os territórios que antes eram considerados entraves, como as chapadas, tornaram-se, com o uso de tecnologias e de capital, os territórios mais adequados, no Cerrado, para a ampliação e a reprodução do agronegócio (MATOS:PESSOA, 2012, p. 40).

Definitivamente campo no município de Rio Verde (principalmente) e nas regiões circunvizinhas não estão apenas conectados ao agrícola ou agrário (o que se produz e como se produz). O campo está absolutamente interligado à vida urbana e toda a sua dinamicidade e vice e versa. A cidade, é o lugar da distribuição, comercialização, processamento e exportação do produto do campo. Por este motivo, houve crescente mecanização agrícola com tecnologia de ponta, e a importação do conhecimento e técnicas agrícolas dos países referências em tecnologias aplicadas à produção agrícola (UE e EUA). Sendo assim, o perfil socioeconômico e a empregabilidade no mercado local também são pautados por estas transformações.

---

<sup>153</sup> Discussão apresentada por Matos:Pessoa (2012).

Neste sentido, a vivência está relacionada com a produção agrícola e não agrícola, porque o espaço não é híbrido apenas pelo histórico cultural e religioso, mas pela relação que interliga o urbano e com o rural pela economia do agronegócio. E, nesse contexto, a devoção popular também é recriada, mediada pela mudança e pelos conflitos desta realidade entre o campo e a cidade, ou seja, o campo é a extensão da modernização da sociedade urbana:

Assim devemos levar em consideração que o espaço rural não é somente agrícola. Rompe-se deliberadamente e explicitamente com dois elementos secularmente associados ao rural: sua função principal não é mais, necessariamente, a produção de alimentos e nem a atividade predominante é a agrícola, reforçando assim a noção de hibridez do espaço rural. A dimensão não-agrícola vem aumentando, muitas vezes, associada à noção de patrimônio, com a renaturalização da paisagem. Enfatiza-se a preservação e a proteção da natureza, valoriza-se a busca da autenticidade dos elementos paisagísticos locais, a conservação e a proteção dos patrimônios históricos e culturais, o resgate da memória e da identidade. Dessa forma, há a mercantilização das paisagens, com a conseqüente expansão das atividades de turismo e de lazer. E esse rural, é uma das dimensões do espaço geográfico, que pode ser apreendido nas suas relações com o urbano através das ruralidades, urbanidades e das múltiplas territorialidades (MARAFON, 2014. p.04).

Esse discurso pode ser resumido em dois termos, “as novas ruralidades e novas urbanidades” que são conseqüências das inéditas vivências da relação Campo-Cidade, levando-nos a crer que ambos os espaços se fundem em uma única emergente direção, a modernização da vida cotidiana, pois ambos espaços, complementam-se.

As “urbanidades” decorrentes dessa interação, não serão apenas novas ruralidades, e sim, o urbano presente no campo, sem que cada espacialidade perca suas marcas. Logo o espaço híbrido que resulta dessas interações, não é um urbano ruralizado nem um rural urbanizado. É algo novo, ainda por definir e que desafia os pesquisadores, tanto nos países da OCDE (onde muitos criticam os critérios atualmente adotados) quanto em países como o Brasil, onde se luta para ultrapassar a concepção oficial de que rural é tudo que não é urbano (RUA, 2006, p. 95).

As tradições culturais e religiosas sobrevivem nas sociabilidades urbanas e rurais, que são impactadas por um cotidiano repleto de tecnologia, insegurança, desemprego e o crescimento econômico acelerado e desigual. Essas são as condicionantes das novas ruralidades e urbanidades do Campo-Cidade. A tradição e a modernização concebem uma nova percepção de tempo, espaço, cotidiano e de vivência. Uma realidade que não se divide pela fronteira física ou política a que o

sujeito está submetido, mas pela capacidade de se reinventar segundo esta relação. Segundo Lindner (2012):

Porém, chama-se a atenção para que diversos estudos ao abordar o tema ruralidades, não esclarecem o entendimento da terminologia, remetendo-o a qualquer elemento ou atividade localizada em área rural. Contudo, na perspectiva de análise deste estudo, entende-se que as ruralidades não estariam relacionadas diretamente a atividades agrícolas, mas sim a características culturais ligadas aos modos de vida das pessoas que habitam o rural, aos modos de vida tradicionais do campo, que influenciam atitudes e comportamentos e que não necessariamente são encontrados apenas em nas áreas rurais. Já no que concerne às “novas ruralidades”, percebe-se tratar-se de um fenômeno de raiz urbana, que além de se utilizar das ruralidades, engloba diversos outros elementos e atividades, como forma de geração de renda em atividades direcionadas a um público urbano (LINDNER, 2012, p.21).

No geral, essa dinâmica é o palco e exige uma reinvenção diária, às vezes, com uma significação efêmera ou simplesmente “conveniente” para viver este cotidiano moderno. Não é necessário construir uma atuação orientada pela permanência, como algo fixo, inflexível, mas dar à tradição e ao passado uma continuidade prática. Na verdade, o sujeito não pode se fixar em um contexto específico. O porquê? Porque a mudança e a transformação fazem parte da estratégia de se viver o moderno. Por este motivo, a devoção se mantém viva pelos diferentes sentidos e significados que moderam a modernização da vida cotidiana:

A resignificação do rural, através da idéia de “urbanidades no rural” inclui uma série de representações que re-apresentam este espaço como um “outro rural”. Este, concebido, primordialmente, na cidade, como uma nova mercadoria, comporta a face “natural” da natureza e porta uma virtualidade, que se torna real. Virtual e real se confundem nas recriações que as novas representações do rural carregam. Essa “virtualidade” integra aspectos da virtualidade lefevriana, do vir-a-ser da sociedade urbana, mas realiza-se, concretamente, na hibridéz que marca o rural, em geral, e o fluminense em particular. O valor de uso está submetido ao valor de troca como essência da reprodução do capital numa sociedade de consumo. O rural se vê consumido como virtual antes mesmo de se tornar mercadoria, incorporado aos diferentes discursos políticos (mas, também, midiáticos), ou como referência cultural, para a sociedade como um todo (RUA, 2006, p. 95).

A nova ruralidade e urbanidade é o ato de relembrar o passado, mas integrá-lo presente. A manutenção da identidade como devoto, é a tradição se modernizando pela vivência com esse processo:

A afirmação da permanência do rural, enquanto espaço integrado, porém específico e diferenciado, é reforçada quando se leva em conta as

representações sociais a respeito do meio rural. Considero particularmente fértil, nesta reflexão, a idéia de que, mesmo quando se atinge uma certa homogeneidade, no que se refere aos modos de vida e à chamada “paridade social”, as representações sociais dos espaços rurais e urbanos reiteram diferenças significativas, têm repercussões diretas sobre as identidades sociais, os direitos e as posições sociais dos indivíduos e grupos, tanto no campo quanto na cidade (WANDERLEY, 2001, p, 33)<sup>154</sup>.

A interação entre o campo e a cidade é moderada por sua particularidade, mas ao mesmo tempo está regulando a tradição. Isto está exposto na ritualística da festa, um rito em congruência com essa experiência dual, móvel e ambígua, porém resistente ao esquecimento. Por isso, os elementos desta vivência fornecem sentidos e significados que garantem a permanência desta tradição:

O espaço local é, de fato, o lugar do encontro entre estes dois “mundos”. Porém, nele, as particularidades de cada um não são anuladas, ao contrário são a fonte da integração e da cooperação, tanto quanto das tensões e dos conflitos. O que resulta desta aproximação não é a diluição de um dos pólos do continuum, mas a configuração de uma rede de relações recíprocas, em múltiplos planos que, sob muitos aspectos, reitera e viabiliza as particularidades. (WANDERLEY, 2001, p. 34).<sup>155</sup>

Como não dizer que a devoção aos Reis Magos é reinventada por esta vivência? A Microrregião do Sudoeste de Goiás é palco de uma modernização no campo e na cidade. E, logo em seguida, é impactada pela política neoliberal de desenvolvimento socioeconômico. Com isso a cidade ficou marcada por uma modernização que tem o campo como extensão da vida urbana. Tal consideração assevera que a continuidade da devoção moderniza a tradição, uma expressão de seu tempo:

Quando ao peso sociológico das ideologias religiosas em um mundo que parece movido primordialmente por forças econômicas, seria ilusório pensar a religião como imobilista em essência e como um obstáculo a ser suprimido para um povo desejoso de seu desenvolvimento tecnológico (REVIÈRE, 2013, p.196)

Neste meio, pergunta-se, onde está a devoção? Ainda é rememorada? Por que continua ser relevante para estes sujeitos? Esta é a questão. É que, em meio as essas novas ruralidades e urbanidades ocasionada pela modernização, a festa se ajusta à realidade da vida moderna:

---

<sup>154</sup> Tradução livre.

<sup>155</sup> Tradução livre.

[...] a síntese do mundo profano e do sagrado, aparentemente são contraditórios, tem sido sempre operado pelo homem em sociedade, mesmo com ele adotando uma nova técnica, crendo-a melhor, mesmo que implemente corretivos, complementos, alívio para suas crenças e comportamentos religiosos com intuito de ajustá-los a novas circunstâncias históricas (REVIÈRE, 2013.p. 196).

Então, definitivamente, a devoção aos Reis Magos na Microrregião do Sudoeste de Goiás é autorregulada por e para aquele que crê. No capítulo a seguir, as identidades e representações históricas e contemporâneas do rito são expostas, como parte da modernização da tradição e do cotidiano da comunidade.

### Capítulo 03: A festa contemporânea: tradição, práticas e milagres

Nesta etapa deste trabalho, trata-se da exposição das identidades e representações e seus movimentos pelas práticas que foram visualizadas pela observação participante, levando em conta o fluxo prescrito pela socioantropologia histórica do reisado, como uma prática devocional do catolicismo popular. Lembrando que tudo começou a partir da busca do histórico-teológico do culto ao nascimento (epifania). Juntamente com o desenvolvimento da devoção aos “*Reis Magos*” da Idade Média até o catolicismo contemporâneo. É permitido dizer, que mediante este estudo, os Reis Magos foram “cristianizados” pela devoção popular e institucional segundo o enredo debatido.

A trajetória histórica é densa e intensa, a reinterpretação religiosa mostra uma tradição com uma relativa autonomia e uma narrativa histórica pautada pela busca do milagre. Uma crença da vivência, ajustada ao cotidiano do devoto. Tendo em vista a reconstrução da trajetória do rito, ainda é reconhecida a impossibilidade de abarcar a totalidade da dinâmica da devoção popular. Enfaticamente, ainda estamos na margem discricionária do rito, pois há uma eminente complexidade da tradição e a sua prática. Os seus significados e sentidos estão além de qualquer circunscrita e temporal interpretação.

Depois de tantas citações e reflexões é preciso trazer o conceito de Folia de Reis à tona, afim de definir o que se entende da prática:

A Folia de Reis é um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeito de circulação de dádivas – bens e serviços – entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula. Isto não pretende ser uma definição coisa sempre evitada aqui, mas uma proposta de explicação (BRANDÃO, 1981, p. 37).

Também se diz:

A Folia de Reis é um grupo precatório de cantores e de instrumentistas, seguidos de viajantes rituais entre casas de moradores rurais, durante um período anual de festejos dos três reis santos entre 31 de dezembro e 6 de janeiro. O núcleo ritual de um folião de reis é o conjunto de seus cantores acompanhados de um palhaço, também chamado de boneco (BRANDÃO, 2004, p. 347).

Mas, distante da ideia de engessar a reflexão por qualquer julgamento definitivo, propõe-se esclarecimentos sobre o histórico da tradição e da reinterpretção religiosa baseada na experiência cotidiana. A ideia é compreender e descrever como essa prática devocional do catolicismo popular é mantenedora da crença, colocando as identidades e representações religiosas em congruência com o cotidiano em modernização.

No debate, a seguir, sobre a ritualística da festa dos Reis Magos,<sup>156</sup> são utilizados procedimentos teórico-metodológicos da História Oral (entrevista e depoimentos); Iconografia da Folia (fotos e ilustrações) e o Referencial bibliográfico (conceitos e arremetidas) com uma abordagem qualitativa do festejo.<sup>157</sup>

### 3.1 Quando o rito começa, os Santos peregrinam<sup>158</sup>

O festejo, oficialmente, inicia-se em 24 de dezembro e prossegue até 6 e janeiro, com uma peregrinação da Companhia de Reis pelas residências dos devotos no espaço urbano e rural, onde são realizados cantos, orações e terços. Esta é a “saída da Bandeira dos Santos Reis”, da casa do festeiro, o “dono da Festa”. É o marco do inicial do rito até que retorne para a “entrega da Bandeira”, que será repassada para o próximo festeiro, do seguinte ano. Convém dizer que, toda esta peregrinação e festa é realizada no espaço profano, distante da interferência da Igreja ou de algum representante.

O rito possui uma capacidade de incluir os diversos símbolos e gestos que se mesclam com os aspectos da vida cotidiana. Esta é a principal característica de uma tradição que integra o catolicismo popular, o profano coloca em destaque o sagrado, pela experiência religiosa:

Fundada em crenças e práticas tradicionais, por vezes primitivas, tolerada pela religião oficial, mas influenciada por ela, a religiosidade movediça e heterogênea que é, entra no quebra-cabeça moderno das crenças e dos ritos, para realizar sincretismos que vão relativizar as antigas supremacias religiosas [...] (REVIÈRE, 2013, p. 199).

<sup>156</sup> Revière (2013), é utilizado para interpretar a gestualística do rito.

<sup>157</sup> Cipriani (2013), um recurso adicional para fundamentar o qualitativo pela observação participativa.

<sup>158</sup> Para facilitar a compreensão do ritual é feito primeiramente uma descrição geral, e logo seguido é trabalhado aspectos que o compõem.

Como já foi dito previamente, a tradição é tida como um culto familiar, por isso, fundamentalmente, a devoção está conectada à linhagem familiar, como um atributo que se mantém entres as gerações. Como relata Duarte<sup>A</sup> (2017):

Primeira vez que participei, foi aqui em Goiás já aqui na casa de Wilson, na fazenda eu já estava com 14 para 15 anos, a fazenda era no município de Santa Helena. Antes eu já assistia, mas era acompanhando minha mamãe, mas era menino 3 a 4 anos, meus pais eram devotos e meus avós também. Então a família historicamente tem tradições devoção aos reis magos (DUARTE<sup>A</sup>, julho, 2017)<sup>159</sup>.

Aprofundando no que se refere à peregrinação, o “giro da folia”<sup>160</sup>, observa-se que, nessa peregrinação, há minúcias cotidianas que revelam a gestualística da prática, por exemplo, o cuidado com a “bandeira dos Santos Reis”. Nos primeiros dias, após a saída, deve-se evitar passá-la em encruzilhada ou dobrá-la, também, não é permitido que alguém passe pela parte frontal da bandeira, enquanto estiverem no “giro” (em peregrinação). Somente o Palhaço e o Alfer da bandeira podem estar à frente da bandeira, pois são considerados como os mediadores e protetores da companhia<sup>161</sup>:

Quase sempre, quando um artista devoto do catolicismo popular fala do que cria e faz, no culto da festa de seu santo, diz que tudo aquilo deve ser vivido e realizado entre as pessoas presentes, alternando ou misturando a oração (uma ladainha, uma reza de terço), um canto, um gesto, cerimonial e a dança. Os festejos mais antigos, mais complexos, deviriam conter sempre sequências de todas essas partes. Vestidos de cores, armados de cedas, de artes de instrumentos de música, os viajantes natalinos de um folião de reis [...] para ser menos o rito do que o ato de convencimento da fé que, ao querer pregar, converter, atrair a alegoria do gesto e a gratuidade da festa (BRANDÃO, 2004, p.26).

Ainda, procura-se evitar de conduzir a bandeira por locais onde há cultos ou cerimônias religiosas que não estão envolvidas diretamente com os foliões. Um cuidado que intenciona impedir conflitos religiosos, e mostra uma divisão simbólica do território, que deve ser preservado por cada folia. Se, por acaso, alguma das

---

<sup>159</sup> Festeiro do ano de 2016. Festa realizada na propriedade rural no município de Santa Helena. Evento liderado pelo capitão Takin.

<sup>160</sup> Resumidamente, o período de peregrinação é de 24 a 06 de janeiro, dias em que os foliões saem visitando as casas dos devotos para angariar “a esmola do Santo”. Além disso, possibilita que os devotos realizem as suas orações, petições e ex-votos diretamente à “Companhia do Santos”.

<sup>161</sup> A representação do palhaço ainda terá abordagem específica neste capítulo.

Companhias se encontrar com outro grupo de Foliões, segundo os relatos, há uma luta simbólica em forma de dança entre os palhaços. O melhor será o vencedor e terá direito de capturar a bandeira do oponente e conseqüentemente levará todas ofertas e doações do grupo que perdeu<sup>162</sup>.

Ainda, durante a saída, é realizado o “toque da bandeira”. Um momento em que os foliões e os devotos passam por baixo da bandeira e se voltam para dar-lhe um beijo. Essa atitude manifesta a necessidade do contato com o sagrado para que aquele dia seja exitoso. Ao mesmo tempo, demonstra a devoção, subordinação e a reverência necessárias aos Santos. Conheça pela Foto 01:

**Foto 01:** Reverência do folião no assentamento Bauzinho, Município de Santa Helena de Goiás (Companhia do capitão Ney).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

No geral, a peregrinação e a festa são compostas por vários momentos, com canções, orações, comidas, bebidas e danças. Não quer dizer que não ocorram adversidades durante o percurso, contudo vale mencionar que tais momentos entre os foliões possuem significação religiosa: a evocação da “narrativa do milagre”. Um momento de aflição é incorporado como parte do rito, com uma representação

---

<sup>162</sup> Informação da observação participante. Um fato que só aconteceu uma vez, em 30 anos, segundo o depoimento.

religiosa, despertando esse sentido histórico da tradição, o milagre, para a superação de qualquer intempérie durante o rito. “Não se pode esquecer ou desrespeitar o giro, mesmo que haja acontecimentos inesperados”<sup>163</sup>:

Nessa hipótese, quando a folia entra numa casa com sua bandeira, ela não está “representando nem dramatizando” acontecimentos imaginários distantes no espaço e no tempo na forma de um espelhamento; ela está celebrando e consagrando sua presença entre os homens de forma singular (BITTER, 2010, p. 143).

Essas situações são contextualizadas com a narrativa bíblica. A memória da viagem dos Reis Magos, em busca do menino Jesus é lembrada como uma experiência marcada pela aflição e perseguição. Por esta razão, não há um “estranhamento” caso surjam circunstâncias imprevistas durante a peregrinação ou na festa de Reis. A devoção popular dará um significado religioso ao obstáculo, tornando-o parte da narrativa religiosa do rito. Como comenta Silva<sup>B</sup> (2017):

Estávamos em uma Folia dos três Reis. E, aí, descendo a serra de caminhonete, e acabou o freio. A serra era despendurada, só estava eu e o motorista na cabine. Os outros, na carroceria, naquela época podia carregar, foi mais ou menos em 92. O motorista me falou baixinho, o freio acabou! Além de ser uma decida muito forte, tinha uma curva. Eu comecei a pedir baixinho para os três Reis Santos para me ajudar e São José, pai<sup>164</sup> adotivo de Jesus. Ele, o motorista, conseguiu mudar a marcha, e chegamos lá embaixo, aí pegamos a reta aí parou. Arrumou o freio, mas não achei que iríamos conseguir porque a coisa tava feia. Na carroceria tinha apenas colocado uma lona para os bancos, para o povo sentar, naquela época podia andar (SILVA<sup>B</sup>, julho, 2017).

Tal relato mostra como a criatividade e espontaneidade<sup>165</sup> insere novos sentidos e significados durante o rito, ao reinterpretar uma experiência profana como espaço para manifestação do sagrado. Essas situações infaustas são comparadas com “as dificuldades dos Santos Reis” na busca pelo local do nascimento do menino Jesus. Esta narrativa permite convocar a intervenção divina, pois todos os foliões creem que o infortúnio oferece uma oportunidade para que os Santos intervenham

---

<sup>163</sup> Dado retirado da observação participante.

<sup>164</sup> Esta concepção pertence à leitura popular do entrevistado.

<sup>165</sup> Já apontado por Parker (1995).

por seus adoradores<sup>166</sup>. Há vários relatos da intervenção divina que podem ser vistos como exemplo da narrativa do milagre. Observe o relato de Maciel (2017):

Eu presenciei, quando eu cantava com o capitão Zé Donato, na fazenda São Felipe. Era a casa da janta, quando chegamos lá, uma cobra tinha ofendido uma criança que tinha 8 anos e ele estava deitado na cama. Seu Zé pediu para nós concentrar, fizemos uma oração, e tocou a viola, nós pousamos nessa casa. No outro dia, o menino acompanhou a gente correndo uns 2 quilômetros, esse foi primeiro milagre que vi, nessa fazenda São Felipe (MACIEL, julho, 2017)<sup>167</sup>.

Após vários dias de “recorrido”<sup>168</sup> chega o dia da festa: a entrega da bandeira. Na folia da Companhia liderada por Eustáquio José dos Santos<sup>169</sup>, tendo como festeiro José Augusto Duarte, realizada em 2016. O giro da Folia percorreu uma rota rural e urbana quando visitaram inúmeras residências, entretanto, foi no espaço rural que terminou. A família era de produtores rurais, uma característica que influencia compromisso como festeiro, já que a festa é uma forma de resistência da memória da vida no campo:

Era muito criança, mais ou menos tinha 7 ou 8 anos. Meu pai era festeiro, lembro poucas coisas na minha mente, lembro de doces e biscoito. Mas eu fui seguindo, sempre acompanhando as festas, todos anos. Pergunta: Festa era zona na rural ou urbana? Sim, a festa era na zona rural (DUARTE<sup>C</sup>, julho, 2017).

A Foto 02, mostra a chegada da Bandeira com o festeiro do ano anterior: uma entrega simbólica da “Bandeira dos Santos Reis” ao Sr. Zezé<sup>170</sup> (festeiro atual, em 2016).

<sup>166</sup> Como já comentado no capítulo 1, em Maldonado (1979), Taboado \*2003) e Guarjado (2016).

<sup>167</sup> Conhecido como Capitão Ney, líder de uma Companhia. Responsável pela festa no Assentamento de agricultura familiar “Bauzinho” no município de Santa Helena, em 2016.

<sup>168</sup> Termo que equivale ao “giro, peregrinação e romaria”.

<sup>169</sup> Deve-se lembrar a descrição no subitem 2.4.1.

<sup>170</sup> José Augusto Duarte.

**Foto 02:** Chegada da bandeira Reis, na zona rural do Município de Santa Helena de Goiás (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor<sup>171</sup>

Para compreender os significados das posições e funções no interior do rito, foi preciso conectá-lo à narrativa histórica da devoção juntamente com a representação atual “A organização da companhia pode ser explicada de duas maneiras: a) através das posições dos integrantes segundo o controle interno do ritual. b) através das posições dos integrantes segundo a atuação no ritual (BRANDÃO, 2004, p. 347).”

A Foto 03, mostra a chegada da companhia do capitão Lázaro Pereira da Silva na casa de uma devota na área urbana do município de Turvelândia-Goiás, um grupo urbano sem posse de propriedade alguma rural. Diferindo-se da chegada da companhia liderada por Eustáquio José dos Santos. Quer dizer que, a organização da festa, neste caso, não está definida pela capacidade financeira do festeiro de custear a festa. Há um empenho coletivo da comunidade para que a festa seja

---

<sup>171</sup>Todas as fotos e entrevistas integram o acervo da pesquisa de Washington Maciel da Silva, ao executar o projeto de estudo: A FESTA DOS REIS MAGOS: tradição e modernização na Microrregião do Sudoeste de Goiás. Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Puc Goiás, em 2018.

custeada, por isso as doações coletadas pela Companhia são cruciais para a efetivação da festa.

No entanto, pode-se dizer que, durante a peregrinação desta companhia, até houve uma relação com o campo e a cidade, porém a festa foi concluída na área urbana de Turvelândia-Go. As diferenças entre estas duas companhias estão sujeitas aos vínculos dos festeiros, sejam eles urbanos ou rurais. Isto, evidencia como a devoção popular adere aos traços do cotidiano do devoto:

**Foto 03:** Chegada bandeira dos Reis à casa da Festeira, zona urbana do município de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro)



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Adentrando ao interior do festejo representado em cada companhia, é possível ver algumas distinções que estão além dos traços socioculturais ou perfil socioeconômico de cada comunidade. Uma delas é a presença e representação da mulher no rito, isso traz um debate considerado delicado entre os foliões.<sup>172</sup> Nas

---

<sup>172</sup> Muitas afirmações feitas neste capítulo, já foram previamente apontadas no capítulo 2, quando se expôs os dados quantitativos da pesquisa. Entretanto, nesta etapa, fotografias e depoimentos são usados para confirmarem os dados previamente expostos.

três companhias estudadas, as mulheres são membros permanentes, contudo com representações semelhantes e dessemelhantes, mostrando uma relativa dependência do critério particular do líder e o consenso da companhia para definir a sua atuação dentro do grupo. O que promove esta diferença? A predominância da cultura religiosa com valores patriarcais? Uma forma de hierarquização do grupo? Ou resultado do modelo usado para organização familiar cristã, já que se trata de um festejo mantido pelo vínculo familiar?

