



## ENTRE O SAGRADO E O PROFANO NAS FESTAS DE SANTO DA AMAZÔNIA

Rosimay Corrêa<sup>1</sup>  
Gilciandro Prestes de Andrade<sup>2</sup>  
Renan Albuquerque Rodrigues<sup>3</sup>

**RESUMO:** Para Durkheim e Caillois as categorias do sagrado e profano são antagônicas e estão presentes em todas as formas de religião. Uma festa de santo amazônica, para ser completa, agrega tanto os elementos sagrados quanto os profanos. Segundo Alves, a relação entre eles na Festa de Nazaré (o círio), em Belém/PA, não é de antagonismo, mas de neutralização. A santa exerce o papel aglutinador entre sociedade, política e autoridades eclesiais, eliminando as diferenças ideológicas e reforçando a identidade regional da sociedade paraense.

**Palavras-chave:** Sagrado e profano; Círio de Nazaré; Amazônia.

**ABSTRACT:** For Durkheim and Caillois of the sacred and profane categories are antagonistic and are present in all forms of religion. An Amazon holy party, to be complete, both aggregates the sacred elements as the profane. According to Alves, the relationship between them in Nazareth Party, in Belém/PA, is not antagonism, but neutralization. The holy exercises unifying role between society, political and ecclesiastical authorities, eliminating the ideological differences and strengthening the regional identity of Pará society.

**Keywords:** Sacred and profane; Nazaré Religious Fest; Amazon.

---

<sup>1</sup>Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam)

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam)

<sup>3</sup> Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam)

## Introdução

Investigando totalidades referentes à religiosidade, Durkheim (1989) projetou significados para duas categorias: sagrado e profano. Em *As formas elementares da vida religiosa*, supôs que entre elas há relação de antagonismo e dependência. Sagrado indica superioridade e poder; profano abrange esferas de inferioridade e efemeridade. O sociólogo sugeriu serem realidades contrastantes, as quais na medida em que entram em contato se repelem, mas não antes de admitirem impactos concernentes a desordem e caos. Dessa maneira, justificou ele, moldam-se necessidades de contatos intermediados por ritos<sup>4</sup>.

Ritos são dirigidos por iniciados, que prescrevem formas e meio por quais o profano pode se dirigir ao sagrado (ID., *op. cit.*). A ideia foi compartilhada por Caillois (1988), para o qual sagrado e profano são campos excludentes entre si, que podem se superpor. A função dos ritos seria a de dimensionar contatos entre a dualidade sem, necessariamente, promover riscos incidentes de rebaixamento do profano ou esgotamento da energia do sagrado.

Experiências sobre sagrado e profano na Amazônia são observadas via realização e participação em festas, denominadas por Braga (2007) de festas amazônicas, as quais correspondem a práticas culturais realizadas por povos pluriétnicos (ALVES, 1980). Registros primeiros foram observados no século XVIII, em regiões do Alto Rio Negro, sudoeste do Amazonas, e na festa do sairé<sup>5</sup>, Estado do Pará (NOGUEIRA, 2008). Geralmente elas são realizadas em homenagens a santos<sup>6</sup> da Igreja Católica, que seriam no imaginário da região protetores de lugares e ordenadores de estruturas morais.

Tomando o suposto, a proposta foi analisar as categorias sagrado e profano em festas em homenagem a santos de regiões da Amazônia Central, no Baixo Amazonas, fronteira do Estado do Amazonas com o Pará. Tomou-se como base a

---

<sup>4</sup> “[...] são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com coisas sagradas”. (DURKHEIM, 1989, p. 72).

<sup>5</sup> Festa religiosa realizada em Alter do Chão, Santarém-PA, primeiramente para homenagear o Dia de Reis, mas em virtude de alterações passou a ser realizada no mês de setembro. Associada à festa ocorre disputa folclórica, que supostamente dá caráter profano ao evento.

<sup>6</sup> Os santos são pessoas comuns que foram santificadas em razão da não decomposição de seus corpos, da morte trágica, do sofrimento, dos milagres e de outros sinais de santidade (MAUÉS, 1995).

obra *O carnaval devoto*, de Isidoro Alves (1980). Nela, categorias compõem representações religiosas que engendram relacionamentos interpessoais com divindades, recriando o real via influências socioculturais que remontam a períodos pré-colombianos.

