

A SACRALIZAÇÃO DE ELEMENTOS DA NATUREZA E AS DIMENSÕES MÍTICAS DE CIDADES-SANTUÁRIO DO TERRITÓRIO BAIANO

Janio Roque Barros de **CASTRO**

Professor Pleno da Universidade do Estado da Bahia – UNEB no Campus V – Santo Antônio de Jesus. Professor do quadro permanente do Mestrado em Estudos Territoriais da UNEB no Campus I - Salvador. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Recôncavo: território, cultura, memória e ambiente.

E-mail: janioroquec@yahoo.com.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1518-3458>

Recebido
Maio de 2023

Aceito
Maio de 2023

Publicado
Março de 2024

Resumo: A natureza é altamente simbólica para diversos coletivos étnicos. Alguns indígenas consideram os elementos naturais, como as matas e os rios, moradas de divindades. Para algumas religiões de matriz africana as árvores e as plantas são fundamentais para uma diversidade de práticas religiosas. No contexto transgeracional das suas vivências/experiências, alguns coletivos sociais reinterpretam o conteúdo discursivo oficial de algumas religiões hegemônicas, como o catolicismo, e criam, na dimensão das práticas populares, suas próprias narrativas assentadas em elementos e formas espaciais simbólicas. Neste artigo, objetiva-se analisar a sacralização de elementos da natureza e as dimensões míticas das práticas devocionais em grutas e morros no território baiano, com especial ênfase aos santuários católicos localizados nos municípios de Bom Jesus da Lapa, Milagres e Monte Santo. Do ponto de vista teórico-metodológico a pesquisa é norteada pelas abordagens da Geografia Humanista e Cultural e suas interfaces dialógicas com as Ciências Sociais, dimensionadas nas leituras das especificidades locais/regionais das cidades-santuários que se constituem no recorte espacial deste trabalho acadêmico, que revelou importantes interações etnográficas no contexto das práticas religiosas relacionadas à natureza e às singularidades de algumas narrativas míticas.

Palavras-chave: natureza; Cidades-santuário; práticas religiosas; narrativas míticas.

THE SACRALIZATION OF NATURAL ELEMENTS AND THE MYTHICAL DIMENSIONS OF SANCTUARY-TOWNS IN THE BAHIAN TERRITORY

Abstract: Nature is highly symbolic for different ethnic groups. Some indigenous people consider natural elements, such as forests and rivers, the abodes of deities. For some religions of African origin, trees and plants are fundamental to a diversity of religious practices. In the transgenerational context of their lives/experiences, some social collectives reinterpret the official discursive content of some hegemonic religions, such as Catholicism, and create, in the dimension of popular practices, their own narratives based on symbolic spatial elements and forms. In this article, the objective is to analyze the sacralization of elements of nature and the mythical dimensions of devotional practices in caves and hills in Bahia, with special emphasis on Catholic sanctuaries located in the municipalities of Bom Jesus da Lapa, Milagres and Monte Santo. From the theoretical-methodological point of view, the research is guided by the approaches of Humanist and Cultural Geography and their dialogic interfaces with the Social Sciences, dimensioned in the readings of the local/regional specificities of the sanctuary towns that constitute the spatial outline of this academic work, which revealed important ethnographic interactions in the context of religious practices related to the nature and singularities of some mythical narratives.

Key words: Nature; Sanctuary-towns; religious practices; mythical narratives.

LA SACRALIZACIÓN DE LOS ELEMENTOS DE LA NATURALEZA Y LAS DIMENSIONES MÍTICAS DE LAS CIUDADES SANTUARIO EN EL TERRITORIO DE BAIANO

Resumen: La naturaleza se hace bastante simbólica para los colectivos étnicos. Algunos indígenas tienen las matas y ríos como hogares de divinidades. Para algunas religiones de raíces africanas los árboles y las plantas son fundamentales para una diversidad de prácticas religiosas. En el contexto transgeneracional de sus vivencias/experiencias, algunos colectivos sociales reinterpretan el contenido discursivo oficial de algunas religiones hegemónicas, como el catolicismo, y crean, en la dimensión de las prácticas populares, sus propias narrativas basadas en elementos y formas espaciales simbólicas. En este artículo, es objetivo analizar la sacralización de elementos de la naturaleza y las dimensiones míticas de las prácticas devocionales en cuevas y sierras en la provincia de Bahia, especialmente, en los santuarios católicos ubicados en las ciudades de Bom Jesus da Lapa, Milagres y Monte Santo. El aporte teórico metodológico de la investigación está basado en la Geografía Humanista y Cultural y sus interfaces dialógicas con las Ciencias Sociales, dimensionadas en las lecturas de las especificidades locales/regionales de las ciudades-santuarios que se constituyen el recorte espacial de este trabajo académico, que reveló importantes interacciones etnográficas en el contexto de las prácticas religiosas relacionadas a la naturaleza y a las singularidades de algunas narrativas míticas.

Palabras clave: naturaleza; Ciudades santuario; prácticas religiosas; narrativas míticas.

INTRODUÇÃO

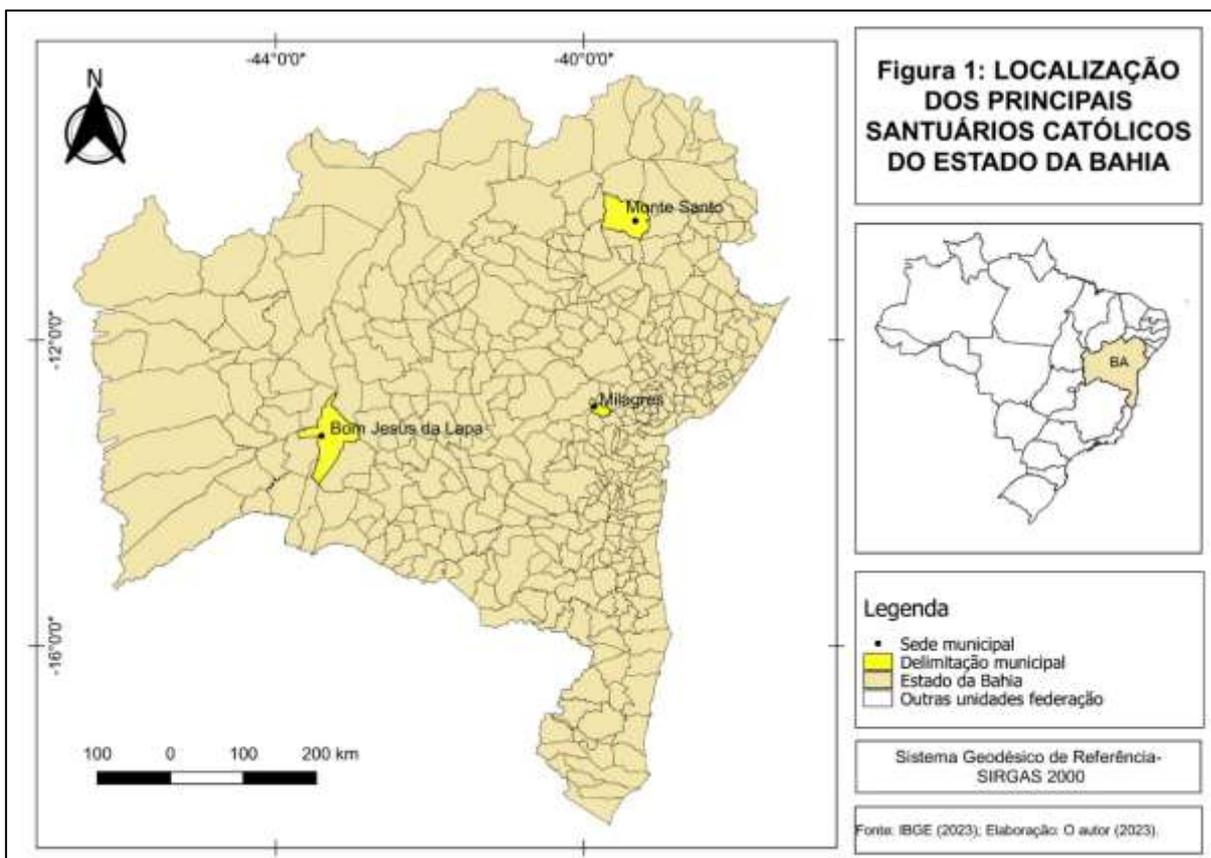
A natureza é interpretada de diferentes formas por uma diversidade de coletivos sociais. As matas, as cavernas, os rios, os mares e as formas do relevo, por exemplo, podem ser considerados moradas de divindades e, por isso, serem altamente relevantes para a vida de alguns coletivos etnográficos, como os indígenas. Essa leitura dos elementos da natureza, assentada na dimensão do simbólico, das vivências, das percepções e das crenças se diferencia da visão capitalista, que, desde o período colonial, mercantiliza elementos da natureza, chamados de recursos naturais, em uma perspectiva exploratória. Na esteira das questões espirituais, a sacralização de elementos da natureza se estende também por coletivos sociais não indígenas que reinterpretam o conteúdo discursivo oficial de algumas religiões hegemônicas e criam, na dimensão das práticas populares, suas próprias narrativas “lugarizadas” no contexto de vivências/experiências com diferentes elementos da natureza, incluindo grutas, rios e matas.

