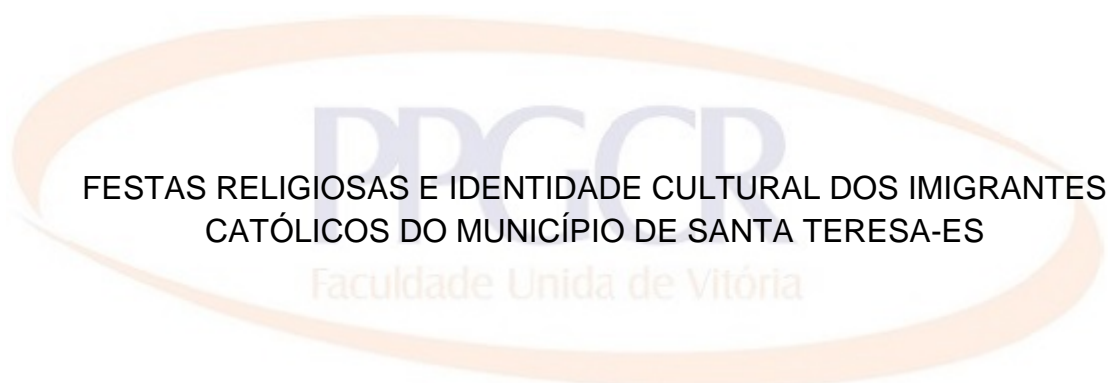


FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SONIA MARIA VENZEL



FESTAS RELIGIOSAS E IDENTIDADE CULTURAL DOS IMIGRANTES  
CATÓLICOS DO MUNICÍPIO DE SANTA TERESA-ES

Faculdade Unida de Vitória

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 14/12/2018.

VITÓRIA  
2018

SONIA MARIA VENZEL

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 14/12/2018.



FESTAS RELIGIOSAS E IDENTIDADE CULTURAL DOS IMIGRANTES  
CATÓLICOS DO MUNICÍPIO DE SANTA TERESA-ES

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de  
Mestra em Ciências das Religiões  
Faculdade Unida de Vitória  
Programa de Pós-Graduação  
Linha de pesquisa: Religião e Esfera  
Pública

Orientador: Dr. José Mário Gonçalves

Vitória - ES  
2018

Venzel, Sonia Maria

Festas religiosas e identidade cultural dos imigrantes católicos do município de Santa Teresa-ES / Sonia Maria Venzel. - Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

x, 86 f. ; 31 cm.

Orientador: José Mário Gonçalves

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

Referências bibliográficas: f. 82-86

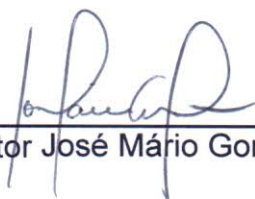
1. Ciência da religião. 2. Religião e esfera pública. 3. Sagrado e profano. 4. Devoção popular. 5. Manifestações religiosas. 6. Santa Teresa. 6. Catolicismo. - Tese. I. Sonia Maria Venzel. II. Faculdade Unida de Vitória, 2018. III. Título.

SONIA MARIA VENZEL

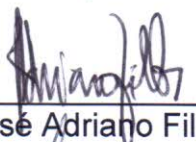
FESTAS RELIGIOSAS E IDENTIDADE CULTURAL DOS IMIGRANTES  
CATÓLICOS DO MUNICÍPIO DE SANTA TERESA-ES

PPGCR  
Faculdade Unida de Vitória

Dissertação para obtenção do grau  
de Mestre em Ciências das  
Religiões no Programa de Mestrado  
Profissional em Ciências das  
Religiões da Faculdade Unida de  
Vitória.



Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA (presidente)



Doutor José Adriano Filho – UNIDA



Doutor Sérgio Luiz Marlow

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por tudo!

A meus amigos, aos professores e colegas do Programa de Mestrado em Ciências das Religiões que culminou na realização desta pesquisa.



## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus filhos Indyara e Gustavo e ao meu neto Luca e meus irmãos pelo incentivo na construção desta dissertação.





“A ciência é a ferramenta que explica o fenômeno religioso. A religião é o sentimento puro que percebe esta ciência”.

Sergio Antônio Meneghetti.

## RESUMO

Esta pesquisa das Ciências das Religiões na linha de pesquisa de religião e esfera pública tem como objetivo analisar as festas religiosas do catolicismo popular de Santa Teresa, município capixaba do interior do Espírito Santo fortemente marcada pela imigração europeia no século XIX. Procurou-se responder a problemática de como a religiosidade das festas católicas afetaram o processo de povoamento do município de Santa Teresa? Para tal, optou-se por realizar uma pesquisa de campo complementada na fundamentação da revisão bibliográfica acerca da relação entre sagrado e profano, proposto por Mircea Eliade na cultura religiosa de Santa Teresa. Dividiu-se o presente trabalho em três capítulos. O primeiro apresenta uma discussão conceitual acerca da religião, cultura e a presença do sagrado e profano. No segundo, discorre brevemente sobre a história da fundação de Santa Teresa, de modo a evidenciar o elemento religioso dos imigrantes como fator constitutivo daquela sociedade. No terceiro capítulo, analisamos três ciclos de festas religiosas das comunidades católicas de Santa Teresa, a saber: a Festa de Reis, os santos juninos – Santo Antônio e São João – e a festa de Nossa Senhora Aparecida. Pretendemos demonstrar a presença do sagrado e do profano representado nas festas religiosas, desde os primórdios da colonização de Santa Teresa até os dias atuais, como fator de identidade cultural e religiosa daquela comunidade. Foi possível observar essa relação do sagrado com o profano nas festas religiosas do referido município capixaba, a sacralização da temporalidade como forma de se adentrar ao eterno, ao *Kairós*, ou seja, ao tempo da graça, no qual acontece os milagres, as curas, que manifestam a ação do divino por meio dos santos. Ainda que inconscientemente, sem os pressupostos da sociologia da Religião, aquelas pessoas simples estavam afirmando com suas manifestações religiosas que sobrepujam o espiritual ao temporal, o sagrado ao profano ao caminharem com o andor do santo sobre os ombros no dia da festividade, por meio da fé católica e de sua prática manifesta nas festas religiosas ao longo do ciclo litúrgico e devocional, foi-se constituindo a italianidade no Brasil, baseado na família, na terra, no valor do trabalho e na religiosidade católica.

Palavras-chave: Sagrado e Profano. Devoção Popular. Manifestações Religiosas. Santa Teresa. Catolicismo.



## ABSTRACT

This research of the Sciences of the Religions in the line of research of religion and public sphere aims to analyze the religious festivals of the popular Catholicism of Santa Teresa, municipality Espírito Santo strongly marked by European immigration in the nineteenth century. It was sought to answer the problematic of how the religiosity of the Catholic holidays affected the process of population of the municipality of Santa Teresa? For this, it was decided to carry out a field research complemented in the foundation of the bibliographical revision on the relation between sacred and profane, proposed by Mircea Eliade in the religious culture of Santa Teresa. The present work was divided into three chapters. The first presents a conceptual discussion about religion, culture and the presence of the sacred and the profane. In the second, it briefly discusses the history of the foundation of Santa Teresa, in order to highlight the religious element of immigrants as a constitutive factor of that society. In the third chapter, we analyze three cycles of religious festivals of the Catholic communities of Santa Teresa, namely: the Feast of Kings, the Saints June - St. Anthony and St. John - and the Feast of Our Lady Aparecida. We intend to demonstrate the presence of the sacred and the profane represented in the religious festivals, from the beginning of the colonization of Santa Teresa to the present day, as a factor of cultural and religious identity of that community. It was possible to observe this relation of the sacred with the profane in the religious festivals of the mentioned municipality of the Capixaba, the sacredness of temporality as a way of entering into the eternal, to the Kairos, that is to the time of grace, in which miracles, who manifest the action of the divine through the saints. Although unconsciously, without the presuppositions of the sociology of Religion, those simple people were affirming with their religious manifestations that they superimposed the spiritual to the temporal, the sacred to the profane when walking with the saint's andor on the shoulders on the day of the festivity, through the Catholic faith and its manifest practice in religious festivals throughout the liturgical and devotional cycle, Italianity was established in Brazil, based on family, land, the value of work and Catholic religiosity.

**Keywords:** Sacred and Profane. Popular Devotion. Religious Manifestations. Santa Teresa. Catholicism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1 SAGRADO E PROFANO EM CONTEXTO CULTURALMENTE RELIGIOSO .....	16
1.1 O Sagrado em diálogo com a Cultura .....	16
1.2 O Sagrado em diálogo com a Religião .....	23
1.3 O Sagrado e o Profano na Cultura Religiosa .....	29
2 O MUNICÍPIO DE SANTA TERESA/ES: ASPECTOS HISTÓRICOS-CULTURAIS .....	38
2.1 Localização .....	38
2.2 O início da colonização: a imigração .....	41
2.3 A religiosidade em Santa Teresa .....	49
3 AS FESTAS RELIGIOSAS DO MUNICÍPIO DE SANTA TERESA.....	57
3.1 A Festa dos Reis Magos e as Folias .....	58
3.2 As Festas Juninas: Santo Antônio e São João Batista.....	62
3.3 A Festa de Nossa Senhora Aparecida .....	73
3.4 Identidade cultura .....	77
CONCLUSÃO.....	80
REFERÊNCIAS.....	82

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho de dissertação, sob um enfoque das Ciências das Religiões, tem por objetivo abordar as manifestações religiosas católicas no município de Santa Teresa/ES, uma vez que a religiosidade é um dos fatores que compõe a dimensão antropológica do ser humano. Percebe-se, no contato com a comunidade católica de Santa Teresa uma religiosidade muito forte, entranhada, desde os primórdios de sua colonização, principalmente em quatro de suas festas mais populares: Festa dos Reis Magos (06/01) Santo Antônio (13/06), São João Batista (24/06) e Nossa Senhora Aparecida (12/10). Será sobre essas quatro festas que a presente pesquisa deter-se-á como objeto de análise das relações entre o sagrado e o profano, segundo propôs os estudos de Mircea Eliade<sup>1</sup>.

Dentro de um contexto de povoamento, em uma sociedade fortemente agrária em que as festas religiosas estão ligadas a terra, realizando um elo entre o sagrado e o profano, no tempo e no espaço. Diante da complexidade da chegada dos primeiros imigrantes e a busca imediata em um processo de fixação nos espaços geográficos vai se desenvolvendo movimentos sociais, políticos, econômicos, mas também, principalmente, o desenvolvimento da prática religiosa, como fator de unidade, surgindo as festas em homenagem aos santos padroeiros para vencer o desconhecido. Desse modo, procurar-se-á, ao longo do trabalho, responder a seguinte questão problema: como o sagrado e o profano estão presentes na religiosidade católica como fator de unidade cultural no processo de povoamento do município de Santa Teresa?

Para tal, procurou-se fundamentar essa pesquisa numa revisão bibliográfica de autores da Antropologia como Mondin<sup>2</sup> para análise do homem enquanto ser cultural e religioso e Mircea Eliade com o conceito de Sagrado e Profano que permeia todo esse trabalho, entre outros que abordam o tema da cultura e religião, de modo a realizar uma pesquisa bibliográfica. O Professor José Filho adverte que “o ato de pesquisar traz em si a necessidade do diálogo com a realidade a qual se pretende

---

<sup>1</sup> ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>2</sup> MONDIN, B. *O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. 12ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

investigar e com o diferente, um diálogo dotado de crítica, canalizador de momentos criativos”<sup>3</sup>.

Foi tentando estabelecer esse diálogo criativo que se deu as visitas as comunidades católicas de Santa Teresa para se compreender melhor a dinâmica das manifestações religiosas do catolicismo local em torno dos santos padroeiros.

Esta pesquisa foi realizada no município capixaba de Santa Teresa, visando conhecer o passado de imigrantes, para entender o presente dos descendentes desses imigrantes que neste município fizeram morada. Em um processo histórico e de estruturação as relações entre o sagrado e o profano que conduziu à construções de monumentos religiosos e as festas como práticas da devoção católica dos primeiros habitantes.

O processo de ocupação do Brasil, caracterizou com a chegada dos Imigrantes europeus. No Espírito Santo foi estabelecido no Núcleo Timbuy atual, Município de Santa Teresa/ES, ocorreu a falta de planejamento e conseqüentemente a distribuição de lotes de terra com uma cobertura florestal nativa e ao longo do curso d'água, com toda dificuldade ao chegar a terra prometida. A religiosidade e a socialização entre as comunidades, na consideração a trajetória do histórico do fenômeno e práticas religiosas, mostra a necessidade da afirmação diante uns aos outros, sua identidade na transmissão, referenciais do fenômeno religioso em uma simbologia e prática religiosa, predominante ao seu mundo rural de origem desses imigrantes que simbolicamente todos os ritos estão ligados a terra de seus ancestrais deixados aos seus descendentes, para entender como seria a compreensão da religião, fé e crença entre os imigrantes, onde os estes atores se reuniam para busca e encontro com Deus, no momento do diálogo ao fenômeno de práticas religiosas formando um elo entre o profano e o sagrado de cada seguimento e diversidades neste campo religioso no espaço e o tempo.

A busca de entender e descobrir o tratamento complexo no mundo das crenças e o respeito às religiosidades e suas práticas, na identificação dos atores ao culto da fé desta prática religiosa como interfere aos descendentes, na estrutura familiar em contemporaneidade e a mudança as diversas tradições religiosas e as manifestações de maneiras diferentes em todos os credos. Analisar as práticas

---

<sup>3</sup> JOSÉ FILHO, M. Pesquisa: contornos no processo educativo. In: JOSÉ FILHO, M; DALBÉRIO, O. *Desafio da pesquisa*. Franca: Unesp – FHDSS, p. 63-75. 2006, p. 64.

religiosas como eram realizadas e os principais ritos praticados pelos imigrantes e seus descendentes.

Atualmente a religião e suas práticas, buscam fundamentos para entender, compreender algumas religiões das diversas religiões, baseando na filosofia e a sociologia, para compreender as práticas religiosas e seus rituais que os imigrantes deixaram a seus descendentes na forma da moral, educação, fé, familiar entre as comunidades desse chamado fenômeno religioso.

A pesquisa foi realizada com os descendentes de imigrantes residentes na sede e em dois distritos do Município de Santa Teresa, ES, nas igrejas católica, no município, considerando as diversidades religiosas, e o surgimento de várias linhas de pesquisa religiosa existente no mundo atual, que estimulou a buscar uma forma de estudo a investigativo das festas religiosas. Esta pesquisa deu ênfase ao estudo dos fenômenos religiosos correlatos para entender os imigrantes em suas festas religiosas, suas crenças e ritos de fé.

Diante da complexidade da chegada dos imigrantes e a busca imediata em um processo de localização nos espaços geográficos e a movimentação entre os limites para sua fixação, passa a ter movimentos sociais, políticos, econômicos e religiosos e o desenvolvimento à prática da religião para vencer o desconhecido.

A busca de analisar a função da religião no processo de expansão e liberdade, incluindo dinâmicas necessárias para garantir variedade e oportunidade aos atores, bem como o ambiente, para que cada um exerça na sua plenitude da sua crença e fé a prática religiosa e possa entender o desenvolvimento da religião como ciência.

A união entre os imigrantes e as festas religiosas vem produzir importantes espaços de discussão que possibilitam evidenciar os fenômenos que ocorrem no desenvolvimento religioso na construção das comunidades entre si e de preservar condições favoráveis através da união e as festas religiosas na ordem entre si, no que interfere nos seus descendentes e na estrutura familiar para que os atores formaram uma sociedade contemporânea. Baseado em várias teorias que se lê, ouve, fala, a religião apresenta e cultiva de várias formas, na formação da sociedade.

A grande contribuição se faz nos transcritos da religiosidade e o conhecimento em suas festas religiosas podendo ser um fator preponderante na formação da sociedade no universo religioso, visando maior qualidade de vida na crença, fé em uma relevância social a possibilidade de revelar o fenômeno religioso podendo influenciar nas relações sociais da vida dos sujeitos contribuindo para o entendimento

na questão religiosidade, podendo ser observado os elementos que compõem o fenômeno religião e a influência a partir do contexto religioso, daqueles que crêem e acreditam em um Ser Superior, Deus. E se dedicam as práticas religiosas na formação da educação familiar em uma sociedade espiritualizada. retratar as dificuldades ocorridas nas festas religiosas dos imigrantes.

Considerando a necessidade de buscar conhecimentos e saberes dentre os fenômenos religiosos e suas práticas na formação de uma sociedade contemporânea, justificou o interesse em pesquisar como ocorria as festas religiosas.

A pesquisa se baseia no conhecimento de como se deu o fenômeno das festas religiosa no processo histórico e estruturação da chegada dos imigrantes no município de Santa Teresa e como se dão as relações entre a fé e a festa religiosa entre grupos sociais. Considerando a sua trajetória histórica, estudou-se as formas de socialização entre os grupos religiosos dos imigrantes no município de Santa Teresa que perpetua até o presente momento.

Através de uma abordagem onde se possa afirmar que a dimensão espiritual religiosa demonstre ser um fenômeno universal, presente nas diversas épocas e culturas das civilizações humanas, estudarem o fenômeno religioso, é entender, compreender este fenômeno social nas festas religiosas de grande importância para identificar as manifestações relações entre os grupos sociais.

O fenômeno religioso constitui em suas dimensões a característica de impulsionar os seres humanos suscitando na busca de suas realizações e superação de seus limites na festa religiosa, em um espaço geográfico.

A religião, a fé e a crença entre os imigrantes, é fator a ser estudado, onde os atores se reuniam para a busca do encontro com Deus, e o momento de diálogo, política e econômica e social formando o elo do profano ao Sagrado, na esperança do conforto entre uma festa religiosa deixada aos seus descendentes bem como valores sociais e religiosos.

Em uma visão holística no município de Santa Teresa há diversidades religiosas, características específicas de acordo com cada ator social envolvido neste processo. Esta pesquisa visou consolidar através das leituras ao livro sagrado, para fortalecer o espírito, da crença ao desenvolvimento das festas religiosa ao sagrado.

Diante do exposto, o problema de pesquisa desta proposta de projeto encontra-se em uma investigação que busca desvelar como tem sido o potencial de socialização das religiões em sua trajetória histórica.

A dissertação foi dividida em três capítulos. No primeiro, abordar-se-á os pressupostos teóricos, tais como o conceito de cultura, de religião e a relação entre sagrado e profano. No segundo, apresentar-se-á alguns dados do município de Santa Teresa, bem como os aspectos da religiosidade capixaba. No terceiro, por fim, buscar-se-á analisar a religiosidade que conferiu unidade ao município ao partir das festas religiosas populares dos santos padroeiros.

Espera-se, assim, contribuir para a reflexão acerca da importância do papel da religião na formação da identidade cultural, conforme observou Pereira ao afirmar que ela servia para “reforçar e preservar a identidade étnica do grupo imigrado, sendo a religião o traço diacrítico dessa identidade”<sup>4</sup>, ou seja, trata-se do traço diferencial dessa comunidade que se formou no município de Santa Teresa, ao mesmo tempo que busca preservar a memória desse município capixaba, cuja religiosidade popular na qual sagrado e profano se mesclam é tão marcante e constitutiva.

Detectando as primeiras igrejas católicas do município que surgiram a partir de suas trajetórias religiosas, descrevemos os paradigmas em festas religiosas.

Foi preciso compreender os fenômenos e o desenvolvimento das festas religiosas, no cotidiano dos imigrantes, e os movimentos das instituições religiosas, e a descoberta dos fenômenos e movimentos religiosos, e a influência dos conhecimentos nas festas religiosas. A pesquisa de festas religiosas é de cunho descritivo e qualitativo, impõe-se a necessidade de realizar minuciosamente à análise bibliográfica, histórico documental e textos religiosos, sobre o tema proposto nesta pesquisa, e a compreensão e interpretação do dados coletados através dos questionários e entrevistas abertas na compreensão das festas religiosas, construída através dos imigrantes e seus descendentes envolvidos, no município de Santa Teresa ES. Brasil.

A partir da análise dos dados obtidos dos questionários, entrevistas foram interpretativas descritos e traduzidos de forma natural. A dissertação teve uma abordagem da amostra representativa da coleta de dados, reunindo técnicas interpretativas o qual procuramos descrever, traduzir de forma a checar os dados significativos dos questionários garantindo os resultados com precisão a esta pesquisa que dará a discussão dos resultados.

---

<sup>4</sup> PEREIRA, J. B. B. *Religare: identidade, sociedade e espiritualidade*. São Paulo: All Print, 2005, p. 106.

Adotamos nesta pesquisa de campo os procedimentos de contato com o fenômeno de estudo, com os procedimentos metodológicos pré-estabelecidos.

As entrevistas foram diretas com grupos de descendentes dos imigrantes, com relatos dos informantes para conhecer o comportamento das festas religiosas que cercam o problema a ser estudado, mediante análise dos dados coletados. Teve caráter descritiva e exploratória, com pesquisa de campo a partir de questionários qualitativo e quantitativo aos atores inseridos a esta pesquisa.

Analisar o processo histórico e a estruturação dos imigrantes e, como se deu ao fenômeno religioso e as festas religiosas no município de Santa Teresa foi o foco principal, de acordo com a característica da pesquisa exploratória não sendo formulado hipótese de pesquisa.





## 1 SAGRADO E PROFANO EM CONTEXTO CULTURALMENTE RELIGIOSO

Esta proposta baseia-se numa pesquisa que será realizada no município de Santa Teresa - ES, visando conhecer como ocorriam as manifestações religiosas em um processo histórico e cultural, e com estruturação da chegada dos imigrantes católicos. No contexto do povoamento agrário, em que as festas religiosas estão ligadas diretamente a terra, em um sentido conceitual que nos ampara numa análise das festas religiosas dos padroeiros dentro do espaço sagrado que são representadas simbolicamente, a fé e a sua identidade ao sagrado.

### 1.1 O Sagrado em diálogo com a Cultura

O homem é um ser que produz cultura, inclusive o fato de produzir cultura o distingue, entre outros fatores, dos demais seres vivos e o torna *homo culturalis*<sup>5</sup>. Considerar-se um ser cultural é um dos elementos da antropologia, pois “como produto do homem, é necessariamente ostensiva do seu ser”<sup>6</sup>. Desse modo, o ser humano ao existir produz cultura que se manifesta de diversas formas, tais como na linguagem, arte, literatura, religião, culinária, vestimenta, etc. Todas são manifestações da cultura de determinado povo ou civilização.

Entretanto, o conceito de cultura não é unânime entre os antropólogos e cientistas sociais. Cada corrente ou autor o define de um modo diferente e, as vezes, até mesmo divergente. Edward Tylor (1832-1917), um dos primeiros antropólogos do século XIX que se propôs a tarefa de defini-la, considerou a cultura como sendo “em seu amplo sentido etnográfico, este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou quaisquer outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”<sup>7</sup>.

Como se percebe da definição de Tylor, cultura não é algo biológico, genético ou inato, mas adquirido na experiência social em que o indivíduo se encontra. A palavra cultura vem do latim *colere* e está relacionada etimologicamente e

<sup>5</sup> Esse termo latino é empregado pelo filósofo italiano Battista Mondin em seus estudos antropológicos para designar o ser humano como ser de cultura, que produz cultura. Cf. MONDIN, B. O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica. 12ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 176.

<sup>6</sup> MONDIN, 2005, p. 195.

<sup>7</sup> TYLOR, E. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. V.I. London: Murray, 1920, p. 1 (tradução nossa). Disponível em: <<https://archive.org/details/primitiveculture01tylouroft>>. Acesso em: 02 set. 2018.

semanticamente aos vocábulos referentes a agricultura, cultivar, colher.<sup>8</sup> Dessa raiz latina decorre a associação que se faz entre a pessoa culta com o nível de conhecimento cultural, geralmente erudito, que possui uma formação clássica. Contudo, a cultura não se reduz às manifestações da cultura erudita. Ela engloba todo o esforço humano de transformação da natureza como manifestação própria da humanidade do ser humano racional.

