

*Patrimônio religioso em irradiação:
monumentos à mobilidade humana contra o
monstro do esquecimento*

*Religious heritage in irradiation:
monuments to human mobility against the forgetfulness
monster*

*Patrimonio religioso en irradiación:
monumentos a la movilidad humana contra el monstruo de
olvido*

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Universidade Federal do Ceará
cdennys@gmail.com

Resumo

O estudo discute aspectos devocionais das festas religiosas na formação da memória histórica e geográfica contemporânea. Inicia-se no seguinte questionamento: em que medida o patrimônio religioso dos povos revigora a força da comunicação espiritual como irradiadora de bens simbólicos? Como apoio teórico metodológico da pesquisa, o trabalho reúne investigações ligadas à formação do patrimônio cultural e das práticas devocionais religiosas, com exemplos relacionados às festas religiosas no estado do Ceará. Tem como objetivo problematizar hipóteses estruturadoras sobre o papel científico da valorização dessas festas na estratégia de compreensão dos lugares simbólicos. A exposição de sobre os modelos de vínculo entre as escalas local e global em manifestações exportadas para outras comunidades – vizinhas ou distantes – permitiu que o estudo concluísse afirmando a capacidade dos festejos (em transformação) em lidar com os desafios das ações vetoriais. Principalmente quando a visibilidade e a encenação geográfica das devoções fortalecem meios de conter as formas de abandono social. Aqui chamadas de “esquecimento”.

Palavras-chave: patrimônio religioso, devoção, festas, lugares simbólicos.

Abstract

The paper discusses devotional aspects of religious festivals in the formation of historical and geographical contemporary memory. It begins on the following question: How the religious heritage of peoples invigorates the strength of spiritual communication as radiating symbolic property? As support theoretical and methodological research, the work combines research related to the formation of

cultural heritage and religious devotional practices, with examples related to religious festivals in the state of Ceará. Aims to problematize assumptions about the structuring role of the scientific value of these parties in the strategy for understanding the symbolic places. The exhibition on the models linkage between local and global scales in demonstrations exported to other communities - near and far - allowed the study concluded stating the capacity of the festivities (changing) in dealing with the challenges of vector stocks. Especially when visibility and geographical scenario of devotions strengthen media contain forms of social neglect. Here called "Forgetfulness".

Keywords: religious heritage, worship, festivals, symbolic places

Resumen

El estudio analiza los aspectos devocionales de los partidos religiosos en la formación de la memoria geográfica histórica y contemporánea. Comienza la siguiente pregunta: ¿En qué medida la herencia religiosa de los pueblos vigoriza la fuerza de la comunicación espiritual que irradia bienes simbólicos? Como apoyo metodológico la investigación teórica, la obra reúne a la investigación relacionada con la formación de patrimonio cultural y las prácticas de devoción religiosa, con ejemplos relacionados con las fiestas religiosas en el estado de Ceará. Tiene como objetivo problematizar supuestos sobre la estructuración de la función científica de la apreciación de las partes en la comprensión de la estrategia de lugares simbólicos. Los modelos explicativos sobre la relación entre las escalas locales y globales en manifestaciones exportadas a otras comunidades - cerca y lejos - permite el estudio concluye afirmando la capacidad de las fiestas (en proceso) para hacer frente a los desafíos de las poblaciones de vectores. Sobre todo cuando la visibilidad y fortalecer la situación geográfica de las devociones medios para contener las formas de abandono social. Aquí clamado "el olvido".

Palabras clave: patrimonio religioso, devoción, festivales, ubicaciones simbólicas

A crença num progresso linear, contínuo, irreversível, que se desenvolve segundo um modelo em todas as sociedades, já quase não existe. A história que não domina o futuro passa a defrontar-se com crenças que conhecem hoje um grande revival: profecias, visões em geral catastróficas do fim do mundo ou, pelo contrário, revoluções iluminadas, como as invocadas pelos milenarismos tanto nas seitas das sociedades ocidentais quanto em certas sociedades do Terceiro Mundo. É o retomo da escatologia (LE GOFF, J. 1990)

Introdução

A preocupação do historiador Jaques Le Goff com o “futuro”, enquanto tempo, poderia ser estendida para com outro *futuro* em termos de dimensão espacial. Uma Geografia da Cultura, aberta à realidade do Patrimônio em certa medida se comporta como as demais Geografias “não culturais”: faz vistas grossas à lógica ao complexo desenho dos territórios e lugares futuros. E por recusar até a morte qualquer tom profético, transforma-se em presa fácil dos raciocínios escatológicos de um *neo*-determinismo ambiental, e do lunático discurso de que nos afundamos em um mundo de crises sem precedentes.

Claro que tudo isso poderia e pode ser uma verdade palpável à experiência de quem lida com a prática cotidiana do mundo religioso atual, e vê crescente explosão de sinais apocalípticos na geografia geral dos horrores midiáticos. Isso quando o referencial cristão e católico é base de compreensão das coisas. Mas se a prática religiosa for de outra matriz confessional não cristã (nem por similaridade ou proteção) podemos afirmar que o futuro também comporta um otimismo visionário. Afinal, nunca se veiculou tanta religiosidade, de qualquer matriz que seja no interior de um mundo tão *desnecessariamente* religioso. A exemplo de outras religiões, o catolicismo passou a conviver como a concorrência desleal da ciência pós-moderna. Mas qual a razão que leva um sistema de conhecimento humano a tornar-se escatológico (cultivador dos fins últimos), justamente por ter desenvolvido a melhor metodologia de ataque contra a escatológica e o determinismo?

Gaston Bachelard responderia: *pela sedução contínua dos erros primeiros*. Carl Gustav Jung completaria: *e mesmo as retificações* (ou erros segundos) *podem nos fazer acertar distanciando-nos de nós mesmos!* O que nos sugere a necessidade de conhecimentos (contextualmente científicos) capazes de *dialogar com* – e não de *superar* – os paradoxos humanos da convivência. Do contrário, ensaiamos a forte tendência exorcista de concluir que as melhores soluções, para os problemas humanos, emergirão da extinção da humanidade!

Nosso trabalho aqui é explicitar essa possibilidade de raciocínio para raciocinar com a fluidez e a geograficidade que a questão patrimonial nos permite. Aquele nível de identificação complexa dos seres humanos com seus *lugares de projeção, de busca, sonho e construção coletiva*, conforme Edward Relph (MARANDOLA, E.; HOLZER, W; OLIVEIRA, 2012, 17-32), que nos afugente a indolência das identidades terras estáticas; alvo fácil e frágil para o “artesanato” industrial das tipologias capitalistas.

Boa parte do que consideramos primeiro, selecionamos depois, e como requintes jurídicos e concorrenciais, incluímos nas listas dos bens tombados, um *patrimônio*, nasce dessa fragilidade “artesã” e se desenvolve nos artificios da tecnologia cultural (FONTAL, 2003). Esta cada vez mais cibercultural e tributária do totalitarismo da velocidade midiática (TRIVINHO, 2007). Entretanto, a questão patrimonial hodierna em suas potencialidades aguerridas, nos deixa também a possibilidade de iniciarmos o processo, não pelo objeto rarefeito, curioso ou exótico da paisagem. Não é tão lógico assim como considerar prioritário, na política de patrimonialização, a conservação exclusiva do que está sendo perdido. Afinal, não tem sido esse o critério referencial para o estabelecimento de registro dos bens, saberes e valores imateriais da humanidade, segundo a Convenção da UNESCO assinada em Paris (2003). O

referencial encontra-se na capacidade de comunidades *convencerem* coletividades mais amplas de que as *partes* – em suas especificidades essenciais – são profundamente representativas do *todo*. É nesta particular *convenção* que uma realidade cultural se *diferencia* para *referenciar* as condições socioculturais de uma região ou nacionalidade (CABRAL, 2010).

