e-ISSN 1809-2667

ARTIGO ORIGINAL
DOI: 10.19180/1809-2667.v28n3.2026.23687

Submetido em: 17 maio 2026 | Aceito em: 19 out. 2026 | Publicado em: 5 nov. 2026

Territorialidade religiosa: a Festa de San Juan Parrandero como geossímbolo da identidade territorial em Jiutepec, México

Religious territoriality: the San Juan Parrandero Festival as a geosymbol of territorial identity in Jiutepec, Mexico

Territorialidad religiosa: la Fiesta de San Juan Parrandero como geosímbolo de la identidad territorial en Jiutepec, México

Júlio César Mascoto de Souza E-mail: juliomascoto@id.uff.br

Resumo: Este artigo analisa a Festa de San Juan Parrandero em Jiutepec, México, sob a ótica da Geografia Cultural e da Geografia da Religião. Investiga-se como trajetos, rituais e objetos sagrados ressignificam espaços urbanos e rurais, configurando territórios descontínuos e coletivos. Protagonizada por um grupo subalternizado, a festividade articula práticas devocionais que confrontam a normatividade católica, revelando tensões entre o sagrado institucional e o vivido. A metodologia, de abordagem qualitativa, ancora-se em análises bibliográfica, documental e iconográfica, tomando a imagem como recurso heurístico para interpretar territorialidades e geossímbolos. Elementos da figura de San Juan Parrandero (cigarro, garrafa e aguardente) ganham valor simbólico ao articular fé, natureza e identidade territorial. Conclui-se que o festejo atua como geossímbolo onde memória e ancestralidade são ativadas na produção de um território coletivo, demonstrando que a territorialidade religiosa opera como prática política, cultural e estratégia de afirmação comunitária.
Palavras-chave: território; espaço sagrado; ancestralidade; Geografia Cultural; Geografia da Religião.

Abstract: This article analyzes the San Juan Parrandero Festival in Jiutepec, Mexico, from the perspective of Cultural Geography and the Geography of Religion. It investigates how routes, rituals, and sacred objects reframe urban and rural spaces, shaping discontinuous and collective territories. Led by a subalternized social group, the festival articulates devotional practices that challenge Catholic normativity, exposing tensions between institutional and lived sacredness. The qualitative methodology relies on bibliographical, documentary, and iconographic analyses, using images as a heuristic resource to interpret territorialities and geosymbols. Elements of San Juan Parrandero's figure (cigarettes, bottles, and spirits) acquire symbolic value by connecting faith, nature, and territorial identity. The study concludes that the celebration acts as a geosymbol where memory and ancestry are activated to produce a collective territory, demonstrating that religious territoriality operates as a political and cultural practice, as well as a strategy for community affirmation.
Keywords: territory; sacred space; ancestry; Cultural Geography; Geography of Religion.

Resumen: Este artículo analiza la Fiesta de San Juan Parrandero en Jiutepec, México, desde la perspectiva de la Geografía Cultural y de la Geografía de la Religión. Se investiga cómo los trayectos, rituales y objetos sagrados resignifican los espacios urbanos y rurales, configurando territorios discontinuos y colectivos. Protagonizada por un grupo subalternizado, la festividad articula prácticas devocionales que confrontan la normatividad católica, revelando tensiones entre el sagrado institucional y el vivido. La metodología, de enfoque cualitativo, se basa en análisis bibliográficos, documentales e iconográficos, utilizando la imagen como recurso heurístico para interpretar territorialidades y geosímbolos. Los elementos de la figura de San Juan Parrandero (cigarro, botella y aguardiente) adquieren valor simbólico al articular fe, naturaleza e identidad territorial. Se concluye que el festejo actúa como un geosímbolo donde la memoria y la ancestralidad se activan en la producción de un territorio colectivo, demostrando que la territorialidad religiosa opera como una práctica política, cultural y una estrategia de afirmación comunitaria.
Palabras clave: territorio; espacio sagrado; ancestralidad; Geografía Cultural; Geografía de la Religión.

Introdução

A territorialidade religiosa constitui uma expressão simbólica e espacial das identidades territoriais, produzida por meio de práticas culturais, rituais e devocionais que atribuem significado aos lugares e fortalecem os vínculos de pertencimento dos grupos sociais. Trata-se de um processo dinâmico de apropriação, representação e ressignificação do espaço geográfico, no qual a vivência do sagrado contribui para a construção de identidades coletivas e para a constituição de territórios religiosos. Nessa perspectiva, o espaço não se restringe à sua dimensão física, pois também é constituído pelas experiências, pelos valores culturais e pelos significados simbólicos compartilhados pelos sujeitos sociais.

É nesse contexto que se insere a presente pesquisa, que tem como objeto de estudo a *Festa de San Juan Parrandero*, realizada anualmente no município de Jiutepec, no estado de Morelos, México. A manifestação religiosa, protagonizada por um grupo social subalternizado e caracterizada por práticas devocionais não institucionalizadas, constitui uma expressão da apropriação simbólica dos espaços urbanos e rurais por meio de rituais, procissões, objetos devocionais e percursos religiosos. A festa possibilita, assim, investigar como as práticas religiosas participam da produção de territorialidades específicas, nas quais a espiritualidade, a ancestralidade, a memória coletiva e a identidade territorial se articulam na construção de vínculos entre os sujeitos e os lugares.

A investigação insere-se no campo da Geografia Cultural, em diálogo com os fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia da Religião. Essa articulação permite compreender a territorialidade religiosa como um processo de produção simbólica do espaço, no qual as práticas devocionais e as experiências coletivas contribuem para a construção e a reafirmação das identidades territoriais. Conforme a perspectiva de Carballo (2010a), a vivência do sagrado participa da atribuição de novos significados aos lugares, possibilitando sua ressignificação por meio das crenças e das práticas religiosas. Nessa abordagem, a espacialização do sagrado não se restringe aos espaços institucionalmente consagrados, mas também se manifesta nas experiências cotidianas e nas formas de apropriação simbólica desenvolvidas pelos grupos sociais.

A Geografia da Religião contribui para a compreensão das dimensões espirituais, simbólicas e devocionais das práticas religiosas, evidenciando como o sagrado se manifesta e se espacializa por meio de rituais, crenças e expressões de fé (Rosendahl, 1996, 2005a, 2005b; Fragoso, 2025, p. 24). Por sua vez, a Geografia Cultural permite interpretar a territorialidade religiosa como um processo de produção simbólica do espaço e de construção da identidade territorial, considerando as relações de poder, os vínculos afetivos e as formas de pertencimento que atravessam as práticas sociais. A articulação entre essas perspectivas possibilita analisar as manifestações religiosas não institucionalizadas como expressões culturais que participam da organização e da ressignificação do território (Carvalho *et al.*, 2025). Nesse contexto, "a Geografia permite reflexões sobre novos caminhos para estudos comparativos entre sociedades com diferentes tradições espirituais e ideológicas (Rosendahl, 2002, p. 17).

No contexto da *Festa de San Juan Parrandero*, os objetos devocionais, os rituais e os percursos processionais assumem particular relevância para compreender os processos de territorialização do sagrado. Elementos associados à representação do santo, como o cigarro, a garrafa e a aguardente, ultrapassam sua dimensão material e adquirem significados simbólicos que os constituem como referências culturais na articulação entre religiosidade, memória e espaço. Conforme Arroyo (2020a, p. 84), "[...] podendo o território ser imaginal, vivido a partir da sinestesia, quando evocado pelos sentidos através do geossímbolo como suporte".

Nessa perspectiva, o conceito de geossímbolo oferece uma chave analítica para compreender como elementos materiais e imateriais participam da construção simbólica do território religioso, contribuindo para a constituição do espaço sagrado e para a reafirmação da identidade territorial. Assim, os objetos devocionais não apenas integram as práticas rituais, mas também mobilizam ancestralidades, afetividades, sentidos, memórias e experiências compartilhadas, por meio dos quais os devotos estabelecem vínculos de pertencimento com os lugares sagrados e com a celebração.

A análise dos trajetos, dos objetos e dos rituais que compõem a festa permite compreender a constituição de uma territorialidade religiosa descontínua, sensível e emocional, marcada pela espiritualidade, pela resistência cultural e pela reafirmação dos vínculos coletivos. Ruas, residências, igreja, cemitério, fontes de água e praça pública, entre outros espaços mobilizados pelas práticas devocionais, passam a integrar uma rede de significados que ultrapassa seus usos cotidianos. Por meio das experiências religiosas compartilhadas, esses lugares são temporariamente ressignificados, constituindo territórios de pertencimento nos quais a memória coletiva e a identidade territorial se expressam espacialmente.

A relevância da pesquisa reside, portanto, na possibilidade de aprofundar a discussão sobre a territorialidade religiosa e a produção simbólica do espaço, especialmente no que se refere às manifestações de religiosidade não institucionalizadas protagonizadas por grupos socialmente subalternizados. Ao investigar a *Festa de San Juan Parrandero*, busca-se contribuir para o debate teórico e metodológico da Geografia Cultural e da Geografia da Religião, destacando o papel dos geossímbolos, das práticas devocionais e dos percursos rituais na constituição dos territórios religiosos. A investigação também procura ampliar as possibilidades de interpretação das relações entre cultura, religião, espaço e identidade, sem a pretensão de esgotar as discussões sobre essas categorias.

