



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PORTO NACIONAL  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA (LICENCIATURA)**

**GUSTAVO PEREIRA DA SILVA**

**ELEMENTOS SIMBÓLICOS DA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM  
PORTO NACIONAL, TOCANTINS**

**Porto Nacional, TO**

**2023**

**Gustavo Pereira da Silva**

**Elementos Simbólicos da Festa do Divino Espírito Santo em Porto Nacional, Tocantins**

Artigo apresentado à Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Universitário de Porto Nacional para obtenção do título de licenciado em Geografia.

Orientador (a): Prof. Dr. Valdir Aquino Zitzke

**Porto Nacional, TO**

**2023**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

- S586e Silva, Gustavo Pereira da.  
Elementos Simbólicos da Festa do Divino Espírito Santo em Porto Nacional, Tocantins. / Gustavo Pereira da Silva. – Porto Nacional, TO, 2023.  
29 f.
- Artigo de Graduação - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de Geografia, 2023.  
Orientador: Valdir Aquino Zitzke
1. Geografia Cultural. 2. Simbologia. 3. Divino Espírito Santo. 4. Iconografia. I. Título

**CDD 910**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

**Gustavo Pereira da Silva**

**Elementos Simbólicos da Festa do Divino Espírito Santo em Porto Nacional, Tocantins**

Artigo apresentado à UFT – Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de Porto Nacional, Curso de Geografia foi avaliado para a obtenção do título de Licenciado e aprovado em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: 18/04/2023

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Valdir Aquino Zitzke, UFT

---

Profa. Dra. Vera Lúcia Aires Gomes da Silva, UFT

---

Profa. Dra. Mariléia Oliveira Bispo, UFT

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, agradeço a Deus: pela oportunidade de concluir mais uma etapa acadêmica em minha vida; por abrir janelas de oportunidade quando as portas se fecham; por colocar tantas pessoas extraordinárias em minha vida; por me possibilitar estudar e conhecer um pouco mais sobre tantas coisas.

Agradeço aos meus pais e minha irmã por nunca terem desistido dos sonhos que almejo e por me apoiarem em cada uma das decisões que tomei em minha vida. Obrigado pelo amor incondicional e por estarem ao meu lado sempre. Amo muito vocês.

Agradeço aos meus amigos, da vida pessoal, profissional e que fiz durante as graduações que cursei, nunca foram muitos, mas sempre foram os melhores e mais sinceros que poderia ter. Obrigado pela companhia e por tornar o caminho mais leve e divertido.

Agradeço aos professores que tive durante toda a vida acadêmica, pelos ensinamentos e correções, em especial, aos professores da Universidade Federal do Tocantins, que abriram a minha mente para uma nova forma de ver o mundo e a educação; e ao meu orientador Valdir Zitzke que com muita leveza me ajudou com este trabalho e possibilitou a minha conclusão de curso. Obrigado, mestres.

Agradeço a todos que contribuíram, direta ou indiretamente, para a conclusão desta jornada. Muito obrigado!

## RESUMO

A Festa do Divino Espírito Santo concentra uma enorme variedade de elementos simbólicos que expressam fatores ideológicos. A presente pesquisa tem o objetivo de analisar os símbolos que compõem o Festejo do Divino Espírito Santo em Porto Nacional, Tocantins, realizado 40 dias após o domingo de páscoa. Busca ainda apresentar as referências históricas e listar os significados culturais e religiosos presentes no festejo, almejando contribuir para a investigação em geografia cultural, realçando o processo histórico de construção do Festejo do Divino Espírito Santo e a simbologia de seus objetos de culto mais emblemáticos, apresentando uma descrição dos principais símbolos utilizados na celebração da Festa: pão, carne, vinho, pomba, línguas de fogo, coroa, cetro, estandarte e bandeira. Esses símbolos exercem a função de imagem sacra durante a realização da festa. Para a execução da pesquisa, foi realizado um levantamento bibliográfico e documental.

**Palavras-chaves:** Geografia Cultural; Simbologia; Divino Espírito Santo. Iconografia.

## **ABSTRACT**

The Feast of the Divine Hole Spirit concentrates a huge variety of symbolic elements that express ideological factors. This research aims to analyze the symbols that make up the Feast of the Divine Hole Spirit in Porto Nacional, Tocantins, held 40 days after Easter Sunday. It also seeks to present historical references and list the cultural and religious meanings present in the celebration, while contributing to research in cultural geography, highlighting the historical process of construction of the Feast of the Divine Hole Spirit and the symbology of its most emblematic objects of the cult, presenting a description of two main symbols used in the celebration of the feast: the bread, the meat, the wine, the dove, the tongues of fire, the crown, the scepter, the standard and the flag. These symbols play the role of holy images during the celebration of the festival. For the execution of the research, a bibliographical and documentary survey was carried out.

**Key-words:** Cultural Geography; symbology; Divine Holy Spirit. Iconography.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA</b>	<b>11</b>
<b>2.1 Localizando a geografia cultural</b>	<b>11</b>
<b>2.2 O símbolo na geografia cultural</b>	<b>12</b>
<b>2.3 Entendendo os significados dos símbolos na geografia cultural</b>	<b>15</b>
<b>2.4 A festa do Divino Espírito Santo: um breve histórico</b>	<b>17</b>
<b>2.5 Os Símbolos do Festejo do Divino Espírito Santo</b>	<b>19</b>
2.5.1 Símbolos do conjunto alimentar	20
2.5.1.1 <i>O pão</i>	20
2.5.1.2 <i>O vinho</i>	21
2.5.1.3 <i>A carne</i>	21
2.5.2 Símbolos do culto católico	22
2.5.2.1 <i>A pomba</i>	22
2.5.2.2 <i>Línguas de fogo</i>	22
2.5.3 Símbolos do modelo imperial	23
2.5.3.1 <i>A coroa e o cetro</i>	23
2.5.3.2 <i>Bandeira</i>	24
2.5.3.3 <i>Mastro</i>	25
<b>3 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>26</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>27</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Historicamente, a humanidade vem se comunicando e expressando seus sentimentos por meio das linguagens corporal, textual e de outras que o colocam em contato com os demais seres (MARCELO; GONÇALVES; MARCELO, 2015).

Através do tempo, o ato de se comunicar foi um importante elo na construção de mecanismos que garantiram a existência humana, gerando conhecimentos a partir da criação de signos que promoveram situações repletas de significantes. As relações com o ambiente e o sentimentalismo foram combustíveis para registrar, agir, refletir, expandir e ressignificar sua forma de ver e atuar perante sua realidade. “Nessa ânsia pela vida, o ser humano busca formas de trocar experiências, gerando assim uma vertente de saber compartilhado” (MARCELO; GONÇALVES; MARCELO, 2015, p. 1-2).