Como no exemplo brasileiro, dos primeiro bens registrados como patrimônio da humanidade – o samba de roda baiano e a pintura corpórea kusiwa dos wajãpi, no Amapá – retratam formas de comunicação ancestral (e mística) das matrizes étnicas generalizadas, no Brasil como “ameríndios” e “afrodescendentes”. Grupos culturais que não *venceram* a luta pela hegemonia nacional; mas que no processo estão *convencendo* os fóruns mais representativos da política, nacional e internacional de que seus valores culturais mais específicos merecem – por justiça compensatória ou sabedoria articuladora – simbolizar a nação. E tal simbologia, por mais próxima ou distante que se apresente, encontra um ancoradouro na expressão religiosa de sua formação. Em que medida o **patrimônio religioso** dos povos revigora a força da comunicação espiritual como irradiadora de bens simbólicos? E nesta irradiação demonstra que a contemporaneidade faz emergir um paradoxo humano: nosso aguerrido combate ao esquecimento dos valores essenciais?

Partimos dessa hipótese – *a patrimonialização tem se revelado como a melhor estratégia contemporânea de erguer monumentos (materiais e imateriais) ao combate contra a entropia e o esquecimento* – para discutir, neste breve ensaio, três teses que se comprometem com a descrição da trama e da tessitura do espaço cultural. E nesta hipótese, aberta aos mais diversos aspectos culturais da patrimonialização, focamos especificamente o campo do imagético religioso, a fim de tornar as teses intercambiáveis pelo ramo científico (geográfico) no qual operamos: as pesquisas em Geografia Política da Religião. Vejamos três formas articuladoras desse ramo.

Primeiro. A irradiação religiosa da fé é intrinsecamente glocal, isto é, simultaneamente aberta à conquista de novas localidades e suficientemente fechada para fazer de cada lugar-mundo uma originalidade da experiência devocional. Vamos conferir as formas das devoções aos padroeiros do catolicismo popular uma observação mais atenta e essa primeira tese. E consequentemente considerar a tecnologia virtual como parâmetro do espaço político da religião;

Segundo. O modelo católico de devoção mariana concentra forte identificação com os desafios ambientais e econômicos de sustentabilidade, tanto em escala nacional quanto em termos planetário. O que permite uma aproximação metodológica, inesperada e sintonizada, com a formação de uma “consciência ambiental”. A tese, portanto, advoga que a simbologia mariana traz a dimensão

telúrica da necessidade de conservação como forma de materializada desse espaço político religioso. É o que veremos na devoção a N.S. da Conceição-Aparecida.

Terceiro. Para completar/concluir a tríade, afirmamos a fluidez das festividades sacroprofanas como indicador mais elaborado das formas de enfrentamento dos apagões da memória coletiva. Mas isso não pode ser feito sem retrabalhar a ideia singularmente teatral de que espetáculos de fé não são excrescências da pós-modernidade. Ao contrário, é uma tendência do que chamamos de vetores comunicacionais do espaço geográfico – o mítico, o mundano e o mediático – em projetar nossa complexidade simbólica como máxima realização da existência Humana na Terra. Daí considerar a espetacularização como um monumento em movimento; como uma indispensável *encenação*.

As concepções aqui ensaiadas farão um exercício dialógico bi-direcionado: com o patrimônio religioso da Festividade do Pau da Bandeira de Santo Antônio em Barbalha/CE (acompanhada em junho de 2013) e com os dados preliminares de um projeto de estudo sobre a Geografia Política (RAFESTAIN, 1993) da devoção Mariana no Brasil. Festejos e Santuários, aqui tomados como referência de caracterização do patrimônio religioso, forjam 2 “atos” de negação ao esquecimento simbólico e prepara um terceiro... apenas sugerido em tópicos provocativos. Veremos adiante.

Irradiação como tendência *glocal* de atualização da fé

O desenho seguinte (quadro-síntese) favorece a exploração das teses, bem como o convite à leitura crítica de suas lacunas. O importante por hora é associá-la ao que diz o pesquisador Josier Ferreira da Silva, da Universidade Regional do Cariri, no excerto de uma reportagem publicada no Jornal *Diário do Nordeste* (Carderno 3, 09/06/2013).

A equação pretendida pelo quadro-síntese (Figura 1) correlaciona à estruturação do patrimônio religioso em escala *glocal* (TRIVINHO, 2008) - isto é, em um conjunto de escalas que representam a simultaneidade das dimensões globais e locais pela força da monumentalidade – com os desafios contexto ambiental assinado pelo pesquisador, no excerto de seu artigo. Quando, portanto, escolhemos o sinal de divisão para sugerir o processamento da síntese, induzimos o leitor continuar a reflexão em uma direção divergente daquela automatiza a ligação entre patrimônio e memória. A questão patrimonial, no âmbito religioso, cultiva memória por combate ao esquecimento. Para tanto, necessita de ações (missões-procições, ritos e peregrinações) motivadas pela renovação simbólica da *fé em festa*.



Figura 1: Quadro Síntese para iniciar a exposição das teses
Fonte: Elaboração do Autor (2013)

Difícilmente o pensamento que caracteriza a identidade local reconhece a força comunicativa do lugar, levando em conta sua universalidade. Existe e resiste um predomínio metodológico pela especificidade diferenciadora na trajetória das análises. Em uma Geografia pautada pelo espaço político da religião, tal predomínio deveria constituir-se apenas em uma fase caracterizadora da situação; ou seja, da condição de imobilidade momentânea do sítio referencial que desloca seu centro de um ponto perimetral a outro, em busca de demonstrar que o diferencial se constitui e se esvai na lógica da circulação vital da própria Terra.

Esse espaço político é, portanto, representação do astronômico exterior (e da psique simbólica interior) que nos constitui durante todas as festas como seres terrestres e celestiais simultaneamente. Não há por que, segundo essa formulação, continuar identificando por caracterização do que é absolutamente diferente e único. A originalidade do lugar aglutina doses de imitação de todos os lugares enquanto alcance e projeção de um veículo irradiador (GIL FILHO, 2008). A imitação criativa, nesse prisma, alcança como nenhuma outra estratégia, uma metodologia de refletir e projetar a luz radiante das origens no hodierno, com todos os *apesares e pesares*.

Chamamos o exemplo referencial da Festa de Santo Antônio de Barbalha para captura desses três atos de entendimento do patrimônio imaterial religioso (CABRAL, 2010). Essa festa na cidade de Barbalha (a 560

quilômetros ao sul da capital cearense, Fortaleza) vem engendrando polêmicas e qualidades instigantes, indispensáveis à reflexão aqui proposta. Tanto pelo que revela – a manutenção de uma centena de tradicionais marcas do catolicismo popular – quanto pelo que oculta: uma universalidade indispensável à visualização do quanto a modelagem padronizadora dos espetáculos, não se reduz aos códigos industriais da massificação globalizante.