Os elementos naturais e as narrativas míticas que foram recriadas em uma perspectiva transgeracional são fundamentais para certas práticas do catolicismo popular. Em alguns santuários localizados em áreas de nascentes, por exemplo, as narrativas acerca da sacralidade daquele lugar estimulam religiosos e religiosas a levarem um pouco da água para uso em uma perspectiva curativa, regenerativa ou de conforto espiritual. No estado da Bahia, nota-se que as grutas de Bom Jesus da Lapa e os morros em Milagres e Monte Santo são exemplos de formações geológico-geomorfológicas que apresentam uma diversidade de simbolismos, práticas devocionais e narrativas míticas que mesclam diferentes vertentes etnográficas. Neste texto, objetiva-se analisar a sacralização de elementos da natureza e as dimensões míticas das práticas devocionais em grutas e morros no território baiano, com especial ênfase nos santuários católicos dos municípios de Bom Jesus da Lapa, Milagres e Monte Santo, situados no contexto territorial do extenso semiárido baiano (Figura 1).

Segundo Zeny Rosendahl (2002), cidades-santuário são centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. Tendo como referências reflexões teóricas assentadas em Claval (2014 e 1997), Dardel (2011), Eliade (1993, 1992 e 1991), Rosendahl (2002 e 1997) e Tuan (2013 e 2012) e em leituras das especificidades de algumas cidades-santuário do território baiano, questiona-se: quais as principais narrativas assentadas no culto, a partir de elementos da natureza (rochas, morros, grutas), que contribuíram para o surgimento/consolidação das romarias de Bom Jesus da Lapa, Milagres e Monte Santo, resistem em uma perspectiva

transtemporal de reinvenções discursivas? Um elemento geográfico comum nas três cidades-santuário citadas é a proeminência paisagística de morros nos principais pontos/roteiros devocionais de religiosos e religiosas. No entanto, há peculiaridades socioculturais locais/regionais expressas em narrativas que originaram esses santuários e que alimentam as peregrinações.

Figura 1 – Localização dos principais Santuários Católicos da Bahia



Fonte: IBGE (2023). Elaborado por Castro (2023).

Do ponto de vista metodológico, procurou-se articular dialogicamente o referencial teórico-conceitual com as singularidades geográficas e socioculturais dos recortes espaciais da pesquisa que resultaram no texto em tela. Inicialmente, foram ampliadas as fontes bibliográficas assentadas na Geografia Humanista e Cultural e suas interfaces dialógicas com as Ciências Sociais. Posteriormente, foram feitas caracterizações geográficas e socioculturais preliminares das cidades-santuário de Bom Jesus da Lapa, Milagres e Monte Santo e análises do conteúdo discursivo de sites dos municípios citados, com especial destaque para as abordagens sobre os santuários. Foram utilizados trechos de textos bíblicos e de narrativas míticas para contextualizar as temáticas sobre a sacralização dos elementos da natureza nas áreas

correspondentes ao recorte espacial da pesquisa. Fez-se trabalhos de campo nas cidades-santuário pesquisadas, entrevistas, observações, fotografias e descrições de pontos e itinerários relevantes do ponto de vista das práticas devocionais dos religiosos e religiosas. As imagens, os depoimentos e as fontes textuais e documentais foram analisados de forma integrada. Nesse roteiro metodológico, a prática da descrição de diferentes contextos geográficos foi muito valorizada. Numa perspectiva fenomenológica, a geógrafa Giuliana Andreotti (2013) destaca que a descrição de uma paisagem é um dos momentos mais complexos para a Geografia por ser intraduzível para cada intenção objetiva e foge a qualquer proposição universalmente holográfica, constituindo-se em um ato de dedução através da observação, envolto em uma atmosfera de subjetivismos e emoções.

Gomes (2013), fundamentado em Panofsky (2007) para abordar o espaço urbano, assevera que as imagens não são apenas uma representação visual; elas são também conceitos, associações entre formas e ideias. Seguindo essa trilha nas leituras geográficas, na pesquisa em curso, que resultou nesse texto, buscou-se relacionar o referencial teórico-conceitual e as visitas de campo às imagens e narrativas das cidades-santuário que constam de *sites* municipais. As fotografias expressam elementos da materialidade, enquanto as narrativas míticas revelam as dimensões imateriais, as oralidades que abarcam uma diversidade de sujeitos sociais em diferentes contextos históricos e geográficos. Segundo Yi-Fu Tuan (2013), o primeiro tipo de espaço mítico é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dado pela experiência direta. Nessa linha analítica de Tuan, os elementos da natureza são fundamentais para a produção das chamadas geografias míticas.

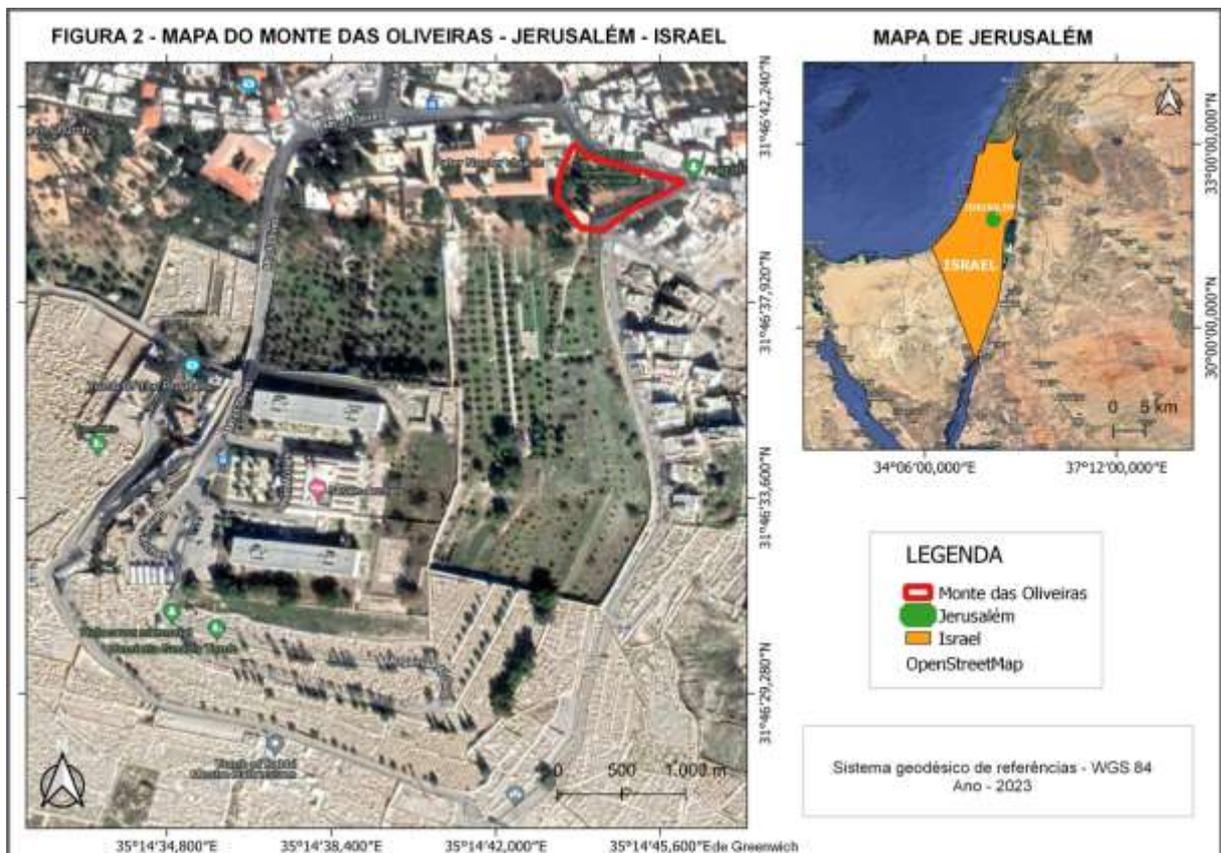
A SACRALIZAÇÃO DE ELEMENTOS DA NATUREZA: APRECIACÕES TEÓRICAS E ESPECIFICIDADES DE ALGUNS SANTUÁRIOS BAIANOS

Na concepção de Claval (2002), a oposição entre o sagrado e o profano fundamenta-se na ideia de que existem dois níveis de realidades: um mundo positivo, apreendido pelos nossos sentidos, que tocamos e frequentamos; e um outro mundo, onde se situam as forças, os princípios ou divindades responsáveis pelo que acontece no mundo positivo. Para Claval (2002), esse outro mundo se situa em um espaço inacessível ao homem; no entanto, estes dois mundos não são totalmente separados, uma vez que os aléns afloram em lugares como os santuários. Há narrativas nas quais constam eventos ou situações excepcionais e que tornam alguns elementos meramente fisiográficos, como morros e afloramentos rochosos, em pontos/lugares de culto altamente simbólicos para coletivos sociais em diversos países.