Diante dessas considerações, estabelece-se o seguinte problema de pesquisa: como a *Festa de San Juan Parrandero*, realizada em Jiutepec, México, contribui para a territorialização do sagrado e para a construção da identidade territorial de um grupo social subalternizado, por meio das práticas devocionais, dos geossímbolos e da apropriação simbólica dos espaços urbanos e rurais? Para responder a essa questão, o objetivo geral deste artigo é analisar a *Festa de San Juan Parrandero*, em Jiutepec, México, com ênfase nos processos de territorialização do sagrado, na atuação dos geossímbolos e na construção da identidade territorial.

Para alcançar esse objetivo, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de caráter descritivo e interpretativo, fundamentada em revisão bibliográfica e análise documental de imagens iconográficas, fotográficas e cartográficas. Esses procedimentos permitem examinar as representações visuais da festa e interpretar os significados atribuídos aos objetos devocionais, aos espaços e aos itinerários rituais, articulando as evidências documentais às categorias analíticas da Geografia Cultural e da Geografia da Religião.

O primeiro procedimento metodológico consistiu na revisão bibliográfica da literatura especializada, com a finalidade de fundamentar a análise da *Festa de San Juan Parrandero* e estabelecer as principais categorias de interpretação do objeto de estudo. Foram mobilizados os conceitos de território, territorialidade religiosa, identidade territorial, geossímbolos e produção simbólica do espaço, a partir das contribuições de Rosendahl (1996, 2005a, 2005b), Bonnemaison (2002), Haesbaert (2004, 2013), Carballo (2009, 2010a, 2010b) e Arroyo (2016, 2020a, 2020b, 2022), entre outros autores mencionados no referencial teórico. Esse diálogo permitiu compreender a espacialização do sagrado como um processo dinâmico de apropriação, representação e atribuição de significados ao espaço geográfico.

Como procedimento complementar, realizou-se a análise documental de imagens iconográficas, fotográficas e cartográficas relacionadas à festa. O *corpus* empírico foi constituído por imagens e descrições provenientes de produções acadêmicas, documentos institucionais e registros midiáticos. Esses materiais foram considerados fontes documentais para a interpretação dos contextos geo-históricos e das práticas espaciais associadas à manifestação religiosa, possibilitando examinar os elementos materiais e simbólicos que participam da constituição de sua territorialidade.

Nessa perspectiva, as imagens não foram consideradas apenas recursos ilustrativos, mas documentos dotados de potencial analítico para a compreensão das relações entre cultura, memória, religiosidade e espaço. Conforme Tavares (2009, p. 21), o uso de fotografias e a análise de imagens constituem recursos de intertextualidade na pesquisa social, podendo complementar outros textos e contribuir para a interpretação dos contextos históricos investigados. A fotografia, nesse sentido, configura-se como uma linguagem visual que comunica significados social e historicamente construídos, funcionando simultaneamente como registro documental e representação das relações estabelecidas entre os sujeitos e o espaço.

A interpretação das imagens também considerou a dimensão sensorial e simbólica da experiência territorial (Arroyo, 2020a, p. 84). Essa compreensão contribuiu para orientar a análise dos elementos visuais da festa, considerando que a territorialidade religiosa também se manifesta por meio dos sentidos, das experiências vividas e dos significados atribuídos aos objetos e aos lugares.

O procedimento analítico concentrou-se na identificação e na interpretação dos principais elementos associados à espacialização do sagrado, com destaque para os rituais, os percursos processionais, os objetos devocionais e as formas de apropriação simbólica dos espaços urbanos e rurais. Foram considerados, nesse processo, os diferentes lugares mobilizados pela manifestação religiosa, como ruas, residências, igreja, cemitério, fontes de água e praça pública. A análise buscou compreender como esses espaços são ressignificados pelas práticas coletivas de devoção e passam a integrar uma configuração territorial marcada por significados compartilhados.

Também foram examinados os elementos materiais e imateriais que atuam como possíveis geossímbolos da festa, entre os quais se destacam a imagem de *San Juan Parrandero*, os cigarros, os estandartes, as fotografias, a água, os alimentos ritualizados e os itinerários processionais. A interpretação desses elementos considerou sua relação com a memória coletiva, a religiosidade e a identidade territorial, procurando compreender como participam da construção dos vínculos de pertencimento e da continuidade das tradições culturais da comunidade.

Por fim, a análise iconográfica foi articulada ao referencial teórico da Geografia Cultural e da Geografia da Religião, de modo a interpretar as imagens como representações da territorialidade religiosa e como evidências documentais dos processos de produção simbólica do espaço. Essa articulação permitiu examinar a *Festa de San Juan Parrandero* como uma prática sociocultural de construção, apropriação e ressignificação do território, na qual a memória coletiva, a religiosidade e a identidade territorial se relacionam na constituição dos territórios religiosos.

A metodologia adotada, portanto, busca demonstrar como a leitura das imagens, associada à revisão bibliográfica e à análise documental, contribui para compreender a espacialização do sagrado para além dos espaços institucionalmente consagrados. Ao reconhecer os geossímbolos como elementos mediadores das relações entre os sujeitos e o território, a investigação procura evidenciar formas de apropriação simbólica, resistência cultural e produção de pertencimento que participam da configuração da territorialidade religiosa estudada.

Desenvolvimento

A construção geossimbólica do território religioso

A compreensão do território religioso pressupõe uma reflexão sobre a cultura, uma vez que as práticas culturais participam da produção de significados, da construção de memórias e identidades e da atribuição de sentidos ao espaço geográfico. Na perspectiva da Geografia Cultural, a cultura constitui uma dimensão fundamental da produção simbólica do espaço. Gomes (1998, p. 32) compreende-a como um universo de significações, valores e referências socialmente construídos, no qual os símbolos desempenham papel central na interpretação da realidade e na constituição das identidades coletivas.

Segundo Gomes (1998, p. 32), a cultura é "um domínio próprio do mundo humano, um mundo de significações, de valores, um mundo de referências, que nasce da comunicação e de um universo de símbolos". Essa concepção evidencia que a cultura não se limita a um conjunto de práticas e tradições: ela constitui um sistema de significados por meio do qual os sujeitos interpretam a realidade, produzem territorialidades e constroem identidades. Nessa direção, Rosendahl (2002, p. 13) define territorialidade como o "conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território". A territorialidade, portanto, envolve tanto formas de apropriação e organização espacial quanto processos simbólicos pelos quais os grupos atribuem sentido aos lugares e reafirmam vínculos de pertencimento.

Essa interpretação dialoga com Geertz (1989, p. 24), para quem a cultura pode ser compreendida como um sistema de símbolos socialmente compartilhados, por meio do qual os indivíduos interpretam o mundo e orientam suas ações. Também Laraia (1997 *apud* Carneiro; Oliveira; Carvalho, 2010, p. 7) destaca o caráter histórico e dinâmico da cultura, formada por valores, crenças, costumes, hábitos e elementos materiais e imateriais que permeiam a vida social. Em conjunto, essas abordagens permitem compreender a cultura como um processo continuamente construído e ressignificado nas relações sociais.

Ao produzir significados compartilhados, a cultura imprime sentidos ao espaço geográfico, orienta formas de pertencimento e contribui para a constituição das identidades coletivas. O território, nessa perspectiva, ultrapassa sua dimensão material e incorpora valores simbólicos, afetivos e culturais associados às diferentes formas de apropriação e representação do espaço. Grunberg (2000, p. 160) ressalta o caráter dinâmico da cultura, transmitida e aprendida nos processos de socialização por meio dos quais os sujeitos passam a integrar grupos e a construir suas identidades. De modo convergente, Weber (1964, p. 67) enfatiza a relevância dos símbolos religiosos para as dimensões objetivas e subjetivas da experiência social e para o reconhecimento da identidade coletiva. Quando inscritos no espaço, esses símbolos contribuem para a materialização das referências culturais e religiosas no território.

A produção cultural do território, entretanto, ocorre em contextos atravessados por relações assimétricas de poder. Enquanto determinadas manifestações alcançam legitimidade e visibilidade, outras — especialmente aquelas associadas às religiosidades populares e a grupos historicamente marginalizados — podem ser invisibilizadas pelos discursos e pelas instituições hegemônicas. Ainda assim, tais grupos elaboram estratégias de resistência e reafirmação identitária por meio da apropriação simbólica dos lugares, que passam a funcionar como geossímbolos (Bonnemaison, 2002). Lugares sagrados, itinerários de peregrinação,

imagens religiosas, objetos rituais, cânticos e celebrações coletivas materializam memórias e experiências de fé, fortalecendo o pertencimento e a coesão social. Para Bonnemaison (2002, p. 131), os elementos simbólicos conferem significado ao território e contribuem para sustentar a identidade territorial das comunidades.

A construção geossimbólica do território religioso resulta, assim, da articulação entre cultura, memória, religiosidade e espaço geográfico. Rituais, objetos devocionais, percursos processionais, imagens sacras e lugares de culto não são apenas elementos materiais, porque constituem mediadores simbólicos da experiência religiosa (individual e coletiva). Apropriados e ressignificados ao longo do tempo, participam da produção de territorialidades que fortalecem identidades e favorecem a continuidade das tradições. O território religioso configura-se, desse modo, como uma construção simultaneamente material, simbólica e política.