Partindo das divisões e sincronias entre os catolicismos (oficial e popular) e as formas religiosas das etnias subalternas (afros e ameríndios), José Clerton de Oliveira Martins faz a introdução do livro “Sentidos da Devoção” (IPHAN, 2013), nos apresenta esta festa ritual e popular como um todo implicado no espaço geográfico da cultura religiosa.

O espaço é constituinte de uma cultura religiosa, quando permite o reconhecimento desses lugares densamente significativos para a massa da população, representados principalmente por santuários, que são locais de identificação de símbolos e santos. Assim a ação de dar sentido aos tempos e lugares é um ato de criação e de exercício singular e único da humanidade, que utiliza a imaginação e fantasias para encontrar saúde física e mental. (MARTINS, 2013, p. 33)

Dando sequência a esta visão espacial, os pesquisadores Jucieldo Alexandre, Océlio Teixeira Souza e Sandra Bezerra, vão questionar as características populares da festa na *circularidade cultural* dos arranjos erudito e popular proposta por Carlo Ginzburg. Considerando o ato fundacional desses festejos (VAINFAS, 2003) especificamente encontram-se na incorporação de um rito sacrificial de envolvimento popular massivo: o corte e carregamento do pau da bandeira de Santo Antônio.

Era comum em todo Brasil que nas festividades em torno dos santos padroeiros um mastro fosse erguido com sua bandeira, sinal de que aquele lugar estava em festa. Barbalha não era diferente, havendo também o costume popular de hastear a bandeira dos santos festejados e por ocasiões das renovações [...] A prática se fazia presente nos festejos alusivos ao santo padroeiro de Barbalha, contudo ganhou nova conotação a partir de 1928, quando o então pároco Padre José Correia Lima instituiu o cortejo do Pau da Bandeira, como abertura oficial dos festejos dedicados a Santo Antônio. A partir desta data, os homens da cidade passaram a cortar uma imensa árvore no sopé da Chapada do Araripe e a trazê-la nos ombros até a frente da Igreja de Santo Antônio, onde a efigie deste é anualmente hasteada. (ALEXANDRE; SOUZA; BEZERRA, 2013, p.62)

A institucionalização dos festejos do pau (corte, descanso e transporte) para dar início à trezena religiosa, vai absorver contingente significativo de ritos profanos. Mas no processo de amadurecimento e repetição inovadora das décadas, encontrará convergência de motivações suficientes para fazer das múltiplas repetições fragmentadas uma renovação consistente e capaz de irradiar um modelo de patrimônio imaterial. Aquele que aqui chamamos de “religioso”, não por vincular-se a uma confissão específica (o que denotaria riscos inconstitucionais em um estado laico e aberto as mais diversas confissões). Mas por acolher a condição religiosa dos povos como *veículo* das necessidades espirituais de comunicação cultural. Algo que permitiria, caso as tradições geográfico-antropológicas tivessem reconhecimento científico pleno, orientar políticas públicas para potencializar o saber e a sociabilidade religiosa. Pois, enquanto o Poder Público isenta igrejas do pagamento de impostos e não exige contrapartida jurídica pela liberdade de culto, toda irradiação cultural das devoções permanece distante do planejamento territorial. O que termina por ampliar os conflitos políticos e ambientais em Barbalha, por ocasião do ritual do corte de árvores de grande porte, nos sítios São Joaquim e Flores, no sopé da Chapada do Araripe.

Como nos lembra os pesquisadores Antônio Igor Cardozo e Josier Ferreira da Silva (no mesmo trabalho do Iphan anteriormente mencionado) não se pode avançar em um planejamento ambiental e territorial do patrimônio sem considerar que *a festa deve ser percebida a partir do envolvimento simultâneo da cultura com a natureza, implicando a humanização da natureza em favor da devoção ao santo* (CARDOZO; SILVA, 2013, p.151). O que sem advogar uma política cultural e comunicacional da religião, pode soar como um contrassenso contemporâneo. Dado que para grande parte dos movimentos sociais pós-modernos (sejam ambientalista alternativos ou comprometidos com o status quo) a natureza é um fenômeno independente dos valores socioculturais de quem a visita ou a habita. Ao contrário, entende-se aqui que os fatores de irradiação devocional de eventos como este – a semelhança de tantos outros festejos agrários, urbanos ou de ambientes fronteiriços – demarcam o jogo da glocalidade, na tessitura crescente das especificidades locais com a seletividade (mais ou menos eficaz) das marcas universalizadas ou globais.

Assim com em Barbalha, os outros 183 municípios do estado do Ceará e os mais de 5.600 municípios brasileiros possuem seus santos protetores, mais ou menos situados como referenciais simbólicos da religiosidade católica do lugar. Tudo isso se multiplica várias vezes se considerarmos de um lado os ciclos festivos mais comuns da tradição cristã no Brasil (natal, carnaval, quaresma/páscoa, pentecostes e corpus), somados aos santos e nossas senhoras mais conhecidos. E mais especificamente a Santo Antônio, para ilustrar irradiação articulada dessa glocalidade, podemos pensar em: Quixeramobim

(CE), Borba (AM), Mulungu (PB), Campo Grande (MS), Santo Antonio Leverger (MT), Campo Maior (PI), Brejo (MA), Paratinga (BA), Patos de Minas e Abaeté (MG), Osasco e Caraguatatuba (SP), Sombrio (SC), entre outros. Enfim, pensar em sincronias e modos de absorver e retrabalhar o simbolismo da antiga e longínqua metrópole dos tempos colônias; Lisboa reinventada com todas as particularidades da comunicação cultural: a irradiação materializa inúmeras formas de reflexão.

Além disso, as associações folclóricas com seus principais vínculos de proteção (padroeiro dos amputados, dos estéreis, dos cavalos, dos viajantes, dos pobres, dos marinheiros, das grávidas, dos pescadores, dos agricultores), sua popularidade junina facilitou seu sincretismo afro e ameríndio (com os Orixás Ogum e Exu e com a entidade Zé Pilintra). Trata-se, portanto, de apenas um exemplo das múltiplas possibilidades de entendimento atualizado de um processo simbólico que não se perdeu no “avanço” da sociedade dessacralizada pela crise pós-modernas das instituições. Ao contrário, articula-se em uma localidade (Barbalha/CE) apenas uma versão modeladora da realidade cultural, capaz de traduzir-se em patrimônio imaterial. Isto é a glocalidade em formação, que pode ser melhor compreendida pela segunda tese: a projeção da simbólica devocional do feminino em infinitas Marias de Nazareth.

Devoções Marianas em irradiação: Modelo pedagógico de Conceição Aparecida

Mudamos aqui o foco específico do santo padroeiro local, para desenhar a escala nacional da irradiação na santidade estratégica da devoção mariana mais acolhida no Brasil: a tradição da Imaculada Conceição Aparecida (STEIL; MARIZ; REENSINK, 2003). Para tanto dedicamos as linhas seguintes a reflexão de uma proposta de investigação que emergiu após a análise da força regionalista de uma devoção espanhola com fortes implicações territoriais de cunho antropológico e ecológico. No caso, estudamos o recente processo de valorização conflitiva da festa de Pentecostes pela Virgen del Rocío¹ (Comunidade de Andaluzia, sul de Espanha). Agora visamos a expansão dessa segunda tese a fim de demonstrar a complexa variação do modelo luso-brasileiro de condução mariana à múltiplas referências patrimoniais.