As festas religiosas são consideradas representações culturais, que servem para comunicar várias coisas. Cheios de simbolismo, esses eventos podem expressar muito além da manifestação da religião, mas também uma infinidade de conhecimentos e costumes como um “emaranhado” de tradições.

As festas populares religiosas são exemplos de expressões culturais que sofreram (e ainda sofrem) interferências ideológicas, sendo, ao mesmo tempo, palco de manifestações naturais e espontâneas que transcendem as relações com a religião, pois são manifestações do espírito, carregadas de acúmulos de experiências (MARCELO; GONÇALVES; MARCELO, 2015, p. 2-3).

Estes mesmos três autores (2015, p. 5) definem que um festejo religioso “é um acontecimento cultural com elementos significativos que marcaram a história e comprovam as influências religiosas e ideológicas que ainda conduzem essa tradição”. Os participantes dos festejos reagem perante aos estímulos emocionais e discursos sociais presentes nesse ambiente repleto de cores, formas, linguagens e movimento.

Os festejos religiosos são parte integrante e marcante da cultura da cidade de Porto Nacional, Tocantins. Com mais de 53 mil habitantes (IBGE, 2021), a cidade ainda tem forte influência religiosa. As tradições de demonstração religiosa seguem vivas e se repetem há séculos. O Festejo do Divino Espírito Santo é sem dúvidas uma das festas religiosas mais emblemáticas do estado do Tocantins e em Porto Nacional mantém as características regionais do festejo e seus principais símbolos: pão, carne, vinho, pomba, línguas de fogo, coroa, cetro, estandarte e bandeira.

Este artigo tem o objetivo geral de, a partir da abordagem cultural da geografia, analisar os símbolos que compõem o Festejo do Divino Espírito Santo em Porto Nacional, Tocantins. E como objetivos específicos, apresentar as referências históricas do festejo e listar os significados culturais e religiosos presentes no festejo.

Para a execução da pesquisa, foi realizado um levantamento bibliográfico e documental, visando obtenção de maior conhecimento sobre o tema proposto, sobretudo, as referências históricas e o significado dos símbolos que compõem o festejo do Divino Espírito Santo. Aqui, optamos pelo uso do termo festejo, e não festa, porque é comumente utilizado pelos organizadores e participantes, incluindo devotos e população em geral.

## 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 2.1 Localizando a geografia cultural

Segundo Paul Claval (1999), a geografia cultural tem suas origens por volta de 1890, no âmbito da própria formação da geografia, no bojo da qual debatia-se, particularmente na Alemanha, os caminhos a serem seguidos visando estabelecer a identidade da geografia.

Entre 1890 e 1940 Paul Claval identifica a primeira fase da geografia cultural, que se caracterizava por privilegiar a paisagem cultural e os gêneros de vida, resultantes das relações entre sociedade e natureza. Estes temas desdobravam-se em outros, como as regiões culturais, a ecologia cultural ou o papel do homem destruindo a natureza, a difusão cultural e outros associados, limitando-se à dimensão material da cultura. Consulte-se, além de Paul Claval (1999), o texto de Roberto Lobato Corrêa (2001) e de Denis Cosgrove (2003), com a crítica à geografia cultural saueriana.

A segunda fase estendeu-se de 1940 a 1970, segundo aponta Paul Claval (1999), constituindo-se no período de retração da geografia cultural, colocada em segundo plano diante da força da geografia regional hartshorniana e da revolução teórico quantitativa. Com a Segunda Guerra Mundial e a retomada da expansão capitalista alterando a organização do espaço e tendendo a eclipsar culturas tradicionais e regionais, levou à valorização de estudos com perspectivas pragmáticas, voltados para as transformações em curso e esperadas. A preferência mudou dos estudos sobre paisagens culturais, habitat rural, sistemas agrícolas e difusão cultural para estudos sobre lógicas locais e estudos urbanos, entre outros. O trabalho de campo foi em grande parte substituído pelas inferências estatísticas. Mas a geografia cultural prosseguiu e, em 1962 Philip Wagner e Marvin Mikesell lançaram a coletânea *Readings in Cultural Geography*.

A partir de 1970 a geografia cultural passou por uma profunda reformulação com base em trabalhos de jovens geógrafos. A década de 1970 foi, em realidade, uma arena de embates epistemológicos, teóricos e metodológicos, no âmbito dos quais emergiu uma geografia crítica com diferentes subcampos que, a partir dos anos 1980 iriam contribuir para a emergência da denominada geografia cultural renovada.

Na década de 1990 surgiram periódicos especializados em geografia cultural, como o *Géographie et Cultures*, na França, criado por Paul Claval em 1992; *Ecumene*, na Inglaterra e *Cultural Geographies*, nos Estados Unidos. Esta terceira fase da geografia cultural se caracteriza pela renovação da geografia cultural em um contexto de valorização da cultura,

onde esta ganhou amplo espaço, inclusive, na compreensão dessas idéias ligadas ao senso comum permitindo, de acordo com Lorenza Mondada e Ola Soderstrom (2004, p. 134) “que a geografia cultural analisasse e compreendesse melhor, de um lado, as relações entre cultura, espaço e sociedade e, de outro, as condições de produção do saber geográfico”.

A quarta fase da geografia cultural, de acordo com Denis Cosgrove, a nova geografia cultural tem como termo-chave a imaginação ao analisar os aspectos culturais de um grupo. De acordo com ele,

ao enfatizarmos a imaginação como elemento central no trabalho de geografia cultural, pretendemos abordar mais do que aqueles elementos resultantes das relações entre o homem e o mundo natural.[...] ... a imaginação que metamorfoseia a comunidade humana e o ambiente natural em uma significativa unidade de espaço (COSGROVE, 2000, p. 36 -37).

Pode-se dizer, então, que a imaginação é definida como:

aquilo que dá significado ao mundo, pois é por meio dela que o ser humano inicialmente realiza as transformações que condicionam sua existência na natureza. A imaginação não resulta apenas dos sentidos nem apenas do intelecto, e seu papel não se vincula puramente à produção nem à reprodução social. Através de metáforas, a imaginação atribui novos significados aos diversos aspectos naturais e sociais da realidade (CORRÊA; ROSENDAHL, 2000, p. 12).