A posição é reforçada por Galvão (1976) e Wagley (1988) ao pressuporem que festas em homenagens a santos católicos são moldadas por dinâmicas sincréticas includentes. Mas Caillois (1988) e Durkheim (1989), em contraposição, sugerem que sagrado e profano implicam-se e dialogam via complexidades, e não sem expor riscos à continuidade da vida, pois a energia do sagrado é sacra e deve manter-se afastada do profano.

Assim sendo, a exemplo desses posicionamentos autorais, buscou-se refletir sobre contradições e paralelismos concernentes às categorias relatadas, almejando compreender a temática via costumes adornados em festas de santo para inferir sobre modos de vida no contexto do bioma.

Pretendeu-se, nesse intuito, i) caracterizar festas de santo na Amazônia a partir de fontes dedicadas ao tema (GALVÃO, 1976; WAGLEY, 1988; MAUÉS, 1999), ii) ponderar sobre relações entre sagrado e profano nas obras *As formas elementares da vida religiosa* (DURKHEIM, 1989) e *O homem e o sagrado* (CAILLOIS, 1988), e iii) descrever ideias sobre sagrado e profano em festas amazônicas a partir de estudo do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém/PA, exposto em *O carnaval devoto* (ALVES, 1980).

Utilizou-se metodologia qualitativa, com ênfase em reflexão crítica mediante revisão de literatura. Adotou-se procedimento de análise conteudal, ensaiando ponderações sobre categorias conceituais de sagrado e profano, principalmente, e festas de santo e sincretismo religioso, de modo secundário, na tentativa de oferecer aportes para a temática primordial abordada.

### **As festas de santos na Amazônia**

A prática de festejar santos é realizada no Brasil desde a época colonial. Trazida por europeus, a manifestação foi disseminada como privilégio e obrigação para a socialização de nativos (AMARAL, 1998). Da Mata (1997) indica que festas pressupõem situações de caráter religioso e político, são construtoras de identidades e, ao mesmo tempo, abordam reflexos da vida sociocultural. Elas podem

durar “[...] semanas ou meses, entrecortados por períodos de repouso de quatro ou cinco dias” (CAILLOIS, 1988, p. 96).

Festas irrompem de modo subjacente a preocupações cotidianas. São associadas à religião porque ambas se relacionam a aspectos da sociabilização das pessoas. São atos coletivos, nos quais a participação é direta, diferenciando-se de espetáculos impessoais. Festividades acontecem em locais e tempos específicos, tornando-se eventos diferenciados e únicos a participantes.

Para Eliade (1992), festas de santo não são apenas comemoração de acontecimento mítico, mas reatualização de comportamentos simbólicos, já que por meio dela retira-se do tempo histórico uma pessoa e impele-se a inclusão dela no tempo imaginário das causas e coisas sagradas. Estando fora do mundano, do vil e pecaminoso, fica-se fora do tempo real, cíclico, e entra-se na esfera da eternidade e do divino. Festas representam fontes renovadoras de energia e limpeza de forças para se viver dificuldades com a esperança de se bem enfrentar contingências.

Esse tipo de festividade resultou de influências de negro, branco, índio e da especificidade da geografia natural da Amazônia (GALVÃO, 1976). A prática se firmou com a vinda de padres pela expansão portuguesa e da introdução forçada do cristianismo em sociedades tradicionais étnicas; com a perda de poder dos caraíbas (pajés) no período da política pombalina<sup>7</sup>; e com a chegada de negros. Posteriormente, influências continuaram no período áureo da borracha, com a chegada de nordestinos e a implementação de particularidades tais como adornos e entalhes de inspiração em povos da caatinga e cerrado.

Após a decadência da exploração da borracha, o catolicismo tornou-se autônomo em zonas rurais, onde caboclo e pajé tiveram mais liberdade para construir rituais e fomentar banhos, unguentos e emplastros com uso de produtos da natureza. Além de modificações originadas do cristianismo, o saber local foi melhor firmado a partir do trânsito de culturas.

Segundo Yamã (2004), a partir desse trânsito, três categorias de pajés floresceram em meio a tradicionais e não tradicionais. O primeiro é o sacerdote mediúnico, mediador do sobrenatural com o humano; o segundo é o feiticeiro obscuro, que realiza trabalhos em função de ataques e defesas pessoais e coletivas;

---

<sup>7</sup> Período em que Marquês de Pombal assumiu o poder em Portugal, como Primeiro Ministro, tomando medidas que ocasionaram transformação na política do reino, o que ocasionou a expulsão dos jesuítas da Amazônia.

e o terceiro é o médico caseiro, utilizador de conhecimentos para a prática da cura em comunidades e aldeamentos.