Tal investigação, nesses espaços mítico-religiosos, considera a articulação de uma série de representações socioculturais e ambientais, como basilares na vivência educativa contemporânea. Trabalha como “descrição

¹ O Projeto Geopatrimônio dos Santuários Andaluzes foi financiado pelas CAPES(BRA)/Fundação Carolina(ESP) , como plano de estudo de pós doutoramento em Geografia Humana e Regional, realizado na Universidade de Sevilha (2010/2011).

densa” (GEERTZ, 1984) um fenômeno mundano, mas extremamente técnico na capacidade política de conciliar as dimensões sagradas e profanas da ação eclesial. Muito valorizado, a partir das orientações pastorais do Concílio do Vaticano II e suas conferências continentais (CELAM); e “criticado” pelo forte consumismo de seus apelos identitários atuais.

A demarcação da rede de lugaridades em estudo – cidade-polo e municípios-santuários - são inspiradas em uma abordagem fenomenológica das representações culturais na Geografia (REZENDE, 1990). Tais demarcações ajudam a selecionar contextos festivos para o desenvolvimento do conceito de patrimônio imaterial como representação espacial. Representação esta que incorpora a regionalização diocesana do catolicismo oficial, como expressão histórica das permanências e atualizações imaginárias da ação civilizadora da expansão cristã. Por isso, seus fundamentos teóricos visam reconhecer, nas relações simbólicas, o lugar referencial do templo (espaço aberto ou fechado) e seu entorno rural-urbano, registrando as adaptações necessárias às demandas do cotidiano pós-moderno (MAFESOLI, 2004); seja no território metropolitano (Arquidiocese de Aparecida), seja em regiões bastante peculiares pela geografia histórica dessa religiosidade: o âmbito micro regional (Vale do Paraíba do Sul, em SP, MG e RJ); o âmbito macro regional (capitais e interiores de São Paulo, Minas Gerais, Paraná e Rio de Janeiro, de onde partem as mais frequentes romarias de média e longa distância); o âmbito *transregional* (marcado pelas distâncias continentais do território brasileiro).

É o encontro conflituoso e solidário de múltiplas práticas devocionais, na contemporaneidade, que exteriorizam a fé na ultrapassagem dessas distâncias como espetáculo. O que permite questionar planejamento destes bairros e cidades a partir das representações políticas emergentes sobre o santuário: o aparato legislativo local, a produção imagética (estudos, documentos, folhetos) e a visibilidade no polo emissor principal (neste caso, o Santuário de Aparecida/SP). Seguindo constituição de uma nova geograficidade (imaginária e vivida), nos termos de Gaston Bachelard (2004) e Eric Dardel (2011), há que se considerar a irradiação devocional um processo intersubjetivo, cuja demonstração demanda simultaneidades (DURAND, 2008). Questionar *até que ponto os santuários brasileiros projetam uma imagem de bens culturais de comunicação político-patrimonial?* Implica na observação simultânea de possíveis respostas na localidade e no centro emissor da irradiação.

O encaminhamento metodológico da pesquisa prevê a verificação sistemática das representações (irradiação, fluidez, adensamento, participação nos festejos, etc.) na circunvizinhança dos municípios selecionados para interlocução da pesquisa (ver metodologia). Já possuímos material preliminar

das festividades e santuários no âmbito do território cearense², investigados no projeto anterior; além do apoio bibliográfico de estudos sobre a história do patrimônio no Ocidente (POULOT, 2009), suas implicações frente à salvaguarda e o registro do “imaterial” (CABRAL, 2011), sem ignorar o apelo educativo, dentro e fora do ambiente escolar (FONTAL, 2003; HORTA; 2008; CUENCA LÓPEZ, 2002). Caminho transversal ao às comunicações do patrimônio é fornecido pela teoria das representações sociais de, S. Moscovici (SÁ, 1996), que nos redesenha as potencialidades de um imaginário geográfico, ambíguo e identificador (RUIZ, 2009), e por isso mesmo provedor das tramas simbólicas de cada localidade pesquisada. Afinal, apreendemos a perceber na fenomenologia espacial e temporal da religiosidade (MARTELLI, 1995; BELLO, 1998) um apelo turístico e festivo interior. Por isso, seus grandes espetáculos rituais projetam-se como emissores e receptores da renovação de fé (OLIVEIRA, 2004); facilitando inclusive conexão com outras redes não religiosas; inclusive as de conotação acadêmica, geralmente despreparadas para esse desafio.

Para efetivar esse levantamento, iniciamos um projeto predominantemente qualitativo voltado à exposição da gestão operacional do planejamento arquitetônico-urbanístico e litúrgico dos ritos de Nossa Senhora da Conceição e/ou Aparecida. Eis o caminho para decodificar a participação das comunidades (municípios e visitantes) na constituição do patrimônio imaterial. Tendo em vista a detalhada contribuição da geógrafa portuguesa Graças Santos (2006), em sua tese de doutorado – *Espiritualidade, Território e Turismo: um estudo do Santuário de Fátima*, acredita-se que o estudo viabilize o conhecimento aprofundado de novas frentes ao planejamento da política patrimonial.

A caracterização das formas de renovação do imaginário, na religiosidade cristã, é aqui constituída pela *lugaridade* que o município representa. Uma condição de expansão e aprofundamento dos nichos comunicacionais (ordens religiosas, rádios católicas, associações assistenciais, etc.) que conservam o campo religioso em uma esfera privilegiada do poder político. O estudo parte do pressuposto de que a composição de fixos e fluxos espaciais, com expressiva significação religiosa, tem ampliado o dinamismo de núcleos urbanos, seja no entorno imediato dos povoados e cidades circunvizinhas; seja na projeção regionalmente mais distante. Sua principal marca de renovação está na constituição de *lugares simbólicos* (templos, arredores e suas festividades religiosas), permanentemente estruturados como

² Os projetos de pesquisa Representações do Patrimônio Imaterial (festivo e turístico religioso) na Geografia Acadêmica (sob minha Coordenação e em andamento) e Dimensões Territoriais das Festas Populares e Turismo: Estudo comparativo do patrimônio imaterial nos estados de GO, CE e SE (2009-2012), permitiram a visibilidade microregional de 10 santuários.

campo de realização de saberes sacroprofanos das comunidades envolvidas. Aqui também a metáfora da *fé removendo montanhas* torna-se cabível para indagarmos: *remove para onde?*

Daí a importância de contextualizar esses rituais representações regionais e locais, em diferentes estados e municípios da federação; possibilitando a visualização projetiva de um fenômeno político-cultural que se expande pelo país em sintonia internacional. Considerando a força de tratado da UNESCO, na adoção da Salvaguarda do Patrimônio Imaterial como uma Convenção (2003, em Paris-França), pelos países membros (incluindo o Brasil) – torna-se intrigante o volume de dificuldades para absorver manifestações cristãs na articulação valorativa desses registros e sua gestão. Chamamos de “naturalista” a expectativa governamental que mantém, tanto o processo dos bens edificados quanto a salvaguarda sobre as práticas sociais da religiosidade, uma distância inoperante de ao planejamento. Toda uma *geograficidade* cotidiana da interação santuário ↔ município e suas comunidades, na circunvizinhança (tempo-espacial) das festividades, que marcam tais realidades (sacroprofana e mundana), tende a atrair a atenção de visitantes, empreendedores e agentes midiáticos, posto que as festas dinamizam uma multiterritorialidade de identidades (HAESBAERT, 2005). Mas o planejamento urbano e municipal não tem acolhido tal irradiação, desperdiçando o papel da (co) estratégia. O que de certa maneira repete as limitações percebidas na geografia local de Barbalha (item anterior). Embora não tenhamos comentado tal incongruência.