Gonçalves<sup>9</sup> analisa que essa concepção de cultura de Tylor se insere dentro da lógica imperialista das nações industriais da Europa do século XIX, que acaba por identificar cultura como civilização dentro de uma perspectiva colonialista e etnocentrista. Esta visão seria uma retomada de um dos conceitos gregos que compreendia a cultura como sinônimo de educação, *Paideia*, abandonando o sentido agrícola, ligada aos escravos e camponeses. Assim, tratar-se-ia do cultivo do espírito, da alma, até que se consiga atingir a perfeição moral, a *areté*, ou seja, a virtude.

Daí decorre aquilo que se denominou cultura erudita e cultura popular. Peter Burke<sup>10</sup>, como um representante da História Cultural<sup>11</sup>, ao escrever sobre o conceito de cultura apresenta a problemática existente entre cultura popular ou “baixa cultura” e cultura erudita ou “alta cultura”, afirmando ser um conceito bastante controverso, uma vez as fronteiras culturais hodiernas não são mais tão rígidas como nos séculos passados. Outrora, o termo “cultura” era exclusivo da literatura acadêmica, da música clássica e das ciências. Atualmente, o termo foi bastante dilatado e inclui as manifestações populares como literatura de cordel, canções folclóricas e uma variedade de artefatos, podendo incluir, inclusive, práticas do cotidiano como vestir, beber, comer, falar, etc.

Essas fronteiras não muito claras são explicitadas por Burke, pois, segundo ele, existem “culturas populares ou muitas variedades de cultura popular – é difícil optar entre as duas formulações porque uma cultura é um sistema de limites indistintos, de

<sup>8</sup> FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986. p. 508.

<sup>9</sup> GONÇALVES, A. F. Sobre o conceito de cultura na Antropologia. In: *CADERNOS DE ESTUDOS SOCIAIS* - Recife, v. 25, nº 1, p. 061-074, jan./jun., 2010, p. 62.

<sup>10</sup> BURKE, P. *O que é história cultural?* Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 42.

<sup>11</sup> Trata-se de uma corrente historiográfica que analisa a história sob a égide da noção de cultura. Cf. BARROS, J. A. História Cultural: um panorama teórico e historiográfico. In: *TEXTOS DE HISTÓRIA*, vol. 11, nel/2, 2003, p. 145-171. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/5925/4901>>. Acesso em: 12 set. 2018.

modo que é impossível dizer onde termina uma e começa outra”<sup>12</sup>. Exatamente, porque em ambas manifestações contém elementos interdependentes, uma vez que a fronteira entre as várias culturas tanto eruditas quanto populares é bastante movediça. Faz-se necessário, desse modo, que o historiador da cultura ou o antropólogo não queira classificá-las de modo taxativo, dividindo-as, mas na interação entre elas.

Burke elabora o termo “bicultural” para narrar o caso de pessoas da elite que acabavam por se enveredar nas práticas culturais das camadas mais populares ao mesmo tempo em que continuavam a fazer parte da “alta cultura” ensinada “em escolas secundárias, universidades, cortes etc., às quais as pessoas comuns não tiveram acesso”. Desse modo, pode-se compreender, segundo Peter Burke, a cultura como uma colcha de retalho costurada com elementos de diversas culturas.

Chartier, em um artigo intitulado “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico”<sup>13</sup> discorre sobre seu entendimento acerca do conceito de cultura popular, reduzindo as definições do termo a apenas dois modelos de compreensão e análise metodológica:

O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Temos, então, de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada.<sup>14</sup>

Faz-se mister ressaltar que, segundo Chartier, esses dois modelos não são de extremidades conflitantes, podendo ocorrer o uso de ambos por um mesmo autor ou numa mesma obra analisada. É importante, contudo, perceber o modo como se relaciona, apropriando-se ou não da cultura erudita, ressinificando alguns elementos. Chartier considera a apropriação como metodologia adequada para se analisar a

<sup>12</sup> BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottmann. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 56.

<sup>13</sup> CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos Históricos*, n. 16, p. 179-192, 1995.

<sup>14</sup> CHARTIER, 1995, p. 179.

questão da cultura popular ao invés de compreender ora como um sistema de representações autônomas ora como subjugado a cultura das elites.

Thompson apresenta uma visão mais marxista acerca da cultura e, portanto, distinta de Burke e Chartier, pois compreende a cultura popular como relativamente independente, autônoma, o campo simbólico no qual acontece as disputas e mudanças, onde o conflito é uma norma imperiosa. Pois, segundo ele, corre-se o risco de considerar “o próprio termo cultura, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”<sup>15</sup>, favorecendo, inclusive, visões etnocentristas.

Sobre o etnocentrismo presente nas abordagens culturais, Laraia<sup>16</sup> considera que o etnocentrismo é universal, está presente em todas as civilizações, pois é de corrente do estranhamento da alteridade, de modo que o ponto de referência não é a humanidade, mas o grupo social a que está inserido. Desse modo, o outro é visto como diferente, inferior e, muitas vezes, como inimigo a ser combatido.

O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada etnocentrismo, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais [...]. O costume de discriminar os que são diferentes, porque pertencem a outro grupo, pode ser encontrado mesmo dentro de uma sociedade [...]. Comportamentos etnocêntricos resultam também em apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes. Práticas de outros sistemas culturais são catalogadas como absurdas, deprimentes e imorais [...]. Todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro. Infelizmente, a tendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo.<sup>17</sup>

Por isso, urge a necessidade ao se debruçar sobre uma cultura diferente que o investigador tenha uma postura relativista, evitando, desse modo, o etnocentrismo. O denominado relativismo cultural<sup>18</sup> caracteriza-se pela capacidade de se compreender uma cultura diferente a partir do processo de sua cosmovisão de valores e práticas. Uma postura relativista no âmbito da cultura faz com que não veja

<sup>15</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17.

<sup>16</sup> LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

<sup>17</sup> LARAIA, 2009, p. 72-74.

<sup>18</sup> MARCONI, M. A.; PRESOTTO, Z. M. N. *Antropologia: Uma introdução*. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2006, p. 31-32.

o diferente como exótico, inferior, insignificante e estranho. Uma vez que em um mundo pluralista é totalmente compreensível, ou ao menos, deveria ser, que se tenha culturas diferentes. Contudo, apesar de possíveis correlações, conforme salientou Laburthe e Warnier<sup>19</sup>, não se deve confundir etnocentrismo com racismo. Enquanto a postura etnocêntrica considera a própria cultura ou civilização superior às demais; o racismo parte do princípio que existam raças superiores, ou seja, o componente biológico é o fator determinante para a superioridade, seria algo inato ao sujeito e não meramente cultural.

Enquanto o etnocentrismo é um preconceito, e suas derivações doutrinárias (racismo, evolucionismo cultural, etc.) são ideologias (consciência falsa e falsa ciência), o relativismo pertence à esfera da ciência. Por um lado, é resultado de muita pesquisa: surgiu depois que a antropologia adotou como método a observação participante; quando quis ir além da etnografia descritiva e da etnologia histórica e comparativa, e tratou de compreender, isto é, de produzir conceitos, construir modelos que dessem conta da diversidade das sociedades e culturas.<sup>20</sup>

Somente depois que a Antropologia procurou não meramente narrar a diversidade cultural a partir do modelo civilizacional europeu, mas buscar compreender as diversas culturas é que surgiu a postura relativista em oposição ao etnocentrismo. Ademais, dessas posturas, Marconi e Presotto<sup>21</sup> salienta uma outra postura no contato intercultural que que é a aculturação. Trata-se de um processo que ocorre entre grupos de culturas diferentes e pode se dar de quatro modos: por assimilação, por sincretismo, por transculturação e por dominação. Esses quatro modos apresentados pelos autores marcaram os diversos contatos interculturais ao longo da história da humanidade.

Entende-se por assimilação uma espécie de solidariedade cultura e os diferentes grupos culturais interagem, na maioria das vezes de modo pacífico e tranquilo, podendo, inclusive, formar uma nova cultura. Já o sincretismo é caracterizado como a fusão de elementos religiosos de uma cultura na outra. Foi o que aconteceu, por exemplo, com as religiões de matrizes africanas e o catolicismo, no Brasil.

<sup>19</sup> LABURTHE, P; WARNIER, J-P. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2003, 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 31-32.

<sup>20</sup> MENESES, P. Etnocentrismo e relativismo cultural: algumas reflexões. *Síntese – Revista Filosófica*. V. 27. N. 88, 2000. p. 248-249. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/747/1180>>. Acesso em: 20 set. 2018.

<sup>21</sup> MARCONI, M. A.; PRESOTTO, Z. M. N. *Antropologia: Uma introdução*. 6ª ed. São Paulo: Atlas 2006, p. 45-46.

A transculturação é marcada pelas trocas de elementos culturais entre sociedades distantes e profundamente diferentes, como o caso da imigração japonesa no Brasil, com a fundação do Bairro da Liberdade, em São Paulo, praticamente um pedaço do Japão dentro de uma cultura completamente distinta, como a brasileira. E, por fim, a dominação, quando uma cultura se impõe pelo uso da força sobre a outra cultura, em muitos casos, levando-a a extinção, como aconteceu no processo de colonização da América, nos séculos XV-XVI e o neocolonialismo imperialista na Ásia e África, no século XIX.

Esse contato intercultural estrutura profundamente uma cultura, na qual se podem observar seis aspectos<sup>22</sup>. O primeiro e menor deles é o chamado traço cultural que pode ser material ou imaterial. Trata-se daquela pequena característica que indica o pertencimento a uma determinada cultura, como o sotaque, a moqueca capixaba, por exemplo. O segundo aspecto é formado pelo chamado complexos culturais que são o conjunto de diversos traços de uma determinada cultura em seu todo, como aqueles elementos que identificam culturalmente determinada região brasileira. O terceiro aspecto é o assim chamado padrão cultural que é caracterizado pela coincidência de conduta individuais manifestadas por um mesmo grupo social.

As configurações culturais aparecem como quarto aspecto da estrutura de uma cultura e se caracteriza pela junção dos três elementos anteriores, ao ponto de conferir uma unidade, como no caso do povo mineiro. O quinto elemento são as áreas culturais que são os territórios geográficos nos quais uma determinada cultura está inserida. Há de se ressaltar que não se limita às áreas geográficas. Por exemplo, a área cultural do Nordeste vai além da região geográfica do Nordeste, mas se encontra também na Feira de São Cristóvão, no Rio. E, por fim, o sexto aspecto ressaltado por Marconi e Presotto<sup>23</sup> é a subcultura, quando se tem uma variação da cultura, ou seja, uma cultura menor dentro de uma cultura maior, como o caso da cultura chinesa que domina o comércio dentro da cultura paulista, na Rua 25 de Março, em São Paulo.

Desse modo, percebe-se que o ser humano não é somente fruto da cultura, mas também o seu artífice, produzindo cultura, como observou Laraia<sup>24</sup>. Essa produção de cultura abarcam uma série de elementos: ideias, crenças, valores, normas, comportamento, abstrações, instituições, técnicas e artefatos. Assim, o modo

---

<sup>22</sup> MARCONI; PRESOTTO, 2006, p. 33-39.

<sup>23</sup> MARCONI; PRESOTTO, 2006, p. 33-39.

<sup>24</sup> LARAIA, 2009, p. 30.

como o grupo social constrói sua cosmovisão baseado em suas crenças e valores ditará o comportamento de seus componentes, a construção simbólica e artísticas, bem como sua normatização por meio de leis e instituições.

Entre esses elementos, a crença constitui um papel de vital importância pois confere unidade religiosa e social ao grupo, já que se estrutura em torno de uma única cosmovisão. Desse modo, o sagrado percorre toda a cultura ao elaborar a cosmovisão de determinado grupo social. Marconi e Presotto<sup>25</sup> afirma que os antropólogos tendem a classificar as crenças em três categorias: as pessoais, ou seja, aquelas que são aceitas pelo indivíduo independente do grupo social; declaradas, aquelas que são aceitas em público para se evitar constrangimentos; e públicas, isto é, aquelas crenças aceitas e declaradas. Há os que consideram as chamadas crenças científicas e supersticiosas; bem como aqueles que valoram as crenças em benéficas ou malélicas, de acordo com suas formas simbólico-culturais. Assim, sintetiza-se Setton:

Primeiramente, a noção de cultura compreendida em seu sentido antropológico: cultura como produto da atividade material e simbólica dos humanos, como capacidade humana de criar significados, potencial humano de interagir e se comunicar a partir de símbolos. Segundo essa perspectiva, refletir sobre as religiões a partir do ponto de vista da educação é admiti-la enquanto produtora de cultura. É também admitir que a cultura das religiões, as formas simbólicas, os bens de cultura produzidos pelas crenças religiosas, nas suas mais variadas formas, contribuem, juntamente com valores produzidos e valorizados pela família, pela escola e pelo trabalho, a constituir os seres humanos enquanto sujeitos, indivíduos, cidadãos, com personalidade, vontade e subjetividade distintas. Em síntese, conceber as religiões como matrizes de cultura é considerá-las enquanto sistemas de símbolos, com linguagem própria, distinta das demais matrizes de cultura que compõem o universo socializador do indivíduo contemporâneo.<sup>26</sup>

De todo modo, percebe-se o papel que a religião – enquanto conjunto de crenças que ligam o homem ao sagrado – dentro de um universo cultural desempenha no ser humano no seu processo de humanização, ou seja, nas suas relações sociais. Assim, a religião é matriz cultural de suma importância, pois o elemento religioso é algo próprio do ser humano, pois ele é também um *homo religiosus*<sup>27</sup>. Será procurando examinar o conceito de religião e sua dimensão dialógica com o sagrado que será tratado no próximo tópico.

<sup>25</sup> MARCONI; PRESOTTO, 2006, p. 28.

<sup>26</sup> SETTON, M. G. J. As Religiões como agentes da socialização. *CADERNOS CERU*, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008, p. 16. Disponível em: <<http://www.journals.usp.br/ceru/article/view/11855/13632>>. Acesso em: 22 set. 2018.

<sup>27</sup> Termo latino com o qual o filósofo Battista Mondim se refere ao homem como ser religioso, aberto ao transcendente, que se comunica de alguma forma com o sagrado. Cf. MONDIN, 2005, p. 225.

## 1.2 O Sagrado em diálogo com a Religião

Se conceituar cultura é uma tarefa árdua, conceituar religião se torna uma tarefa ainda mais árdua, devido a sua imensa gama de significados. Wilges salienta que “não há unanimidade entre os autores para definir religião”<sup>28</sup>. Contudo, ele apresenta a raiz etimológica a partir de autores clássicos do mundo romano, quer pagãos ou cristão, como no caso, de Santo Agostinho.

*Sentido Etimológico:* Cícero afirma que a Religião vem de re-legere (re-ler): considerar atentamente o que pertence ao culto divino, ler de novo, ou então reunir, reconhecer. Temos aqui o aspecto comunidade.

*Lactâncio:* re-ligare (re-ligar): ligar o homem de novo a Deus. Temos aqui que a religião é aquilo que nos liga a Deus. O homem vai a Deus e Deus vem ao homem. *Agostinho:* re-eligere (re-eleger): tornar a escolher Deus, perdido pelo pecado. A história da religião parece corroborar o significado da posição de Cícero.<sup>29</sup>

Enquanto Wilges opta por apresentar de modo sintético o sentido etimológico da religião, já Damião não se contenta em apresentar um único conceito, mas define religião de vários modos, abordando-a sob diversas perspectivas a saber:

*Definição filosófica:* é o reconhecimento prático da dependência do homem para com Deus, instituição social com crenças e ritos, respeito e uma regra.

*Definição etimológica:* é originada do termo latim *religio*, que significa ‘fidelidade ao dever, lealdade, consciência do dever, escrúpulo religioso, obrigação religiosa, práticas religiosas’.

*Definição sociológica:* é uma instituição social criada em torno de ideias de um ou vários seres sobrenaturais e de sua relação com os homens, incluindo-se misticismo e práticas de feitiçaria negra.

*Definição eclética:* conjunto de doutrinas que oferecem algum meio de relacionar o indivíduo aquilo que é considerado ser a realidade. O reconhecimento da existência de algum poder na conduta da vida a manifestar-se por meio de atos especiais como ritos, orações, misericórdia, etc., como meio de cultivo à atitude religiosa. É um sistema de crenças que estabelece e regula relações entre os seres humanos e as divindades.

*Definição genérica:* sistemas de qualquer ideia, de fé e de culto como o caso da fé cristã. São crenças e práticas organizadas, formando algum sistema privado ou coletivo, mediante o qual uma pessoa ou grupo de pessoas são influenciados. Também é definido como qualquer coisa que ocupe o tempo e a devoção de alguém, ou grupo de comungantes que se reúnem regularmente para efeitos de adoração, criando um conjunto de doutrinas que oferecem algum meio de relacionar o indivíduo aquilo que é considerado ser a realidade.

*Definição geral:* religião é um serviço ou culto a Deus, ou a uma divindade qualquer, expresso por meio de ritos, preces, observância do que se

<sup>28</sup> WILGES, I. *Cultura Religiosa: as religiões do mundo*. V.I. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 10.

<sup>29</sup> WILGES, 1982, p. 10.



considera mandamento divino. É um sentimento consciente de dependência que liga a criatura humana ao criador.<sup>30</sup>

É importante estar atento ao sentido dos termos, pois na realidade concreta eles são os responsáveis por criar instituições, crenças, mitos, livros sagrados, códigos morais etc. Mondin, baseando-se em Lang, afirma que “todos os que se ocupam da ciência da religião – nota A. Lang –, todos os que pretendem favorecer o desenvolvimento da religião, todos os que a querem extirpar oferecem uma definição de sua essência”<sup>31</sup>. Silva em sua reflexão sobre a conceitualização do vocábulo religião atinando-se para o seguinte ponto:

O conceito de ‘religião’ foi construído histórica e culturalmente no Ocidente adquirindo um sentido ligado à tradição cristã. Somente no Ocidente encontramos uma cultura que se inventa em termo de civilização e religião e que constrói a própria história e a do mundo como uma contínua oscilação entre os dois termos. A civilização ocidental e a religião são construções culturais, e o conceito de ‘religião’ é o resultado da cristianização e não da latinização.

O vocábulo ‘religião’ – nascido como produto histórico de nossa cultura ocidental e sujeito a alterações ao longo do tempo – não possui um significado original ou absoluto que poderíamos reencontrar. Ao contrário, somos nós, com finalidades científicas, teológicas, filosóficas ou religiosas, que conferimos sentido ao conceito. Para quem estuda a história cultural das religiões, esta conceituação não pode ser arbitrária, devendo ser aplicada a conjuntos reais de fenômenos históricos suscetíveis de corresponder ao vocábulo ‘religião’, extraído da linguagem corrente e do senso comum e introduzido como termo técnico.<sup>32</sup>

Assim, percebe-se que, na visão de Silva, o conceito de religião é um constructo histórico e cultural, ou seja, a religiosidade e suas manifestações vão se firmando historicamente em cada cultura, que no Ocidente se identificará com o cristianismo e lhe conferindo uma cosmovisão própria que seria fruto da fé cristã e não do mundo romano latino pagão. Desse modo, Silva afirma que a religião cristã vai moldar a cultura ocidental ao se firmar historicamente como religião dominante.

Assim, para o pesquisador das religiões, deve-se atentar para a especificidade do fenômeno observado para que possa utilizar o conceito, pois ele é dotado de

<sup>30</sup> DAMIÃO, V. *História da Religião: suas influências na formação da humanidade*, Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus, 2003. p. 2.

<sup>31</sup> MONDIN, B. *O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. 12ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 248.

<sup>32</sup> SILVA, E. M. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. In: *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 230, jul./dez. 2011, p. 225-226. Disponível em: <<http://www.cch.ufv.br/revista/pdfs/vol11/artigo1vol11-2.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2018.

significado pelo sujeito. Ao defender a religião como manifestação da cultura e que deve ser entendida a partir desta, pondera:

Assim, para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos etc. Este seria, portanto, o objeto específico da disciplina histórica que estuda os fenômenos religiosos. É necessário pensar religião como categoria analítica e conceitual e metodologia de pesquisa que seja aberta às alteridades culturais, assumindo as críticas da diversidade extra ocidental. Dessa forma, não se trata de estudar a religião, mas religião-religiões como produtos culturais e, do ponto de vista metodológico, trabalhar com análises do ponto de vista histórico e comparativo.<sup>33</sup>

Desse modo, diante de tantas definições e propostas metodológicas, evidencia-se a complexidade do tema, pois apresenta diversas facetas. Contudo, há alguns elementos que perpassam os autores que é a religião como manifestação cultural do sagrado, ou seja, como cada cultura lida com seu sagrado, com o transcendente.

Mondin considera que “a religião é o conjunto de conhecimentos, de ações e de estruturas com que o homem exprime reconhecimento, dependência, veneração com relação ao Sagrado”<sup>34</sup>. A partir dessa definição, fica evidenciado dois elementos: um que sobre o sujeito e outro sobre o objeto, na qual o objeto será sempre o Sagrado. Trata-se de um “conceito primário fundamental, como os conceitos de ser, de verdade, de bem e de belo”<sup>35</sup>. Por isso, não pode ser explicado fora da esfera religiosa. Somente, dentro dessa categoria, compreende-se o sagrado.

Assim sendo, Zilles pondera que “o problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de um fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo. Pode-se caracterizar o religioso como zona do sentido da pessoa”<sup>36</sup>. É esse senso de sagrado, de transcendência que dá sentido à vida humana, no qual o sujeito constrói sua cosmovisão a partir de uma tradição de cunho religioso.

Silva ressalta que, muitas vezes, acaba-se por identificar religião ao cristianismo, principalmente no Brasil, mas trata-se de um termo muito mais abrangente:

<sup>33</sup> SILVA, 2011, p. 230.

<sup>34</sup> MONDIN, 2005, p. 248.

<sup>35</sup> MONDIN, 2005, p. 248

<sup>36</sup> ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 6.

A religião, com frequência no singular, parece quase sinônimo de cristianismo. Sua generalização como 'a religião' foi geradora de códigos culturais das relações entre os homens e a (as) divindade(s), como ordenadora hierárquica entre os homens, a vida social e política, a natureza, em suma, de toda a civilização ocidental como um código universal cujos limites, sentidos simbólicos e subjetividade histórica foram projetados para os confins do tempo e do espaço. O historiador contemporâneo das religiões deveria refletir sobre a formação no campo da religião que se universaliza como práticas de compatibilidades que envolvem compromissos variados que foram da opressão simbólica à elaboração de estratégias igualitárias. Quanto mais se propõe a ser universal, mais gerais são seus conteúdos e mais confusos os seus limites. Há um ponto comum em todas essas variantes interpretativas: a religião é explicada a partir de fora de si própria, e a sua verdade ou sentido não podem encontrar-se no espaço de jogo no qual ela se manifesta. É necessário supor que sua verdade e sentido se acham por detrás de algum substrato que o filósofo, o historiador, o cientista, o analista devem descobrir e dar a conhecer. A religião, sempre no singular, transforma-se numa cobaia da razão exclusiva e deve ser examinada, interrogada, experimentada e inquirida para se chegar ao seu sentido único<sup>37</sup>

A pesquisadora aborda a necessidade metodológica de se pensar religião como “um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo, estando sujeita, portanto, a mudanças”<sup>38</sup>. Assim, a compreensão sobre a religião será sempre plural, pois é fruto da cultura em que se está inserida e da qual é uma representação simbólica transcendental. Essa discussão no campo das Ciências das Religiões se faz necessário, segundo Silva, pois:

Nas últimas décadas, multiplicaram-se na historiografia brasileira os estudos sobre religião. A história das religiões e a história religiosa no Brasil levantam várias possibilidades e revelam a complexidade dos temas abordados bem como apontam novos objetos e discussões teóricas sobre as relações entre a história, as religiões e a cultura. Contudo, muito pouco foi proposto como reflexão entre os historiadores sobre as questões conceituais, as teorias e metodologias que remetam à especificidade do tema e dos objetos.<sup>39</sup>

Ursaki defende que não se deve conceituar religião de maneira uníssona e fechada, principalmente a partir de critérios influenciados pelo cristianismo, pois deve-se levar em consideração as manifestações religiosas pré-cristãs do Oriente, por exemplo, que inclusive apresentam sinônimos para a mesma palavra religião utilizada pelos cristãos. Assim, o conceito de religião deveria ser dividido em quatro elementos:

*Primeiro*, religiões constituem *sistemas simbólicos* com plausibilidades próprias.