Festas têm particularidades em razão do tempo em que são realizadas e conforme aspectos geográficos e biológicos da região, como indica Wagley (1998, p. 194) “[...] todos os anos, em maio e junho, quando, no Vale Amazônico, os rios voltam aos seus leitos e as chuvas diminuem, começa a estação seca; realizam-se então inúmeras festas [...]”. Para Braga (2007), festas amazônicas possuem paralelo ao calendário festivo da Igreja Católica porque fazendo alusão na maioria das vezes à morte do santo festejado.

Pode-se supor que, na Amazônia, festas de santo são momentos fora do tempo, que possibilitam reconformação de crenças familiares e coletivas, influenciando relações entre pessoas e divindades, bem como modos de condução das atividades ordinárias em face a condutas morais operadas. Nesse sentido, apresentam-se quatro tipos de festas: as promovidas em comunidades rurais, tratadas em *Santos e visagens*, de Eduardo Galvão (1976); as realizadas por patrocinadores ou pagadores de promessas, conhecidas como festas de promessa; as de tambor de mina, descritas por Braga (2007); e as festas em paróquia, analisadas em *O carnaval devoto*, de Isidoro Alves (1980).

Essas festas, em suas inúmeras arrumações, diferem quanto à organização, localização, objetivo e grau de autonomia, mas têm concordância na tipologia da manifestação de fé, no agradecimento pelo benefício alcançado e no rito de socialização. Promessas que engendram festas, por exemplo, são feitas por pessoas comuns entre si, que pedem favor em troca da manutenção do ato, ano após ano. Promesseiros são responsáveis por festividades e recebem reconhecimento e consagração comunitária para isso.

Galvão (1976) sublinha que festas religiosas na Amazônia estão imbricadas de sincretismos em razão de influências cristãs e do folclore europeu. Nessa tipologia de festa é comum a devoção a santos padroeiros. Festejos são comemorações coletivas de crença que ultrapassam a individualidade, congregando membros da comunidade em torno de santidades, que nos cultos são representadas por imagens. “[...] Acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidades de milagres e maravilhas que outras idênticas não possuem” (ID., *op. cit.*, p. 29).

Festejos em áreas rurais são promovidos por moradores e têm características idênticas de comemorações de paróquias urbanas, como círios, novenas, batizados, casamentos e catequeses matinais. São lideradas por padres ou bispos de dioceses às quais as comunidades pertencem. Devotos partem de cidades vizinhas em embarcações, em geral agrupados em caravana, em direção ao local de festa, sobretudo porque o evento promove aproximações entre indivíduos por estados de efervescência coletiva, propiciando transgressões a normas aplicadas. É tempo de bingo, de leilão, de namoro, de torneio de futebol, de baile no barracão, de reunião informal na sede, de bandas de música e comércio de cachaça.

A segunda festa de santo acerca da qual se buscou descrever particularidades foi a de pagamento de promessa. Realizada tanto na zona urbana quanto rural, nela santidades cultuadas são objetos de devoção. A realização desse tipo de festa depende de iniciativas de promesseiros, patrocinadores e festeiros. Patrocinadores são responsáveis em colaborar com a realização da festa ao santo, principalmente doando alimento, bebida e dinheiro. Festeiros possuem função de custear despesas e organizar ladainhas em honra às santidades (orações coletivas).

Os santos são representados por imagens católicas. É comum a realização de festa em homenagem a São Benedito, São Lázaro, São Miguel, Santo Antônio, São Sebastião etc. Nesse tipo de comemoração, tem-se a figura do promesseiro, que muitas das vezes é o dono da imagem do santo e tem responsabilidade de convidar vizinhos e amigos para juntos fomentarem as rezas. A manutenção da festividade perpassa dois caminhos: i) coleta de donativos pelo promesseiro ou ii) coleta via figura de festeiros escolhidos no momento da derrubada de mastros. “O mastro representa festividade, fecundidade e alegria. Está ligado a cultos agrários de povos bárbaros da Europa e lembra árvores sagradas” (CORRÊA, 2011, p. 35).