Medeiros (2009, p. 218) compreende o território religioso como uma rede de lugares sagrados cujas fronteiras não correspondem necessariamente a linhas rígidas, pois também se estabelecem por meio de vínculos afetivos e espirituais. Os espaços sagrados são reconhecidos por sua densidade simbólica e pela distinção que os grupos estabelecem entre o sagrado e o profano. Rosendahl (1996, p. 27) caracteriza o sagrado como uma realidade distinta da experiência cotidiana. Essa distinção, contudo, não se limita à percepção sensível, pois ela é produzida e vivenciada por meio de sistemas de significação, imaginários e práticas que relacionam os sujeitos aos espaços por eles experienciados.

> Por essa razão, à medida que usos, costumes, memórias, rituais e diferentes formas de organização social são inscritos no espaço ao longo do tempo, o território vai sendo constituído. A natureza não se resume a montanhas, vales e rios, mas também compreende as divindades. Estas não estão dissociadas da vida comunitária; ao contrário, integram seu sistema de relações e, nesse sentido, sua corporeidade. Os lugares são dotados de *hierofanias*, isto é, manifestações do sagrado. Assim, a montanha pode ser sagrada, assim como a floresta ou a árvore (Carballo, 2012, p. 71) (grifo nosso).

O sagrado, portanto, emerge como uma experiência ontológica singular, que confere novo sentido ao espaço. Nessa perspectiva, Eliade (1979, p. 36) argumenta que o sagrado pode manifestar-se por meio de qualquer *hierofania*, isto é, qualquer objeto, ser ou acontecimento capaz de revelar uma dimensão transcendente. Para o autor, trata-se não apenas de uma simples ruptura na homogeneidade do espaço profano, mas da revelação de uma realidade absoluta, que se destaca e reorganiza simbolicamente todo o entorno, isto é, de forma dialética com a natureza (Eliade, 1992). A *hierofania*, nesse contexto, inaugura um novo modo de habitar o espaço, estruturando-o a partir de um "centro" simbólico compreendido como um ponto fixo absoluto que ordena e dá sentido ao território.

> Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda *hierofania*, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma *hierofania* (Eliade, 1992, p. 13) (grifo nosso).

A centralidade simbólica do sagrado manifesta-se nas práticas, rituais e crenças dos sujeitos religiosos, constituindo um elemento estruturante da relação estabelecida entre a comunidade e os lugares sagrados (Oliveira, 2018). Conforme Costa (2010, p. 39), o sagrado "revela uma importância pela qual o homem se liga ao sobrenatural numa perspectiva dos símbolos, ensejando um sentido pelo qual a prática religiosa transforma e caracteriza o espaço geográfico". Nessa perspectiva, o espaço deixa de ser compreendido apenas como suporte físico para tornar-se um espaço de experiências, significados e representações compartilhadas.

Como observa Santos (2009, p. 196), a *hierofania* "designa os acontecimentos que envolvem o sagrado e marcam a transformação do espaço comum em lugar sagrado". Assim, por meio das práticas ritualísticas, dos geossímbolos e das representações religiosas, o espaço vivido é continuamente ressignificado e convertido em território religioso. Esse processo de sacralização ocorre por intermédio da territorialidade religiosa, que inscreve sentidos, memórias, valores e afetividades na paisagem, consolidando vínculos simbólicos entre o grupo e o território.

Desse modo, o pertencimento não constitui uma condição previamente estabelecida, mas um processo social e cultural continuamente construído nas relações entre sujeitos, território e religiosidade. Como destaca Arroyo (2022, p. 121), "para o sentido de pertencimento a um dado lugar é necessário buscar um catalisador que justifique a ideia de apego, afeto entre a terra, entre o território criado e construído e o grupo coeso e identitário". Trata-se, portanto, de uma experiência coletiva em que o sagrado atua como força de coesão social e de enraizamento simbólico, reforçando uma relação indissociável entre território e territorialidade (Arroyo, 2020b).

Conforme aponta Arroyo (2020b, p. 384),

> Território e territorialidade passam a assumir uma relação indissociável e subjetiva onde, para a compreensão das territorialidades inseridas em dado território, seja necessário, portanto, compreender a fundo as práticas ou o comportamento espacial de cada grupo ou de cada pessoa que possui e controla um território; ou, ainda, as estratégias para sua formação e manutenção, admitindo a natureza simbólica da territorialidade, expressas por práticas políticas, artísticas, culturais ou religiosas que visam ao controle simbólico, influência e reafirmação de uma identidade territorial ou comunidade territorial imaginada (Arroyo, 2020b, p. 384).

Dessa forma, o território religioso e a territorialidade religiosa consolidam-se por meio das relações de poder, pertencimento e apropriação simbólica estabelecidas pelos sujeitos sociais. Nessa perspectiva, o território não se restringe à sua dimensão material, mas constitui um espaço apropriado, vivido e humanizado, articulando, simultaneamente, dimensões materiais e simbólicas (Haesbaert, 2004).

No âmbito da Geografia da Religião, essa dinâmica adquire contornos específicos, uma vez que a territorialidade religiosa constitui o processo pelo qual o sagrado é inscrito no espaço por meio de rituais, símbolos, itinerários, objetos e práticas devocionais. Conforme afirma Rosendahl (2005a, p. 12933), "o território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades". É por meio da apropriação material e simbólica do espaço que se constitui o território religioso, caracterizado por geossímbolos, representações e práticas que conferem significado ao lugar e reforçam a identidade territorial do grupo religioso.

Essa compreensão evidencia que a territorialidade religiosa ultrapassa a simples ocupação do espaço, constituindo um processo contínuo de produção simbólica do território, no qual identidade, memória, cultura e religiosidade se articulam para transformar lugares em territórios sagrados e socialmente significativos. Essa dinâmica revela a indissociabilidade entre território, territorialidade religiosa e identidade territorial, aspectos centrais para a compreensão da espacialização do fenômeno religioso. Conforme afirma Rosendahl (2005b, p. 200): "São espaços qualitativamente fortes, constituídos por fixos e fluxos, possuindo funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla (Rosendahl, 2005b, p. 200).

O território religioso não se reduz a um simples recorte espacial, mas constitui uma expressão viva da fé, da cultura e da memória coletiva, continuamente produzida pelas práticas sociais, pelos rituais e pelas narrativas que conferem significado aos lugares sagrados e ancestrais. Nessa perspectiva, o sagrado não reside exclusivamente na materialidade dos objetos ou dos espaços, mas na experiência coletiva que os ressignifica e os transforma em território religioso.

O conceito de topofilia, desenvolvido por Tuan (2013), contribui para compreender os vínculos afetivos construídos entre sujeitos e lugares por meio das experiências, das memórias e das práticas culturais. Nas territorialidades religiosas, esses vínculos manifestam-se em práticas devocionais e ritualísticas que atribuem novos sentidos ao espaço e reforçam o pertencimento, a identidade territorial e a continuidade das tradições. Como observa Rosendahl (2002, p. 17), "a definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que essa percepção varia de grupo para grupo, dificilmente se pode generalizar sobre os princípios do lugar sagrado".

Essa dimensão simbólica do território também se relaciona às relações de poder. Conforme aponta Rosendahl (2005a, p. 12931),

> As relações de poder hierárquico de uma comunidade sobre outra no território resultarão em associação, dominação ou exclusão, dependendo das relações de poder e da política estabelecida no lugar. O certo é que a posse do território é seguida de um ritual que simboliza o ato da criação. O território é ocupado e, dessa forma, consagrado, protegido e reconhecido pela comunidade (Rosendahl, 2005a, p. 12931).

O reconhecimento comunitário de um território pode envolver rituais e práticas que simbolizam sua ocupação, consagração e proteção. Medeiros (2009, p. 217), por sua vez, destaca o caráter político do território, produzido por formas de poder materiais e simbólicas. A produção do território religioso decorre, assim, da articulação entre experiências afetivas, práticas culturais, relações de poder e processos de apropriação que legitimam a presença dos grupos no espaço.

Como sintetiza Bonnemaison (2002, p. 213), a cultura participa da criação do território, ao passo que o território contribui para fortalecer a cultura. Essa relação dialética evidencia que as identidades territoriais são produzidas continuamente pela articulação entre memória, afetividade, religiosidade e poder. Bonnemaison (2002, p. 213) define geossímbolo como "um lugar, um itinerário, um espaço que adquire dimensão simbólica e cultural aos olhos de um grupo, enraizando seus valores e afirmando sua identidade". Esses elementos podem assumir formas naturais ou culturais — como rios, montanhas, construções, itinerários e práticas rituais — e operar como marcas simbólicas da memória social. Sua relevância territorial decorre dos valores afetivos, espirituais, históricos e políticos que os grupos lhes atribuem (Bonnemaison, 2002, p. 214).