<sup>37</sup> SILVA, 2011, p. 225-226.

<sup>38</sup> SILVA, 2011, p. 227.

<sup>39</sup> SILVA, 2011, p. 225.

*Segundo*, do ponto de vista de um indivíduo religioso, a religião caracteriza-se como afirmação subjetiva de que existe algo transcendental, algo extra-empírico, algo maior, mais fundamental ou mais poderoso do que a esfera que nos é imediatamente acessível através do instrumental sensorial humano.

*Terceiro*, religiões se compõem de várias dimensões: particularmente temos de pensar na dimensão da fé, na dimensão institucional, na dimensão ritualista, na dimensão da experiência de religiosa e na dimensão ética.

*Quarto*, religiões cumprem *funções individuais e sociais*. Elas dão sentido à vida, alimentam esperanças para o futuro próximo ou remoto, sentido esse que algumas vezes transcende o da vida atual, e com isso possui a potencialidade de compensar sofrimentos imediatos. Religiões podem ter funções políticas, no sentido ou de legitimar e estabilizar um governo ou de estimular atividades revolucionárias. Além disso, religiões integram socialmente, uma vez que membros de determinada comunidade religiosa compartilham a mesma cosmovisão, seguem valores comuns e praticam sua fé em grupo.<sup>40</sup>

Percebe-se uma quase infinidade de definições para o fenômeno religioso que pode ser abordado sob o prisma filosófico, artístico, cultural, social, político, teológico, etc, conforme a subjetividade do investigador. Porém, existem alguns elementos em comum entre os autores que é justamente a ligação com o sagrado. A partir dessa perspectiva, Jorge, baseando-se nos autores clássicos e em Nogare afirma que:

Para um Platão ou Aristóteles, ou para um Agostinho de Hipona ou Tomás de Aquino, essa presença da religião deve-se à própria natureza do homem, ser racional, que o impulsiona para um irreprímível desejo, consciente ou inconsciente, de conhecer o Ser Supremo na busca da verdade. [...] Trata-se de um contínuo impulso e esforço que são destinados a entrar na sua perfeita satisfação só no conhecimento do primeiro Princípio ou Causa de todos os seres, que denominamos Deus.<sup>41</sup>

Entretanto, além do aspecto subjetivo do fenômeno religioso, existem aspectos outros que caracterizam a manifestação religiosa, tais como: a objetividade, a transcendência, a axiologia, a personalidade, conforme esclarece Mondin:

Mas sua característica importante é também esta: a *objetividade*. O Sagrado enquanto permanece e, portanto, objeto da religião, não é nunca considerado achado da fantasia humana, projeção e hipostatização das necessidades, dos desejos e dos ideais do homem. O ato religioso está apontado para realidade efetivamente existente: 'sempre os conteúdos religiosos se apresentam com a pretensão de ter consistência e validade também fora da consciência e da experiência religiosa'. A *transcendência*: também se não é posto fora do mundo, o Sagado é sempre considerado algo que supera infinitamente o próprio mundo e tudo o que no mundo está compreendido, particularmente o homem. A *Axiologia* assume um papel de característica importante: o Sagrado representa o valor supremo ao qual se subordinam

<sup>40</sup> USARKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 125-126.

<sup>41</sup> NOGARE *apud* JORGE, J. S. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Ed. Loyola, 1994, p. 23.

outros valores. Enfim, a *personalidade*, que assume o mesmo caráter importante das supracitadas características: o homem religioso não trata com um objeto, mas com um Tu, com uma pessoa.<sup>42</sup>

A respeito dessa subjetividade e objetividade da religião da qual se refere Mondin, é sintetizado por Wilges, em seus estudos sobre cultura religiosa nas diversas religiões do mundo, nos seguintes termos: “Em sentido real objetivo, religião é o conjunto de crenças, leis e ritos que visam um poder que o homem, atualmente considera Supremo, do qual se julga dependente, com o qual pode entrar em relação pessoal e do qual pode obter favores”<sup>43</sup>. Já em perspectiva subjetiva, “é o reconhecimento pelo homem de sua dependência de um Ser Supremo pessoal, pela aceitação de várias crenças e observância de várias leis e ritos atinentes a este Ser”<sup>44</sup>. Ao apresentar sua visão objetiva e subjetiva da Religião, Wilges já evidencia os elementos constitutivos da religião: doutrina, ou seja, suas crenças e dogmas; ritos, isto é, suas cerimônias repletas de simbolismo que evocam uma realidade sobrenatural; ética, ou seja, seus códigos morais, suas leis, o modo de se comportar individualmente e socialmente; comunidade, isto é, o sentimento de pertença a um determinado grupo, bem como sua dimensão coletiva; Eu-Tu, ou seja, a relação pessoal com o transcendente.

É interessante ressaltar, conforme afirma Wilges<sup>45</sup>, que “religião não é, em primeiro lugar, doutrina, rito, lei, mas relação pessoal com Deus. Quando esta existe, as dificuldades doutrinárias, rituais e morais desaparecem”. Este contato pessoal entre o Eu e o Tu acontece no liame entre o Sagrado e o Profano, no qual as manifestações de cultura religiosa é um espaço privilegiado para esse contato entre o Sagrado e o Profano. No caso do cristianismo católico, objeto de estudo dessa pesquisa, o sagrado se identifica com Deus, a Virgem, os Santos, os sacramentos da Igreja, as orações, o padre, o templo e o profano com os fiéis leigos, a rua, as danças, comidas e bebidas. Todos esses elementos estão mesclados na cultura religiosa do povo de Santa Teresa, como duas realidades intrínsecas do fenômeno religioso.

<sup>42</sup> MONDIN, 2005, p. 249-250.

<sup>43</sup> WILGES, 1982, p. 10-11.

<sup>44</sup> WILGES, 1982, p. 11.

<sup>45</sup> WILGES, 1982, p. 12.

### 1.3 O Sagrado e o Profano na Cultura Religiosa

O Sagrado e o Profano constituem duas realidades do fenômeno religioso<sup>46</sup>. Enquanto o primeiro trata-se de tudo que está relacionado com o divino, sobrenatural, transcendente; o segundo se relaciona com a realidade corporal, material, secular, imanente, ou seja, com o mundo. Ao longo do século XIX e seguintes, o mundo ocidental passou por uma série transformações sociais, econômicas e culturais que levaram os pesquisadores a voltar os olhos para o fenômeno religioso e analisá-lo em sua particularidade e não segundo os métodos das ciências exatas que já não estava mais satisfazendo os espíritos pós positivistas. Sobre essa mudança de paradigma nas Ciências das Religiões, assim se expressa Marchi:

Nesse universo de desafios e dúvidas, novas perguntas afloravam tanto em relação ao conhecimento científico e à tecnologia, quanto ao lugar do sagrado na contemporaneidade. As ciências 'exatas' mostraram-se impotentes e incapazes de elaborar explicações objetivas e definitivas que substituíssem as complexas teias de relacionamentos e 'infinidades' que ocupavam as mentes humanas. O 'retorno', ou melhor, a permanência das práticas de (re)sacralização do mundo instigou intelectuais das áreas da sociologia, da história, da antropologia e da teologia a revisitar essa temática e a propor novas abordagens. Por meio delas buscavam superar as respostas 'clássicas' e trazer à tona outras possibilidades de entendimento do sagrado. Dentre tantos se destacam Émile Durkheim, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Roger Caillois, cujos estudos contribuíram para a construção de diversas teorias que ajudaram a entender o significado de sagrado e sua permanência no cotidiano das pessoas e no interior das sociedades.<sup>47</sup>

Baseando-se nesses estudos apresentados por Marchi que procurar-se-á apresentar uma discussão conceitual acerca do sagrado e do profano dentro do contexto da religião. Numa perspectiva conceitual etimológica, pode-se definir, conforme apresentou Serra, nos seguintes termos:

Do ponto de vista etimológico, a palavra 'profano' encerra uma ambigüidade. A forma originária é *profanum*, onde o prefixo pro- se combina ao nome *fanum* ('templo', 'lugar sagrado'). A ambigüidade acusada está em que profanum, além do sentido básico com que passou às línguas românicas, tem o significado contrário: também quer dizer 'consagrado'. Isso faz lembrar a ambivalência de outro termo latino: *sacer* (feminino *sacra*, neutro *sacrum*) de que derivam as formas portuguesas 'sacro' e 'sagrado'. *Sacer* tanto significa 'santo', 'divino', 'sublime', quanto 'execrável', 'abominável'. Aí (na homóloga anfibologia dos dois termos) se acha mais um sinal da estreita correlação das idéias de sagrado e profano.

<sup>46</sup> ELIADE, 2001, p. 20.

<sup>47</sup> MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. *História: Questões & Debates*, Curitiba: Editora UFPR. n. 43, p. 33-53, 2005, p. 36-37. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/7861/5542>>. Acesso em: 29 set. 2018.

No latim eclesiástico da Idade Média, fixou-se o sentido de *profanum* que prevaleceria nas formas românicas derivadas. Nessa altura, em função do costume de realizar certas manifestações públicas defronte de igrejas – a encenação de autos e a realização de feiras, por exemplo –, o termo veio a (re)ter uma conotação espacial que adiante cairia no olvido.<sup>48</sup>

Percebe-se já a partir de uma definição etimológica uma relação entre sagrado e profano que foi se cristalizando ao longo dos séculos, na realidade histórica, como oposição ao fazer as manifestações não sacras fora do recinto religioso do templo, delimitando o espaço sacro (a igreja) do profano (a praça em frente à igreja). O sagrado e o profano, desse modo, estão divididos numa dualidade em que um se contrapõe ao outro. Émile Durkheim, um dos pais da sociologia, que dedicou alguns estudos sobre a Sociologia da Religião afirmava já, em 1912:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras sagrado e profano traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas.<sup>49</sup>

Ao concluir, ele é categórico nessa distinção ao reiterar que “existe religião, tão logo o sagrado se distingue do profano”<sup>50</sup>. Marchi<sup>51</sup> ao comentar esse texto de Durkheim afirma que o sagrado é uma realidade antropológica, uma vez que se faz presente em todas as culturas desde as mais simples até as mais complexas. Assim, esse sentimento religioso sacro seria é oriundo da própria realidade social, como um espelho a refletir no campo do sagrado tudo aquilo que se considera importante na esfera social.

Essa conclusão de Durkheim sobre a distinção entre sagrado e profano também está presente na obra de Mircea Eliade sobre *O Sagrado e o Profano*, no qual reflete sobre essas categorias presente na história das religiões.

<sup>48</sup> SERRA, O. O sagrado e o profano nas “festas de largo” da Bahia. In: *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia* [online]. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 69-112. ISBN 978-85-232-1231-5. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/83rmh/pdf/serra-9788523212315-03.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2018.

<sup>49</sup> DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 19-20.

<sup>50</sup> DURKHEIM, E. 1996. p. 150.

<sup>51</sup> MARCHI, 2005, p. 38.

A primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano [...] O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra com algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato de manifestação do sagrado propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*.<sup>52</sup>

Antes de Mircea Eliade fazer suas publicações sobre o sagrado, Rudolf Otto, em 1917, publicou a obra *O Sagrado*<sup>53</sup>, no qual dá um salto em relação a Durkheim, superando o reducionismo durkheimiano de relegar o sagrado ao papel de construção social ou de narrativas teológicas e éticas. Para Otto, “o sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação, que, como tal, só existe no domínio religioso”<sup>54</sup>. Desse modo, o sagrado é uma categoria repleta de elementos racionais e irracionais, de modo que para se aproximar da irracionalidade do sagrado, ele insiste em um termo que se torna uma categoria paradigmática para a aproximação metodológica do fundamento irracional: o numinoso, aquilo que é inacessível ao pensamento racional humano.

Falo de uma categoria numinosa como uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinoso. Esta categoria é absolutamente *sui generis*; como todo o dado originário e fundamental, é objeto de não definição no sentido estrito da palavra, mas somente de exame<sup>55</sup>.

Esse numinoso de Otto “é derivado de *numem* e significa aquilo que é próprio dos deuses e nele está o cerne irracional do sagrado em toda sua potência. *Numen* é algo totalmente distinto de qualquer outra experiência”<sup>56</sup>. Assim, trata-se de uma realidade totalmente diferente da realidade natural. É aquele espanto diante do sagrado que causa fascínio e tremor.

Otto afirma que “a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria.”<sup>57</sup> Dessa forma, envolvida pelo sagrado, a religião impele o estudioso a analisá-la e nessa análise a categoria do sagrado emerge como objeto do

<sup>52</sup> ELIADE, 2001. p. 17

<sup>53</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

<sup>54</sup> OTTO, 1992, p. 13.

<sup>55</sup> OTTO, 1992, p. 15.

<sup>56</sup> MARCHI, 2005, p. 40.

<sup>57</sup> OTTO, 1992, p. 12.



fenômeno religioso. Assim se expressa Gil Filho ao compreender o sagrado sob perspectiva ottoniana:

O sagrado, para Otto (1992), é uma categoria de interpretação e avaliação a priori, e como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso. A teoria do sagrado de Otto nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo que o torna operacional. Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos dito racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo estes exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não racional é o que foge ao pensamento conceitual por ser de característica explicitamente sintética e só é assimilado enquanto atributo. Neste patamar reflexivo está o âmago da oposição entre o racionalismo e a religião.<sup>58</sup>

Essa lógica de conceituar o sagrado como oposição ao profano, apesar de algumas distinções entre os autores, se encontra nos estudos da geógrafa brasileira Zeny Rosendahl, que se dedica a estudar o espaço geográfico e as manifestações religiosas, que salienta que “a ordenação do espaço requer sua distribuição entre o sagrado e o profano: é o sagrado que delimita e possibilita o profano”<sup>59</sup>. Desse modo, o que qualifica cada um desses espaços são atividades e práticas realizadas que demarcam cada uma das esferas.

Isso se faz presente nas festas populares, principalmente do catolicismo, onde se realiza o rito sacro, as rezas, demarcando o espaço sagrado, mas também as práticas não religiosas que faz notar demarcando o espaço profano. Assim se expressa a pesquisadora brasileira Rosendahl: “Constitui-se naquele espaço ao redor do espaço sagrado. Em relação do espaço profano aplicam-se as interdições aos objetivos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada na realidade sagrada”<sup>60</sup>.

Através dessa separação que o sagrado impõe à organização espacial, identificam-se os referidos espaços nas denominadas hierópolis<sup>61</sup>. Percebe-se nesse

<sup>58</sup> GIL FILHO, S. F. *Por uma geografia do sagrado*. s/d, p. 3. Disponível em: <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/por\\_uma\\_geografia\\_do\\_sagrado.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/por_uma_geografia_do_sagrado.pdf)>. Acesso em: 27 set. 2018.

<sup>59</sup> ROSENDAHL, Z. *Hierópolis: O Sagrado e o Urbano*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 32.

<sup>60</sup> ROSENDAHL, Z. *Sagrado e Religião: Uma Abordagem Geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996. p. 81.

<sup>61</sup> Trata-se de um termo utilizado por Rosendahl, de origem grega, que significa: Hiero – manifestação do sagrado / pólis – cidade. Assim, definiu a geógrafa brasileira: “Define-se hierópolis ou cidades-santuários como centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço”. ROSENDAHL, Z. Hierópolis e o catolicismo popular brasileiro: uma possível tipologia, p. 137. *Boletim Gaúcho de Geografia*, 21: 137-140, ago., 1996. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38732/26364>>. Acesso em: 25 set. 2018.

termo de Rosendahl a presença de uma etimologia grega para se referir ao sagrado que também está presente na obra de Eliade quando se refere as hierofanias. Sobre a etimologia grega do vocábulo sagrado esclarece Marchi:

Os gregos utilizavam o conceito de 'hieros' para significar algo que era sagrado e que se referia ao divino, algo que era dotado de força e de luz. Em oposição ao 'hieros', usavam o conceito de 'hagios', que continha a ideia de maldito. A religião judaica introduziu a contraposição entre 'sagrado' e 'profano'. Esta contraposição foi incorporada pelo cristianismo acrescentando-lhe a ideia de santidade de Deus e a de pecado.<sup>62</sup>

Será no contato com o divino, com o transcendental, o homem religioso resignifica o mundo profano, material – espaços, temporalidades, pessoas e gestos – validando-os simbolicamente como locús propícios, privilegiado para o contato com a deidade. Desse modo, o ambiente sagrado, presente em todas as manifestações religiosas do planeta, é constituído.

Qualquer concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano, opõe-se ao mundo em que o fiel se entrega livremente às suas ocupações, exerce uma atividade sem consequências para a sua salvação, um domínio onde o temor e a esperança o paralisam alternadamente, onde, como à beira de um precipício, o mínimo desvio no mínimo gesto pode perdê-lo irremediavelmente. Com toda a certeza, tal distinção nem sempre basta para definir o fenómeno religioso, mas pelo menos fornece a pedra-de-toque que permite reconhecê-lo com a maior segurança. De facto, seja qual for a definição que se proponha da religião, é notável que ela envolva esta oposição do sagrado e do profano, quando não coincide pura e simplesmente com a mesma oposição. A maior ou menor prazo, através de medições lógicas ou de verificações diretas, todos nós somos levados a admitir que o homem religioso é antes de mais aquele para quem existem dois meios complementares: um onde ele pode agir sem angústia nem temor, mas onde a sua ação não compromete senão a sua pessoa superficial, outro onde um sentimento de dependência íntima retém, contém e dirige cada um dos seus impulsos e onde ele se vê empenhado sem reserva. Estes dois mundos, o do sagrado e do profano, apenas se definem rigorosamente um pelo outro. Excluem-se e supõem-se. Em vão se tentaria reduzir a sua oposição a qualquer outra: ela apresenta-se como um autêntico dado imediato da consciência. [...] O sagrado pertence como uma oportunidade estável ou efémera a certas coisas (os instrumentos do culto), a certos seres (o rei, o sacerdote), a certos espaços (o templo, a igreja), a certos tempos (o domingo, o dia de Páscoa, de Natal, etc.) [...]. É uma qualidade que as coisas não possuem por si mesmas: acrescenta-se lhes uma graça misteriosa. 'O pássaro que voa – explicava a Miss Fletcher um Índio Dakota – para a fim de fazer o seu ninho. O homem que anda, para onde lhe apetece. O mesmo acontece com a divindade: o Sol é um lugar onde ela parou, tal como as árvores e os animais. Por isso se lhes reza pois atinge-se o lugar onde o sagrado permanece e assim se obtém dele a assistência e a benção.'<sup>63</sup>

<sup>62</sup> MARCHI, 2005, p. 37.

<sup>63</sup> CAILLOIS, R. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 17-19.

Caillois evidencia que essa distinção nem sempre é suficiente para definir o fenômeno religioso, mas permite o seu reconhecimento de modo mais seguro. Essa insuficiência decorre do fato dessas esferas serem muito próximas, divididas pelos “umbrais do templo”. Baseando-se em Eliade, Serra afirma que:

na ótica religiosa, o espaço não é homogêneo. Ele [Mircea Eliade] ilustrava essa afirmativa com um exemplo simples: convidando a pensar numa igreja em uma cidade moderna. Para um crente, a igreja faz parte de um espaço diverso do que a envolve, na rua onde ela se encontra. A porta que abre para a nave do templo assinala uma solução de continuidade. O umbral corresponde, aí, a uma espécie de fronteira que distingue e opõe dois mundos, é o lugar paradoxal onde eles se comunicam e onde pode efetuar-se a passagem de um ao outro: do profano ao sagrado, e vice-versa.<sup>64</sup>

É interessante perceber essa fronteira entre o sagrado e o profano, no qual há continuidades e descontinuidades, ou melhor, ressignificações. Trata-se, para se valer da metáfora empregada por Eliade no comentário de Serra, de adentrar nos umbrais do templo e ser conduzido para o mistério do sacro. Percebe-se aí a dimensão mistagógica das coisas ressignificadas, que, portanto, se tornam sagradas. E, desse modo, dignas de respeito e veneração.

O sagrado aparece como uma categoria da sensibilidade. Na verdade, é a categoria sobre a qual assenta a atitude religiosa, aquela que lhe dá o seu caráter específico, aquela que impõe ao fiel um, sentimento de respeito particular, que presume a sua fé contra o espírito de exame, a subtrai da discussão, a coloca fora e para além da razão.<sup>65</sup>

Desse modo, o sentimento religioso se ergue acima do exame crítico da razão, pois está vinculado à sensibilidade, despertando naquele que crê uma profunda reverência de quem está envolto pelo mistério divino. Trata-se daquilo que o homem possui em seu íntimo e que confere sentido a toda sua realidade. Por isso, Mircea Eliade insiste em suas obras que o fenômeno religioso deve ser estudado a partir da esfera da religião, ainda que abarque outros saberes, mas será somente na compreensão do sagrado que se conseguirá compreendê-lo de modo adequado. Eis o que pondera no Prefácio da Obra *Tratado de História das Religiões*:

[...] um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro de sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela

<sup>64</sup> SERRA, 2009, p. 71.

<sup>65</sup> CAILLOIS, 1988, p. 20.

arte, etc... é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irreduzível, ou seja, seu caráter sagrado.<sup>66</sup>

É esse caráter sagrado, porém não investigado a partir de uma perspectiva teológica na qual se leva em consideração o dado da fé, que se revela o objeto de estudo das Ciências das Religiões, como uma espécie de “filha emancipada da Teologia”<sup>67</sup> que se propõe a analisar o fenômeno religioso, ou seja, as manifestações do sagrado, ou melhor, as auto revelações do sagrado que Eliade chama de “hierofanias”<sup>68</sup>, como realidades diferentes das ditas “naturais”.

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia análoga se deve justamente a incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.<sup>69</sup>

Eliade se propõe a analisar a experiência religiosa a partir do modo como ela surge na existência do homem, ou seja, por meio do sagrado que se manifesta hierofanicamente em oposição ao profano. Trata-se, segundo Eliade, de dois modos de ser-no-mundo, como se situa existencialmente diante do Cosmo. Desse modo, analisa a manifestação do sagrado em diversos outros modos-de-ser, uma vez que essa experiência religiosa é uma experiência fundante do mundo como mundo. Por isso, ele aborda sob perspectiva fenomenológica<sup>70</sup> desde os primórdios da existência do homem sobre a terra, inclusive no âmbito existencial e social, diversas questões, tais como noções de espaço, tempo, sacralidade da Natureza como morada do ser, a existência humana e a vida santificada.

<sup>66</sup> ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 1. (grifo nosso).

<sup>67</sup> USARKI, 2006. p. 21.

<sup>68</sup> ELIADE, 2001, p. 17.

<sup>69</sup> ELIADE, 2001, p. 16.

