

TERRITORIALIDADE SAGRADA NO ESPAÇO RURAL, OS DESAFIOS DA PERMANÊNCIA: A FESTA DA LAPINHA NA COMUNIDADE RURAL BAGRES, MINAS GERAIS

Sacred territory in rural areas, the challenges of permanence: the Lapinha Festival in the rural community of Bagres, Minas Gerais

Iara Euzane de Oliveira Pereira¹

Rodrigo Corrêa Teixeira²

Luiz Eduardo Panisset Travassos³

RESUMO

A gruta Lapinha se manifesta sagrada pelo catolicismo popular na comunidade rural Bagres, em Santo Antônio do Itambé, MG. A tradição de rezar o terço dentro da caverna deu início à Festa da Lapinha. O estudo de caso é um convite a refletir sobre os desafios das tradições religiosas de comunidades rurais na modernidade, bem como sobre o conflito e as relações entre sagrado e profano no espaço festivo. A abordagem empírica foi o eixo articulador da pesquisa, tomando como método a observação participante em práticas de campo e aplicação das técnicas participativas: entrevistas e mapa mental. Atualmente, a festa tomou maiores proporções ao atrair não só fiéis, mas também turistas interessados na parte profana, que cresceu em estrutura de festeiros, shows, barracas e churrasco, intensificando na praça da comunidade o conflito entre sagrado e profano da festa.

Palavras-chave: Caverna Sagrada. Festas. Catolicismo Popular. Geografia Cultural. Metodologias Participativas.

ABSTRACT

The Lapinha cave is sacred to popular Catholicism in the rural community of Bagres, in Santo Antônio do Itambé, MG. The tradition of praying the rosary inside the cave gave rise to the Festa da Lapinha. The case study is an invitation to reflect on the challenges of religious traditions of rural communities in modernity and the conflict and relations between sacred and profane in the festive space. The empirical approach was the articulating axis of the research, taking as a method the participant observation in field practices and application of participatory DRP techniques: "mental map" and "Venn diagram". Currently, the festival has taken on more significant proportions by attracting not only the faithful but also tourists interested in the profane part, which has grown into a structure of revellers, shows, tents and barbecues, intensifying the conflict between the sacred and the profane of the festival in the community square.

Keywords: Sacred Cave. Parties. Popular Catholicism. Cultural Geography. Participatory Methodologies.

1 Mestre em Geografia. Tratamento da Informação Espacial pela PUC Minas. prof.iaragrafia@gmail.com.

✉ Avenida Itaú, n. 505, Sala 319, Prédio Emaús, Dom Cabral, Belo Horizonte, MG. 30535-012.

2 Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da PUC Minas. rteixeira@pucminas.br.

✉ Avenida Itaú, n. 505, Sala 319, Prédio Emaús, Dom Cabral, Belo Horizonte, MG. 30535-012.

3 Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da PUC Minas e da UFMG. infoespa@pucminas.br. luizepanisset@gmail.com.

✉ Avenida Itaú, n. 505, Sala 319, Prédio Emaús, Dom Cabral, Belo Horizonte, MG. 30535-012.

INTRODUÇÃO

Por todo o mundo, muitas cavernas tornaram-se importantes pontos de manifestação do sagrado em diversas culturas. Em Santo Antônio do Itambé, Minas Gerais, ao sopé da porção leste do Pico do Itambé, na Reserva da Biosfera do Espinhaço, a Lapinha é considerada o lugar sagrado para a comunidade rural Bagres, em manifestação do catolicismo popular. Segundo os moradores, nos anos iniciais da década de 1940, sempre no dia 24 de maio, a comunidade se encontrava no sopé do morro onde se localiza a gruta e subia em procissão para rezar o terço para o Senhor Bom Jesus da Lapa, dentro da caverna. Após a reza, confraternizavam com suco e quitandas. Desta confraternização surgiu a Festa da Lapinha, que passou a ocorrer na praça da comunidade Bagres. Esta tradição permanece até os dias de hoje, adaptando-se e enfrentando os desafios dos tempos modernos.

A identificação de um lugar como espaço sagrado o distingue dos locais comuns, marcando a diferenciação entre o sagrado e o profano. Os estudos da identificação de lugares sagrados e de festas religiosas contribuem de forma significativa para entender as relações do ser humano com seu espaço, as manifestações culturais, as relações culturais e sociais e sua história. No presente artigo, apresenta-se a Festa da Lapinha, que teve sua origem com a tradição local de rezar dentro da caverna, em Bagres. O estudo de caso convida a refletir sobre os desafios das tradições religiosas de comunidades rurais na modernidade, bem como sobre o conflito e as relações entre o sagrado e o profano no espaço festivo.

O método de pesquisa empregado foi o da observação participante. Para os pesquisadores, uma simples conversa no banco da praça também se caracteriza como material de análise, pois é pos-

sível considerar o lugar, o tempo, quem passa, os cumprimentos, o que acontece em volta, a dinâmica da vida social da praça, as apresentações, nomes e indicações, além dos “atos imponderáveis” (MALINOWSKI, 1984, p. 33) como tom de voz, interesses, olhares e gestos.

A principal fonte de informação é o conjunto das memórias dos moradores, sobretudo os mais velhos. Portanto, além da observação participante, foram realizadas entrevistas e aplicação de ferramentas participativas (Diagrama de Venn e Mapa Mental) nos trabalhos de campo, fundamentais para o registro da história e suas espacialidades. O texto começa com um breve levantamento epistemológico, teórico-conceitual; apresenta a localização e as características da comunidade rural; realiza a descrição da Festa da Lapinha, seguida das reflexões da problematização tema deste texto; na última seção, tecem-se as considerações finais.

REFERENCIAL TEÓRICO

A pesquisa se apoia na essência da abordagem fenomenológica para a construção de um trabalho de geografia cultural humanista. Sua base é a proposta da hierofania, considerando que “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (ELIADE, 1992, p. 13). Segundo Rosendahl (2002), os espaços sagrados são aqueles cujo sagrado se manifestou, e para Tuan (1983), o lugar sagrado é tudo o que se destaca do lugar comum e da rotina.

Os efeitos da pós-modernidade na Geografia provocaram o que Amorim Filho (2006, p. 36) chamou de sentimentos de perplexidade e de confusão, diante das “incertezas trazidas pela falta de unidade e pela extrema fragmentação epistemológica” que foram surgindo na

Ciência Geográfica. Amorim Filho (2006) nos apresenta as tendências epistemológicas da geografia durante a década de 1970 e os primeiros anos de 1980, indicando três grandes orientações importantes: **as geografias teórico-quantitativas; as geografias radicais/críticas; e, as geografias humanistas** – de filiações fenomenológicas e existenciais, voltando-se principalmente para as percepções, cognições e representações de lugares e paisagens valorizadas individualmente ou intersubjetivamente.

De acordo com Johnston (1986, p. 196-197), os geógrafos culturais buscavam reorientar a geografia humana para um mundo percebido, de espaços vividos e fenômenos, em que “as coisas em si mesmas” são percebidas no espaço pelos agentes culturais como os indivíduos e as comunidades humanas. Nesta abordagem geográfica, o positivismo é rejeitado como método para a análise do mundo vivido, porque separa o observador daquilo que ele está estudando, e falha ao apreciar a experiência humana (JOHNSTON, 1986).

A virada cultural, dos anos de 1960 a 1990 (e.g. fim da Guerra Fria, ação dos fluxos migratórios, movimentos ecológicos, novos ativismos ambientais e sociais etc.), fez crescer um intenso inter-relacionamento global, reanimando a geografia cultural e estabelecendo ligações com outras áreas do conhecimento, tais como a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia e a linguagem. Assim, o conceito de cultura é redefinido e valorizado, visto como “um reflexo, uma dimensão e uma condição social do cotidiano” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2003, p. 13).

Para esta linha de pesquisa, o homem volta a ser o centro das análises, não só dotado de razão, mas também de crenças e valores. A busca é do contato com a imaterialidade da organização e dos espaços-mundo-vividos.

Quando, finalmente aprendemos ou voltamos a essa sensibilidade de perceber o outro ao fazer ciência, o “mundo” que nos rodeia se (re) ilumina. O espaço adquire complexidade e se fragmenta e deparamos com um mundo vivido; um mundo de diferentes olhares sobre uma realidade, bem como um mundo que constrói realidades distintas a partir das experiências individuais e coletivas, como um sistema de relações em que estão imbricados os valores, sentimentos, atitudes e vivências. “O mundo vivido é essencialmente subjetivo, derivado do contato com outras pessoas, com instrumentos, coisas etc., enfim, tudo que pode ser usado, transformado e manipulado” (KOZEL, 2018, p. 14).