Para essa “nova” geografia a cultura não é uma categoria residual, mas o meio pelo qual a mudança social é experienciada, contestada e constituída (COSGROVE; JACKSON, 2007, p.136). Nesse sentido, a abordagem cultural reconstruiu a Geografia Humana, que gerou novas perspectivas, como aquelas atreladas ao comportamento humano, etnogeografias e geografias que tratam das características regionais.

## 2.2 O símbolo na geografia cultural

Numa linha interpretativa da geografia cultural atual, de acordo com Cosgrove (2000, p. 18), aponta para que a paisagem “seja lida e interpretada como documento social”, podendo ser compreendida segundo a descrição dos símbolos presentes na mesma. Denis Cosgrove e Peter Jackson (2007, p. 137) apontam:

O conceito de paisagem como configuração de símbolos e signos leva a metodologias mais interpretativas do que morfológicas. Entre as metodologias interpretativas mais favorecidas estão aquelas da lingüística e da semiótica, associadas ao avanço do pós-guerra (COSGROVE; JACKSON 2007, p. 137).

Diante dessa possibilidade de leitura da paisagem como um texto, Marvin Mikesell (2000, p. 94) elaborou uma crítica afirmando que:

O estudo da paisagem também possui um conjunto de problemas não resolvidos. A passagem da descrição morfológica para a interpretação simbólica pode ser considerada um prenúncio de progresso. Todavia, a idéia em voga de que as

paisagens podem ser "lidas" como "textos" causa perplexidade. O único limite para a quantidade de leituras plausíveis é o número de leitores potenciais. E qualquer paisagem torna-se um composto "textual" de múltiplas camadas.

Nesse sentido, Marvin Mikesell propõe uma mudança de mirada na leitura da paisagem, com aporte cartesiano: “vejo, logo isto existe; mas se você não vê o que vejo como podemos concordar sobre o que *isto* significa?” (MIKESELL, 2000).

Neste caso, conclui-se que o estudo da paisagem pode ser conseguido por meio do método iconográfico, que considera a análise dos símbolos e dos signos representativos de uma determinada cultura. Em relação a isso, Denis Cosgrove (2000, p. 23) esclarece que em sociedades mais primitivas e com menos comércio, que foram estudadas pela geografia cultural tradicional, apresentavam códigos simbólicos mais estáveis que os das sociedades contemporâneas, onde as características do mundo pós-moderno ressaltam a superfície e não a profundidade dos fenômenos. Por conseguinte, poucos são os métodos iconográficos que apelam à "interpretação em profundidade" para estudar as paisagens contemporâneas (COSGROVE, 2000).

Nessa linha de argumentação, Paul Claval (2007, p. 152) afirma que "iconografia são representações por meio de símbolos, base de todas as suas interpretações do mundo político" e esse sistema simbólico pode ser aplicado, de acordo com Denis Cosgrove e Peter Jackson (2007, p.139) "numa coleção de estudos sobre a paisagem, em sentido mais amplo". Neste caso, se a paisagem passa a ser considerada uma imagem cultural, de acordo com Denis Cosgrove:

um meio pictórico de representar ou simbolizar tudo o que circunda o ser humano, então pode ser estudada através de vários meios e superfícies: por intermédio da pintura sobre a tela, da escrita sobre o papel, das imagens gravadas em filme, e mesmo da terra, da pedra, da água e da vegetação sobre o solo (COSGROVE, 2000, p. 18)

A valorização dos símbolos refere-se, também, à construção de paisagens religiosas resultantes da experiência vinculada à religião e Jöel Bonnemaïson (2002) propõe o reconhecimento da força que os símbolos possuem nos lugares religiosos.

Uma cultura pode se revelar na paisagem por meio dos códigos culturais que se configuram como um sistema de símbolos que permitem a visualização dessa cultura e Phillip Wagner e Marvin Mikesell (2007, p. 28) reforçam esse pensamento afirmando que a cultura resulta “da capacidade de os seres humanos se comunicarem entre si por meio de símbolos”.

Neste contexto, Denis Cosgrove (2007, p.103) afirma que a produção e reprodução da vida material são, necessariamente, “uma arte coletiva, mediada na consciência e sustentada através de códigos de comunicação. Esta última é produção simbólica”. Estes códigos incluem, além da linguagem em seu sentido formal, “o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, a dança, o ritual, a cerimônia e as construções”. Portanto, toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação. O trabalho da geografia cultural é capturar e compreender essa dimensão da interação humana com o ambiente imediato e seu papel na ordenação do espaço (COSGROVE, 2007).

Jéssica Caetano e Meri Lourdes Bezzi (2011), afirmam:

A religião também é um código cultural que manifesta as crenças de um determinado grupo social, que apresenta atributos materiais e imateriais, ou seja, pode ser visível na paisagem através de sua materialidade por meio das igrejas, grutas, capitéis, monumentos sacros, festividades religiosas (procissões), entre outros. Ou, através da imaterialidade ligada aos valores que orientam a ideologia de determinada cultura. Dessa forma, salienta-se que é a religião e seus ritos sacros que agregam os indivíduos pertencentes a um grupo social.

A perspectiva cultural ligada à temática da religião, no final da década de 1990, enfocou as dimensões do sagrado e do profano como dois pontos centrais a serem entendidos pelo viés cultural. Nessa perspectiva, James Duncan (2000, p. 90) destaca:

A religião, da mesma forma que a linguagem, é um sistema de comunicação e um mecanismo de promover a integração, quando não o conflito. Sua distribuição gera questões de origem, propagação e fronteiras. A religião é um sistema de valores que tanto incentiva como inibe a atividade humana, por isso, merece mais atenção dos especialistas da geografia humana.

A dimensão do sagrado se mantém pela produção de bens simbólicos que carregam consigo a devoção e, sobre isso, considerando a religiosidade de uma cultura, Zeni Rosendahl (2007, p. 189-190) adiciona:

A diferenciação entre um bem simbólico e um bem não simbólico está na própria natureza de seu significado. A natureza do bem simbólico reflete duas realidades: a mercadoria e o significado, isto é, o valor cultural e o valor mercantil do bem. Poderíamos dizer que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que, em determinado contexto cultural, passam a ter associado o valor simbólico. [...] É certo que o sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados ordenados entre si, numa ordem conhecida pelos seus adeptos, aponta Geertz (1989; 143). O bem religioso está profundamente comprometido com o sagrado e, como tal, é marcado por signos e significados; mas deve ser reconhecido também como fornecedor de regras e sentidos aos grupos religiosos. É o bem simbólico que dá sentido e significado às práticas religiosas de diferentes grupos

A religião se manifesta na paisagem de maneira ampla e duradoura pelos seus símbolos que tornam atributos culturais mais relevantes de determinados grupos sociais. Por

isso, “interpretar as paisagens religiosas significa reconhecer crenças e identidades culturais de seus habitantes” (ROSENDAHL, 2007, p. 216).