Ao avaliar as distintas representações levando em conta a posição ocupada pela mulher dentro ou fora da companhia é possível confeccionar algumas representações predominantes e seus significados. O primeiro caso, é a atuação da mulher como cônjuge do festeiro, a festeira. Como mostra a Foto 04, uma atribuição que reforça o modelo patriarcal de família e tradição. Contudo, é interessante dizer que esta posição é mais alta, que uma mulher pode chegar dentro Companhia, e deve partilha das obrigações e compromissos assumidos pelo seu cônjuge, o festeiro.

---

**Foto 04:** Casal de festeiros, zona urbana do município em Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** SILVA, 2018.

Já outras mulheres permanecem ocultas, condicionadas às funções secundárias; organização, cozinha e limpeza. Mediante o fato, a relação de gênero ainda segue a referência hierárquica e subjugadora da família patriarcal. Mesmo assim, as mulheres exercem funções permanentes na companhia, vivenciando diariamente a peregrinação e a festa como festeira ou do alfer da Bandeira<sup>173</sup>:

Como diz em depoimento a alfer Carmo (2017):

Eu acho, a mulher meio discriminada, para mim. O alfer dessa bandeira faleceu. Antes, eu cumpria uma promessa ela sempre me acompanhava junto como o Alfer da bandeira. Aí, ele faleceu aí, as pessoas me pediram para pegar a bandeira. Até inclusive, essa companhia desse capitão não está tendo alfer. Eu estou indo para ajudar mais não sou alfer sempre. Eu

<sup>173</sup>O alfer da bandeira é o portador da bandeira. Encargado(a) do seu cuidado durante o rito ou fora dele. Percebe-se, indiretamente, que as pessoas que são alferes possuem uma relativa autoridade na companhia. Em alguns casos, essa função é atribuída pelo vínculo afetivo e familiar com os Foliões ou com a liderança. Porém, não basta ser simplesmente da família ou amigo do capitão, deve ser um devoto comprometido com o Santo e a Companhia.

acho, pouco assim, discriminada, igual eu. Os capitães dessa folia são meus parentes, são pessoas respeitadas é quase uma comunidade, é uma família. Mas se fosse para eu ir em outra folia, eu não iria. [...] as vezes têm pessoas que têm ciúmes, mas eu vou porque são meus parentes, meus filhos e sobrinhos. Então, uma comunidade com muito respeito, eu só vou por esse motivo (CARMO, julho, 2017).

Em concordância com do relato da Alfer Silva<sup>A</sup> (2017):

Às vezes, enfrento algum tipo de preconceito. Eu mesmo não ligo muito para isso, pois quando a mulher vai acompanhar a folia, o marido fica com ciúme. As que são esposas do folião, tem de ficar casa cuidando das coisas, e dos foliões [...] (SILVA<sup>A</sup>, julho, 2017).

A Foto 05, expõe a alfer da bandeira Carmo (2017), como integrante da Companhia de Folia de Reis liderada pelo Capitão Sonye Fernandes Maciel:

**Foto 05:** Alfer Carmo, zona rural do Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Ney).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Já a Foto 6, mostra a alfer Silva<sup>A</sup> (2017), da folia do Capitão Lázaro Pereira da Silva:

**Foto 06:** Alfer Silva, Zona urbana do município de Turvelândia



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Outra representação histórica na Folia de Reis é a presença das crianças. O festejo é organizado pelos adultos, no entanto o comparecimento do infante tem um sentido religioso peculiar. Vale recordar que é um culto aos Reis Magos é uma celebração epifânica, sendo assim, as crianças têm uma representação religiosa permanente. Mas, colocar as crianças em diferentes atuações revela o esforço do adulto em suprimir a transgressão pela inocência<sup>174</sup>, ao evocar a santidade da epifania.

A título de exemplo, na chegada da companhia de Reis ao “Assentamento Bauzinho”, os foliões portadores da “bandeira de Reis” são recebidos pelas crianças vestidas de branco, como se vê na Foto 07. Um intento de relembrar a epifania e suprimir da vida profana.

---

<sup>174</sup> Informação retirada da observação participante, em 2016. Um consenso “casual” do grupo.

**Foto 07:** Os inocentes, zona rural do município de Santa Helena (Companhia do capitão Ney).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

O significado religioso da criança durante o “giro ou em festa” também é dicotômico, está condicionado às intenções de cada capitão ou festeiro. Mas, há uma similaridade que permanece, é a relação dos infantes com o palhaço. Uma atuação que pode causar medo, inquietação, curiosidade, alegria ou uma sensação de desconhecimento. Porque, o palhaço, enquanto se ocupa de suas obrigações como o guardião da bandeira, também inventa travessuras e distribui doces para as crianças, como mostra a Foto 08, pois, inserir e cultivar a presença das crianças com comidas, danças, presentes ou doces é reverenciar o nascimento do menino Jesus. É a tese defendida pelos devotos é que, “esta ação sacraliza o ambiente e as pessoas que aí estão, pois rememora a santidade do infante Jesus”<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> Contexto apresentado a partir da observação participante.

**Foto 08:** A relação entre o Palhaço e a criança. Zona rural do Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Tal observação, permite ver como a festa é uma oportunidade para expiar a profanidade da vida cotidiana (o pecado, a transgressão) e ao mesmo tempo compô-la de significados do cotidiano. Ou seja, reconhecer a profanidade da vida cotidiana não é um empecilho para cultuar os Reis Magos, mas a possibilidade de expiar-se pela devoção, esta dinamicidade revê o pecado pela inocência representada em culto.

Também, recria outro sentido para a transgressão. A festa é uma oportunidade para transgredir o normativo da vida, com uma atuação exponencial ou incomum pelo devoto. É quando um lavrador vira festeiro; a dona de casa festeira; o comerciante local, palhaço e o produtor rural, instrumentista<sup>176</sup>. Sob essas circunstâncias é que a transgressão não significa “pecado”, mas tomar posse de uma identidade religiosa que expressa a devoção e seu cotidiano repleto de anseios “profanos”<sup>177</sup>:

---

<sup>176</sup> Tema que será tratado no seguimento da reflexão.

<sup>177</sup> A festa como espaço para a transgressão. Uma oportunidade para manifestar as identidades e representações antes omitidas (BRANDÃO, 1989)

Eis um sistema inicial de trocas entre pessoas que configura a própria essência da festa popular no Brasil. Porque, cheia de falas e gestos de devoção. Rupturas e alegria, ela afinal não é mais do que uma sequência cerimonialmente obrigatória de atos codificados de dar, receber, retribuir, obedecer e cumprir. Troca-se o trabalho por honrarias, bens de consumo pelas bençãos, danças por olhares cativos, o investimento do esforço pelo reconhecimento do poder, a fidelidade da devoção pela esperança celestial. Obedece-se ao mestre, festeiro, ao padre, ao chefe da torcida, ao maestro da banda. Cumprem-se promessas, votos feitos (BRANDÃO, 1989, p. 11).

Esta observação é mais um exemplo da “espontaneidade e a criatividade da religiosidade popular”<sup>178</sup>, que dialoga com a tradição, a prática e a vivência em uma só atuação. Enfim, o que representa o “palhaço na folia de Reis”? Pode-se vê-lo pelo princípio da dualidade de sentidos e da ambiguidade de significados, no qual, a transgressão não representa o profano, mas o sagrado na vida daquele que crê:

Anônimo, o homem, um conhecido, o personagem. Para muitos espectadores, ele é o palhaço da folia. Para quem sabe, ele representa um dos Reis Magos, que assim se ocultava para enganar os soldados de Herodes na busca pelo Menino Jesus. De sua fantasia, em cada detalhe, muitos significados. Figura “profana” suas intervenções na Folia são de grande importância, pois cabe a ele puxar ou animar a folia. Além disso, ele tem obrigações específicas, como jamais dançar diante da bandeira e realizar acrobacias fora das casas (MARINHO, 2015, p.132).

Em termos históricos, não há uma explicação teológica que justifique o significado do palhaço no rito. O que se pode enunciar, é a construção da leitura significativa da religiosidade popular sobre este personagem essencial para a tradição. Entretanto, a ausência de um fundamento histórico (provável), dissemina uma cultura oral que o explica à sua maneira. Como se vê nesta versão de Maciel (2017):

Ele é o guardião da bandeira. A obrigação do guardião da bandeira é de sempre sair na frente da bandeira. Só ele pode, e bater palma nas portas, e perguntar se aceita a cantoria e a bandeira. Alguns historiadores escreveram que, na época, Herodes andava atrás de criança abaixo de 2 anos para matar. Maria, novinha, com o Menino Jesus, aí os palhaços começaram a fazer graça, para distrair os soldados. E ela passou com a criança e não teve problema nenhum (MACIEL, julho, 2017).

---

<sup>178</sup> Novamente ressaltar a relevância de Parker (1995) para esta análise.

Na Foto 09, os palhaços atuam como mediadores do profano e o sagrado, pois são os primeiros que anunciam a chegada da Folia e a protegem de alguma intempérie no decorrer do caminho:

**Foto 09:** Os Palhaços, zona urbana do município de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Também, pode-se interpretar atuação do palhaço pela reflexão de Mikhail Bakhtin, observando o cômico<sup>179</sup> no festejo. O ato de significar o cotidiano com o rito, é a linguagem da religiosidade popular. O cômico é “a vivência como um espetáculo” (BAKHTIN, 2010). A festa popular, para Bakhtin (2010), está aliada à prática do vulgar, o profano/mundano juntamente com o sagrado e o religioso que coloca em conflito a ética e a moral com o proibido, uma trama do espetáculo onde o real e o espetáculo não estão separados:

Além disso, quase todas as festas religiosas possuíam um aspecto cômico popular e público, consagrado também pela tradição. Todos esses ritos e espetáculos organizados a matéria cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação as formas do culto e as cerimônias oficiais sérias da igreja ou do estado oficial.

<sup>179</sup> O riso, a festa, a comida e o cômico revela a dualidade da festa popular (BAKHTIN, 2010).

Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não – oficial, exterior à Igreja e ao estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida, aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas (BAKHTIN, 2010, p. 4-5).

O princípio cômico liberta o sujeito do dogmatismo eclesiástico da ética e moral que normatiza a conduta social e religiosa. Por isso, fazer festa, é reafirmar, pela devoção, os desejos, anseios e o medo que são reprimidos pelo cotidiano fora da festa:

As festividades (qualquer seja o seu tipo) são uma forma primordial, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-la nem as explicar como produtos das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção de mundo (BAKHTIN, 2010.p. 07).

Por isso, a representação do palhaço na Folia de Reis é uma expressão dual e ambígua, que conecta o profano com o sagrado como parte do ritual. Também, representa as várias identidades e representações ocultadas, mas que estão ativas na subjetividade de cada devoto:

As máscaras das Foliás trazem imagens de demônios e dragões. Personagens infantis e deuses, numa profusão de cores e luminosidade que atrai o olhar de todo espectador. Pinturas não definidas mesclam elementos os mais variados e estampam personagens ambíguos, estranhos, híbridos, comuns ou misteriosos. Estão presentes nessas máscaras o lendário, o sagrado e o profano em estampas do grotesco, que apropriam de um barroquismo traduzido em exuberantes fantasias para além do mascaramento; estrutura do barroco tão comuns na arte latino-americana (MARINHO, 2015, p.142)

Há outra informação que confirma o caráter cômico do palhaço, é a desenvoltura irônica: O palhaço, brinca, rouba objetos e alimentos, ingere bebida alcoólica, ao mesmo tempo que canta pedindo a esmola para o Santo. Esta atuação é a sua função, o ato de expressar a profanidade da vida humana como um estágio necessário para chegar ao sagrado, a experiência religiosa. Observe na Foto 10:

**Foto 10:** Os Palhaços, zona urbana de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Esta desenvoltura não necessita se manter congruente com alguma orientação teológica tampouco litúrgica, é guiada pela espontaneidade da religiosidade popular, que dá a coerência segundo a sua lógica. A atuação palhaço na Folia de Reis não obedece nenhum roteiro ou uma performance fixa, a sua representação está inclusa em uma linguagem popular que possui seus sentidos e significados durante a ocorrência do evento:

E são precisamente esses momentos — nas formas concretas das diferentes festas — que criaram o clima típico da festa. Nessas circunstâncias, a festa convertia na forma de que se revestia a segunda vida do povo, o qual penetrava temporariamente no reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância (BAKHTIN, 2010, p. 08).

O palhaço ao se adentrar na casa de um devoto transforma-se em um cobrador de esmola e ou até uma vítima das emboscadas arquitetadas pelos moradores. Uma ação que visa reconhecer a astúcia e propriedade de “palhaço de experiência”. O ato de coloca “a astúcia” como um atributo necessário para esta atuação, revela mais uma característica humana como parte do rito. Como consta no depoimento SILVA<sup>C</sup> (2017):

[...] chegamos em uma casa, de boa. [...] Chegou na frente na porta bateu o pé falou, está errado! depois viu que tinha uma faca debaixo do tapete, eu, de longe estava olhando e, ele na frente executando. Alguma coisa mostrou para menina que estava na frente rindo, chamou a menina e falou, faz um favor tira daqui! pois você está errada. Aí, ela tirou a faca e a bandeira continuou. Isso foi uma brincadeira que faz para experimentar o palhaço. Igual o capitão falou, alguém está experimentando. Estava experimentado aquela pessoa para ver se sabia. Como ele não passou, ele sabia! Aí achou aquela pexeira do cabo branco [...] (SILVA<sup>C</sup>, julho, 2017).

Além disso, ser um palhaço na folia de Reis é considerado uma atuação que requisita do candidato experiência, vitalidade, criatividade, espontaneidade, astúcia e um razoável preparo físico. Definitivamente, deve estar à frente da companhia como o guardião e exposto a qualquer situação, como o mediador do sagrado e o profano. Em resumo:

[...] a improvisação ainda é a característica marcante na performance dos palhaços. Irreverentes, eles são peças estruturantes em todos os tempos da Folia. E valorizados e valoriza-se perante o grupo, principalmente pelo papel lúdico, que exercem. Assim, apesar de rito coletivo, a Folia atua também como lócus de realização pessoal, teoria que pode ser referendada pela própria fantasia dos brincantes, que são chamadas de “fardas”. Uma farda implica um sentido de poder e compromisso (MARINHO, 2015, p.133).

Para estimular um palhaço iniciante ou que esteja inibido, é comum o líder, permitir o consumo de bebida alcoólica moderadamente para “elevar o ânimo”. Um costume também entre os foliões, os quais, devem manter um equilíbrio ao consumir álcool. Contudo, este hábito não os desqualifica em nenhum momento, “desde que não seja em demasia”, porém quando o limite é ultrapassado, o folião é criticado pelos devotos e outros capitães de Folias de Reis.

Depois de dias de giro, começa a ritualística da entrega da bandeira ao casal de festeiros, que são os organizadores do evento e dirigida pela Companhia de Eustáquio José do Santos. Como mostra a foto 11:

**Foto 11:** Casal de festeiros em 2016, zona rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

O coroamento do festeiro é quando um devoto recebe a incumbência de realizar a próxima festa, esta seleção é realizada pela relevância da tradição da festa na família. Nessa escolha é possível ver que os fatores socioeconômicos podem consideravelmente já que um compromisso com os Santos é considerado “coisa séria e tem um custo elevado”. Mas isso não é predominante entre os festeiros, no entanto, há uma característica que realmente permanece, a motivação para fazer a festa é uma experiência com a narrativa do milagre.

Para a finalização, o rito deve ser concluído com a entrega da bandeira do Santo Reis para o novo festeiro que, por algum motivo particular, aceita publicamente (perante os devotos locais), o compromisso familiar, a “missão de fazer uma Folia aos Santos<sup>180</sup>. Vale ressaltar “pacto religioso inquebrável”, não deve ser rompido, nem mesmo pela morte daquele que fez a promessa. Quando isso acontece, a família precisa “pagar o Santo”, necessitam cumprir o acordo com Santo, fazer uma festa:

---

<sup>180</sup> Quando o festeiro morre, a família fica responsável pelo “voto com os Santos Reis”.

O interessante a observar aqui é que a Folia de Reis e, especialmente, a bandeira assumem lugar central nesses ritos. A bandeira realiza assim a mediação entre vivos e mortos, garantindo uma adequada passagem dos espíritos para o lado “invisível”, sem o risco de que esses espíritos permaneçam perigosamente ligados aos vivos. Entende-se que nessa perspectiva não somente os deuses, mas também os espíritos dos mortos agem sobre o mundo dos vivos. A própria bandeira, como apontei, realiza tal mediação, e sua ambivalência permite que ela seja ao mesmo tempo pertencente a este mundo e ao mundo mítico ao qual se referem foliões e devotos, ainda que seja um artefato concretamente produzido pelos homens (BITTER, 2010, p.142-143).

Quando tem descumprimento do “pacto”, há uma mentalidade religiosa que define este rompimento como uma “dívida com os Santos, que, seguramente será cobrada por eles, de alguma forma. Esta possível represália dos Santos, pode ser interpretada de muitas maneiras; desemprego, enfermidade, conflitos familiares e outros. Então, assim como são reverenciados como “Santos milagreiros”, também são conhecidos por serem “exímios cobradores”:

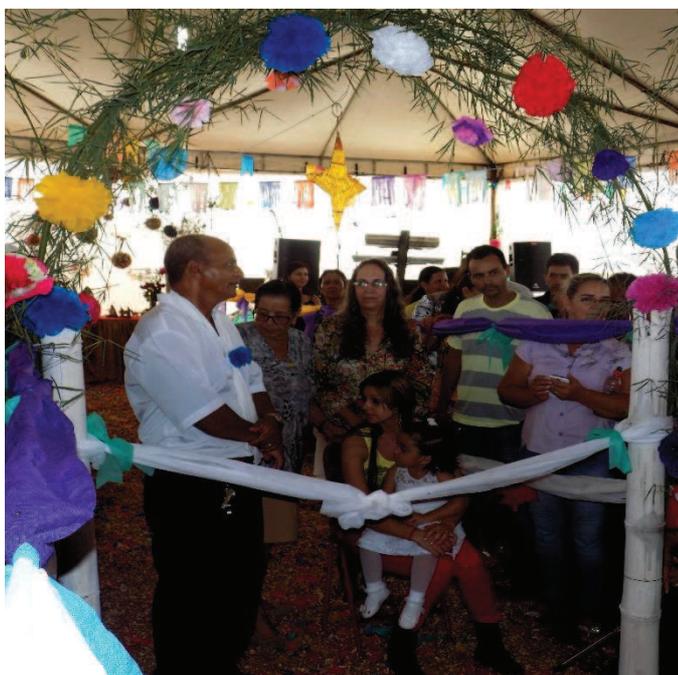
Meu pai contava, que muito caso que pessoa fazia voto e não conseguia cumprir, porque muitas vezes morria, mas ele falava, que a família tinha que fazer a festa. A bandeira não pode ficar ou enterra a bandeira com festeiro ou outra pessoa tem de tirar a festa. Mas, eles falam que o certo é enterrar a bandeira com o festeiro, mas eu acho que tem de seguir a festa, mas maioria não segue isso. Já aquela pessoa que fez o voto e não cumpriu, às vezes, por alguma circunstância, mas não morreu e aí, eles falam, as pessoas ficam devendo para os três reis. Aonde eles entram, o povo fala que eles são vingativos [...] (OLIVEIRA, julho, 2017).

Esta mentalidade religiosa é repassada quando ainda são infantes. Esta ação reforça a ideia de que o rito é uma tradição que se mantêm pelos vínculos familiares. Por isso as famílias respeitadas como festeiras ganham uma identidade religiosa, como representantes da tradição. Quer dizer que, a incumbência é compartilhada com os membros da família. Como fala o festeiro Oliveira (2017):

Eu quando era criança meu pai era muito devoto. Ele era tanto, que se dispunha em sair, daqui de casa, para montar tórda para às pessoas que eram festeiras. Lá matava porco, vaca, novilha. Ele estava em todas! De tanto que ele gostava. Eu fui crescendo com aquela vivência com ele, e ele me levava para ajudar. Eu via quando a folia chegava, a emoção dele, era tão grande, que os olhos dele brilhavam. Com aquilo fui apegando aos três Reis, eu até me emociono. Porque com a emoção que ele tinha, quando eu falo três Reis, dá emoção. Pois, é os Santos que estão no meu coração, mesmo! Pois tudo que eu peço, ele me atende (OLIVEIRA, julho, 2017).

De volta ao coroamento, com o festeiro atual, este deve passar por um caminho adornado com flores e outros adereços religiosos que relembram o nascimento de Jesus de Nazaré. Conhecido como “o corredor do festeiro”, também rememora a busca dos Reis Magos pelo menino e as “dificuldades de Jesus de Nazaré para vir ao Mundo”<sup>181</sup>. No final deste corredor, aguarda o próximo festeiro, esperando com a sua família para o recebimento da incumbência de fazer a próxima festa. O fato de estar com a sua família fortifica a ideia que a prática pertence à linhagem e pacto familiar com os Santos. Observe a Foto 12:

**Foto 12:** Os novos festeiros, zona rural do Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Um gesto religioso que se aplica a outra companhia de Soney Fernandes Maciel, feita no assentamento Bauzinho. Como se vê na Foto 13:

---

<sup>181</sup> Dado coletado durante a observação participante das três Companhias de Folias de Reis.

**Foto 13:** Festeiros no assentamento Bauzinho. Município de Santa Helena (Companhia do Capitão Ney).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

É importante ressaltar que o rito, em geral, apresenta uma ritualística tradicionalmente conhecida, contudo, isto não impede que alguns sentidos e significados sejam introduzidos por gestos religiosos motivados pela ocasião. Estes símbolos e gestos religiosos infiltram-se como parte da gestualística da Companhia, a pedido de um devoto ou da família festeira.

Ao conectar os três festejos, percebe-se que algumas similaridades e particularidades que podem ser permanentes, ou não, estão sujeitas à dinâmica de cada capitão ou festeiro. Configurações como: A relevância da prática na linhagem da família, a tradição como uma expressão religiosa no campo, a modernização do cotidiano urbano e rural, o pacto entre festeiro e os Santos e a experiência com a narrativa do milagre são aspectos permanentes que preponderaram nos casos estudados. Tais feitos, edificam a devoção como uma prática do catolicismo popular, mesmo assim, deve ser levado em conta a peculiaridade dos símbolos e gestos religiosos que são inseridos por cada Companhia ou pela organização da festa:

As formas de religiosidade variavam conforme povo das cidades ou do campo. Nas cidades, o quadro religioso está dentro da moldura da sociedade urbana: sociedade estratificada em classes, festas tradicionais, o dia-a-dia de uma cidade. Igualmente, a religião das grandes participa dos acontecimentos importantes de sua época, enquanto que nas pequenas cidades a religiosidade do povo se expressa está mais vinculada ao campo e aos acontecimentos da natureza: seca, inverno, plantação. No campo a religião do povo se expressa em sua forma mais autônoma e típica (FRAGOSO, 2008, p. 221).

Uma particularidade, observada na festa dirigida pelo capitão Lázaro Pereira da Silva, foi a rápida e discreta participação clérigo local, nos momentos finais do festejo. Vale lembrar que em todas as três companhias e seus recíprocos capitães mantêm uma relação com o pároco local, fora do período da Folia. Nesta exceção, não ficou clara a razão ou a função do padre no rito, mas foi tratado com cortesia pela comunidade. Como consta Foto 14:

**Foto 14:** Festeiro e organizadores, zona Urbana de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Outro assunto a ser trabalhado é o custo financeiro do evento, tudo começa pelo giro da companhia pelas casas dos devotos urbanos e rurais. Coletando doações e donativos, conhecidas como “as esmolas aos Santos Reis”. O administrador deste recurso é o festeiro, que gerencia o que foi angariado durante o giro ou que foi doado diretamente a ele. Esta informação desponta a necessidade do recurso econômico para que o evento seja uma “festa”, também manifesta a preocupação com o custo financeiro. Um custo que deve ser compartilhado entre os fiéis, que devem doar ou ajudar como for possível, pois contribuir com a Companhia ou Festeiro é uma declaração de fidelidade e devoção para com os Santos.

Esta desenvoltura coletiva é um traço histórico do catolicismo popular devocional:

Havia vários expedientes para conseguir o dinheiro começavam-se, ao nomear para rei ou imperador da festa quem pudesse cumprir as despesas da festa, ou então, tivesse bossa para organizar os peditórios. Era importante arrolar bom número de festeiro ou juizes homenageados na festa, com uma parada das folias em frente a sua casa. Levantava-se o mastro do santo festivamente junto à residência do festeiro do principal. Para o leilão pedia-se prendas, havendo algumas específicas como o bezerro para São Sebastião, protetor dos animais contra a peste. Pequenas imagens do Santo eram apresentadas em oratório, nas ruas e estradas, para serem beijadas, a troco de uma oferta (HAUSK, 2008, p.115).

Mesmo com limitados recursos financeiros “o Santo sempre faz a sua festa”, crer na providência divina é ser devoto. Além disso, há uma obrigação que forçadamente estimula a coleta, “se o Capitão cantar bem, e o palhaço for astuto, nunca faltará esmola para os Santos. A festa terá fartura de tudo”<sup>182</sup>. Tal assertiva deixa clara a expectativa dos membros da Companhia, motivando o empenho e assiduidade com os cuidados com as cantorias e orações solicitada pelos devotos.

A esmola tem dois significados, nesta Folia: a primeira está atrelada à intensidade do comprometimento pessoal de cada devoto; a segunda é a mentalidade religiosa marcante, se é um devoto “fiel”, deve contribuir de alguma maneira. O Festeiro Oliveira (2017) demonstra em seu depoimento a confiabilidade na providência do Santos, como os provedores de sua própria festa:

---

<sup>182</sup> Dado retirado da observação participante.