A ênfase nos estudos humanistas é dada às categorias de análise de lugar e território, mas isso não significa a substituição e exclusão das categorias até então predominantes. Na verdade, é dado valor às relações emocionais entre a paisagem e o observador. Trabalha-se com a dialética das relações sociais no espaço, com sua ligação ao meio ambiente e à complexidade das paisagens, marcadas pela cultura. De acordo com Machado (2007, p. 139), “interpretar uma paisagem cultural é falar dos homens que a modelaram e as habitam hoje, bem como daqueles que a precederam”.

Segundo Bonnemaïson (2002), antes de ser uma fronteira, um território é, sobretudo um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários. O território e a territorialidade englobam simultaneamente aquilo que é fixação – os lugares – e aquilo que é mobilidade – os itinerários.

O espaço transformado em território oferece aos grupos uma base e uma estabilidade, faz nascer um sentimento de segurança. As paisagens que o caracterizam, os monumentos que nele se encontram, torna sensível a história coletiva e reforçam a sua força. O território constitui um dos componentes essenciais das identidades (CLAVAL, 2009, p. 22-33).

Desta forma, a geografia humanista, ao reafirmar a categoria lugar, considera os significados e valores a ele atribuídos pelos homens, estando sintonizada com as questões ambientais que se inserem no território (KOZEL, 2018).

O desenvolvimento das civilizações frequentemente marca o espaço com símbolos sagrados e rituais como parte da vida dos grupos sociais, bem como, registra os possíveis efeitos da paisagem sobre os sistemas sociais e religiosos, mas é no século XX que a Geografia da Religião surge como subdisciplina da Geografia Humana. Em paralelo, as abordagens etnográficas e antropológicas deram atenção especial ao fenômeno religioso na cultura (DURKHEIM, 2003; GEERTZ, 1989).

Referenciando Clifford Geertz (1989, p. 15), a cultura é uma “teia” tecida pelo homem e à qual está “amarrado”, portanto, na pesquisa, “o objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos descritos de forma densa, e que são densamente entrelaçados”. Assim é o estudo dos fenômenos, e, segundo o autor, é a teoria que fornece um vocabulário que permite expressar em nossos textos os papéis da cultura na vida humana, tais como: integração, símbolo, identidade, estrutura, visão do mundo, ator, função, sagrado, cultura, etc., “na esperança de tornar cientificamente eloquentes as simples ocorrências” (GEERTZ, 1989, p. 38), ou seja, os fatos fenomenológicos.

Na clássica obra “As formas elementares da vida religiosa”, Durkheim (2003, p. 28; 43) concebe a religião como um fenômeno de causa social e que desempenha funções sociais, definida pelo autor nos seguintes termos: “Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas [...], que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles a que ela adere”. Na ideia de igreja, seus integrantes estão unidos, por apreenderem, de uma mesma maneira, um **mundo sagrado**, e assim traduzirem representações e práticas comuns.

A partir da dimensão espacial, a geografia e a religião são práticas sociais que se encontram, pois uma analisa o espaço e a outra um fenômeno cultural que ocorre espacialmente (ROSENDAHL, 2002).

Nesta geografia mítica, a relação fundamental é a do grupo social com sua geografia, com sua proximidade, com suas formas particulares fortificadas pelas celebrações, festas, ritos e cerimônias (OLIVEIRA, 2009). De acordo com Rosendahl (2018), interessa aos geógrafos a experiência da fé, no tempo e no espaço em que ela ocorre, sintetizando a experiência do homem religioso e suas organizações simbólicas. Assim, sugere-se que “o olhar geográfico se estenda além do visível, além do evidente, para os domínios da emoção e do sentimento”, afinal, o homem religioso vivencia a dimensão profana e sagrada no tempo e no espaço (ROSENDAHL, 2018, p. 254).

Nos estudos durkheimianos, segundo Rosendahl (2002), o culto possui a função primordial de estreitar os laços que unem o fiel ao seu Deus; além disso, estreita os laços que unem o indivíduo e a sociedade de que é membro e, assim, a religião assume sentido. De acordo com Eliade (1992, p. 45), o tempo fundado pela primeira aparição de uma realidade tem um valor e uma função exemplares; por essa razão o homem se esforça por “reatualizá-lo” periodicamente mediante rituais apropriados. A soma de valores religiosos e morais que funda uma cultura se apoia geralmente sobre um discurso e, nas sociedades tradicionais, sobre um *corpus* de mitos e de tradições que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais. É muitas vezes pelo rito que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social (ROSENDAHL, 2002).

São as repetições periódicas e as festas religiosas que, nas palavras de Eliade (1992, p. 46), “voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos”. Para a pessoa religiosa, esse tempo que se torna

sagrado é o que torna possível o tempo comum, “a duração profana em que se desenrola toda a existência humana” (ELIADE, 1992, p. 47). Importa aos pesquisadores do fenômeno religioso compreender o significado da repetição: se a pessoa religiosa sente necessidade de reproduzir indefinidamente os mesmos gestos de ir a gruta todos os anos e de celebrar a Festa da Lapinha é porque deseja e se esforça por viver muito perto do seu Deus.

No Brasil, o catolicismo europeu, no processo de colonização e ocupação territorial, se (re)configura de forma popular, assumindo características próprias. Os ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana se misturam aos conhecimentos locais e influências africanas e indígenas, compondo um **sincretismo religioso**. Lugares que após a ocupação permaneceram isolados, sem assistência até mesmo da Igreja, alimentaram sua fé com os recursos que lhes eram disponíveis. A história do município e da comunidade de estudo são exemplos deste processo de ocupação do território brasileiro.

Segundo o antropólogo Luís da Câmara Cascudo (2015), a ausência dos representantes oficiais da Igreja Católica no interior do Brasil fez crescer uma fé popular pautada em conhecimentos locais, mitos, estórias, sincretismos e, também, imaginação para explicar e compreender os mistérios da vida e da natureza. É evidente, ainda hoje, o conflito entre o conhecimento formal da instituição e a fé popular.

O culto dos Santos é o único interesse psicológico da multidão, e a “alta sociedade” já não tem densidade espiritual para impeli-la ao sentimento divino. Indiferentismo que o desinteresse fundamenta pelo atrito diário, ou, nos intelectuais, uma curiosidade cerebral pela química da Fé ou anatomia das crenças. Homens e mulheres, nem mesmo pelo interior do Brasil, têm a visão litúrgica para reforço da Fé,

porque vivem distantes das igrejas e da assistência sacerdotal, raramente prestante pela diminuição dos ministros em serviço dos Sacramentos. A necessidade econômica fixa esse povo em regiões afastadas dos centros urbanos. Vezes, em larga extensão, não se avista uma Capela! [...] Nosso Senhor, Nossa Senhora, o Crucificado, a corte dos Santos e Santas tradicionais, ajuda a manter essa autarquia religiosa, obstinada e sensível, na solidão do “desertão” nacional. Das representações de Cristo a de maior confiança, destino das súplicas desesperadas ou de imperioso interesse, é o Crucificado, o Cristo ferido e sangrento, morrendo na cruz. É o Bom Jesus! (CASCUDO, 2015, n.p.).

Segundo Rosendahl (2002), o aspecto devocional dos fiéis, expresso por meio das romarias, promessas, ex-votos e festas dedicadas aos Santos, dão um caráter eminentemente social e popular ao catolicismo brasileiro. Os santos são considerados os porta-vozes e intermediários dos pedidos e promessas a Deus, exemplos de vida que devem ser seguidos o mais próximo possível. Os santos estão ao alcance de qualquer fiel sem a intervenção de especialistas eclesiásticos e, por acreditarem que, apesar de estarem no céu, de algum modo, eles se identificam com sua imagem e se fazem presentes, atendendo aos pedidos e aclamações (ROSENDAHL, 2002). Carregar nos ombros o andor da imagem do santo é motivo de orgulho, gesto de um “raro” momento de felicidade.

BAGRES: A COMUNIDADE RURAL EM SANTO ANTÔNIO DO ITAMBÉ

É certo que cada comunidade possui suas particularidades, conhecidas apenas por quem vivencia o lugar cotidianamente. Por esse motivo, o trabalho de campo na comunidade Bagres é parte imprescindível da pesquisa. Nesta fase da pesquisa foi possível conhecer e caracterizar a comunidade, sua singularidade e a Festa

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

da Lapinha, que atrai peregrinos e turistas de toda a região, movimentando uma pequena economia e agitando os ânimos dos moradores.