<sup>70</sup> Entende-se por Fenomenologia um método de abordagem filosófica surgida na Alemanha por Edmundo Husserl que se propõem a estudar os fenômenos e como eles se manifestam. “Esse método filosófico desvela a cotidianidade do mundo do ser onde a experiência se passa, transparece na descrição de suas vivências. A fenomenologia é uma orientação do pensamento europeu, a qual submeteu a concepção positivista a uma crítica radical do que se apresenta ao ser. O termo fenomenologia significa estudo dos fenômenos, daquilo que aparece à consciência, buscando explorá-lo”. SILVA, J. M. J. M. O.; LOPES, R. L. M.; DINIZ N. M. F. Fenomenologia, p. 255. *Revista Brasileira Enfermagem*. Brasília 2008 mar-abr; 61(2): 254-7. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/reben/v61n2/a18v61n2.pdf>>. Acesso em: 27 set. 2018.

Contudo, atualmente, há quem tenha uma postura crítica em relação a abordagem fenomenológica das Ciências das Religiões, principalmente em relação ao emprego do termo sagrado. Usarki<sup>71</sup> é um desses críticos, pois segundo ele, deveria se ter um cuidado mais consciente no uso da noção de sagrado, como se o termo fosse autoexplicativo, bem como sua distinção da teologia. Desse modo, Usarki define a Ciência da Religião como “uma disciplina empírica que investiga sistematicamente religião em todas as suas manifestações”<sup>72</sup>, com um compromisso de neutralidade, não questionando sua validade, qualidade ou verdade.

Há de se ressaltar, todavia, que nenhum homem é uma ilha isolada, mas um ser social, apesar das ambiguidades, e, portanto, capaz de se relacionar sob diversas formas não só com os outros, mas com o transcendente. Contudo, ainda que haja o processo de secularização e a cada dia mais evidente, o homem é marcado pelo transcendente, conforme ressaltou Mondin<sup>73</sup>, com um forte aceno religioso. Assim, surgiu outras formas de religiosidade, de modo que provocou novas formas de encantamento, quer como forma de resistência ao mundo moderno cientista e tecnicista ou ressignificações das tradições para explicar o mundo que o rodeia, isto é, conferir sentido a existência.

Desse modo, a religiosidade se mantém uma constante na trajetória humana, ainda que se manifeste de diversos modos ao longo dos séculos, pois se fundamenta na existência de seres e forças superiores e numa esperança de um futuro aqui ou no além bem melhor que o cotidiano hodierno. Essa esperança é manifesta nos ritos, textos sagrados e em todo campo simbólico ao ponto de realizar a união repleta de significado entre a imanência do homem e a transcendência da divindade.

Sob diferentes formas de manifestação, pode-se considerar que o sagrado está presente no cotidiano das sociedades independentemente da sua aceitação ou das crenças individuais. Na sua maneira de ser, ele supõe uma (re)ligação com o mundo, define-se como uma totalidade de sentido integradora do humano e que lhe confere um certo grau de inteligibilidade. O sagrado é, assim, o sentimento religioso que aflora e que provoca sentimentos múltiplos; é um estágio intrínseco à estrutura da subjetividade humana.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> USARKI, 2006. p. 53.

<sup>72</sup> USARKI, 2006. p. 126.

<sup>73</sup> MONDIN, 2005, p. 248.

<sup>74</sup> MARCHI, 2005, p. 47.

Como se percebe na síntese feita por Marchi, a presença do sagrado no profano é constante no seio das sociedades e na relação de cada indivíduo, conferindo-lhe sentido e significado e que continua ainda hoje, apesar do processo de desencantamento do mundo. Será munido desses pressupostos metodológicos que se buscará analisar nos próximos capítulos algumas manifestações religiosas no município capixaba de Santa Teresa/ES.



## 2 O MUNICÍPIO DE SANTA TERESA/ES: ASPECTOS HISTÓRICOS-CULTURAIS

Neste capítulo tem como objetivo mostrar a localização do município de Santa Teresa/ES, dando origem a criação da cidade em um processo de colonização desta região, e a sua devoção religiosa aos santos padroeiros através das festas religiosas nas comunidades, na preservação das origens e valores de suas identidades religiosas e culturais, descritas por autores descendentes dos imigrantes.

### 2.1 Localização

O Espírito Santo situa-se na região sudeste do Brasil, 18° a 21° latitude do meridiano de Greenwich, fazendo fronteira ao norte com a Bahia, a oeste com Minas Gerais, ao sul com o Estado do Rio de Janeiro, a leste com o oceano Atlântico. Sua área total é de 46.184, 10 km<sup>2</sup>. O município capixaba de Santa Teresa está localizada no interior do Estado do Espírito Santo, está há 78 km da capital Vitória, 675m de altitude acima do nível do mar, região serrana, a 20° 06' 02' de latitude e 40° 37' 47' de longitude pelo meridiano de Greenwich.

Possui clima predominante frio-úmido, com temperatura média anual de 19°C, com precipitação anual de 1350 mm, região montanhosa ondulada, dada a altitude e ao relevo acidentado e bastante diferenciado, com declividade acima de 45% em mais da metade da área, fato que contribui para inúmeros pontos panorâmicos, sendo o ponto mais elevado o morro de Goiapabo-açú, cidade rodeada por mata atlântica.

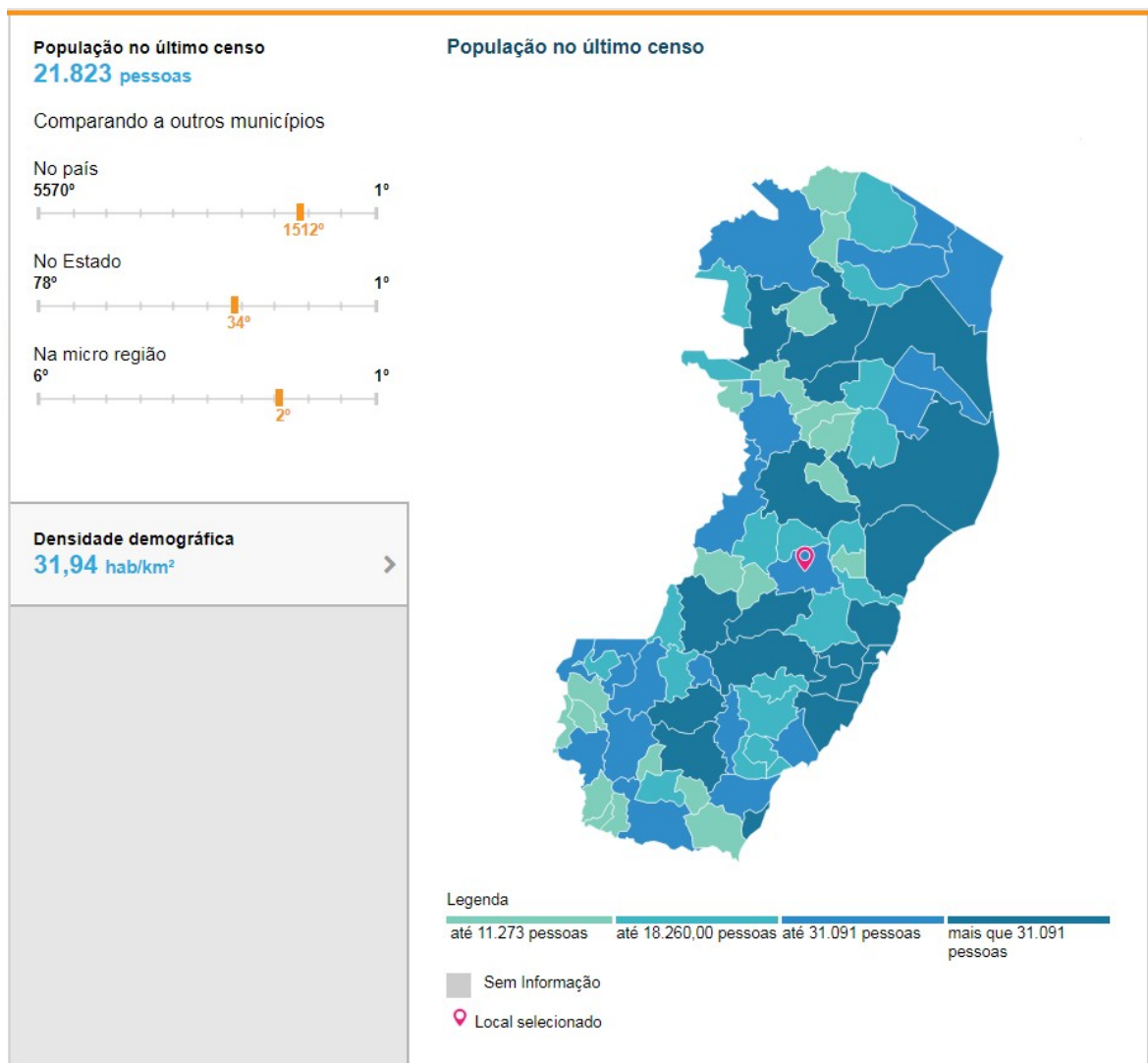
O município de Santa Teresa situa-se entre as cidades de Santa Maria de Jetibá, Fundão e Santa Leopoldina, juntamente com essas cidades e outras de regiões, integra a chamada “região turística dos imigrantes”<sup>75</sup>. É o maior produtor de uva e vinho do Espírito Santo, representando 80% da produção estadual. Berço da colonização italiana no Brasil. Segundo o IBGE<sup>76</sup>, no último censo de 2010, a população era de 21.823 habitantes e estima-se, que em 2018, a população seja de 23.392 pessoas.

<sup>75</sup> PREFEITURA DE SANTA TERESA/ES. Site oficial da Prefeitura de Santa Teresa. Disponível em: <[https://santateresa.es.gov.br/site/pagina/dados\\_gerais/105/2](https://santateresa.es.gov.br/site/pagina/dados_gerais/105/2)>. Acesso em: 30 set. 2018.

<sup>76</sup> IBGE. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/santa-teresa/panorama>>. Acesso em: 30 set. 2018.

Segundo a prefeitura municipal, a distribuição da ocupação do município “está distribuída em 50% para a agricultura (sendo 38% de agropecuária e 12% de florestas econômicas), 38% de matas nativas e capoeiras em regeneração (Mata Atlântica de Montanha), 8% de inaproveitáveis (pedras e afloramentos de rocha)”. Somente 4% é de ocupação urbana, estradas e construções. Dessa forma, percebe-se que o município se insere dentro de um contexto majoritariamente rural, numa área total de 683,532 Km<sup>2</sup> com forte influência do bioma da Mata Atlântica.

Figura 1 - Localização do município de Santa Teresa/ES



Fonte: Senso de 2010 IBGE<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/santa-teresa/panorama>>. Acesso em: 30 set. 2018.



A origem do nome da cidade, Santa Teresa, consta de duas versões e está intimamente relacionada ao processo de colonização da região. Na primeira versão, marcadamente religiosa, refere-se a devoção dos primeiros colonizadores que ao pés de uma árvore típica da Mata Atlântica, conhecida como pau-peba, ergueram um pequeno oratório para uma imagem de Santa Teresa, trazida da Itália, onde teria sido erguida a primeira capela.

Foi em plena primavera, no dia 15 de outubro, enquanto os imigrantes se reuniam à hora do Ângelus, à sombra do Pau-Peba... Eis que uma devota coloca ali um quadro com a imagem de Santa Teresa, trazido de sua pátria. Desde então todas as tardes, os imigrantes reuniam-se embaixo da árvore e cantavam as Ave-Marias. Por esse motivo a Vila ficou conhecida como Santa Teresa. 1 Tal quadro foi trazido da Itália, em 1845, por Cirillo Belumat e Ana Corum Belumat, nascidos em Novaledo. Ana ganhou o quadro de uma prima. Com a construção da capela e a chegada da imagem de Santa Teresa, o quadro voltou à casa de Cirillo e Ana, onde estes rezavam, diante do quadro, o terço em família. Com o passar dos anos, eles envelheceram e faleceram. Antes disso passaram o quadro aos cuidados do filho caçula, Marcelino Belumat, e sua esposa Teresa Bersani Belumat. O casal colocou o quadro na sala de visitas e manteve a tradição da reza do terço. Ao falecer, há 21 anos, Marcelino deixou o quadro, de gravura impressa e moldura de madeira rústica, aos cuidados do filho João Batista Belumat. Por ser simples o quadro não possui valor financeiro, mas representa uma herança para a família Belumat.<sup>78</sup>

A segunda versão tem um viés político, pois tratar-se-ia de uma homenagem a Dona Teresa, esposa do Imperador Dom Pedro II<sup>79</sup>. De todo modo, fica evidenciado a devoção dos colonizadores e sua forte religiosidade, ainda que tenha tido também um viés político, afinal esses imigrantes vieram sob os auspícios da política imperial de imigração. A cultura da cidade carrega diversos traços da imigração europeia, de modo a ser reconhecida por meio da Lei Estadual Nº 10.378/15 como a Capital Estadual da Imigração Italiana e tramita na Câmara dos Deputados o projeto de lei que daria esse reconhecimento a nível nacional. Santa Teresa foi fundada em 26 de junho de 1875 e emancipada em 22 de fevereiro de 1891. Sua origem remonta-se ao início do processo de imigração europeia promovido pelo Império, como poderá ser percebido no próximo tópico.

<sup>78</sup> REISEN, A. Z. B. *A VOZ DO SEMINÁRIO*, Ano XXI - nº 255 - outubro de 1999.

<sup>79</sup> RUSCHI, Augusto. *Boletim do Museu de Biologia Prof. Mello Leitão* - Número Especial - comemorativo do XXVII aniversário de Santa Teresa – ES: [s.n.], 1976. p. 243.

## 2.2 O início da colonização: a imigração

O Brasil conheceu na primeira metade do século XIX um onda migratória, decorrente das políticas imperiais, situações adversas na Europa, principalmente Itália e Alemanha que iniciavam seu processo de unificação em meio a guerras e a proibição do tráfico negreiro pela Lei Euzébio de Queiroz que obrigatoriamente conduzia a um processo de contratação de trabalhadores assalariados, uma vez que a principal fonte de se conseguir mão de obra havia sido proibida.

Assim se expressou Adreazza e Nadalin: “A imigração de europeus no século XIX constituiu na réplica da elite brasileira ao impasse gerado pelo fim da escravidão, um dos indicadores da crise que assinalou o rompimento das estruturas coloniais”<sup>80</sup>. No mesmo sentido, Colbari afirma que tratava-se “de um projeto de gestão da população, o que envolvia o adensamento, branqueamento e *elevação civilizatória* dos habitantes do país”.<sup>81</sup> Desse modo, essa política tinha dois objetivos: resolver o impasse da mão-de-obra escrava devido ao fim do tráfico negreiro e povoar regiões brasileiras com pouca densidade demográfica.

Tanto era um projeto político que havia especificidades acerca do tipo de imigrante a povoar as terras brasileiras e perpassou o Império até a República. Seyferth aborda esse tema em um artigo sobre imigração e questão racial e identifica três processos imigratórios – os dois primeiros ainda no Império e o terceiro na Era Vargas, de modo a “embranquecer” a população brasileira.

A primeira fase da colonização encerrou-se em 1830, quando a oposição parlamentar aprovou uma lei que impedia gastos com a imigração – o que, na prática, inviabilizou o agenciamento pois não existia um fluxo espontâneo para o Brasil. O último ato colonizador do governo imperial foi a fundação da colônia de São Pedro de Alcântara (SC), em 1829 – lugar que, além de imigrantes oriundos de Bremen, recebeu um grupo de soldados alemães egressos dos batalhões estrangeiros acantonados no Rio de Janeiro, dispensados em 1828. A retomada do processo imigratório demorou quinze anos: em 1845 recomeçou a localização de alemães no Vale do Rio dos Sinos (Rio Grande do Sul), a partir de São Leopoldo, em Santa Catarina (no Vale do Rio Cubatão), nas terras altas do Espírito Santo e do Rio de Janeiro. Houve um investimento claro na imigração alemã expressado através da representação diplomática brasileira em Berlim, chefiada pelo visconde de Abrantes, juntamente com o debate sobre a necessidade de regulamentar a

<sup>80</sup> ANDREAZZA, M. L.; NADALIN, S. O. *O cenário da colonização no Brasil Meridional e a família imigrante*. p. 61, 1994. Disponível em: <[https://www.rebep.org.br/revista/article/view/482/pdf\\_457](https://www.rebep.org.br/revista/article/view/482/pdf_457)>. Acesso em: 29 set. 2018.

<sup>81</sup> COLBARI, A. *Familismo e Ética do Trabalho: O Legado dos Imigrantes Italianos para a Cultura Brasileira*. *Rev. bras. Hist.* vol. 17, n. 34 São Paulo 1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881997000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881997000200003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 12 out. 2018.

posse e a propriedade da terra que, afinal, resultou na lei 601 (Lei de Terras), de 1850, um passo decisivo para incrementar a colonização. No entanto, esse aparente privilegiamento dos alemães não é o fato mais significativo para discutir a questão racial nesse período, porque, afinal, essa imigração tinha críticos dado o grau de irredutibilidade étnica a eles atribuída. O reinício da colonização com base no agenciamento de europeus foi concomitante com a proibição da escravidão nas colônias – fato não ocorrido na primeira fase. Na prática, ao tomar essa iniciativa, os governos provinciais separaram ainda mais os dois regimes de trabalho quando se avizinhava a proibição do tráfico de africanos para o Brasil. A promulgação quase simultânea da Lei de Terras e da Lei Euzébio de Queirós marca ainda mais esse distanciamento – a colonização definitivamente vinculada ao trabalho livre. Apesar dessas evidências, a ausência de negros e mestiços na maioria das áreas coloniais foi atribuída ao preconceito racial dos imigrantes e de diretores de empresas colonizadoras, como pode ser verificado em certos discursos nacionalistas da década de 1930 e 1940.<sup>82</sup>

Para além, da questão racial que não é objeto dessa pesquisa, vale ressaltar nesse texto a relação entre o fim do tráfico negreiro e o segundo fluxo migratório europeu no Brasil que resultará, inclusive em uma legislação imperial 601 – a chamada Lei das Terras – e que promoverá, conforme narra o texto na colonização nas terras altas do Espírito Santo, onde se encontra o município de Santa Teresa, que foi beneficiada pela legislação.

A Lei de Terras aparecia agora como urgente e necessária, não mais dando prioridade à questão das terras e, sim, à necessidade da substituição dos braços escravos, consequência imediata da suspensão do tráfico, em uma sociedade que não pensava no escravo como trabalhador e, sim, como mero instrumento de trabalho. Procurava-se, assim, contrabalançar os efeitos da abolição, incentivando a colonização através da possibilidade que teriam os colonos imigrantes, da aquisição de lotes de terras devolutas. Possibilitando que se apresentaria com o retalhamento dos terrenos pertencentes ao Estado, em pequenas propriedades, tomadas acessíveis à poupança dos colonos, após alguns anos de trabalho nas lavouras de proprietários que os pudesse remunerar. Também, agora, o produto da venda desses lotes destinar-se-ia a subvencionar maciçamente a vinda de colonos, desprezando-se, aparentemente, o trabalhador nativo livre como força de trabalho assalariada<sup>83</sup>.

De fato, é inconteste essa relação vide que a lei que aboliu o tráfico negreiro data de quatro de setembro de 1850 e a Lei de Terras nº 601 de dezoito de setembro de 1850. Contudo, para além de questões materiais, havia também o fator cultural da

<sup>82</sup> SEYFERTH, G. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. In: REVISTA USP, São Paulo, n. 53, p. 117-149, março/maio 2002, p. 119-120. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33192>>. Acesso em: 30 set. 2018. (grifo nosso).

<sup>83</sup> GADELHA, R. M. A. F. A lei de terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. In: *R. História*, São Paulo, 120, p. 153-162, jan/jul. 1989. p. 160-161 Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18599/20662>>. Acesso em: 11 out. 2018.

parte dos imigrantes que viam na possibilidade da imigração uma esperança da Terra Prometida aos moldes bíblicos, a “Nova Canaã”, muitas vezes fruto dos discursos idealistas e enganadores dos agenciadores, como o senhor Tabacchi, no Espírito Santo.

Sobre o processo de colonização no estado capixaba, ao longo do século XIX, Peres, em seu estudo sobre a influência linguística dos imigrantes, ressalta sobre o grande número de cidades colonizadas por europeus que ao virem para o Brasil trouxeram consigo suas tradições e as mantêm até os dias hodiernos. Desse modo, “o estado do Espírito Santo possui um grande número de municípios colonizados por imigrantes, sobretudo italianos, alemães e pomeranos, cujos habitantes mantêm, até hoje, em maior ou menor grau, as tradições e costumes de seus antepassados”<sup>84</sup>.

O início do processo de colonização do que hoje se tornou o município de Santa Teresa, no Espírito Santo deu-se início por um homem italiano chamado Pietro Tabacchi que segundo Grosselli<sup>85</sup> tudo indica estaria fugindo das dívidas e se estabelece, pelos idos de 1851, no Espírito Santo, adquirindo uma fazenda em Santa Cruz. Dotado de espírito empreendedor, contempla ainda no período escravocrata do Império, a possibilidade de trazer trabalhadores livres da Europa, para trabalharem em sua propriedade.

Segundo a cronologia de Daemon<sup>86</sup>, de 1879, Tabacchi é autorizado a instalar cerca de 700 imigrantes europeus do Norte da Europa, Alemanha e Itália em suas propriedades, pelo Decreto nº 5.295 de 31 de maio de 1873. Após uma intensa propaganda na Itália<sup>87</sup>, que exaltava a fertilidade do solo capixaba e as riquezas dessa terra encontrou eco no coração de vários italianos que estavam passando por dificuldades em uma Itália permeada por guerras e conflitos durante o processo de unificação do país, no século XIX.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> PERES, E. P. Aspectos da imigração italiana no Espírito Santo: a língua e cultura do Vêneto em Araguaia. *Dimensões*, vol. 26, 2011, p. 44-59. ISSN: 2179-8869., p. 45. Disponível em: <<http://www.portaldepublicacoes.ufes.br/dimensoes/article/viewFile/2560/2056>>. Acesso em: 12 out. 2018.

<sup>85</sup> GROSSELLI, R. M. (1952). *Colônias imperiais na Terra do Café: Camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008.

<sup>86</sup> DAEMON, B. C. *Província do Espírito Santo: Sua descoberta, história chronologia, synopsis e estatística (1879)*. Arquivo Público Estadual do Espírito Santo. Vitória: 2003

<sup>87</sup> DERENZI, L. S. *Os italianos no estado do Espírito Santo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Artenova, 1974, p. 47.

<sup>88</sup> BIASUTTI, L. C. *No Coração Capixaba: 120 anos de História da mais antiga colônia italiana no Brasil: Santa Teresa –ES*. Belo Horizonte: Barvalle, 1994, p. 33.

Na estatística de Daemon<sup>89</sup>, na qual se encontra a empreitada de Tabacchi está registrada a expedição com chegada dos primeiros imigrantes italianos e austríacos para colonizar a colônia de Nova Trento. Vieram em um total de 386 imigrantes a bordo do *Sophia* para colonizar o interior capixaba. Grosselli<sup>90</sup> apresenta que o contrato entre Tabacchi e os imigrantes assinados por eles antes de embarcarem a bordo do *Sophia* previa o transporte marítimo, alimentação e alojamento por seis meses (180 dias), um pedaço de terra para cultivar. Em contrapartida, trabalhariam sem receber por praticamente um ano (360 dias) para o Sr. Tabacchi para ressarcir-lo das despesas de viagem e alojamento. E, a partir da data da entrega do lote de terra por parte do Tabacchi teriam mais cinco anos para pagá-lo em prestações.