[...] fazer a festa eu acho assim, que os três Reis, a gente não precisa preocupar para fazer as coisas, mas eles ganham para fazer festa dele, ele coloca os fiéis deles para cantar, eles ganham as coisas para festa. Eu, uma coisa que acho muito interessante, as pessoas falam é difícil até seu Ney fala que tenho essa devoção para fazer mais. Primeiro quero formar meus filhos, mas os fiéis dele ganham tudo, às vezes até sobra para os outros festeiros. Uma das dificuldades, hoje, seria a carência de devotos, porque as pessoas mais antigas estão morrendo, e não passam a tradição para os filhos, e os filhos não demonstram o interesse, ajudam, mas não são devotos (OLIVEIRA, julho, 2017).

Encaminhando para os momentos finais do rito, é ofertado um terço aos Santos Reis. Uma oportunidade de prestar as últimas reverências aos Santos, que agora estão em seu altar. Porque é aí, o espaço do sagrado neste momento da festa. Visualize a Foto 15:

**Foto 15:** Oração e terço de finalização. Zona Rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Neste instante são entoadas as orações, rezas, ladainhas e cantos ao rememorar o encontro dos Reis Magos com o Menino Jesus de Nazaré. Contudo, esta é uma ação coletiva, mas não impede algum gesto religioso particular. A Foto 16, expõem uma oração de Reis entoada publicamente:

**Foto 16:** Oração aos Reis Magos.

## **SANTOS REIS**

Os Santos Reis são os chamados Reis Magos do Oriente: Baltazar, Melchior e Gaspar, que segundo a tradição católica foram visitar o Menino Jesus, por ocasião de seu nascimento. “Se diz por quase todo o país que “Santos Reis” é um Santo muito poderoso. Como um só Santo, os três magos são venerados, tido como milagroso e portanto, como Santo de devoção.”

**Oração** - Santos Reis, vós que viram a estrela e a seguiram, obedeceram e foram fiéis. Vós que escutaram tudo que Maria dizia e guardaram em vossos corações, fazei com que tenhamos um coração pronto a escutar a palavra de Deus. Mostrai-nos o caminho certo para que possamos adorar a Deus nosso pai e Salvador. Santos Reis dai-nos um conhecimento da miséria e loucura de todas as vaidades terrenas e ajudai-nos a pensar em nossa eternidade. Enche os nossos corações com a divina fé, para convosco sempre louvar a Deus, único salvador nosso! Amém.

**Fonte:** Desconhecido, 2016<sup>183</sup>.

Após as orações começa “a janta do Santo”, uma oferta aos Santos. Servir os devotos é um agradecimento e o resultado da peregrinação, “O povo doou e o povo deve ser servido”. No decorrer da “janta do Santo” há um instante conhecido “a mesa dos Santos ou dos foliões”. É quando os Foliões recebem uma mesa para que possam simbolicamente receber a oferenda, e concluir o evento. Além disso, é o reconhecimento dos intercessores dos “Santos Reis”, os portadores da tradição. Como se vê na Foto 17:

---

<sup>183</sup> Panfleto distribuindo em festa, e de autoria desconhecida.

**Foto 17:** Mesa do Santo. Zona Rural de Santa Helena (Companhia do Capitão Ney).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Após a “janta do Santo” é feito um baile com músicas típicas. É quando se permite definitivamente a entrada do profano, e também determina que o rito terminou. Porque, depois de entoar canções, peregrinar, rezar e se devotar por vários dias, é a hora de demonstrar a satisfação de ter completado o mais ano de tradição. Ainda neste estágio da festa, aparecem os chamados “frequentadores casuais”, sujeitos que não participam do rito, é um tema debatido entre os foliões. Leia o depoimento de Silva<sup>B</sup> (2017) :

Mudou muito hoje. Porque devido os donos de salão, porque a festa não tem como fazer na rua. Muitas pessoas vão com outros interesses, vão em troca de bebida ou comida, não vão pela devoção, a entrega da Folia ou o terço. Eu tenho 72 anos, e têm 47 anos que sou capitão. Eu pretendo continuar sendo capitão até onde Deus me dá força para andar e continuar a comandar. Eu penso assim, foi uma cruz para carregar e Deus me deu essa força, e fazer o que gosta, você faz bem feito (SILVA<sup>B</sup>, julho, 2017).

Este questionamento evidencia a festa como um espaço de socialização, entretenimento, também reforça a narrativa da diminuição progressiva dos membros

da Companhia. No entanto, é conveniente ressaltar que em nenhum momento, há qualquer represália para com os “frequentadores casuais”. Contudo, confirma o crescimento assimétrico da Companhia e o número devotos que participam de todas as etapas do rito. Ver a Foto 18:

**Foto 18:** A “Janta do Santo”. Zona Urbana de Turvelândia (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborador pelo autor.

Retomando a dualidade do festejo popular apontada por Bakhtin (2010), este momento é a entrada do mundano como parte da festa. Permite entender o outro sentido da comida e a bebida (durante a janta e após). Instante, no qual, o profano é caracterizado pela euforia e seus excessos. Tal panorama compõe historicamente os ritos religiosos no Brasil, que, às vezes, têm situações de desarmonia, impetuosidade, impulsividade mostrando o conflito com a ética e a moral cristã “ Por outro lado, as escravas quituteiras costumavam a atrair a ira dos pregadores, que em dia de abstinência acusavam-nas de incitar com as suas guloseimas os fiéis menos devotos” (DEL PRIORE, 2000, p. 65).

A conduta do devoto é de sua inteira responsabilidade, havendo o risco de ser criticado pelos demais depois do evento. Pode-se indagar, por que isso ocorre. Seria pela falta de supervisão de um representante da igreja local? Não! Pois as

festas populares contêm as suas dicotomias e dialéticas. A devoção pela festa popular, compõe-se pelos traços cotidianos que são moderados pela subjetividade e espontaneidade. “A religiosidade é de epiderme, de fundo emocional, comprazendo-se nas exterioridades do culto, mesmo sem compreendê-lo, e tomando um gosto de festa, de reunião social” (MONTENEGRO, 1972, p. 40). Um evento que reconhece a profanidade e efemeridade da vida humana como parte da religiosidade popular. Uma prática dual, ambígua e móvel que está em diálogo com o sagrado e o profano ao todo instante.

### 3.2 Os foliões não param: a devoção em movimento<sup>184</sup>

Nesta etapa, é observado como as Companhias de Foliões de Reis também realizam celebrações para outros santos populares, como festejos intermediários a epifania. Quer dizer que fora do período da Folia de Reis, os devotos e Companhias fazem cultos a outros Santos reverenciados na comunidade. Normalmente, em cumprimento de um ex-voto, por isso, é relevante comentar que as Companhias são identificadas como os representantes da devoção. A religiosidade reinventa a motivação, o sentido, significado e a lógica segundo uma tradição moderada pela narrativa do milagre:

Entre as mãos e as vozes de agentes populares da religião-rezadores, capelães, mestre rituais, cerimônias como as folias e as folgas tenderam a reorganizar-se através de pequenas confrarias estáveis de praticantes, ao mesmo tempo que acrescentaram e depois tornaram fundamentais ritos de peditário de esmolas, pagamento de promessas e trocas solidárias de bens, serviços e símbolos. Migrando de um sistema religioso hierarquizado e erudito para um sistema comunitário e popular de devoção católica [...] (BRANDÃO, 2009, p. 151).

Ao representarem os diferentes ritos, cultos e santos:

[...] a mistura de doutrinas, de sistemas de crenças distintas. Isso se deu de forma paulatina, por meio do encontro de elementos religiosos, do contato de uma religião com outra, ocorrendo, a princípio, uma acomodação de valores, que vão aos poucos, de forma gradual, desencadeando uma assimilação, por vezes inconsciente, dos elementos estranhos que vão formar o sincretismo religioso (PEREIRA, 2004, p. 18-19).

---

<sup>184</sup> A ideia de devoção em movimento faço referência ao texto de Hervieu-Léger (2015).

Um exemplo é a atuação do Capitão Lázaro Pereira da Silva, juntamente com a sua família, que realizou uma festa a Nossa Senhora de Aparecida, fora da data tradicional<sup>185</sup>, no município de Montividiu, em 2016. Essas eventuais Folias são nomeadas popularmente como “Folia temporona”, por estarem fora do calendário regular.

Alguns aspectos gerais permanecem, por isso, não são novamente revistos; A atuação da mulher, o dessemelhante perfil socioeconômico, os traços sincréticos, a rota Campo-Cidade, entre outros. A entrega da bandeira da Companhia da Santa foi às 19:30 da noite, na Quadra Esportiva Municipal, concedida pelo poder público local. Porém, o espaço apresenta uma limitada infraestrutura para uma finalidade religiosa. Como consta na Foto 19:

**Foto 19:** Folia a Nossa Senhora de Aparecida. Zona urbana do Município de Montividiu (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Contudo, esta informação revela algo além, o distanciamento do clero local, a ausência de financiamento privado, público ou a participação de algum representante político (diretamente). Mesmo quando o espaço concedido é de responsabilidade da administração pública.

---

<sup>185</sup> Data no Calendário Cristão, 12 de outubro.

Uso do termo “Folia” é aplicado a esta celebração, devido à realização das etapas em um festejo dos Reis Magos. “A mesma estrutura da festa de Reis pode ser encontrada em outras festas religiosas tradicionais” (OLIVEIRA, 1978. p. 76). Contendo a bandeira do Santo, a saída, o giro pelo campo e na cidade, as cantorias, a entrega da bandeira, janta do Santo e o baile dos foliões. Por esta justificativa, a denomina uma folia:

Sobretudo no Centro-Sul do país, o nome “folia” aplica-se a um ritual religioso de grupos de viajeros precatórios. Grupos de artistas e devotos, em nome de uma santidade de devoção coletiva, visitavam casas onde recolhiam dádivas, distribuía m b ê n ç ã o s , atualizavam promessas e anunciavam os festejos do “santo” em nome de quem se reconheciam “em jornada”: folia de santos Reis, folia do Divino Espírito Santo, Folia de São Sebastiao, folias de outros santos de devoção camponesa e tradição popular desde o catolicismo colonial (BRANDÃO, 2009, p. 145-146).

Então, segundo esta experiência com outras celebrações religiosas, foi possível aplicar o termo à Festa do Divino Pai Eterno, pois manteve a mesma ritualística, mas cultuando o “Divino”. Essa “Festa do Divino” foi por causa de um ex-voto, obedecendo cada detalhe de um Folia de Reis. Veja um deste momentos na Foto 20:

**Foto 20:** Peregrinação da companhia de Folia do Divino Pai Eterno. Zona Urbana de Aparecida do Rio Doce (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Além desta Folia, o capitão Lázaro Pereira da Silva realizou uma Folia de São José no município de Rio Verde. Um evento religioso que manteve a mesma dinâmica da Folia religiosa já descrita. Como mostra a Foto 21:

**Foto 21:** Folia de São José. Zona Urbana Rio Verde. A chegada da Bandeira de São José (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Houve a celebração de um terço a São João, dirigida pelo Capitão Eustáquio José dos Santos com alguns de seus foliões e devotos, em uma propriedade rural no município de Santa Helena de Goiás. Um culto composto por orações, cantos e uma ceia ao finalizá-lo, porém não foi caracterizada como uma Folia, mas sim, como um culto a São João. Nessa celebração não era de interesse dos organizadores realizar uma Folia completa, apenas fazer um culto a memória do Santo. Uma manifestação familiar e restrita aos amigos. Como mostra a Foto 22:

**Foto 22:** “O Terço de São João”. Zona rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Também, foi realizado um terço ao Divino Pai Eterno na área rural do município de Santa Helena, em outra data, que foi classificado pelo capitão Eustáquio como um culto ao Divino. A pedido de uma família que anualmente tem o compromisso de “reza um terço” em agradecimento ao Santo. Entretanto, neste caso, houve um considerável número de convidados das propriedades rurais vizinhas. Como consta na Foto 23:

**Foto 23:** “O Terço para o Divino Pai Eterno”. Zona rural do município de Santa Helena (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Estes cultos confirmam o reconhecimento da autoridade leiga dos capitães pela população, porque em todos os casos foram convocados para liderarem as celebrações religiosas. Os capitães são a liderança leiga nos cultos e celebrações “temporonas”. Além disso, ter um capitão realizando uma celebração religiosa é considerado uma honraria para a família organizadora.

Tal contexto é a tradição da representação religiosa do capitão da Folia dos Reis Magos como uma autoridade religiosa. Este reconhecimento é uma prática histórica do catolicismo popular no Brasil, “muita reza, pouca missa, muito santo pouco padre” (OLIVEIRA, 1978, p. 75). Uma dinâmica que estruturou as inúmeras organizações religiosas no país:

A ausência do representante religioso no catolicismo tradicional rural propicia o surgimento de um catolicismo independente, autônomo, onde tal líder é substituído por rezadores e rezadoras [...]. Pessoas que assumem a liderança do sagrado, suprimindo a ausência do representante oficial da Igreja. Nessa realidade fluem as representações simbólicas e as trocas simbólicas entre os devotos e o santo [...] (PEREIRA, 2004, p. 80).

Estas combinações e similaridades exibem a bricolagem religiosa<sup>186</sup> no catolicismo popular, uma configuração religiosa peculiar ao local e à comunidade que a exercem “[...] ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89-90). Partindo desta leitura, é possível dizer que é, pois, uma devoção “individualizada”, quando um pequeno grupo vincula a memória do Santo como uma manifestação religiosa familiar, que justifica a permanência da devoção doméstica como uma parte de um sistema religioso autônomo “Essa religiosidade peregrina individual, portanto, caracteriza-se, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crenças [...]” HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89-90.

A discussão do peregrino de Hervieu-Léger (2015) pode encaixar-se metaforicamente com os Foliões dos Reis Magos, pois são convidados para fazerem folia, cultos e celebrações, em que colocam em prática a tradição, devoção e a narrativa do milagre aplicada a uma comunidade específica. Esta é dinâmica da tradição religiosa na modernidade “Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, a fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetória de identificação religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

Portanto, esta é a “devoção em movimento” no catolicismo popular. Uma prática permanente por causa da sua historicidade, mas que tem a capacidade de ajustar-se ao cotidiano daquele que a rememora “[...] uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

### 3.3 A devoção e o milagre: a narrativa mantenedora da tradição

Após refletir sobre as folias, os cultos e as celebrações realizadas para outros santos populares é coerente citar algumas características permanentes. A primeira, é a narrativa do milagre, uma constante fundamental da religiosidade popular tanto histórica quanto contemporânea. O milagre é um pedido do abastado,

---

<sup>186</sup> Conceito elaborado na obra da escritora Hervieu-Léger (2015).

desprovido, leigo e do letrado, e esta experiência com o milagroso é, em boa medida, a razão pela qual devoção permanece ativa, ou seja, o ex-voto é a chave para entender a rememoração da tradição na modernidade. Mediante o histórico:

[...] é a presença do milagre nas festas de caráter religioso. Espécie de unção marcando a participação do divino na diversão popular, o milagre reiterava os objetivos pietistas da festa, magnificava os seus aspectos religiosos e dava feição humana às entidades sagradas que, por meio do gesto miraculoso, estariam, elas também, participando da festa. Tal como a festa que o emoldurava, o milagre tinha a característica de ser ao mesmo tempo um fenômeno sagrado e profano. Essa simbiose é que se vale da função prática na mentalidade das pessoas que festejam, tornando-o complemento dos vários eventos que desenrolam durante a festa; mais além, esse misto de sacro e profano vai permitir ao milagre fazer parte de sua memória. O milagre tem função sacralizadora atuando como perenizadora da festa nos quadros mentais. A festa passa a distinguir por ter sido de tal ou qual milagre (DEL PRIORE, 2000, p.63-64).

A realização da Folia ou de celebrações devocionais para cumprir um ex-voto, é uma atitude crucial para quitar a dívida pactuada entre o devoto e o Santo. A narrativa do milagre estabelece uma cumplicidade religiosa, que mantém um elo religioso que conecta passado (a tradição) e o presente (cotidiano) em uma só prática. Uma relação espiritual que tem como princípio uma motivação cotidiana, revelando a confiabilidade no provável favor sagrado. Uma imputação quase “mágica” deste pacto:

A dimensão mágica que liga seus atos aos Santos e ao sagrado como um todo faz com que a promessa seja “entendida como processo de garantir a obtenção de favores. Recebidos os favores, não pagar é algo impensável. Ou seja, “concepção fundamental da vida envolve, a um tempo, atitude fatalista e esperança fatalista. Não pagar a promessa seria algo fatal para sua vida, como de fato foi. Tendo recebido as benesses da santa, que providenciou [...] (PEREIRA, 2004, p. 84).

Direcionando a reflexão para o objeto da pesquisa, é possível assegurar que a principal razão para “fazer uma festa para o Santo” é pela narrativa do milagre. Fazer a festa é uma mostra pública da eficácia da devoção aos Santos Reis para com o seu devoto. Observe o depoimento de Carmo (2017):

Pode ser a minha mesma? Nós, na minha família, temos muitos testemunhos para dar. Das bênçãos que nós temos alcançado com através Santos Reis. Só que a minha é muito grande. Recebi uma benção bem grande! No ano que eu casei, em 68, passando um espaço de tempo eu fiquei muito doente, e fiquei em uma clínica psiquiátrica em Goiânia. Como se diz, meus vizinhos são muito bons, uma amiga minha fez uma promessa para mim, sair com a folia dos Santos Reis. Primeiramente, era para eu sair

com a bandeira dos Santos Reis. E pedir para o capitão que me aceitasse na Folia pelo amor Deus, e aí eu sarei graças a Deus. Hoje estou curada. Eu recebi essa graça aos Santos Reis, e aí, foi a primeira vez que saí com a bandeira [...] (CARMO, julho, 2017)<sup>187</sup>.

Quando a “Folia dos Santos Reis” é rememorada pela narrativa do milagre, é claramente uma celebração religiosa para “pagar os Santos”, o ex-voto. Essa motivação e o comprometimento pacto (o voto) é categoricamente uma aliança individual e também familiar. É imprescindível que seja “paga” conforme os termos que foram expostos no ato do pedido, um feito público ou privado. Então, a tradição é mantida por intermédio dessa mentalidade religiosa que o rememora os Santos no cotidiano:

As promessas aos Santos eram um recurso ordinário, para conseguir favores: a construção de capela, esmolas especiais, romarias, nome a ser dado as crianças, jejuns; as graças alcançadas se agradeciam como ex-votos, que procuravam representar em cera ou em madeira as partes do corpo beneficiadas pelos milagres; para isso os lugares de peregrinação tinham sua sala de milagres, onde ficavam depositados (HAUSK, 2008, p.117).

Normalmente, a festa é a exposição da narrativa do milagre, uma evidência pública que expõem a gratidão pela prática do rito. Além disso, a experiência com o milagre não é um privilégio exclusivo do festeiro, porque, em meio a uma Folia de Reis, poderão ocorrer outros relatos de milagres. Mas uma coisa é certa, quando se recebe uma dádiva certamente terá que “pagar-lhes”. Os Santos Reis e outros são conhecidos no imaginário popular pela tradição milagreira, e também, pela eminente cobrança a seus devedores.

A dinâmica da tradição motivada pela narrativa do milagre pode ser representada de muitas maneiras, porém foram visualizadas três formas: fazer uma Folia para os Santos<sup>188</sup>; pagar um valor em dinheiro para os Foliões ou para a organização; realizar algum sacrifício (procissão, romaria e outros).

Uma forma de prova da experiência com o milagroso e do cumprimento do ex-voto, é a inserção de fotos ou objetos pessoais dos indivíduos que afirmam terem recebido alguma dádiva dos Santos. Como mostra a Foto 24:

---

<sup>187</sup> Membro da Companhia da Folia do Capitão Ney. Exerce à função de Alfer da Bandeira, é a única mulher deste Grupo.

<sup>188</sup> Um pacto subjetivo do devoto.

**Foto 24:** Ex-votos na Bandeira do Reis Magos. Zona rural de município de Santa Helena de Goiás (Companhia do Capitão Takim).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Também quando um devoto vê passar uma Companhia de Foliões próxima a sua casa, deve pedir para carregar “Bandeira do Santos” durante alguns instantes quando entoam canções ou orações. Depois de expressar a gratidão com os Santos, é ofertada “a esmola do Santo” que, normalmente, é para ser usada na Festa final. A Foto 25, especificamente, relata o caso de um devoto que alegou ter recebido um “livramento de morte” após ser acometido de “intempéries” que ameaçaram a sua vida humana.

**Foto 25:** Um devoto portando a Bandeira São José, em cumprimento de um Ex-voto. Zona Urbana de Rio Verde. (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Outra forma de saldar o ex-voto, é ofertar aos Foliões uma refeição. Pode ser um café da manhã, almoço, jantar ou um lugar para dormir (“um pouso”). A Foto 26, retrata a oferta de um café da manhã à Companhia de Foliões do Divino:

**Foto 26:** Café da manhã para companhia, cumprimento de um ex-voto. Zona Rural de Aparecida de Rio Doce (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Estes relatos expõem o reconhecimento dessas Companhias e seus respectivos líderes como intercessores e até representantes dos Santos para a comunidade. Por isso, quando se aproxima uma Companhia de Foliões, é a oportunidade pedir ou cumprir ex-voto no ato do recebimento da Companhia com a “bandeira dos Reis” em sua casa. Como expõe Oliveira (2017):

No meu caso, eu sempre acredito muito. Porque, assim, sempre que estou apertado eu me apego com os Três Reis e dá certo! Eu não sei te falar se é um milagre ou devoção, ou se é por eu acreditar tanto. Mas, eu já vi um milagre! Com um senhor que se chama “João do Giro”, que estava em uma cadeira de rodas. Ele fez uma promessa para os Três Reis, que iria fazer festas uns dois três anos, se andasse! Pois, ele andou e a bandeira tinha ele na cadeira de roda, eu vi isso! [...] (OLIVEIRA, julho, 2017).

A experiência com o milagroso pode ser pautada em duas categorias: a “graça” (transitória) ou a “aliança devocional” (pacto permanente) (OLIVEIRA, 1978). No entanto, em ambas são consideradas como um pacto direto e individual entre os devotos e os Santos “Caracteriza-se o catolicismo privatizado por ter como seu núcleo a devoção dos santos. Só que ao invés de celebrar a devoção aos santos

comunitários como catolicismo tradicional, esse culto tem um caráter privado [...]” (OLIVEIRA, 1978, p.76).

Portanto, confirma-se que a narrativa do milagre é um aspecto mantenedor da tradição porque, segundo o panorama avaliado, a tradição não é apenas um culto à memória, sobretudo é a ação de lembrar a partir da experiência com o milagroso, demarcando-a como uma prática que tem uma relação com as ansias cotidianas, ou seja, a experiência religiosa enaltece a presença do sagrado como parte da vivência moderna. O rito motivado pelo ex-voto valida a permanência da tradição pela na eficácia da narrativa do milagre.

### 3.4 A musicalidade e o Sagrado: Canções que condicionam os gestos religiosos

Outra característica da devoção é a musicalidade como reguladora da gestualística, definitivamente, a musicalidade acondiciona os atos significativos em cada passo do festejo. As inúmeras etapas ordenadas simbolicamente pelas “cantorias”<sup>189</sup>:

Pois, para os Reiseiros, a música é mais que isso, ela é mola propulsora que dá alegria e vida à sua manifestação. Compreender a densidade de uma música que foi feita para determinada manifestação cultural, sem que se esteja inserido nesta mesma cultura, impõem uma atitude do pesquisador de “cura” (TEIXEIRA, 2009, p. 58).

A origem do termo “Folia” vem da tradição musical que integrava o rito religioso ibérico<sup>190</sup>. De imediato, digo, todas as canções são veiculadas oralmente pelos capitães, e não há nenhum registro material. É uma tradição que sobrevive literalmente pela cultura oral de seus líderes e participantes.

Uma das primeiras canções de maior relevância é a cantoria da chegada da Companhia ao altar do Festeiro. Conforme retrata a Foto 27:

---

<sup>189</sup> São às “cantorias” que regulam os festejos. Cada uma, possui seu significado e momento adequado para ser entoada.

<sup>190</sup> Tema abordado no item 1.4 e 1.7.

**Foto 27:** A cantoria da chegada da companhia ao altar do Festeiro. Assentamento Bauzinho, município de Santa Helena de Goiás (Companhia do Capitão Ney).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Uma coisa é certa, “não há Folia sem cantoria!”<sup>191</sup>, esta assertiva mostra a relevância simbólica da musicalidade como uma prática elementar para o ordenamento do rito. Normalmente, a Companhia está organizada com no mínimo 7 pessoas, mas pode chegar até 13 ou mais. Cada um é responsável por uma tonalidade de canto e o manejo de algum instrumento. O emprego deste número de vozes e instrumentos têm um fundamento bíblico que seguramente mantém um significado religioso que ordena a estrutura do canto da Folia. Como remete o relato Maciel (2017):

Tem o capitão que é o embaixador, que canta na frente com aquelas palavras. Que ele canta. Há a primeira e a segunda, a terceira voz responde com a quarta voz. Aí tem o grito, quinta e sexta voz, tem até a oitava voz, mais é difícil achar pessoas que cantam nesse tom. Na bíblia está escrito, adorar o senhor com instrumento de dez cordas (MACIEL, julho, 2017).

---

<sup>191</sup>Comentário retirado em meio a observação participante.