CC BY

Os geossímbolos ocupam posição central nesse processo, pois medeiam a relação entre o espaço geográfico e os universos simbólicos das práticas sociais. Não constituem apenas representações estéticas ou míticas: podem funcionar como referências ativas na construção, na afirmação e na defesa de territórios simbólicos, sobretudo em contextos de resistência cultural e grupos subalternizados. A partir dessa perspectiva, os geossímbolos surgem como elementos centrais na mediação entre o espaço e o universo simbólico das práticas sociais. Ao atribuir significados compartilhados a determinados lugares, os geossímbolos operam como instrumentos de identidade e expressão da cultura popular. Não se trata apenas de representações estéticas ou míticas, mas de dispositivos ativos na construção e defesa do território simbólico, especialmente em contextos marcados por resistência cultural, como é o caso das festas religiosas populares na América Latina e Caribe.

Para compreender a territorialização do sagrado, é necessário considerar os contextos geo-históricos nos quais as práticas, os significados e as representações religiosas são produzidos e ressignificados. Essa abordagem requer uma leitura multidimensional e multiescalar do território, sem desconsiderar as especificidades históricas, culturais e geográficas que condicionam sua constituição (Arroyo, 2016; Haesbaert, 2004). Como argumenta Haesbaert (2004, p. 96), reconhecer a amplitude e a multidimensionalidade do território não significa negligenciar suas particularidades geo-históricas.

Os territórios religiosos devem ser compreendidos, portanto, como construções sociais e simbólicas que articulam passado e presente, memória e identidade, espaço e lugar. Mais do que delimitações materiais, constituem espaços de experiência e pertencimento, continuamente produzidos por práticas religiosas, relações de poder e representações compartilhadas. A territorialidade religiosa corresponde ao processo pelo qual o sagrado é inscrito no espaço, conferindo novos significados aos lugares e consolidando vínculos identitários. Nessa dinâmica, os geossímbolos materializam experiências religiosas e memórias coletivas, contribuindo para a continuidade histórica dos grupos e para a construção de seus modos de habitar e interpretar o mundo.

Portanto, a territorialidade religiosa revela-se como um processo dinâmico de produção simbólica do espaço, no qual identidade territorial, memória coletiva e pertencimento se entrelaçam na constituição de territórios sagrados. Ao espacializar práticas, rituais e representações, os grupos religiosos não apenas atribuem significado aos lugares, mas também reafirmam sua existência social, sua continuidade histórica e seus modos de habitar e interpretar o mundo, evidenciando que o território é, simultaneamente, uma construção material, simbólica, cultural e política.

Essa interpretação reforça o entendimento de que a identidade territorial não é um atributo inerente ao espaço, mas o resultado de um processo contínuo de territorialização, no qual os geossímbolos desempenham papel central ao materializar, na paisagem, as experiências religiosas, as memórias coletivas e os sentidos de pertencimento construídos historicamente pelos grupos sociais. Dessa forma, território, territorialidade religiosa e identidade territorial constituem categorias indissociáveis para compreender a espacialização do sagrado na Geografia Cultural e na Geografia da Religião.

Identidade territorial e territorialidade religiosa

A identidade territorial é constituída nas relações entre subjetividades individuais e coletivas, experiências vividas e vínculos estabelecidos com os lugares. Para Carballo (2009, p. 33), a identidade resulta da interação entre essas subjetividades, formada a partir da permanência e

das experiências vivenciadas no território. Em perspectiva convergente, Canclini (1989) compreende a identidade como um processo social e cultural constituído pelo compartilhamento de significados, valores e práticas, continuamente produzidos e ressignificados nas relações sociais. Desse modo, a identidade não corresponde a uma condição fixa ou essencial, mas a uma construção histórica e relacional, sujeita a transformações em diferentes contextos socioculturais.

Hall (2005) também compreende as identidades culturais como múltiplas, dinâmicas e continuamente reconstruídas. Nas territorialidades religiosas, essa dinâmica envolve mudanças históricas e, simultaneamente, a atualização de práticas rituais, memórias coletivas e referências simbólicas que sustentam continuidades culturais. Celebrações, narrativas e práticas devocionais renovam os vínculos entre os sujeitos, a memória coletiva e os espaços sagrados, fortalecendo o pertencimento e a identificação com os lugares de referência religiosa. Nesse contexto, a territorialidade pode ser compreendida como uma estratégia de organização, apropriação e afirmação territorial, atravessada por relações de poder que não dependem necessariamente da extensão física da área ocupada. Sua expressão está relacionada à capacidade dos grupos de produzir, controlar e atribuir significados aos espaços que vivenciam.

Essa compreensão é sintetizada por Lamego (2004, p. 121), ao destacar que a territorialidade

> Torna-se um meio de regular as interações sociais e reforçar a identidade do grupo ou comunidade, devendo ser reconhecida fundamentalmente como uma ação, uma estratégia de poder e manutenção, independentemente do tamanho da área a ser dominada ou do caráter meramente quantitativo do agente dominador (Lamego, 2004, p. 121).

Aplicada ao fenômeno religioso, essa perspectiva permite compreender a territorialidade religiosa como um processo de apropriação simbólica e organização espacial do sagrado. Conforme Rosendahl (2005b), ela compreende práticas materiais e simbólicas relacionadas à organização e ao controle de pessoas, objetos e lugares, aos quais são atribuídos significados religiosos. Assim, ultrapassa a delimitação de espaços destinados ao culto e envolve processos de apropriação e ressignificação nos quais memória, identidade, poder e pertencimento se articulam. A produção e a atualização de geossímbolos fortalecem os vínculos entre os grupos religiosos e seus lugares de referência, contribuindo para a continuidade das tradições e para a reprodução das territorialidades.

> Por um lado, é evidente que os grupos religiosos atuam de maneira central na difusão de suas crenças e na expansão territorial de suas comunidades. Esses grupos procuram imprimir, nos lugares que habitam, marcas simbólicas de pertencimento, como templos, formas específicas de organização social do espaço, disposição de objetos e ritmos sociais e ritualísticos, que se materializam em territórios permanentes ou efêmeros (Carballo, 2012, p. 72) (tradução nossa).

A territorialização do sagrado corresponde, nesse sentido, à expressão espacial das práticas e relações que constituem a territorialidade religiosa. Rituais, procissões, peregrinações, celebrações e outras manifestações podem atribuir significados religiosos aos espaços cotidianos, transformando-os temporária ou permanentemente em lugares de referência para a experiência do sagrado (Fragoso, 2025, p. 144).

Ao inscrever símbolos, percursos, objetos e práticas devocionais na paisagem, os grupos religiosos produzem territorialidades que ultrapassam a materialidade do espaço e incorporam memórias, valores e experiências compartilhadas. Bernardes, Souza e Nogueira (2017, p. 54)

relacionam esse processo à visibilidade social, cultural e simbólica dos grupos no espaço urbano e ao reconhecimento de diferentes formas de apropriação territorial. A ocupação simbólica do espaço evidencia, assim, a articulação entre território, identidade territorial e pertencimento, por meio da qual o sagrado é produzido, vivenciado e ressignificado.

O território é, portanto, permeado por valores culturais, afetivos e identitários, sendo continuamente produzido pelas práticas sociais e pelas experiências coletivas. Haesbaert (2013, p. 36) destaca a relevância da dimensão simbólica na construção da identidade territorial e no fortalecimento dos vínculos de pertencimento entre grupos e lugares. Identidade territorial e territorialidade religiosa constituem, assim, processos interdependentes, enquanto a identidade reúne referências históricas, culturais e simbólicas que sustentam o pertencimento, a territorialidade religiosa atualiza essas referências por meio da apropriação e da organização espacial do sagrado.

Nesse processo, os geossímbolos condensam memórias, práticas culturais e experiências religiosas, estabelecendo conexões entre os sujeitos e os lugares. O território religioso não se restringe ao suporte físico das práticas devocionais, mas constitui uma construção social, cultural e simbólica continuamente atualizada pelas experiências da fé. A espacialização do sagrado revela, portanto, uma dinâmica territorial na qual cultura, poder, memória e identidade participam da produção de territórios e imaginários geográficos compartilhados.

A territorialidade religiosa adquire centralidade analítica porque se expressa nas práticas por meio das quais os grupos atribuem novos significados aos espaços cotidianos. Procissões, peregrinações, festas, romarias e celebrações podem converter esses espaços em territórios religiosos temporários ou permanentes. Os geossímbolos que emergem dessas práticas constituem referências dotadas de densidade simbólica, capazes de ancorar a memória coletiva e fortalecer os vínculos identitários entre os sujeitos e o território.

Esse referencial teórico fundamenta a análise da *Festa de San Juan Parrandero* como expressão da territorialidade religiosa. Nela, rituais, geossímbolos e práticas devocionais participam da produção e da ressignificação do território, articulando referências simbólicas, memórias coletivas e experiências compartilhadas. A festividade pode contribuir para a afirmação de identidades coletivas e para o fortalecimento dos vínculos de pertencimento no contexto da religiosidade popular mexicana. Sua análise permite investigar como as práticas festivas conferem sentidos aos lugares, atualizam tradições e expressam formas específicas de relação entre identidade, cultura e território.