Todo um mercado de eventos religiosos tornou-se instrumento promissor ao reordenamento espacial. O que permitiu uma ação eclesial proativa dos agentes institucionais do catolicismo brasileiro (em escala *intra* e *extra* metropolitana), projetando certa diversificação de interesses por novos espaços devocionais. Principalmente aqueles já planejados com a finalidade de exercer o papel de *santuários*. Investigar a atualidade desta composição, para além da capital, frente à religiosidade mariana tão promovida nas últimas décadas, torna-se um desafio fundamental na interpretação da geografia política da religião. O mote está na verificação das complexidades das paisagens culturais que interligam lugares difusos (SILVA; GALENO, 2004). A pesquisa pretende explorar a caracterização dos símbolos devocionais, implicados no imaginário municipal que os veículos de comunicação que promovem. Será, portanto, fundamental a verificação de dados e informações (escritas e imagéticas) concernentes à representação virtual de cada um dos municípios que relacionamos no Quadro 2, pré-selecionados a partir da denominação mariana de maior apelo devocional no país: Imaculada Conceição Aparecida. O que significa dizer que as festividades fundamentais desses municípios-santuários precisam de verificação complementar, base certificação da

representatividade patrimonial desta irradiação. Por isso, os eventos e as estratégias de consulta precisaram vencer as etapas (fases) que verificaremos na metodologia.

Quadro 2 – Municípios-Santuário vinculados a Devoção de N.S. Conceição Aparecida

UF	Santuário	Município	Endereço
SP	Nac. N.S.C. Aparecida	Aparecida	Av. Dr. Julio Prestes s/n – Ponte Alta – 12570000
SP	N.S.Conc. Montesina	Aparec. do Monte Alto	Rua Dr. Bento Manuel de Siqueira, 001 – Centro 15915000
MT	N.S. Aparecida	Aparecida do Taboado	Rua D. Aquino Correa, 1328 – Centro – 79570000
SE	N.S. Aparecida	Aracaju	Praça Ver. Osvaldo Mendonça, 370 – Bugio – 49090300
SP	N.S. Aparecida	Barra Bonita	Av. Arthur Balsi, S/n – Cohab – 17340000
SP	N.S. Aparecida	Bauru	Praça Washington Luis, 4-51 – Seabra (Centro) – 17010210
MG	N.S. da Conceição	Belo Horizonte	Rua Além Paraíba, 152, Lagoinha – 31210120
SC	N.S. Aparecida	Blumenau	Rua Paris, 150 – Itoupava Norte - 89052510
SP	Imaculada Conceição	Caconde	Praça Ranieri Mazilli, 22 – Centro – 13770000
PR	N.S. Aparecida	Campo Mourão	Av. Jorge Walter, 2301 – Vila Urupes – 86300000
MG	N.S. Aparecida	Campos Altos	Rua Pratinha, 245 – 38970000
RJ	M.J. Praga e I. Conceição	Campos de Goytacazes	Praça do Santuário s/n – 28175000
MG	N.S. da Conceição	Conc. da Barra de Minas	Praça Cônego João B. Trindade, 497 – Bom Pastor - 35500000
MG	N.S. da Conceição	Conceição do Pará	Praça do Santuário, s/n – Santuário – 35668000
MG	N.S. Aparecida	Divinópolis	Rua Iguatama, 497 – Bom Pastor – 35500189
SC	N.S.I.Conceiç da Lagoa	Florianópolis	Rua Francisca Luiza Vieira, 277 – Lagoa da Conceição – 88062140
PR	N.S. Aparecida	Guarapuava	Rua Alípio Marcondes, 2012 – 85055180
SP	N.S. Aparecida do Sul	Itapetininga	Praça N.S. Aparecida, s/n – Vila Aparecida – 18201520
BA	Imaculada Conceição	Jequié	Rua Cônego Jacinto H. Sanches, 118 – Campo do América – 45203000
PB	N.S. da Conceição	João Pessoa	Rua Arquiteto Hermenegildo di Lascio, 632 – Tambauzinho – 58042140
SP	N.S. Aparecida	Jundiaí	Rua Cica, 1862 – Vila Rami – 13206001
PR	N.S. Aparecida	Londrina	Rua Grajaú, 245 – Vila Nona – 86025420
SC	N.S. Aparecida	Mafra	Av. Coronel José Severino Maia, 998 – Centro 89300000
RS	N.S.Conceição Aparecida	Nova Prata	Rua Cônego Peres, 800 – Centro – 95320000
SP	N.S. Aparecida	Olímpia	Praça N. S. Aparecida, 183 – Centro – 15400000
MG	N.S. Aparecida	Oliveira	Praça Miguel Madeira, 85 – Aparecida – 35540000
SP	N.S.Ap.Vagão Queimado	Ourinhos	Av. Gastão Vidigal, 369 – Vila Moraes (Jd. Matilde) – 19901010
MG	N.S. da Conceição	Ouro Preto	Praça Antônio Dias, 9 – 35400000
RS	N.S. Aparecida	Passo Fundo	Rodovia RST-153 km3 – 99001970

UF	Santuário	Município	Endereço
PB	N.S. da Conceição	Pedras de Fogo	Praça João Ursulo, s/n 58328000
RS	N.S. Aparecida	Porto Alegre	Praça Senador Alberto Pasqualini, 120 – Ipanema – 91760520
RO	N.S. Conceição Aparecida	Porto Velho	Rua Amador Reis, 2810 – Conjunto J. Kubitschek – 76829422
SP	N.S. Aparecida	Ribeirão Preto	Rua Guimarães Passos, 412 – Vila Seixas – 14020070
MA	N.S. da Conceição	São Luís	Av. Getúlio Vargas, 2655 – Monte Castelo – 65020000
SP	N.S. Aparecida S. Manoel	São Manuel	Rua Pe. Ronsine, s/n – Centro -18655000
SP	N.S. Conc. Aparecida	Sorocaba	Rua Antônio J. Silva, s/n – Aparecidinha – 18087250
SP	N.S. Aparecida	Tambaú	Praça Donizetti, 9 -13710000
MG	N.S. Aparecida	Teófilo Otoni	Rua Tristão da Cunha, s/n – Taquara – 39800000
BRASIL	TOTAL	38 Municípios-Santuários de N. S. Conceição Aparecida	