Ao observar a composição do grupo de cantores e o uso dos instrumentos é possível perceber alguns traços socioculturais peculiares; O violão, a viola, o pandeiro, o reco-reco, o triângulo, os tambores (surdo e a caixa) e o cavaquinho compõem a musicalidade (Ver Foto 28). Por outro lado, a inserção de alguns instrumentos<sup>192</sup> deve-se ao ingresso de membros originários de outros estados brasileiros. Instrumentos como acordeão, triângulo, reco-reco, “não era comum vê-los nas Folias”, mas foram adaptadas às Folias por causa da entrada dos membros da originários do nordeste do país. Esta particularidade também afetou a estrutura musical do grupo, confeccionando uma cantoria com um ritmo regido pelo acordeão, além disso, expõe o perfil demográfico híbrido da região local. Como expõe a foto 28:

**Foto 28:** Cantoria da casa de uma devota. Zona Urbana, município de Aparecida do Rio Doce. (Companhia do Capitão Lázaro).



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Então, as canções dos Reis conduzem a ordem do todo rito:

---

<sup>192</sup> Cavaquinho, reco-reco e o acordeão foram inseridos após o período de migração de foliões originários da região nordestes país, para a Microrregião do Sudoeste do Estado de Goiás, a partir de 1990. Dado da pesquisa de campo e confirmado pelo histórico do censo populacional do IBGE.

Através da música que existe a possibilidade da densidade do próprio se instaurar, pois ela é o Ser. O que está articulando na Folia é o espaço poético trazido pela música. Ela é uma forma de saber muito especial, como a concepção de mundo, como compreensão do outro (TEIXEIRA, 2009, p. 57).

Para tornar esta explicação mais explícita, pode-se descrever os momentos significativos que são condicionados pelas canções, a relação entre a musicalidade e o sagrado. A primeira canção é conhecida como “o verso da profecia”, rememora do mito fundante, ao evocar a sua memória. Uma forma de legitimar a autenticidade do rito no tempo presente:

Em 25 de março um Arcanjo apareceu, era o anjo Gabriel, anunciando a Maria. Que em 25 de dezembro que Jesus Cristo nasceu, em 25 de dezembro que Jesus Cristo nasceu. E os pastores anunciado foram ver, o que aconteceu, e entrando na gruta santa viram que era filho de Deus, e os Reis Magos no oriente também tiveram a visão. Que em Belém tinha nascido o rei de toda geração, e seguiu junto para adorar com seus presentes na mão, seguiu junto para adorar com seu presente na mão, deram ouro, incenso, mirra para saudar o redentor, deram ouro, incenso, mirra para saudar o redentor. E ouro é dado a rei, o incenso é para ao senhor, e mirra e sacrifício do sagrado redentor  
(SANTOS<sup>B</sup>, julho, 2017).

Logo em seguida é cantado “o verso da chegada na casa de um devoto” é a anunciação da chegada da Companhia com a bandeira dos Reis na casa de um fiel. “O santo pede licença para entrar”, a Companhia aguarda algum um sinal de autorização do proprietário para adentrar a casa, logo em seguida, entoar a cantoria e as orações em frente ao altar da família:

A boa tarde morador, como vós tenho passagem, como vós tenho passagem. Aqui está nossa bandeira, com os três reis vem retratar, com três reis vem retratar. Ai os três reis vêm viajando, aí vem trazer Santa Missão, aí vem trazer Santa Missão. Agora eu peço licença para entrar no seu salão, para entrar no seu salão  
(SILVA<sup>B</sup>, julho, 2017).

Depois do canto em frente ao altar, o giro deve continuar. Mas antes, deve-se anunciar a saída dos Santos e da Companhia deste lar. Como aclara “o verso da despedida dos Santos e da Companhia”:

É recebendo a bandeira, pois o joelho no chão, os Três Reis que lhe procura se promessa ou devoção? Foi respondendo que é promessa, que foi feita para aos Três Reis, lhe está lhe abençoando cada um, por sua vez.

Levanta tua bandeira fazendo o sinal da cruz, a promessa foi cumprida ela já está com Jesus.

(SANTOS<sup>B</sup>, julho, 2017).

Mas, se durante uma das visitas houver algum devoto enfermo ou em estado de convalescência é oferecida uma esmola para Companhia para que realizem uma cantoria para pedir a recuperação do devoto. É um momento importante, no qual expõem a confiança na narrativa do milagre, publicamente. É nessa ocasião que a “cantoria aos Santos Reis” se torna uma petição pela intervenção do sagrado, o milagre, em forma de cura. Aprecie uma parte do “verso de petição de cura”:

E que vós deu com alegria, Deus lhe pague a sua esmola. Os Três Reis lhe dê benção, e o lugar onde você mora

(SANTOS<sup>B</sup>, julho, 2017).

Como já dito, em outro capítulo, “a esmola ao Santo” não é apenas para a intercessão de um doente ou necessitado pode ser um agradecimento aos Santos pelo ano que já terminou. Por esta razão, é conveniente ofertar alguma honraria material ou imaterial para agradecer aos Santos, uma colaboração para a festa. Então, a Companhia canta agradecendo a oferta concedida, e logo saem para dar continuidade ao giro. Como anuncia o verso:

Deus lhe pague, a oferta da família reunida. Deus lhe dê benções para vocês, e muitos anos de vida. E os Três Reis Santos vão embora, levam as fitas voando. Vai voando e dizendo, glória a Deus até o próximo ano

(SANTOS<sup>B</sup>, julho, 2017).

O que significa a música para o ordenamento das Folias de Reis? Segundo Teixeira (2009), musicóloga, comenta que a música é a representação da densidade dos sentidos e significados contidos no simbolismo religioso da tradição. Quando se canta, mostra-se a estrutura simbólica do rito:

A música dos Reis é sempre uma performance única. A música não pode ser reproduzida, ela produz e, produzindo, ela produz o real, o mundo. A música é essencial na folia de reis porque ela provoca a possibilidade do *Dasein* [...] (TEIXEIRA, 2009, p. 56).

A musicalidade é parte da representação religiosa que caracteriza este ritual, com uma densidade de sentidos e significados motivada pela experiência cotidiana. Um festejo que condensa em suas “cantorias” as aspirações do crente, pela devoção expressa em forma de canto. Portanto, quando um Folião canta, rememora a memória do rito e também recorda o milagre como parte da tradição.

### 3.5. Por que a Festa aos Reis Magos é um rito popular?

Depois das reflexões bibliográficas, iconográficas e da observação participante, pode-se condensar as considerações (em cada capítulo) neste momento do capítulo três. Como finalmente entender na Folia de Reis com uma prática devocional do catolicismo popular em Goiás? Ou melhor, o que a define como “rito popular”? Onde está a fronteira do popular e do não popular? Realmente existe? Se existe, como identificar esta linha divisória? Por que este estudo deixou essa fronteira “quase invisível”.

Em resposta, pode-se pensar que ambas as instâncias autocompõem-se e se distinguem dependendo de onde se cultua, da estrutura a que está sujeita, da motivação e finalidade do culto ou se é rememorada segundo a narrativa do milagre. Tal inserção, pode determiná-la como um culto popular porque mantém a tradição atrelada à vivência do devoto. Por esta razão, este debate intenta fragilizar qualquer definição que fixe a religiosidade popular como uma devoção exterior ou às margens das instituições.

A devoção popular está no interior da história do culto devocional católico como uma “religiosidade paralela e milagreira”. Reconheço que este debate está inacabado, porém não houve intenção esgotá-lo porque a historicidade do catolicismo popular é permeada de um sistema religioso autônomo e peculiar.

Para chegar a essa conclusão foi preciso o esvaziamento do conteúdo ideológico, hegemônico ou materialista do conceito de catolicismo popular, uma busca pela compreensão a partir do fato fundante do culto ao Reis (STOREY, 2002). Tal observação esforça-se no aprisionamento do discurso da pesquisa nas concepções teórico-metodológicas que enclausuram e subjagam o culto. Reconhecendo essa manifestação como uma expressão religiosa daquele que crê,

a partir da vivência com o moderno. Esta problemática continuará a permear o estudo da prática popular seja religiosa ou não:

Grande parte da dificuldade repousa no *otro* o ausente/presente que sempre aproxima de qualquer das definições que se pode usar. Nunca é suficiente falar da cultura popular; sempre temos que dizer com o que a contrastamos. E a escolha do que fazemos com o *otro* da cultura popular, cultura de massa, alta cultura, cultura proletária, cultura folk, etc. Contribui para a definição de cultura popular, uma inflexão política e teórica específica (STOREY, 2002, p.32).

Mas porque é posto este debate nesta etapa da pesquisa? É a necessidade de reconhecer que, em qualquer estudo do popular, deve-se levar em conta a criatividade, autonomia, densidade e a precisão da devoção pelo popular “Consciência, individualidade, corporalidade específica, sociabilidade e formatação histórico-social da identidade pessoal são características essenciais de nossa espécie [...]” (BERGER, 2004, p. 14). Uma prática que possui uma historicidade, e que relaciona o cotidiano do leigo, letrado, litúrgico e do popular.

Segundo a leitura de Willians (1992), o popular, na maioria das vezes, foi utilizado para representar minorias ou grupos não visualizados dos modelos civis. Por esta razão que a tradição popular é descrita historicamente como uma prática de que reage à subordinação. Não sei se esta explicação pode ser aceita, mas é inegável a capacidade de a religiosidade popular expressar-se como uma linguagem do cotidiano<sup>193</sup> :

Num certo nível, a cultura popular, nestes últimos períodos, é uma combinação muito complexa de elementos residuais, autoproduzidos e produzindo externamente, com importantes conflitos entre eles. Em outro nível, cada vez mais essa cultura é a mais importante área de produção cultural burguesa e da classe dominante, que caminha no sentido da universalidade nas modernas instituições de comunicação [...] Assim a cultura mais ou menos incontestada foi deslocada quase totalmente para o tempo passado, e com algumas minorias substitutas concomitantes e concorrentes de um tempo diverso, enquanto a minoria ativa e eficiente, dentro de uma esfera de produção cultural determinada pela classe, deslocou-se definitivamente para área majoritária geral (WILLIANS, 1992, p. 226- 227).

---

<sup>193</sup> Existe a concepção de uma linguagem da religiosidade popular cotidiana, recordo-me dos escritos de Certeau (1996) e Bakhtin (2010) como fontes elementares para conceber essa reflexão.

Por isso Cuche (1999), diz que dificilmente haverá algum consenso teórico ou metodológico ao estudar o popular, entretanto, as “[...] *culturas populares, são culturas de contestação*” (CUCHE, 1999, p. 149). Este é o ponto de partida adotado desde o princípio desta tese, com isso, evita-se tratá-las com uma religiosidade de um grupo excluído, mas do modo de crer daqueles que almejam uma resposta religiosa para a sua vivência.

Em consonância com a ideia de Certeau (1998)<sup>194</sup>, ao dizer que o popular é autônomo, que os conflitos no cotidiano capacitam o sujeito a reproduzir de forma particular essa experiência. Esta é a estratégia da cultura popular que a mantém atrelada ao sentido prático daqueles que a confeccionam, a tornam significativa para seu cotidiano “O sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoas através de processos sociais” (BERGER, 2004, p. 14).

### 3.6: A Festa dos Reis Magos: uma tradição em modernização

A partir deste instante, a finalidade configura esse rito como um culto histórico, híbrido e sincrético ao ser ressignificado com base na modernização do cotidiano pela relação Campo-Cidade<sup>195</sup>. Tal enredo permite dizer que a tradição se moderniza. A festa aos Reis Magos ganha novos sentidos e significados contemporâneos e conseqüentemente os oferece aos seus praticantes:

As tradições e símbolos do rural: a forma como se manifestam as heranças históricas e culturais, que dão a identidade ao local e mantêm viva a memória do lugar. As permanências das tradições reveladas tanto na forma concreta, através de símbolos impressos na paisagem local, como em suas representações cotidianas e eventuais, expressas nas festividades locais (LINDNER, 2012, p.26).

Por isso, a ininterruptão da devoção aos Reis na Microrregião do Sudoeste de Goiás é mediante ao ajustamento da tradição com esta conjuntura, refletindo-se em um rito com uma nova estrutura simbólica<sup>196</sup>. Esta dinâmica expõem a

---

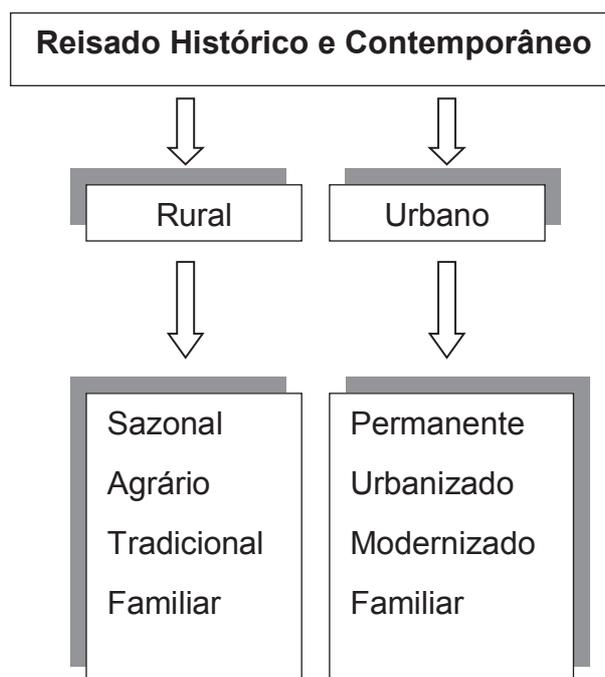
<sup>194</sup> Referência fundamental para entender o cotidiano e a linguagem popular.

<sup>195</sup> Faço referência aos inúmeros autores que contribuíram para entendimento da modernização pela relação Campo-Cidade. Observar capítulo 2.

<sup>196</sup> Novos gestos e símbolos religiosos são motivados pelas mudanças gerada pela vivência com essa modernização Campo-Cidade na Microrregião do Sudoeste de Goiás.

capacidade da religiosidade popular de acoplar-se ao cotidiano. Para que isso fique evidente, parece imperativo oferecer o Esquema 01, uma síntese do histórico comentado nos capítulos anteriores, juntamente com as mudanças contemporâneas:

**Esquema 1:** Características do festejo urbano e rural.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

O esquema, expõe as características históricas da Folia na “roça” e na “cidade”, em modernização. Faz-se necessário esclarecer o raciocínio: a tradição rural era sazonal (ciclo agrícola), agrária (baseada nas relações do Campo), tradicional (agradecimento pela produção agrícola e a rememoração da tradição segundo o calendário cristão) e familiar (o núcleo da festa). Fazendo uma abordagem atual, vê-se hoje um festejo que se modernizou, ao adotar uma estrutura configurada pelo seguimento da vivência social na região. É uma festa permanente (baseada na relação Campo-idade), urbanizada (a vivência urbana como referência da reinterpretação), modernizada (o rito em harmonia com as novas urbanidades e ruralidades) e familiar (ainda é o núcleo da tradição).

Essas mudanças ocorreram devido ao crescente êxodo rural que começou em 1930. Por essa razão, a maior parte da população vive no ambiente urbano, atualmente, experimentando os ditames da modernização na região<sup>197</sup>, isto é, a modernização da Microrregião do Sudoeste de Goiás não quitou a experiência religiosidade popular, pelo contrário, ajustou-a pela vivência urbana e rural:

A religião popular urbana — falando em termos tipológicos e abstraído-se de sua heterogeneidade manifesta — compartilha certos traços que a distanciaram das formas religiosas tradicionais de origem campesina. Na medida em que as massas que habitam os bairros populares constituem gerações de camponeses recém-emigrados, sua religiosidade conservará de forma pura traços das formas religiosas rurais, com todo os elementos caraterísticos de sua localidade de origem. Porém, enquanto a população se estabelece em seu *habitat* urbano e vai se incorporando social e simbolicamente ao modo de vida e aos valores urbanos, sua religião se vê afetada (PARKER, 1995, p.144).

A modernização é um projeto centralizado, que relativizou o desenvolvimento socioeconômico pela regionalização dos setores produtivos. Por esta razão, existem distintas configurações socioculturais e econômicas no mesmo estado (ROWE; SCHELLING, 1991). Este modelo direcionou o desenvolvimento socioeconômico, urbano e rural na Microrregião do Sudoeste de Goiás depois de 1970, deixando visíveis as atribuições de um desenvolvimento conservador. A má distribuição de renda; o crescimento econômico conservador; a crescente desigualdade socioeconômica e a constante migração convergiram em uma sociedade distinta do discurso político durante o seu início:

No discurso oficial, as políticas públicas agrícolas para modernizar os meios de produção no campo e, com isso, elevar o padrão de vida das populações que viviam no meio rural, iriam dar a elas maiores possibilidades de consumo. Todavia, essas orientações tomaram outros rumos: a modernização do latifúndio e a expulsão de milhares de pessoas do campo para a cidade (MATOS; PESSOA, 2011, p.06).

Um processo acentuado pela revolução técnico-científica (a mecanização e automação da produção) que estruturou um novo urbano e rural. Tal panorama confeccionou também um novo “social” ditado pelo urbano segregador e o campo mecanizado. Nesse sentido, o sujeito imerso nessa conjuntura é dependente da

---

<sup>197</sup> Essas circunstâncias foram expostas no capítulo 2.

tecnologia para sobreviver no cotidiano da cidade, ainda mais quando se refere ao processo produtivo agrícola, que foi e é, uma ação excludente:

A modernização do território por meio da difusão do meio técnico-científico informacional, ao atingir as relações de produção, afeta não somente as relações econômicas, como também as relações sociais, políticas e culturais do território, e conseqüentemente, uma nova dinâmica da relação capital x trabalho. Essa dinâmica é relacionada à modernização capitalista industrial e financeira, descortinada nos anos de 1990, provocando metamorfoses no mundo do trabalho por meio do crescimento da terceirização, informalidade, diminuição de trabalhadores com carteira assinada, aumento das condições precárias do trabalho, entre outras. Essas metamorfoses no mundo do trabalho não se restringem apenas ao meio urbano; abrangeram também o campo, sendo mais visível nas empresas rurais (MATOS; PESSOA, 2011, p.04).

É neste cenário que está o Folião dos Reis Magos, que é pulsionado a reinterpretar ao reestruturar diariamente a sua conduta social. Uma dinâmica que certamente permitiu recriar um culto religioso, baseado na memória do rito, mas marcado pela conflitiva vivência nesse cotidiano:

A vida cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social, e é somente neste agir social que se forma a identidade pessoal do indivíduo. Vivências puramente subjetivas são o fundamento da constituição do sentido: estrato mais simples de sentido pode surgir na experiência subjetiva de uma pessoa. Mas estratos superiores de sentido e uma estrutura mais complexa de sentido pressupõem uma objetivação do sentido subjetivo no agir social (BERGER, 2004, p. 17).

A modernização pela relação Campo-Cidade oferece uma experiência pautada pela dialética da dependência socioeconômica entre a cidade e o campo. Podendo tornar a modernização um processo que marginaliza socioeconomicamente um Folião despossuído dos bens de capital de dos meios de produção. Esta marginalização sucede com todo aquele que não está apto a se modernizar ou que não esteja apto a competir com este “novo estilo de vida”:

Na realidade, muitos dos fenômenos que se agravaram nestas décadas refletem a intensificação do domínio do capital sobre campo, é um marco do crescente processo capitalista globalizado: a crescente difusão do trabalho assalariado; a precarização do emprego rural; a multiocupação; a expulsão dos médios e pequenos produtores do setor; as contínuas ondas de migração Campo-Cidade através das fronteiras; a crescente orientação da produção agropecuária determinava o mercado; a articulação dos produtores agrícolas com os complexos agroindustriais onde predominam as decisões dos núcleos de poder vinculados as grandes empresas transnacionais ou transnacionalizadas; a confirmação em alguns países do

denominado *pool de*, etc. Todos estes fatores podem ser relacionados com o processo de globalização e com processos tecnológicos associados a eles, incidindo sobre a exclusão social no médio rural e afetando assim a maioria dos produtores e trabalhadores rurais, sejam estes médios e pequenos produtores, camponeses e trabalhadores sem-terra, incluindo os trabalhadores e médios e pequenos proprietários no agropecuário do médio rural (TEUBAL, 2001, p. 47)<sup>198</sup>.

A sociedade local é decorrente dessa modernização, que criou um cotidiano característico para este grupo “– tal como o artista responde, à sua maneira, a este ser conjunto e a partir dele elabora o seu mundo, e o filósofo, por seu turno, o faz também ao seu jeito característico” (SIMMEL, 2008, p. 09). Uma vivência marcada pela imperativa emergência de congruência com esses novos sentidos e significados dessa conduta social moderna:

Na medida em que a grande cidade cria justamente estas condições psicológicas– em cada saída à rua, no ritmo e nas diversidades da vida econômica, profissional e social —, suscita, já nos fundamentos sensíveis da vida anímica, no quantum de consciência que ela nos prescreve em virtude da nossa organização enquanto seres da diferença, uma oposição profunda frente à pequena cidade e à vida no campo, com ritmo mais lento, mais rotineiro e de fluxo mais uniforme da sua imagem sensível-espiritual da vida (SIMMEL, 2009, p. 04).

O “novo urbano e rural” foi cunhado por esta modernização que assumiu a economia do agronegócio como o alicerce que modera a dependência entre o campo e a cidade pela interligação socioeconômica “[...] identificações e das reivindicações na vida cotidiana, de forma que o “rural” se torna um “ator coletivo”, constituído a partir de uma referência espacial e “inserido num campo ampliado de trocas sociais” (WANDERLEY, 2001,p.33)<sup>199</sup>. Isto, permite despontar a reinterpretção da tradição e a reafirmação da relevância da experiência religiosa em uma sociedade em modernização. Estas exigências configuram uma nova prática, “a modernização da tradição”

Porque, em nenhum momento se pode pensar que a devoção não está integrada a este cotidiano, porque o rito continua “Se a religiosidade se entende assim, como uma forma em que a alma humana vive e se compreende a si e à existência” (SIMMEL, 2008, p. 09). A Folia de Reis permanece como uma tradição

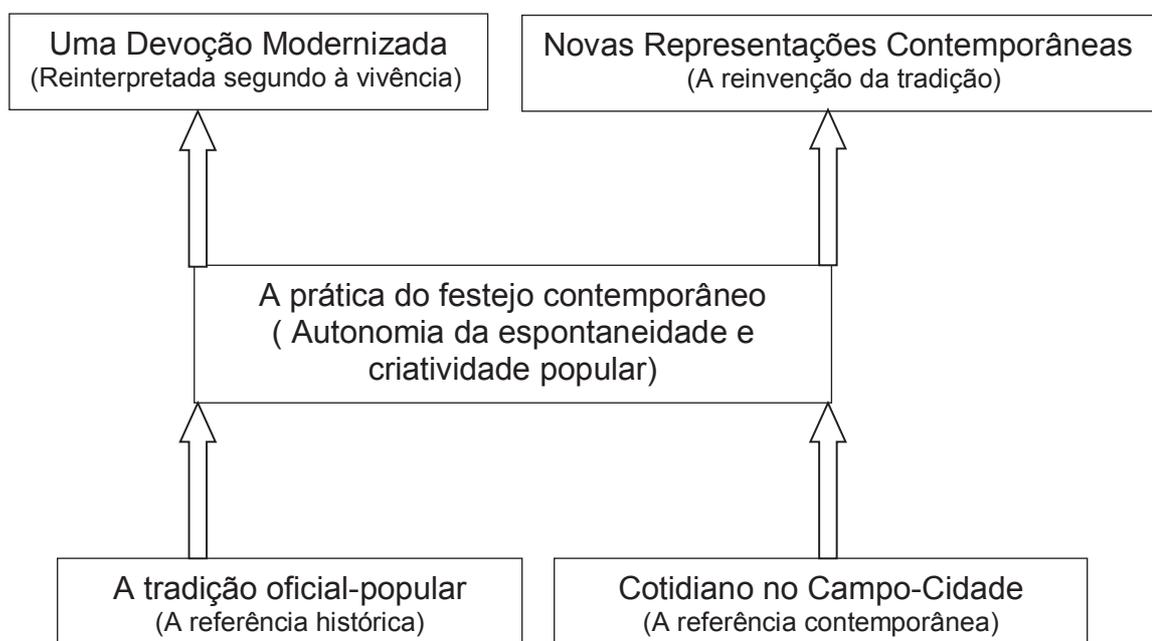
---

<sup>198</sup> Tradução livre.

<sup>199</sup> Tradução livre.

popular que reproduz o significado histórico, mas interatua com o contexto social do devoto. O Esquema 02, resume a proposta:

**Esquema 2:** A Folia do Reis Magos contemporânea.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Esta ação é um reflexo do fluxo contínuo dessa regionalizada modernização, e como os sujeitos a interpretam, pois são os receptores, produtores e reprodutores de seu cotidiano e da tradição. No entanto, a continuidade do rito é a acoplagem da devoção aos sentidos e significados da vida diária “O elemento decisivo para o homem religioso é o modo particular como ele reage à totalidade dos conteúdos da vida, a unidade peculiar em que, para ele, se soldam todas as singularidades tanto do mundo teórico como do prático” (SIMMEL, 2008 p. 09).