Resultados e Discussão

Breve contexto da localização geográfica de Jiutepec, México

A Festa em homenagem a *San Juan Parrandero* é realizada anualmente no município de Jiutepec, localizado no estado de Morelos, região centro-sul do México. Embora *San Juan Parrandero* não seja reconhecido oficialmente pela Igreja Católica Apostólica Romana, sua devoção encontra-se profundamente enraizada na religiosidade popular local, constituindo uma importante manifestação do catolicismo popular marcada pelo sincretismo entre tradições indígenas mesoamericanas e elementos do cristianismo introduzidos durante o período colonial.

A imagem do santo incorpora referências simbólicas que ultrapassam os modelos tradicionais da iconografia católica. Representado como um camponês portando charutos, garrafas de conhaque e *tamales*, *San Juan Parrandero* sintetiza práticas culturais ancestrais, saberes populares e expressões da religiosidade comunitária, configurando-se como um geossímbolo que materializa a memória coletiva, a identidade territorial e a territorialidade religiosa da comunidade (San Juan [...], 2024) (Figura 1).

Para compreender a *Festa de San Juan Parrandero*, torna-se necessário contextualizar o espaço geográfico em que essa manifestação religiosa se desenvolve. O município de Jiutepec localiza-se na porção norte-central do estado de Morelos, na região centro-sul do México (Figura 2), constituindo um território marcado por intensas relações entre cultura, religiosidade e memória. É nesse contexto geo-histórico que a celebração se territorializa, transformando diferentes lugares da cidade em espaços sagrados por meio de rituais, procissões, práticas devocionais e geossímbolos que expressam a identidade territorial e fortalecem os vínculos de pertencimento entre os participantes.

Figura 1. Representação de *San Juan Parrandero*



Fonte: San Juan [...] (2024)

Sob a perspectiva da Geografia Cultural e da Geografia da Religião, a *Festa de San Juan Parrandero* transcende sua dimensão festiva e litúrgica, constituindo um processo contínuo de produção simbólica do espaço. Ao territorializar o sagrado, a celebração reafirma memórias coletivas, preserva tradições culturais e evidencia formas de resistência identitária, nas quais a territorialidade religiosa se manifesta por meio das práticas sociais, dos itinerários rituais e dos geossímbolos que estruturam a relação entre os sujeitos, a fé e o território.

Olhando para a geografia política e para as redes urbanas, Jiutepec não está isolado; ele pulsa integrado à Zona Metropolitana de Cuernavaca (ZMC). Seus limites territoriais tecem uma rede de conectividade direta com nós centrais e periféricos do ordenamento estadual. Ao Norte, o município confina com Tepoztlán e com a própria capital, Cuernavaca, com a qual desenha o principal eixo de conurbação da região. Ao Sul, limita-se com Emiliano Zapata e Xochitepec, enquanto a leste faz fronteira com Yautepec.

Figura 2. Localização geográfica de Jiutepec, México



Fonte: Elaborado pelo autor com Google Earth (2026). Disponível em: https://earth.google.com/.

Para além das linhas geométricas e locacionais, a verdadeira identidade geográfica de Jiutepec se define pelo seu caráter de transição e o hibridismo social e espacial. De acordo com Sánchez Reséndiz (2010, p. 152), na década de 1960, a chegada da *Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca* (CIVAC) no coração do município alterou drasticamente a morfologia urbana e a divisão do trabalho local. Quase que Jiutepec deixou de ser uma comunidade majoritariamente agropecuária para se transformar em um polo industrial e de serviços (Sánchez Reséndiz, 2010). Esse movimento atraiu intensos fluxos migratórios que, à mercê da ausência de planejamento urbano e regional e ordenamento do território, moldaram um crescimento urbano fragmentado e visivelmente marginalização com a criação de periferias e lugares com precariedade e vulnerabilidades socioambientais e econômicas.

É justamente nessa paisagem de contrastes que a Geografia Cultural encontra sua razão de ser. O tecido urbano moderno de Jiutepec avançou, mas não foi capaz de apagar as marcas do passado. Os Povos Originários e os bairros históricos resistem, sobrevivendo para salvaguardar a identidade territorial de grupos sociais historicamente marginalizados pelas políticas urbanas e territoriais. Assim, a localização de Jiutepec se revela como um potente lugar empírico como laboratório vivo para o geógrafo. Trata-se de um espaço profundamente metropolizado, mas que pulsa ancorado por geossímbolos e pela força da religiosidade da cultura popular e de comunidades tradicionais, muitas delas comunidades do campo.

É nesse chão que a *Festa de San Juan Parrandero* ganha vida, mostrando como uma comunidade subalternizada consegue dobrar a rigidez do planejamento urbano industrial e o ordenamento territorial e reinventar a cidade por meio de territorialidades coletivas, afetivas e descontínuas entrelaçando fronteiras entre o urbano e o rural como elemento geossimbólico ao representar as experiências e vivências ancestrais mantidas vivas nas práticas culturais e religiosas na atualidade. Isto é, a *Festa de San Juan Parrandero* é uma herança mantida na relação intrínseca com o espaço ao longo do tempo.

A territorialidade da Festa de San Juan Parrandero em Jiutepec, México e as representações geossimbólicas do território religioso

A figura de *San Juan Parrandero* destaca-se por sua vestimenta peculiar e pelos objetos que carrega, entre os quais se encontra o cigarro, associado, conforme os significados atribuídos pelos devotos, a práticas de purificação e comunicação espiritual presentes na cosmologia indígena (Figura 3).

Figura 3. *San Juan Parrandero*



Fonte: Rubín de la Borbolla (2018)

Esses elementos podem ser compreendidos como geossímbolos, na medida em que materializam referências culturais, identitárias e religiosas que expressam a memória coletiva e os vínculos do grupo com o território. Nessa perspectiva, os rituais e as representações simbólicas participam da reprodução e da ressignificação das estruturas sociais, articulando disposições coletivas e práticas culturais. Durante a *Festa de San Juan Parrandero*, portanto, os símbolos religiosos ultrapassam sua dimensão material e assumem significados territoriais, contribuindo para o fortalecimento da identidade coletiva e da territorialidade religiosa.

A celebração constitui um expressivo geossímbolo da religiosidade popular, articulando cultura, memória e territorialidade religiosa. Sua realização fortalece a crença coletiva no poder intercessor de *San Juan Parrandero*, manifestando sentimentos de gratidão pelas bênçãos recebidas e renovando a esperança pela chegada das chuvas, elemento indispensável à fertilidade da terra e à reprodução da vida camponesa. Como observa Rubín de la Borbolla (2018, p. 203), o pedido por chuvas transcende a dimensão da oração, constituindo uma prática ritual marcada pelo sincretismo entre as tradições mesoamericanas relacionadas aos *tlaloques*, divindades da chuva, e os símbolos do cristianismo introduzidos durante a colonização espanhola (UNAM, 2012).

> Se anunciam as chuvas e nós pedimos para este *San Juan* que nos abençoe numa temporada de água suficiente para que a plantação frutifique e a vida siga; E este pedido não é uma lamentação ou uma oração, mas uma "rachadura" com os símbolos da fertilização e o fruto da terra, o que é frequentemente sincretismo dos *tlaloques* pré-hispânicos e a imposição dos e símbolos do cristianismo com a conquista (Rubín de la Borbolla, 2018, p. 204, tradução nossa).

A água, nesse contexto, adquire valor sagrado, representando a renovação da vida e a possibilidade de uma boa safra de milho, por ser alimento base na cultura local e marcador da identidade territorial camponesa. Assim, os rituais da festa não apenas reforçam laços espirituais, mas também manifestam a íntima relação entre fé e natureza, revelando uma territorialidade religiosa marcada por práticas que ressignificam o espaço sagrado como geossímbolo (Figura 4).

A presença da imagem de *San Juan Parrandero* na Igreja Católica está condicionada a determinadas restrições simbólicas estabelecidas pela instituição religiosa para sua admissão no espaço litúrgico. Essa exigência evidencia a tensão entre diferentes concepções do sagrado: de um lado, o sagrado vivenciado e legitimado pelas práticas da religiosidade popular; de outro, o sagrado institucionalizado, regulado pelas normas e pelos preceitos da Igreja Católica. Essa relação é expressa no seguinte relato: "Nós o levamos à missa, dançando com ele pelas ruas da cidade. Os padres, com muita relutância, têm que obedecer às pessoas que exigem missa e uma bênção; mas, claro, ele tem que entrar na igreja sem garrafa e cigarro, e às vezes sem chapéu, e não o deixam subir ao altar" (Rubín de la Borbolla, 2018, tradução nossa).

Figura 4. Objetos e rituais no espaço rural em devoção à prosperidade no período de estiagem



Fonte: Rubín de la Borbolla (2018)

A tensão entre o sagrado institucional e o sagrado como experiência vivida evidencia disputas em torno do reconhecimento e da legitimidade das práticas de territorialidade religiosa no espaço litúrgico (Carballo, 2010b, p. 62). Na *Festa de San Juan Parrandero*, essa relação se manifesta por meio de negociações entre as práticas devocionais populares e as normas institucionais, revelando a capacidade da comunidade de reafirmar suas referências culturais e religiosas. Nesse contexto, a procissão constitui uma prática de apropriação simbólica do espaço urbano e rural, por meio da qual os devotos expressam sua fé, atualizam tradições e fortalecem os vínculos coletivos de pertencimento. A territorialidade religiosa, portanto, não se limita aos espaços formalmente reconhecidos pela Igreja, mas também se configura nas práticas cotidianas e nos percursos ritualísticos que atribuem novos significados aos lugares.

