

Festas de Santo e Cultura: encontro da Europa Ibérica com a América na Amazônia

Silvio Lima Figueiredo
Núcleo de Altos Estudos
Universidade Federal do Pará - Brasil

1 – Introdução

A dinâmica da ocupação européia do Brasil e da Amazônia, no campo da cultura e religião, apresentou uma série de situações, marcadas pelo enfrentamento, a resistência e a assimilação. A singularidade dessa relação diz respeito às estratégias de sobrevivência da cultura indígena e depois negra, frente à cultura européia que produziu na América Latina e na Amazônia, formas específicas culturais de manifestações do catolicismo, ora incentivado, ora combatido pela Igreja: As festas de Santo. O estudo das festas na Região Amazônica é caracterizado principalmente pelo estudo das devoções religiosas advindas do catolicismo que se transformaram principalmente em grandes festas católicas compostas de elementos sacros e laicos: as procissões religiosas em louvor a algum santo católico, cuja imagem, em gesso ou madeira pintada, é transportada sempre de um local para outro nas vilas amazônicas com um séquito de fieis, formando um grande cortejo, pagando-se promessas e reverenciando o santo. Além desse componente, outras atividades são associadas ao cortejo, como a construção de arraiais: locais próximos à igreja onde a imagem do santo permanece durante os dias da festa, com a presença de parques de diversões, jogos, comidas e festas dançantes. É também através dessas manifestações que o povo da Amazônia se afirma e reforça identidades regionais.

2 – As festas e suas representações

De homenagem aos santos, as festas religiosas católicas no Brasil e na Amazônia passaram a representar os ritos processionais realizados em função de alguma divindade da Igreja católica. Segundo Del Priori (1994), a origem desses ritos processionais no Brasil está ligada à mudança da configuração da Igreja católica em terras brasileiras. Após a chegada dos portugueses na América, no século XVI, e à subsequente catequização dos índios, a Igreja católica, em razão da resistência dos índios às práticas religiosas européias, necessitou utilizar alguns artifícios na prática da catequização. As procissões e devoções a imagens já existiam, mas no Brasil alcançaram uma grande importância exatamente por essa digamos “abertura” dada ao rito, com a exacerbação do culto das imagens, a introdução de elementos pagãos, não só de origem indígena, mas também de origem africana.

Até os anos de 60 do século XIX, as procissões eram acontecimentos comuns, que tendiam a se transformar em grandes encontros sagrados, nos quais a população podia sair do cotidiano e aproximar-se de Deus, alcançar a transcendência, ao mesmo tempo em que se distraía. No período que antecede à chamada *romanização*, a busca de novos fiéis, a todo custo, provocou o uso exacerbado de símbolos da Igreja (cruz, velas, imagens), e a maioria das manifestações religiosas ganhou dimensões teatrais e espetaculares. Portanto, não se deixava de lado o entretenimento e o lazer do povo.

Essa situação preocupava a Igreja católica, que não via com bons olhos tanta demonstração de “fanatismo” e uma mistura de crenças e comportamentos aparentemente incompatíveis com seus preceitos. O processo de romanização (reforma)

levou a Igreja no Brasil a aproximar-se dos preceitos da Igreja em Roma, segundo Maués (1999), e a distanciar-se do governo do Império Brasileiro, que limitava as ações eclesiais. No Estado do Pará, Amazônia, esse movimento, encabeçado por Dom Macedo Costa, provocou o afastamento de vários bispos, ligados ou ao governo ou à maçonaria. O Círio de Nazaré, grande festa religiosa da Amazônia Brasileira, foi um dos atos de devoção alvo de controle por parte da Igreja. Assim, D. Macedo proibiu a procissão, com argumentos do tipo: “é uma fonte perene de corrupção”. O governador na época, José Jofily, proibiu também a saída da corda que puxava o carro onde a imagem da santa era transportada na procissão, pois ela virou elemento simbólico, e uma forma de pagar a promessa, quando os fieis passaram a disputar um lugar para segurar nessa corda. No entanto, foi impossível modificar o que já estava marcado na cultura do povo, e, depois de muita indisposição com os fiéis, o Círio passou a ser realizado anualmente.