Romeiros e romeiras creem em um Deus universal que criou a terra e todas as coisas que existem, como consta em Gênesis, primeiro livro da Bíblia, muito citado em celebrações religiosas católicas e evangélicas. Entretanto, o catolicismo popular apresenta uma diversidade de práticas devocionais, envoltas por narrativas míticas que convergem, se complementam ou divergem, em determinados contextos geográficos, notadamente nos santuários. Segundo Rosendahl (1997), a manifestação do sagrado é uma realidade que se exprime sob formas simbólicas que se desenvolvem e se relacionam no espaço e no tempo.

Consta da narrativa bíblica (Lc, 22, 39) que Jesus subiu o Monte das Oliveiras (figura 2) na companhia dos seus discípulos e, ao chegar, solicitou aos seguidores que orassem para não cair em tentação. Nessa mesma reunião religiosa, apareceu um anjo do céu para confortá-lo. Nesse caso específico, nota-se que o Monte das Oliveiras se constituiu tanto como lugar especial para evitar os chamados pecados “mundanos”, as tentações cotidianas da terra, quanto como ponto/lugar de interfaces dialógicas com o transmundano (anjo).

Figura 2 – Mapa do Monte das Oliveiras – Jerusalém - Israel



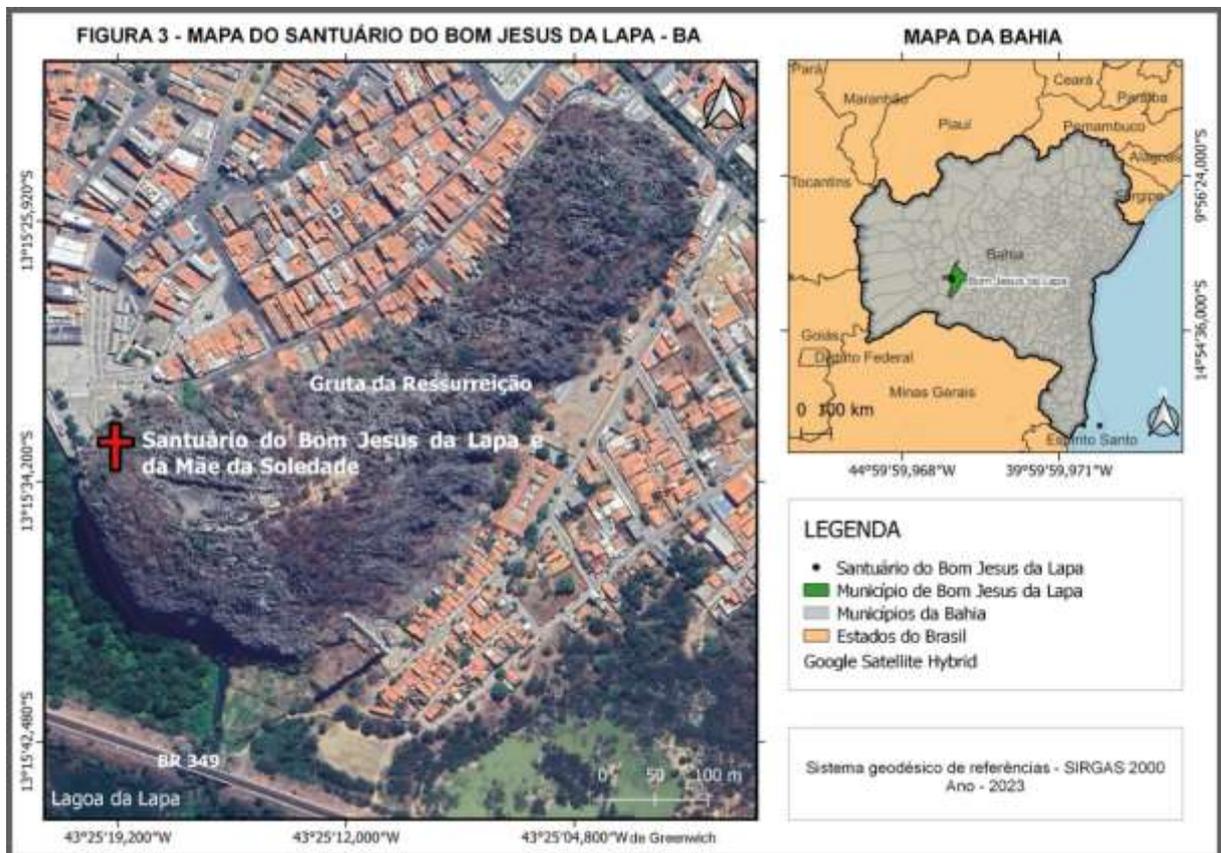
Fonte: Castro (2023).

Considerando-se a narrativa bíblica, questiona-se: foi o morro, elemento geomorfológico, que se constituiu como ponto/local sagrado ou foi a presença de Jesus como

divindade que potencializou a sacralização daquele local/elemento geográfico? Inegavelmente a escolha do morro para esse evento religioso indica que não se trata apenas de uma forma de relevo do cotidiano banal daquelas pessoas, tendo a presença de Jesus e a conexão transmundana elevado e muito a densidade sacra e devocional daquele morro e alimentado o imaginário de fiéis que residem nas proximidades ou no entorno imediato de algumas formações geomorfológicas similares.

Segundo Silva (2011), Rosa (2010) e Filho (2016), Milagres, Bom Jesus da Lapa e Monte Santo são cidades baianas que recebem religiosos em diferentes épocas do ano, com expressivas diferenças no quantitativo de peregrinos. Bom Jesus da Lapa, no médio São Francisco, é uma cidade-santuário consolidada no patamar superior da hierarquia religiosa do território brasileiro e recebe milhares de romeiros de várias regiões da Bahia e de outros estados.

Figura 3 – Mapa do Santuário do Bom Jesus da Lapa - BA



Fonte: Castro (2023).

Milagres é uma cidade localizada no Território de Identidade do Vale do Jiquiriça com locais de culto situados em áreas de morros, sendo cultuada nesta cidade Nossa Senhora de Brotas.

Figura 4 – Mapa do Santuário do Nossa Senhora de Brotas - BA



Fonte: Castro (2023).

Monte Santo é uma cidade localizada no Território de Identidade do Sisal, no semiárido norte da Bahia. Esses três exemplos citados têm em comum dois aspectos a destacar: o culto a Maria, como festa religiosa principal (Nossa Senhora de Brotas, em Milagres) ou secundária/complementar (Nossa Senhora da Soledade, em Bom Jesus da Lapa); e a dimensão fortemente simbólica da sacralização de elementos da natureza, envoltos por narrativas míticas que se diferenciam em alguns aspectos, expressando singularidades geográficas e socioculturais locais/regionais ou, em alguns casos, apresentando convergências no conteúdo discursivo.