O município de Santo Antônio do Itambé se localiza na mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte e na Microrregião de Conceição do Mato Dentro, distante 330 km de Belo Horizonte, com acesso pela MG-10. Faz divisa com os municípios de Serro nos limites sul e oeste, Serra Azul de Minas ao norte, Materlândia a leste, e Sabinópolis a sudeste. Já a comunidade rural Bagres está a 20 km a nordeste do centro urbano de Santo Antônio do Itambé.

A descoberta de recursos minerais (principalmente ouro e diamante) na Serra do Espinhaço despertou o interesse da Coroa portuguesa para que o território de Minas Gerais fosse explorado. Guiados pelo Pico do Itambé, os desbravadores passaram a formar vilas e pequenas cidades. Neste processo de ocupação no contexto colonial, escravocrata e minerador, culturas e modos de vida com características singulares se formaram. Destacam-se, assim, as formas de expressão religiosa, as formas de falar, de cozinhar, de produzir peças artesanais, de trabalhar a terra, as vestimentas, habitações e comportamento. Além de toda riqueza cultural, também se destacam a beleza paisagística das serras, morros, afloramentos, cachoeiras e vegetação.

Assim, de importância física, histórica e cultural, ao longo da Estrada Real, Santo Antônio do Itambé se integra à Reserva da Biosfera do Espinhaço, às zonas de amortecimento do Parque Estadual Pico do Itambé e da APA Estadual Águas Vertentes.

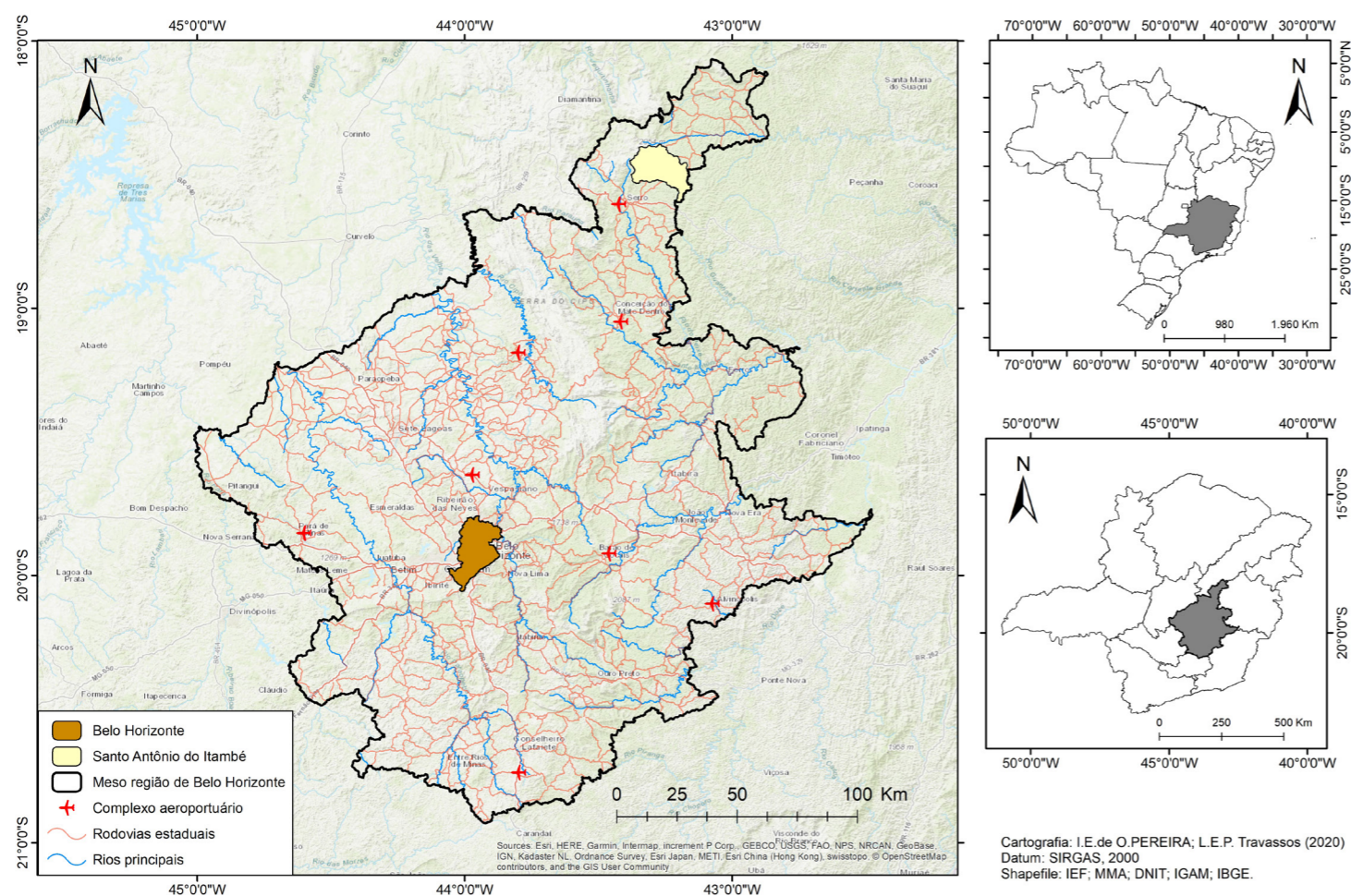


Figura 1 – Mapa da localização de Santo Antônio do Itambé, MG

Fonte: I. E. de O. Pereira, 2020.

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

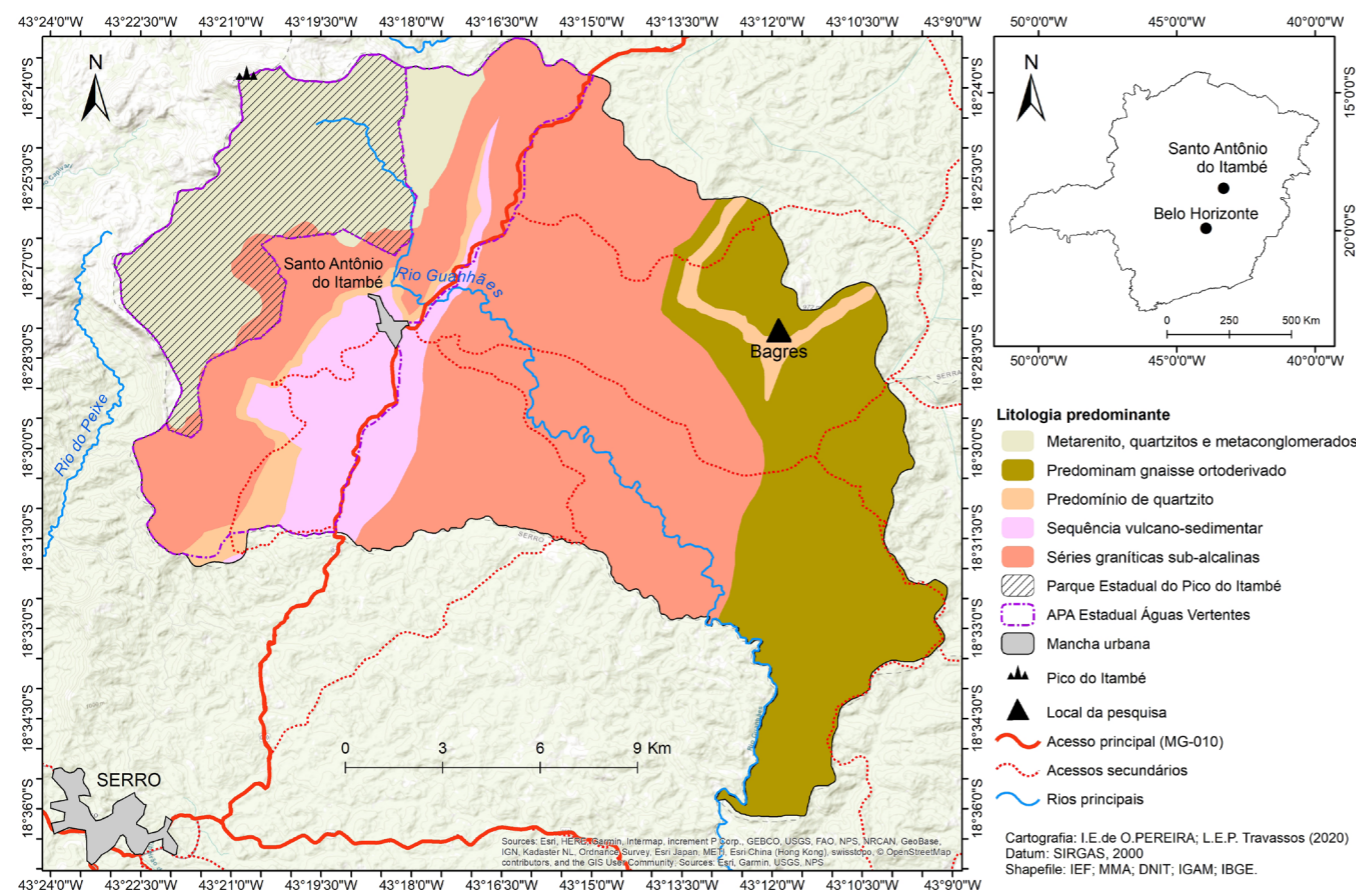


Figura 2 – Localização da comunidade Bagres em mapeamento geológico

Fonte: I. E. de O. Pereira, 2020.