Ao chegar se depararam com situações que não os agradaram, sentindo-se enganados pelo Pietro Tabacchi, pois ao se estabelecerem na Fazenda de Nova Trento, não havia alojamentos adequados, pois os mesmos não possuíam divisórias o que constrangeu às famílias dos imigrantes, provocando maiores descontentamento. Ademais, eram necessárias oito horas a cavalo para se chegar à fazenda de Tabacchi para trabalharem. Isso levou à ruína o empreendimento em questão de meses. Era a constatação de que o discurso de uma Nova Canaã não corresponderia com a realidade brasileira e nem com a que se imaginava comumente.

Pozzobon relata que, ao embarcarem, 'quantas mulheres com os cabelos desgrenhados increpam os maridos que quiseram dar aquele triste passo'. Contudo, acrescenta ele, 'a culpa disso é de terem ouvido falar que na América se trabalha pouco e se vestem roupas de seda' (1997:64), ou seja, a América assegurava a possibilidade de reverter a condição social na qual viviam: a de seres despossuídos e sem oportunidades, numa Itália em que comiam mal, vestiam-se mal e não possuíam prestígio algum.<sup>91</sup>

Alguns, com a ajuda do consulado do Rio e de Gênova conseguiram retornar à Itália, outros imigraram para o Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e a grande maioria se estabeleceu em diversos pontos do interior capixaba mesmo. Foi esse último grupo, composto de nove famílias, como atesta Grosselli<sup>92</sup> que se estabeleceu no núcleo Timbuhy, em meio a Mata Atlântica, que veio a se constituir futuramente o município

<sup>89</sup> DAEMON, 2003, p. 414-415.

<sup>90</sup> Informações retiradas do Contrato de estabelecimento Colonial, reproduzido por GROSSELLI, 2008, p. 180-182.

<sup>91</sup> ZANINI, M. C. C. *Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana*. In: MANA 13(2): 521-547, 2007, p. 527-528. Disponível em: <[http://wemwww.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://wemwww.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci_arttext&tlng=es)>. Acesso em: 12 out. 2018.

<sup>92</sup> GROSSELLI, 2008.

de Santa Teresa. Pois, como afirma Zanini, baseado nos estudos de Lorenzoni, havia nos imigrantes a esperança de se tornarem ainda senhores de suas propriedades, de prosperarem na nova terra.

Tornar-se *signore*, isto é, proprietário, era algo muito importante para aqueles primeiros migrantes que se aventuraram rumo ao desconhecido. Julio Lorenzoni observa que o desejo era tamanho que ninguém mais queria lavar a terra italiana, reservando-se a fazê-lo quando chegassem ao Novo Mundo, sonhando com riquezas, felicidades e bem-estar (1975:17). Era a promessa de ascensão social que na Itália se tornara, para muitos, uma impossibilidade. Mesmo sendo proprietários de terras na Itália, aqueles camponeses viviam num regime de privações, pois as colheitas nem sempre eram boas e os impostos, um pesado encargo. Aqui, no Brasil, faziam poupança para conseguir melhorar suas propriedades, adquirir animais e independência, características estas constantemente enaltecidas, atitudes por meio das quais alguns conseguiriam ascender socialmente. Segundo Lorenzoni, depois da sementeira, durante o inverno, o colono dedicava-se a construir chiqueiros, estábulos, galinheiro e a plantar uma horta. Após alguns anos de trabalho nas propriedades, diz o autor, não havia muitos contos de réis, 'mas vivia-se muito bem e nunca ouvi um colono queixar-se no Brasil' (1975:102). Afinal, eram proprietários e livres.<sup>93</sup>

Novaes baseado em relatos orais, atesta sobre o início de Santa Teresa que “Alguns imigrantes revoltaram-se, a 17 de março; abandonaram o núcleo e embrenham-se na floresta do Timbuí, através de uma estrada primitiva, que o Governo Provincial mandara abrir, a fim de comunicar o litoral com a estrada de Santa Teresa”<sup>94</sup>. Biasutti relatando o mesmo acontecimento declara que em 19 de março de 1874:

Um grupo de italianos foge da colônia Tabacchi embrenhando-se pela floresta, em direção à nascente do Rio Timbuí. [...] Encontram os trabalhadores da imigração oficial, inclusive os barracões preparados para recolher a imigração patrocinada pela Província do Espírito Santo (fato que se daria em 1875).<sup>95</sup>

Biasutti ao narrar o processo de imigração na Província do Espírito Santo cita a expedição do grupo de Tabacchi nos seguintes termos: “07 de junho: Chegada a Santa Teresa, com parada em Valsugana Velha, onde residiam precariamente uma centena de imigrantes, que partiram da sofrida e malograda expedição Tabacchi”<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> ZANINI, M. C. C. Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana. *MANA* 13 (2): 521-547, 2007, p. 528. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci_arttext&tlng=es)>. Acesso em: 12 out. 2018.

<sup>94</sup> NOVAES, M. S. *Os italianos e seus descendentes no Espírito Santo*. 1.ed. Vitória.1871, p. 17.

<sup>95</sup> BIASUTTI, L. C. *Almanaque: Cronologia histórica do município de santa Teresa- Espírito Santo*. Santa Teresa. 2005, p. 15.

<sup>96</sup> BIASUTTI, 2005, p. 17.

Nesse relato de Biasutti é possível perceber as más condições impostas aos imigrantes na chegada ao Brasil em que nada se vislumbrava as promessas feitas por Tabacchi na sua terra natal para angariar pessoas para sua empreitada.

Besen<sup>97</sup> afirma categoricamente que o imigrante, principalmente o italiano, foi utilizado como moeda de troca entre os governos e ao chegar o sonho de fazer fortuna muitas vezes se desfaziam diante das agruras da nova terra e o único consolo que encontravam era na figura de um sacerdote, já que geralmente em toda expedição migratória vinha um padre nativo acompanhando.

Os imigrantes italianos eram usados como mercadoria de troca dos governos. Era uso comum dizer que a única mercadoria abundante para se vender era o homem, o operário, o pobre migrante. A hospitalidade a eles reservada era repugnante, desumana, escravagista. Durante dias, dormiam no chão, em precários barracões, à espera de quem se interessasse pelo seu trabalho. Atormentados pelo calor, pelos mosquitos e pela falta de alimento, os imigrantes bem rapidamente viam desmoronar seus sonhos de fortuna e de vida abundante. Sem terem como voltar, o único consolo que recebiam vinha do sacerdote que procurava consolá-los com suas palavras de ânimo e esperança. Além disso, a presença dos padres evitava a crueldade e o abuso de muitos fazendeiros no trato com os imigrantes.<sup>98</sup>

No caso de Santa Teresa, pode-se identificar os traços gerais narrados por Besen de modo genérico ao se referir ao processo de imigração italiana como um todo no Brasil durante a era imperial. Ainda, que eles viessem já com a certeza de trabalho proposta por Tabacchi, não faltaram decepções, precariedades e desilusões ao chegarem no Brasil.

Por isso, entende-se, porque muitos quiseram retornar e outros fugiram das fazendas de Tabacchi e se refugiaram na mata virgem, iniciando um processo civilizatório. Müller, em 1925, foi o primeiro a narrar a história do município de Santa Teresa. Para ele, o estabelecendo no meio da floresta, depois do fracasso da empreitada colonizadora de Tabacchi é um dado certo e verídico. Assim descreve:

[...] foi devido a intensa propaganda de Tabacchi que para aqui vieram os primeiros desbravadores de nossas matas. Das viagens que para esse fim ele teria feito à Europa, a que mais de perto nos interessa é a empreendida em 1873.

Percorrida a Alta Itália e o Trento, donde era filho, trouxe de lá uma grande leva de imigrantes, entre os quais veio o Revmo. Padre Domenico Martinelli. Chegados a Vitória num vagaroso veleiro, aí dispersaram-se, indo muitos deles às terras promissoras que Tabacchi explorava.

<sup>97</sup> BESEN, J. A. *História da Igreja do Brasil: o evangelho acolhido pelos pobres*. Florianópolis: Mundo e Missão, 2012, p. 181.

<sup>98</sup> BESEN, 2012, p. 181.

Enquanto a intensa propaganda surtia seu efeito entre os italianos e austríacos do velho continente, os quais, ao aceno risonho da Fortuna esqueciam parentes e pátria, na Fazenda de Tabacchi, segundo uma versão, revoltando-se os estrangeiros contra as desilusões da vida real. Tudo era trabalho penoso, insano, e o ouro tão prometido e que parecia brilhar até além do Atlântico, aqui não se o via. [...]

Real ou não – em consequência da qual muitas famílias fugiam de Santana e foram dar em Vitória – o certo é que no ano de 1874, embrenhou-se pelas florestas no Rio Timbuí (o mesmo que em graciosas curvas corta a vila), um corajoso grupo de fugitivos.

Nenhum desses corajosos bandeirantes vive em nossos dias, e como uma pálida e póstuma homenagem, aqui lhes registramos os nomes dignos de respeito: Ei-los: Paolo Casotti, Francesco Bassetti, Bernardo Comper, Lazzaro Tonini, Aniballe Lazzaro, Giuseppe Paoli, Daniele Palaore e Abramo Zurlo.<sup>99</sup>

Grosselli em seu relato é ainda mais preciso e localiza exatamente onde se deu a instalação desse grupo fugitivo das fazendas de Tabacchi. Assim descreve:

Os colonos que deixaram a Colônia de Tabacchi e foram para Santa Leopoldina estabeleceram-se no Núcleo Timbuy ainda em formação, em uma localidade que chamaram Valsugana (que em seguida foi denominada Valsugana Vecchia, quando muitos deles se transferiram para outra zona do mesmo núcleo, denominada Valsugana Nouva).<sup>100</sup>

Este evento encontra-se seu respaldo oficial de ter acontecido conforme narrado por esses pesquisadores, pois em um documento oficial do Arquivo Público Estadual do Espírito Santo do Fundo de Agricultura, livro 13, em 24 de setembro de 1874, citado também por Bussato, assim narra:

Para o Norte estendem-se até o Rio Doce, creio que a uma distância provável de 4 a 5 léguas contadas da parte já colonizada da estrada de Santa Thereza e onde atualmente estão agrupando-se os italianos, evidente que prolongar a Colônia nessa direção a ganhar o Rio Doce seria de vantagens reais.<sup>101</sup>

Ainda no mesmo livro de correspondências, do Fundo de Agricultura, na data de 17 de novembro de 1874 está escrito que:

Ao diretor da Secretaria da Agricultura Comercio e Obras Públicas remetendo a pretensão de uma família de italianos que para esta Colônia se querem emigrar.

Tendo essa diretoria em suas mãos um abaixo assinado de cem famílias de italianos tirolezes que desejam emigrar para esta colônia e pretendem estabelecer-se juntamente com seus parentes no Timbuy, mas que por

<sup>99</sup> MÜLLER, F. *Fundação e fatos históricos de Santa Teresa*: Estado do Espírito Santo. 2 ed. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2000, p. 14-15.

<sup>100</sup> GROSSELLI, 2008, p. 198.

<sup>101</sup> BUSATTO, L. *Estudos sobre imigração italiana no Espírito Santo*. 1995. Disponível em: <<http://www.estacaocapixaba.com.br/temas/imigracao/estudos-sobre-imigracao-italiana-no-espírito-santo/>>. Acesso em: 26 set. 2018.



intermédio dos mesmos solicitarão um prospecto dos favores aqui concedidos aos emigrantes, a fim de poderem resolver definitivamente sobre sua vinda, rogo a V<sup>a</sup> S<sup>a</sup> para que solicite de V<sup>a</sup> Excelência o Sr Ministro da Agricultura Comercio e Obras Públicas, a solução do pedido feito ao mesmo em officio nº 22 de 6 de (ilegível), tendo na consideração que possa merecer e dirigir a V S<sup>a</sup>, sob o nº 33 de 7 do mesmo. Como V S<sup>a</sup> sabe a emigração de Tiroleses, Austríacos e Italianos para o Brasil, pode dizer a começar apenas com os colonos vindos por Pedro Tabacchi em Nova Trento. Os ensaios não foram do mais feliz agouro, no entanto dos que para aqui vierão já muitos estão estabelecidos e segundo todas as probabilidades os que vierem de hoje em diante, já encontrando um núcleo de parentes e patrícios, com muito mais facilidade se fixarão. [...] Assinado o Diretor interino Pedro Albuquerque Rodrigues.<sup>102</sup>

Os documentos não datam precisamente quando os colonos chegam, apenas a datação do registro. Ainda que a data oficial seja dia 26 de junho de 1875, devido ao registro de ter sido a data do sorteio do governo para os lotes. Já havia famílias instaladas ali desde 1874, fugitivos da exploração e péssimas condições de trabalho nas fazendas de Tabacchi.

Müller ressalta que o dia do sorteio dos lotes, 26 de junho de 1875, era “dia de São Vigilio”<sup>103</sup>. Mas como o santo era apenas cultuado por um dos pioneiros, Virgilio Lambert, inclusive era seu patrono onomástico, que não gozava das graças do vice-diretor e não pode batizar a recém colonização com o nome do seu santo de devoção, seu onomástico e padroeiro de sua terra natal.

Besen ainda que faça uma narrativa geral do processo imigratório italiano apresenta traços, que se fazem sentir também no caso específico de Santa Teresa, como a fundação de cidades realizadas pelos imigrantes, o que acabou por acontecer com o grupo que permaneceu no Brasil, refugiando-se na mata.

Os imigrantes eram levados para as fazendas de café em São Paulo, Rio, Minas e Espírito Santo, onde se transformaram em trabalhadores braçais. Outros passaram a trabalhar nas indústrias. Os que vieram para os estados do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande, receberam terras do governo e dedicaram-se à agricultura e à indústria, fundando muitas cidades dessas unidades da federação também foram vítimas de promessas não cumpridas como um ano de salário, instrumentos agrícolas e sementes para o plantio.<sup>104</sup>

Essa nova terra acabou por receber o nome de Santa Teresa, pois debaixo de uma imensa árvore que não fora derrubada pelo processo de desbravamento da região, na encosta do morro onde se ergue a matriz, em um dia de primavera, 15 de

<sup>102</sup> Livro 13, Fundo de Agricultura, Arquivo Público Estadual do ES, p. 25, grifo nosso.

<sup>103</sup> MÜLLER, 2000, p. 19.

<sup>104</sup> BESEN, 2012, p. 182. (grifo nosso).

outubro de 1875, uma devota levou uma imagem de Santa Teresa e ali começou com rezas das ave-marias. Assim descreve Ruschi:

Este fato não vem corroborar com certos fatos pois ainda não havia sido dado o nome de Santa Teresa a essa localidade, e foi em 15-X-1875 que tal acontecera, no dia da Padroeira, e conforme muito bem assinalou o Snr. Virgílio Lambert em seus cadernos 'Diário de Memórias', ali diz ele que foi dado o nome de Santa Teresa à localidade em homenagem a essa Santa, pois já em uma árvore, desde 1875 fora colocado num ôco, um quadro e após a imagem de Santa Teresa, trazida por Thereza Stelzer Roatti, onde os fiéis vinham todas as tardes para rezarem o terço.<sup>105</sup>

Eis a possível origem do nome do município capixaba. É interessante perceber na descrição de Müller<sup>106</sup> como na de Ruschi, a todo instante uma narrativa de forte acento religioso, cheio de metáforas oriundas da tradição religiosa católica, como “vale de lágrimas”<sup>107</sup>, marcação do tempo por meio das festas de santos católicos, entre outros elementos que ressaltam a religiosidade daquele povo desde os primórdios.

### 2.3 A religiosidade em Santa Teresa

Como se percebe pelo processo de imigração que deu origem ao município de Santa Teresa, a religiosidade desde os primórdios é um elemento constitutivo na formação social daquele grupo de imigrante, possibilitando um sentimento de pertença comunidade e mantendo viva os laços afetivos com a terra pátria. Entende-se por religiosidade “a face subjetiva da religião”<sup>108</sup>, como esclarece Valle, ou seja, é dimensão pessoal com que cada um ou grupo social vive a religião em sua experiência pessoal ou comunitária. Desse modo, Pinto esclarece o papel da religiosidade na construção individual e social, a partir de uma perspectiva psicológica:

A religiosidade tanto pode ser uma fonte de força para as pessoas como pode, também, ser um refúgio para a fraqueza, sendo que nenhuma dessas duas possibilidades é boa ou ruim por si mesma. Como o ser humano tem capacidade tanto para o bem quanto para o mal, a religiosidade pode, por um lado, corroborar a dignidade pessoal e o senso de valor, promover o desenvolvimento da consciência ética e da responsabilidade pessoal e comunitária, ou, por outro lado, a religiosidade pode diminuir a percepção

<sup>105</sup> RUSCHI, A. *Boletim do Museu de Biologia Prof. Mello Leitão: número especial - comemorativo do XXVII aniversário. Santa Teresa - ES*: [s.n.], 1976. p. 243.

<sup>106</sup> MÜLLER, 2000, p. 22.

<sup>107</sup> MÜLLER, 2000, p. 19.

<sup>108</sup> VALLE, E. R. *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 260.

pessoal de liberdade, pode gerar uma crença de que não seja tão necessário o cuidado pessoal, e pode facilitar a evitação da ansiedade que geralmente acompanha o enfrentamento autêntico das possibilidades humanas.<sup>109</sup>

Desse modo, percebe-se o papel crucial que a religiosidade vai desempenhar no processo de imigração e consolidação dos imigrantes, principalmente italianos nas terras altas do Espírito Santo, pois conferiu ao grupo valores éticos e um senso de pertença comunitário, ao mesmo tempo em que trazia consolo e esperança, principalmente quando a chegada de um sacerdote italiano para a celebração dos sacramentos. Zanini ao refletir sobre a religiosidade dos colonos italianos afirma que:

A religiosidade dos italianos era algo muito particular, especialmente para aquela população camponesa migrante, analfabeta, em sua grande maioria. Como já foi ressaltado por outros estudiosos da colonização italiana no estado, não era o sentimento de pátria que os unia, mas sim a religião católica (De Boni 1980). Era ela que ordenava seu mundo e lhes permitia encontrar significado na experiência pela qual estavam passando, apesar das dificuldades encontradas. Segundo Borges Pereira (1974:120), que estudou um processo migratório italiano posterior, a instituição religiosa seria uma *faixa de segurança* para os colonos italianos que, ainda sem as balizas de referência para pautarem seus esquemas de pensamento e de ação, necessitariam dela para se apoiarem enquanto passavam de sua cultura de origem para uma nova realidade.<sup>110</sup>

Os relatos sobre a fundação de Santa Teresa, inclusive a escolha do próprio nome do local já demonstra a forte religiosidade católica presente nos primeiros imigrantes. Segundo o estudo de Cunha<sup>111</sup>, o catolicismo romano é a religião com maior adeptos no município, não só porque o Brasil foi colonizado por católicos portugueses, mas devido ser esta a fé dos pioneiros imigrantes que acabou sendo perpetuada pelos descendentes, mantendo suas tradições religiosas familiares, pois estas também criam vínculo social, pois servia como instrumento educacional, afetivo e social, bem como exercia forte influência na política e economia locais. Müller retrata a presença católica em Santa Teresa nos seguintes termos:

Estava fundada Santa Teresa e com rapidez iria crescer materialmente. Fazia sentir-se a necessidade de um sacerdote que viesse cuidar do progresso espiritual.

<sup>109</sup> PINTO, E. B. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. In: *REVER: Revista de Estudos da Religião* dezembro/2009 p. 68-83, p. 74. Disponível em: <[https://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2009/t\\_brito.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.pdf)>. Acesso em: 11 out. 2018 (grifo nosso).

<sup>110</sup> ZANINI, M. C. C. *Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana*. In: *MANA* 13(2): 521-547, 2007, p. 528-529. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci_arttext&tlng=es)>. Acesso em: 12 out. 2018.

<sup>111</sup> CUNHA, G. P. *Identidade e performance numa manifestação de ítalo descendentes numa cidade do interior capixaba*. Trama indisciplinar, La Carretela Del Vin, v. 3, n. 1, 2012. p. 174.

Como o Padre Domenico Martinelli tivesse vindo com Tabacchi, interessaram-se os católicos – que eram todos quanto aqui estavam – pela vinda do mesmo a este centro populoso.

Informando pelo Diretor Geral da Emigração – Santana Lopes – que o padre depois de se ter dirigido também à fazenda de Tabacchi, havia ido a Barra de São Mateus, escreveram-lhe naquele sentido e ele prontamente se dirigiu para cá.

Foi em 1876.

A ele devemos, além de grandes benefícios morais e de outros serviços materiais, a fundação da antiga igreja.<sup>112</sup>

Esse primitivo templo e as festas religiosas marcavam o ritmo da comunidade, era um momento de devoção e ludicidade. Zanini afirma que “seja do ponto de vista emocional, psicológico ou econômico, a religião foi vital no processo de enraizamento daqueles migrantes em terras brasileiras”<sup>113</sup>. Com o pouco que tinham, as famílias se reuniam para celebrar seus santos de devoção: o padroeiro e as festividades juninas, bem como celebrar os sacramentos, daí decorre a preocupação dos colonos e do Padre Martinelli em erguer o primeiro templo da colônia.

Achamos interessante narrar as tentativas que a respeito se fizeram. Devia ser o seu promotor o mesmo Virgílio Lambert, que por vezes mencionamos. Pediu ele licença a von Lipes para erigir uma capelinha, num lugar bem elevado, no morro onde está a atual Matriz. Estava o humilde santuário em condições de ser coberto, quando todos o acharam muito alto, de difícil e penoso acesso. Por esse tempo chegava, como dissemos, o Padre Martinelli. Pois bem, demolida que foi a capelinha, fez-se um largo à beira do rio, na atual horta do Antonio Roatti e aí foi celebrada, pelo virtuoso sacerdote, num altar armado por baixo de uns pés de palmito que ali 1 havia, a primeira missa em Santa Teresa. (27 de junho de 1876). A intenção dos fiéis era elevarem ali a igreja; mas também esse local não agradou por ser talvez muito baixo e exposto às enchentes. Quiseram, então, fazer a construção na estrada de S. Pedro, logo no alto, mas ali também não agradando, arrancaram os esteios e transportaram-nos para a estrada que dá para o Timbuí, no pasto de Jeronimo Vervloet, e aí, mais ou menos onde existe um rancho, decidiram fazer a ambicionada igreja. Acontece, porém, que ao passo que as obras iam adiantando, cresciam as opiniões contra esse local também, e tanta foi a oposição, que mais uma vez demoliram tudo. Antes disso, quis o Padre Martinelli celebrar uma missa, mesmo nas condições em que se achavam as obras, que ainda tinham por cobertura o grande azul do céu. Arrancados novamente os esteios, levaram-nos para o local onde se acha a Matriz e, ali levantaram, finalmente, a casa de Deus. Iam os trabalhos bastante adiantados - às expensas do Governo - quando chegou a notícia da emancipação dos imigrantes, isto é, a sua plena liberdade de trabalho e iniciativa. Então, de esmola a esmola, concluíram eles próprios o nosso primeiro templo de religião católica, em cujo frontispício lia-se a inscrição Duomo dedicato a San Vigilio. No dia 26 de junho de 1880 (outra vez S. Vigilio), benzeu o mesmo sacerdote a nova igreja e nela celebrou a primeira

<sup>112</sup> MÜLLER, 2000, p. 32-33.

<sup>113</sup> ZANINI, M. C. C. Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana. *MANA* 13(2): 521-547, 2007. Disponível on line: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200009&script=sci_arttext&tlng=es)>. Acesso em: 12 out. 2018.

missa. A seu lado levantaram um modesto campanário, cujos sinos foram oferecidos pelo Imperador D. Pedro II. Servem hoje à matriz.<sup>114</sup>

Como se deduz da narrativa de Müller, foi com a ajuda financeira dos colonos, seu trabalho braçal e o incentivo espiritual e dinamismo pastoral do Padre Martinelli que o primeiro templo católico foi erguido, com toda sua simplicidade e humildade, com uma grande cruz de madeira na parte mais alta, de modo a recordar a todos de sua fé cristã que por ali passassem e a erguer as mãos para se bendizer e pedir a proteção de Deus ao traçar o sinal da cruz sobre si, benzendo-se.