As festas religiosas, como a do Divino Espírito Santo, objeto deste artigo, também são entendidas como códigos culturais, pois expressam o louvor de um grupo social por alguma divindade religiosa e envolve um conjunto de características ligadas a este grupo social, como a música, a dança, os trajés típicos, a gastronomia e os atos de devoção e fé.

Nesse ponto de vista, as festas religiosas representam a demonstração da religião e de seus atos de devoção e fé na paisagem num dado período do ano. Elas são comemorações conectadas à devoção de santos que representam a crença de um povo e é comemorada por todos que pertencem a esse grupo. Neste artigo, o festejo do Divino Espírito Santo na cidade de Porto Nacional, portanto, uma área urbana, se apresenta com um sentido mais modesto e de curto período de tempo, representando uma função de renovação espiritual (ROSENDAHL, 2007).

### **2.3 Entendendo os significados dos símbolos na geografia cultural**

Marc Girard (2005, p. 26-30), dividiu, pedagogicamente, os símbolos em quatro grandes áreas: 1) símbolos usados nas ciências exatas; 2) símbolos relacionados à emblemas; 3) símbolos relativos a valores morais e 4) símbolos relacionados à religião.

Para Joaquim Severino Croatto (2010, p. 81), com a intenção de determinar a importância do símbolo, afirma que o mesmo pode ser considerado como “linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais”, considerando-o como a linguagem básica da experiência religiosa. Nesse sentido, o símbolo possui uma “*reserva de sentido*” que nos faz pensar e sempre expõe mais do que se mostra: nesta “*reserva*”, que se encontra camuflada, existe uma origem à procura de ser desvelada e, por esse motivo, os símbolos, principalmente os religiosos, nunca podem ser totalmente explicitados ou esgotados (ROSSI; PERONDI, 2020).

A manutenção da vida material é mediada na consciência e apoiada pela língua, gestos, costumes, rituais, artes, a concepção da paisagem, etc., entendidas enquanto produção simbólica. De acordo com Denis Cosgrove (2003, p. 103), “toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação”, onde os símbolos compõem traços basilares do ser humano, que vive em uma floresta de símbolos socialmente criados e que expressam significados ligados às diferentes dimensões da vida (SALOMON, 1955).

Leslie White (1973, p. 335) argumenta que “todo comportamento humano é comportamento simbólico, todo comportamento simbólico é comportamento humano”.

Ernest Cassirer anunciava, já em 1923, a importância dos significados e argumentava que para se compreender o ser humano era necessário interpretá-lo e, mais do que isto, em interpretar o que os outros pensavam de suas práticas e construções materiais e intelectuais (GEERTZ, 1989).

Para Roberto Lobato Corrêa (2009), os símbolos, contudo, “não expressam um único significado, ainda que haja a intenção, por parte daqueles que os criaram, de dotá-los de um único sentido”. Stuart Hall (1997) reafirma que os símbolos são abertos a distintas interpretações, cada uma delas baseadas na experiência, nos valores, nas crenças, nos mitos e nas utopias do grupo social que os decodifica, entendendo que os significados são instáveis ao longo do tempo.

Admitem-se, então, diferentes interpretações a respeito do mesmo símbolo (polivocalidade). Esta polivocalidade contraria a um significado imposto, único, que as elites, em sua hegemonia cultural, pretendem impor (CORRÊA, 2009). Trata-se, a partir do ponto de vista de Denis Cosgrove (2000), de se adentrar nos “mundos de significados” que reafirmam a heterogeneidade de interpretações atribuídas à vivência humana, inclusive à sua espacialidade (CORRÊA, 2009). Além disso, Denis Cosgrove reconhece o papel da imaginação na ação criadora do homem quando é capaz de reelaborar, metaforicamente, tudo aquilo que os sentidos capturam, criando e recriando significados que enriquecem a compreensão a respeito da existência humana (CORRÊA, 2009).

Os significados, além de serem entendidos como produto social, estabelece uma condição para a reprodução social, abrangendo valores, crenças, mitos, utopias, as relações sociais e a espacialidade humana. Roberto Lobato Corrêa (2009, p. 6) afirma que “os significados constituem o foco da atenção do geógrafo cultural”.

## 2.4 A festa do Divino Espírito Santo: um breve histórico

Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 331) afirma que o entendimento total e simbólico da Festa do Divino Espírito Santo precisa, obrigatoriamente, “abarcas as referências históricas e crenças da antiguidade, e não apenas o contexto cristão”.

Segundo Emílio Willems (2016, p. 141) é notório que a maior parte das culturas brasileiras locais “são um emaranhado de elementos portugueses, africanos e indígenas e, apesar de toda a contribuição cultural desses povos, percebe-se uma influência cultural predominante das raízes históricas portuguesas”.

Há uma resistência ampla quanto à aceitação da variedade de referências e raízes da Festa do Divino Espírito Santo. Existe uma preocupação, de cunho religioso, de que o culto do Espírito Santo, assim como vários outros, possui vestígios de antigos ritos pagãos, cuja lógica é relacionada à manifestação das forças da natureza e como as mesmas são interpretadas pelo homem (MARIANO, 2012).

Emílio Willems (2016, p. 146) afirma que “um determinado número de características foram integradas em novo complexo cultural cujos elementos estão centrados em torno do festival do Divino Espírito Santo na forma como ele é celebrado no Brasil”.

Adriana Rabelo Rodrigues Marcelo, Elizabeth Moraes Gonçalves e João Rangel Marcelo (2015, p. 4), afirmam que. “os simbolismos presentes nessa festa centenária revelam o quanto a tradição religiosa define o comportamento de seus participantes, da mesma forma que mantém presente e atuante os ritos religiosos.”

Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 331) afirma que para o entendimento completo dessas festividades e, para preservação de sua coerência atual e posterior entendimento, “é necessário referenciá-las às suas origens, pois fora do seu tempo original elas perdem parte do seu sentido”. Para esta autora (2012, p. 332), o Festejo do Divino Espírito Santo “é marcado por uma lógica temporal que resulta da preocupação com a sobrevivência, assim como outras festividades tradicionais religiosas” e que o culto do Espírito Santo é composto “por variadas tradições milenares, resultantes de diferentes apropriações e necessárias adaptações relativas a cada época” (MARIANO, 2012, p. 332).