O espaço é organizado a partir do uso de barracões para abrigar o santo, onde são feitas ladainhas, bailes e distribuição de comida; em quintais que margeiam os barracões, são levantados e derrubados os mastros. O tempo de duração das festas varia entre um, três e dez dias, em geral alternados em fins de semana. A comemoração é pautada no catolicismo popular, que para Maués (1995) caracteriza-se pelo fato de pessoas inseridas naquele contexto particular realizarem interpretação própria da doutrina cristã e agirem segundo entendimento próprio, podendo contestar regras impostas.

A terceira é a festa de tambor de mina, de igual forma decorrente do sincretismo religioso da região amazônica. O encontro de culturas europeias, africanas e indígenas molda a comemoração. Tem origem, também, em promessas de devotos a determinados santos ou entidades afro-brasileiras. São momentos de abertura de terreiro e barracão à comunidade, contando com a presença de amigos e colaboradores. Os terreiros são casas com quintais onde se realizam cultos afro-brasileiros, podendo, também, serem chamados de casas de culto. O barracão é propriamente a casa (BRAGA, 2007).

Essas festas são consequência de elo unificador entre o protetor e o protegido, estabelecendo, assim, contrato recíproco de favores e cordialidades. Santo e pagador de promessa unem-se para incentivos e associações referentes ao conceito de dádiva, o qual tem significado de relação de troca de bens, mulheres, afetos entre compadres e amabilidade consanguínea (MAUSS, 1974). Em festas de tambor de mina dá-se, também, a prática do levantamento e derrubada de mastro, sendo que doações feitas por patrocinadores (também conhecidos como mordomos) são retribuídas pelo acesso gratuito ao almoço coletivo no dia da festa do santo.

Esse momento de comidaria representa abundância e fartura, etapa de congregação mutual. Trata-se de situação que muitas vezes é contrastada com a realidade diária dos próprios organizadores e participantes. À noite, são realizadas ladainhas ou novenas sob a direção de rezadores e benzedeiros. Também nessas festas costuma-se seguir calendários religiosos organizados e associados a casas de culto não-cristãs.

O quarto tipo de festa que se pretendeu caracterizar é realizado em paróquias. Este foi objeto de análise do artigo em tela, mais precisamente a festa realizada em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré, em Belém/PA, conhecida como Círio de Nazaré. Para organizar a programação e a estrutura da comemoração, pároco ou bispo escolhe um grupo de pessoas para compor a diretoria da festa. De acordo com Alves (1980), podem-se destacar na comemoração à N. S. de Nazaré três momentos principais: procissões, almoço e arraial.

A procissão à N. S. de Nazaré é carregada de elementos simbólicos: um marcante é a corda, na qual pagadores de promessa seguram quando acompanham as rezas. No entorno, vão devotos que levam terços nas mãos e velas acesas. É nesse momento que se pedem bênçãos e se pagam promessas. Nesse espaço

ocorrem situações que podem ser consideradas de enlevo profano, o que pressupõe a existência de discursos controversos sobre a festa: um que enfatiza aspecto sagrado; outro que enfatiza caráter popular, proporcionando manifestações livres e espontâneas, desalinhadas à pregação judaico-cristã.

Pode-se perceber a presença de elementos sagrados e profanos nos quatro tipos de festas caracterizadas, o que possibilita concessão de precedente à discussão acerca da relação contraditória entre eles. Se de caráter antagônica ou complementar, é problemática a ser ponderada.

### **Sagrado e profano em Durkheim e Callois**

Na busca de entendimento sobre representações primordiais humanas, Durkheim (1989) supôs tê-las identificado no campo da religião. Para defini-las, procurou elaborar concepção que abarcasse características comuns existentes em manifestações religiosas. Foram analisados conceitos de sobrenatural e divindade, para os quais o sociólogo propôs que a ideia de mistério fora forjada ao longo dos tempos e se encontrava inserida e presente em religiões europeias e dominantes, dado que milagres e transmutações metafísicas eram vistos por sociedades antigas como dinâmicas de contexto social, enviesadas por processos naturais e possíveis.