Em 1º de março de 1963, Santo Antônio do Itambé foi desmembrado de Serro, tornando-se um município independente segundo a Lei nº 2.764 de 30 de dezembro de 1962. Segundo dados do IBGE Cidades (s.d.), o município possui população estimada em 3.763 habitantes (em 2021), com considerável queda em relação aos dados do censo de 2010, que registrava 4.135 habitantes. A densidade demográfica era de 13,52 hab./km², em um território de 305,737 km², sendo que a maior parte da população habita a área rural (2.905 habitantes), enquanto a área urbana possui 1.230 hab.

Apenas 8% da população possui emprego formal com a renda média de um salário-mínimo. Cerca de 50,1% vivem com meio salário-mínimo, ou menos, com o trabalho

informal, muitas vezes por meio do trabalho como diaristas na produção agrícola, aposentadorias e programas governamentais. Com o próximo censo, esses números provavelmente serão alterados.

A comunidade rural Bagres tem suas origens ligadas ao Córrego Brasileirinho, conhecido pela população local como Córrego dos Bagres, devido à presença desta espécie de peixe. O sustento é tirado direto do terreno, em produção de subsistência e agricultura familiar, onde se planta um pouco de tudo. Das grandes fazendas que existiam na região, apenas duas são consideradas de médio a grande porte, onde jovens da comunidade trabalham como diaristas arrumando cercas, realizando a capina, apanhando fechos de lenha, e nas colheitas de milho, cana e mandioca. Nelas pratica-se a criação de gado leiteiro para a produção do queijo minas artesanal (Queijo do Serro), declarado Patrimônio Imaterial Mineiro, em 2002 (IEPHA-MG), e Patrimônio Cultural do Brasil, em 2008 (IPHAN). Outras fontes de renda são provenientes de programas de assistência governamentais.

Após a reza na Lapinha, no dia 12 de outubro de 2019, em atividade participativa de diagnósticos da pesquisa, os membros da comunidade desenharam coletivamente o Mapa Mental de Bagres, apresentando como percebem a comunidade, os lugares e os caminhos.

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

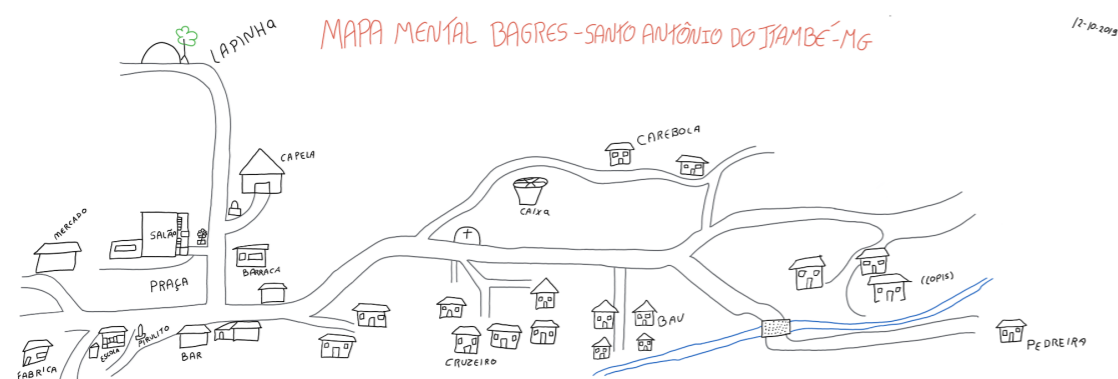


Figura 3 – Mapa mental (reprodução) da comunidade rural Bagres
Fonte: I. E. de O. Pereira, 2020.

Os ícones construídos apresentados no mapa mental, além das casas, fazem parte da história e do território de Bagres, destacando a escola, a praça, o mercado, a fábrica de rapadura desativada, a igreja, a barraca e o salão. A praça é o centro da comunidade, espaço sagrado por ser o ponto de encontro para subida até a Lapinha e onde ocorrem as manifestações religiosas da Festa da Lapinha. Contudo, também é o espaço profano, pois abriga os bares, jogos de carteadado e o forró nos dias de festa.

A construção da capela, em 1996, é considerada um marco para a comunidade, pois as missas eram realizadas dentro da pequena sala de aula da escola, no último domingo de cada mês. Foi em um dos sermões, cobrando da comunidade a iniciativa de levantar fundos para a construção da capela, que a Sra. Gilda deu o “primeiro passo”; em suas próprias palavras, ela fez uma rifa para arrecadar o dinheiro para a construção da capela. A partir daí foram organizados eventos como campeonatos, bailes, leilões, rifas e doações. A ação é considerada um marco, pois envolveu toda a comunidade reforçando sua identidade, os laços de amizade, união e orgulho.

Fiz uma rifa a mão, de um frango assado e um litro de vinho, foi até o senhor Oseias aqui do Baú que ganhou esse frango e esse vinho. Aí nós já fomos começando, por essa rifa. Aí fizemos mutirão, foi uma coisa

mais importante que eu vi na minha vida na comunidade, o primeiro dia de mutirão, no dia de carreiro, puxando areia pra lá, parecendo festa, você só via carro de boi cantando. Porque eu não tenho uma lembrança (foto) disso?! (Gilda, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

Com a construção da capela, a comunidade ganha de presente a imagem de Nossa Senhora de Lourdes, escolhida exatamente pela relação da comunidade com a Lapinha. Pouco tempo depois, outra imagem maior da Senhora de Lourdes é colocada em um oratório em forma de gruta, construído com pedras, e que se localiza em frente à capela no caminho que leva à gruta natural: “eles ergueram no topo do monte, porque ali é um monte que vai subindo. Ergueram uma grutinha pra indicar que lá em cima está a gruta” (Humberto, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).



Figura 4 – Igreja N. Sra. de Lourdes em Bagres, caminho para a Lapinha
Fonte: I. E. de O. Pereira, outubro 2019.

Os oratórios em forma de gruta ou caverna são uma forma de capela ou santuário que imita o interior de uma caverna. Eles são geralmente construídos em locais isolados, como montanhas,

florestas ou desertos, e são destinados a ser um lugar de meditação e oração. A construção desses oratórios tem raízes antigas, datando da época dos primeiros eremitas e ascetas que buscavam um lugar isolado para a contemplação e a comunhão com Deus. Com o tempo, a ideia se espalhou e muitos santuários foram construídos em todo o mundo, desde a Europa até a América Latina e Ásia.

Em todo o mundo, tais oratórios geralmente apresentam elementos naturais, como rochas, pedras e água, além de estátuas de santos ou figuras religiosas. Eles são frequentemente iluminados por velas ou lanternas, criando um ambiente místico e de devoção. Muitas vezes, eles também são adornados com pinturas ou murais que representam cenas bíblicas. São importantes para muitos fiéis, especialmente aqueles que buscam uma experiência mais contemplativa e silenciosa de oração. Eles oferecem um lugar para se desconectar do mundo e se conectar com a espiritualidade, proporcionando um ambiente propício para a reflexão e a meditação.

A FESTA DA LAPINHA

O culto e a reza possuem a função primordial de estreitar os laços que unem o fiel ao seu Deus, além de estreitar os laços que unem o indivíduo e a sociedade de que é membro (ROSENDAHL, 2002). São, portanto, práticas religiosas que têm como objetivo a comunicação com o divino, seja para adoração, agradecimento, pedido de ajuda ou orientação. Tais práticas variam de acordo com as crenças e tradições de cada religião, mas geralmente envolvem o uso de símbolos, rituais e palavras específicas.

Os cultos são as reuniões organizadas pelos líderes religiosos para a celebração de um momento ou evento especial da religião, como um feriado ou a comemoração de um santo, como é o caso da

celebração na Lapinha. Incluindo cânticos, orações, leituras bíblicas e pregações, os cultos são geralmente realizados em templos, igrejas ou sinagogas, mas também podem ser realizados ao ar livre, em espaços públicos ou em residências particulares. Em Bagres, percebemos o uso de uma cavidade natural subterrânea como o templo religioso.