Emílio Willems (2016, p. 149), destaca que “a segunda função do Festejo do Divino Espírito Santo é social. A folia acaba ligando famílias dispersas e pequenos grupos vizinhos. A visita da folia os faz lembrar que pertencem a uma grande comunidade”.

O mesmo autor (2016, p 145) afirma que o festejo do Divino Espírito Santo foi trazido pelos colonizadores portugueses e que era celebrado em Portugal desde o século XVI. Uma de suas principais características eram os chamados *bodos*, que de constituía na distribuição de

pão e carne ou pão e queijo para os pobres locais. A Celebração ao Divino Espírito Santo se adaptou através do tempo: no século XV com a rainha Isabel. No século seguinte quase se desintegrou, e na segunda metade do século XVII “o festival persistiu” somente em uma pequena porção de Portugal, com as características que tinha no século anterior, ou seja, com a cerimônia de coroação do imperador.

Emílio Willems (2016, p. 146) afirma que em Portugal, atualmente, o Festejo do Divino Espírito Santo “é encontrado apenas em reduzidos distritos rurais, com a função de proteger as pessoas e os campos das pragas e doenças”. Ainda permanece uma folia composta por um porta-bandeira, um “rei”, um pajem que carrega a coroa, dois mordomos e seis fidalgos que tocam os instrumentos musicais (WILLEMS, 2016).

O Festejo do Divino Espírito Santo tem quatro importantes pontos de referências de origem: as raízes pagãs, as influências hebraicas, o culto católico e o modelo imperial (MARIANO, p. 331-332).

O conglomerado de símbolos que constitui o Culto, referentes a cada uma destas épocas (tal como o conhecemos hoje em dia), resulta num aspecto exterior coeso, embora impossível de comparar com qualquer outro evento paralelo, actual. Como consequência desta estranheza, a tendência folclorizante é cada vez mais notória e será impossível de sustentar sem o recurso à informação relativa aos seus sentidos pré-cristãos. (COSTA, 2008, p. 11 apud MARIANO, 2012, p. 332).

As raízes arcaicas do culto do Espírito Santo manifestam-se sob um modelo hierarquizante de poderes entre o sagrado e o profano; entre o ungido e o impuro. Possui em suas referências ancestrais a influência hebraica, apresentada a partir de três formas distintas: pela transferência da noção de sacrifício para a noção de oferta; pela obrigatoriedade do ato da devolução das primícias (relativo ao Antigo Testamento, onde os primeiros frutos da terra e também animais eram devolvidos às divindades protetoras da terra e da natureza), pela justificativa da promessa e pela tradição oral dos milagres atribuídos ao Espírito Santo (MARIANO, 2012, p. 332).

Atualmente, ainda pode-se averiguar um conjunto de ritos que existem na Festa do Divino Espírito Santo, que fazem referência às sociedades agrícolas europeias primitivas. Os ritos encontrados hoje em dia na celebração pertencem a épocas distintas e expressam mensagens sobre um pacto entre os seres humanos e as divindades protetoras da terra e da natureza, concretizado através da entrega anual de primícias de primavera. Essa entrega parte da crença de que os frutos produzidos pela terra pertenciam às divindades protetoras e o homem só teria o direito de utilizar "as sobras" após a retirada e devolução das primícias. Os elementos simbólicos das primícias eram e ainda continuam sendo: os cereais (pão), o vinho e a carne (MARIANO, 2012, p. 332).

Essa obrigação era entendida como agradecimento às divindades e, sobretudo como garantia de fartura nas próximas colheitas, essencial para a sobrevivência das populações recém-sedentarizadas (MARIANO, 2012, p. 332-333)

As roupas coloridas, evoluções e canções recriam um ambiente que remete ao passado e revela os fortes sinais de sincretismo presente no catolicismo popular desde o período do Brasil colônia, quando as tradições africanas passaram integrar, em especial, as festividades católicas populares.” (MARCELO; GONÇALVES; MARCELO, 2015, p. 7)

José Bittencourt Filho (2003, p. 63) afirma que os povos africanos, trazidos ao Brasil no período colonial, “iniciaram um processo de sincretismo de suas crenças, camuflando-as com uma justaposição de seus orixás com os santos católicos”. Esse movimento foi visto como resistência por parte dos povos africanos, pois o catolicismo era determinante nesse território dominado pela cultura europeia.

A festa do Divino Espírito Santo é composta por um conjunto de ritos com duração média de uma semana. Inclui-se nessa duração desde a preparação dos alimentos das refeições cerimoniais; os cortejos; os bodos (banquetes de comidas típicas da festa servidos a todos os participantes); a entrega das esmolas (pão, carne e vinho) como presente às pessoas que contribuíram para a realização da festa; o arraial (complementação “profana”) até a realização do ato público da Coroação do Imperador, no último dia (MARIANO, 2012, p. 332).

A festa tem data móvel, e na maioria dos casos é determinada pelo calendário católico, ocorrendo tradicionalmente em maio ou junho, quarenta dias após o Domingo de Páscoa.

Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 334) afirma que “a organização e realização da Festa do Divino Espírito Santo exige extrema dedicação e sacrifício em forma de trabalho e entrega”. A Festa sempre é, economicamente, muito dispendiosa e, por diversas vezes, é objeto de promessas à cura de doenças ou outros males e exige da parte dos organizadores uma doação espiritual manifestada pela gratidão ao Divino Espírito Santo (MARIANO, 2012).

## **2.5 Os Símbolos do Festejo do Divino Espírito Santo**

A Festa do Divino Espírito Santo tem símbolos carregados de valores formais, históricos e conceituais.

Esses símbolos estão expressos em objetos que podem ser considerados sagrados: Coroa, Cetro, Pomba, Bandeiras e, geralmente, estão sob a tutela da irmandade local ou da paróquia. A estes objetos são atribuídos ligação com o sagrado e desta forma é exigido um comportamento bastante respeitoso com relação aos mesmos. A família ou o responsável pela semana de festa se apropriam dos símbolos da divindade, o que acaba se tornando o primeiro ato oficial do culto sob a ótica exterior (MARIANO, 2012, p. 334-335).

Os altares representam, sob o ponto de vista estético, o ponto alto do culto ao Espírito Santo, seja nas Igrejas ou nas próprias casas. Sempre são ornamentados com muito luxo, com as cores do Espírito Santo - vermelho e branco – utilizando mobiliários, tecidos, rendas, pedras, flores, velas, pombinhas, coroas e pães (MARIANO, 2012).