É interessante perceber que essa prática de se construir um oratório, capela e até mesmo uma igreja é constante no Brasil colonial e imperial como manifestação concreta da piedade popular dos habitantes de um determinado local, como uma prática coletiva do catolicismo. Assim fala Jorge: “Todas estas práticas do catolicismo popular se situam mais num campo individual, particular. Mas há também, as práticas coletivas do catolicismo popular: oratórios, capelas, santuários, festas, missões e romarias”<sup>115</sup>. A esse respeito afirma Lopes, baseando-se em Souza Barros:

Na constituição do campo religioso popular brasileiro, este condicionante existencial acaba por ser um elemento determinante nas práticas religiosas de uma legião de fiéis, caracterizando, muitas vezes, religiões domésticas, ministradas pelos próprios praticantes. Souza Barros (1970), afirma que a religiosidade popular e todas as formas decorrentes dessa relação com o sagrado, está associada aos problemas do cotidiano dos agentes sociais, gerenciando muitas vezes todos os atos de suas vidas. Neste sentido, o cotidiano se apresenta como dominado por influências do sobrenatural que se refletem nos atos da vida material.<sup>116</sup>

Como se percebe no estudo de Lopes, toda a vida social é permeada pelo sagrado, pois a religiosidade é constitutiva no ser humano e se manifesta desde as práticas oficiais até as mais populares da religião. Entretanto, Brandão é categórico ao afirmar que não se deve pensar em catolicismo popular como “(...) um conjunto pitoresco e de credices e práticas mágico-religiosas, mas ao contrário, constitui um sistema coerente e complexo de crenças e práticas do sagrado, combinadas com

<sup>114</sup> MÜLLER, 2000, p. 38-41.

<sup>115</sup> JORGE, 1994, p. 68.

<sup>116</sup> LOPES, A. C. Os espaços da fé: um estudo sobre o campo religioso na perspectiva da religiosidade popular. *Mediações*. v. 13, n.1-2, p. 231-259, Jan/Jun e Jul/Dez. 2008, p. 239. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/3303>>. Acesso em: 12 out. 2018.

agentes e trocas de serviços”<sup>117</sup>. Será esse sistema coeso e complexo acerca do sagrado que dá sentido à vida dos fieis imigrantes na nova colônia.

A igreja se torna o centro da vida religiosa e social da comunidade. Ali se discutia sobre todos os assuntos, com as quermesses e as festas religiosas também era uma oportunidade de diversão em meio as agruras da empreitada colonizadora e da distância da pátria-mãe. Esses sentimentos foram expostos no discurso proferido pelo professor e pesquisador Luiz Carlos Biasutti, na Câmara dos Vereadores de Santa Teresa, em 12 de outubro de 2000:

[...] Essa evolução aparece principalmente na organização religiosa das colônias. A primeira etapa é caracterizada por um catolicismo marcadamente devocional, cuja direção foi geralmente assumida pela própria comunidade, através de líderes chamados ‘fábriheiros’. O culto era celebrado em casas particulares, onde as famílias se reuniam para a reza do terço, ao redor de uma estampa ou imagem de santo. Em seguida, as imagens passam a ser colocadas em capitéis, erigidos em lugares bem distintos, onde grupos de pessoas se reúnem para fazer suas práticas de devoções. Pouco a pouco, nas diversas linhas em que são agrupados os lotes coloniais, começam a surgir pequenas capelas, construídas de madeira, por iniciativa de comissões ou sociedades organizadas pelos próprios moradores.<sup>118</sup>

Biasutti ressalta esse caráter laical da religiosidade durante os primórdios. Trata-se, de fato, de uma prática comum no Brasil. Matos ressalta que “um fator decisivo na divulgação da fé cristã em terras brasileiras foi o que hoje chamamos de *religiosidade popular*. Trata-se da vivência religiosa do homem comum, do povo simples e geralmente pobre”<sup>119</sup>. Contudo, é interessante ressaltar que não é uma criação exclusiva de setores populares, mas uma ressignificação das práticas ditas eruditas do catolicismo oficial na perspectiva simbólica e social dessas camadas mais pobres da população, conforme expressou Lopes<sup>120</sup>.

Por isso, o espaço religioso da capela e entorno não era apenas um local sagrado de culto, mas também de vivência social. Pois era naquele local em que a ressignificação do mundo simbólico dos imigrantes acontecia. Por isso, escolher bem o local para construção da nova capela era algo de suma importância, pois iria constituir o centro vital da vida religiosa e social da colônia, continua Biasutti:

<sup>117</sup> BRANDÃO, C. R. *Memórias do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 32.

<sup>118</sup> *Oratórios, Capelas e Igrejas do município de Santa Teresa*. – Vitória, ES: Centro Educacional Leonardo da Vinci, 2001. p. 55.

<sup>119</sup> MATOS, H. C. J. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil (Tomo I)*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 195.

<sup>120</sup> LOPES, 2008, p. 233.

Não faltam então disputas a respeito do local a ser designado para a construção, bem como do santo a ser escolhido como protetor. De fato, a capela constituía não apenas um espaço religioso mas, desde o início, assumiu também o caráter de centro social. Era, em geral, ao redor das capelas mais importantes que surgiam os povoados ou núcleos populacionais. Assim aconteceu em Santa Teresa, Santo Antônio dos Polacos (Patrimônio), São João de Petrópolis (Barracão) e São Roque do Canaã, este último, sem dúvida, o maior exemplo de cidade fundamentalmente religiosa. [...] Do ponto de vista religioso, durante o Império, a vida das colônias passa a ser marcada pela hegemonia clerical. O padre começa a assumir um domínio cada vez maior na esfera do culto, relegando as lideranças religiosas leigas para uma posição secundária. Os capitéis e capelas dos santos dependerão sempre do maior ou menor zelo do padre. Sob a liderança clerical são construídas as novas igrejas, destinadas a serem as futuras matrizes da paróquia. São templos mais amplos, em geral, edificadas com material de alvenaria. A decisão do local de construção bem como a designação do padroeiro é assumida pelo padre. Essa afirmação clerical, entretanto, não se fez sem lutas e tensões. Basta ler os episódios da localização da Matriz de Santa Teresa. Foi uma verdadeira guerra de opiniões. No caso dos padroeiros houve guerra geral: São João Nepomuceno ou São Valentim? Em Vinte e Cinco de Julho, até a fazendeira Marta Wolkart, mesmo não sendo católica, tomou partido e derrubou uma capela para construir outra perto de sua propriedade.<sup>121</sup>

A partir do Império, como se percebe no discurso de Biassutti a religiosidade foi se institucionalizando-se e clericalizando-se, fruto do sistema de Padroado<sup>122</sup>, que ao mesmo tempo em que mantinha a Igreja, também a controlava, tornando-a o braço religioso do Império brasileiro. Esse processo é percebido no caso de Santa Teresa, pois diante dos impasses e disputas acerca de onde seria construído a capela, coube ao padre a decisão. Sobre essa institucionalização do sagrado, assim se expressa Lopes:

Este movimento de legitimação e centralização que estratifica a oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e dos leigos, constitui a base para uma abordagem do campo religioso em uma perspectiva dicotômica entre a religião enquanto uma instituição social, e a apropriação do sentido do sagrado na religiosidade popular.<sup>123</sup>

É interessante perceber nos relatos que a religiosidade popular é tão marcante, inclusive no seu aspecto social, que acaba sendo apropriada por pessoas de outros

<sup>121</sup> *Oratórios, Capelas e Igrejas do município de Santa Teresa*. – Vitória, ES: Centro Educacional Leonardo da Vinci, 2001. p. 55-56.

<sup>122</sup> Entende-se por Padroado a união entre Igreja e Estado, na Península Ibérica. Trata-se de uma concessão pontifícia aos reis católicos de Portugal e Espanha para administrar a Igreja nos territórios coloniais em vista da propagação da fé e consolidação da Igreja. Contudo, a Igreja foi perdendo sua autonomia evangelizadora e se tonou, muitas vezes, uma espécie de “ministério de assuntos religiosos” de um Estado confessional. Cf. MATOS, 2011, p. 101-111.

<sup>123</sup> LOPES, 2008, p. 238.

credos que não poderiam ter locais públicos de culto, conforme a lei imperial, mas que desejam também está inserido na religiosidade da maioria dos membros do grupo. Sobre a proibição de locais públicos de culto de outras denominações religiosas, assim se expressa Souza:

Na Constituição Civil Imperial (1824), o catolicismo foi declarado como religião de Estado, tendo assim um caráter oficial e quase exclusivista. Afirma o artigo número 5: 'A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo'. É de suma importância frisar que este dispositivo da Carta de 1824 é continuidade do processo histórico iniciado no século XVI com a conquista e catequização do Brasil.<sup>124</sup>

Como se percebe, o catolicismo Romano era a religião oficial do Império, proibindo-se inclusive, de outras denominações construírem templos, apesar de conceder-lhes que cultuassem de modo privado. O sistema de Padroado adotado no Império era um prolongamento daquele já adotado por Portugal, no qual o Papa concedia ao rei as prerrogativas pontifícias para administrar e controlar os assuntos eclesiásticos em vista da propagação da fé e salvação das almas. Matos considera essa vinculação como uma “faca de dois gumes”, que acabou por ser por demais prejudicial para a liberdade evangelizadora da Igreja:

A vinculação Igreja-Estado, em virtude da Constituição de 1824, mostra-se no decorrer dos anos uma faca de dois gumes. O fato é que no período imperial não houve no Brasil um só governo verdadeiramente ‘católico’. A legislação do Império não passa de uma série de atentados contra a religião católica e suas instituições. Na verdade, a Igreja se encontra nos 67 anos de regime monárquico em uma situação de dependência e opressão, sendo manietada e escravizada pelo Estado, através de intermináveis intervenções na sua vida interna. Semelhante procedimento ataria e entraria na Igreja no livre desempenho de sua missão evangelizadora.<sup>125</sup>

O que acontecia era um Igreja subjugada ao monarca que poderia interferir nos “negócios eclesiásticos (nomear bispos e prover outras funções eclesiásticas; conceder ou negar o beneplácito régio aos decretos papais antes de serem divulgados no Brasil)”<sup>126</sup>. Contudo, ainda que cerceada em sua liberdade, a presença da Igreja ou onde não se fazia presente a instituição oficial, a de uma religiosidade católica de

<sup>124</sup> SOUZA, N. Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. In: *Atualidade Teológica: Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio*. – Ano XVIII, n. 46 (jan./abr. 2014), - Rio de Janeiro: PUC – Rio, Departamento de Teologia/Letra Capital, 2014, p. 129.

<sup>125</sup> MATOS, H. C. J. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil (Tomo2)*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 39.

<sup>126</sup> NEY, 2014, p. 130.



cunho popular era sentida em todo o território e animava a espiritualidade dos fiéis, conferindo-lhe significado a realidade.

Toda a vida social é profundamente marcada pela religião católica. As festas e comemorações, mesmo as cívicas, assumiam feições religiosas. Não se entendia a realidade sem uma explícita referência ao transcendente e à Igreja católica, esta última vista como representação visível da divindade. Desenvolve-se nos três primeiros séculos, de presença portuguesa, um catolicismo barroco, festivo, triunfalista e nacionalista. A religião faz parte da vida, tanto nas suas dimensões públicas e oficiais, quanto nas domésticas e pessoais, de muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca Igreja, muita prece e pouca missa. Neste tipo de cristandade, as esferas civis e eclesíásticas praticamente se identificam, e o cidadão é quase obrigatoriamente cristão. Há uma sacralização das estruturas sociais e políticas. Estaria neste ponto a raiz do processo da dessacralização do sagrado.<sup>127</sup>

Souza ao demonstrar a religiosidade durante o Brasil Império é categórico em afirmar que todas as manifestações festivas – quer sacras ou profanas – era marcada pela religiosidade católica, uma vez que não se compreendia a realidade sem a referência religiosa cristã da qual a instituição Igreja Católica se fazia intermediária da transcendência, uma porta voz do divino.

Herança ainda do período colonial e do sistema de Padroado, trata-se de uma fé “muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca Igreja, muita prece e pouca missa”, o que reflete uma fé laical, marcada pelo devocionismo e protagonismo do leigo. De modo que “o catolicismo vai ser vivido na esfera privada, dominado por uma religiosidade tradicional”<sup>128</sup>.

Esses elementos religiosos vividos na esfera privada a que Besen se refere podem ser percebidos nas manifestações religiosas, nos quais os católicos de Santa Teresa ainda hoje cultuam seus santos de maneira pública nas festas religiosas, ainda que atualmente contem com a presença da Igreja enquanto instituição na pessoa do padre, porém o modo de expressar a fé é profundamente devocional e popular.

<sup>127</sup> NEY, 2014, p. 129-130.

<sup>128</sup> BESEN, 2012b, 109.

### 3 AS FESTAS RELIGIOSAS DO MUNICÍPIO DE SANTA TERESA

Desde a fundação de Santa Teresa, a religiosidade popular é traço marcante na história daquela comunidade. Essa religiosidade tradicional de cunho laical da qual fala Besen<sup>129</sup> se manifestará ao longo do tempo no município capixaba de Santa Teresa por meio das festas religiosas, no qual sagrado e profano se misturam como manifestação de fé e da cultura manifestada pelos imigrantes ao longo desses anos no Brasil. Sobre essa cultura religiosa oriunda de um catolicismo popular, assim se expressa Souza:

O catolicismo popular carece de um estatuto próprio perante as práticas da Igreja, existindo, contudo, em íntima interação com ela. Não a contesta, mas pode, eventualmente, adquirir um viés nitidamente anticlerical. Não se opõem aos atributos do clero, mas cria seus próprios atributos, e é organizado e praticado por leigos que buscam, em maior ou menor grau, manter sua autonomia enquanto fiéis, ao mesmo tempo em que se declaram filhos da Igreja.

Os ritos eclesiais não se mantiveram imunes, por outro lado, às influências do catolicismo popular. Pelo contrário, a Igreja, tradicionalmente, se adaptou a eles e os incorporou, em maior ou menor grau, aos seus ritos, assim como o catolicismo popular adaptou elementos diversos oriundos do ritual eclesial.<sup>130</sup>

Como se percebe na afirmação de Souza o catolicismo popular que emerge como manifestação de fé de um determinado grupo social cria uma religiosidade com tributos próprios que mesclam elementos do catolicismo oficial, clerical, com os elementos da cultura popular em maior ou menor grau, realizando uma simbiose, como se pode observar nas quatro festas escolhidas como objeto de pesquisa desse trabalho, pois aquilo que aparentemente parece local, possui uma dimensão universal, inserida na consciência religiosa dos grupos sociais, conforme ressaltou Souza:

O catolicismo popular é uma expressão cultural, além de religiosa, e muda de forma e de posição a partir das transformações ocorridas no contexto cultural mais amplo do qual faz parte. É dinâmico e é historicamente constituído, não sendo necessariamente avesso à modernidade, como alguns de seus estudiosos mais conservadores querem fazer acreditar. Por outro lado, algumas de suas manifestações mais arcaicas sofrem radicalmente o impacto da modernidade, e chegam mesmo a desaparecer sob este impacto, o que não impede que pontes e mecanismos de adaptação sejam criados.

O catolicismo popular foi estruturado, afinal, a partir de sua vocação para o sincretismo e para a absorção de elementos exógenos, que são moldados às suas crenças e aos seus rituais. Com isto, o que aparenta ser local\_ um ritual

<sup>129</sup> BESEN, 2012b, 109.

<sup>130</sup> SOUZA, R. L. *Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular*. Natal: IFRN, 2013, p. 5.

praticado em uma região específica\_ é, na realidade, universal em toda a sua gama de contatos e influências: em sua capacidade de assimilar o que veio de longe e o que veio de outros tempos.<sup>131</sup>

Esse sincretismo cultural presente na religiosidade popular se faz notar principalmente nas festas dos santos padroeiros, nas quais a prática de fé ortodoxa do catolicismo oficial de cunho clerical se mescla com as manifestações sincréticas da piedade popular, como se pode observar, por exemplo, nas Folias de Reis e Congadas, por ocasião da festa litúrgica dos Reis Magos, em seis de janeiro de cada ano.

### 3.1 A Festa dos Reis Magos e as Folias

A Festa dos Reis Magos tem sua origem na liturgia natalina da Igreja que celebra a Epifania de Jesus Cristo quando se manifestou aos sábios do Oriente, denominados pela tradição como santos reis magos, conforme narrativa do texto bíblico<sup>132</sup>, celebrada no dia seis de janeiro, ainda no tempo litúrgico do Natal, conforme explica Jurkevics:

A Folia de Reis, Reisado ou a Festa dos Santos Reis é um auto popular que procura rememorar a jornada dos reis Magos, Gaspar, Melchior e Baltasar, a partir do momento em que eles recebem o aviso do nascimento do Salvador, quando levam ouro, incenso e mirra, até o momento em que o encontram na lapinha. Fazendo parte, pois, do ciclo natalino, o cortejo dos foliões desfila cantando, tanto no campo como nas cidades. Esta festa, assim como várias outras, foi trazida pelos portugueses no início da colonização, cujas raízes se encontram na Festa do Sol Invencível, comemorada inicialmente pelos egípcios e, mais tarde, incorporada pelos romanos. Essa celebração, na sua primeira versão, acontecia em 6 de janeiro e a romana em 25 de dezembro, de acordo com o calendário gregoriano.<sup>133</sup>

O liturgista Augé<sup>134</sup> afirma que a origem da festa da Epifania, ou seja, da manifestação da divindade de Jesus Cristo aos Magos do Oriente que a religiosidade popular intitulou de Festa dos Reis Magos teve sua origem na região do Egito, no

<sup>131</sup> SOUZA, 2013, p. 6.

<sup>132</sup> Mt 2, 1-12

<sup>133</sup> JURKEVICS, V. I. Festas religiosas: a materialidade da fé, In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 43, p. 73-86, 2005. Editora UFPR p. 79. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/7863/5544>>. Acesso em: 25 out. 2018.

<sup>134</sup> AUGÉ, M. Liturgia: história, celebração, teologia e espiritualidade. São Paulo: Ave Maria, 2007, p. 318-319.

século III, conforme testemunhos antigos e se firmou em Roma, por volta do século V, conforme escreveu:

As origens da Epifania nos evocam o Egito. O testemunho mais antigo, mas indireto seria de Clemente Alexandrino, no começo do século III. Um aceno, embora não ainda um testemunho explícito nos é oferecido pela primeira carta pascal de S. Atanásio no ano 329. Somente Cassiano, no ano 420, traz um testemunho explícito, comprovadamente datado. No Egito a epifania celebrava tanto o batismo de Cristo quanto seu nascimento.

Há muitos indícios para pensar que a festa romana do nascimento de Jesus no dia 25 de dezembro, tenha sido influenciada por alguma celebração pagã. De fato, em Alexandria os pagãos, na noite entre os dias 5 e 6 de janeiro, celebravam o dia natalício do deus Eon (deus do tempo e da eternidade) e nesse dia com cerimonial solene buscavam e conservavam a água do Nilo. Na segunda metade do século V, Roma adotou a festa da Epifania. Segundo as homilias de S. Leão Magno, que dedica oito sermões a este acontecimento festivo, o tema desta celebração em Roma é a visita dos Reis Magos, interpretada como manifestação da divindade de Cristo.<sup>135</sup>

Desse modo, desde os primórdios da celebração litúrgica da Solenidade da Epifania se associou aos Reis Magos e foi essa ênfase que a piedade popular deu a festa litúrgica da Epifania de Jesus. Assim, a festa representava o triunfo do catolicismo sobre o paganismo, a vitória da luz de Cristo que iluminou os Reis Magos pela estrela de Belém sobre as trevas do paganismo, conforme ressaltou Sanchis:

O que é primeiro e efetivamente celebrado no culto é o Sagrado primordial na sua expressão histórica acabada: o mistério do Cristo historicamente datado, de uma vez constituído como dominando a história, definitivamente emergido de seus meandros e unicamente suscetível de ser reatingido, tornado presente e reativado pelo rito.<sup>136</sup>

A festa, portanto, com seus ritos faz reviver o mistério cristão impregnando os fiéis em um mundo simbólico-religioso, carregado do folclore, no qual a presença do sagrado, nas rezas e procissões, se une ao elemento profano, representado pela diversão, conforme explicita Pergo:

As festas populares são tradições que constituem a resistência dos povos em defesa de sua cultura e de seus costumes. Estudos como os de Antonio de Paiva Moura abordam a temática das festas folclóricas no Brasil. Segundo esse autor, para a caracterização das festas populares brasileiras, há que se apresentar seus componentes estruturais, ou seja, as atividades de caráter religioso, como a missa, a procissão, a bênção, a novena e a reza são ministradas por sacerdotes ou ainda por pessoas autorizadas pela Igreja; as de caráter profano religiosos buscam homenagear as figuras sacras, sempre de forma festiva e alegre, na qual há levantamento de mastro, bailados como

<sup>135</sup> AUGÉ, 2007, p. 318-319 (grifo nosso).

<sup>136</sup> SANCHIS, P. Metamorfoses do sagrado: dois sistemas cognitivos em torno de uma categoria. *Revista de Ciências Sociais*, v. 18/19. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1987/1988, p. 7.

'Congados', 'Folia de Reis', 'Império do Divino', 'Reinado do Rosário', 'Pastorinhas', sendo ministradas por leigos com a aprovação do sacerdote. As festas populares de caráter profano apresentam o sentido de diversão, visando a entreter os visitantes por mais tempo nas festas, como os leilões, as danças, as comidas, as barraquinhas, entre outros. Cabe apontar que, a 'Folia de Reis' apresenta um caráter profano-religioso e faz parte do ciclo natalino, realizado de 24 de dezembro a 6 de janeiro, havendo comemorações ao nascimento de Jesus por meio de festividades.<sup>137</sup>

Durante o período do natalino, os fiéis de São João de Petrópolis, comunidade pertencente a Santa Teresa celebra a Festa de Reis com Missa, orações, procissões, folias e congadas, como um modo de homenagear Jesus Cristo, a Virgem Maria e os Reis nas comemorações do nascimento de Jesus. Essas comemorações refletem aquela manifestação do Sagrado da qual fala Eliade:

Nunca será demais insistir no paradoxo que toda a hierofania constitui, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa, e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada, nem por isso é menos pedra; aparentemente (com maior exatidão: de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural.<sup>138</sup>

Na citação acima, Eliade fala da sacralização de um pedra, no caso da Festa de Reis, percebe-se a sacralização da bandeira, como se pode observar nas fotos 01 e 02 abaixo, que é levada a frente durante toda a procissão de Reis, portanto seus trajés típicos que remetem a dimensão festiva da ocasião, saindo dos afazeres do cotidiano e adentro na sacralidade do tempo litúrgico natalino.

<sup>137</sup> PERGO, V. L. *Os rituais na Folia de Reis: uma das festas populares brasileiras*. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Pergo,%20Vera%20Lucia.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2018.