O percurso processional tem início na residência de um devoto ou de uma devota, denominado *Juan* ou *Juana*, onde a imagem de *San Juan Parrandero* é cuidadosamente ornamentada com elementos simbólicos associados à cultura popular local (Figura 5). Em seguida, a imagem é conduzida em cortejo pelas ruas até a igreja do município, onde se celebra a missa (Figura 6A). Após a celebração religiosa, o percurso prossegue até o local em que os festeiros (*mayordomos*[1]) oferecem *tamales*, arroz, *mole verde* e o tradicional *café de olla*[2]. Nesse momento, a banda executa músicas próprias da ocasião, enquanto os participantes compartilham alimentos e bebidas (Rubín de la Borbolla, 2018, p. 206, tradução nossa) (Figura 6B).

Figura 5. *San Juan Parrandero* e seus *Juan* durante a festa na rua da cidade



Fonte: Rubín de la Borbolla (2018)

[1] *Mayordomos* são os responsáveis pela organização e pelo custeio de parte da festividade.
[2] *Café de olla* é uma preparação tradicional mexicana de café, geralmente feita em panela, com canela e, frequentemente, *piloncillo* (açúcar de cana não refinado) (Aguiar, 2016).

Figura 6. *San Juan Parrandero* na Igreja Católica (A) e *San Juan Parrandero* na casa de um *Juan* (B)



Fonte: Rubín de la Borbolla (2018)

Essa sequência ritual evidencia a articulação entre os espaços doméstico, público e institucional na produção da territorialidade religiosa. A circulação da imagem de *San Juan Parrandero* conecta diferentes lugares por meio de práticas devocionais, celebrações coletivas e formas de sociabilidade que integram a dimensão religiosa à vida cotidiana da comunidade. Desse modo, a territorialidade não se restringe à presença institucional da Igreja, mas também se constitui nas práticas populares que atribuem significados aos espaços, atualizam a memória coletiva e reafirmam os vínculos de pertencimento e a identidade cultural local.

Mais do que um deslocamento ritual, o percurso processional constitui um processo de produção e ressignificação do território, por meio do qual diferentes espaços do cotidiano são apropriados simbolicamente pelas práticas religiosas. Ao conectar residências, vias públicas, igrejas e espaços de convivência comunitária, a procissão transforma temporariamente esses lugares em territórios religiosos, nos quais o sagrado se manifesta por meio da experiência coletiva da fé. Nesse processo, o itinerário, a imagem do santo, os gestos de acolhimento e os demais elementos materiais e imateriais da celebração constituem geossímbolos que expressam, preservam e atualizam a memória coletiva, o sentimento de pertencimento e a identidade territorial da comunidade e seus geossímbolos (Bonnemaison, 2002; Carballo, 2009; Haesbaert, 2013).

Essa dinâmica de territorialização do sagrado também se manifesta no banho ritual realizado no balneário *Las Fuentes*, um olho-d'água natural reconhecido pelos devotos como espaço sagrado. Nesse local, os participantes realizam um ritual coletivo de purificação e renovação espiritual, banhando-se junto à imagem do santo ou em piscinas improvisadas para essa finalidade (Figura 7). A prática confere ao balneário significados que ultrapassam sua dimensão físico-natural, constituindo-o como lugar de manifestação da fé e de vivência coletiva da sacralidade. Conforme aponta Rubín de la Borbolla (2018, p. 208, tradução nossa): "ao sair da água, vamos passando uns aos outros os cigarros que estamos fumando e seguimos em procissão até o cemitério para visitar os que já partiram. Depois, retornamos à casa do festeiro (*mayordomo*) para comer mais *tamales* e tomar café".

Figura 7. Caminhada pelas ruas de Jiutepec com Santo Parrandero e a banda



Fonte: Rubín de la Borbolla (2018)

Essa relação pode ser interpretada à luz da noção de *hierofania*, proposta por Eliade (1992), segundo a qual elementos da natureza podem revelar o sagrado sem perder sua materialidade. Sob a perspectiva da Geografia da Religião, o ritual evidencia como as experiências dos devotos participam da construção simbólica do espaço sagrado (Rosendahl, 2002; Pereira; Gil Filho, 2012). Nesse contexto, a água assume centralidade simbólica ao ser associada à purificação do corpo e do espírito, à proteção e à renovação da vida. A celebração também expressa expectativas coletivas relacionadas à fertilidade agrícola e à obtenção de uma boa safra de milho, revelando a articulação entre religiosidade, natureza e práticas agrícolas.

Essa aproximação entre elementos naturais e experiências religiosas encontra paralelo analítico no estudo de Castro (2008), que examina manifestações devocionais associadas a fontes naturais na Bahia, Brasil. Embora se trate de contextos culturais distintos, essa comparação permite refletir sobre o papel da água na construção de significados religiosos e na constituição de lugares de devoção.

A celebração prossegue com uma caminhada em direção ao panteão da cidade, acompanhada por música, dança e manifestações de alegria popular que reafirmam o caráter comunitário da festividade. Durante o percurso, os participantes visitam residências vinculadas à devoção, onde são recebidos com pão e água (Rubín de la Borbolla, 2018, p. 209). Essas práticas de acolhimento fortalecem os laços de solidariedade, reciprocidade e pertencimento entre os membros da comunidade. Para além da hospitalidade cotidiana, tais interações constituem expressões da territorialidade religiosa, uma vez que produzem e reforçam vínculos sociais, afetivos e simbólicos entre os sujeitos e os lugares percorridos.

A procissão culmina na praça principal de Jiutepec, onde, segundo o registro etnográfico consultado, a imagem de *San Juan Parrandero* permanece até a meia-noite, marcando o encerramento simbólico das celebrações. Ao percorrer ruas, residências, o cemitério e a praça pública, o cortejo ritual promove a apropriação simbólica de diferentes espaços da cidade, que adquirem temporariamente significados associados ao sagrado.

Nesse processo, a imagem do santo, os trajetos processionais, os gestos de acolhimento e o compartilhamento de alimentos, água e charutos atuam como geossímbolos, pois articulam referências materiais e práticas coletivas à memória e à identidade territorial. Conforme a perspectiva de Rosendahl (2005a), as práticas religiosas participam da espacialização do sagrado e da constituição de territórios religiosos, nos quais cultura, identidade e experiência espacial se articulam.

Segundo San Juan [...] (2024, tradução nossa), "após a parte religiosa, a comunidade acompanha *San Juan Parrandero* até o cemitério para homenagear os falecidos, compartilhando charutos em um gesto de unidade espiritual". A visita ao cemitério amplia a dimensão simbólica da celebração ao integrar devoção, memória e ancestralidade, reafirmando a importância dos vínculos comunitários com os falecidos. Dessa maneira, o ritual incorpora o espaço funerário à dinâmica da festividade e evidencia como a territorialidade religiosa pode abranger lugares associados tanto à celebração da vida quanto à memória dos mortos.

Nessa perspectiva, *San Juan Parrandero* assume uma função simbólica que articula a água, associada à vida, à fertilidade e à purificação, às relações estabelecidas entre o sagrado e os espaços cotidianos. Os percursos rituais, os objetos devocionais e as práticas coletivas, especialmente a procissão, constituem referências por meio das quais a identidade territorial é expressa e atualizada. Como afirmam Souza e Bernardes (2022, p. 48), "a procissão é o símbolo que se espacializa no espaço urbano e denota o poder religioso exercido por meio da territorialidade religiosa".

O território da *Festa de San Juan Parrandero* pode, portanto, ser compreendido como uma construção social continuamente produzida, apropriada e ressignificada por meio de relações de poder e de práticas materiais e simbólicas (Haesbaert, 2004). A territorialidade religiosa manifesta-se na apropriação simbólica de ruas, praças, residências, fontes naturais e outros espaços do cotidiano, que passam a integrar a experiência coletiva do sagrado durante a celebração. Esses lugares não constituem necessariamente um território contínuo ou permanentemente delimitado; sua articulação ocorre por meio dos deslocamentos, dos rituais e dos significados compartilhados pelos participantes. Nesse sentido, os geossímbolos desempenham papel fundamental na coesão territorial, pois condensam memórias, valores culturais e sentimentos de pertencimento, contribuindo para a continuidade e a renovação das tradições religiosas locais.

Entre os principais geossímbolos da festividade destacam-se a imagem do santo, as fotografias, as pinturas, os estandartes, os alimentos, os charutos, a água e os percursos processionais. Esses elementos, materiais e imateriais, adquirem densidade simbólica por meio das práticas religiosas que os integram à experiência coletiva da comunidade. Conforme Bonnemaison (2002), os geossímbolos participam da construção das relações entre cultura e espaço, contribuindo para a expressão e a reprodução das identidades territoriais. Na *Festa de San Juan Parrandero*, essa dinâmica evidencia que o território religioso não se limita aos lugares fisicamente percorridos, mas abrange também as memórias, as representações e os sentidos compartilhados que sustentam os vínculos entre os devotos e a celebração.