Em se tratando das festas do Divino Espírito Santo nos estados e cidades brasileiras e, em especial, Porto Nacional, Tocantins, tem-se um conjunto de símbolos organizados em três conjuntos: símbolos do conjunto alimentar, símbolos do culto católico e símbolos do modelo imperial.

### 2.5.1 Símbolos do conjunto alimentar

A transição da espécie humana para o modo de vida sedentário foi de suma importância para a história da civilização, marcando profundamente uma cultura material. A manipulação, o sacrifício e a oferta dos alimentos simbólicos têm variados significados implícitos, alcançando grande visibilidade e comoção em cortejos de oferendas e cerimônias de refeições (MARIANO, 2012). Para Roger Chartier (1990, p. 16), “a história cultural tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada”.

#### 2.5.1.1 O pão

O pão, na origem portuguesa, é considerado símbolo oficial do Sagrado na Festa do Divino Espírito Santo e esse pode até mesmo realizar milagres. Acredita-se, ainda, que o pão tenha propriedades especiais, como o poder de acalmar tempestades; que sua durabilidade é infinita; que se utilizado no preparo das sopas do Espírito Santo apresentam um melhor sabor; que não deve ser dado aos animais; que a casa que guardar durante o ano algum pedaço do pão sagrado será preservada da fome (MARIANO, 2012).

Os “Pães do Divino Espírito Santo” possuem diferentes variedades e assim correspondem a diferentes utilizações na tentativa de obtenção de milagres e de cura de males corporais. Assim é comum a existência de pães em formatos de braços, pernas e corpos inteiros, na crença de que quanto mais especificado estiver o problema, maior será a eficácia da sua cura através do milagre. De forma idêntica também encontramos pães em formatos de animais, reproduzidos em massa sovada e apresentados como ex-votos ou como pagamento de promessas. (MARIANO, 2012, p. 336-337).

Nos festejos do Divino, no estado do Tocantins, mais especificamente, em Porto Nacional, a importância central do “Pão do Divino” se diluiu na forma dos bolos e biscoitos

que são distribuídos aos participantes e que substituem do *Bodo* tradicional, constituído de sopa, pão e carne, variando em algumas regiões.

#### 2.5.1.2 *O vinho*

Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 337) afirma que nos rituais do Espírito Santo, as ofertas de vinho usualmente acompanham outros alimentos rituais como: pão ou carne. O vinho é um alimento utilizado em cerimônias de diversas religiões, incluindo a católica, simbolicamente atribuído ao sangue de Jesus Cristo.

O vinho tem a função de facilitar o estado alterado de consciência nos praticantes, quase uma espécie de transe, permitindo-lhes o alcance de uma nova dimensão, pressupostamente, mais próxima da Divindade, possibilitando a comunicação com o sagrado. Em Porto Nacional, o vinho foi substituído pelas bebidas populares, como cervejas e cachaças, distribuídos aos participantes, e que constituem um dos elementos que constituem a dimensão profana da festa, reduzindo-se, apenas, ao rito católico da missa.

Outros elementos sensoriais utilizados como recursos para acessar esse estado de alteração de consciência, é a audição, através da música tocada pelos integrantes da Folia do Divino e a dança, pela beleza no seu sentido estético (MARIANO, 2012). Música e dança são outros elementos da dimensão profana da festa.

#### 2.5.1.3 *A carne*

Segundo Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 338) a simbologia principal da carne nas festividades do Espírito Santo está relacionada com a existência do “Bezerro do Espírito Santo”. Esse animal desempenha um papel ambíguo e confuso, pois nas religiões primitivas europeias, ele representava o papel de animal cultural, tradicionalmente ligado ao sagrado. A carne é o elemento simbólico alimentar da Festa do Divino Espírito Santo que apresenta a maior ligação com as origens do culto. Embora o animal devesse se morto de forma sacramental, sua distribuição é referência de fortes manifestações de milagres e outras histórias de acontecimentos inexplicáveis, onde o bezerro se destaca na tradição do culto.

Na festa do Divino em Porto Nacional, a carne é parte integrante dos almoços e jantares oferecidos pelo Imperador aos participantes da festa e, geralmente, os animais são ofertados em doação para a realização e manutenção da festa.

## 2.5.2 Símbolos do culto católico

Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 339) afirma que no Culto do Espírito Santo “são realizados ritos litânicos, preces e cânticos, o que o aproxima de outros procedimentos cristãos católicos. Constituem exemplos desta natureza a utilização da simbologia da Pomba e das Línguas de Fogo”.

### 2.5.2.1 *A pomba*

A pomba é um dos símbolos mais poderosos da liberdade, pela sua natureza arquetípica estando presente em praticamente todas as culturas ao redor do mundo (pomba, águia, falcão, fênix). O ato de voar simboliza a relação entre o céu e a terra, entre o espiritual e o material. Desta forma, as aves representam os estados superiores dos seres, que se libertaram das questões terrestres e materiais, se ascendendo ao campo transcendental, realçando a importância fundamental do voo e da liberdade (MARIANO, 2012).

A pomba simboliza a paz, a pureza e, de forma inequívoca, representa o Espírito Santo entre os cristãos e, da mesma forma, remete ao início dos tempos, ao Gênesis, que descreve que o espírito de Deus se movia, “como uma ave, sobre a superfície das águas primordiais” (MARIANO, 2012, p. 339).

Na Bandeira do Divino Espírito Santo, em Porto Nacional, de cor vermelha, a pomba branca ocupa o centro e é presa ao cabo de manuseio para as devidas reverências. É enfeitada com fitas coloridas para lembrar o arco-íris da aliança e os Sete Dons do Espírito Santo: Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor de Deus.

### 2.5.2.2 *Línguas de fogo*

Na Bíblia encontra-se a passagem que relata o simbolismo das línguas de fogo, encontrado sempre em formato de fitas coloridas amarradas à pomba do Divino Espírito Santo. Em Atos dos Apóstolos 2, versículos 1 a 4:

Quando chegou o dia de Pentecostes, todos eles estavam reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um barulho como o sopro de um forte vendaval, e encheu a casa onde eles se encontravam. Apareceu, então, uma espécie de línguas de fogo, que se espalharam e foram pousar sobre cada um deles. Todos ficaram repletos do Espírito Santo, e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem.

No Festejo do Divino Espírito Santo, em Porto Nacional, esse símbolo não é encontrado.