Significa que, ao reinterpretar a tradição pela vivência com o moderno, o rito se moderniza, tornando-o, ainda mais, híbrido e sincrético. É neste instante que o indivíduo é o protagonista e quem demarca a fronteira de sua crença “Todas as expressões, crenças e práticas rituais e devocionais, vão alimentando desde a cotidianidade o sentido da vida para os sujeitos populares, assinalando um sentido comum que, a cada momento, deve se confrontar com adversidades” (PARKER, 1995, p. 146). Os sujeitos populares constroem suas identidades e representações religiosas arraigadas de subjetividades: “Por trás do conjunto variegado de

significantes (ritos, crenças, mitos, devoções, símbolos, signos, palavras, expressões etc.), esconde-se um código de significado em movimento que constitui o núcleo deste campo comunicacional que é a religião do povo” PARKER, 1995, p. 146).

Essa é a autonomia e a espontaneidade da devoção popular, uma tradição para aquele que crê. Esta é uma característica da religiosidade popular na modernidade, que atribui ao sujeito a capacidade de recriar uma religiosidade crítica ou como uma resistência da tradição:

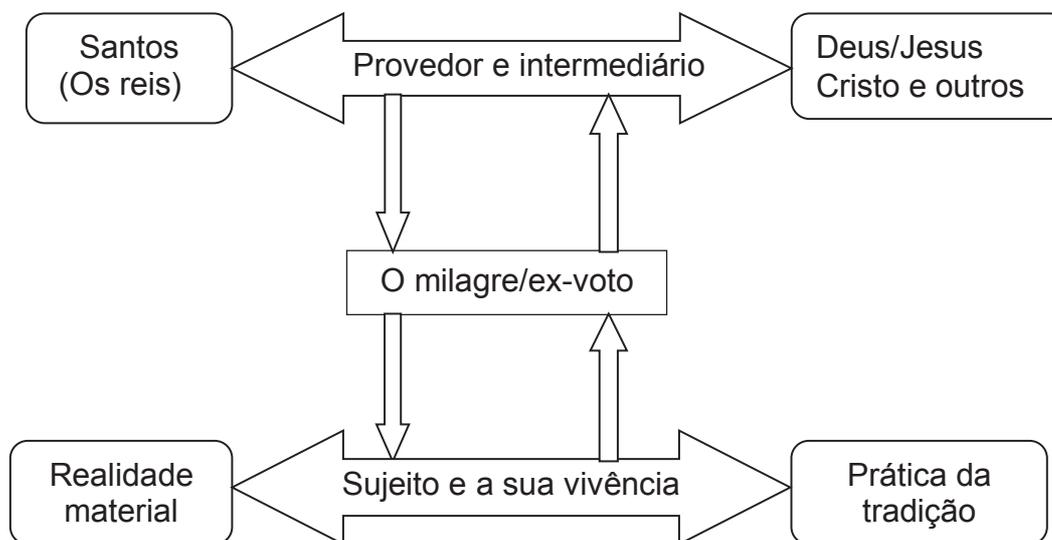
Esta manifestação da religião popular toma sentido porque acompanha a evolução da vida, ao mesmo tempo que a alimenta, um *plus* de sentido. Este é o sentido da vida de um indivíduo imerso na contraditória sociedade moderna latino — americana e exposto à invasão da indústria cultural e de seus efeitos re-sacralizante — vê-se fortalecido por sua peculiar forma de decodificação do conjunto de mensagens, que recebe no dia-a-dia de sua vida social (PARKER, 1995, p. 146).

Contudo, essa reinvenção acontece carregada pelas experiências nessas temporalidades e espacialidades, principalmente quando se refere ao cotidiano na cidade, pelo qual, a releitura perpassa a instância material, um “[...] fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades das grandes cidades é a intensificação da *vida nervosa*, que brota da mudança acelerada e ininterrupta das impressões interiores e exteriores” (SIMMEL, 2009, p. 04).

Outra forma de mostrar a permanência do festejo, é a narrativa do milagre, que agora é aplicada aos problemas da vida cotidiana. O devoto passa a pautar as suas petições pela experiência com este social que liga a religiosidade com a vivência nesse cenário. Além disso, revela como o festejo não é mantido simplesmente pelo ato de rememorar o fato fundante, mas a eficácia da devoção está atrelada às questões da vida humana.

O Esquema 03, exhibe a narrativa do milagre na devoção aos Reis Magos pela ótica contemporânea:

**Esquema 3:** A Narrativa do Milagre na devoção aos Reis Magos.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Então, os novos sentidos e significados harmonizam a historicidade da tradição com a vivência em modernização, acentuando a trajetória híbrida e sincrética da devoção popular. A Folia de Reis na Microrregião do Sudoestes de Goiás é um rito configurado a partir da experiência com essa modernização. Um rito do catolicismo popular em Goiás. Reelabora-se a partir do passado e o presente em harmonia e demonstra a relevância da experiência religiosa como garantidora de sentido em uma sociedade em modernização.

### 3.7: Ampliando Fronteiras: A festa aos Santos Reis de Coyoacán na CDMX.

Este subitem traz uma reflexão sobre a Festa aos Reis Magos na CDMX, fruto de um período de estágio doutoral na Universidade Ibero-americana na Cidade do México, com o Programa de Pós-graduação em História, sob a supervisão do Dr. Yves Bernardo Roger Solís Nicot. O objetivo é expor as diferenças e semelhanças da gestualística do festejo aos Reis Magos em Coyoacán – CDMX<sup>200</sup>. É reconhecido que apenas uma participação, breve, com o *Pueblo de os Reyes Magos* na Colônia

<sup>200</sup> Sigla para identificar a Cidade do México.

de *Coyoacán* impossibilita uma apreensão profunda, mas também é uma oportunidade para analisar a tradição, ver como se conjugam a *historicidade* e a *prática contemporânea* no festejo. Esta atitude permite avançar a fronteira da leitura, ou seja, pela diferença destaca-se o particular em Goiás.

A formatação do catolicismo na sociedade mexicana tem alguns traços da herança colonial, modernização neoliberal, evangelização católica e a relação entre Estado e a Igreja. Objetiva-se aclarar a história do catolicismo no México que também favoreceu uma religiosidade guiada pela devoção, em congruência com as mudanças sociais, históricas, culturais e políticas do país. Por esta razão, o festejo aos Reis Magos de Coyoacán elucida como a devoção popular é particular à comunidade.

### 3.7.1 O Estado Moderno: Secularismo e a marginalização da religiosidade

O apogeu da modernização nos Estado Unidos Mexicanos foi logo após a criação do Estado Republicano em 1917. Um Estado de Direito guiado pelas ideias liberais que enfrentou uma resistência conservadora imponente. O Mapa 5 mostra divisão geopolítica do país, que está dividido em 31 estados e o Distrito Federal. Possui uma população aproximada de 127,5 milhões de habitantes em todo o território e a zona metropolitana no Vale do México tem mais 20 milhões de habitante<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup>Instituto Nacional de Estadística e Geografía (INEGI. Disponível em: <http://www.inegi.org.mx/>) informações também disponíveis nos sítios da Jefatura de Gobierno de la Ciudad de México (<http://www.cdmx.gob.mx/>) Organização das Nações Unidas, ONU (<http://www.un.org/es/index.html>).

**Mapa 05: Entidades federativas mexicanas**

**Fonte:** INEGI, 2017<sup>202</sup>.

Redirecionando para uma visão panorâmica da modernização da sociedade mexicana, é possível ver uma modernidade norteada pela herança colonial espanhola e pelo liberalismo. O conflito entre os conservadores e republicanos entre 1926 – 1929 e o neoliberalismo de 1970 – 1990 , compõem parte da modernização do Estado Moderno mexicano. Um projeto que não foi capaz de retirar a relevância da tradição religiosa da população, ou seja, há um catolicismo conectado à estrutura social da nação:

Entre uma modernidade inalcançada e uma postmodernidade que já se anuncia, o México, como em geral na América Latina, não permite definir cabalmente sua essência e particularidade, em especial frente à experiência europeia. Antes do palpável, pelo menos na esfera da análise do religioso, onde uma série de fenômenos permanecem à espera de explicações específicas ou de interpretações compreensivas. Esses são os distintos casos dos procesos de modernização e das consequências, no plano religioso, por que outros anteriormente já passaram. Por um lado, o cristianismo parece ter marcado de maneira definitiva a cosmovisão das comunidades da zona e, por outro, um proceso vagamente caracterizado

---

<sup>202</sup> Mapa disponível no instituto Nacional de Estatística e Geografia (INEGI). Disponível em: <http://cuentame.inegi.org.mx/mapas/default.aspx?Tema=M>. Acessado em: 17 ago.2017.

como “de secularização” que se desenvolveu nestes mesmos países (BLANCARTE, 1992. p. 162)<sup>203</sup>.

Pensar a modernidade no México é pôr em dúvida a real imagem da secularidade proposta pela ela, porque, percebe-se um ethos religioso em todos os níveis sociais. Então, seria correto perguntar que tipo de modernidade estamos falando? O que foi modernizado? Esse questionamento coloca a formação do Estado Moderno e as suas contradições.

Bartra (2007) em seu livro, *La jaula de la Melancolía: Identidade y metamorfoses de mexicano*, retrata a construção e identidade nacional mexicana como um sujeito permeado de emoções. Que coloca em dúvida o projeto da modernidade planteado neste país. Traços herdados comparado ao Axolote, um animal, que metaforicamente é usado para explicar a cultura mexicana. Expor a modernidade do século XX, e as suas heranças históricas que estabeleceram a religiosidade e um cotidiano romântico, poético e a barroca visão de mundo:

O romanticismo encontrou uma solução para a tragédia do homem moderno: Como transformar uma realidade opaca, opressiva e prosaica em uma subjetividade amorosa, espiritual e poética? A resposta, como viu *Novalis*, está no idealismo mágico: o poder e maravilhoso do espírito humano, graças ao desejo, pode transformar ao universo. O *Axolote*, em sua negativa teimosia e infantil ante a mudança, nos revela um mundo real maravilhoso onde a imobilidade pode ser o descobrimento de uma sociedade e uma forma de convocar amotinamento de uma nova espécie (BARTRA, 2007, p. 189)<sup>204</sup>.

A identidade nacional, ao longo da história, foi composta pela experiência do extermínio da cultura indígena, pela colonização espanhola, e conseqüentemente a modernização do Estado de Moderno Direito em 1917. Um Estado guiado pelas ideias neoliberais, principalmente depois de 1970, prezando pela cultura de massa e a economia capitalista o que acentuou a dialética entre a tradição e modernidade no país, produziu um sujeito que sofreu uma supressão gradativa da identidade cultural nativa quando foi pressionado a depreciar a sua historicidade em prol do estilo de vida norte-americano. Ou seja, tudo que representa o primitivo deve estar no

---

<sup>203</sup> Tradução livre.

passado e dirigir-se rumo à cultura moderna. Uma modernização borra a visão de sua própria história.

Portanto foi, e é, um processo cheio de contradições porque esta identidade nacional, bombardeada pelos modelos culturais da modernidade, não apagou a memória indígena, o sentido poético, mágico e religioso do mexicano:

Os mexicanos têm sido expulsos da cultura nacional: por isso, cada vez menos há o culto a uma frustrada metamorfose pela melancolia, a um progresso castrado pelo atraso. Têm muitos mexicanos que já não querem devolver ao *Axolote* o seu poder metamórfico: isso arruinaria a sua vitalidade a mudança, para alcançar um futuro viscoso, pouco atrativo. Não os entusiasma uma modernidade eficiente nem querem restaurar a promessa de um futuro industrial proletário. Tampouco acreditam em um retorno da Idade do Ouro, ao primitivismo larvário. Têm sido lançados do paraíso originário, e também têm sido expulsos do futuro. Também perderam sua identidade, mas não a deploram: seu novo mundo é uma maçã de discordâncias e contradições. Sem terem sido modernos, agora são *desmodernos*; já não se parecem ao *Axolote*, são outros, são diferentes (BARTRA, 2007, p. 233)<sup>205</sup>.

Contudo, esta desenvoltura é uma ação antimoderna, ofertando ao Estado uma resposta como resistência e garantindo o atributo que o identifica como um “mexicano”. A permanência da religiosidade e a cosmovisão indígena é ainda mais evidente quando se vê o cotidiano perpassado pela religiosidade e institucionalização do Estado:

Em todo caso, na América Latina, esses processos adquiriram distintas formas, a dos países desenvolvidos. Não somente na modernidade religiosa, não apenas alcançaram uma decolagem entre todas as camadas da população. Além disso, repetiu um esquema interpretativo e o converteu em uma única causalidade da situação religiosa latino-americana, isso nos conduziu aos mesmos erros dos especialistas europeus, mas depois de 50 anos. Embora também é correto que a mesma modernidade se incorporou de maneira tardia, e com elementos externos do complexo sistema de valores das nações latino-americanas (BLANCARTE, 1992, p. 165)<sup>206</sup>.

Não é dito aqui, que o Estado mexicano não preze pelo secularismo ou pela política do laicismo, pelo contrário, tal princípio está nítido na Constituição Republicana de 1917. Portanto é real a existência de um Estado Moderno que preze pelos direitos do liberalismo, porém que em seu cotidiano a presença da Igreja e a devoção aportam o ato de decidir como viver este moderno:

---

<sup>205</sup> Tradução livre.

<sup>206</sup> Tradução livre.

[...] Embora para muitas pessoas, a legislação mexicana 1857 e 1917 são normas jurídicas que não puderam impedir a propagação do “fanatismo religioso” e o fortalecimento da Igreja católica, é verdade que essas ditas leis têm contribuído em poucos aspectos para a marginalização crescente do religioso para fora da esfera social, e para uma prática não existente da cultura católica no país. Em relação a este tipo de atitude, a separação entre as normas religiosas, pelo menos como entende a hierarquia e as condutas dos fiéis, também é uma clara amostra da forte presença dos valores seculares (BLANCARTE, 1992, p. 166)<sup>207</sup>.

A formação da República como um Estado de Direito em 1917, oportuniza ver em meio ao conflito entre a camada média e alta do poder clerical e estatal as duas frentes deste momento histórico do país. Uma etapa que ficou conhecida pelos seus desencontros ideológicos, que formataram a sua noção de República e Religião. Os modelos de Estado estavam em disputa: um Estado conservador com uma configuração colonial ou o modelo liberal, que defendia uma República pelo Estado de Direito e a total separação entre Estado e a Igreja. Embora permitindo que cada cidadão desempenhasse o seu credo, religião e crença como uma prática amparada privada, o Estado devia ausentar-se de qualquer ação religiosamente sustentada:

No entanto, no México a reforma liberal foi impulsionada pelas camadas média e superior, que tinham chegado ao cenário político da independência e que viam na desigualdade condições de um característico risco de uma sociedade marcada pelo legado colonial. Em consequência, no México a transição para a ordem republicana caracterizou-se pela dissociação entre as ideias que legitimaram o Estado independente da aceitação da consequência da ideia de institucionalização poderia acarretar. Desde o século XIX, foi claramente para a elite, porque as novas ideias chocavam com uma realidade que resistia a mudança, por isso, instalou-se um conflito permanente entre os partidos conhecidos como liberais e conservadores. Adicionou-se uma crítica aos problemas ligados à consolidação da nova estrutura de poder. O vazio institucional foi agravado pela continuidade dos grupos maçons, *caciques* e do exército na vida política (HORCASITAS, 1996, p. 81)<sup>208</sup>.

Esta agressiva disputa entre os conservadores e liberais durante a constituição do Estado Moderno mexicano levou à eclosão da “Guerra Cristera entre 1926 – 1929. De fato, a Guerra Cristera foi uma consequência das várias influências e causas, como: os interesses da classe agrária, a liderança política de esquerda e a sólida relação com da maçonaria (a elite política do país). A modernização política

---

<sup>207</sup> Tradução livre.

<sup>208</sup> Tradução livre.

do Estado mexicano é um processo contraditório, entretanto, é marcado pelo intento de diminuir a atuação política da Igreja no espaço público. Além disso, mostra o reconhecimento da influência da Igreja sobre a sociedade mexicana, um espaço que devia ser preenchido pelo Estado:

A interrupção do processo de construção do país, e da construção da entidade nacional moderna, foi capaz de suscitar um poder que a englobava por inteira, impulsionou-a a suprir a onipresença do poder *logomárquico* do sistema centralizado de poder e repressão. Essas condições de ataque contra a Igreja eram medidas pela força de sua influência social, que era grande (MEYER, 2007, p.380)<sup>209</sup>.

Esta disputa ganhou tons mais enérgicos, de tal maneira que o conflito foi inevitável, contudo, em nenhum momento, a primeira proposta foi levar a resolução deste impasse pela via armada. A Igreja preferiria atuar com uma política de relação de tolerância, mas desde que suas atribuições não fossem retiradas:

O governo mexicano, a razão de sua hostilidade agressiva a respeito da religião, constituía-se um problema grave para a Igreja, que queria transforma-lo, ao longo do tempo, em um regime benévolo, através da hostilidade passiva, da tolerância e da neutralidade (MEYER, 2007, p.381)<sup>210</sup>.

A separação da Igreja - Estado e a perda do direito de participação política no espaço público, colocou a Igreja efetivamente como protagonista do “assistencialismo social”. Ou seja, preenchendo a ausência do Estado na vida do cidadão por meio das pastorais e comunidades de base; a construção de hospitais, universidades, escolas e orfanatos. Nestes espaços a Igreja se mostrava pela educação confessional (restrita ao espaço clerical). No entanto, mesmo com esforço modernizador visando um laicismo e secularismo da sociedade e do Estado, o mexicano ainda tinha a sua conduta moderada pelo peso histórico da crença católica:

Poder-se-ia argumentar que, além do nível institucional, o catolicismo permaneceu intacto no coração do *Pueblo de México*, embora, é verdade e seguramente que, pouco a pouco, o nível de institucionalização do estado foi marginalizando a Igreja Católica da participação na configuração da ordem social. A educação e outros hábitos, foi por onde que a Igreja

---

<sup>209</sup>Tradução livre.

<sup>210</sup> Tradução livre.

Católica se viu marginalizada, e somente de maneira semioculta e semioficial que pode manter uma diminuta influência para com a infância e a juventude mexicana. O Estado assumiu a Educação Básica e Média e a definiu como laica. Assim, reservou o privilégio de “educar” as gerações de mexicanos inculcando-lhes até onde foi possível uma visão liberal e a importância de um Estado laico (SOTA, 2005, p. 63)<sup>211</sup>.

A intensificação da modernização socioeconômica e política não afetou a todos simultaneamente, foi apenas uma pequena parcela da população urbana. Que realmente foi privilegiada por esta “modernidade” oferecida pelo Estado, como acesso aos serviços básicos e às políticas de direito social. Para o restante do país, a prioridade foi garantir mão de obra para a emergente modernização capitalista pela “educação massiva”. O conceito de cidadania, ou seja, exercer e usufruir dos direitos e deveres como cidadão estavam reduzidos ao direcionamento de uma política neoliberal. Ditada pelo mercado internacional que o país incorporou, e a permanência de uma elite intelectual que continuou a governar o país:

A partir desta perspectiva, os objetivos da reforma liberal durante a primeira parte do século XIX, era em essência consolidação da supremacia do Estado frente à Igreja, para minar o poder das corporações e consolidar o federalismo. Apesar disso, tinha-se a convicção de que a vida republicana devia ficar nas mãos de uma minoria modernizada, que determinaria quem poderia exercer os direitos de cidadão e quem devia passar por um longo processo de homogeneização baseado na educação, pelo trabalho produtivo, e com o passar do tempo a *mestizaje* teria condições de usufruir da cidadania (HORCASITAS, 1996, p. 83)<sup>212</sup>.

Em resumo, a construção do Estado de Direito mexicano foi pautada por suas contradições, que advêm da herança colonial com uma dialética de modernização. Nesse sentido, a religiosidade cotidiana dos *Pueblos* sofreu uma marginalização histórica, reflexo desta contraditória ação do Estado. Sendo assim, o mexicano é o resultado dos vários processos inacabados, ao colocarem em contato uma persistente tradição religiosa com uma modernidade centralizada e circunscrita ao um espaço e público. Ser mexicano é colocar a modernidade e a religiosidade como parte do cotidiano.

---

<sup>211</sup> Tradução livre.

<sup>212</sup> Tradução livre.

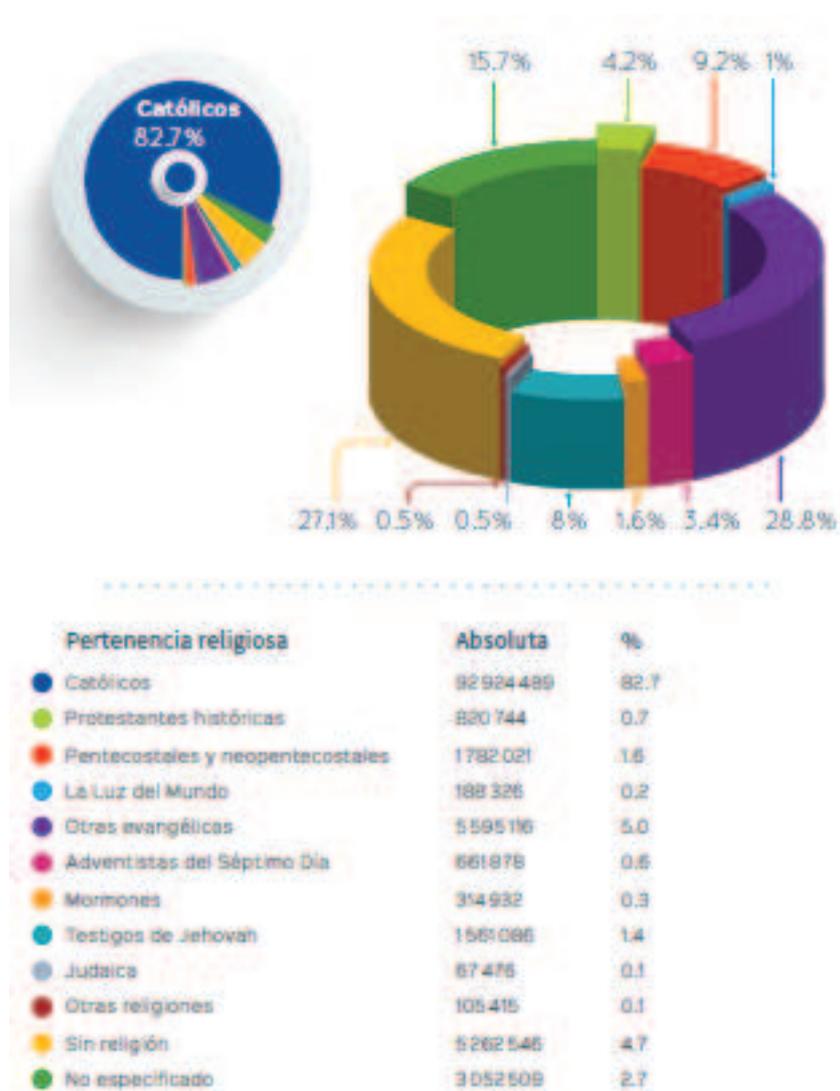
### 3.7.2 A modernidade e religiosidade cotidiana<sup>213</sup>

Após uma prévia da ideia da modernidade e algumas ações da modernização do Estado, que reposicionou a Igreja na sociedade mexicana, é pertinente redirecionar a escrita para a relação da vivência cotidiana na CDMX, com a tradição religiosas de seus *Pueblos*.

Seria correto dizer que a modernização urbana foi capaz de quitar a devoção a do cotidiano? Certamente que não! Pois, já foi comentado que a modernidade, secularização e laicismo da sociedade civil mexicana é um tema controverso. A identidade nacional condicionou um diálogo entre o ideal de Estado de Direito e a tradição da religiosidade católica como parte da cultura nacional. Um dado que pode ser confirmado ao observar-se o censo religioso do país. Veja o Gráfico 29:

---

<sup>213</sup> Cito às principais referências sobre os estudos da Modernidade, Religião e Estado no México Bastián (1999), Blancarte (1992) entre outros mencionados nessa etapa da tese.

**Gráfico 29:** Censo religioso do México

**Fonte:** RIFREM, 2017.

Desde logo, pode-se afirmar que a religiosidade está acoplada a um catolicismo popular no urbano. Uma prática devocional que ganhou contornos da vivência do cidadão nesse urbano, confeccionando um diálogo entre a instituição e a modernização urbana:

Inclusive quando o catolicismo ordenou e organizou uma homogeneidade cultural da região, haveria que sublinhar a diversidade do espaço – temporal das práticas e das crenças em um continente heterogêneo, formado por países em cujo interior se produzem múltiplas lógicas de desenvolvimento. Então, coexiste o votivo com um catolicismo mais depurado, e com as

práticas mágico-religiosas com a ação católica das comunidades eclesiais base (BASTIAN, 2004, p. 155).

Como já se disse, a modernização pela Constituição Republicana de 1917, garante uma nova etapa da modernidade no México, porém foi sentida de diferentes formas, pois, a sociedade continuava a ser organizada por uma política que segregava a nação socialmente, um resultado distinto do projeto constitucional do Estado de Direito. A política neoliberal manteve a estrutura social de privilégios, sendo assim houve um bom número pessoas as quais não foram alcançadas ou permaneceram invisíveis às políticas de Estado:

A modernidade na América Latina não é um processo homogêneo e lineal, tem sido construída com avanços e retrocessos, onde o “benefício” de dita modernidade tem brindado com oportunidades desiguais ao conjunto da cidadania. Não temos vivido o caminho “irresistível” da pré-modernidade (rural) a modernidade (industrial), e hoje a pós-modernidade (informática). Ela tem sido, em cada momento histórico, fruto de conflitos, negociações e enfrentamentos, que tem caracterizado a própria região onde, por exemplo, a distribuição da riqueza é totalmente desigual, permitindo assim, que convivam os excluídos, vulneráveis, empobrecidos e os precarizados junto aos setores sociais com os mesmos parâmetros de consumo da cidade de autodesenvolvimento. Por isso, seria melhor falar das “modernidades” na América Latina (MALLIMACI, 2004, p. 20)<sup>214</sup>.