Fonte: Anuário Católico 2009-2010 da CERIS/PROMOCAT (2011)

Situar as edificações e interações de templos, ordens, movimentos, comunidades, na lógica de espacialização dos santuários, a partir do lócus devocional, tem-se constituído meio de representação de peso material e simbólico, vinculado à modernização da vida urbana. A seleção do Quadro 2 agrupa municípios em uma rede de análise geográfica imprevista. Desviando, portanto, do pressuposto mecanicista de que o campo geográfico-religioso constitui tão somente rugosidades da sociedade pré-industrial, esse trabalho assume o referencial analítico da complexidade geográfica. Apresenta elementos que demonstram a diversidade religiosa como condicionante da urbanização planejada, na ultrapassagem da modernidade (GARCÍA CANCLINI, 2003). Para não restringir o estudo a uma territorialidade política de exceção, temos considerado também a importância do levantamento correlato da devoção mariana em nível mais fragmentário ou local. Nos termos dos cânones católicos, poderíamos chamá-lo de “paroquiano”. É neste ponto de correlação com o desenvolvimento urbano e municipal, encontramos também uma destacada proporcionalidade de paróquias e cidades “apadrinhadas” por Maria, com relativo destaque da invocação à Conceição Aparecida.

O levantamento elaborado para as nove dioceses do Ceará – estado não contemplado no tabela 1 pela ausência de santuários de Conceição-Aparecida – indica que, em um universo de 336 Paróquias, quase metade Marianas (Quadro 2); nesta forte representação a devoção a Imaculada Conceição .

Tabela 1. Representação Mariana nas Dioceses do Ceará

DIOCESES - NE 1/CE	Marianas	Nº. Total de Paróquias	%
Fortaleza	51	121	42%
Itapipoca	11	26	42%
Crato	18	50	36%
Crateús	6	15	40%
Iguatu	16	25	64%
Limoeiro Norte	13	25	52%
Quixada	11	22	50%
Sobral	20	37	54%
Tiangua	6	15	40%
Total	152	336	45%

Fonte: Anuário Católico 2011-2012 da CERIS/PROMOCAT (2013)

Uma das especificidades que capacita à generalização é justamente a caracterização da religiosidade mariana em suas conexões com a pós-modernidade (representação da mulher, da ecologia, da unidade terrestre). Os santuários marianos em geral, e o de N. S. Conceição-Aparecida em particular, forjam fixos (*alteridentitários*) e fluxos (virtuais) de comunicação inter-regional.

Desafios políticos para a modernização e a sustentabilidade, na pauta de desenvolvimento territorial do conjunto de municípios, requer certo afastamento da imagética e dos valores devocionais. No âmbito interno, tensões entre o fundamentalismo religioso (mais fechado) e o ecumenismo místico (mais aberto) poderiam refletir as estratégias de lidar com tal prática. E no externo, aquelas que sedimentam nítida adaptação da fé cristã à lógica do desenvolvimento ambiental hodierno (o que permite a educação patrimonial ser lida como aperfeiçoamento da educação ambiental). São também racionalidades emergentes que fazem recuperar o conceito de *geograficidade* de Eric Dardel (2011) na perspectiva fenomenológica: a cultura metropolitana se expande como vivência, também mítico-religiosa, dos lugares. Nos pressupostos epistemológicos de Gaston Bachelard (2004, 2008) ela forja obstáculos científicos para reduzir a relação homem-natureza a um projeto estritamente virtual, portanto espetacular. Nesta direção, os novos santuários conformam uma *sociedade do espetáculo* também religioso, parodiando Guy Debord (1997), e remetem a constituição diversos paraísos terrestres: Roma Celestial necessita da escala mundana, para que sua sustentabilidade – *mariana*, no âmbito católico; e *profética*, em outras religiões e confissões – adquira consistência simbólica no contexto da pós-modernidade.

Do ponto de vista mais aplicado, esse levantamento parte da cartografia geral da religiosidade cristã e seus sincretismos na realidade devocional. E

avança para a pesquisa sistemática da geograficidade em cada um dos três modelos de eventos que foram delimitados pelas *formas de espetacularização* que identificamos em pesquisas na área: a turística, a carnavalesca e a midiática. Cada uma delas, mais associada aos vetores comunicacionais e culturais com os quais desenvolvemos nossas análises (mítico, midiático-ecossistêmico e mundano). Saber se tais formas reforçariam ou atenuariam as tendências fundamentalistas da religiosidade contemporânea seria um meio, também provocativo, de encaminhar resolução da equação inicial.

Concluindo: Cenografia Católica, um patrimônio contra o esquecimento

Fartas e espetaculares são as festividades religiosas desse novo século XXI. Ao contrário de uma aparente expectativa de refluxo, a religiosidade popular tem dialogado perfeitamente com as linguagens cibernéticas; aperfeiçoando o que os registros fotográficos e televisivos já tem feito há décadas: os mais “ocultos” ou esotéricos rituais tornam-se acessíveis a qualquer telespectador. Suas conexões em redes encontram-se interligadas simultaneamente aos interesses religiosos e não religioso. Daí a emergência de uma dinâmica global que faz multiplicar a produção histórica dos eventos e das celebrações comemorativas. As efemérides pós-modernas demarcam a monumentalidade do esquecimento. Talvez por isso o ensaio reflita o encadeamento da memória e do esquecimento coletivo, por intermédio do patrimônio religioso.

Marcos latinoamericanos de tal fartura não se encerram na efeméride dos grandes ou pequenos ciclos festivos dos padroeiros; nem nas invocações marianas de projeção nacional (Lujan argentina, Caacupé paraguaia, Coromoto venezuelano, dos Trinta e Três uruguaia, Chiquinquirá colombiana, El Quinche equatoriana, Copacabana boliviana, Guadalupe mexicana, Suyapa hondurenha, Puríssima nicaraguense, entre tantas outras). Encontram-se sim na composição atualizada de estratégias de recriação teatral (virtual e concreta) dos fenômenos devocionais, que compilam e combinam fragmentos de bens e valores como uma alquimia dos fractais. O que nos leva a conceber a terceira tese – por fatoração paradoxal dos três vetores comunicacionais – em uma *Teoria da Encenação Geográfica* como necessidade crescente de converter o “religioso” em “patrimonial”. Resumidamente, a tese-teoria enuncia: *a questão patrimonial contemporânea projeta a necessidade religiosa do estar na Terra; entretanto, o faz em fluxos sacroprofanos de experiências coletivas aparentemente não religiosas.*

Esse jogo de tendências e ocultações é indispensável para pensar o processo de encenação. O que provocaria os geógrafos a pensarem os

santuários, as festas e os museus com equivalente atitude que observaram os centros políticos-militares de comandos e de guerra. Se nesses séculos a Cartografia geográfica moldou a evidência de tal importância, encontramos no limiar de uma convocação semelhante para estética da teatralidade: a Cenografia precisa tornar-se geográfica para que o patrimônio religioso continue sendo estudado e saia do nível medíocre de excrecência temática, só interessante para alguns geógrafos culturais. Pois essa mediocridade impede uma leitura memorial, favorecendo apenas a soletração decorativa e o esquecimento.