### 2.5.3 *Símbolos do modelo imperial*

Vários elementos da forma e também do sentido da Festa do Divino Espírito Santo referem-se ao sentido Imperial do Culto, atribuídos à realeza portuguesa do início do século XIV. A Coroa e o cerimonial da Coroação dão ênfase à simbologia da delegação de poderes ao homem comum, por meio do papel desempenhado na realização da Festa. (MARIANO, 2012).

Para o Imperador o momento mais alto de toda a semana é a coroação. Os elementos que vão coroar podem ser crianças e/ou adultos. O Imperador normalmente coroa. A Filarmónica está a caminho, dando-se início à preparação do cortejo que parte para a Igreja. As bandeiras abrem o cortejo, seguindo-se as ofertas que irão ser entregues no Império, depois as coroas, e por fim a Filarmónica. Os convidados e familiares formam duas alas. O cortejo segue até à Igreja. Depois de o sacerdote celebrar a eucaristia, é chegado o momento da coroação. Em frente ao altar, são colocadas em fila, todas as coroas que fazem parte desta cerimónia. Por detrás, ficam os respectivos acompanhantes. Recebendo o Sacerdote a Coroa, retira o ceptro, beijando-o e entregando-o a quem vai ser coroado. Levanta a coroa sobre a cabeça deste, e com o sinal da cruz, impõem-na de seguida. Esta cerimónia é repetida por todos os que vão coroar (MAGINA, 2007, p.55 apud MARIANO, 2012, p. 340).

São símbolos imperiais na Festa do Divino Espírito Santo: a Coroa; o Cetro; a Bandeira e o Mastro (MARIANO, 2012, p. 341).

#### 2.5.3.1 *A coroa e o cetro*

Segundo Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 342), a Coroa “é um ornamento ou adorno de cabeça, que representa legitimidade, poder ou conquista, tradicionalmente utilizada por monarcas e outros nobres, assim como em representações figurativas de deuses e santos”. A coroa representa poder a quem a utiliza, faz alusão ao poder superior (daquele que está acima) e faz transcender o poder do coroado aos reinos celestes.

A utilização de adornos de cabeça para indicar governantes acontece desde a pré-história, sendo encontradas frequentemente na história de diversas civilizações, nas mais diversas épocas. A precursora da coroa no Ocidente foi a Diadema, uma fita usada pelos imperadores persas e romanos. Na antiguidade clássica, as coroas geralmente eram feitas de metais preciosos, incorporando também pedras e outras incrustações. Eram oferecidas também a alguns indivíduos de destaque que não eram governantes, como por exemplo, aos generais em triunfo. Atualmente, a cerimónia de coroação é realizada apenas pela monarquia britânica, embora alguns países ainda mantenham suas coroas como símbolo nacional. Na religião católica, em cerimónias especiais, os cardeais e bispos (“príncipes da Igreja”) usam uma Mitra (forma estilizada da coroa tradicional), já a Tiara, um dos modelos mais nobres de coroa, é um atributo exclusivo do Soberano Pontífice (MARIANO, 2012, p. 342).

Simbolicamente, a Coroa representa um dos elementos mais importantes da Festa do Divino Espírito Santo. O ritual da Coroação é um dos pontos máximos do festejo.

Geralmente, a coroa possui hastes, sendo que as mais antigas possuíam quatro hastes, remetendo ao poder imperial, reconhecendo o Espírito Santo como o poder máximo. Na junção das hastes havia uma esfera, encimada por uma Pomba que, por sua vez, representa o domínio do Espírito Santo sobre a Terra e sobre o próprio poder imperial.

Às coroas do Espírito Santo está sempre associada uma espécie de bastão chamado Cetro, que possui o mesmo nome do bastão utilizado pelos monarcas, reforçando a autoridade real. O cetro também possui uma Pomba em sua extremidade superior, que remete ao simbolismo de realeza e hierarquia reconhecidos à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Algumas coroas ostentam também uma Cruz sobre suas hastes, sinalizando a ligação entre a fé em Cristo e a fé no Espírito Santo. (MARIANO, 2012, p. 343).

A coroa e cetro são utilizados no Festejo do Divino Espírito Santo, em Porto Nacional, são feitos de material prateado e representam o poder do imperador.

#### 2.5.3.2 *Bandeira*

Segundo Fabiane Passamani Mariano (2012, p. 343) uma bandeira “é definida como símbolo representativo de um estado soberano, país, ou qualquer organização tradicional”. Na celebração da festa do Divino Espírito Santo, o hasteamento de bandeiras no mastro remete às conquistas realizadas pelos antigos reinados e às instituições religiosas em torno de uma devoção específica.

Os estandartes e as bandeiras do Divino Espírito Santo geralmente são confeccionados em vermelho, que simboliza o fogo, alusivo à forma pela qual o Espírito Santo de Deus se manifestou aos apóstolos e à Virgem Maria no cenáculo. Outra cor também muito utilizada é a branca, simbolizando a pureza do Espírito Divino. Em comum, todos possuem a representação da pomba, simbolismo do Espírito Santo, de onde frequentemente divergem vários raios de luz, em número de sete, representando os dons do Espírito Santo: Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor de Deus (MARIANO, 2012, p. 343).

As bandeiras utilizam uma decoração bastante rica e diversa. São muito usuais motivos florais e arabescos nos bordados. Emílio Willems (2016, p. 147) define a bandeira como “símbolo principal, que ergue uma representação pictórica do Divino Espírito Santo na forma de uma pomba”.

A Bandeira do Divino Espírito Santo, em Porto Nacional, apresenta cor vermelha, e o centro é ocupado pela pomba branca que simboliza o Divino Espírito Santo. É enfeitada com fitas coloridas. A bandeira é presa ao cabo de manuseio para as devidas reverências.

### 2.5.3.3 *Mastro*

O Mastro é o ponto indicativo do começo e do final da festa. Constitui-se de uma haste em madeira comprida com uma base quadrangular que o mantém em pé e dentro do qual o Capitão e a Capitã do Mastro são carregados em procissão.

Os mastros das bandeiras, geralmente, ostentam em seus topos uma imagem da Pomba do Divino pousada sobre uma esfera armilar (equivalente celeste a um globo terrestre), esculpida em madeira, metal ou gesso. (MARIANO, 2012). No festejo em Porto Nacional, o topo do mastro apresenta uma bandeira vermelha com uma pomba no seu centro. Do ponto de vista católico, o mastro é uma maneira de lembrar aos fiéis a morte de Jesus na cruz pelos pecados da humanidade.