Figura 5 – Mapa do Santuário da Santa Cruz – BA



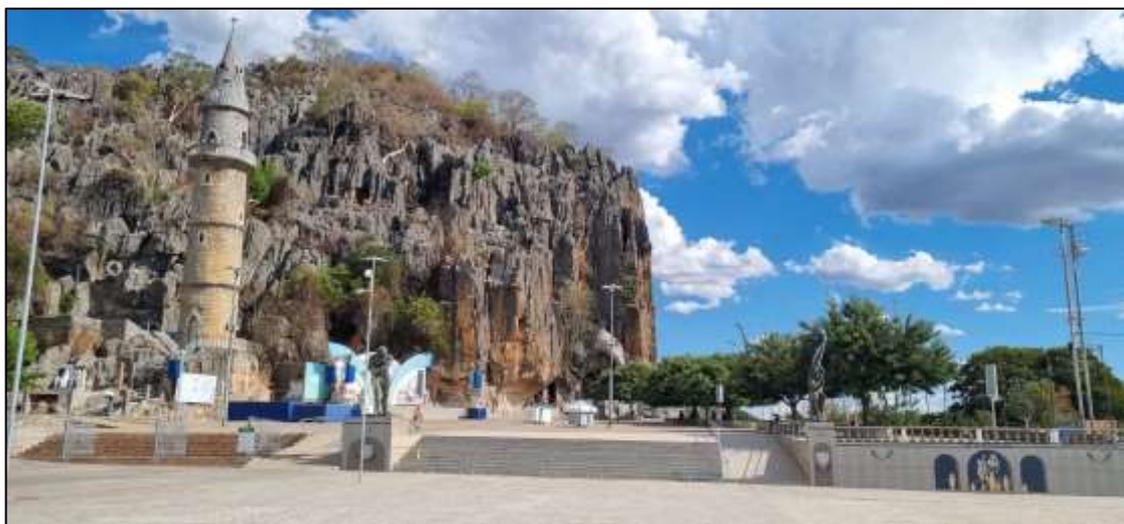
Fonte: Castro (2023).

Consoante as publicações de Steil (1996), o Santuário de Bom Jesus da Lapa é conhecido nacionalmente e suas origens como espaço devocional podem ser explicadas por diferentes versões; umas mais conhecidas e outras pouco destacadas tanto no catolicismo oficial quanto nos seus segmentos populares. Tendo como fundamento a oralidade, Steil (1996) considera a figura do vaqueiro como central na origem dessa romaria de três séculos. Segundo o referido autor, um vaqueiro teria encontrado a gruta, que se configuraria posteriormente como lugar sagrado, em uma situação na qual procurava um boi que teria se desviado do rebanho. O vaqueiro é personagem central nas versões de origens de outros santuários da Bahia como será abordado posteriormente.

Em uma outra versão, publicada por Micek (2006) e Kocik (2000), consta que no ano de 1688 o ourives português Francisco Mendonça Mar foi injustamente preso em Salvador por cobrar um serviço de pintura junto ao governo do Brasil, que, na época, era colônia de Portugal. Segundo Kocik (2000), após sair do cárcere, o ourives teria se deslocado como andarilho solitário pelo extenso território baiano por vários dias até se abrigar nas grutas do morro onde hoje está situada a cidade de Bom Jesus da Lapa. Esse abrigo, constituído geologicamente por elementos naturais, reuniria elementos simbólicos que interromperam a caminhada errante de

Francisco Mendonça, que ali depositou as imagens de Jesus Cristo e de Maria, mãe de Jesus, que carregava. Na trilha dessa narrativa, questiona-se: o que teria promovido a fixidez daquele homem errante no contexto territorial do extenso semiárido baiano?

Figura 6 – Vista parcial do morro de Bom Jesus da Lapa, com destaque para a entrada das principais grutas onde está situado o santuário católico



Fonte: Castro (2022).

O morro de Bom Jesus da Lapa, que se constitui em uma crista geomorfológica destoante na relativa planura regional, pode ser avistado de longe e apresenta uma cor escura que contrasta com o céu azul em dia de sol. Além dessa proeminência geográfica, esse morro, de estrutura calcária, tem grutas e nascentes das quais brotam águas consideradas sagradas para os religiosos. Mesclam-se, portanto, alguns elementos naturais fortemente simbólicos na perspectiva discursiva dos fundamentos bíblicos do catolicismo oficial: o morro (relembrando trechos bíblicos das orações de Jesus no Monte das Oliveiras); a água (usada no batismo em diferentes vertentes religiosas); e a gruta (Abraão, patriarca bíblico do velho testamento, e sua esposa Sara foram sepultados em uma caverna, segundo consta de narrativas bíblicas). Além disso, o Rio São Francisco, o maior e mais importante do semiárido nordestino, bordejando o Morro da Lapa, o que traz lembranças de trechos bíblicos acerca do batismo de Jesus Cristo no Rio Jordão, que corta uma região desértica no contexto macrorregional do chamado Oriente Médio.

A versão que relata a longa peregrinação de Francisco Mendonça Mar para explicar o surgimento do Santuário de Bom Jesus da Lapa, que consta de publicações de Micek (2006) e Kocik (2000), muito presente em publicações de escritores e escritoras locais, não está assentada em uma excepcionalidade expressiva, mas há elementos importantes a considerar.

Em primeiro lugar, esse peregrino que se abrigara na gruta da Lapa não foi influenciado por práticas religiosas não católicas que existiam no extenso território colonial, habitado por diversas etnias indígenas, por exemplo. O sentido foi o contrário: levou-se, através das imagens e dos discursos, o catolicismo, que chegou junto com o processo colonial, para os sertões baianos. É importante destacar que viver em meio à natureza sem uma preocupação materialista de acúmulo de riquezas já era uma prática muito comum de milhões de povos originários de diversas vertentes etnográficas indígenas da América Latina, que se viam como parte da natureza. Consta da narrativa bíblica:

Então Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra”. (BÍBLIA. Gênesis. Português. In: Bíblia Sagrada – Edição Pastoral Catequética – Gênesis 1,26, p. 49, 2000).

A interpretação desse trecho bíblico pode levar a uma leitura do homem como ser especial que exerce domínio sobre os elementos da natureza. O verbo “reinar” expressa relações de poder e de hierarquia, presentes em trechos bíblicos. Depreende-se, assim, que se trata de uma leitura de exterioridade em relação aos elementos da natureza que, apesar de serem expressivamente simbólicos, na esteira de atualização de eventos bíblicos, como consta de publicações clássicas de Eliade (1992; 1991), em muitos casos a natureza é notada como macrorreferente geográfico devocional (morros da Lapa e de Monte Santo) ou como molduras onde acontecem eventos do sagrado (grutas) ou ainda ambiências de práticas do sagrado (rios, no caso de cerimônias de batismos). Mesmo nesse último caso, que envolve imersão na água, há uma percepção de exterioridade de elementos na natureza. No entanto, na mesma Bíblia consta de forma enfática que Deus formou o homem do barro da terra que ele havia criado antes, o que reforça a constatação de uma impossível inseparabilidade entre homem e natureza, que dialoga claramente com alguns coletivos etnográficos indígenas das Américas e povos de diferentes contextos geográficos da África e Ásia. Eric Dardel destaca que:

O homem, diz um mito australiano, é feito de terra. A narrativa do Gênesis mostra Adão formado de lama; a relação etimológica conservada pela língua latina *humus*, *humanus*, expressa a mesma experiência mítica. Vir ao mundo é se destacar da terra, mas sem romper jamais, inteiramente, com o cordão umbilical pelo qual a terra nutre o homem. Em tal concepção mais “vívida” que concebida, a relação não é somente aquela de um passado original, porém a da sempre atual religião, que o culto deve renovar todo dia (DARDEL, 2011, p. 48).

Norteando as análises a partir das diferentes etnias indígenas, seguindo as trilhas fenomenológicas, não existiria uma separação entre o homem, a terra e os elementos naturais. Segundo Eric Dardel (2011), a terra é considerada fonte da vida e, por isso, haveria um laço de parentesco que une o homem a tudo que o cerca. Por isso, vários povos originários não viam a natureza apenas como base fisiográfica ou moldura externa, eles/elas eram/são natureza e a natureza está neles/nelas. Dardel (2011) cita como exemplo alguns indígenas peruanos que creem serem descendentes das montanhas e das pedras - dois elementos que lembram os morros e as formações rochosas de Bom Jesus da Lapa, Milagres e Monte Santo.

Mircea Eliade (1992) destaca que para o homem religioso a natureza nunca é exclusivamente natural, estando sempre carregada de um valor religioso. Sobre a sacralidade da água, por exemplo, esse autor salienta que, em qualquer conjunto religioso, as águas conservam invariavelmente sua função de desintegrar, abolir os pecados, regenerar, purificar o homem religioso. Muitos romeiros e romeiras que visitam Bom Jesus da Lapa acreditam que a água que se infiltra na estrutura calcária e brota em algumas áreas da gruta seja milagrosa. As pessoas passam essa água no corpo, molham as crianças. Esse forte simbolismo da água é notado também em um espaço religioso na cidade de Candeias, situada na região metropolitana de Salvador, e em Milagres, onde a fonte está situada nas proximidades do caminho que leva ao topo do morro onde acontecem manifestações religiosas. Diferentemente de Bom Jesus da Lapa, esses dois últimos santuários citados apresentam uma fonte específica como ponto/lugar devocional de captação dessa água altamente simbólica, considerada sagrada.