Para Durkheim, foi preciso à Igreja Católica granjear aceitação junto ao status de entendimento da população, tendo em vista conseguir mais fiéis e operar riquezas e profanações a míticas ameríndias na Amazônia de maneira objetiva, por exemplo, em nome da Coroa Portuguesa. Em relação a novos conceitos de divindade operados pela empresa cristã no bioma, pode-se apontar a perseguição a religiões sem divindade única, como era o caso do Budismo, a partir da qual se preconizava a busca individual para o nirvana, compreendido como posse plena de faculdades mentais e corporais por meio de três etapas sistematizadas: retidão, meditação e sabedoria. Logo, a definição de religião não poderia resumir-se a estes dois conceitos.

A luta indígena contra imposições do colonizador perpassava pelo fato de cristãos reconhecerem anjos mensageiros alados da Bíblia no lugar, por exemplo, de *Tupansy*, mãe de Tupã. *Tupansy* era ressignificada com atributos de Maria Mãe do Cristo Nazareno. O que se dava era uma cultura da criação de mitificações planificadas na doutrina judaico-cristã, mediada por dinamismos da missão jesuítica na Amazônia, com toda a exigência de fidelidade ao papado romano.



Para se chegar a significados de religião que envolvessem manifestações religiosas, Durkheim descreveu categorias fundamentais de crenças e ritos. Crenças seriam estados de opinião, modos representativos de universos religiosos e da natureza do sagrado. Ritos apontavam para determinações atitudinais diante de coisas sagradas. Eram esferas presentes em formas religiosas existentes nas culturas e sociedades. Durkheim (1989, p. 72) assim pondera sobre religião:

Quando certo número de coisas sagradas mantêm entre si relações de coordenação e de subordinação de maneira, a formar sistema com certa unidade, que, entretanto, não entra em nenhum sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui religião.

Crenças e ritos, acreditava, direcionam o agir humano no cotidiano, por isso a religião não remete a pensar ou fazer conjecturas sobre isso ou aquilo, ao contrário, ajudava a viver, mesmo que cegamente. A religião originou as primeiras representações, como as noções de tempo, espaço, gênero, número, causa, entre outras metrificações, que foram depois expandidas e utilizadas racionalmente pela filosofia e pela ciência.

Para Caillois (1988), o sagrado é o lugar da atitude religiosa onde predominam respeito, fé, sensibilidade, terror, perigo de morte, socorro e sensações que estão para além da razão. O sagrado pode manifestar-se a certas coisas, seres, certos espaços e tempos a serem tratados com o mesmo cuidado e receio de se evitar o contágio com o profano. Este envolve atividades comuns e diárias realizadas sem medo e culpa, porém sem perspectiva de ultrapassar a efemeridade e a contingência. O profano é polêmico se comparado ao sagrado, é desprovido de existência, mas é um nada que objetiva fortemente aquilo que não possui, ou seja, a força e o poder do sagrado.

A relação de repulsa e atração entre sagrado e profano aparece em estudos de Eliade (1992), para a qual se deseja alcançar ou aproximar do sagrado, pois ela o vê como realidade eterna e verdadeira, oposta à temporalidade. O tempo é reversível, pois seu movimento cíclico permite a reatualização de um evento sagrado que deu origem às primeiras atividades e aos primeiros seres. Essa volta ao tempo permite ao profano renovar energias e alimentar desejos de possuir a eternidade e os pesares inerentes a ela.

Para Caillois (ID., *op. cit.*), o movimento de uma categoria a outra se dá por ritos de consagração ou expiação. No primeiro, uma coisa ou um ser é introduzido

no mundo do sagrado; no segundo, ela ou ele voltam ao mundo do profano. Esse movimento pendular de uma realidade à outra é feito via rituais cuja função são assegurar que não haja a mistura de realidades. E é exatamente esse tabu que marca o limite do sagrado e do profano, do permitido e do proibido.

O autor trata da dialética do sagrado enquanto sentimento ambivalente despertado sobre o profano. A natureza do sagrado tem elementos antagônicos e complementares, como medo e desejo, fasto e nefasto, puro e impuro, santo e sacrílego. São estados ou qualidades que exercem temor e, ao mesmo tempo, atração diante do profano. Destaque-se que, dependendo das circunstâncias e contingências, o sagrado pode liberar bênção ou maldição às coisas e seres.