Na Figura 8 apresenta-se um fragmento de manuscrito redigido por um devoto de *San Juan Parrandero* em 23 de junho de 2020, durante a pandemia de covid-19. Acompanhado de tradução livre, o documento constitui um registro da devoção popular e permite examinar as formas de expressão da fé comunitária em um contexto de crise sanitária. Sua análise contribui para compreender como a religiosidade se manifesta por meio de registros escritos e referências culturais que preservam e comunicam sentidos associados à festividade.

Figura 8. Pintura dedicada a *San Juan Parrandero* na casa de *Juan*



Fonte: San Juan [...] (2022)

Nota de Tradução: No ano de 2020, quando chegou a pandemia, eu estava prestes a fechar a minha *pulquería* [taberna de *pulque*], já que não tinha dinheiro para pagar o aluguel e também não podia abrir para vender *pulque*. Pedi a *San Juan Parrandero* que me permitisse continuar trabalhando e, milagrosamente, muita gente me deu dinheiro para as despesas. Agradeço a San Juanito por ter me permitido continuar trabalhando e agora posso continuar embriagando todas as pessoas. Jorge Ugalde - Cuernavaca, Mor. 23 de junho, Dia de *San Juan Parrandero*, ano de 2022. [tradução nossa].

No manuscrito, destaca-se a referência ao *pulque*, bebida fermentada de origem pré-hispânica produzida a partir do *aguamiel*, líquido extraído do agave, também conhecido como *maguey*. Tradicionalmente consumido no México, o *pulque* está associado a práticas culturais e a conhecimentos transmitidos ao longo de diferentes períodos da história mexicana. Sua comercialização e seu consumo estão relacionados às *pulquerías*, estabelecimentos tradicionais dedicados à venda dessa bebida (Aguiar, 2016; Fernandes, 2014). A presença dessa referência no manuscrito permite explorar as relações entre cultura material, memória e religiosidade. Entretanto, sua interpretação como elemento constitutivo da territorialidade religiosa depende da identificação do significado que lhe é atribuído pelos devotos e da relação estabelecida com as práticas específicas da celebração.

Em conjunto, os resultados evidenciam que a *Festa de San Juan Parrandero* constitui uma prática de produção e atualização do território religioso. A procissão, os percursos, os objetos devocionais, as fontes naturais e as interações comunitárias articulam dimensões materiais e simbólicas da experiência religiosa, conferindo novos significados aos espaços da cidade. Nessa dinâmica, os geossímbolos atuam como referências de memória, devoção e pertencimento, contribuindo para a reprodução das identidades coletivas e para a continuidade da tradição. A festividade ultrapassa, assim, sua dimensão estritamente religiosa e revela-se como uma prática cultural por meio da qual a comunidade constrói, vivencia e ressignifica suas relações com o espaço e com o sagrado.

Desse modo, a territorialidade religiosa produzida durante a festividade constitui um processo permanente de construção simbólica do território, no qual memória, ancestralidade, identidade e espiritualidade se entrelaçam na conformação de um imaginário geográfico compartilhado. Mais do que preservar tradições, esse processo fortalece identidades coletivas, atualiza heranças culturais e reafirma formas de pertencimento que conferem sentido à experiência espacial da comunidade. Assim, o sagrado consolida-se como um elemento estruturante da organização territorial, permitindo compreender como diferentes grupos sociais produzem, apropriam-se e ressignificam o espaço geográfico, transformando-o em expressão de sua existência, de sua resistência cultural e de sua continuidade histórica.

Considerações finais

A análise da *Festa de San Juan Parrandero*, realizada em Jiutepec, no estado de Morelos (México), permitiu compreender a territorialidade religiosa como um processo social, simbólico e dinâmico de produção do território, no qual identidades coletivas, memórias, práticas culturais e relações de pertencimento são continuamente construídas, negociadas e ressignificadas. Por meio dos rituais, dos percursos processionais, das representações e dos objetos associados ao sagrado, os devotos transformam o espaço vivido em território religioso, produzindo geossímbolos que materializam a estreita articulação entre cultura, fé, memória e território.

Os resultados evidenciam que a territorialidade religiosa ultrapassa a dimensão material da apropriação do espaço, constituindo-se como uma prática social permeada por significados, valores e representações coletivas. Sob essa perspectiva, a *Festa de San Juan Parrandero* revela como as manifestações da religiosidade popular atuam como mecanismos de resistência cultural, afirmação identitária e preservação das memórias coletivas, produzindo formas próprias de vivenciar o sagrado que coexistem, tensionam e, por vezes, contrapõem-se às estruturas religiosas institucionalizadas. As relações estabelecidas entre o sagrado oficial e o sagrado experienciado cotidianamente pelos devotos evidenciam que a construção do território religioso decorre de processos permanentes de negociação simbólica, nos quais a experiência da fé desempenha papel central.

A pesquisa também demonstrou que os geossímbolos constituem elementos estruturantes da territorialidade religiosa, uma vez que condensam valores, narrativas, afetividades e referências espaciais compartilhadas pela comunidade. A imagem de *San Juan Parrandero*, os percursos processionais, o cemitério, os estandartes, os charutos, a água, a cultura alimentar e os demais elementos materiais e imateriais da celebração ultrapassam sua dimensão ritualística para se configurarem como mediadores da relação entre espaço, identidade e pertencimento. Desse modo, o território religioso produzido pela festividade constitui uma construção geossimbólica continuamente atualizada pelas práticas sociais, fortalecendo a memória coletiva e assegurando a continuidade das tradições locais.

A *Festa de San Juan Parrandero* evidencia que o território não pode ser compreendido apenas em sua dimensão política ou funcional, mas também como uma construção simbólica e cultural produzida pelas experiências cotidianas, pelas relações de poder e pelas práticas espaciais dos sujeitos. Nessa perspectiva, a territorialidade religiosa manifesta-se como um processo de apropriação simbólica do espaço, no qual os geossímbolos desempenham papel fundamental na consolidação das identidades territoriais e na produção de imaginários geográficos compartilhados.

Por fim, o estudo reafirma a relevância da Geografia Cultural e da Geografia da Religião para a compreensão das múltiplas territorialidades religiosas presentes na América Latina e Caribe, especialmente aquelas vinculadas às manifestações populares e às formas não hegemônicas de vivenciar o sagrado. Ao evidenciar como a devoção a *San Juan Parrandero* produz territorialidades, geossímbolos e identidades coletivas, a pesquisa amplia o debate sobre as relações entre religião, cultura e território, contribuindo para a compreensão dos processos simbólicos e sagrados que estruturam a produção do espaço geográfico e demonstrando que o território religioso constitui uma construção histórica, cultural e continuamente ressignificada pelas práticas sociais e pela experiência da fé.

Referências

AGUIAR, L. **Pulque, a estranha bebida ancestral que só dá pra provar no México**. Eu Sou à Toa, 29 jul. 2016. Disponível em: https://eusouatoa.com/2016/07/29/pulque-bebida-ancestral-mexicana/. Acesso em: 24 out. 2026.

ARROYO, K. As espacialidades islâmicas xiitas: os geossímbolos na construção de uma identidade particular. **Caderno de Geografia**, Belo Horizonte, v. 26, n. 45, p. 1-10, 2016. DOI: https://doi.org/10.5752/P.2318-2962.2016v26n45p1. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/geografia/article/view/P.2318-2962.2016v26n45p1. Acesso em: 20 out. 2026.

ARROYO, K. O geossimbolismo do sagrado: breves reflexões sobre a geografia da religião. **Arquivos do CMD**, Brasília, DF, v. 8, n. 1, p. 301-310, 2020b. DOI: https://doi.org/10.26512/cmd.v8i1.34744. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/34744. Acesso em: 20 out. 2026.

ARROYO, K. A performance islâmica de luto: uma análise através do território religioso. **Rever: Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 81-96, 2020a. DOI: https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a6. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/49236. Acesso em: 20 out. 2026.

ARROYO, K. A peregrinação de Arba'een: identidade, memória e performance no Islam Shia. *In*: CARBALLO, C. T.; FLORES, F. C. (org.). **Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad.** 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2022.

BERNARDES, A.; SOUZA, T. D.; NOGUEIRA, F. V. Sujeito e identidades em redes sociais virtuais. **Terr@ Plural**, Ponta Grossa, v. 11, n. 1, p. 42-60, 2017. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/tp/pt_BR/article/view/10616. Acesso em: 20 out. 2026.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia cultural**: um século. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. p. 83-132.

CANCLINI, N. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 1. ed. Cidade do México: Grijalbo, 1989.

CARBALLO, C. T. La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 61–78, jul./dez. 2012. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/6976. Acesso em: 24 out. 2026

CARBALLO, C. T. Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas peregrinas en Argentina. *In*: ROSENDAHL, Z. (org.). **Trilhas do Sagrado.** Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 113-144, 2010a.

CARBALLO, C. T. Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. **Estudios Socioterritoriales: Revista de Geografía**, Tandil, n. 8, p. 53-69, 2010b. Disponível em: https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/estudios-socioterritoriales/article/view/2805. Acesso em: 24 out. 2026.

CARBALLO, C. T. Repensar el territorio de la expresión religiosa. *In*: CARBALLO, C. T. (org.). **Cultura, territorios y prácticas religiosas.** Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 19-42, 2009.