Curiosamente, alguns trechos da complexa coletânea de textos que compõem a Bíblia se aproximam de narrativas de indígenas que povoaram contextos locais/regionais onde estão situados alguns santuários católicos famosos; no entanto, o processo vertical da evangelização imposta procurou produzir uma visão de mundo totalmente diferente dos diversos nativos do extenso território onde atualmente é o Brasil. De onde ou de quem teriam vindo os discursos da exterioridade, da dissociação homem/natureza? A quem interessaria uma separação que sustentasse uma eventual dessacralização proposital? Para o capitalismo colonial, expansionista, predatório, o discurso que interessa é o da natureza separada do homem, dessacralizada para exploração mercadológica. Essa leitura se opõe completamente à de vários coletivos sociais de povos originários assentados na inseparabilidade entre homem e natureza.

Segundo Claval (1997), as identidades se associam ao espaço e são divididas nos lugares visitados que representam a memória dos grandes momentos do passado, nos símbolos gravados nas pedras das esculturas ou nas inscrições. É muito comum as pessoas subirem os morros em ocasiões especiais, buscando os dois elementos fortemente presentes nos relatos

bíblicos destacados no parágrafo anterior: uma resistência maior às chamadas “tentações mundanas” e, ao mesmo tempo, edificações de pontes dialógicas com o mundo espiritual, com as divindades que integram seus repertórios devocionais, incluindo Deus, Jesus, Maria, mãe de Jesus, os santos ou santas padroeiras das suas localidades ou dos diversos locais visitados.

As práticas religiosas assentadas no enfrentamento das adversidades, que muitas vezes castigam o corpo físico, incluindo subir uma escarpa íngreme, andar dezenas de quilômetros a pé, estão relacionadas tanto a questões mundanas quanto a questões transmundanas. No plano terrestre, a promessa pode ser para compra da casa própria, para conseguir um emprego ou para a saúde própria ou de um familiar. Na dimensão espiritual, busca-se uma forma de perdão de pecados para conseguir uma suposta “salvação”. Nessa linha analítica, pode-se considerar adverso até mesmo o contexto geográfico em que estão situados alguns santuários. Como consta da Figura 1, os principais santuários católicos do estado da Bahia estão localizados no extenso semiárido da referida unidade da federação. Esse quadro climático seria mais uma ponte dialógica com as ambiências desérticas que constam das narrativas bíblicas? As adversidades do contexto territorial do semiárido seriam vistas como parte de um itinerário penitencial? As reflexões sobre essas questões propostas devem considerar as especificidades socioculturais e geográficas locais/regionais e o pluralismo das práticas devocionais de religiosos e religiosas.

DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL, QUESTÕES ÉTNICAS E NARRATIVAS MÍTICAS NAS CIDADES-SANTUÁRIO

Os mitos podem ser formas de reatualização de acontecimentos, eventos e práticas do passado que, pelo seu caráter excepcional, tornam-se transtemporais, sendo recriados em diferentes contextos históricos e geográficos. Existem várias narrativas que expressam uma diversidade de modos de vida, crenças, práticas e visões de mundo. No entanto, algumas dessas narrativas são silenciadas ou marginalizadas quando alguns atores hegemônicos se impõem de forma vertical e não aceitam diferentes leituras de mundo. No processo colonial da América Latina e África, por exemplo, o colonialismo expansionista capitalista, na sua dinâmica predatória, se impôs do ponto de vista político (impérios europeus), econômico (extrativismo predatório) e cultural (religiões).

Como se destacou alhures, um evento considerado excepcional sob a ótica do catolicismo pode contribuir para a sacralização de alguns locais, criar e alimentar um fluxo devocional que pode se tornar secular, a exemplo das peregrinações a Bom Jesus da Lapa e a de Monte Santo. Todavia, o que é questionável, na perspectiva das leituras acerca das diferentes

cosmovisões, da diversidade cultural, é que desde o período colonial os discursos do catolicismo, assentados na chamada evangelização, impuseram-se como verdades únicas em territórios nos quais já se manifestavam diferentes crenças indígenas, posteriormente afros e/ou afro-indígenas (interações étnicas) reinventadas processualmente ao longo do tempo. Mesmo com a popularização e a consolidação de alguns santuários que se tornam polos religiosos e exercem um fascínio que alimenta um magnetismo devocional expressivo, muitas práticas religiosas e narrativas míticas se mantêm no imaginário de sujeitos sociais, religiosos ou não, como resistências discursivas assentadas em elementos identitários e singularidades étnicas.

Segundo Souza (2014), no século XVI, no território asteca, onde hoje é o México, o indígena Juan Diego teria visto a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe no Monte de Tepeyac, em um momento em que estaria preocupado com um problema de saúde de um familiar. Nesse relato, depara-se com a mescla de temas e questões que se repetem de diferentes formas em diferentes contextos geográficos: a irrupção da divindade em uma elevação geomorfológica e a devoção a uma das representações de Maria. A partir daí configura-se uma situação na qual o indígena é incorporado à religião monoteísta hegemônica, abandonando as crenças nas suas divindades. Nesse contexto, não há mediações dialógicas para produzir uma nova tessitura religiosa reunindo elementos do catolicismo e das vertentes indígenas; sob a ótica da religião hegemônica ocorre um processo de cooptação de povos originários.

Aimé Cesaire (1978) assevera que a colonização destruiu civilizações na Ásia, África e América Latina. Esse processo destrutivo abarcou elementos materiais (edificações de moradia, templos, estatuetas) e imateriais (saberes, fazeres, crenças). Para esse autor, a colonização nunca se constitui em evangelização, expansão de direitos. Cesaire (1978) considera que o processo colonial foi uma ação aventureira, pirata, objetivando o alargamento em escala mundial das economias dos colonizadores. Dessa forma, os discursos da evangelização são diretamente associados à expansão capitalista. Na esteira colonialista, foi necessário dar sustentação ao discurso de inferiorização do outro, o que foi verificado em discussões sobre africanos e indígenas terem ou não alma. O fato de serem considerados sem alma ou até mesmo não humanos seria uma justificativa para o colonialismo exploratório. Os agentes hegemônicos coloniais não reconheciam e nem respeitavam as manifestações etnográficas de coletivos sociais que apresentavam cosmovisões, de natureza religiosa, diferentes das lentes eurocêntricas.

Do ponto de vista das práticas devocionais, os mesmos símbolos ou elementos religiosos podem ter diferentes significados a depender do contexto geográfico, etnográfico e sociocultural. Isso acontece até no mesmo segmento religioso. As serpentes, por exemplo, são

cultuadas e/ou temidas por povos indígenas do Brasil, por africanos de diferentes grupos étnicos e por asiáticos, como os chineses. Da simbologia como divindade aos temores como uma ameaça, há uma diversidade de leituras sobre a coexistência entre humanos e cobras. No entanto, do ponto de vista das religiões cristãs do Brasil, prevalece um discurso assentado no mito do chamado pecado original, que sempre traz as cobras como vilãs (trecho bíblico no qual consta que uma cobra teria estimulado Eva a consumir a fruta do pecado). Essa narrativa que produz o imaginário da cobra como vilã, uma ameaça, apresenta especificidades locais/regionais.

Consta, de narrativas míticas, que em Bom Jesus da Lapa haveria uma grande serpente aprisionada no morro calcário onde se situa o santuário e, caso esse réptil escapasse, ele poderia devorar os habitantes da localidade. Uma questão: Como uma serpente que simboliza discursivamente o mito do chamado pecado original poderia habitar um local considerado sagrado para milhares de pessoas? A resposta para essa questão complexa estimularia um bom debate sobre a interpretação de narrativas seculares que constam em coletânea bíblica e sobre os diferentes significados e releituras dessas narrativas no contexto das especificidades socioculturais locais/regionais. Para muitos coletivos sociais, não haveria uma separação dicotômica entre o bem e o mal, ou seja, o santuário católico, sob a ótica da sua apropriação por populares de diversas vertentes etnográficas, pode apresentar elementos e práticas que estão em descompasso com os discursos oficiais do catolicismo oficial romano, daí a importância de as abordagens das manifestações religiosas atentarem para peculiaridades geográficas e socioculturais de diferentes contextos territoriais.