Já as rezas são as práticas individuais ou coletivas de comunicação com o divino, geralmente feitas em momentos específicos do dia ou em ocasiões especiais, como antes de dormir, antes de uma refeição ou em momentos de crise ou sofrimento. As rezas podem ser realizadas em qualquer lugar, desde que a pessoa se sinta confortável e em um ambiente adequado para a prática, como é o caso do pequeno oratório no caminho que leva à caverna sagrada.

Ambas as práticas têm um papel importante na vida religiosa de muitas pessoas. Elas proporcionam um momento de conexão com o divino, ajudando a fortalecer a fé e a encontrar conforto em momentos difíceis.

Assim, o sentido de ir até a Lapinha vai além do desejo de estar na presença do sagrado, pois, apesar de também ser feito de forma individual a ida, tradicionalmente, ocorre em grupo, simbolizando o encontro, a união e a amizade: “Através dos encontros dos amigos, as pessoas vão lá e participam da reza. Pra gente é muito bom. Já é uma união que o pessoal faz pra encontrar um com outro pra ir à Lapinha” (Luíz Veriano – Luquinha, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019). “O encontro familiar, encontro religioso” (Valdete, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019). “Pagar promessa, rezar, fazer pedidos, visitar, encontrar os amigos” (Sebastião Tião, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

Segundo o ex-vereador Sr. Valdete, em 1983, ano em que foi instalada energia elétrica na comunidade, surgiu a ideia de fazer a Festa da Lapinha e criar a figura dos festeiros responsáveis pela organização. No dia 24 de maio, antes de subirem para a caverna, a comunidade passou a se encontrar na casa do festeiro, onde eram recebidos com quitandas, doces ou jantares. Dali seguiam em procissão com a bandeira do Senhor Bom Jesus à frente. Após a reza desciam para a praça soltando foguetes, erguendo a bandeira em um barranco com mastro de taquara. A caixa de som embalava o forró daqueles que permaneciam na praça, dando início a parte profana da Festa da Lapinha.

Em 1996, a partir da construção da capela e a doação da imagem de Nossa Senhora de Lourdes, iniciou a “versão estendida” da Festa da Lapinha. Foram introduzidas as novenas, as procissões, a coroação da imagem de Nossa Senhora, a missa e o hasteamento do mastro com **foguetório**. A parte profana da festa, além do já tradicional forró, foi engrandecida com bandas e duplas de música sertaneja.

Definiu-se que a festa seria sempre no fim de semana mais próximo ao dia 24 de maio. Tal introdução de novos elementos é o que configura a Festa da Lapinha como cultural, folclórica e social. De acordo com as falas e a observação participante dos pesquisadores, é **cultural** pela tradição popular do catolicismo em devoção ao Senhor Bom Jesus da Lapa, é **folclórica** pela existência dos mitos e por serem introduzidas a cada ano apresentações de teatro e danças durante as novenas e no sábado de festa, e é **social** por ter os shows com bandas, som mecânico, barracas, cavalgadas e churrasco comunitário.

Além da reza na gruta no dia 24 de maio, a Festa da Lapinha se estende para os nove dias de novena até a sexta-feira, sábado e domingo.

O que ela comemora é a devoção ao menino Bom Jesus da Lapa, e por ser uma coisa que não existe no município. Porque onde que o pessoal conhece uma coisa maravilhosa igual àquela é só aqui. [...] O padroeiro é o Senhor Bom Jesus da Lapa, depois que ganhamos a imagem de Nossa Senhora de Lourdes, que a coroamos pelo mês de maio (Valdete, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

“Festa da Lapinha por causa da Lapa” (Sebastião–Tião, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019). “A festa da Lapinha, já é assim... o terço pra reunir o pessoal. Então na Lapinha reza, desce pra praça, e tem um forrozinho pra dançar depois da reza, né? Era só o terço. Celebração da missa e a festa é de uns tempos pra cá” (Luiz Veriano – Luquinha, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

Compreendendo a festa geograficamente, ela constitui vínculos territoriais, signos e símbolos que são espacializados durante o festejo. “É nesta simbologia festiva que os lugares, sítios, paisagens, monumentos e bens culturais são qualificados e ressignificados” (GONDIM; MACHADO, 2017, p. 222). Observando as festas, vemos a dialética das relações sociais no espaço; é a afirmação do “ser social” por meio das redes que participam: grupo de orações, festeiros, romeiros, ou quem vai apenas para a socialização profana, motivados mais pelo forró após a reza do que pela reza em si, construindo suas identidades por meio do sentido dado às coletividades às quais estão ligados, e aos lugares que habitam (CLAVAL, 2002). Assim, percebe-se que em Bagres, a celebração religiosa se originou a partir da fusão da religião católica com as tradições culturais populares locais, pois envolvem procissões, danças, música, comida e bebida.

A Festa da Lapinha é a primeira festividade do meio rural a entrar no calendário oficial de festas e manifestações culturais da prefeitura de Santo Antônio do Itambé. Desta forma, de acordo

com a entrevista do Sr. Humberto, Bagres se torna o centro, ou seja, o local onde são realizadas as apresentações e exposições das ações da secretaria municipal de cultura no meio rural. Nos dias da novena e no sábado de festa, as comunidades visitantes apresentam seus números artísticos (e.g.: danças, teatro, poesia etc.), ensaiados e preparados em suas comunidades. Em cada dia de novena, a comunidade Bagres recebe uma ou duas comunidades rurais do município, transportadas por ônibus disponibilizado pela prefeitura.

Sobre as novenas, a gente faz o programa, manda para as comunidades. Tem o ônibus que pega nas comunidades as 18h da tarde, e chega as 19h. Tem a celebração... tem dia que tem missa, outro dia só o culto. Terminando, o pessoal vai visitar a gruta, outros já vão pro forró... aí fica esse movimento durante o dia todo. (Valdete, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

Nos dias da novena começam a chegar os **barraqueiros**, ou seja, as pessoas vindas de outros municípios como Materlândia, Sabinópolis e São Paulo. Nelas são apresentados produtos variados como sapatos, bolsas, roupas, utensílios domésticos, bijuterias, bebidas e comidas. Mediante pagamento de diária, os barraqueiros acampam nos canteiros, terrenos e passeios das casas no espaço da praça. Essas barracas são, em sua maioria, montadas por pessoas de fora da comunidade. Alguns montam estruturas em tábuas para vender pastel frito, salgados, churrasquinho, pão com carne cozida, caldos e bebidas. Comerciantes locais aproveitam o movimento para servir almoço, e os que têm bares vendem bebidas alcoólicas e algum tipo de “tira gosto”.

Questionados sobre a presença de comerciantes de outras cidades, os entrevistados a veem como oportunidade de acesso a

produtos que só teriam se fossem até as cidades. Além disso, devido à popularidade da festa, as barracas atendem à demanda de comida e bebida dos visitantes: “As pessoas bebem, compram as coisas de comida. A barraca é uma coisa da festa. Porque pelo movimento de gente, se não tivesse a barraca não ia ter nem uma comidinha” (Adair, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

O festeiro, ou mordomo, é aquele que recebe a bandeira e a imagem em sua casa. Na sexta-feira, último dia de novena, a Santa e a bandeira são levadas da igreja para a casa do festeiro. No sábado, pelo fundamento bíblico de partilhar a ceia, a família festeira oferece jantares ou lanches à comunidade que chega para buscar as imagens. De acordo com a tradição cristã, antes de se entregar a cruz, Jesus ofereceu uma ceia a seus amigos, na qual divide o pão e o vinho. Depois, ordenou para que seus discípulos repetissem essa cerimônia de ceia em memória de seu sacrifício.

O festeiro, junto com o grupo de orações, também é responsável por organizar a festa. Como a festa ganhou popularidade, o número de festeiros também aumentou, se estendendo para pessoas de fora da comunidade que auxiliam na procura por patrocinadores e doações, além de promover eventos para levantar fundos, organizar o churrasco, contratar as bandas de música e a estrutura de palco com luzes e som. Ou seja, os demais festeiros e auxiliares se encarregam de promover a parte profana da Festa da Lapinha. Por muito tempo, os festeiros eram escolhidos por sorteio na festa anterior, mas atualmente a escolha também ocorre por indicação.