A leitura memorial do patrimônio contemporâneo precisa encontrar estratégias valorização institucional. Contudo, a memória coletiva oficial refunda lugares privilegiados para o combate ao “esquecimento coletivo”, nomeando os equipamentos museológicos como o lócus mais adequado para um processo comunicacional generalizado do patrimônio cultural. Vendo seus limites e demonstrando como a experiência do Museu Educativo da Universidade Federal Rural de Pernambuco, modela outro caminho, Ricardo Pacheco sintetiza uma fórmula para que os templos não se convertam a *simples museus*.

[...] infelizmente os museus são em grande medida pensados como locais de exposição e não de produção do conhecimento por parte da comunidade de pesquisadores. Esses lugares acabam por ser vistos como locais para uma visita passiva e não para uma interação ativa por parte do público [...] A ação do historiador no campo do patrimônio e no espaço do museu, portanto, não se limita a articular um discurso teórico e tecnicamente coerente sobre o passado. Faz-se necessário que essa versão também esteja articulada com as versões e demandas que as comunidades desejam legitimar sobre o seu passado, sobre a memória que desejam para si. (PACHECO, 2010: 146)

Neste caso, *simplificar-se em museus*, é ignorar que o compromisso com o passado provoca, fenomenologicamente, um duplo comprometimento com o “futuro”: o *futuro do presente*, efetivo e realizador contraditório de todas as possibilidades acumuladas para perpetrar vida e existência; e impedir a maioria de decidir pela “desistência” (extermínio coletivo); e o *futuro de um futuro* que reelege uma dimensão espiritual nos sonhos arquetípicos de uma coletividade. Ou seja, *religando* ou *reelegendo*, é o futuro que modela a religião. E o faz à medida que encena, pelos espetáculos de fé (culto sacroprofano do Pau da Bandeira do Padroeiro ou meio de aproximação devocional à Virgem), a fluidez e a mobilidade humana, em todas as escalas geográficas.

Alguns pontos para tal encenação do futuro tornam-se aqui indispensáveis; até para não *esquecermos* os vínculos monumentais dessas manifestações católicas. Afinal, para alguns tradicionalistas, o aperfeiçoamento histórico-cultural dos festejos sugere elogio às origens e a “infância” dos rituais. O que só afasta a possibilidade de planejamento inclusivo e complexo das políticas de valorização patrimônio religioso. A encenação da mobilidade – ou movimento para ambos os futuros – demanda formas de consideração das ações vetoriais:

- a) Na trajetória mítico-religiosa, há que se considerar em cada rito, cada costume absorvido coletivamente, um jogo de diálogos com o imaginário religioso e antirreligioso desenvolvido ao longo dos anos. Padre Correia, em Barbalha, usou o cortejo do Pau da Bandeira para tornar a Festa de Santo Antônio um rito de purificação dos trabalhadores rurais e evangelizá-los no processo;
- b) Na trajetória midiático-ecossistêmica, lembramos que a ultrapassagem dos limites da indústria cultural (rádio, tv, cinema e vídeo) na interatividade desses meios pelos veículos da cultura cibernética não se restringiu à realidade laica. No interior do universo religioso, quase tudo opera e demanda coparticipação virtual atualmente. Uma visita atenta aos portais dos grandes santuários marianos ou das congregações religiosas que os promovem, permitem entender como e porque as práticas devocionais cultivam uma malha de mensagens, rosários, santinhos e promessas *network*. E as próprias missas amiúde não perdem oportunidade de promover seus endereços virtuais como base de sua sustentação econômica e ambiental;
- c) E finalmente na trajetória político-mundana, a fluidez das identidades na simultaneidade de valores. O que exige um pragmatismo complexo no momento de operacionalizar distinções ideais. Na prática metafórica, nunca tanto *trigo* se comportou como *joio*; nem demonstrou como é inoportuno o fundamentalismo simplório de distingui-los. O vetor mundano, como a nos exigir um comportamento sempre turístico – ou de visitantes permanentes diante de múltiplas realidades – radicaliza a necessidade permanente de negociações porque banaliza a carcomida noção de que uma vida ética se define por princípios. A vida mundana se faz no convívio, na encenação coletiva, na estética do sentido.

Os três vetores simbólico, correlacionados ao patrimônio religioso da fé mariana, podem ser observados pela configuração diagramada da característica que apontamos a seguir.



Figura 2: Quadro Síntese para concluir as teses
Fonte: Elaboração do Autor (2013)

Pelo diagrama (figura 2) enquanto a verticalidade descendente do vetor mítico projeta festividades glocais, a força do vetor midiático reage, mais frontalmente, favorecendo ou confrontando a sustentabilidade desses eventos. E, ora escondido ora explicito, as formas cênicas da festa emergem como campo acolhimento do vetor mundano. As festas devocionais aos Santos e Santa Maria, triangulam no jogo desses espaços em projeção que só se encaixam por tensão e sobreposição.

Duas notícias ilustram o contraste do enfrentamento dos vetores na construção/reconstrução de espaço festivos, turísticos e midiáticos. Ambas dão sequência para responder ou atenuar um instável período da consolidação democrática no país: os processos reivindicatórios nomeados como “Jornadas de junho” – duas trajetórias de ocupação do espaço religioso eram noticiadas (e socialmente vivenciada) pela perspectiva massiva da irradiação da fé.

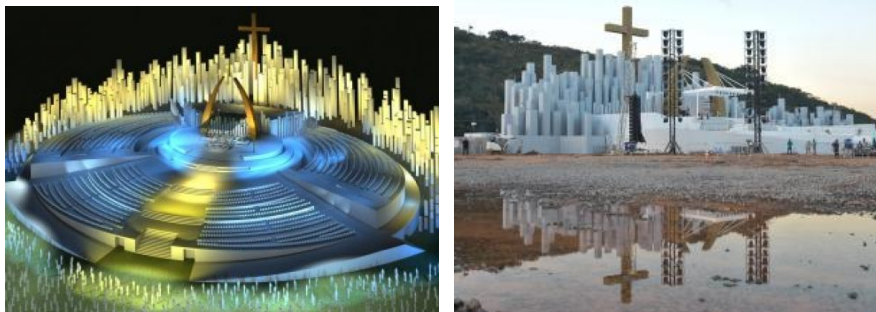


FOTO 1 - O palco central do Campus Fidei, onde serão presididas pelo Papa a Vigília de Oração e a Missa de Envio, tem 3mil m². O arquiteto João Uchôa explica que o projeto foi inspirado nas catedrais góticas. De acordo com ele, as catedrais foram construídas no final da Idade Média e marcaram um novo tempo na Igreja. As catedrais têm peças lindas. Como a JMJ é um movimento jovem, a gente achou que seria uma boa imagem para expressá-la. É um elemento plástico e simbólico, explicou. (Jornal da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Disponível em <http://arqrjio.org/noticias/detalhes/632/comeca-a-montagem-das-estruturas-dos-atos-centrais>).