Segundo Theobaldo Santos (1992), uma indígena, que vivia entre os Rios Amazonas e Trombetas, teve um filho e uma filha com formatos de serpentes: uma, chamada de Cobra Norato, era do bem, salvava as pessoas nos naufrágios e, de vez em quando, visitava sua mãe. À noite, essa cobra se transformava em um homem. Na madrugada, voltava a ser serpente. A sua irmã, chamada Maria Caninana, era malvada e, ao contrário de Cobra Norato, provocava naufrágios. Constatam-se nessa narrativa a proximidade geográfica entre o bem e o mal, a transmutação de réptil em humano, o que é considerado possível para alguns povos indígenas, e a menção a uma cobra do bem, que transitava entre o mundo aquático dos animais e o mundo terrestre dos humanos, da mesma forma que o dia e a noite se alternavam. Por que essas narrativas míticas locais/regionais não integram os prospectos turísticos e os *sites* de municípios que recebem milhares de visitantes anualmente? Trata-se de manifestações das dimensões socioculturais locais/regionais expressas em lendas e narrativas oriundas da oralidade de coletivos sociais no contexto das suas interações étnicas. A periferização e/ou silenciamento de

algumas narrativas de povos originários anda no mesmo compasso da invisibilidade discursiva desses povos.

Há várias narrativas míticas indígenas envolvendo coexistências entre homens e serpentes que podem apresentar diferenças em relação a algumas práticas e crenças do catolicismo popular na sua diversidade, por um lado, ou expressar interfaces dialógicas relevantes por outro lado. Antônio Barbosa (1995) fez um breve relato de lendas e mitos de Bom Jesus da Lapa que alimentam crenças e temores de moradores do recorte escalar local/regional e de visitantes do santuário que claramente apresentam suas origens ancoradas em matrizes étnicas indígenas, afrodiáspóricas, afro-indígenas ou relacionadas a influências europeias via colonização portuguesa. Um dos exemplos citados por Barbosa (1995) é a “Mãe d’água”, que seria uma sereia do Rio São Francisco que se assemelharia a Iemanjá, uma divindade dos cultos de matriz afro. No entanto, essa seria uma bela sereia repousando às margens de um rio que consta de narrativas indígenas da região amazônica, configurando assim uma mescla de elementos socioculturais que expressam a natureza afro-indígena dessa narrativa mítica, que faz parte das crenças de muitos sujeitos sociais que residem em Bom Jesus da Lapa e de muitos visitantes do santuário católico.

As narrativas míticas, em muitos casos, situam-se em interfaces entre o real e o imaginário, o tangível e o intangível, o subjetivo e o coletivo, entre o mundano e o transmundano. Muitas vezes as narrativas míticas, periferizadas, incomodam porque podem comprometer uma suposta metarrativa hegemônica que se impõe territorialmente como verdade única. Em algumas obras de Jorge Amado, a exemplo do romance *Mar Morto* (2008), as divindades dos cultos de matrizes africanas circulavam pelas ruas e por espaços públicos significativos da cidade de Salvador, como o Pelourinho, que é um centro histórico da capital baiana conhecido nacionalmente. Consoante Castro (2015), consta dessa obra amadiana a chegada de Iemanjá ao porto dos saveiros, juntamente com os pescadores, para participar da sua festa. Ou seja, as divindades não estariam em um espaço inacessível aos humanos, como o céu, ou em um santuário onde o além aflora, como destaca Paul Claval (2002). Essa circularidade de divindades por espaços onde pessoas se deslocam, muito presente na literatura amadiana, que enfatiza manifestações socioculturais afrodiáspóricas, aproxima-se das cosmovisões de alguns indígenas que veem as matas onde eles habitam, caçam e pescam como morada dos deuses. Em tela aqui mais um exemplo de questões e temáticas religiosas de natureza afro-indígena.

Em Bom Jesus da Lapa, há narrativas míticas que abordam pessoas situadas em outra dimensão espiritual circulando por espaços reais, materiais da área urbana. Segundo Antônio

Barbosa (1995), várias pessoas encontraram um misterioso carro de boi circulando, por volta da meia-noite, por bairros periféricos, praças e pelas áreas centrais da referida cidade-santuário, nos mesmos espaços de circularidade cotidiana de residentes e visitantes (romeiros e romeiras). Em outra narrativa local, Barbosa (1995) enfatiza que algumas pessoas já teriam visto uma mulher muito alta se deslocando por uma rua que bordejava o morro considerado sagrado por milhares de religiosos. Nesse último caso, a excepcionalidade mítica, de natureza transmudana, manifesta-se na borda de uma formação geomorfológica fortemente simbólica, que se constitui em janela dialógica para a dimensão espiritual para muitos religiosos e religiosas. Para os católicos, no interior do santuário busca-se uma comunicabilidade com o mundo espiritual para conseguir proteção, perdão dos pecados ou realizações no espaço mundano. Todavia, a visão de elementos transmudanos em espaços profanos da circularidade cotidiana assusta. Essas pessoas geralmente foram orientadas a entender a vida em uma perspectiva claramente dicotômica: de um lado, o mundo dos vivos, da realidade mundana; de outro lado, em outra dimensão, o mundo espiritual. Numa perspectiva espírita kardecista, haveria uma possibilidade de comunicabilidade do mundo espiritual com o mundo da realidade concreta de vivências das pessoas, no entanto, essa seria uma outra vertente religiosa.

CIDADES-SANTUÁRIO DA BAHIA: UMA LEITURA DE IMAGENS E NARRATIVAS DOS SITES MUNICIPAIS

No site oficial de Bom Jesus Lapa, há uma imagem de parte da área urbana/periurbana da sede municipal, bordejando o morro, não havendo, entretanto, menções diretas à cidade nem como polo devocional (cidade-santuário) nem como polo de turismo religioso. No site de Monte Santo, há fotos que se alternam na tela e em três dessas imagens há um destaque para elementos e edificações relacionados ao sagrado e às práticas devocionais católicas: a) o morro no qual estão situados o itinerário religioso e as edificações católicas; b) a igreja situada no topo desse morro; e c) um recorte espacial da cidade no qual uma igreja católica se projeta como edificação destoante, tendo ao fundo o morro. Ou seja, em Monte Santo, esse morro, que é um elemento natural sacralizado por práticas religiosas que expressam questões socioculturais, é uma forma espacial de natureza fisiográfica, sob a ótica material, que mais se destaca nessas imagens síntese dessa cidade-santuário que, portanto, está envolta por várias questões simbólicas, identitárias e devocionais. No site de Monte Santo também consta a história do município textualizada a partir do início da peregrinação religiosa.

Figura 7 - Igreja situada no topo do morro de Monte Santo - Bahia



Fonte: Site do município de Monte Santo – BA: <http://montesanto.ba.gov.br/>. Acesso em 20/06/2023

No site do município de Milagres, cujo topônimo faz menção a um evento considerado excepcional para a igreja católica, não se nota um destaque imagético para o santuário situado nas imediações urbanas (igrejas) e periurbanas (morro e afloramentos rochosos). Não se enfatiza o Santuário do ponto de vista da projeção da imagem, mas se textualiza para explicar as origens do magnetismo devocional.