O estudo das festas populares na Amazônia perpassa por uma análise com as seguintes características: a noção de festa como momento ritual, como momento sagrado, relacional e comunitário e a noção de festa enquanto instrumento de reprodução de padrões vigentes (memorização do passado que mantém significações da vida social presente).

Para Maués (1995: 378)., o exemplo do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Vigia (município do estado do Pará/Brasil) e outras festas como o mastro de Nossa Senhora da Conceição no bairro do Amparo no mesmo município, demonstram a nítida distinção de funções da festa de santo aos poderes eclesiásticos e aos cidadãos comuns: “enquanto, para os sacerdotes e hierarquia eclesiástica a ocasião da festa é um simples meio de evangelização e de promoção de práticas sacramentais, procurando trazer os leigos para mais perto das concepções e práticas de um catolicismo ortodoxo e oficial, da parte dos promotores leigos, que geralmente comungam com o povo comum das crenças e práticas de um catolicismo popular, a festa, sendo um fim em si mesma, é um momento de regozijo, de exaltação da padroeira, de agradecimento das graças recebidas, de súplica, de súplica pela continuidade de proteção e de promoção, através da santa, da própria comunidade”.

A festa de santo também, como nos lembra Oliveira (1995) possui muitas fases, resumidas em atividades com momentos apoteóticos, geralmente traduzida na chegada da santa (ou santo) ao altar e com a derrubada de mastros. Dentre essas atividades destacamos: Levantar de mastros (decorados); Santo no altar; Carregar o santo; Derrubar o mastro; Bebidas e comidas; Músicas; Procissão.

Para que a festa de santo ocorra são necessárias diversas figuras simbólicas que não só cuidam da execução da festa, mas contribuem para a perpetuação e repetição da mesma enquanto tradição. Essas figuras preenchem o que chamamos de *encargos da festa*: para que a festa se realize e principalmente perpetue-se, existe uma série de encargos (funções) para diferentes membros da população de um local. Cada um desses encargos possui uma atribuição específica e prestam alguma homenagem ao santo da festa, representando uma referência para a população do local e uma garantia de responsabilidade para quem possui o encargo. De outra forma, é um sinal de respeito e contentamento ser escolhido (ou sorteado) para uma certa atribuição na festa.

Esses encargos são representados mais comumente pelas seguintes figuras: os Presidentes; os Tocadores de instrumentos; o Carregador de bandeira ou estandarte; os Mordomos; os Festeiros e os Juizes.

A festa aparece também como momento e espaço de trocas, onde os participantes direta e indiretamente envolvidos realizam entre si troca de serviços e deveres. Segundo Brandão (1978) a troca (simbólica) pode ser toda relação transacional

passada em contextos de ritualização de relação entre categorias de sujeitos investidos de posições simbólicas, segundo seu modo de participação na situação ritual. Essa situação nos leva a duas análises da festa: a de ritual e a de possibilidade de realização das prestações.

O sentido aqui atribuído está incorporado nessas análises: A de ritual originária de Victor Turner e já discutida e a das trocas ou prestações existentes em Marcel Mauss. Segundo Mauss (2003) a importância da troca nas sociedades é marcante, já que aparece na maioria das sociedades.

Em relação à troca, observamos um sentido básico dentro das ciências sociais quanto à doação e recebimento de coisas materiais e imateriais; transferências de bens, serviços, dinheiro, direitos ou benefícios, retribuída pela transferência de alguma coisa similar ou não. Os estudos antropológicos mais importantes sobre a troca recaem principalmente sobre a troca matrimonial, com o sistema de parentesco atuando nas trocas de esposas, comunhão, interação e comunicação social e política.