Não se sabe por qual motivo foi escolhido o dia 24 e o mês de maio para rezar o terço dentro da Lapinha. Entretanto, como maio é o mês dedicado à Maria pela tradição católica, e a comunidade ganhou de presente uma imagem de Nossa Senhora de Lourdes, sua coroação na Festa da Lapinha foi introduzida. Na tradição católica, Maria, mãe de

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

Jesus, é coroada rainha do céu e de todos que nela creem. A imagem de Nossa Senhora de Lourdes e a bandeira do Senhor Bom Jesus da Lapa são levadas da casa do festeiro em procissão até a praça.

Tem ano que a nossa senhora saía de lá da gruta, sabe? Outro ano ela saía de uma residência, num andar pra ser coroada na praça, na residência do festeiro... Variava de acordo com a programação. Já teve carreata dela saindo da casa do fazendeiro que era festeiro, cavalgada trazendo a santa... (Humberto, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

A programação da festa varia de ano a ano, dependendo dos organizadores. Segundo os entrevistados, por muitos anos a imagem e a bandeira iam até a Lapinha onde era realizada a celebração da missa. De lá desciam de volta para a praça, local onde era feita a coroação e o hasteamento do mastro. Em outros anos, a bandeira e imagem eram levadas somente até a praça, onde a coroação era feita. Por vezes, a imagem de Nossa Senhora de Lourdes saía da escola em direção ao palanque ou à capela para a coroação e somente depois da missa os fiéis iam para a casa do festeiro buscar a bandeira para erguê-la no adro da igreja. Nos últimos anos, porém, não foram realizadas as procissões pela comunidade com a imagem e bandeira da casa do festeiro à praça. A coroação e a missa ocorreram dentro da capela e o hasteamento da bandeira no mastro localizado do lado de fora. O hasteamento é sempre feito com shows pirotécnicos, encerrando a parte religiosa da Festa.

O padre falava assim: “agora nós vamos buscar a bandeira na residência do senhor festeiro”. Todo mundo descia lá. Até que a bandeira chegava na praça... O povo comia, bebia. Ela chegava na praça praticamente onze e meia da noite, depois é que procedia o baile. Hoje não, hoje ela fica na igreja, já sai da igreja iluminada. Tem o festeiro, levando o mastro, e os fogos pirotécnicos. Encerra-se a parte religiosa com o hasteamento da bandeira, aí o povo desce, pra parte social. A bandeira é erguida no adro da capela, ele fica todo enfeitado com bandeirolas, flores e arranjos típicos da região (Humberto, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019).

Por muitos anos a missa foi feita de forma campal, ou seja, do lado de fora da pequena capela que não comportava o grande número de fiéis que participavam da celebração. Os padres iam até a Lapinha, celebravam em cima do barranco ou de banquinhos e desciam para a praça onde foi construída uma estrutura de alvenaria para ser montado o palco para a celebração e shows. Há alguns anos, porém, a comunidade religiosa vem percebendo uma queda da participação de fiéis na parte sagrada em detrimento ao crescente interesse popular pela parte profana.

Após o encerramento da festa religiosa, dá-se início aos shows, normalmente após a meia noite. A concentração de pessoas aguardando o início do show na praça, nos bares e barracas, que permanecem abertos durante as celebrações, vem gerando intenso conflito entre o sagrado e o profano no espaço da praça em



Figura 5 – Bandeira do Senhor Bom Jesus e imagem de Nossa Senhora de Lourdes
Fonte: Gilda Gonçalves da Costa e Silva, s.d..

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

Bagres. Por decisão dos padres, a manifestação sagrada da festa vem se limitando ao espaço da capela e do adro, desapontando profundamente os membros da comunidade.

No domingo acontece o encerramento da festa. Pela manhã é realizada a celebração de encerramento com procissão da imagem de nossa senhora coroada pela praça da comunidade. Segundo o Sr. Humberto, não tinha celebração e procissão no domingo, e a festa religiosa se encerrava no sábado com o hasteamento. Segundo ele “as pessoas dançavam até de manhazinha”. Inserida na programação, a celebração de encerramento inicialmente era feita à tarde, mas, enfrentando novamente o conflito sagrado e profano no espaço da praça, quando a procissão passava entre os bares e barracas, foi transferida para a parte da manhã. Na parte da tarde é oferecido pelos festeiros, de forma gratuita, o churrasco comunitário com som eletrônico e, por vezes, show de encerramento com cantores locais até às 16 horas.



Figura 6 – Festa da Lapinha no espaço da praça
Fonte: I. E. de O. Pereira, maio de 2019.

O CONFLITO ENTRE O SAGRADO E PROFANO NO ESPAÇO

Segundo Rosendahl (2018), o século XXI é marcado por transformações culturais na sociedade, com múltiplas **visões de mundo** num tempo e numa temporalidade que, para alguns acadêmicos, apresentam um “discurso de crise” ou mesmo o “declínio da religiosidade” em um processo de (in)tolerância religiosa. Segundo a autora, o senso de santidade é relegado a segundo plano na sociedade, em um mundo de pluralismo étnico, cultural e religioso. Há um enfrentamento cotidiano dos grupos religiosos em relação a sua prática. No entanto, como apresenta Rosendahl (2018, p. 269) e “as ideias durkheimianas”, acredita-se que a prática religiosa acompanha esses processos de mudança e que os grupos, no desejo de repensar a religião e sua religiosidade, criam estratégias flexíveis; “a religião tende mais a se transformar do que a desaparecer na sociedade”.

A concepção de tempo sagrado de Mircea Eliade (1992) é um tempo mítico presente na experiência da hierofania, em que tempo e espaço não são homogêneos nem contínuos. Segundo Eliade (1992, p. 38, destaques acrescentados) “toda festa religiosa, todo Tempo Litúrgico, representa a **reatualização** de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico”. A festa religiosa representa esse momento de reatualização do tempo hierofânico. A prática religiosa tende a desenvolver-se e atingir momentos de apogeu, contudo, com as múltiplas visões de mundo da “hipermodernidade” (ROSENDAHL, 2018, p. 247), a religiosidade pode declinar e enfrentar desafios de flexibilização no tempo-espaço.

Com o passar dos anos e da transformação de identidade do lugar, assim como de posicionamentos e ideias, e com o constante crescimento da Festa da Lapinha, a organização sai do controle

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

daqueles que desejam a manutenção e valorização dos modos tradicionais, sobretudo em relação ao valor e respeito dado ao sagrado. É aí que se acentua o conflito entre o sagrado e o profano na festa da Lapinha em Bagres.

O interesse pela parte profana do encontro, do forró, das paqueras, das barracas e das bebidas, sobressai ao interesse pela parte sagrada. Paralelamente a isso, a própria comunidade dos festeiros e comerciantes integrantes da organização não se posiciona sobre a manutenção do equilíbrio da festa. Tal fato sobressai nos depoimentos, pois o interesse comercial e a autopromoção dos festeiros como políticos mantêm o funcionamento dos bares e som mecânico durante as celebrações religiosas no mesmo espaço. A pessoa religiosa que vai à Lapinha em Bagres e participa da Festa da Lapinha, muitas vezes em peregrinação, associa a **caminhada** e os rituais à busca de satisfação e conforto espiritual. Já o turista (aquele que vai à Lapinha pela curiosidade e a Bagres pela festa profana), não considera o prazer espiritual associado a fé; é a satisfação do lazer e o passeio que prevalecem.

Partindo da ideia de que a religião acompanha o movimento cultural da sociedade, a cultura moderna tenta associar a peregrinação ao turismo religioso (ROSENDAHL, 2018), pois também há o turista que participa dos momentos sagrados da tradição, mas que, também, deseja interagir com os atrativos profanos da festa.

A Lapinha é o lugar sagrado para a comunidade Bagres e comunidades próximas no município de Santo Antônio do Itambé. É o ponto fixo, o centro do mundo, lugar da hierofania. Dalí irradia toda a sacralidade, os mitos, os signos, o sentimento de pertencimento, a topofilia, e a experiência de fé. O seu entorno, compreendendo o espaço da comunidade, a praça e a capela, são espaços sagrados

secundários ou profanos, direta ou indiretamente vinculados ao lugar sacro, como propõe Rosendahl (2018; 2002). As interdependências e as relações funcionais entre o espaço sagrado e o profano permitem caracterizar o entorno do centro do mundo.



Figura 7 – Lapinha na comunidade rural Bagres
Fonte: I. E. de O. Pereira, outubro 2019.

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

Para identificar os espaços considerados sagrados e profanos pelos membros da comunidade, foi realizada a prática metodológica de mapas mentais individuais. Os entrevistados identificaram numa imagem de satélite impressa os lugares considerados sagrado e profano e suas áreas de abrangência. A imagem a seguir apresenta em síntese o espaço sagrado e o espaço profano da comunidade indicados nos nove mapas mentais.