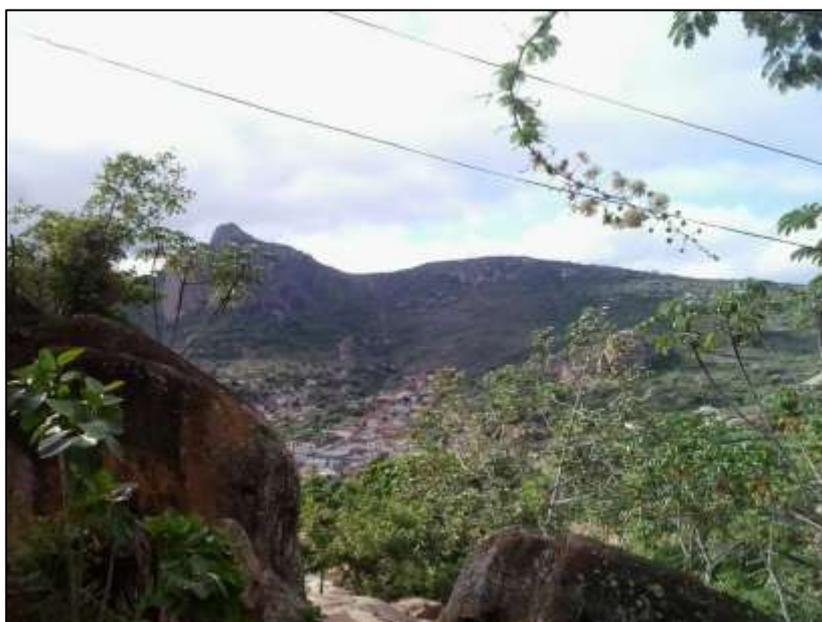
Os elementos que mais assemelham a romaria de Milagres a outras peregrinações religiosas importantes, como Bom Jesus da Lapa e Monte Santo, desempenham um papel altamente relevante no que concerne à simbologia da natureza na tessitura da narrativa fundante da prática devocional. Nesse quadro físico (morro, rochas, matas), por onde passavam diferentes sujeitos sociais (vaqueiros, comerciantes, tropeiros, entre outros) nas suas circularidades cotidianas relacionadas aos seus fazeres mundanos, manifestou-se uma excepcionalidade de natureza transmundana: uma bela jovem vestida de branco, que aparecia em meio a esses elementos naturais, oriunda do mundo espiritual; caso alguém tentasse uma aproximação, não conseguia alcançar essa mulher que era avistada no topo do Morro da Bandeirinha, ou Morro da Lapa. Essa formação geomorfológica citada tinha grutas que, consoante o site municipal, se assemelhavam às cavernas de Belém, onde Jesus Cristo nasceu. A manifestação do mundo espiritual, que foi difundida por diferentes regiões da Bahia, através da oralidade, era uma mulher vestida de branco, inspirando assim o culto a Maria naquele local. Por outro lado, a gruta, como elemento natural, fazia clara menção ao evento fundante do Cristianismo: o nascimento de Jesus Cristo.

A cor branca das vestes da moça que aparecia no morro de Milagres é altamente simbólica no contexto do catolicismo oficial e popular. Na vida cotidiana, crentes vestem-se de branco para o batismo (geralmente na infância) e as mulheres vestem branco para o casamento (sacramento muito importante para igreja católica), mesma cor muito usada para cumprir

promessas em lugares considerados sagrados. Portanto, a aparição da jovem de branco para diferentes sujeitos sociais é um evento excepcional, e essa jovem mulher pode ser, no imaginário das pessoas, uma das representações de Maria, a mãe de Jesus.

Em diferentes santuários notam-se manifestações de representações de Maria, nas narrativas e no imaginário dos religiosos. Muitos afirmam que veem a imagem de Nossa Senhora nas estrias das rochas, nas grutas que formam o Santuário de Bom Jesus da Lapa. Em Milagres, como a imagem da mulher vestida de branco era sempre vista em uma formação geomorfológica destoante, proeminente, em uma área com abruptas reentrâncias no morro, edificou-se uma capela em homenagem a Maria, localmente chamada de Nossa Senhora de Brotas. Há, portanto, uma relação entre um evento mítico-religioso e a uma macronarrativa fundante (Bíblia), com seus sujeitos e seus elementos fisiográficos.

Figura 8 – Trecho do roteiro devocional em um morro situado em uma área periurbana de Milagres – BA



Fonte: Site do Santuário de Nossa Senhora de Brotas – Diocese de Amargosa – BA. <https://nr-de-brotas-milagres.webnode.page/sobre-nos/> Acesso em 20 jun. 2023.

Também consta do site municipal de Milagres que um vaqueiro teria caído de um precipício ao tentar salvar uma novilha, e no momento desse sinistro, ele teria gritado com fé: “Socorra-me, Nossa Senhora de Brotas”. Tanto o vaqueiro quanto o animal ficaram ilesos. Após esse evento, os vaqueiros passaram a se reunir para agradecer o milagre, com celebração de uma missa e uma procissão do Senhor do Bonfim, com ênfase na presença maternal de Maria. Nota-se novamente um evento excepcional que liga a divindade situada na dimensão espiritual

a práticas de sujeitos sociais do cotidiano territorial local/regional: os vaqueiros. Para os religiosos, o morro onde se realiza uma importante prática devocional no presente, no passado foi palco de um quadro de adversidade que não se transformou em uma fatalidade por causa de uma intervenção de natureza transmundana.

Segundo informações do site municipal de Monte Santo, no ano de 1775, Frei Apolônio de Todi, que se encontrava em uma aldeia indígena, foi convidado a realizar uma missão religiosa na Fazenda Lagoa da Onça e, ali chegando, deparou-se com uma grande seca, que o fez se deslocar para um outro local onde havia água. Nesse trajeto, o religioso teria avistado um morro que considerou muito semelhante ao Monte Calvário de Jerusalém e solicitou aos fiéis que o acompanhavam que rebatizassem aquela proeminência geomorfológica com o nome de “Monte Santo”, denominação que inspirou o topônimo de uma importante cidade-santuário do estado da Bahia, na atualidade, que apresenta marcações para rememoração da Paixão de Cristo, que se constitui em um importante evento para o catolicismo oficial.

Os indígenas da região de Monte Santo, na sua diversidade vernacular, teriam outros topônimos para se referir a elementos geográficos destoantes, como os morros e os rios, por exemplo; no entanto, a perda, mudança, resignificação ou resistência toponímica podem revelar questões territoriais, dimensionadas por relações de poder em uma perspectiva territorial (colonização) e/ou sociocultural. Segundo Roberto Lobato Corrêa (2014), a língua exibe uma espacialidade manifestada nos territórios linguísticos pela fala e pela grafia.

Na concepção de Tuan (2012), um símbolo é um repositório de significados que emergem das experiências mais profundas que se acumularam através do tempo e podem ter um caráter sagrado, extraterreno. Paul Claval (2014) assevera que símbolos, como a cruz para os cristãos, são elementos que expressam questões identitárias. Do ponto de vista sociocultural, notam-se elementos imateriais (topônimos) e materiais (objetos, edificações) que expressam aspectos de diferentes vertentes etnográficas e/ou religiosas.

No caso específico do histórico do Santuário de Monte Santo, Frei Apolônio Todi teria solicitado a edificação de uma capela no morro (símbolo terreno de uma casa que abriga o sagrado) e a colocação de umas cruzes de madeira - a primeira delas dedicada às almas. Nota-se aí uma leitura do morro como lugar devocional de interface transmundana (ponte dialógica com o mundo espiritual). As outras sete cruzes de madeira representariam as dores de Nossa Senhora, e as quatorze restantes lembrariam o sofrimento de Jesus na sua caminhada para o calvário em Jerusalém. Nesse último caso, constata-se que a ponte dialógica é transtemporal, rememorando eventos das narrativas bíblicas do novo testamento, e geossimbólica, uma vez

que faz menção a elementos geográficos (fisiográficos, como morros, ou culturais, como cidades) da macrorregião chamada atualmente de Oriente Médio.

Um outro aspecto a se destacar é o culto a Maria em Monte Santo (Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora da Soledade), em Milagres (Nossa Senhora de Brotas) e em Bom Jesus da Lapa (Nossa Senhora da Soledade). Como em todos esses santuários as imagens/representações de Jesus Cristo são estruturantes, fundamentais, depreende-se que o fulgor do culto a Maria seja reflexo dessa leitura afetiva e fortemente presente no texto bíblico da mãe de Jesus e toda simbologia que representa as figuras maternas nas vidas das pessoas. No entanto, em várias cidades-santuário, as abordagens sobre os indígenas apenas apresentam menções pontuais, estanques, residuais. Faz-se menção a coletivos de povos originários, mas não se nota uma caracterização dos seus modos de vida, da sua relação com as divindades ou mesmo uma explicação sobre o que teria acontecido com esses povos no transcurso da consolidação dessas áreas como santuários católicos e do seu entorno imediato. O que explica o quadro de não reconhecimento das manifestações indígenas é o fato de que o catolicismo, como religião dominante no contexto colonial, impunha-se como verdade única, assim a “empreitada espiritual” seria a “evangelização” a partir dos eixos norteadores dessa vertente religiosa hegemônica, articulada territorialmente.

COSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas que enfatizam eventos considerados excepcionais em Bom Jesus da Lapa, Monte Santo ou Milagres se constituem em janelas transmudanas ou possibilidades/proximidades de interfaces dialógicas com outras dimensões espirituais, que, ao serem analisadas, evidenciam a existência de cosmologias indígenas ou de outras matrizes etnográficas, ou mesmo de manifestações socioculturais de outros contextos geográficos que devem ser respeitadas. Os morros de Bom Jesus da Lapa e Monte Santo e o Monte Calvário das narrativas bíblicas podem apresentar características geomorfológicas distintas, mas as leituras ritualísticas e práticas devocionais que sacralizam esses imponentes elementos naturais se assemelham. Constata-se que, muitas vezes, para compreender algumas práticas, as singularidades dos cultos religiosos em alguns lugares e as narrativas míticas, deve-se atentar para elementos geográficos e povos que estão situados a milhares de quilômetros daquela localidade, do outro lado do Oceano Atlântico. Ou, a depender das especificidades, deve-se fazer uma leitura aprofundada de saberes e fazeres de povos originários (indígenas) e/ou coletivos afrodiaspóricos (quilombolas) e suas diversas interações.