<sup>138</sup> ELIADE, 2001, p. 26

Fotos 1 - A Bandeira dos Santos Reis da comunidade de São João de Petrópolis



Fonte: cedida pela Sr<sup>a</sup> Maria Auxiliadora Vivaldi Tononi - 06/01/2016

Sobre a importância da Bandeira, em uma Folia de Reis, assim se expressa Pergo, baseando-se em Porto:

A Bandeira, chamada de 'Doutrina', é feita de pano brilhante. Nela é colada uma estampa dos Reis Magos. Constitui o elemento sagrado da Companhia e assim é tratada: beijam-na respeitosamente os moradores das casas visitadas, é passada com muita fé sobre as camas da residência e nunca pode ser colocada num lugar menos digno. Esse respeito perdura durante o ano todo, mesmo passada a época de Reis: na casa onde fica guardada, há orações periódicas diante dela. No universo cultural de nosso povo, a Bandeira é a representação dos três Reis; por isso, explicam os Mestres, ela deve ir sempre à frente pelos representantes dos pastores que seguiram os Reis Magos.<sup>139</sup>

O respeito e a veneração a bandeira, tornada sagrada pelos foliões e abençoada pelo padre antes dos festejos ilustra esse processo de sacralização do qual fala Eliade<sup>140</sup>, como uma manifestação hierofânica. Desse modo, os fiéis têm suas energias renovadas para iniciarem mais um ano de labuta sob a proteção do divino ao mesmo tempo em que se divertem com a família ao longo do cortejo, na preparação das roupas típicas, dos ensaios das canções por parte dos foliões. Assim, "aliavam o sagrado e o profano, a fé e o festar, o calor da oração coletiva e o riso, a música e a dança, as solidariedades e os (re) encontros que compõem um cenário de esperança por dádivas divinas e o reconhecimento pelas graças recebidas"<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> PERGO, V. L. *Os rituais na folia de reis: uma das festas populares brasileiras*. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Pergo,%20Vera%20Lucia.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2018.

<sup>140</sup> ELIADE, 2001, p. 26

<sup>141</sup> JURKEVICS, 2005, p. 76.

Desse modo, o cortejo sai pelas ruas da comunidade, recitando terço, parando nos altares feitos por alguns moradores, nos quais se reza algumas ladainhas, os palhaços recitam alguns versos e se faz reverência e oscula a bandeira, os foliões pedem uma esmola ao dono da casa e se despedem, partindo novamente pelas ruas rezando e cantando até o próximo altar montado. Após, o término na Igreja, vem uma grande festa com comida e bebida para todos, unindo o elemento religioso ao profano.

### 3.2 As Festas Juninas: Santo Antônio e São João Batista

Outra ocasião em que o sagrado e o profano se entrelaçam de modo especial são as festas dos santos do ciclo junino: Santo Antônio (13 de junho), São João Batista (24 de junho) e São Pedro (29 de junho). Os dois primeiros se fazem presente de modo mais intenso na vida das comunidades de Santa Teresa, por isso a omissão de São Pedro. Sobre a origem da devoção aos santos juninos, assim se expressa Trigueiro:

No mês de junho, ocorrem as festas mais tradicionais do catolicismo popular em todo o Brasil, especialmente na região nordestina. São os festejos do ciclo junino, em homenagem aos três santos: Santo Antonio, comemorado no dia 13; São João Batista, no dia 24; e São Pedro, no dia 29. A noite de São João é, sem dúvida, a mais festejada.

A celebração dessas festas tem a sua origem na tradição pagã dos povos da Europa, Ásia e África, que festejavam as divindades protetoras da fertilidade e da colheita quando se aproximava a chegada do verão no Hemisfério Norte e que foram transportadas para o calendário católico.

Não é apenas uma coincidência a data hagiográfica dos festejos juninos. Os antigos rituais agrários, no Velho Mundo, por ocasião do solstício de verão (que ocorre entre os dias 22 e 23 de junho), marcavam o início da colheita dos cereais. A relação do homem com a terra era muito forte e os ritos de fertilidade do plantio também estavam associados à fertilidade humana. Plantar e colher era mais que um ato profano. Benjamim afirma: 'A Igreja Católica situou a festa de São João nas proximidades da mudança de estação (solstício de verão) procurando absorver os cultos agrários pagãos. Para a hierarquia da igreja a festa de São João constitui uma antecipação do anúncio do Advento, considerando o papel de João Batista, como precursor de Cristo'.<sup>142</sup>

Como se percebe dos estudos de Trigueiro, também no ciclo junino encontramos a sobreposição do cristianismo sobre antigas práticas pagãs, em um sistema de aculturação e ressignificação de ritos e datas, purificando, resinificando e

<sup>142</sup> TRIGUEIRO, O. M. Festejos Juninos e os Ritos de Origem Agraria. *INTERCOM-Revista Brasileira de Comunicação*. S. Paulo, Vol. XVIII, nº 2, p. 153-156, jul./dez., 1995, p. 153. Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt/pag/trigueiro-osvaldo-apropriacao-folclore.html>>. Acesso em: 24 out. 2018.

conferindo-lhe uma ortodoxia doutrinária a partir do monoteísmo trinitário cristão que na religiosidade popular se conserva ainda elementos do paganismo como permanência dos antigos rituais agrários, como a presença da fogueira de São João, por exemplo, das danças, entre outros, como forma de se cultuar o precursor do Sol da Justiça, São João Batista.

As práticas de antigas hierofanias em homenagem ao sol de verão pelos povos da Europa estão incorporadas aos vários sistemas religiosos da atualidade. Passaram pelos tempos e chegam de formas diferentes, mas conservando suas arcaicas manifestações representadas no nosso folclore. Os rituais de celebração dos povos antigos da Europa demonstravam o seu amor pelas colheitas, que ocorriam no período do final do inverno e início do verão, o que nós aqui denominamos de 'o mês de São João', eram verdadeiras lutas entre as forças do bem contra as do mal.<sup>143</sup>

Foto 2 - Área externa da Igreja na Festa de São João Batista de 2018



Fonte: cedida pela Srª Maria Auxiliadora Foto Vivaldi Tononi - 24 de junho de 2018.

Como se observa na foto 03 de uma das comunidades de Santa Teresa o elemento profano – bandeirinhas, barracas, fogos – se mesclam ao elemento sacro -

<sup>143</sup> TRIGUEIRO, 1995, p. 153.



a Igreja –, como um prolongamento da liturgia que celebrou em seu interior ou em espaços abertos para maior acomodação dos fieis visitantes, que vem a comunidade para celebrar seu santo padroeiro, nesse caso, São João Batista, em uma dimensão social, como ressaltou Wernet:

A religião era o núcleo firme da convivência, foi ela que impregnou todas as manifestações da vida social. As festas e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social, sobretudo nas regiões rurais, dos engenhos e fazendas isoladas. O sagrado e profano andavam unidos e juntos. As procissões e as festas religiosas quebravam a monotonia e a rotina diária, sendo, na maior parte das vezes, uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e se divertir.<sup>144</sup>

Apesar da afirmação de Wernet ser a partir do interior de São Paulo, ela se adequa a todo o Brasil que mantém viva em suas capelas e igrejas, principalmente do interior, esses costumes ainda hoje, quebrando a monotonia das comunidades rurais e cumprindo o mesmo objetivo primitivo do tempo do paganismo: cultuar a divindade e celebrar.

Mas a festa do fogo e da luz (o solstício de verão celebra o dia com maior duração da luminosidade do sol, na Europa) não foi imediatamente associada ao São João Batista, homem austero, comedor de mel e gafanhotos. Desde o séc. XIV algumas práticas tradicionais da festa (como banhos, danças e cantos) foram perseguidas localmente por monges e bispos obstinados em erradicar todos os ritos associados à religiosidade pagã, como observa Pelt (1988). Somente no Concílio de Trento (1545-1563) a Igreja resolveu enquadrar esses rituais em torno do fogo e associá-los à doutrina cristã, como testemunha o Catecismo de Bossuet, bispo de Meaux.<sup>145</sup>

A Igreja ao longo dos séculos soube purificar certas práticas pagãs, procurando extirpá-las e, em outros casos, quando estavam por demais arraigadas, procurou significá-las, como ocorreu nas celebrações de São João, cujos elementos antigos permanecessem até os dias de hoje, incorporados às manifestações da piedade popular, inclusive esses elementos, como as fogueiras, por exemplo, foi utilizados pelos jesuítas no processo de catequização dos indígenas, no século XVI, principalmente com as festas do ciclo junino, conforme ressalta Chianca<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> WERNET, A. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987. p. 24-25.

<sup>145</sup> CHIANCA, L. Devoção e diversão: Expressões contemporâneas de festas e santos católicos. *Revista Antropológicas*, ano 11, volume 18(2): 49-74, 2007, p. 59.

<sup>146</sup> CHIANCA, 2007, p. 60-61.

Foto 3 - Missa Em honra a São João Batista – 2018



Fonte: fotografia de Vivaldi Tononi, cedida pela Sr<sup>a</sup>. Maria Auxiliadora - 24 de junho de 2018.

As comemorações são precedidas sempre de uma preparação ao longo dos nove dias, denominada novena, em que se celebram missas, como se percebe na foto 04 acima, recebem padres de fora para celebrar e fazem orações e ladainhas para cultuar o padroeiro, além do aspecto social da festa, ou seja, o profano, como barracas de comidas típicas, bandeirinhas, brincadeiras para as crianças, danças folclóricas, levantamento do mastro, entre outros elementos que além do aspecto de confraternização arrecada fundos financeiros para a Igreja. Aqui se percebe uma clericalização da festa, outrora exclusivamente laical e quase sem missa, nos primórdios.

Já as festas juninas, se foram trazidas igualmente pelos portugueses\_ e seu nome original, nos países europeus católicos era festa 'joanina', em homenagem a São João, com as festas em homenagem a Santo Antônio e a São Pedro sendo posteriormente incluídas, na América Portuguesa, no contexto das festas juninas abrangem tradições medievais provenientes de outras regiões da Europa. Como exemplifica Azzi (1978, p. 125), 'uma das reminiscências da festa do Da mesma forma, aliás, como o erguer um mastro em homenagem a São João ou ao centro entronizado como santo da localidade pode ser explicado, segundo Cascudo (1984, p. 481), como influência de ritos agrários: 'A intenção proclamada é que a terra dará melhores e mais abundantes frutos depois dessas árvores e mastros enfeitados, muitos com sua estória desaparecida e, em maioria, reduzidos a manter a bandeira dos santos'. E da mesma forma, por fim, como na Comédia

de Rubena, de Gil Vicente (1951, v. III p. 65), um personagem declara trazer mil frutas colhidas no dia de São João: ritual de fertilidade característico de uma festa de solstício, momento em que o sol inicia o caminho de retorno após ter alcançado seu auge. Acender fogueiras sempre foi uma maneira de chamá-lo de volta, e a preocupação permaneceu oculta sob o cristianismo; fogueiras juninas rememorando ritos solares. As festas juninas são o ciclo de festas católicas que possuem a mais tênue ligação com a Igreja; são festas populares, organizadas e protagonizadas basicamente pelos fiéis.<sup>147</sup>

Souza ressalta a importância que essas festas possuíam no mundo agrário, ligada ao plantio, à agricultura, ao mesmo tempo que se percebe a ressignificação operada pelo cristianismo nos antigos rituais pagãos voltados para a fertilidade por ocasião do solstício. Nesse ponto, o cristianismo introduziu a festa do natalício do Precursor do Messias exatamente seis meses antes do Natal, conforme ressaltou Ratzinger:

Entre as duas datas de 25 de Março [Anunciação do Senhor] e 25 de Dezembro [Natal], insere-se a festa do precursor João, que é no dia 24 de junho, no dia do solstício de Verão. O contexto dessas datas surge como expressão litúrgica e cósmica da palavra do Batista: Ele (Cristo) tem de crescer, eu tenho de diminuir. A festa do nascimento de João incide na data em que os dias começam a diminuir [no hemisfério norte], enquanto a que a festa do nascimento de Cristo é quando os dias começam a aumentar.<sup>148</sup>

Como se observa na afirmação de Ratzinger há uma íntima ligação cósmica na festa litúrgica de São João, que celebra o seu nascimento enquanto precursor do Messias, por isso as comunidades de Santa Teresa, muitas vezes, o representam como um santo menino, para ressaltar esse aspecto natalício, como se pode observar na imagem ornada no andor para a procissão na comunidade.

<sup>147</sup> SOUZA, 2013, p. 41.

<sup>148</sup> RATZINGER, J. *Introdução ao espírito da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 2001, p. 81.

Foto 4 - Andor de São João Batista, com a imagem de madeira esculpida por Virgílio Lambert.



Fonte: fotografia de Foto Vivaldi Tononi, cedida pela Sr<sup>a</sup> Maria Auxiliadora 24 de junho de 2018.

Contudo, antes de celebrar São João, no dia 24 de junho, a comunidade festeja um dos santos mais populares da história da Igreja, Santo Antônio de Pádua ou de Lisboa. Vainfas<sup>149</sup> faz uma interessante análise sobre Santo Antônio que revela sua biografia intensa como taumaturgo com mais de 50 milagres estupendos realizados em vida dos mais diversos, conforme narram as antigas hagiografias; por outro lado foi denominado o “martelo dos hereges” devido sua enérgica defesa da ortodoxia cristã contra os cátaros e contra os infiéis islâmicos. Porém, a popularidade do santo em Portugal e no Brasil se deu como o santo invocado para achar coisas perdidas e para arrumar casamento. Assim, o ortodoxo taumaturgo virou o “santo casamenteiro”.

No início da Época Moderna, a face doméstica e afetiva de Santo Antônio se concentraria, no âmbito do catolicismo popular, em sua virtude de ‘casamenteiro’, de santo promotor de matrimônios. ‘Casai-me Santo Antônio, Casai-me!’, eis o que aparece em várias orações. Mas tal virtude de frei Antônio, depois santo, mal aparece em sua hagiografia ou nos relatos sobre

<sup>149</sup> VAINFAS, R. Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 57, p. 28-37, março/maio 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/33831/36564>>. Acesso em: 25 out. 2018.

seus poderes taumatúrgicos. Sobressai, sim – e esta virtude é de longevidade extraordinária –, seu imenso poder de recuperar ‘coisas perdidas’. Coisas e pessoas. Talvez decorra daí a virtude ‘casamenteira’ atribuída a Santo Antônio, pois entre o perdido e o desejado a fronteira é sempre muito tênue. De todo modo, já São Boaventura, também franciscano, destacara Santo Antônio, ainda na Idade Média, como *membra resque perditas* e Antônio Vieira o chama ria de santo ‘deparador’, palavra hoje em desuso, que no século XVII significava aquele que depara, que encontra o perdido.<sup>150</sup>

Vainfas analisa como o catolicismo popular transformou um dos maiores teólogos do século XIII da família franciscana recém fundada por São Francisco de Assis, daí provem seu hábito marrom, como um santo popular casamenteiro, sendo que em sua hagiografia não constam milagres que envolvam esse tipo de pedido, como os relacionados ao matrimônio. De todo modo, a popularidade do santo se estendeu pela Europa, atravessando o Atlântico, principalmente nos países de língua portuguesa, pois se ele é conhecido como Santo Antônio de Pádua, devido ter morrido em Padova (Pádua, em português), na Itália, sua terra natal é Lisboa, Portugal.

De todo modo, a popularidade de Santo Antônio e a difusão de seu culto em Portugal e no Brasil foram extraordinárias. Segundo Armando Mattos em seu livro *Santo Antônio de Lisboa na Tradição Popular*, 57 hospícios e santas casas tiveram Santo Antônio como patrono, em Portugal, entre os séculos XV e XVIII, e somente nas igrejas do patriarcado de Lisboa havia dele 300 imagens, em 1742. No Brasil repetiu-se o fenômeno, pois Santo Antônio é de longe o santo que mais emprestou seu nome à toponímia brasileira, batizando freguesias, vilas e cidades sem conta. Só em Minas, até o século XIX, foram 118 localidades dedicadas ao santo de Lisboa, seguido de São Sebastião, com 88, e Santana, bem abaixo, com 27 citações. No período colonial, entre 1585 e 1650, dos 15 conventos fundados no Brasil pelos franciscanos, oito foram dedicados a Santo Antônio, dos quais quatro no Nordeste. Quanto a capelas de engenho em Pernambuco, Santo Antônio patrocinou nove oragos, empatando com Nossa Senhora do Rosário, seguido de perto por São João. Seu prestígio em Pernambuco era particularmente grande, mas não foi pequeno em várias outras capitanias.<sup>151</sup>

A análise de Vainfas sobre a influência de Santo Antônio como titular fixa sobre as principais regiões coloniais. Contudo, como ele mesmo ressalta também esteve presente em outras capitanias, como a do Espírito Santo, como se observa em capelas dedicadas a Santo Antônio em Santa Teresa, onde o santo é honrado no início do mês de junho com a famosa “Trezena de Santo Antônio”, ou seja, treze dias de orações em honra ao santo casamenteiro que se conclui no dia 13 de junho com procissão e Missa.

<sup>150</sup> VAINFAS, 2003, p. 30-31.

<sup>151</sup> VAINFAS, 2003, p. 31.

Trata-se de um momento em que a comunidade se reúne mais intensamente para rezar, pois além das missas, há a novena em que se faz uma prece ao santo e suplica sua intercessão por uma graça que esteja necessitando, seja de cunho material, físico ou espiritual, as vezes vem acompanhado de uma promessa, como se percebe por alguns *ex votos* ou manifestação pública da parte do fiel pela graça alcançada.

Foto 6 - Andor de Santo Antônio



Fonte: cedida pela comunidade de Santo Antônio do Canaã - 13/10/2013

Uma característica marcante da devoção a Santo Antônio nas comunidades católicas de Santa Teresa/ES é forte devoção masculina, como se percebe nas devoções dos homens durante os festejos, como na procissão, ilustrada pela foto 06 acima. A procissão é um dos aspectos exteriores da devoção popular. Souza<sup>152</sup> salienta que uma procissão pode ser tanto uma celebração festiva quanto um ato penitencial, de todo modo, trata-se de uma demonstração pública de fé, já que as procissões acontecem pelas ruas ao redor da capela ou igreja e, em algumas ocasiões, por várias ruas da cidade.

---

<sup>152</sup> SOUZA, 2013, p. 44.

A procissão simboliza o pertencimento dos fiéis à Igreja, mas é feita no espaço externo ao templo, nas ruas e não em seu interior, o que demonstra a ambiguidade inerente ao ritual: cerimônia ao mesmo tempo eclesiástica e profana, controlada pela Igreja e absorvendo elementos profanos. Ao mesmo tempo, a procissão afirma a autoridade da fé sobre o espaço profano, incorpora-o à autoridade da Igreja e faz com que a identidade cristã dos que dela participam seja afirmada perante eles próprios e perante quem se mantenha alheio à fé.<sup>153</sup>

Nesta afirmação de Souza encontram-se aqueles elementos apresentados por Mircea Eliade sobre a relação entre o sagrado e o profano que se mesclam ao percorrer as ruas da localidade que é um espaço profano com uma imagem religiosa ornada de flores sobre os ombros enquanto se canta e reza o terço que demonstrar a primazia da fé, do sagrado, do sobrenatural sobre o profano, o temporal.

Foto 6 - Andor de Santo Antônio com um “fradinho” (criança).



Fonte: cedida pela comunidade de Santo Antônio do Canaã - 13/10/2013.

Um elemento que se percebe na procissão de Santo Antônio é uma transmissão pedagógica da fé para as futuras gerações, como se observa na criança vestida de Santo Antônio que acaba por refletir a fé dos responsáveis que provavelmente estão a cumprir alguma promessa ao santo. Trata-se de um costume comum vestir as crianças de Santo Antônio, os chamados “Toninhos” que

<sup>153</sup> SOUZA, 2013, p. 44.

acompanham o cortejo como uma forma de agradecimento ao santo por alguma graça alcançada, geralmente, uma cura, como se pode observar na foto 07. Assim se expressa Souza sobre o pagamento de promessa e os *ex-votos*:

E quando a cura se dá o fiel agradece, muitas vezes, através da confecção de *ex-votos*, embora estes não se limitem à representação de curas, podendo abarcar problemas financeiros, amorosos e outros. O que importa é que os *ex-votos* têm o objetivo de tornar pública a ocorrência do milagre ou de fazer uma demonstração pública referente ao êxito de uma promessa, ou seja, de um pacto entre o fiel e seu protetor divino. O termo *ex-voto*, afinal, representa a abreviação da expressão latina *ex-voto suscepto*, ou seja, o voto realizado, e é assim, efetivamente, que ele pode ser definido.<sup>154</sup>

A promessa constitui um dos elementos da piedade popular que se manifesta de diversas formas, desde ofertas e doações a Igreja até manifestações públicas da fé no santo, que demonstram a fé em milagres. Por isso, Souza pondera que esses elementos, tais como “a festa, a promessa e uma série de ritos visam ganhar o favor do santo, fazendo com que ele interceda em benefício do fiel em seus afazeres e dramas cotidianos. Com que o santo, o proteja, cuide dele e o salve.”<sup>155</sup>

Entretanto, ademais dos aspectos religiosos, existem os aspectos sociais de manifestação cultural como se nota pela presença da fanfarra logo após o andor, ressaltando o caráter festivo, conforme expressou Souza: “O caráter festivo, profano das procissões, não surgiu, de resto, com o cristianismo, mas tornou-se, dentro dele, comum às festas organizadas pela Igreja ou por seus fiéis”<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> SOUZA, 2013, p. 122.

<sup>155</sup> SOUZA, 2013, p. 116.

<sup>156</sup> SOUZA, 2013, p. 76.



Foto 8 - Panorâmica da frente da Igreja com os fiéis aguardando a saída do andor para o início da procissão



Fonte: cedida pela comunidade de Santo Antônio do Canaã - 13/10/2013.

Assim, essas manifestações religiosas costumam ser marcadas também por manifestações profanas de caráter cultural, social e até mesmo, econômico, muitas vezes, como no caso das barraquinhas com venda de alimentos, bebidas, artesanato para angariar fundos para a comunidade religiosa, manutenção de obras assistenciais e do templo, além de impulsionar o pequeno comércio local, de modo que sempre se faz presente em maior ou menor grau, independente do santo de devoção, mas já se tornou um elemento profano, ou como preferem chamar, “social” das diversas festas religiosas celebradas.

Elas desempenhavam, com isto, um papel social, cultural, político e econômico que transcendia em muito sua origem religiosa, embora a expressão da fé permanecesse como o núcleo que as sustinham. Pensar as festas religiosas no período, portanto, permite o estabelecimento de conexões que iluminam a sociedade de uma forma ampla. Segundo Abreu (1999, p. 69), ‘a festa reunia ao seu redor uma enorme economia de energia e de produção’. Elas, de fato, canalizavam fatores econômicos e sociais presentes na sociedade, e sua realização congregava o núcleo urbano ao seu redor.<sup>157</sup>

Esse aspecto social das festividades religiosas do período colonial abordado por Souza se faz presente em todas as celebrações ainda hoje, nas comunidades de interior, em maior ou menor grau. Entretanto, ela é mais comum nos santos populares com suas tradições folclóricas, o mesmo já não se faz sentir, por exemplo, na festa de

<sup>157</sup> SOUZA, 2013, p. 17.

Nossa Senhora Aparecida, em 12 de outubro, na qual se privilegia o aspecto exclusivo devocional e, no máximo, alguma pequena atividade econômica como uma rifa, almoço ou barraquinha de salgados, doces, que busca angaria recursos financeiros para as obras da capela.

### 3.3 A Festa de Nossa Senhora Aparecida

Outra festa bastante celebrada nas comunidades de Santa Teresa pelos católicos é a Festa em honra a Nossa Senhora Aparecida, Rainha e Padroeira do Brasil. Trata-se de uma devoção oriunda do próprio Brasil, diante do achado da pequena imagem de terracota paulista da Imaculada Conceição, por pescadores, pelos idos de 1717, que nos séculos seguintes logo se espalhou, principalmente no sudeste brasileiro, impregnando, inclusive a religiosidade dos imigrantes recém chegados, como atesta as capelas, como a da comunidade de Correia, ilustrada pela foto 09 abaixo, em honra em honra a Nossa Senhora Aparecida em Santa Teresa.

Foto 9 - Procissão com o andor da imagem da Padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida na comunidade do Correia – 2018



Fonte: cedido pela comunidade de Correia – 12 /10/2018.