FOTO 2 - O diretor da programação de shows da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) inicialmente previstos para o Campus Fidei (Campo de Fé), em Guaratiba, zona oeste do Rio, Edson Erdmann, trabalha na adaptação da estrutura à Praia de Copacabana, na zona sul. A mudança do local da vigília, no sábado (27), e da missa, no domingo (28) ocorreu porque, em função da chuva, o terreno no Campus Fidei ficou encharcado, impedindo a realização do evento (Jornal online da EBC. Disponível em <http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/07/diretor-de-shows-previstos-para-guaratiba-corre-contra-o-tempo-para-adaptar>)

Figura 3 – Imagens do Campus Fidei em Guaratiba- Rio de Janeiro

Fonte: Adaptação do Autor (2013)

No esquecimento cotidiano da realidade “nua e crua” (como se diz), um automatismo existencial nos faz crer – inclusive cientificamente – que as referências da prática religiosa apenas relembram o esplendor pretérito da cristandade. Mas, ao contrário dessa “clareza ocultante”, a expressividade geográfica do catolicismo contemporâneo atualiza eventos cenográficos de todos os portes. E nos permite pensar esse monumental exercício de patrimonialização permanente. Por isso, ao considerar a figura 3, que ilustra o encerramento deste ensaio – A imagem pensada como espetáculo cênico para êxtase religioso (Foto 01) e a imagem deixada às intempéries climáticas e políticas do desperdício (Foto 02) – relembramos o enfoque que demos ao amadurecimento da teoria da encenação: o movimento de irradiação do patrimônio religioso pode, ao mesmo tempo, absorver a energia dos vetores simbólicos da contemporaneidade e ultrapassar seus obstáculos com coma a dimensão sacrificial da fé.

Diante do massivo contorno político-geográfico obtido pela transferência do palco para o encerramento da Jornada Mundial da Juventude,

indagamos: É possível ainda lidar com a memória patrimonial sem apelo global a imaterialidade (leia-se aqui espirituais) dos monumentos festivos? O resultado dessa equação teatral, sugerido no jogo plano/práxis, Guaratiba em Copacabana, tem indicado que não. Mas é fundamental debater memória e patrimônio a partir de associações improváveis; mas possíveis.

Referências

- ALEXANDRE, J. F.; SOUZA, O. T.; BEZERRA, S. N. R. F. Festa de Santo Antônio de Barbalha: patrimônio de fé, devoção e carnavalização. In SOARES, I. M.; SILVA, I. B. M. (Orgs.) **Sentidos da Devoção**. Fortaleza: IPHAN – CE, 2013.
- BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. São Paulo, Contraponto, 2004.
- BACHELARD, G. **Estudos**. São Paulo: Contraponto, 2008.
- CABRAL, C. B. **Patrimônio Cultural Imaterial**: convenção da UNESCO e seus contextos. Lisboa: Arte & Comunicação 98, 2010.
- CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.
- CERIS. **Desafios do catolicismo na cidade**. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. S Paulo. Paulus, 2002.
- CERIS-CRB-CNBB. **Anuário Católico do Brasil – 2012**. São Paulo. Promocat. 2012.
- CLAVAL, Paul. **Geografia Cultural**. Florianópolis, EDUSC, 1999.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: Natureza da Realidade Geográfica. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2011.
- DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. São Paulo: Contraponto, 1997.
- DEBRAY, R. **Deus, um itinerário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004
- DURAND, Gilbert. **Ciência do Homem e Tradição**: o novo Espírito Antropológico. São Paulo, Trion. 2008.
- FONTAL, Olaia Merillas. **La Educación Patrimonial**: Teoría y Práctica para el aula, el museo e Internet. Gijón: Trea, 2003.
- GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas Híbridas**: Estratégias para entrar e sair da Modernidade. São Paulo: Edusp, 2003.
- GERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado, estudos em Geografia da Religião**. Curitiba, IBPEX, 2008.

- HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo, EGAL, 2005: 1-19. Disponível em http://www.planificacion.geoamerica.org/textos/haesbaert_multi.pdf. Acessado em 31/03/2012.
- HERVIEU-LÉRGER, Daniele. **O Peregrino e o Convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HORTA, M. de Lourdes Parreira. et alli. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília: IPHAN/ Museu Imperial, 1999.
- MAFESOLI, M. **O ritmo a vida**: variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro, Record, 2007.
- MARANDOLA, E.;HOLZER, W; OLIVEIRA, L.de. (org). **Qual o Espaço do Lugar?** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2012.
- MARTELLI, Stefano. **A Religião na Sociedade Pós-Moderna**. São Paulo, Paulinas, 1995.
- MARTINS, José Clerton de Oliveira. Festa de Santo Antônio de Barbalha-Ceará: sagrado e profano em circularidades de significados. In SOARES, I. M; SILVA, I. B. M. (Orgs.) **Sentidos da Devoção**. Fortaleza: IPHAN – CE, 2013.
- MOREIRA, Sonia V. (org). **Geografias da Comunicação**: espaço de observação de mídia e de culturas. São Paulo, INTERCOM, 2012.
- OLIVEIRA, C. D. M. de **Geografia do Turismo na Cultura Carnavalesca**: o Sambódromo do Anhembi. São Paulo, Paulistana, 2007.
- OLIVEIRA, C. D. M. de. **Basílica de Aparecida**: Um templo para a Cidade-Mãe. São Paulo: Olho D'água, 2001.
- OLIVEIRA, C. D. M. de. **Caminhos da Festa ao Patrimônio Geoeeducacional**: Como educar sem encenar Geografia?. Fortaleza: Editora da UFC, 2012.
- OLIVEIRA, C. D. M. de. **Turismo Religioso**. São Paulo: Aleph, 2004.
- PACHECO, Ricardo. Educação, memória e patrimônio: ações educativas em museu e o ensino de história. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 30, nº 60, p. 143-154 – 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v30n60/a08v3060.pdf>. Acesso em 31 de maio de 2013.
- PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio cultural**: consciência e preservação. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- PEREIRA, José C. A. Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. In REVER. **Revista de Estudos da Religião** Nº 3 / 2003 / pp. 67-98. ISSN 1677-

1222, Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_pereira.pdf Acesso em 07 de maio de 2013

RAFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo, Ática, 1993.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do Imaginário**. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2003.

SÁ, Celso Pereira de. **Núcleo Central das Representações Sociais**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

SANTOS, Maria da Graça M. P. **Espiritualidade, Turismo e Território: Estudo Geográfico de Fátima**. Estoril: Principia, 2006.

SILVA, Aldo; GALENO, Alex. (org). **Geografia: ciência do complexus**. Porto Alegre, Sulina, 2004.

STEIL, C.A.; MARIZ, C.L.; REENSINK, M.L. **Maria entre os Vivos: Reflexões teóricas sobre as aparições marianas no Brasil**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

TRIVINHO, Eugenio. **A dromocracia cibercultural: Lógica da vida humana na civilização mediática avançada**. São Paulo, Paulus, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política**. REVISTA USP, São Paulo, n.57, p. 28-37, março/maio 2003. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/57/02-ronaldo.pdf> Acesso em 15 de junho de 2013.

Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Graduado em Geografia, Mestre e Doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo. Possui pós-doutorado em Turismo pela USP e em Geografia pela Universidad de Sevilla. Atualmente é Professor Associado I no Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará-UFC.

Centro de Ciências

Campus do Pici - Bloco 902 - Fortaleza - CE

CEP 60455-760

E-mail: cdennys@gmail.com

Recebido para publicação em fevereiro de 2014

Aprovado para publicação em abril de 2014