As pesquisas bibliográficas e as atividades de campo explicitaram a coexistência de diferentes narrativas que explicam o surgimento e a consolidação de romarias para importantes santuários católicos no território baiano. Em Bom Jesus da Lapa, algumas publicações da igreja, a exemplo de Micek (2006) e Kocik (2000), atribuem a origem daquele santuário à fixação do ourives português Francisco Mendonça Mar nas grutas situadas no morro, onde depositou as imagens de Jesus e de Maria, após uma extensa caminhada errante pelo território baiano. Francisco Mendonça vivera solitário e fazia ações de caridade, além de cuidar de doentes que, eventualmente, transitavam por aquela área. Esse relato, que envolve um conjunto de renúncias e uma plena dedicação à vida espiritual, seria suficiente para justificar uma excepcionalidade que sustentasse a sacralidade do lugar; no entanto, outras narrativas coexistem. Há religiosos que acreditam que as reentrâncias nas rochas ao longo do roteiro devocional, nas grutas, seriam pegadas de Jesus. Nesse caso específico depreende-se que a busca pela explicação da sacralidade do lugar estaria assentada na circularidade de uma divindade, que, nas narrativas bíblicas seria o filho de Deus. No caso dessa última narrativa, a potente sacralidade do lugar, constituído no seu conjunto por elementos naturais, seria determinada pela presença física e espiritual do próprio Jesus. É importante destacar que essa narrativa não integra o discurso oficial da igreja católica que opta por apresentar suas versões acerca da história do santuário em suas publicações e, por outro lado, respeitar as crenças míticas dos peregrinos.

Como dito anteriormente, há peculiaridades geográficas e socioculturais em alguns santuários baianos que os diferenciam; mas, pode-se afirmar que há algumas narrativas que se assemelham, indicando assim algumas convergências discursivas que alimentam a atmosfera de sacralidade de elementos da natureza. O vaqueiro, por exemplo, é um personagem importante nas narrativas míticas envolvendo eventos ou situações excepcionais que expressem as manifestações espirituais, transmudanas, tanto em Bom Jesus da Lapa, quanto em Milagres. Essa persistência da figura do vaqueiro pode estar relacionada a questões identitárias do ponto de vista transgeracional, pois muitos peregrinos têm os vaqueiros presentes em diferentes recortes geracionais: pai, tio, avô. Constata-se, assim, a valorização de sujeitos sociais do cotidiano dos sertões baianos coexistindo com relatos de eventos relacionados às dimensões espirituais no contexto das práticas do catolicismo popular.

Cidades-santuário como Bom Jesus da Lapa, Milagres e Monte Santo apresentam uma diversidade de narrativas míticas, que mesclam elementos etnográficos de povos indígenas, negros e negras, europeus e afro-indígenas, que deveriam ser mais valorizadas e divulgadas. Uma das explicações para o silenciamento de algumas dessas narrativas socioculturais é a natureza vertical do catolicismo do ponto de vista da sua expressão territorial no período

colonial, imperial e parte do século XX. Trata-se da cimentação de uma “verdade” imposta verticalmente. Uma outra explicação possível é a natureza pontual de alguns santuários no território baiano. Muitas vezes, busca-se um local sagrado no sentido topológico, situado fisicamente em uma determinada localidade, como se esse espaço físico fosse estanque, insularizado. Seria interessante a proposição de itinerários religiosos, em vez da busca por pontos específicos onde o sagrado se manifesta, e também uma proposição do alargamento territorial das abordagens e das circularidades de religiosos e religiosas. Um exercício de múltiplas vivências do pluralismo religioso assentado na diversidade etnográfica e sociocultural seria uma contribuição importante para o reconhecimento e o respeito à diversidade religiosa em diferentes contextos geográficos.

REFERÊNCIAS

AMADO, J. **Mar morto**. São Paulo: Companhia das Letras, [1936] 2008.

ANDRETOTTI, G. **Paisagens culturais**. Tradução de Ana Paula Bellenzier *et al.* Revisão da tradução de Giuliana Andreotti e Iria Zanoni Gomes. Curitiba: UFPR, 2013.

BARBOSA, A. **Bom Jesus da Lapa: antes do Monsenhor Turíbio, no tempo do Monsenhor Turíbio, depois do Monsenhor Turíbio**. Rio de Janeiro: Jotanesi, 1995.

BÍBLIA. Gênesis. Português. *In: Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral Catequética. Tradução dos originais hebraico e grego feita pelos Monges de Maredsous (Bélgica). Revisada por Frei João José Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000.

BÍBLIA. Lucas. Português. *In: Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral Catequética. Tradução dos originais hebraico e grego feita pelos Monges de Maredsous (Bélgica). Revisada por Frei João José Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000.

BOM JESUS DA LAPA. **Prefeitura Municipal de Bom Jesus da Lapa**. Disponível em: <http://www.bomjesusdalapa.ba.gov.br/>. Acesso em: 21 fev. 2023

CASTRO, J. R. B. de. Paisagens e visões míticas, questões de gênero e a cidade no livro *Mar Morto*, de Jorge Amado. *In: SILVA, M. A. (org.). Milton Santos: gerando inspirações literárias*. Salvador: EDUFBA, 2015. v. 1.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luís Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 4. ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

CLAVAL, P. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da Geografia. *In: MENDONÇA, F. e KOZEL, S. (org.) Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. p. 11 – 43.

CLAVAL, P. As abordagens da Geografia Cultural. *In*: CASTRO, I. E. de GOMES, P. C. da C., CORREA, R. L. (org.) **Explorações Geográficas**: Percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 89 – 117.

CORRÊA, R. L. Cultura, política, economia e espaço. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 35, p. 27 – 39, jan-jun. 2014

DARDEL, E. **O homem e a terra**: a natureza da realidade geográfica. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico – religioso. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, M. **Tratado de História das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GOMES, P. C. da C. **O lugar do olhar**: elementos para uma geografia da visibilidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

KOCIK, L. **Santuário do Bom Jesus da Lapa**. 7. ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2000.

MICEK, F. **O primeiro peregrino da Lapa**: Francisco de Mendonça Mar. 2. ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica e Editora Bom Jesus, 2006.

MILAGRES. **Prefeitura Municipal de Milagres**. Disponível em: <https://www.milagres.ba.gov.br/site/dadosmunicipais>. Acesso em: 21 fev. 2023

MONTE SANTO. **Prefeitura Municipal de Monte Santo**. Disponível em <http://montesanto.ba.gov.br/nossa-historia/>. Acesso em: 21 fev. 2023

PANOFSKY, E. **O significado nas artes visuais**. Tradução de Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROSA, W. T. A influência da religiosidade popular e da Igreja Católica na formação e (re)organização espacial das cidades no Recôncavo Sul da Bahia: o caso de Milagres. CIENTEC. **Revista de Ciência, Tecnologia e Humanidades do IFPE**, Recife, v. 2, n. 1, p. 79-91, fev. 2010. Disponível em: <https://revistas.ifpe.edu.br/index.php/cientec/issue/view/13>. Acesso em: 23 jan. 2023.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2. ed. Rio de Janeiro: UERJ; NEPEC; EDUERJ, 2002.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e o espaço. *In*: CASTRO I, E., GOMES. P. C. C., CORRÊA, R. L. (org.) **Explorações geográficas**: percurso no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119 – 153.

SANTOS, T. M. **Lendas e mitos do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1992.

SILVA, S. C. C. G. Romaria do Bom Jesus da Lapa: prática do catolicismo popular. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 249-268, abr./jun. 2011. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1885/1183>. Acesso em: 14 jan. 2023.

SOUZA, L. F. de. **Juan Diego, modelo indígena de santidade branca**: representação, sincretismo e identidade no México do século XVII. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

STEIL, C. A. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

TUAN, Y.. **Espaço e lugar**: perspectiva da experiência. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2013.

TUAN, Y. **Topofilia**: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução de Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012.

VENÂNCIO FILHO, R. **O sagrado e o profano no Sertão da Bahia**. 1. ed. São Paulo: Lura Editora, 2016.