O levantamento do mastro que assinala o começo da festa, Visita do Império, Missa solene e Derrubada do mastro são diferentes momentos da presença do Mastro nos festejos.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religiosidade popular no Brasil é resultado de uma reelaboração de significados e representações culturais de diversos grupos sociais, como o português, o africano, o indígena e outros povos.

A predominância de elementos simbólicos materiais e imateriais utilizados nos festejos religiosos é a melhor maneira de se entender e referenciar esses eventos.

Festas do Divino Espírito Santo podem ser encontradas nas mais diferentes regiões do país, apresentando características distintas em cada local, mas mantendo em comum alguns elementos, como a Pomba Branca, a Coroa, o Mastro e a comida e a bebida fartamente distribuída.

O sentido da festa engloba o aspecto religioso, a devoção aos santos, a teatralidade, o catolicismo e a cultura dentro das diversas características e o modo de se fazer e se pensar a festa na região, desde a organização da festa até a celebração da mesma.

Na prática popular da religiosidade católica o elemento central é o santo, representado na Bandeira do Divino pelo pombo, sendo que a concepção popular sobre os santos vai além da noção pregada pela Igreja. Para os devotos do Divino Espírito Santo, este devolve a devoção em bênçãos, expressando uma relação de reciprocidade e sacrifício.

A Festa do Divino Espírito Santo, na cidade de Porto Nacional, Tocantins, é, sem dúvida, uma das mais relevantes manifestações populares e religiosas da cidade. Os símbolos dão dimensões religiosas à manifestação popular. A bandeira, o mastro, e sobretudo, a pomba, são fundamentais para a constituição do universo simbólico.

No cenário de Porto Nacional, a população cultiva outras celebrações, festas e folguedos que simbolizam espiritualmente a vivência da religiosidade, entretenimento e da vida cotidiana. Ao longo do processo de elaboração e realização da Festa do Divino é possível perceber diferentes entrelaçamentos entre a geografia e a religião, a cultura e o território.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA SAGRADA.** Edição Pastoral Catequética. São Paulo: Editora Ave Maria, 2006.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social.** Petrópolis, RJ: Vozes: Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.
- BONNEMAISON, J. – Viagem em Torno do Território. In Geografia Cultural: Um Século (3), org. R.L. Corrêa e Z. Rosendahl. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2002.
- CAETANO, J. N.; BEZZI, M. L. **Reflexões na Geografia cultural: a materialidade e a imaterialidade da cultura.** Soc. & Nat. Uberlândia, ano 23, n. 3, 453-466, set/dez. 2011
- CHARTIER, Roger. **História Cultural. Entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 1990.
- CLAVAL, P. – **Geografia Cultural.** Florianópolis, EDUSC, 1999.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural.** Florianópolis: EDUFSC, 2007.
- CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Apresentação: Geografia Cultural: Um Século.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). Geografia Cultural: Um Século (2). Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 2000, p. 9 à 14 (Geografia Cultural).
- CORRÊA, Roberto Lobato. **Sobre a geografia cultural.** Revista Brasileira de Geografia, p. 113-22, 2009.
- CORRÊA, R.L. Carl Sauer e a **Escola de Berkeley – Uma Apreciação.** In: Matrizes da Geografia Cultural, org. Z. Rosendahl e R.L. Corrêa. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001.
- COSGROVE, D. **Em Direção a uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria.** In: Introdução à Geografia Cultural, org. R.L. Corrêa e Z. Rosendahl. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.
- COSGROVE, D. **Mundos de Significados: Geografia Cultural e Imaginação.** In: Geografia Cultural: Um Século (2), org. R.L. Corrêa e Z. Rosendahl. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2000.
- COSGROVE, D. **Novos Rumos da Geografia Cultural.** In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). Geografia Cultural: Um Século (2). Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 2000, p.15-32. (Geografia Cultural)

COSGROVE, D.; JACKSON, P. **Novos Rumos da Geografia Cultural**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Introdução à Geografia Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 135-146.

COSGROVE, Denis. **Em Direito a Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Introdução à Geografia Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 103 - 134. 258

CROATO, José Severino. **As linguagens da experiência: uma introdução à fenomenologia da religião**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção religião e cultura)

DUNCAN, J. **Após a Guerra Civil: Reconstruindo a Geografia Cultural como Heterotopia**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Geografia Cultural: Um Século (2)*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000. p. 61-84. (Geografia Cultural)

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1989.

GIRARD, Marc. **Os símbolos na Bíblia: Ensaio de Teologia bíblica enraizada na experiência humana universal**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

HALL, S. Representations. **Cultural Representations and Signifying Practices**. London, Routledge Publications, 1997.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades e Estados: Porto Nacional - TO**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/to/porto-nacional.html>>. Acesso em 18/04/2023.

MARCELO, Adriana Rabelo Rodrigues; GONÇALVES, Elizabeth Moraes; MARCELO, João Rangel. **Simbolismos, cultura e o Ideológico da festa de São Benedito, em Aparecida**. Intercom. Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXXVIII, Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Rio de Janeiro, RJ, 2015, 14 p.

MARIANO, Fabiane Passamani. **A simbologia do Divino Espírito Santo**. Revista do Colóquio, n. 2, 2012.

MIKESELL, M. **Posfácio: Novos interesses, problemas não resolvidos e tarefas que persistem**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Geografia Cultural: Um Século (2)*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000. p. 85-108. (Geografia Cultural)

MONDADA, L. e SÖDERSTROM, O. **Do Texto à Interação: Percurso Através da Geografia Cultural**. In: Paisagem, Textos e Identidade, org. R.L. Corrêa e Z. Rosendahl. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2004.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço, Cultura e Religião**. In: **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 147 - 161.

ROSSI, Luis Alexandre Solano; PERONDI, Ildo. **Rito, Mito e Símbolo como fenômenos religiosos e sociológicos**. Curitiba: InterSaberes, 2020.

SALOMON, A. **Symbols and Images in the Constitution of Society**. In: **Symbols and Society**, org. L. Bryson et al. New York, Harper and Brothers, 1955.

WAGNER, P.; MIKESELL, M. **Os Temas da Geografia Cultural**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 27-62.

WHITE, L. Leslie White. In: **High Points in Anthropology**, org. P. Bohannan e M. Glazer. New York, Alfred Knopf, 1973.

WILLEMS, Emílio. **Aspectos aculturativos da festa do Divino Espírito Santo no Brasil**. Plural: Revista de Ciências Sociais, v. 23, n. 1, p. 141-150, 2016.