CARNEIRO, E.; OLIVEIRA, S. A.; CARVALHO, K. D. Turismo cultural e sustentabilidade: uma relação possível? **Revista Eletrônica de Turismo Cultural**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 4-22, 2010. Disponível em: https://turismocultural.eca.usp.br/07.1Carneiro.pdf. Acesso em: 20 out. 2026.

CARVALHO, C. G.; CRUZ, E. M. S.; LIMA, I. R.; BATISTA, J. G.; VALCÁCIO, S. N. A expansão territorial evangélica sob as nuanças da urbanização em Boa Vista-RR. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, 16., 2025, Macapá, AP. **Anais [...]**. Campina Grande: Realize Editora, 2025. Disponível em: https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/124058. Acesso em: 22 jul. 2026.

CASTRO, J. R. B. As festas religiosas em louvor a São João Batista na Bahia: práticas devocionais e elementos míticos na interface sagrado/profano. *In*: SERPA, A. (org.). **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 181-197. DOI: https://doi.org/10.7476/9788523211899.0010. Disponível em: https://books.scielo.org/id/bk/pdf/serpa-9788523211899-10.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 24 out. 2026.

COSTA, O. J. L. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no Sertão Cearense. *In*: ROSENDAHL, Z. (org.). **Trilhas do Sagrado.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p. 35-60.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano.** Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, D. Pulqueria, lugar de deuses e plebeus na Cidade do México. **Não Sou Gato**, 28 mar. 2014. Disponível em: https://www.naosoogato.com.br/comida/pulqueria-lugar-de-deuses-e-plebeus-na-cidade-mexico/. Acesso em: 23 out. 2026.

FRAGOSO, A. L. S. **As teorias do espaço sagrado**: uma análise epistemológica de duas correntes do pensamento geográfico brasileiro. 2025. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025. DOI: https://doi.org/10.11606/D.8.2025.tde-27102025-115811. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-27102025-115811/. Acesso em: 22 jul. 2026.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GOMES, P. C. C. **Geografia e modernidade.** 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

GRUNBERG, E. Educação patrimonial: utilização dos bens culturais como recursos educacionais. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 14, n. 12, p. 159-180, jun. 2000. Disponível em: https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2133. Acesso em: 20 out. 2026.

HAESBAERT, R. Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. **Cultura y Representaciones Sociales**, Ciudad de México, v. 8, n. 15, p. 9-42, 2013. Disponível em: https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/401. Acesso em: 24 jul. 2026.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LAMEGO, M. A territorialidade da Igreja Católica no Estado de Minas Gerais. **Revista Espaço e Cultura**, Uerj, Rio de Janeiro, n. 17-18, p. 119-127, 2004. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/download/7874/5697. Acesso em: 20 out. 2026.

MEDEIROS, R. M. V. Território, espaço e identidade. *In*: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular; UNESP, 2009. p. 217-227.

OLIVEIRA, L. P. M. **Caracterização da Região de Trás-os-Montes em termos de potencial turístico**. 2018. Dissertação (Mestrado em Sistemas de Informação Geográfica) – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real, Portugal, 2018. Disponível em: http://hdl.handle.net/10348/8477. Acesso em: 22 jul. 2026.

PEREIRA, C. J.; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 35-50, 2012. DOI: https://doi.org/10.5216/ag.v6i1.18760. Disponível em: https://revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/view/18760 Acesso em: 24 out. 2026.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

ROSENDAHL, Z. Geografia da religião: uma proposição temática. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, São Paulo, Brasil, v. 6, n. 1, p. 9–19, 2002. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2002.123638. Disponível em: https://revistas.usp.br/geousp/article/view/123638. Acesso em: 24 out. 2026.

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. *In*: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: EGAL, p. 12928-12942. 2005a. Disponível em: https://espiritualidades.com.br/artigos/R_autores/ROSENDAHL_Zeny_tit_Territorio_e_territorialidade.pdf. Acessado em: 22 jul. 2026.

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. *In*: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). **Geografia**: temas sobre cultura e espaço. 1. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 191-226, 2005b.

RUBÍN DE LA BORBOLLA, D. D. Un santo parrandero: las fiestas de San Juan Parrandero en Jiutepec. **Cultura y Representaciones Sociales**, Ciudad de México, v. 12, n. 24, p. 203-209, mar. 2018. DOI: https://doi.org/10.28965/2018-024-07. Disponível em: https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/470. Acessado em: 22 jul. 2026.

SAN JUAN Parrandero: El santo que celebra entre cigarros y aguardente. **Contramuro**, 19 dic. 2024. A que no sabías. Disponível em: https://www.contramuro.com/celebracion-san-juan-parrandero-cigarros-aguardiente/. Acesso em: 16 jul. 2025.

SAN JUAN Parrandero, un santo que fuma, toma y nos recuerda a Tláloc. **México desconocido**, 2022. Conoce México. Disponível em: https://www.mexicodesconocido.com.mx/san-juan-parrandero.html. Acesso em: 20 out. 2026.

SÁNCHEZ RESÉNDIZ, V. H. **Jiutepec**: el ser y el hacer en un pueblo que fue agrícola y se urbanizó. Construcción histórica de un actor social, en su territorialidad simbólica, en sus conflictos y con sus fiestas. 2010. Tese (Maestría en Desarrollo Rural) – División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México, 2010. Disponível em: https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/972. Acesso em: 21 jul. 2026.

SANTOS, M. G. M. P. Religión y dinámica espacial: del espacio y de los lugares sagrados al territorio religioso. *In*: CARBALLO, C. T. (org.). **Cultura, territorios y prácticas religiosas.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. p. 195-212.

SOUZA, J. C. M.; BERNARDES, A. O sagrado e o profano: as territorialidades da Festa do Santíssimo Salvador em Campos dos Goytacazes-RJ. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, v. 1, n. 44, p. 31-52, 2022. Disponível em: https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/8111. Acesso em: 14 jul. 2025.

TAVARES, R. C. **Representações no espaço**: o quadrilátero histórico em Campos dos Goytacazes. 2009. 87 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Regional e Gestão de Cidades) - Universidade Cândido Mendes, Campos dos Goytacazes, 2009. Disponível em: https://cidades.ucam-campos.br/producoes/dissertacoes/dissertacoes-2009. Acesso em: 24 out. 2026.

TUAN, Y.-F. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: EDUEL, 2013.

UNAM. Universidad Nacional Autónoma de México. **Gran Diccionario Náhuatl**: *tlaloque*. Ciudad de México: UNAM, 2012. Disponível em: https://gdn.iib.unam.mx/termino/search?queryCreiterio=tlaloque&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50. Acesso em: 24 out. 2026.

WEBER, M. Sociología de la comunidad religiosa. *In*: WEBER, M. **Economía y sociedad I**. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

INFORMAÇÕES ADICIONAIS

COMO CITAR ESTE ARTIGO SEGUNDO AS NORMAS DA REVISTA

ABNT: SOUZA, J. C. M. Territorialidade religiosa: a Festa de San Juan Parrandero como geossímbolo da identidade territorial em Jiutepex, México. *Vértices (Campos dos Goitacazes)*, v. 28, n. 3, p. e28323687, 2026. DOI: https://doi.org/10.19180/1809-2667.v28n32026.23687. Disponível em: https://editoraessentia.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/23687.

APA: Souza, J. C. M. (2026). Territorialidade religiosa: a Festa de San Juan Parrandero como geossímbolo da identidade territorial em Jiutepex, México. *Vértices (Campos dos Goitacazes)*, *28*(3), e28323687. https://doi.org/10.19180/1809-2667.v28n32026.23687

DADOS DO AUTOR E AFILIAÇÃO INSTITUCIONAL

Júlio César Mascoto de Souza – Graduado e Mestre em Geografia pelo Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional (ESR) da Universidade Federal Fluminense (UFF) em Campos dos Goytacazes. Doutorando em Geografia no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGG/UFRJ) – Rio de Janeiro – Brasil. E-mail: juliomascoto@id.uff.br.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

JCMS: Conceitualização; Curadoria de dados; Análise formal; Aquisição de financiamento; Investigação; Metodologia; Administração do projeto; Recursos; Software; Supervisão; Validação; Visualização; Escrita — rascunho original; Escrita — revisão e edição.

FINANCIAMENTO

O autor declarou não ter havido financiamento externo para a pesquisa que originou este artigo.

APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA NA PESQUISA

Não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES

O autor declarou não haver conflitos de interesses.

DISPONIBILIDADE DOS DADOS

O autor declarou que não há dados utilizados neste estudo depositados em repositório.

DECLARAÇÃO DE USO DE IA

O autor declarou que foi utilizada a ferramenta ChatGPT, da OpenAI, exclusivamente como recurso auxiliar na tradução de textos em língua estrangeira, e que ele revisou as traduções.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Este documento é protegido por Copyright © 2026 pelo Autor.

LICENÇA DE USO

Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons. Os usuários têm permissão para copiar e redistribuir os trabalhos por qualquer meio ou formato, e também para, tendo como base o seu conteúdo, reutilizar, transformar ou criar, com propósitos legais, até comerciais, desde que citada a fonte.

RESPONSABILIDADE PELA PUBLICAÇÃO

Essentia Editora, coordenação subordinada à PROPPIE do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da Essentia Editora.