A essa mudança de estado, Caillois (ID., *op. cit*) chama de reversibilidade do puro e do impuro, quando através de ritos algo nefasto é transformado em idílico ou vice-versa. A cerimônia funerária, por exemplo, repele de parentes a mácula da morte e transforma o asco ao defunto na confiança de que, a partir daquele momento, ele assumirá o papel de espírito protetor do grupo familiar e da comunidade, mesmo sem ter recebido preparação em vida para sublimar e exercer a tarefa.

Da mesma forma, um guerreiro que matou seu inimigo não pode se unir ao povo sem, antes disso, ser purificado do sangue que derramou e da chaga contraída ao tocar o corpo do defunto. Como a energia dessa chaga tende a se tornar benéfica, uma ação heroica ou de bravura pode causar risco à ordem natural e social, devendo, por isso, a força ser manipulada com prudência. Percebe-se, assim, a ambivalência do sagrado, cuja energia pode ordenar ou levar o caos ao que dele se aproxima.

Nesse trato, Durkheim (ID., *op. cit.*) identifica a origem das representações morais, das instituições sociais e das verdades científicas, pois são formas de representação que, segundo ele, encontram legitimidade no modo como a sociedade organiza, orienta e sustenta verdades. Uma verdade para ser aceita precisa estar de acordo com as representações coletivas. E o sagrado e o profano representam esferas onde a sociedade orienta a vida, separa forças, divide coisas e estabelece regras protetoras de princípios e ideais. A fonte da religião é a coletividade.

Sobre essa coletividade, para pensá-la no contexto amazônico, interessa refletir em que medida a relação entre sagrado e profano é construída e

amalgamada. Conforme Maués (1995), o processo de colonização promoveu à força o encontro das culturas ameríndias, africanas e europeias, ocasionando sincretismos difusos marcados por crenças em santos, visagens, práticas de feitiçaria, pajelanças e uso de orações para a cura. Para entender essas relações de coexistência, note-se *O carnaval devoto*, obra do antropólogo Isidoro Alves. Nela, são projetadas características diferentes das que foram sugeridas por Durkheim e Caillois.

### **O sagrado e o profano no círio**

A festa de Nazaré, em Belém/PA, é considerada uma das maiores comemorações religiosas do Brasil. Alves a estuda desde a década de 1970, como tentativa, segundo ele, de aplicar teoria antropológica para pesquisas sobre rituais de honraria à santa. Suas pesquisas foram adensadas de polêmicas – levantadas pelo arcebispado de Belém – ante o uso dos dados pela Diretoria da Escola de Samba Unidos de São Carlos, do Rio de Janeiro, quando a agremiação usou a temática do Círio de Nazaré como enredo para o desfile carnavalesco.

A opinião do arcebispado belenense era que o círio e o carnaval eram eventos incompatíveis ideologicamente e epistemologicamente; enquanto que, na visão da escola de samba, a proposta pretendida foi destacar o caráter popular da festa religiosa, a qual seria semelhante ao carnaval, mas em um extremo paralelo. O trabalho contribuiu para esclarecer o fato da Festa de Nazaré apresentar elementos religiosos e, ao mesmo tempo, ser evento informal, daí o título de sua obra, *O carnaval Devoto*.

Dessa maneira, questiona-se: i) de que forma é possível crer que o autor percebeu a relação existente entre sagrado e profano? Se essas esferas, de acordo com Durkheim e Caillois, deveriam estar afastadas, para Alves tais elementos estão longe de serem opostos ou se superpõem? Em que medida atuam de forma simultânea, a ponto de ocorrer a neutralização de forças? São questionamentos importantes, apreciados pelo autor até o ponto em que há o destaque efetivo da linha sincrética como linha tênue e abrandadora das míticas.

A concepção de ritos, segundo ele, força a prescrição da relação do profano com o sagrado e possui caráter comunicativo. São estruturas simbólicas carregadas de elementos cognitivos. Alves (ID., *op. cit.*) tende a explicar o Círio de Nazaré apenas enquanto ritual representativo de um conjunto de eventos com valores e

símbolos de diversos grupos. É a partir dele que se identificam ou reconhecem comportamentos e atitudes, ainda que opostos, mas que fazem parte do contexto desse fato social total localizado (MAUSS, 1925). Todo o conteúdo simbólico presente na festa é observado na procissão, no arraial e no almoço.