Besen<sup>158</sup> afirma em seu livro de História da Igreja do Brasil que a Igreja nessas terras deve ao laicato, ou seja, ao povo simples e fiel, a fundação e, posterior,

<sup>158</sup> BESEN, 2012b, p. 115.

conservação dos santuários, oratórios, capelas e outros locais de peregrinação. É exatamente esse o caso do maior santuário mariano do mundo, o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida/SP, que hoje abriga um grande centro religioso de devoção, uma verdadeira *hierópolis*<sup>159</sup>, nas palavras de Rosendahl.

A festa da Imaculada Conceição foi oficializada em Portugal em 1640, sendo padroeira do Brasil na colônia e no Império. Na República, assumiu o título de Nossa Senhora Aparecida.

A imagem de Nossa Senhora Aparecida foi encontrada por três pescadores do rio Paraíba do Sul, na região de Guaratinguetá, São Paulo, por volta do ano de 1717. Os pescadores Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso já pescavam há bastante tempo, sem que conseguissem tirar peixe algum. Foi quando João trouxe em sua rede a parte correspondente ao corpo da imagem e, depois, lançando a rede um pouco mais distante, trouxe nela a cabeça da Senhora. Dali por diante, a pescaria tornou-se copiosa e, receosos de que a quantidade de peixe trazida para os barcos ocasionasse um naufrágio, os três amigos voltam para casa, trazendo a imagem e contando a todos o prodígio que haviam vivido. O culto à Senhora não tardou a tomar vulto. À imagem, que representa Nossa Senhora da Conceição, logo foi dado o nome de Aparecida, por ter aparecido do meio das águas nas mãos dos pescadores. Inicialmente instalada em uma capela na vila de pescadores, já por volta de 1745 teve sua primeira igreja oficial, em torno do qual viria nascer o povoado e o santuário de Aparecida.<sup>160</sup>

Assim, deu-se o início o culto a Nossa Senhora Aparecida no Brasil, a partir da devoção a Imaculada Conceição trazida pelos portugueses, que logo se espalhou para outras regiões do Brasil, chegando a Santa Teresa, onde se ergueu ao longo do século XX algumas capelas em homenagem a Virgem Maria sob o título de Nossa Senhora Aparecida. Uma dessas capelas ainda está em construção.

Contudo, apesar da simplicidade do local, o povo se reúne sempre em outubro, por ocasião da novena ou tríduo em honra a Nossa Senhora Aparecida para fazer suas rezas, ladainhas e participar das missas que preparam o grande dia da Solenidade da padroeira do Brasil, dia 12 de outubro, quando acontece a procissão e a missa festiva.

É interessante perceber, que em todas as festividades há uma preparação que antecede ao dia festivo, seja uma trezena (13 dias), uma novena (9 dias) ou um tríduo (3 dias). Sobre essa preparação, explicou Souza em seus estudos, tomando como referência a festa do Divino, no Rio de Janeiro:

E Manuel Antônio de Almeida (1983, p. 58) acentua em relação à festa do Espírito Santo, no Rio de Janeiro, no início do século XIX: 'A festa não

<sup>159</sup> Cf. Nota de rodapé nº 57.

<sup>160</sup> BESEN, 2012b, p. 115-116.

começava no domingo marcado pela folhinha, começava muito antes, nove dias cremos, para que tivessem lugar as novenas’.

A proliferação de festas religiosas teve, enfim, uma consequência de grande importância: toda a temporalidade cotidiana terminou sendo regida por elas, em uma conclusão que vale para todos os extratos sociais. Nas memórias dos escravos, nos depoimentos que foram registrados, os dias festivos, santificados, ficam, por exemplo, segundo Wissenbach (1998, p. 201), como marcos cronológico a balizarem o correr dos dias, demarcados a partir das festas ocorridas ou por ocorrer, como certamente balizava o cotidiano de todos eles, e não apenas deles.<sup>161</sup>

A temporalidade é outra característica importante dessas festividades, pois faz com que o fiel experimente no tempo a eternidade por meio das práticas sagradas do culto religioso ao se relacionar com o divino, com o sobrenatural, seja com o próprio Deus ou por meio de intermediários como a devoção à Virgem Maria e aos santos tão característicos do catolicismo.

Disto decorre a importância das imagens sagradas, pois se tornam o elo entre o céu e a terra, entre o fiel e aquele ou aquela que está sendo representado, evocando uma dimensão misteriosa do dogma cristão da Encarnação do Verbo, pois o Deus invisível se fez visível em Jesus Cristo, logo Aquele que não poderia ser representado segundo as prescrições do Antigo Testamento<sup>162</sup> passou a poder, pois Cristo é imagem viva de Deus Pai<sup>163</sup>, além do seu valor pedagógico para as pessoas mais simples, como ressaltou Ratzinger<sup>164</sup>, que pode ser observado na foto 10 abaixo, no destaque dado ao andor com a imagem de Nossa Senhora Aparecida.

---

<sup>161</sup> SOUZA, 2013, p. 15

<sup>162</sup> Cf. Dt 4,15-16.

<sup>163</sup> Cf. Cl 1, 15.

<sup>164</sup> RATZINGER, 2001, p. 85-99.

Foto 10 - Santa Missa em honra a Nossa Senhora Aparecida.



Fonte: cedido pela comunidade de Correia - 12 /10/2018.

É interessante perceber nessas manifestações religiosas – as festas dos padroeiros – esse jogo de sagrado e profano que os autores clássicos da sociologia da Religião se referiam. Percebe-se aquela divisão do mundo em dois domínios, um sagrado e outro profano, o bem e o mal. Essa dicotomia da qual fala Durkheim, por exemplo, na citação já apresentada no primeiro capítulo e retomada aqui para fins de fundamentação dessa percepção ainda hoje ao se analisar as manifestações religiosas do município capixaba de Santa Teresa.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras sagrado e profano traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas.<sup>165</sup>

É na busca desses poderes dos quais fala Durkheim que os fiéis, principalmente os mais simples, buscam na hora de invocar seus santos e prestar

<sup>165</sup> DURKHEIM, 1996, p. 19-20.

suas homenagens. Besen<sup>166</sup> afirma que se trata de uma herança colonial, no qual a ausência de sacerdotes e a pouca instrução catequética fazia com que a fé gravitasse em torno da festa do santo padroeiro que nos momentos de dificuldade o ajudava por meio de sua intercessão celestial, aceitava as promessas e na ocasião de sua festa era o momento de manifestar publicamente sua fé.

Desse modo, a festa cumpria uma função religiosa ao prestar o culto com rezas, orações suplicando a proteção, procissões e missas; uma função festiva, ao quebrar a monotonia do cotidiano; função social ao fazer com que os fiéis se interajam, unindo os membros da comunidade; bem como econômica, ao gerar renda por meio da venda de alimentos, artesanatos e outros itens. Assim, sagrado e profano se unem para dar sentido a vida do ser humano sobre terra, que como afirma uma oração medieval mariana da Salve Rainha invocada constantemente nessas manifestações religiosas em Santa Teresa: “A voz bradamos os degredados filhos de Eva, a vós suspiramos, gememos e choramos neste vale de lágrimas”.

Como se percebe, a fé católica manifesta nas festas dos santos padroeiros se torna um elemento de unidade social e continuidade entre o passado e o presente, mantendo vivo as tradições recebidas dos antepassados imigrantes e transmitindo às novas gerações, como se pode observar pela presença de crianças nessas festividades, os valores que constituíram Santa Teresa.

### 3.4 Identidade cultural

Como tudo acontece às dificuldades a falta de padres os proprietários rurais construía as capelas, capiteis em suas propriedades, onde se unia para rezar os terços através de um líder da comunidade.

A fé católica sempre presente entre os imigrantes e seus descendentes, a religião sempre teve papel fundamental no desenvolvimento familiar, demonstrando a fé, a moral e a ética, para vencer as dificuldades do dia a dia. A pequena Vila de Santa Teresa, sentindo a necessidade de um sacerdote que viesse cuidar do progresso espiritual. Como o Padre Domenico Martinelli na expedição Tabachi veio para o núcleo

---

<sup>166</sup> BESEN, 2012a, p. 223-224.

mais populoso após o comunicado do diretor geral da imigração prontamente dirigiu-se a esta comunidade<sup>167</sup>.

Em 1876 chegou a Santa Teresa, procedente de Barra de São Mateus, para onde havia ido quando de sua partida da Fazenda de Pietro Tabacchi o Padre Domenico Martinelli. Ele celebrou a primeira missa na improvisada capela a qual tinha como cobertura o grande céu azul e em 1880 ele inaugurou a então Igreja Matriz, tendo ao lado modesto campanário, cujos dois sinos pequenos ainda existentes foram doados pelo Imperador Dom Pedro II. O sino maior seria doado anos depois pelo Cel. José Reisen, de Santa Leopoldina. Padre Domenico Martinelli era muito bondoso, dava-se bem com seu povo, inclusive, era dado a aventuras. Certo dia convidou Domenico Broilo, Baptista Donatti e Giuseppe Briddi para irem descobrir o famoso Rio Doce<sup>168</sup>.

Após longa e penosa caminhada através da floresta, chegou às margens de um grande rio, que devia ser o “Doce”, como a América de Colombo eram as Índias. Descobriram, sim, o Santa Maria, mas descobriu o rio Santa Maria do Doce, nome oficial do rio, justamente no lugar onde hoje está o Distrito de São João de Petrópolis, São João, porque isso foi em 24 de junho de 1877.

As dificuldades foram ficando para traz, foi em 1876 que começaram a edificação de uma pequena Igreja na Vila de Santa Teresa, em 26 de junho do mesmo ano reza a primeira missa. Com a igreja os imigrantes dirigem-se a área urbana aos domingos para assistirem as missas aos domingos e feriados santos após as celebrações religiosas dirigiam ao centro comercial um existente até os dias de hoje o bar elite que serviam para a conversação políticas e econômica, que formariam a socialização entre si. No lugar da pequena Igreja anterior, foi edificada a atual Matriz do município.

Todos os anos ocorrem no mês de junho a festa, a Carretela Del vin, se renova, para as manifestações lúdicas, a esta festa em comemoração a chegada dos imigrantes com a duração de três dias. Em uma semana antes no dia 24 de junho, domingo antes da festa e rezada uma missa na Matriz língua materna o italiano reforçando os valores trazidos pelos imigrantes com a participação do Coral Italiano Circulo Trentino mais tarde e escolhido garota Ítalo-brasileiro. Neste ano de 2018 no dia 26 de junho comemoraram a chegada dos imigrantes e a emancipação política do

---

<sup>167</sup> MULLER, F. *Fundação e fatos Históricos de Santa Teresa ES*, p. 32-40, 2000.

<sup>168</sup> MULLER, 2000.

município com uma Mini Carretela com grupos de danças coral de músicas nas ruas e Praça Duque de Caxias no centro da cidade com a participação da Banda do Círculo Trentino e cantorias Italianas. Nos dias 29 e 30 deste mês ocorrera as festas em comemoração aos cento e quarenta e quatro anos (144) da chegada dos imigrantes ao território brasileiro e a emancipação política do município. Durante a semana colocam barracas com bebidas e comidas típicas italianas, no sábado começa o desfile com roupagem coloridas, objetos antigos, distribuição de alimentos. No sábado começa o desfile com roupagem coloridas, objetos antigos, distribuição de vinhos, comidas, música e danças típicas dos seus antepassados pelas ruas da cidade no Município de Santa Teresa ES<sup>169</sup>.

Foto 11 - A carretela



Fonte: foto do autor.

---

<sup>169</sup> MULLER, 2000.



## CONCLUSÃO

Fez-se importante a pesquisa, pois são conceitos essenciais para se compreender essas festas, objeto do presente estudo. Afinal, elas são expressões da cultura do povo de Santa Teresa e constituem um importante elemento religioso que perpassa o sagrado e o profano.

Abordou alguns elementos históricos da constituição do município de Santa Teresa, como o processo de imigração europeia, já que Santa Teresa foi o berço da imigração italiana no Espírito Santo e a religião um aspecto significativo desses imigrantes que vieram repletos de fé de construir uma “Nova Canaã” no Brasil e, apesar do malogro da expedição colonizadora inicial, alguns permaneceram e se valeram da fé para fazer suas vidas em meio a um mata e iniciar um processo de civilização que deu origem a cidade de Santa Teresa.

A partir desses pressupostos conceituais e históricos, buscou-se analisar essas quatro festas e perceber como se manifesta o fenômeno religioso, a relação entre Sagrado e Profano tão discutido por Otto, Durkheim e Eliade. Assim, foi possível observar essa relação do sagrado com o profano nas festas religiosas do referido município capixaba, a sacralização da temporalidade como forma de se adentrar ao eterno, ao *Kairós*, ou seja, ao tempo da graça, no qual acontece os milagres, as curas, que manifestam a ação do divino por meio dos santos.

A importância de se demarcar o sagrado enquanto territorialidade para ressaltar que aquele lugar ou local é sacro. Isto se fez presente desde o início da fundação da cidade e continua ainda hoje com a construção ou reforma de templos. E a importância de se manifestar publicamente a fé por meio de procissões. Desse modo, ainda que inconscientemente, sem os pressupostos da sociologia da Religião, aquelas pessoas simples estavam afirmando com suas manifestações religiosas que sobrepunham o espiritual ao temporal, o sagrado ao profano ao caminharem com o andor do santo sobre os ombros no dia da festividade.

Por outro lado, após o momento sacral da reza, da liturgia da missa, havia um prolongamento profano por meio de Quermesses, apresentações folclóricas, confraternizações em barracões, nos quais havia todo um interesse social e econômico. É inegável que nessas manifestações de fé, o sagrado e o profano se entrelaçam conferindo um sentido à vida desses fieis de Santa Teresa.

Esses elementos desde o início da colonização constituiu um fator de identidade cultural. Pois, por meio da fé católica e de sua prática manifesta nas festas religiosas ao longo do ciclo litúrgico e devocional, foi-se constituindo a italianidade no Brasil, baseado na família, na terra, no valor do trabalho e na religiosidade católica. Assim, esses imigrantes vindo de diversas regiões da Itália foram forjando durante o processo de colonização marcado por muitas tensões, tendo a fé e a língua como elementos em comum, um sentimento de pertença que permanece até os dias de hoje, nas suas práticas devocionais e nos costumes locais, ainda que ao longo do tempo tenham adotado tradições e costumes brasileiros, inclusive na prática devocional, como a devoção a Nossa Senhora Aparecida, tipicamente do Brasil. Porém, os elementos da fé católica herdados dos primeiros imigrantes não deixam de estar presentes nessas manifestações religiosas, mantendo uma unidade cultural entre os católicos, apesar das particularidades de cada comunidade.

Trata-se de um traço que demonstra a universalidade da fé católica que consegue manter em seu seio elementos culturais diversos ao mesmo tempo em que professam uma única fé, inculturando-os, adaptando-os, ressignificando-se, de modo a conferir sentido ao mundo fiel, sem grandes prejuízos para a ortodoxia doutrinária, principalmente por meio da piedade popular. Percebe-se nessas manifestações pesquisadas, a força que o catolicismo popular possui para manter esse vínculo, bem como a apropriação dessas manifestações populares pela hierarquia da Igreja, ou seja, pela Igreja Institucional para a manutenção da fé católica entre a população local.

## REFERÊNCIAS

- ANDREAZZA, M. L.; NADALIN, S. O. *O cenário da colonização no Brasil Meridional e a família imigrante*. p. 61, 1994. Disponível em: <[https://www.rebep.org.br/revista/article/view/482/pdf\\_457](https://www.rebep.org.br/revista/article/view/482/pdf_457)>. Acesso em: 29 set. 2018.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AUGÉ, M. *Liturgia: história, celebração, teologia e espiritualidade*. São Paulo: Ave Maria, 2007.
- BARROS, J. A. *História Cultural: um panorama teórico e historiográfico*. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/5925/4901>>. Acesso em: 23 out. 2018.
- BESEN, J. A. *História da Igreja: da idade apostólica aos nossos tempos*. Florianópolis: Mundo e Missão, 2012a.
- BESEN, A. *História da Igreja do Brasil: o evangelho acolhido pelos pobres*. Florianópolis: Mundo e Missão, 2012b.
- BIASUTTI, L. C. *No Coração Capixaba: 120 anos de História da mais antiga colônia italiana no Brasil: Santa Teresa – ES*. Belo Horizonte: Barvalle, 1994.
- BIASUTTI. *Almanaque: Cronologia histórica do município de santa Teresa- Espírito Santo*. Santa Teresa. 2005.
- BRANDÃO, C. R. *Memórias do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottmann. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BURKE. *O que é história cultural?* Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge, Zahar, 2005.
- BUSATTO, L. *Estudos sobre imigração italiana no Espírito Santo*. 1995. Disponível em: <<http://www.estacaocapixaba.com.br/temas/imigracao/estudos-sobre-imigracao-italiana-no-espírito-santo>>. Acesso em: 26 set. 2018.
- CAILLOIS, R. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CHARTIER, R. *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico*. In: *Estudos Históricos*, n. 16, p. 179-192, 1995.
- CHIANCA, L. *Devoção e diversão: Expressões contemporâneas de festas e santos católicos*. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 11, volume 18(2): 49-74, 2007.

COLBARI, A. Familismo e Ética do Trabalho: O Legado dos Imigrantes Italianos para a Cultura Brasileira. In: *Rev. bras. Hist.* vol. 17 n. 34 São Paulo 1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881997000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881997000200003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 12 out. 2018.

CUNHA, G. P. Identidade e performance numa manifestação de ítalo descendentes numa cidade do interior capixaba. Trama indisciplinar, *La Carretela Del Vin*, v. 3, n. 1, 2012. p. 174.

DAEMON, B. C. *Província do Espírito Santo: Sua descoberta, história chronologia, synopsis e estatística (1879)*. Arquivo Público Estadual do Espírito Santo. Vitória: 2003.

DAMIÃO, V. *História da Religião: suas influências na formação da humanidade*, Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus, 2003.

DERENZI, L. S. *Os italianos no estado do Espírito Santo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986.

GADELHA, R. M. A. F. A lei de terras e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no brasil do século XIX. In: *Revista História*, São Paulo. 120, p. 153-162, jan/jul. 1989. p. 160-161 Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18599/20662>>. Acesso em: 11 out. 2018.

GIL FILHO, S. F. *Por uma geografia do sagrado*. s/d. Disponível em: <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/por\\_uma\\_geografia\\_do\\_sagrado.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/por_uma_geografia_do_sagrado.pdf)>. Acesso em: 27 set. 2018.

GROSSELLI, R. M. *Colônias imperiais na Terra do Café: Camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008.

GONÇALVES, A. F. *Sobre o conceito de cultura na Antropologia*. Sobre o conceito de cultura na Antropologia. In: *Cadernos de estudos sociais*, Recife, v. 25, nº 1, p. 061-074, jan./jun., 2010.

IBGE. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/santa-teresa/panorama>>. Acesso em: 30 set. 2018.

JORGE, J. S. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

JOSÉ FILHO, M. *Pesquisa: contornos no processo educativo*. In: JOSÉ FILHO, M; DALBÉRIO, O. *Desafio da pesquisa*. Franca: Unesp – FHDSS, p. 63-75, 2006.

JURKEVICS, V. I. *Festas religiosas: a materialidade da fé*, In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 43, p. 73-86, 2005. Editora UFPR p. 79. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/7863/5544>>. Acesso em: 25 out. 2018.

LABURTHER, P; WARNIER, J-P. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2003, 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LOPES, A. C. Os espaços da fé: um estudo sobre o campo religioso na perspectiva da religiosidade popular. In: *Mediações*, v. 13, n.1-2, p. 231-259, Jan/Jun e Jul/Dez. 2008.

MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba: Editora UFPR. n. 43, p. 33-53, 2005.

MARCONI, M. A.; PRESOTTO, Z. M. N. *Antropologia: Uma introdução*. 6ª ed. São Paulo: Atlas. 2006.

MATOS, H. C. J. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil (Tomo 2)*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

MATOS. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil (Tomo I)*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

MENESES, P. Etnocentrismo e relativismo cultural: algumas reflexões. In: *Síntese – Revista Filosófica*. v. 27. n.88, p. 248-249, 2000.

MÜLLER, F. *Fundação e fatos históricos de Santa Teresa: Estado do Espírito Santo*. 2 ed. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2000.

NOVAES, M. S. *Os italianos e seus descendentes no Espírito Santo*. 1ed. Vitoria,1871.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Ed. 70, 1992.

PEREIRA, J. B. B. *Religare: identidade, sociedade e espiritualidade*. São Paulo: All Print, 2005.

PERES, E. P. Aspectos da imigração italiana no Espírito Santo: a língua e cultura do Vêneto em Araguaia. In: *Dimensões*, vol. 26, p. 44-59, 2011.

PERGO, V. L. *Os rituais na Folia de Reis: uma das festas populares brasileiras*. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Pergo%20Vera%20Lucia.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2018.

PINTO, E. B. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. In: *REVER: Revista de Estudos da Religião*. p. 68-83, dezembro – 2009.

PREFEITURA DE SANTA TERESA/ES. *Site oficial da Prefeitura de Santa Teresa*. Disponível em: <[https://santateresa.es.gov.br/site/pagina/dados\\_gerais/105/2](https://santateresa.es.gov.br/site/pagina/dados_gerais/105/2)>. Acesso em: 30 set. 2018.

RATZINGER, J. *Introdução ao espírito da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 2001. REISEN, A. Z. B. *A voz do seminário*, Ano XXI - nº 255 - outubro de 1999.

ROSENDAHL, Z. *Sagrado e Religião: Uma Abordagem Geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.

ROSENDAHL. *Hierópolis: O Sagrado e o Urbano*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

ROSENDAHL. Hierópolis e o catolicismo popular brasileiro: uma possível tipologia, p. 137. In: *Boletim Gaúcho de Geografia*, 21:137-140, ago. 1996.

RUSCHI, A. *Boletim do Museu de Biologia Prof. Mello Leitão* - Número Especial - comemorativo do XXVII aniversário de Santa Teresa – ES: [s.n], 1976.

SANCHIS, P. *Metamorfoses do sagrado: dois sistemas cognitivos em torno de uma categoria*. *Revista de Ciências Sociais*, v. 18/19. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1988.

SERRA, O. O sagrado e o profano nas “festas de largo” da Bahia. In: *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. 2 ed., pp. 69-112, Salvador: EDUFBA, 2009.

SETTON, M. G. J. As Religiões como agentes da socialização. In: *Cadernos ceru*, série 2, v. 19, n. 2, p. 16, dezembro de 2008.

SEYFERTH, G. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 117-149, março/maio 2002.

SILVA, E. M. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. In: *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-226, jul./dez. 2011.

SILVA, J. M. J. M. O.; LOPES, R. L. M.; DINIZ N. M. F. Fenomenologia, p. 255.

*Revista Brasileira Enfermagem*. Brasília, 61(2): 254-257, 2008.

SOUZA, N. Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. In: *Atualidade Teológica: Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio*. – Ano XVIII, n. 46, Rio de Janeiro: PUC – Rio, Departamento de Teologia/Letra Capital, 2014.

SOUZA, R. L. *Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular*. Natal: IFRN, 2013.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRIGUEIRO, O. M. Festejos Juninos e os Ritos de Origem Agraria. *INTERCOM-Revista Brasileira de Comunicação*. S. Paulo, Vol. XVIII, nº 2, p. 153-156, jul./dez., 1995.

TYLOR, E. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. V.I., p. 1, London: Murray, 1920.

USARKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAINFAS, R. Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, p. 28-37, março/maio 2003.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERNET, A. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

WILGES, I. *Cultura Religiosa: as religiões do mundo*. V.I. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

ZANINI, M. C. C. *Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana*. In: MANA 13(2): 521-547, 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132007000200009&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132007000200009&script=sci_arttext&tlng=es)>. Acesso em: 12 out. 2018.

ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 2004.