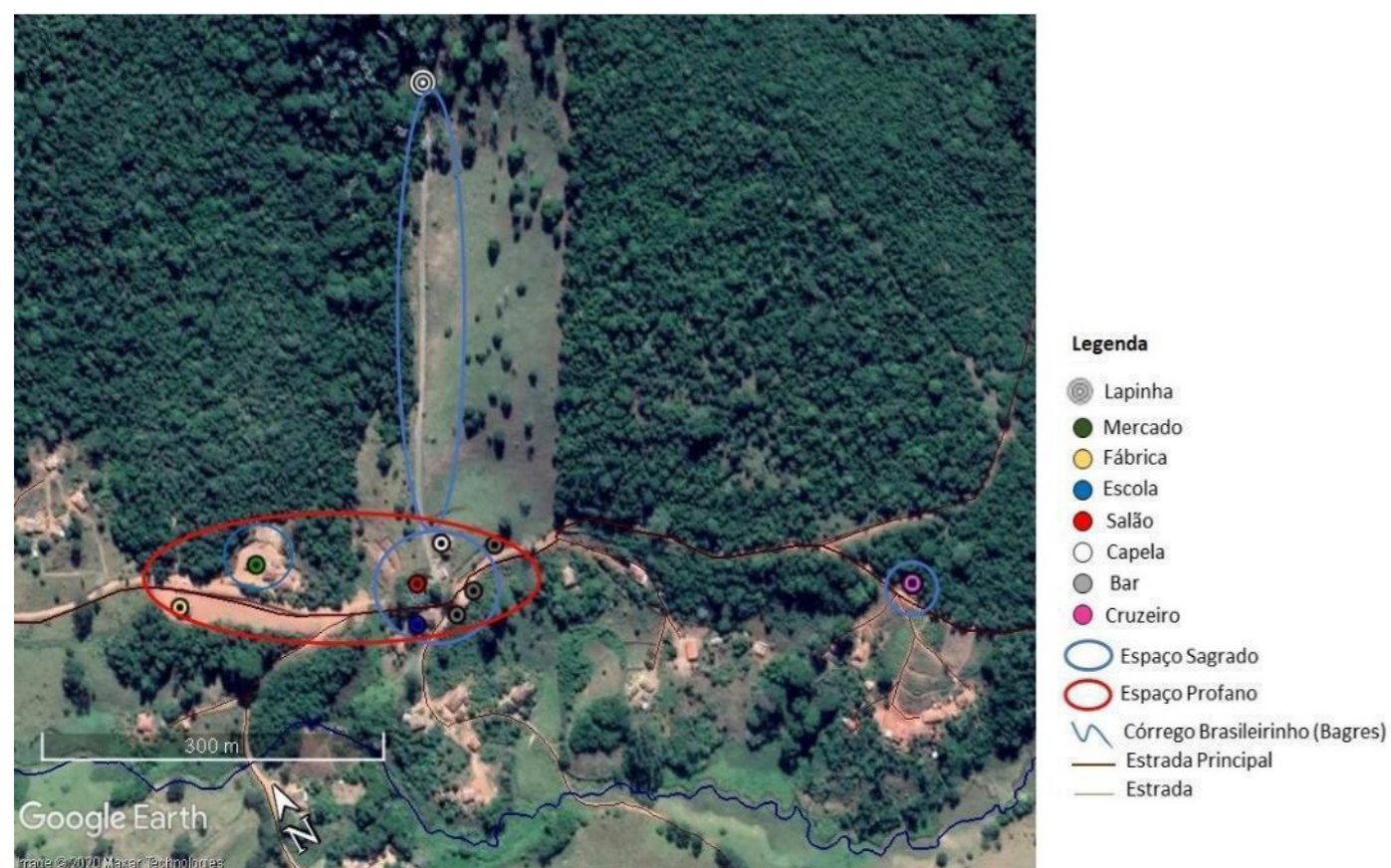


Figura 8 – Espaços sagrados e profanos na comunidade rural Bagres
Fonte: I. E. de O. Pereira, 2020.

A Lapinha é o espaço sagrado primário (ROSENDAHL, 2002), pois foi onde teve início a tradição e o primeiro lugar de encontro para a prática religiosa da comunidade. Questionados sobre qual local consideram mais sagrado, a Lapinha ou a capela, os participantes afirmaram que a Lapinha é mais sagrada por ser natural: “foi feita por Deus”; “não tem a mão do homem, é da natureza, sagrado mesmo”; “feita pela natureza”; “é a

origem de tudo, da festa e tradição”; “a Lapinha é história antiga, foi descoberta primeiro”.

Segundo Rosendahl (2002), a presença do espaço sagrado secundário ocorre onde o crescimento contínuo de peregrinos exige a expansão física do lugar sagrado. Assim, como espaço sagrado secundário há a praça da comunidade, local de realização das celebrações da Festa da Lapinha, mas que se sobrepõe ao espaço indicado como profano, em que há os bares, o salão, e a rua principal da comunidade que vai da fábrica, estacionamento e bares, até o final do calçamento.

Analisando a partir da classificação em relação ao maior ou menor vínculo com o sagrado (ROSENDAHL, 2018), como **espaço profano diretamente vinculado ao sagrado**, ou seja, lugares que não são religiosos, mas apresentam forte ligação com as atividades religiosas, são apontados os bares onde se encontra comida e bebida, o estacionamento próximo à fábrica e a praça, local de concentração da Festa da Lapinha e montagem das barracas, tanto para os que procuram a experiência religiosa, quanto para os que vão a Bagres pelo lazer e turismo.

Como **espaço profano indiretamente vinculado ao espaço sagrado**, lugares que apresentam funções direcionadas aos

moradores, mas que não excluem os peregrinos e visitantes, identificou-se o mercado, a barraquinha da capela Nossa Senhora de Lourdes, bem como o salão onde são realizados os bailes e eventos de arrecadação para a Festa da Lapinha. Também foram classificados nessa categoria, a escola – local onde são armazenados os arranjos e enfeites da festa e da gruta –, o obelisco, a praça e os bares.

Durante a Festa da Lapinha, que cresce como atrativo a turistas e devotos, a Praça Martinópolis se torna um espaço de encontro entre o sagrado e o profano. Tal encontro não se mostrava conflituoso há alguns anos, conforme as entrevistas. No entanto, a partir da observação participante e das práticas metodológicas participativas (2019), ficou evidente a maior participação de pessoas interessadas na parte profana da Festa da Lapinha. Outro diagnóstico do problema são os desentendimentos entre os festeiros, os comerciantes e a comunidade religiosa. Alterações na programação e horários na festa indicam uma espécie de recuo do sagrado.

A caverna é o centro do mundo sacralizado pela fé popular. As manifestações culturais que evoluem com o tempo e as transformações socioculturais que têm origem a partir da Lapinha reorganizam o entorno da caverna no espaço da comunidade. As metodologias dos mapas mentais (coletivo e individual) permitiram compreender mais a fundo o conflito existente entre sagrado e profano do fenômeno religioso da Festa da Lapinha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em essência, a Festa da Lapinha é a festa da caverna, uma reafirmação da prática e repetição de ritos sagrados que se iniciou a partir da fé fervorosa de um povo isolado que se organizou em comunidade a partir dos encontros para rezar. Tida como o centro

do mundo, é também o centro de convergência de demandas sociais resolvidas por ações comunitárias. A caverna, mais do que um simbolismo de fé, é marco da história das comunidades ao redor; influência na construção cultural de fé, crenças, costumes, assim como de uma organização social e política. Na agitação e movimentação comunitária em arrecadação de fundos para a festa, iniciada em 1963 aos dias atuais, atendeu demandas locais de um salão comunitário e assistência a famílias em situação de pobreza. Ligadas indiretamente à festa, estruturas, tais como calçamento da praça, do caminho até a Lapinha, iluminação pública, banheiros, manutenção das estradas são levadas à comunidade. Atualmente, essas organizações e infraestruturas independem da caverna, mas surgiram a partir dela, dos encontros em seu uso e apropriação.

Nas percepções da pesquisa, de cunho fenomenológico, estar na caverna, é um convite a autorreflexão. Trata-se de um espaço de silêncio, de se colocar na presença do divino e venerar as maravilhas que Ele fez, tendo a caverna como maior exemplo: **“uma pedra abrir e formar o que formou a Lapinha; é mesmo uma coisa bençoada, de Deus. Deus fez, é uma coisa de ver e ficar impressionado”** (Tereza, Comunidade Bagres, Santo Antônio do Itambé, MG, 2019). Adentrar a caverna é um convite a entrar em sua própria existência, a partir do simbolismo do retorno ao “útero materno”, aprofundar-se no mistério, no espaço escuro e frio e ali sentir conforto e a presença divina. Sair da caverna é como um renascer ao mundo, livre dos pecados, purificado, renovados pela fé, envolvidos pelos laços de amizade dos que também experimentaram os mesmos sentimentos, como apresentados nas entrevistas, de “amor, paz e alegria”.