De logo, se vê a limitação do Estado Moderno e de Bem-estar Social, o frágil conceito de secularidade e a emergente religiosidade cotidiana como parte da modernidade. Principalmente as Cidade do México, Monterrey e Guadalajara, expõem as diferentes etapas modernização do país, e um de seus atributos foi a privatização dessa experiência. A consequência desse processo é uma sociedade de autorrecriação:

O resultado histórico deste processo pluridimensional constitui a característica e central da propriedade da sociedade moderna, a saber, sua capacidade de se autorreproduzir, autorregular, autocorrigir e aprender, portanto, é um progresso automático e de permanente ampliação da experiência e do poder humano (VILLANUEVA, 1990, p.34)<sup>215</sup>.

Portanto, tem-se evidente uma “sociedade dos sujeitos”, que necessariamente devem ser capazes de se reinventarem com essas vivências, nas

---

<sup>214</sup> Tradução livre.

<sup>215</sup> Tradução livre.

quais a religiosidade popular exprime a síntese histórica de suas inquietudes com essa modernidade. Quer dizer que a religiosidade popular é expressão da crença para a vivência:

Quanto ao modo de percepção e esquema das atitudes práticas que são determinadas pelas relações sociais da produção, as representações da religião popular, implica certo grau de conhecimento da realidade social objetiva, mas em um estado prático e de um modo vivencial. Deste ponto de vista não pode ser qualificada como pura mitologia ou simples mistificação. Como está se costuma fazer certas críticas científicas ou racionalistas. A religião popular tem uma seriedade e verdade, na medida que expressa alguns modos das condições de vida. Mas também é verdade que se expressa de uma maneira distorcida e invertida. E aí que reside, precisamente seu poder de encobrimento e distinção (MONTIEL, 2013, p. 268)<sup>216</sup>.

A Festa aos Reis Magos de Coyoacán é a oportunidade para debater essa tradição religiosa popular, que está ativa na megalópole (CDMX), bem como abordar o mesmo rito, mas em outro contexto, distante da realidade do Estudo de Caso em Goiás.

### 3.7.3 A *Fiesta* aos Reis Magos de Coyoacán: uma tradição urbana

A partir deste ponto, segue-se o relato de experiência durante a observação participante do *festejo dos Reyes Magos de Coyoacán na CDMX*. Uma tradição histórica e popular em meio à grande Cidade do México. Deve ser levado em conta que a área metropolitana tem mais de 40 municípios. Neste cenário urbano e de violenta modernização o *Pueblos Reyes Magos* está na *Delegación de Coyoacán*, o nome significa “lugar de Coyotes”, na língua Náhuatl. Uma comunidade histórica rodeada pelos bairros São Francisco, Lucas, Yoco, Marcos, Santo Domingos, Candelária e Menino Jesus. Todos eles fazem as suas festas anuais aos respectivos padroeiros: Conheça a localização desta comunidade, precisamente:

---

<sup>216</sup> Tradução livre.

**Mapa 05:** Localização do *Pueblo de los Reyes de Coyoacán*.



**Fonte:** GOOGLEMAPS, 2018.

Vale recordar que nesta comunidade, como em outras, há uma variedade de festejos que ocorrem simultaneamente ou em datas específicas. No entanto, é conveniente aclarar que os festejos aos santos padroeiros do bairro, são práticas religiosas que os residentes devem expressar anualmente. Tal atitude, possibilita afirmar que a festa manifesta uma identidade religiosa e cultural. Essa prática está relacionada com histórico mesoamericano interage com a tradição católica da colonização espanhola:

Há algumas festas de origem mesoamericana que impactam profundamente a vida da cidade e das comunidades do México, que mostram a força e a importância desta tradição cultural e que, além disso, têm profundas implicações para o reconhecimento da existência de uma cosmovisão antiga que se mantém viva e que nutre com sua seiva as múltiplas

manifestações da religiosidade popular. Tais são festas da Candelária em 02 de fevereiro, a da Santa Cruz em 03 de maio, dos Mortos no final de outubro e princípio de novembro, a da *Virgen de Guadalupe* em 12 de dezembro, e começa o ciclo das *posadas*, que dá seguimento à Navidad e fecha com a festa dos Reis em 06 de janeiro (HERNÁNDEZ, 2004 p.72)<sup>217</sup>.

Direcionando para a descrição do ciclo da festa, deve-se observar que o apogeu segue o calendário cristão e é de 24 de dezembro até 07 de janeiro. A festa é composta por momentos que podem ser reconhecidos como o culto dentro e fora da Igreja local. O festejo, tanto fora quanto dentro da igreja possui suas particularidades, mas ambos os espaços compõem o mesmo rito. Uma característica que a difere da Folia dos Reis Magos na Microrregião de Goiás, na qual, não há uma participação direta do clérigo local nem mesmo etapas do rito no espaço oficial.

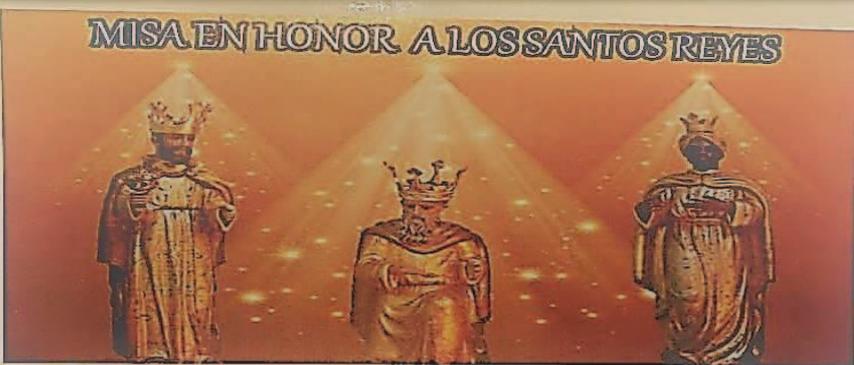
Para que fique compreensível como é organizado, a Ilustração 8, mostra um cronograma a etapa do evento:

---

<sup>217</sup> Tradução livre.

### Ilustração 8: Cronograma da festa.

**MISA EN HONOR A LOS SANTOS REYES**



**05 de Enero**

19:30hrs. Recibimiento de las Sagradas Imágenes de los Santos Reyes, Virgen de la Candelaria, San Miguel Arcángel y Santiago Apóstol

20:00hrs. Sagrada Eucaristía de acción de gracias en Honor a los Santos Reyes e imágenes invitadas, en calle Las Flores # 207 por intención del Sr. Pedro Ramirez Baeza y familia.

22:00hrs. Mañanitas en honor a los Santos Reyes, a cargo de la Banda 94 Puro Guerrerense.

24:00hrs. Mañanitas en honor a los Santos Reyes, a cargo del mariachi.

**06 de Enero**

07:00hrs. Mañanitas en honor a los Santos Reyes, a cargo de la Banda 94 Puro Guerrerense.

08:00hrs. Sagrada Eucaristía de acción de gracias en Honor a los Santos Reyes por intención del Sr. Pedro Ramirez Baeza y familia, en la Parroquia.

Al finalizar las Sagradas imágenes serán llevadas al domicilio: calle Las Flores # 207, donde se repartirá un rico Atole.

09:00 a 13:00hrs. Audición musical a cargo de la Banda 94 Puro Guerrerense.

14:00hrs. Bendición de los Sagrados Alimentos y repartición de los mismos.

14:10 a 18:30hrs. Audición musical a cargo de la Banda 94 Puro Guerrerense.

18:30hrs. Gran baile popular en Honor a los Santos Reyes a cargo de: La Internacional Sonora Cartagena, La Real Danzonera y el Pequeño de la Zona Sur.

**07 de Enero**

12:00hrs. Recibimiento del Niño Belén de Xochimilco.

14:00hrs. Sagrada Eucaristía de acción de gracias en Honor a los Santos Reyes y al Niño Belén de Xochimilco, e imágenes invitadas en calle Las Flores # 207, por intención del Sr. Pedro Ramirez Baeza y familia.

19:00hrs. Gran baile popular en Honor a los Santos Reyes y al Niño Belén de Xochimilco a cargo de: La Orquesta Expresión y el Pequeño de la Zona Sur.

Agradecemos de manera muy atenta y especial a todas las personas por su apoyo físico, moral y económico con el cual es posible llevar acabo esta misa en Honor a los Santos Reyes.

Atte. Mayordomía 2017

Fonte: MAYORDOMIA, 2017<sup>218</sup>.

Como já foi dito, a devoção tramita entre o espaço sagrado e o profano diariamente, mediada pela ação do clérigo local, independentemente da etapa do rito. O marco inicial do festejo é a caminhada com as imagens do três Reis Magos no entorno do *Pueblo*, conhecida como *Victor*, que normalmente é realizada nos meses anteriores à data da festa. É tida como uma forma de anúncio do evento para a comunidade e os bairros vizinhos.

<sup>218</sup> A Mayordomía e a comissão de festejo representam a organização do evento, por esta razão, que a utilizamos como referência da fonte.

Quando a festa se inicia, há uma sequência de Missas na Igreja e na Casa da Mayordomía, ambas dirigidas pelo padre local. Como consta na foto 29:

**Foto 29:** Missa da Mayordomía.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

A festa possui divisões internas que são explícitas com o decorrer da gestualística do festejo, por exemplo, a casa da Mayordomia e a Igreja são próximas, contudo obedecem a uma gestualística particular. Os santos são cultuados no espaço oficial e popular, já que não há uma noção de fronteira que recrie a ideia de um catolicismo popular distante do oficial, na cultura mexicana.

Neste roteiro, foram realizadas várias caminhadas todos os dias, em torno da comunidade, anunciando a chegada dos Santos à sua Igreja, e convidando a todos para a festa. Enquanto isso, os Santos não adentram a Igreja, onde está o seu altar, ficam nas casas onde se realizam as missas, até que a *portada*<sup>219</sup> da Igreja esteja finalizada. Como mostra a Foto 30:

---

<sup>219</sup> Um adorno de flores feito pela Comissão de estejo.

**Foto 29:** Portada da Igreja, em oferenda aos Reyes Magos de Coyoacán- CDMX.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Referente à representação e culto aos Reis, são usadas imagens dos “Santos Reis”, na verdade são réplicas, pois as originais são do século XVI, e de origem espanhola,. por isso, são preservadas no interior da Igreja, lembrando que, um dos campanários também é do século XVI.

Então, os devotos transportam as imagens (réplicas) pela comunidade em uma peregrinação diária, para anunciar a chegada dos Santos ao *Pueblo*. Uma ação em analogia à viagem bíblica dos Reis Magos, e são realizadas diariamente desde 24 de dezembro até 07 de janeiro. Note na Foto 31:

**Foto 30:** Caminhadas com as Imagens dos três Reis Magos.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

A permanência das estátuas originais dentro da Igreja deve-se a um conjunto de razões justificadas pela comissão local. A primeira seria pela necessidade do cuidado: prevenir que suceda qualquer eventualidade que cause algum dano ao patrimônio religioso, porque são relíquias históricas e datadas do século XVI. Outra é que, por possuírem uma pigmentação em ouro, além do reconhecido valor cultural das relíquias, qualquer intempérie climática poderia acelerar o desgaste. Assim, ficam protegidas no altar da Igreja. Observe a Foto 32:

**Foto 31:** Altar do Reis Magos e do Senhor da Misericórdia.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Durante a festa, são oferecidas três refeições ao dia para recepcionar os devotos que veem de longe compor o culto. No primeiro momento, é servido o *atole*, um prato típico e de origem pré-colombiana, composto de farinha de milho, arroz, mel e água. O curioso é o seu cozimento, que pode tardar 24 horas, por isso o seu cozimento inicia-se na noite anterior ao evento. Como se expõe na Foto 33:

**Foto 32:** Cozimento do Atóle.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Para a organização da festividade a comunidade criou uma *comissão* de *los festejos*. Uma organização com membros e líderes do bairro que são responsáveis pela administração, infraestrutura e execução do evento. Em nenhum momento o clérigo ou a *Mayordomia* toma qualquer decisão sobre o evento sem a participação da comissão. Não quer dizer que, durante a devoção, não haja conflitos, eles existem! Vão aparecendo com o decorrer da festa, e mostram uma divisão interna e as relações de poder, porém não afeta o andamento. Os membros da comissão são considerados como autoridades perante a comunidade e devem representar o zelo pela tradição.

Outro aspecto é que o mesmo devoto caminha faz sua devoção, dentro e fora da Igreja, porém o culto no institucional apresenta uma representação particular, diferindo-se da festa na *calle*. A maioria dos adeptos, no momento institucional, estão ligadas às funções eclesiais e apresentam ser um público menor. Como ilustra a foto 34:

**Foto 33:** Uma das missas dos Reis Magos dentro da Igreja.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Após o término da missa, é importante realizar o *toque aos Reis*, uma reverência em reconhecimento à santidade das imagens e um pedido de *bendición*<sup>220</sup> aos Reis. O público apresenta um perfil variado, mas é possível pela observação traçar uma descrição aparente, a grosso modo. São, na maioria, indivíduos na fase adulta e da terceira idade da vida. O ato do *toque aos Reis*, é mantido como um gesto de gratidão, respeito, devoção e petição. Vale mencionar que este é o único momento em que os devotos têm contato direto com as “imagens originais”. Como se vê na Foto 35:

---

<sup>220</sup> Graça, benevolência e dádiva.

Foto 34: Toque aos Reis



Fonte: Elaborado pelo autor.

Outro momento, é o almoço. É servido arroz, feijão, carne bovina e suína que foram cozidos em vasilhames de cerâmica durante o período da manhã. Os devotos vêm de suas casas a fim de se alimentarem da oferenda aos “Santos”. Já outros, vêm para auxiliar o cozimento e para servir o *Pueblo de los Reyess de Coyoacán*, pois devem servir a toda comunidade. Uma responsabilidade da *mayordomía* (festeiro) e da *comissão do festejo*. Além disso, é comum o consumo de bebidas alcoólicas em um ambiente comunitário e de respeito mútuo (pelo menos visualmente).

Vale comentar que a bebida alcoólica consumida na ocasião é conhecida como *pulque*. Uma bebida considerada sagrada e histórica, usada nos antigos rituais mesoamericanos. A Tequila, o Mescal e o Pulque são bebidas feitas a partir de vários tipos de processamento das espécies do *maguay* (um agave), abundante no país. Visualize a Foto 36.

**Foto 35:** O almoço do “Santo”



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Seria conveniente comentar que houve um fato particular: a presença de três representantes clericais; o pároco local (origem indígena), o diácono (local) e um seminarista negro (de Togo) que, alegoricamente, foram conectados em menção aos três Reis Magos, seria fruto da casualidade? Se foi, tornou-se uma representação religiosa, nesta ocasião. Ao se questionar o pároco local sobre o fato, ele afirmou ser apenas uma casualidade; contudo, para a comunidade, o Seminarista passou a representar o Rei Baltasar, o Rei negro.

Tal representação, tornou-se ainda mais intensa quando este realizou a *bendición de la cena*, como se pode observar na Foto 37:

**Foto 36:** *Bendición de la cena*



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

A Folia relaciona-se historicamente com festa, música, dança e comida, ao classificar-se como um folguedo popular. Neste caso, foram entoadas as *mañanitas*, canções que marcam determinados passos no decorrer do festejo. No estudo na sociedade goiana, “as cantorias” estão em todo o evento. A musicalidade apresenta uma dinâmica que relaciona o sagrado e o profano, pois é inserida durante as missas, refeições, recorridos, o *victor* e nos bailes diários.

O baile, por exemplo, é considerado parte final da Festa aos Reis em Goiás, já no Pueblo mexicana, a musicalidade se faz presente do começo ao fim da festa, e também parece ter outra função: suprir a necessidade de descanso e entretenimento. Uma estratégia para “suportar os longos dias de organização e devoção”, lembrando que os preparativos começaram nos meses anteriores à data, e a anunciação pela grande Ciudad de México, o conhecido o *victor*. Como ilustra a Foto 38:

**Foto 37:** A musicalidade popular



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

A musicalidade popular entoada na “*fiesta de la calle*” pelas bandas populares pagas pela mayordomía diferem-se das apresentações da banda instrumental contratada pela comissão de festejo. A musicalidade está em toda a celebração, entretanto há os espaços específicos para a música na igreja e na *Calle*. A Foto 39 mostra uma banda instrumental:

**Foto 38:** A banda instrumental, da comissão do festejo.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Como a festa integra o período natalino, as crianças devem receber uma atenção especial, ganham um segundo presente, em menção aos dias dos Reis. Além disso, é tradicional comerem a *Rosca de Reyes* que é vendida no comércio formal e informal. Dentro da *Rosca de Reyes* há um pequeno boneco de plástico, que representa o *Niño Jesus*, ao ser encontrado, o afortunado deverá realizar as orações e os cantos conhecidos como *mañanitas* que celebram a epifania.

É bom recordar que há apenas um corredor que separa a casa da *Mayordormia* e a Igreja do *Pueblo*, conhecida como *la plazuela de los Reyes*. Este é o espaço da *fiesta de la calle* e da feira popular, onde se vende a *Rosca de Reyes* (ver Foto 40). Comprá-la é uma tradição familiar que deve ser preservada e reforça os laços entre os membros:

Foto 39: Feria de la Rosca de Reyes



Fonte: Elaborado pelo autor.

Durante as noites de festa, está disponível uma feira popular com um parque de diversão, onde se comercializam vários tipos de produtos, bens e serviços (ver Foto 41). Uma parte do evento que tem uma relevância econômica para comunidade, momento de comercializar o artesanatos e gastronomia locais entre outros produtos, bens e serviços. Seria correto dizer que isto seria a mercantilização da tradição? Não! É bom lembrar que, na Idade Média, a praça e o mercado eram espaços que se mesclavam (BAKHTIN, 2010).

**Foto 40:** Parque de diversão

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Após essa “maratona devocional” é realizada a última caminhada “o *recorrido de los Reyes*” em torno do Pueblo para finalizar o rito. Durante o caminho, o altar é levado por um veículo enfeitado com flores e outros adornos realizando rápidas paradas, nas casas de alguns devotos. Em sua maior parte, são pessoas idosas que já não locomovem com facilidade. Quando param nessas casas, as crianças que acompanham o altar recebem presentes: doces, balões e brinquedos em memória ao nascimento de Jesus, por isso somente elas recebem os *regalos*. Os pais somente podem seguir e guardar os presentes.

Quando o altar para, os devotos são envolvidos com a musicalidade emitida pelas caixas de sons e pela banda instrumental que toca as *mañanitas* (canção do nascimento). A Foto 42, retrata o “último recorrido”.

**Foto 41:** Último recorrido dos Reis Magos de Coyoacán.



**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Para entender as similaridades e as particularidades do festejo aos Reis Magos tanto em Goiás quanto na CDMX, foi confeccionado um quadro (Quadro 5). Pela leitura comparativa, é possível perceber como se constituem as etapas de cada rito, e como são distribuídas as funções durante cada festejo. Em primeiro momento, é relevante deixar claro que os Foliões são todos aqueles que estão inseridos na organização e execução do rito. No caso brasileiro, os Foliões são os capitães e suas respectivas Companhias; já na CDMX, é a comissão de festejo, a *mayordomía* e o clérigo local.

A respeito da vinculação da festa como um culto familiar, em Goiás é uma prática rememorada pelo Festeiro, que contrata ou convoca uma Companhia de Reis para fazer a sua festa, em cumprimento de um ex-voto. No rito mexicano, há uma junção da festa da *mayordomía* e a celebração da Igreja local. O direito à *mayordomía* é predominantemente motivada pela narrativa do milagre, e devido à relevância da tradição para a família do candidato a *Mayordomo* “[...] mas têm

formas religiosas de menor sistematização teórica e organizativa, com uma notável espontaneidade” (CALZADILLA, 2004, p.30)<sup>221</sup>.

O festejo mexicano também se difere do rito goiano por ter uma relação histórica e contemporânea com a Paróquia local. Contudo não significa que não haja conflitos ou relações de poder. A comissão e o clérigo são as autoridades, eles administram a maior expressão popular da comunidade.

Outro diferencial do contexto goiano é a inexistência de alguma atuação similar ao palhaço nas Folias de Reis, não há nenhum personagem que represente o profano e o sagrado. O único momento onde pode ser notada a dualidade entre o sagrado e o profano é a musicalidade popular e a sacra. A celebração dentro do espaço religioso mantém a liturgia católica e é regida pelas apresentações sacras. Já a musicalidade popular é no espaço da *mayordomía*, onde ocorre as *mañanitas* e shows de cantores populares. Entretanto, não há qualquer sensação de divisão interna durante o evento porque o mesmo devoto que minutos antes estava em uma missa na Igreja também estava na *calle*, cultuando pelas *mañanitas*.

Também há outro aspecto particular que é a presença do alfer da bandeira, o protetor e cuidador da bandeira na Companhia de Reis em Goiás. No *Pueblo de Reyes de Coyoacán* os *marianos* são membros da comissão de festejo que carregam as imagens durante as caminhadas. Esta prática possui um significado, é uma forma de sacrifício ou agradecimento por um ex-voto. Como as caminhadas são longas e diárias, os devotos que desejam ajudar no transporte do altar devem solicitar uma autorização aos membros da comissão festejo, pois esta incumbência é vista como um “privilégio com os Santos”.

A Festa dos Reis Magos em Goiás e no *Pueblo de Reyes de Coyoacán* estão sendo reinventadas e continuam ativas. Mesmo levando conta as diferenças dos dois casos, e seus respectivos cenários históricos e atuais, isso permite dizer que a religiosidade no catolicismo popular modera a representação da tradição na sociedade moderna.

---

<sup>221</sup> Tradução livre.

Quadro 5: Festas dos Reis Magos no Brasil e México: Similaridades e particularidades.

Brasil	México
Foliões	
• Embaixador-Capitão	Comissão de festejo
• Festeiro (a)	<i>Mayordomía</i>
• -	Presença do clérigo local
• Alfer da Bandeira	Marianos
• Palhaço	-
• Cantores-instrumentistas	Banda Instrumental e popular
Estrutura dos Festejos	
Um culto doméstico	Uma festa do <i>Pueblo</i>
Narrativa do Milagre	Narrativa do Milagre
Festa no profano	Festa fora e dentro da Igreja local
Rota Campo-Cidade	Rota intermunicipal
Peregrinação	<i>Victor</i> , peregrinações diárias
A Janta dos Santos	Oferenda diárias ao <i>Pueblo</i>
Baile da companhia	Baile da <i>Mayordomía</i>
Presentes para as crianças	<i>Regalos</i> para as crianças
-	Rosca dos <i>Reyes Magos</i>
Mercado informal	<i>Feria</i> popular

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Viver a modernização na CDMX torna o devoto capaz de reinventar a sua identidade religiosa em diálogo com a modernidade e a tradição, ou seja, a trajetória do rito e a vivência local (ou regional) revelam uma identidade histórica em consonância com o sujeito moderno. Por isso a festa é a confissão da identidade cultural e religiosa do *Pueblo*, compartilhada com cada devoto envolvido diretamente

ou indiretamente “[...] apesar da diversidade da herança, o cristianismo católico tem servido de molde de identificação de uma região [...]” (BASTIAN, 2011, p. 21)<sup>222</sup>.

O festejo aos *Reyes Magos de Coyoacán* na CDMX, é uma amostra externa da tradição que se mantém pela religiosidade popular, e garante a sua permanência ao ser inserida como parte da vivência urbana.

---

<sup>222</sup> Tradução livre.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Folia de Reis é um rito devocional que está no interior do catolicismo popular em Goiás. Expõe a religiosidade popular, híbrida e sincrética que se ajusta às vivências daqueles que a rememoram. É um festejo composto pelas identidades e representações históricas e contemporâneas, em decorrência da reinvenção da tradição baseada no cotidiano da Microrregião do Sudoeste de Goiás.

Para que essa apreensão fosse possível, percorreu-se um caminho entre a História Cultural e as Ciências Sociais da Religião e utilizou-se da pesquisa bibliográfica, documental, iconográfica, estatística e a observação participante. Contou, ainda, com um relato de experiência do Festejo aos Reis Magos de Coyocán na Cidade do México (CDMX), como uma reflexão externa para depurar a particularidade da tradição em Goiás.

O ponto de partida, como é de se esperar de um historiador, foi pela leitura histórica para explicar a prática, porém não é uma compreensão definitiva ou completa. Então, o primeiro capítulo traz uma interpretação histórica do fato teologicamente estabelecido (partindo apenas da narrativa bíblica, contudo, não foi objetivo realizar uma exegese). Destaca a relevância da tradição pela narrativa bíblica, no entanto, coloca ênfase na relação do culto do nascimento com o desenvolvimento do cristianismo na Antiguidade, mas é conveniente dizer que os três Reis Magos não tinham qualquer origem judaica, tampouco foram influenciados pela sua religiosidade. No entanto, foram de alguma forma, inseridos em um enredo que os tornou símbolos da fé católica. Como isso aconteceu? Não há interesse em responder com uma explicação totalizadora, entretanto é possível sim, localizar alguns caminhos tomados pela(s) religiosidade(s) popular(es) na cultura devocional do catolicismo.