Nas análises de Mauss a troca aparece como um fato social de extrema importância na obtenção e manutenção influência política e posição social e reproduzir relações sociais. Para ele essa relação não se encerra na simples troca de bens, riquezas ou produtos, mas também gentilezas, banquetes ritos serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e a circulação de riquezas é um termo contratual muito mais abrangente, geral e permanente (Mauss, 2003) O autor ao estudar a reciprocidade presente no *Potlatch* encontra três elementos configuradores da relação de troca: A obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir. Todos com o mesmo nível de importância na relação de troca. Mas o que nos importa realmente é uma outra observação presente no “Essai sur le Don” “du cadeau fait aux hommes en vue de dieux et de la nature” (2003:164), presente nas festas de santo de Soure, tanto no Círio de Nossa Senhora de Nazaré quanto na Festa de Nossa Senhora da Conceição na Ilha de Marajó, Brasil.

As trocas e contratos entre homens e deuses, sobrenatural ou mesmo com o natural (a natureza) representam o sacrifício, ou destruição sacrificial, ou como dirá Mauss (2003 : 167) “Ce n’est pas seulement pour manifester puissance et richesse et désintéressement qu’on met à mort des esclaves, qu’on brûle des huiles précieuses, qu’on jette des cuivres à la mer, qu’on met même le feu à des maisons princières. C’est aussi pour sacrifier aux esprits et aux dieux, en fait confondus avec leurs incarnations vivantes, lês porteurs de leurs titres, leurs alliés initiés”.

Esse “sacrifício contratual” está presente nas dádivas doadas aos deuses, ou em nosso caso, aos santos (N. Sra. de Nazaré e N. Sra. da Conceição), com o objetivo de retribuir uma graça alcançada ou, no mínimo, comprar a paz e a harmonia do grupo perante a Santa.

Temos portanto configurações de reciprocidade ocorrendo em Soure a partir da Festa: a relação homem/homem (festa) e a relação homem/santo. Esse primeiro modelo é importante para compreendermos a relação hierárquica que está subjacente à estrutura da festa, bem como a informação de que através de suas atuações ou papéis que desempenham os participantes investem em alguma coisa como que um dever e recebem alguma coisa dela, como um direito (Brandão, 1978: 41).

Na relação hierárquica existem vários atores sociais, num jogo que reproduz o espaço social como ele está, com diferentes situações socio-culturais. Na festa podemos detectar vários atores: Os promotores eclesiásticos; Os Promotores laicos; Os Assistentes; O Público (Espectadores e participantes indiretos); e as Autoridades.

A questão sempre aparecerá na qualidade de autenticidade ou não das festas com a entrada de agentes externos à comunidade e como se dá a ingerência desses agentes na organização, no próprio resultado final da produção cultural e principalmente na identidade dos habitantes da Amazônia.

Encontramos nas festas vários tipos de rituais, onde alguns já desapareceram, outros estão em fase de exclusão, alguns estão sendo modificados em função de uma situação proveniente da relação entre os participantes da festa (encargos e festeiros) e o público dessa festa, quando ela ganha proporções maiores e começa a atrair público de fora para assistir seus ritos.

3. Conclusão

Além das características centenárias que provocaram seu surgimento, como ritual que aproxima o homem do sagrado, da transcendência, a festa ganha uma dimensão espetacular e de lazer, onde os grupos, com a possibilidade de se sacralizarem, participam da festa de variadas formas, incluindo possibilidades de se divertir, mesmo dentro de uma festa religiosa católica. A existência institucionalizada da chamada “parte profana” das festas de santo, diz respeito às características de participantes que procuram esses eventos apenas para se divertir, ou mais ainda, apenas porque querem participar, sem a existência de trocas como o pagamento de promessas.

4. Bibliografia

- ALVES, Isidoro. (1980). O Carnaval Devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petropolis: Vozes.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. (1995). Padres, Pajés, Santos e Festas. Catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup.
- OLIVEIRA, Ana Gita. (1995). O Mundo Transformado: um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro. Belém: Ed. MPEG.
- DEL PRIORE, Mary. (1994). *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense.
- DUVIGNAUD, Jean. (1983). *Festas e Civilizações*. Fortaleza: Ed. UFCE. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAUSS, Marcel. (2003). Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- OZOUF, Mona. (1986). La fête, sous la Révolution française. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. (org.) *Faire de L'histoire III: nouveaux objets*. Paris: Gallimard.