A repetição dos ritos é feita em respeito aos mais antigos e a memória coletiva do lugar em sentido de pertencimento, feita por pessoas mais velhas e, sobretudo por jovens que não pretendem

sair da comunidade. A caverna adquiriu um simbolismo de união, referência do território de Bagres, para amizade, encontros, fé e alegria. Porém, de acordo com a comunidade mais tradicional, quando se perde a força desse simbolismo, problemas comunitários e conflitos passam a se expressar com mais intensidade, ou seja, para essas pessoas entrevistadas, a diminuição dos encontros na caverna vem diminuindo o contato com o sagrado, com os valores, com os diálogos e conversas e com a alegria dos encontros.

Para a maior parte dos jovens, não faz parte das perspectivas de futuro permanecer na comunidade, logo, os vínculos são desfeitos, não faz mais tanto sentido as referências espaciais e simbólicas, há um desencanto pelo seu mundo vivido atual, seus anseios e projetos estão em outros lugares e territórios. Não há para eles a hierofania, causando consequência à permanência da essência da Festa da Lapinha. Os mais céticos diriam que a festa ela está rumo à extinção, tornando-se apenas a “Festa dos Bagres”.

As constantes transformações culturais em uma sociedade culturalmente mais urbanizada, com cada vez mais pluralismo étnico, cultural e religioso, são apresentadas por muitos como um “discurso de crise” ou mesmo de “declínio da religiosidade”, desencadeando um processo de intolerância religiosa. Essa intolerância é manifestada de diversas formas e sentida pelo grupo religioso que organiza a festa, tais como permanecer com o som ligado, bares abertos, consumo alcoólico e jogos durante as celebrações, tido como desrespeito e até mesmo ataque à tradição. O conflito entre sagrado e profano no espaço da praça se torna tenso.

A pesquisa chega à comunidade em um momento de radical interferência na tradição popular com a separação da Festa da Lapinha em sagrada e profana com a troca das datas de celebração, tendo

como principal motivo a sobreposição da festa profana em relação à festa sagrada no espaço da Praça Martinópolis da comunidade Bagres. Em todas as entrevistas tal fato é relatado com profundo pesar. Essa separação não agrada ao grupo religioso, afinal, a festa só faz sentido por causa da história ligada a Lapinha e ao dia 24 de maio, bem como desagrada os festeiros, pois reduz o número de participantes na festa.

A realização de entrevista com o pároco do município não foi possível por incompatibilidade de datas. Conclui-se que há uma confusão por parte dos padres que não conhecem a história da comunidade, da Lapinha, do sentido da existência da Festa da Lapinha e do dia 24 de maio. O que chega a eles de princípio é a fama do profano, dos relatos de insatisfação dos padres anteriores que realizaram as celebrações em meio aos bares abertos, barracas, jogos e música alta. Há também divergências dentro da instituição católica formal em aceitar ou não as manifestações do catolicismo popular.

A festa religiosa representa a reatualização do tempo hierofânico. A repetição de ir rezar na gruta todos os anos é pautada no respeito às tradições, à memória dos mais velhos e ao sentimento de união e alegria. Não se sabe o motivo da escolha do dia 24 de maio para ir rezar na Lapinha, nem o ano de início desta tradição que se origina com os senhores Joviano e Faustino em pagamento de uma promessa. O fato é que a comunidade não abre mão de dar continuidade aos encontros no dia 24 de maio, mesmo diante dos conflitos entre sagrado e profano durante a festa e com a constante queda no número de rezadores.

A gruta já se manifesta sagrada para a comunidade e população que a frequenta, mas há um desejo de que o Padre, figura representativa na hierarquia da igreja católica, aprove a sua prática

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

religiosa, reconheça a Lapinha como tal, e se faça presente. A caverna também é registrada como patrimônio cultural do município e carece da atenção dos poderes públicos para a valorização deste patrimônio cultural. Juntamente com Rosendahl (2018), acredita-se que a prática religiosa acompanha os processos de mudança, e os grupos, no desejo de repensar a religião e sua religiosidade, criam estratégias flexíveis de permanências, em que a festa religiosa pode ser transformada do que de fato a excluída da organização atual da Festa da Lapinha.

Chega-se à conclusão de que sagrado e profano são espacialidades conjuntas, em que há relação entre um e outro. Tal conflito não se resolve apenas separando um do outro, mas sim por meio de uma adequação e conformidade entre os dois eventos que são ligados por origem. Acredita-se que este conflito não tardará em receber uma solução, pois todos que realizaram as entrevistas apontaram o caminho, que é retomar a união da comunidade por meio do diálogo. Porém, um incentivo do poder público em intermediar este diálogo com a continuidade, fazendo inclusive uso das ferramentas de diálogo (FARIA, 2006), aceleraria tal processo, realizando reuniões com participação das lideranças comunitárias, religiosas, comerciantes, festeiros e representantes do poder público, a fim de traçar diretrizes para a organização da festa em acordo comum.

A Geografia Cultural Humanista permite tais considerações abraçadas pela geografia mística de Eric Dardel (2015), em um contato com a imaterialidade da organização e dos espaços-mundo-vividos, proporciona falar de sentimentos e manifestações fenomenológicas ligadas aos sentidos da hierofania em espaços naturais como as cavernas (limitada por anos a análise físicas da Geografia), revelando toda a geograficidade, entre sacro e profano, de um lugar por vezes tão pequeno e distante como a comunidade Bagres entre os vales do

Espinhaço em Minas Gerais, como exemplo de casos que se repetem em diferentes espaços, tempos e escala. ○

REFERÊNCIAS

- AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. A pluralidade da Geografia e as abordagens humanistas/culturais. **Caderno de Geografia**, v. 16, n. 26, p. 35-58, 2006.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Geografia Cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p.83-132.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Santos tradicionais no Brasil. In: CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. São Paulo: Editora Global, 2015.
- CLAVAL, Paul. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da Geografia. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete (Org.). **Elementos de Epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2009. p. 11-43.
- CLAVAL, Paul. A volta do cultural na geografia. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, v. 01, n. 01, p. 19-28, 2002.
- CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. A Geografia Cultural: Introduzindo a temática. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Introdução a geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- DARDEL, Eric. **O homem e a Terra: natureza da atividade geográfica**. Tradução Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Territorialidade sagrada no espaço rural, os desafios da permanência: a festa da Lapinha na comunidade rural Bagres, Minas Gerais
Iara Euzane de Oliveira Pereira, Rodrigo Corrêa Teixeira e Luiz Eduardo Panisset Travassos

FARIA, Andréa Alice da Cunha (Org.). **Ferramentas do diálogo** - qualificando o uso das técnicas do DRP: diagnóstico rural participativo. Brasília: MMA; IEB, 2006.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p.13-41.

GONDIM, Lucas Bezerra; MACHADO, Ivna Carolinne Bezerra. Imagem e festa: aproximações para uma geografia das representações. In: OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de; GONDIM, Lucas Bezerra; SILVA, Luiz Raphael Teixeira; MACHADO, Ivna Carolinne Bezerra; CAVALCANTE, Tiago Vieira (Orgs.). **Os outros, nós somos...** NEER (2006-2016). Fortaleza: CIA do ebook, 2017. n.p.

IBGE Cidades. Santo Antônio do Itambé, MG, s.d. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/santo-antonio-do-itambe/panorama>. Acesso em: 22/02/2022.

QUEIJO artesanal de Minas vira patrimônio cultural. **IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2008.

MODO de fazer o queijo artesanal da região do Serro. Patrimônio Cultural Protegido. Bens Registrados. **IEPHA-MG** – Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 2016.

JOHNSTON, R. J. **Geografia e Geógrafos**: a geografia humana anglo-americana desde 1945. Trad. Oswaldo Bueno Amorim Filho. São Paulo: DIFEL, 1986.

KOZEL, Salette. **Das imagens às linguagens do geográfico**: Curitiba, a capital ecológica. Curitiba: EdUFPR, 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. "Tema, método e objetivo desta pesquisa". In: Malinowski. Coleção os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1984.

OLIVEIRA, Livia de. Ainda sobre percepção, cognição e representação em geografia. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette (Org.). **Elementos de Epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2009. p. 189-196.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed UERJ; NEPEC, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

Submetido em julho 2022.

Revisado em outubro de 2022.

Aceito em novembro de 2022.