Ao contextualizar o mito fundante, é latente o aspecto híbrido da formação do cristianismo. Um emergente cristianismo proveniente de uma relação judaico-cristã, e com uma notória aceitação entre os grupos minoritários descontentes com o domínio do Império Romano e a estrutura religiosa judaica da época. Uma motivação fundamental configura a expansão da religiosidade cristã ao conectá-la à política e o cotidiano. Isso permite ver como a religiosidade esteve imersa aos

contextos de seu tempo, uma característica que continua no catolicismo devocional e milagreiro durante a *invenção das Relíquias* na Idade Média. Essa etapa confirma a inserção dos Reis Magos como parte do santoral do relicário medieval, que distinguiu definitivamente o caráter devocional e popular do catolicismo.

Em seguida, o debate é direcionado para a Península ibérica, acompanhando o enredo de um “catolicismo de relicário”, porém focado no culto aos Reis Magos como a festa da epifania. Destaca-se a presença do messianismo bragancista e sebastianista que alicerça um protagonismo ultramarino Ibérico, especialmente luso, fruto da hermenêutica legitimadora da colonização.

O perfil da colonização e da evangelização católica no Brasil é uma questão fundamental para manter o conceito do hibridismo cultural e de sincretismo religioso como uma constante no culto católico. Por isso, é possível dizer que o catolicismo popular foi reinterpretado pela vivência do camponês, mestiço, escravo, clérigo e do senhor de terras. Além disso, umas das principais práticas devocionais da comunidade urbana e rural era a festa ao Santo padroeiro e o culto doméstico.

Tal conjunto incluiu as confrarias, irmandades e organizações religiosas institucionais e leigas, entretanto a devoção não se limitava ao domínio oficial nem mesmo das irmandades leigas, pois, o catolicismo popular no Brasil expõe “religiosidades” que excedem qualquer estruturação tanto litúrgica quanto leiga. Seria coerente dizer que a sua trajetória mostra uma devoção motivada pelo aspecto doméstico e cotidiano da crença “à brasileira”.

No segundo capítulo analisou-se a espacialidade do festejo contemporâneo, segundo a tradição festeira e devocional catolicismo no Estado de Goiás. Nesse mesmo sentido, o histórico do catolicismo popular tem perfil híbrido e sincrético no vasto rural e escasso urbano.

Ao conduzir a discussão para as três Companhias de Reis e os seus respectivos líderes, por meio de um estudo quantitativo e qualitativo, procedeu-se segundo as classificações e os critérios dos formulários expostos nos anexos desta tese. A Companhia do Capitão Takim, mostrou-se um grupo de devotos com uma relação permanente com o clérigo durante os cultos e eventos na Igreja, porém, no que se diz a respeito à Folia de Reis não existe nenhuma relação estabelecida. A Companhia peregrina pelo campo e a cidade, contudo é no campo que o rito é concluído. Os seus festeiros eram originalmente produtores rurais, que ainda trazem consigo uma memória do religioso no meio rural. Além disso, essa Companhia, no

que se refere ao município de Santa Helena de Goiás, revelou ser um dos principais grupos de Foliões procurado pelos vários devotos de origem urbana e rural para realizar Folias, orações, cultos e celebrações religiosas em culto aos Reis ou a outros Santos populares, relevantes para essa comunidade.

A Companhia do Capitão Ney faz um festejo também pela campo e cidade, atrelada a um grupo de médios produtores rurais e agricultores familiares. Diferentemente da Companhia anterior, esta apresentou um público mais jovem e com uma maior inserção das mulheres como membros da Companhia. Além disso, exibiu um certo grau afastamento do culto católico oficial, contudo mantém uma relativa relação com o clérigo local, que não é constante. Mediante tal particularidade, é possível dizer que esta Companhia mostra uma destacada autonomia, ao confeccionar os sentidos e significados do rito para seus foliões. Apresentando uma criatividade popular ao compor os gestos, símbolos e a ritualística segundo o imaginário popular e religioso do grupo.

Já a última Companhia dirigida pelo Capitão Lázaro é um grupo com o maior número de pessoas acima dos 60 anos de idade. Um contingente do nível socioeconômico D, ainda é o capitão com mais tempo de experiência na liderança dos festejos: supera os 50 anos. A função de conduzir a Folia foi herdada dos antecedentes, que a preservavam como uma atribuição familiar, uma prática que passa de um século de trajetória. Outra particularidade é a autonomia popular dessa Companhia, quando realizam diferentes folia, cultos, orações e celebrações religiosas pela região. Outro aspecto, é a assertiva que o grupo não tem nenhuma relação permanente com nenhum clérigo local, nem mesmo demonstra alguma frequência nos cultos católicos institucionais. Autodenominam-se católicos praticantes, porém realizam às suas celebrações religiosas, lembrando a tradição dos cultos leigos descritos na fundamentação histórica da tese.

Além disso, ficou evidente o reconhecimento público dessa Companhia durante a observação participante, constatou-se a extensão da rota de peregrinação, que percorre inúmeras propriedades rurais e urbanas em vários municípios da Microrregião do Sudoeste de Goiás. Isso destaca sua representatividade no imaginário religioso regional. Outro traço, é a inserção de um pequeno número casual de jovens para a substituição dos membros antigos da Companhia. Uma preocupação latente entre os foliões.

Neste segmento foi conceituada a noção de modernização, observando-se as suas categorias e etapas, apreciando o período de 1970 até a pesquisa de campo em 2018. Tal discurso, mostra uma modernização em subsequência da economia do agronegócio, que inter-relaciona o campo e a cidade pela política de desenvolvimento socioeconômico neoliberal. Um desenvolvimento típico das regiões dependentes da economia agrícola, o agronegócio. Essa modernização baseada na relação Campo-Cidade estabeleceu novas regras para a vivência cotidiana no rural e urbano, que cria um novo social.

Ao observar as três Companhias de Reis neste cenário, foi possível ver como a tradição e a modernidade reconstroem a vivência do devoto contemporâneo. Em outras palavras, a tradição como uma prática histórica, porém em plena consonância com as novas urbanidades e ruralidades tragas pela modernização. Essa reinterpretação do festejo é “a modernização da tradição”, pois a devoção está conectada com a experiência com esta modernização.

Por último, no terceiro capítulo, elaborou-se uma reflexão qualitativa do Estudo de Caso, juntamente com um breve relato da experiência externa a Goiás. Inicialmente expôs-se a gestualística do rito por completo. Uma estratégia para exibir as representações que compõem o festejo, e como as identidades religiosas são alternadas pelas outras práticas populares. As Companhias possuem diferentes formas de fazer as suas folias, terços, orações, cantos, e cultos religiosos. Estas práticas, concebem outras práticas religiosas conhecidas como “temporonas”, que estão fora do seguimento do calendário cristão.

Para que isso fosse possível, foi utilizada a iconografia como o principal procedimento metodológico, essa ação permite afirmar que, ser devoto é ter uma religiosidade em movimento, é rememorar a tradição na modernidade. A inserção dos novos sentidos e significados conectados as experiências condicionam ao sentido histórico, uma congruência para àquele que crê. Os cantos, terços, peregrinações são combinações simbólicas que garantem a permanência da tradição seja pela narrativa do milagre ou em memória do rito.

A Folia de Reis permite ver como a religiosidade popular recriar-se na modernidade, seja no espaço, rural, urbano, privado ou público. As diferentes vivências, com essas espacialidades, são representadas pelas subjetividades.

Atribui uma identidade religiosa, histórica e contemporânea. Então, ser um folião é reinventar à tradição religiosa e sua identidade como consequência do moderno

Como ação final, relata-se a experiência na CDMX fruto de uma observação participante do festejo aos Reis Magos de Coyoacán. A festa, nesse caso, é composta por uma gestualística distinta da prática em Goiás, mas foi conveniente usá-la para reforçar o particular das representações e as identidades religiosas na Microrregião do Sudoeste de Goiás. Por outro lado, observou-se que há similaridades, como: a identidade religiosa popular, um culto familiar, motivado pela narrativa do milagre e vinculado à modernização do cotidiano. É conveniente dizer que, ambos espaços possuem processos históricos diferentes, que devem ser explorados.

No decorrer da elaboração da tese, despontaram-se alguns tópicos que poderão ser estudados como possibilidades para obter novas interpretações da motivação que alimentam esta tradição. Vejo necessário estudar outros grupos de Folias de Reis, averiguar o culto nas Igrejas dedicadas ao Reis Magos no Brasil, Itália, Alemanha, Portugal e México. Também, vale verificar a devoção em outros estados brasileiros, onde a prática tem um aspecto regional (Rio Grande do Norte, Bahia e Minas Gerais). Todas essas são possibilidades que ainda não foram ploradas, pois delongará mais alguns anos de estudo com os pesquisadores engajados no tema.

## REFERÊNCIAS:

ABDALA, Junior Benjamim. *Fronteiras múltiplas identidades plurais*; um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: SENAC, 2002.

AMADO, Janaina; FERREIRA, e Marieta de Moraes. *Usos & abusos da História oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

ANDRADE FILHO, Francisco Antônio de. *Igreja e ideologias na América Latina: segundo Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1982.

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórica-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ARIÈS, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1984.

\_\_\_\_\_, Philippe. *Historia de la muerte en occidente: de la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: el Acantilado, 2000.

AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, Beni (ET. AL). *A Religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

\_\_\_\_\_, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HORNAERT, Eduardo, et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo primeira época-Período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A fotografia a serviço de Clio: uma interpretação da história Visual da Revolução Mexicana (1900-1940)*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

BAKHTIN, Mikail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 2010.

BASTIÁN, Jean-Pierre (Coord). *La Modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE, 2004.

\_\_\_\_\_, Jean-Pierre. Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o como pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas In: (coord) ORTIZ, Olga Odgers. *Pluralización religiosa de América Latina*. DF- México: CIESAS, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio Janeiro: Zahar, 1998.

BARTRA, Roger. *La jaula de la Melancolía: identidad y metamorfosis de mexicanos*. México: Grijalbo, 2007.

BENZ, Ernst. *Descrição do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria da religião*. São Paulo; Paulinas, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BÍBLIA SAGRADA: Português. *Mensagem de Deus*. São Paulo: Loyola, 1994.

BHABHA, Homi. *O Local de cultura*. Belo horizonte: UFMG. 1998.

BITTENCOURT FILHO. *Matrizes religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: VOZES, 2003.

BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7letras-lphan-CNFCP, 2010.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BORGES, Maria Eliza Linhares. *História e fotografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

BOLAN, Valmor. *Sociologia da secularização: a composição de um modelo cultural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BONFIL, Antonio Higuera. Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano Celebrations in honor of Santa Muerte in Mexican Caribe. In: Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos, vol. XIII, núm. 2, julio-diciembre de 2015, México, p.96 -109. Disponível em:

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-80272015000200008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000200008)

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 2007.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

\_\_\_\_\_, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BLÁZQUEZ, José Maria. Estructura Social do Cristianismo originário. In: ALVAR, Jaime; Blázquez, José María;. ARDANAZ, Santiago Fernández et al. *Cristianismo primitivo y Religiones Místicas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

BLOCH, Marc. *Los reyes taumartugos*. México: FCE, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdote de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues. *O que é Folclore*. São Paulo – SP: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues (org). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo*, um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras- um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papirus, 1989.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues (org). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia- GO: UFG, 2004.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues. A pesquisa participante e a participação da pesquisa: um olhar entre espaços a partir da América Latina. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo Romeu (org.) *Pesquisa participante: o saber da partilha*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_, Carlos Rodrigues. *Prece e Benção: Espiritualidades religiosas no Brasil*. Aparecida: Santuário, 2009.

BLANCARTE, Roberto. Modernidade, secularización en el Méixco conteporáneo. In: (coord) ASSAD, Carlos Martínez. *Religiosidade y política en México*. D.F -México, UIACDMX, 1992.

CALZADILLA, Jorge Ramírez. La religiosidade popular en la idenitdad cultural latino-americano y caribeña In: QUEZADA, Noemi. *Religiosidad popular: México y Cuba*. DF-México: UNAN-PYV, 2004.

CAMPOS, Onaldo. *Rio Verde histórico: Aspecto, Históricos de Rio Verde (Goiás)*. São Paulo: EDIGRAF S.A, 1971.

CANCLINI, Nestor Garcia. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: USP, 2013.

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: Uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CARDOSO, João Batista. Hibridismo cultural na América latina. Araraquara, *Revista de literatura itinerários*, N. 27, P. 79. 90, 06.2008. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/1127>

CARMAGNANI, Marcello. *El otro Occidente: América latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: FCE y Colmex, 2011.

CARMO, Lucilene Duarte Santos do. Depoimento [agosto, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio (12 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

CASTRO, José Luiz de. *A organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás (1726-1824)*. Goiânia, UCG:2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: GLOBAL, 2000.

\_\_\_\_\_, Luís, da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: GLOBAL, 2006.

\_\_\_\_\_, Luís da Câmara. *Religião no Povo*. São Paulo: GLOBAL, 2011.

CELAM, Conselho Episcopal latino-americano. *Os grupos afro-americanos: análises e Pastoral*. São Paulo; Paulinas, 1982.

CEVASCO, Maria Elisa. *Modernização à brasileira*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 59, p. 191-212, dez. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/89042> Acessado em : 23.01.2018

CERTEAU, Michel De. *A cultura no plural*. Campinas: Papiurus, 1995.

\_\_\_\_\_, Michel De. *La Invención de lo Cotidiano Vol. 1*. El arte de hacer. México: Universidad Iberoamericana. 1996.

\_\_\_\_\_, Michel. *A invenção do Cotidiano: A arte do fazer*. Petrópolis, Vozes, 1998.

CIPRIANI, Roberto. *Sociologia Qualitativa: las historias de vida como metodologia científica*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

COSTA, Cléria Botelho da; MACHADO, Maria Clara Tomaz (org). *História e Literatura: identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

COSTA, Marlene Lima da. Depoimento [agosto, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio (13 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

CUCHE, Denys. *A Noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru; EDUSC, 1999.

CUNHA, Flávio Saliba. *História e sociologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

CHAUL, Nars Fayad. *Coronelismo em Goiás: estudos de casos e famílias*. Goiânia: UFG, 1998.

CHARTIER, Roger. *O Mundo de Representação*. In: *Estud. av.* [online]. 1991, vol.5, n.11, pp. 173-191. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?/>, Acessado em: 09-08-2015

\_\_\_\_\_, Roger. A História hoje: dúvidas, desafios, propostas. IN: *Estudos históricos*. Vol.7, n. 13. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1994. Disponível em: [http://www.marilia.unesp.roger\\_chartier.pdf](http://www.marilia.unesp.roger_chartier.pdf), Acessado em: 10-08-2015

\_\_\_\_\_, Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro– RJ, vol: 8 n.16 p. 179-192,1995. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2005/1144>>. Acessado em: 06 mai.2018.

\_\_\_\_\_, Roger. *História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro-RJ: Difel, 2002.

CRESWELL, Jhon W. *Projeto de pesquisa: método qualitativos, quantitativos e mistos*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CROATTO, José Severino. Religião popular: tentativa de equacionamento do problema. In: MARASCHIN, JACI C. (editor), *Revista de religião* N° 3; teologia do Povo. São Bernardo do Campo: impressa metodista, 1986.

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

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio Janeiro: BE, 1980.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael. Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo. Separata de la revista *SISTEMA* - Número 239 - Julio 2015, Pág 65-82. Disponível em: <https://www.fundacionsistema.com>. Acessado em 05 jul.2018.

DOMINGUES, José Maurício. *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

\_\_\_\_\_, José Maurício. A Dialética da Modernização Conservadora e a Nova História do Brasil. In: *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 45, nº 3, 2002, pp. 459 a 482. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582002000300005&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582002000300005&script=sci_abstract&tlng=es). Acessado em: 25 jan. 2018.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: 1994.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUARTE<sup>A</sup>, José Augusto. Depoimento [julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio (13 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de Ciências da Religião Puc Goiás.

DUARTE<sup>B</sup>, Sebastião. Depoimento [ julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio (15 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de Ciências da Religião Puc Goiás.

DUARTE<sup>C</sup>, Almerinda da Silva. Depoimento [julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio (9 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de Ciências da Religião Puc Goiás.

EISENSTADT, Shmuel N. *Modernização e mudança social*. Belo Horizonte: Editora do professor, 1968.

FARGE, Arlette. *Lugares para a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

FELIX, Madeleine. De Constantinopla a Milão In: PESSOA, Jadir de Moraes. *As Viagens dos Reis Magos*. Goiânia - GO, UCG, 2007.

FERREIRA, Débora Ferguson; FLORES FILHO, José. Análise das transformações recentes na atividade agrícola da região sudoeste de Goiás (1970-1995-6). In: PEREIRA, Sebastião Lázaro; XAVIER, Clésio Lourenço (Org.): *O agronegócio nas terras de Goiás*. Uberlândia: EDUFU, 2003.

FERREIRA, Marieta de Moraes; ABREU, Alzira Alves de; et al., (Coord). *Entrevistas: abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1994.

FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena. (org.) *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ FGV, 2000.

FERRO, Marc. *Cinema e História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FERRETTI, Sergio F. Dimensões da cultura: popular, erudita. Apresentado na Mesa Redonda Políticas Públicas de Cultura e o Papel do Estado, no II Foro de Ciências Sociais e Humanas. São Luís: UFMA, 14/06/2007. Publicado em Ciências Humanas em Revista. São Luís: CCH/UFMA, V. 5, N 2, 2007, P39-54. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Dimensoes%20da%20Cultura.pdf>. Acessado em: 15-06-2015

\_\_\_\_\_, Sérgio F. Sincretismo e religião na festa do Divino. São Luiz do maranhão, *Revista Antropológicas*, ano 11, volume 18(2): 105-122 (2007). Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/191>. Acessado em: 09-06-2015

\_\_\_\_\_, Sergio F. Multiculturalismo e sincretismo. Conferência apresentada no I Congresso Internacional em Ciências da Religião, do PPGCR da Universidade Católica de Goiás, Goiânia 03 a 05/09/2007. Publicado in: MOREIRA, A S e OLIVEIRA, I D. *O futuro das religião na sociedade global*. Uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008, p 37-50. Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/183>. Acessado em: 07-06-2015

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-1875) in: HAUCK, João Fagundes, Et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. segunda época. Petrópolis: Vozes, 2008.

GARCIA, Ledonias Franco. *Goyaz: uma província do sertão*. Goiânia: Puc Goiás, 2010.

GAJARDO, Marcela. *Pesquisa participante na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC/ Ltda., 1989.

GERMANI, Gino. *Sociologia da Modernização*. São Paulo; Mestre Jou, 1974.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

GINZBURG, Carlo. *El Queso Y los Gusanos: el cosmo, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores, 1999.

GONZÁLEZ, Justo L. *História ilustrada do cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados*. São Paulo, Vida Nova, 2011.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GUARJADO, Débora Roberta Sánchez. *Los “santos de la gente”: reflexiones sobre la construcción social de santidad*. In: Menéndez, Marisol López. *Mártires, santos, patronos: devociones y santidad en el México del Siglo XX*. CDMX, UIACDMX, 2016.

GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. *História, região e globalização*. Belo Horizonte: Autêntica: 2009.

GRAY, David E. *Pesquisa no mundo real*. Porto Alegre: Penso, 2012.

GIANOTTEN, Vera;WIT, Ton de. Pesquisa participante em um contexto de econômica camponesa. In. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

GRIMBERG, Carl. *História Universal V 8*. Santiago, Semanário: Chile, 1989.

HABERMAS, Jurguem. *Direito e democracia: entre facticidade e validade, vol I*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1997.

HAAL, Stuart. *Identidade cultural da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DPEA, 2003.

HAUSK, João Fagundes, Et al., *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *Da Diáspora identidades e mediações, culturais*. Belo horizonte, Brasília: UFMG e UNESCO, 2003.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

HERNÁNDEZ, Andrés Medina. Religiosidad popular en la Ciudad de México: presencia viva de una cosmovisión milenária In: *La religiosidade popular*. In: QUEZADA, Noemi. Religiosidad popular: México y Cuba. DF-México: UNAN-PYV, 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião: abordagens clássicas*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HORCASITAS, Beatriz Urias. *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*. Df- México: IES-UNAM, 1996.

HORNAERT, Eduardo, et al., *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo primeira época-Período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOLLIDAY, Oscar Jara. Sistematização das experiências: algumas pós-modernas. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo Romeu (org.) *Pesquisa participante: o Saber da Partilha*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

HUIZINGA, Joham. *El Otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1994.

IRARRÁZAVAL, Pablo. *De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*. São Bernardo do Campo: NHANDUTIEDITORA, 2007.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PEQUISAS EDUCACIONAIS-Anísio Teixeira (INEP). Disponível em: <http://www.inep.gov.br>. Acessado em: 05-04-2018

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/> . Acessado em: 10-04-2018

INSTITUTO MAURO BORGES DE ESTATÍSTICA E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS (IMB). Disponível em: <http://www.imb.go.gov.br/> . Acessado em: 15-04-2018.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E GEOGRAFIA (INEGI). Disponível em <http://cuentame.inegi.org.mx/mapas/default.aspx?Tema=M>. Acessado em: 20-04-2018.

KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia de Letras, 1998.

KERN, Daniele. *O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato*. *Revista metis: História e cultura*. V.3. n. 6 p. 53-70 06.2004. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/viewArticle/1158>. Acessado em: 14-05-2015

KOSSOY, Boris. *Fotografia e história*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LAPLATINE, François; NOUSS, Alexis. *A mestiçagem*. Lisboa: Instituto Piaget, S/ano.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Mestas/íntegra, 2001.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas 2003.

LEERS, Bernadino. *Catolicismo popular e mundo rural: um ensaio pastoral*. Petrópolis: 1977.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: UNESP, 1998.

LE GOFF, Jacques. *La civilización del occidente medieval*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999.

LINDNER, Michele. A organização do espaço sob o olhar das ruralidades: São João do Polêsine, RS. IN: Geografia Ensino & Pesquisa, vol. 16, n. 3, set./ dez. 2012 p. 19-36. Disponível em:  
<https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/download/7571/pdf>  
Acessado em: 29.01.2018

LOISY, Alfred. *El nacimiento del cristianismo*. Buenos Aires: ARGOS, 1948.

MALDONADO, Luis. *Genesis del catolicismo popular: el inconsciente colectivo de um processo histórico*. Madrid: Cristiandad, 1979.

MALLIMACI, Fortunato. Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidade religiosa en América Latina. In: BASTIÁN, Jean-Pierre (Coord). *La Modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE, 2004

MARTINE, George. A trajetória da Modernização agrícola: a quem beneficia? in: *Lua Nova: revista de cultura e política*. Nº23, São Paulo, Mar.1991. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=s01024451991000100003&utm\\_source=blog&utm\\_campaign=rc\\_blogpost](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s01024451991000100003&utm_source=blog&utm_campaign=rc_blogpost) Acessado em: 05-02-2018

MARAFON, Glaucio José. TERRITORIALIDADES, RURALIDADES E AS RELAÇÕES CAMPO-CIDADE. In: *CAMPO-TERRITÓRIO: Revista de geografia agrária*. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-13, jun., 2014. Disponível: <http://www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/viewFile/26897/14607>  
Acessado em : 20/03/2018.

MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MATOS, Patrícia Francisca; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. A modernização da agricultura no Brasil e os novos usos do território. In: *Geo UERJ* - Ano 13, nº. 22, v. 2, 2º semestre de 2011 p. 290-322. Disponível em: [www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/download/2456/1730](http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/download/2456/1730) Acessado em: 03-04-2018

MATOS, Patrícia Francisca; PESSOA, Vera Lúcia Salazar. O agronegócio no cerrado do sudeste goiano: uma leitura sobre Campo Alegre de Goiás, Catalão e Ipameri. In: *Soc. & Nat.*, Uberlândia, ano 24 n. 1, 37-50, jan./abr. 2012. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/sociedadennatureza/article/view/14507>. Acessado em: 21 jan. 2018

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

MARINHO, Neide. *Folias de Reis: Múltiplos territórios*. Curitiba: Appris, 2015.

MATTELART, Armand. *A globalização da comunicação*. Bauru: EDUSC, 2000.

MACIEL, Soney Fernandes: Depoimento [agosto, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio 1 (27 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

MELO, Nágela Aparecida de; SOARES, Beatriz Ribeiro. *Modernização no campo e urbanização: reflexões sobre esses processos em Goiás*. Universidade Federal de Uberlândia – Instituto de Geografia – Laboratório de Geografia Agrária – II encontro de grupos de pesquisa. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/engrup/iengrup/pdf/t30.pdf> Acessado em: 29 jan. 2017

MEDINA, C.A. de; OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *A autoridade e participação: Estudo Sociológico da Igreja Católica*. Petrópolis/rio de Janeiro: Vozes/CERIS, 1973.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Conceito de religiosidade popular. In: SANTOS, B. Beni Dos; ROXO, Roberto M. (coord.) *A religião do povo*. São Paulo; Edições Paulinas, 1978.

MEYER, Jean. *La cristiada: El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. México: Editora Siglo Veintiuno, 2007. Vol. 2.

MEGALE, Nilza Botelho. *Santos do povo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_, Nilza Botelho. *O livro de ouro dos santos*. Rio Janeiro: Ediouro, 2003.

MONTIEL, Gilberto Giménez. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Aguascalientes: UAA, 2013.

MONTENEGRO, João. Alfredo de Sousa. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MUÑOZ, Ronaldo. *A Igreja no Povo: para uma eclesiologia latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NAÇÕES UNIDAS: ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (ONU:OMS). Disponível em: <https://nacoesunidas.org/oms-expectativa-de-vida-sobe-5-anos-de-2000-a-2015-no-mundo-mas-desigualdades-persistem/> Acessado em: 10 out. 2017.

NOVAIS, Fernando. O Brasil nos Quadros do Antigo Sistema Colonial. In: MOTA, Carlos Guilherme. *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 2001.

NOVA, Antônio Carlos Boa. *Clero e o povo: o catolicismo da América latina nos anos 60*. São Paula: CERU e FFLCH/USP, 1981.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi (Org). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O catolicismo do povo. In: SANTOS, B. Beni Dos; ROXO, Roberto M. (coord.) *A religião do povo*. São Paulo; Edições Paulinas, 1978.

\_\_\_\_\_, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e a dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: vozes, 1985.

ORTIZ, Renato. *Românticos e folclorista: cultura popular*. São Paulo: Olho D'água, 1992.

OLIVEIRA, Olenildo Peres de. Depoimento [ agosto, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio (30 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PALMEIRA, Moacir. Modernização, Estado e questão agrária, in: *Estudos Avançados*. vol.3 no.7 São Paulo: Sept./Dec. 1989. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141989000300006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141989000300006)  
Acessado em: 24 jan.2018

PALACIN, Luís; MORAES, Maria Augusta de S. *História de Goiás*. Goiânia: UCG, 2008.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do Povo: um estudo sobre a enculturação*. São Paulo; Edições AM, 1990.

PEREIRA, Sebastião Lazaro; ALMEIDA FILHO, Niemayer. Alterações estruturais na economia Goiana e do Sudoeste Goiano In: PEREIRA, Sebastião Lázaro; XAVIER, Clésio Lourenço (Org.): *O agronegócio nas terras de Goiás*. Uberlândia: EDUFU, 2003.

PESSOA, Jadir de Moraes. *As Viagens dos Reis Magos*. Goiânia - GO, UCG, 2007.

\_\_\_\_\_, Jadir de Moraes. *Saberes em festa: gosto de ensinar e aprender na cultura popular*. Goiânia – GO. UCG- KELPS, 2009.

\_\_\_\_\_, Jadir De Moraes. *Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular*. Goiânia: KELPS, 2009.

PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*. São Paulo: Zouk, 2004.

PIRES, Zilda. *Relato Histórico*. Rio Verde: FESURV, 1998.

\_\_\_\_\_. *Pioneira e Progressista: decolagem para o desenvolvimento*. Goiânia: KELPS, 2004.

\_\_\_\_\_. Zilda. *Sesquicentenário*. Rio Verde: FESURV, 1998.

PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.

PIRES, Murilo José de Souza; RAMOS, Pedro. O Termo Modernização Conservadora: Sua Origem e Utilização no Brasil. In *Ren*, vol. 40 nº 03 Julho - Setembro 2009. p.411 – 424. Disponível em: [https://www.bnb.gov.br/projwebren/exec/artigoRenPDF.aspx?cd\\_artigo\\_ren=1140](https://www.bnb.gov.br/projwebren/exec/artigoRenPDF.aspx?cd_artigo_ren=1140). Acessado em: 22 jan.2018.

PUEBLOS DE REYES MAGOS DE COYACÁN-DF-MÉXICO {google maps}. Disponível em <https://www.google.com.br/maps/place/Parroquia+Santos+Reyes+y+el+Senor+de+la+Misericordia/@19.3281992>

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômico do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte. Autêntica: 2012.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

REDE DE PESQUISADORES DO FENÔMENO RELIGIOSO O MÉXICO (RIFREM). Encuesta Nacional en México sobre Creencias y prácticas religiosas, 2017. Disponível em: <http://www.rifrem.mx/?publicacion=encuesta-nacional-en-mexico-sobre-creencias-y-practicas-religiosas> Acessado em 06 jul.2018

RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular nas teologia latino-americana*. São Paulo: Vozes, 1984.

RIVIERE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_, Claude. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

RICHARD; IRARRÁZAVAL, Pablo; Diego. *Religião e Política na América Central: para uma nova interpretação da religiosidade popular*. São Paulo; Paulinas, 1983.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Abordagem sociológica da Religiosidade popular in: SANTOS, B. Beni Dos; ROXO, Roberto M. (coord.) *A religião do povo*. São Paulo; Edições Paulinas, 1978.

ROWE, William; SHELLING, Vivian. *Memoria y modernidad: Cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo, 1991.

ROXO, Roberto Mascarenhas Roxo. *O presente crítico da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1978.

RUBIM, Antônio Albino Canelas e RUBIM, Lindinalva. Políticas Culturais entre o possível e o impossível. *Anais do II Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (Enecult)*. Salvador: FACOM/UFBA, 2006.

RUIZ, Castor Bartolomé. Humanismo, violência e alteridade das vítimas do descobrimento da América. Aproximação desde Bartolome de las casas e Francisco de vitória in: BOMBASSARO, Luiz Carlos; VIDAL, Silvina Paula (org). *Latinidade da américa latina: aspectos filosóficos e culturais*. São Paulo; Aderaldo e Rothschild, 2010.

RUA, João. Urbanidades no rural: o devir de novas territorialidades *Campo-território*. *Revista de Geografia Agrária*, Uberlândia, v. 1, n. 1, p. 82-106, fev. 2006. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/viewFile/11781/6895> Acessado em: 29 jan.2018.

RUSEN, Jorn. *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã*. Petrópolis, 2014

RUSSEL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos*. - Rio de Janeiro: Ediouro. 2002.

SANCHIS, Pierre. *Da quantidade à qualidade: como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogos*. Disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_33/rbcs33\\_07.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_33/rbcs33_07.htm). Acessado em: 10-02-2016

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova: Da crítica geografia a uma Geografia crítica*. São Paulo: USP, 2004.

SANTOS<sup>A</sup>, WILDER JOSÉ. Depoimento [julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio 1 (13 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

SANTOS<sup>B</sup>, Eustáquio José do. Depoimento [julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio 1 (42 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

SENNET, Richard. *O Declínio do Homem Público: As Tirantias da Intimidade*. São Paulo: Companhia de Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Carne e pedra: oo corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio Janeiro: Record, 2003.

SECRETARIA DE ESTADO DE GESTÃO E PLANEJAMENTO (SEGPLAN). Disponível em <http://www.segplan.go.gov.br/>. Acessado em: 24-04-2017

SILVA JÚNIOR, Ademir Rodrigues; VALE, Najla Kauara Alves do; WANDER, Alcido Elenor. Modernização Agrícola e o êxodo Rural entre 1960 e 2010 no Estado de Goiás. iN: Conjuntura Econômica Goiana, março-2016, no 36, p. 97-112. Disponível em: [http://www.imb.go.gov.br/pub/conj/conj36/artigo\\_06.pdf](http://www.imb.go.gov.br/pub/conj/conj36/artigo_06.pdf) Acessado em: 21jan.2018

SILVA, Washington Maciel da. *Representação e Memória cultural da folia de reis no município de Rio Verde-Go*. Dissertação de mestrado em História, defendida no Programa de pós-graduação na Puc de Goiás em 2012.

\_\_\_\_\_, Washington Maciel da. *Questionário social e étnico-cultural*. 23 perguntas, agosto, 2017. Pesquisa participante do projeto de tese doutoral, apresentado ao Programa de doutorado em Ciências da Religião da Puc Goiás, durante o período 2015 até 2018.

\_\_\_\_\_, Washington Maciel da. *Acervo pessoal em México*. Pesquisa participante do projeto de tese doutoral, apresentado ao Programa de doutorado em Ciências da Religião da Puc Goiás, durante o período 2015 a 2018.

\_\_\_\_\_, Washington Maciel. *Reis magos: uma devoção ibero-americana na Microrregião do Sudoeste de Goiás*. Pesquisa participante do projeto de tese doutoral, apresentado ao Programa de doutorado em Ciências da Religião da Puc Goiás, durante o período 2015 a 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Monica Martins da. O catolicismo popular em Goiás e o regulamento para Festividades e funções. QUADROS, Eduardo Gusmão; SILVA, Maria Da Conceição; MAGALHAES, Sonia Maria De (org). *Cristianismo no Brasil Central: História e historiografia*. Goiânia: UCG, 2008.

SILVA. Maria da Conceição. *Catolicismo e casamento civil em Goiás, 1860-1920*. Goiânia; UCG, 2009.

SILVA, José Graziano da. O que é questão agrária. São Paulo: brasiliense, 1980.

SILVA<sup>A</sup>, Ângela Eliana da. Depoimento [ julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio 1 (12 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

SILVA<sup>B</sup>, Lázaro Pereira da. Depoimento [ julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio 1 (35 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás.

SILVA<sup>C</sup>, Jose Pereira da. Depoimento [ julho, 2017]. Entrevistador: Washington Maciel Da Silva. Santa Helena de Goiás. Áudio 1 (12 mim), Estéreo. Entrevista Concedida ao Programa de ciências da Religião Puc Goiás

SIMMEL, George. Ideias religiosas fundamentais e Ciência moderna. Covilhã, Lusosofia: Press, 2008. Disponível em:  
[https://lusosofia.net%2Ftextos%2Fsimmel\\_georges\\_grandes\\_cidades\\_e\\_vida\\_do\\_e\\_sp\\_rito.pdf&usg=AOvVaw1EDQ96achORY4aD1qQu9sM](https://lusosofia.net%2Ftextos%2Fsimmel_georges_grandes_cidades_e_vida_do_e_sp_rito.pdf&usg=AOvVaw1EDQ96achORY4aD1qQu9sM) Acessado em: 05 jan.2018.

SIMMEL, George. As grandes cidades e a vida do espírito. Covilhã, Lusosofia:Press, 2009. Disponível em:  
[https://www.lusosofia.net%2Ftextos%2Fsimmel\\_georges\\_grandes\\_cidades\\_e\\_vida\\_do\\_esp\\_rito.pdf&usg=AOvVaw1EDQ96achORY4aD1qQu9sM](https://www.lusosofia.net%2Ftextos%2Fsimmel_georges_grandes_cidades_e_vida_do_esp_rito.pdf&usg=AOvVaw1EDQ96achORY4aD1qQu9sM) Acessado em: 05jan.2018.

SOTA, Eduardo García. *Religión, Pobreza y modernidade: la reconfiguración en las calles de la Ciudad de México*. D. F. – México, UIACDMX, 2005.

SOTELO, Ignácio. *Sociologia da América Latina*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINHO, Luís Mauro Sá (orgs.) *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade Nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. São Paulo: Brasiliana, 1975.

\_\_\_\_\_, Julita. *Negro nas terras do ouro: cotidiano e solidariedade século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

\_\_\_\_\_, Julita. *Fé e milagre: ex-votos pintados em madeira: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: USP, 2004.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura popular. In: VALLA, Victor Vincent (Org). *Religião e cultura popular*. Rio Janeiro: DP&A, 2001.

STERN, David H. *Comentário judaico do Novo Testamento*. São Paulo/ Belo Horizonte; Didática Paulista/Tempos, 2008.

STOREY, John. *Teoria Cultura e Cultura popular*. Barcelona; OCTAEDRO-EUB 2002.

SUESS, Paulo Guenter. *O catolicismo popular no Brasil; tipologia de uma religiosidade vivida*. São Paulo, edições Loyola; 1979.

TARNAS, Richard. *A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2008.

TABOADA, Juan María Díez Taboada. La significación de los Santuarios. In: Santaló, Carlos Álvarez; Rey, María Jesús i; Becerra, Salvador Rodríguez. *La religiosidade popular: hermandades, romerías y santuários*, Tomo III. Barcelona: Antropos Editorial, 2003.

TEIXEIRA, Andréia Luisa. *A Densidade do próprio nas folhas de reis*. Goiânia – GO: UCG- KELPS, 2009.

TEUBAL, Miguel. Globalización y nueva ruralidad en América Latina. In: *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100929125458/giarraca.pdf> a  
Acessado em: 29 jan.2017

TORRES, Juan Luis Ramírez. La religión, ideología y la religión actuante. El papel transformador de la religiosidad popular. In: QUEZADA, Noemi. *Religiosidad popular: México y Cuba*. DF-México: UNAN-PYV, 2004.

TOSCANO, Alejandro Moreno; BUEN, Jorge Gamboa. La modernización de las ciudades en México. COHEN, Manuel Perló (Compilador). *La modernización de la ciudades en México*. México: UNAM, 1990.

ULRICH, Beck (org). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.

VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. *A mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2007.  
Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12022008-112052/pt-br.php> , Acessado em:25-05-2017

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: RECORD, 2004.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VIEIRA, Antônio. *Sermões: volume IV*. Erechim: EDELBRA, 1998.

VILLANUEVA, Luis Aguillar. La dinámica de la modernización. In: COHEN, Manuel Perló (Compilador). *La modernización de la ciudades en México*. México: UNAM, 1990.

VOLVELE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: 1991.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A ruralidade no Brasil moderno: por um pacto social pelo desenvolvimento rural. In: *Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100929125458/giarraca.pdf>

Acessado em: 29 jan.2017

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio Janeiro; Paz e Terra, 1992.

YIN, Robert K. *Estudo de Caso: Planejamentos e métodos*. Porto Alegre: Bookman, 2001.

## APÊNDICE 01

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

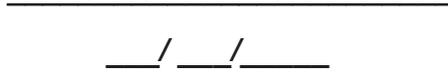
Você está sendo convidado (a) para participar da pesquisa, da tese de doutorado sob o título “*A FESTA DOS REIS MAGOS: tradição e modernização na Microrregião do Sudoeste de Goiás.*”. Meu nome é Washington Maciel Da Silva, sou doutorando em Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC de Goiás, tendo como orientador da tese, Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros. Após receber os esclarecimentos e informações, no caso de aceitar fazer parte do estudo, este documento deverá ser assinado em duas vias, sendo a primeira de guarda do responsável e a segunda ficará sob sua responsabilidade. Em caso de recusa, você não será penalizado (a) de forma alguma. Em caso de dúvida sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com a pesquisador responsável Washington Maciel Da Silva, pelo telefone (64) 92460960, ou por meio do e-mail [washingtonmacieldasilva@gmail.com](mailto:washingtonmacieldasilva@gmail.com). Em caso de dúvida sobre a ética aplicada a pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, telefone: (62) 3946-1512, localizado na Avenida Universitária, N° 1069, Setor Universitário, Goiânia – Goiás.

A pesquisa tem por objetivo compreender as identidades e representações dos integrantes das festividades devocionais aos Reis Magos. Nas folias da Microrregião do Sudoeste de Goiás nas cidades de Rio Verde, Jataí, Montividiú e Santa Helena de Goiás, e outras, na zona urbana e rural. Os membros estudados são integrantes das conhecidas folias dos capitães Lázaro, Nei e Takinho. Responderão por meio de diálogo abertos, observação participante com fotografias, gravações, entrevistas e questionários. Vale lembra que haverá ampla publicação dos dados recolhidos. O grupo focal é de 19 pessoas do sexo masculino e 5 do feminino, em maioria possuem acima de 18 anos de idade. Todos os dados que você fornecer serão tratados para os fins da pesquisa. Saiba que, a sua participação nessa pesquisa não intenciona nenhuma remuneração atualmente ou posteriormente. Se você aceitar participar, saiba que você é totalmente livre para abandoná-la a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.

Se por uma eventualidade surgir algum desconforto, constrangimento, dano físico ou psíquico em algum momento da pesquisa. O pesquisador assegurará aos participantes assistência gratuita e pelo tempo necessário e todas os cuidados serão tomados de modo a evitar e/ou reduzir os efeitos e condições adversas e caso ocorra algum dano você será indenizado (a). Em caso de você concordar em participar, deverá assinar e datar este termo de livre consentimento. De minha parte, declaro que cumprirei com legitimidade todos os itens da Resolução do Conselho Nacional de Saúde 466/12.

Eu, \_\_\_\_\_, RG \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, estou de acordo com os termos deste TCLE, e autorizo a concessão das informações dadas pelo menor. Se assinado abaixo, declaro ter recebido as informações acima, e ficaram claras para mim todos os procedimentos a serem realizados.

Goiânia, \_\_\_\_, de \_\_\_\_\_, de 201\_\_.



## APÊNDICE 02

### QUESTIONÁRIO SOCIAL E CULTURAL<sup>223</sup>

Nome: \_\_\_\_\_

Telefone para contato:

\_\_\_\_\_

E-mail: \_\_\_\_\_

Informações sobre o pesquisador e-mail: washingtonmaciieldasilva@gmail.com ou pos.efph@pucgoias.edu.br

1. Sexo:

( ) Masculino

( ) Feminino

( ) Outros

2. Idade: \_\_\_\_\_

3. Estado Civil:

( ) Solteiro(a)

( ) Casado(a)

( ) Separado(a) / Divorciado(a)

( ) Viúvo(a)

( ) Vivo com companheira

( ) Vivo com companheiro

4. Em seu município de origem você morava na região:

( ) Urbana (cidade)

( ) Rural (fazenda, sítio, chácara, aldeia, vila agrícola, etc.)

5. Município em que reside atualmente: \_\_\_\_\_

<sup>223</sup> Este questionário teve como referência a versão apresentado ao Instituto de Medicina Comportamental da UNIFESP, confeccionado pela Cristina Lasaitis. Está disponível em: [https://cristinalasaitis.files.wordpress.com/2014/09/cristina\\_lasaitis\\_mestrado\\_2009.pdf](https://cristinalasaitis.files.wordpress.com/2014/09/cristina_lasaitis_mestrado_2009.pdf) e Acessado em: 21- 05-2015.

6. Em que localidade da cidade seu domicílio se encontra?

- Bairro na periferia da cidade
- Bairro na região central da cidade
- Condomínio residencial fechado
- Conjunto habitacional (CDHU, COHAB, Cingapura, BNH, etc.)
- Região rural (chácara, sítio, fazenda, aldeia, etc.)
- Outro: \_\_\_\_\_

7. Com quem você mora?

- Pais
- Cônjuge
- Companheiro (a)
- Filhos
- Sogros
- Parentes
- Amigos
- Outros

8. Atualmente você:

- Apenas estuda
- Trabalha e estuda
- Apenas trabalha
- Está desempregado (a)
- Está de licença ou incapacitado de estudar / trabalhar
- Está aposentado (a)
- Não trabalha nem estuda

9. Qual é o seu trabalho ou ocupação principal?

---

10. No seu trabalho principal, você é:

- Empregado assalariado (exceto empregado doméstico)
- Empregado doméstico mensalista ou diarista
- Empregado que ganha por produção (comissão)
- Trabalha por conta própria, é autônomo
- É dono de negócio, empregador
- Trabalha em negócio familiar sem remuneração
- Outros

11. Qual o seu grau máximo de escolaridade?

- Ensino fundamental incompleto
- Ensino fundamental completo
- Ensino médio incompleto
- Ensino médio completo
- Ensino superior incompleto

- Ensino superior completo
- Especialização
- Mestrado
- Doutorado

12. Você participa de alguma entidade ou associação?

- Associação de bairro ou de moradores
- Associação ou movimento ligado à luta de minorias (assinalar):
- Negros
- Mulheres
- Homossexuais
- Meninos de rua
- Outra. Qual? \_\_\_\_\_
- Associação pastoral ou eclesial
- Associação de pais e mestres
- Sindicato de trabalhadores ou patronal
- Partido ou associação política
- Organização não governamental
- Time de futebol ou clube esportivo
- Escola de samba
- Grupo de dança, música ou teatro
  
- Igrejas católicas
- Igrejas evangélicas
- Cultos afro-brasileiros (umbanda, candomblé)
- Centros espíritas kardecistas
- Outro grupo religioso.

Qual? \_\_\_\_\_

- Outros tipos de associações ou entidades. Quais? \_\_\_\_\_
- 

13. Em relação à cor da pele, você se considera:

- Branco
- Pardo
- Negro
- Amarelo (oriental)
- Vermelho (indígena)
- Prefiro não declarar

14. Na sua opinião, a participação da mulher nas folias populares.

- É fraca e não há por que mudar
- Ainda é muito fraca e custa a melhorar
- Ainda é fraca mas vem melhorando muito com o passar dos anos
- É fraca e não creio que vá mudar muito nos próximos tempos
- É moderada e ainda precisa melhorar

- Está boa e não precisa mudar
- Não tenho uma opinião formada sobre o assunto

15. Você identifica algum preconceito contra a mulher na folia popular?

- Sim, muito
- Sim, moderadamente
- Sim, um pouco
- Não

16. Em relação à religião, você diria que é:

- Ateísta
- Agnóstico
- Acredito em Deus mas não sigo nenhuma religião
- Católico
- Católico não praticante
- Protestante (evangélico, batista, mórmon, calvinista, luterano, testemunha de Jeová ou outro)
- Espírita kardecista
- Praticante de religião afro-brasileira (umbanda, candomblé)
- Budista
- Muçulmano
- Judeu
- Tenho outra religião. Qual? \_\_\_\_\_
- Prefiro não declarar

17. Em relação à religião, você diria que sua família ou a maior parte dos seus familiares é:

- Ateísta
- Acredita em Deus mas não segue nenhuma religião
- Católica
- Católica não praticante
- Protestante (evangélica, batista, mórmon, calvinista, luterana, testemunha de Jeová ou outro)
- Espírita kardecista
- Praticante de religião afro-brasileira (umbanda, candomblé)
- Budista
- Muçulmana
- Judia
- Outra religião. Qual? \_\_\_\_\_
- Prefiro não declarar

18. Você recebeu algum tipo de educação/formação religiosa na infância?

- Sim
- Não

19. Com que frequência você participa dos cultos/folias religiosas?

- ) Diariamente
- ) Até 3 vezes por semana
- ) Cerca de uma vez por semana
- ) Cerca de uma vez a cada quinze dias
- ) Cerca de uma vez ao mês
- ) Raramente ou apenas em datas especiais (Natal, Páscoa, dias sagrados, etc)
- ) Somente em cerimônias especiais (casamento, funeral, etc)
- ) Nunca

20. Com que frequência você faz suas orações/rezas?

- ) Mais de 3 vezes ao dia
- ) Até 3 vezes ao dia
- ) Uma vez por dia
- ) Até 3 vezes por semana
- ) Cerca de uma vez por semana
- ) Cerca de uma vez ao mês
- ) Raramente ou apenas em datas especiais (Natal, Páscoa, dias sagrados, etc)
- ) Somente em algumas ocasiões (morte de ente querido, doença, etc)
- ) Nunca

21. Você pratica os preceitos (regras, mandamentos, rituais, proibições, jejuns, etc.) de sua religião?

- ) Sim, busco praticar todos os preceitos
- ) Busco praticar a maior parte dos preceitos
- ) Pratico somente aqueles com os quais eu concordo
- ) Pratico poucos preceitos
- ) Não estou preocupado em praticar preceitos religiosos

22. Qual o papel que sua religião/crença/folias tem na sua vida?

- ) É o que há de mais importante na minha vida e sobre a qual eu procuro basear todos os meus atos e opiniões
- ) É algo muito importante para a minha vida e sobre o qual eu procuro basear a maior parte dos meus atos e opiniões
- ) Tem relativa importância para mim, mas nem sempre está de acordo com as minhas opiniões ou atitudes
- ) Tem pequena importância e pouco me baseio nela para tomar minhas atitudes ou formar minhas opiniões
- ) Tem alguma importância na minha vida, mas eu não baseio minhas decisões ou opiniões na religião.
- ) Não é importante e não baseio minhas opiniões ou atitudes em nenhuma religião.

23. Na sua opinião, deve existir uma expansão da história das folias como patrimônio cultural imaterial nas escolas?

- ) Sim, em todas as escolas

- Sim, mas somente nas escolas de fundação religiosa (colégios de freiras / padres, protestantes)
- Sim, como matéria opcional
- Não
- Não tenho opinião formada sobre o assunto

## APÊNDICE 03

### ROTEIRO DAS ENTREVISTAS COM QUESTÕES ABERTAS E SEMIESTRUTURADAS

1. Na sua opinião, quais são os Santos populares desempenham maior representatividade na folia popular? Há quanto tempo participa do rito?
2. O crescimento econômico regional mudou alguma coisa na sua vida ou na expressão religiosa que exerce?
3. Ao relembrar sua experiência religiosa rural, ou na localidade de origem. Qual é a primeira imagem que vem em mente?
4. Por que continuar a devoção popular na cidade? Você encontra alguma dificuldade para continuar a manifestação popular? Quais são?
5. Você considera que a folia popular coopera para superar dificuldade no cotidiano? Por que?
6. Ao refletir sobre os anos que participa da folia popular você percebeu mudanças? Quais são essas mudanças? Descreva-as.
7. O que é folia para você atualmente? Mediante o cenário da modernização e crescimento econômico regional?
8. Você já fez algum voto com algum santo popular? Qual santo? Poderia descrever?
9. O Milagre faz presente em sua crença na folia do santo popular? Já recebeu algum? Poderia dizer qual?
10. Qual é a importância do milagre na crença popular em sua opinião?
11. Por que espera que o voto seja atendido pelo santo?
12. Qual é a condição de devoto após o recebimento do pedido? O que você deve fazer?
13. Há dificuldade ou obstáculo de qualquer tipologia na cidade ou na localidade onde você reside?
14. O cotidiano da cidade moderna lhe condiciona um aumento da intensidade da fé na crença popular? Poderia justificar por que?
15. A folia popular pode desaparecer? Poderia esclarecer a resposta?