Procissões são eventos importantes. O círio<sup>8</sup> é a que marca o início da festa; a segunda procissão em honra à N. S. de Nazaré é realizada no dia seguinte ao círio; a terceira, no último domingo da quinzena da festividade; e a quarta na segunda seguinte, chamada de recírio. O percurso dessa procissão é o inverso do círio, pois é o retorno da imagem da santa ao ponto de onde partiu.

São duas procissões que marcam o início e duas que marcam o fim da festa. A organização é composta da seguinte estrutura: primeiro, um núcleo estruturado formado por autoridades eclesiais, militares, políticos e convidados identificados com crachás; a segunda parte é formada por quem segura a corda e puxa a berlinda (o carro onde vai a santa); estes são seguidos de promesseiros descalços, que expõem publicamente a devoção à santa e pagam promessas; a terceira é formada por devotos que acompanham a procissão.

É comum nessa terceira parte prevalecerem gestos e informalidades incrementados por devotos de variadas religiões e ainda filhos de santo (seguidoras da umbanda), mas que se autodenominavam, também, de devotos de N. S. de Nazaré. Procissões representam a passagem do tempo profano ao sagrado, na qual o elemento aglutinador é a santa, cuja aproximação provoca sacrifícios e demonstrações de afeto, e ainda atitudes de respeito, solidariedade e emoções (choro/alegria). O pagamento da promessa é individual, mas o gesto é compartilhado por todos que acompanham ou participam do evento.

A corda é espaço para ações de solidariedade, respeito, sacrifício e purificação. O pagamento de promessa serve como canal de sublimação para a coletividade. O sacrifício é a aproximação do profano ao sagrado, garantindo bênçãos, realizações de pedidos e preservando a ordem ao lugar e à sociedade local. A procissão enquanto ritual apresenta encadeamento de atitudes e gestos, formando pactuação religiosa agregada em torno da imagem da santa. A comunidade igualitária existe no tempo e no espaço do rito apenas quando sagrado e profano se neutralizam, formando nó no universo local, um nó não antagônico. Por

---

<sup>8</sup> Círio significa cera, representa a procissão onde promesseiros e devotos expõem objetos feitos de cera, simbolizando milagres alcançados por intermédio dos santos.

isso, ações de informalidade e formalidade, respeito e desrespeito, são aceitas como parte integrante do círio.

Outra parte do evento é o almoço. Ele acontece após a procissão e os pratos típicos servidos são pato no tucupi e maniçoba – feitos com folha da mandioca picada e cozida durante pelo menos cinco dias. O almoço integra a festa, pois nele ocorre breve rompimento de regras sociais, sendo permitido a jovens, por exemplo, agirem informalmente com os velhos. O código culinário da festa pressupõe simbologia que agrega o informal e o formal, o sagrado e o profano, expressando a saída do estado natural para o estado cultural.

O pato no tucupi é assado e depois cozido, ao mesmo tempo representando o externo e o interno, na terminologia de Lévi-Strauss (apud ALVES, 1980). Significa que o almoço do círio reúne polos opostos: o antes e o pronto, o fora e o dentro. Durante o almoço, abrem-se as casas das famílias paraenses para acolher parentes e amigos, a fim de que juntos compartilhem do alimento. O fato da comida ser típica da região também representa elemento agregador daqueles que se denominam devotos. Cria-se ideologia de comunidade, dissolve-se a família nuclear e retorna-se à família de compadrios.

O arraial ocorre durante 15 dias de festa, com bebidas, comidas e parque de diversão. A primeira festa que se deu em homenagem à N. S. de Nazaré ocorreu no século XVIII, autorizada pelo capitão da Província do Rio Negro e Grão-Pará, D. Francisco de Sousa Coutinho. Ocorreu no largo de Nazaré onde foi, também, autorizada a realização de feira para a venda de produtos agrícolas, daí as festas de santo do Pará e Amazonas estarem vinculadas, até os dias hoje, ao comércio.

Mantem-se a prática de arrendamento ao redor da Igreja, onde está também a Barraca da Santa. Em lugares distantes do centro do arraial vendedores ambulantes expõem produtos e comercializam bebida. O arraial é um espaço predominantemente profano, onde predominam informalidade, lazer, comércio e diversão. A circulação de pessoas tanto no espaço da Igreja quanto no arraial é intensa. Note-se que a disposição hierárquica presente na estrutura da procissão se repete na organização espacial do arraial. Mais perto da Igreja, mais próximo do sagrado; mais afastado dela, mais próximo do profano.

O ritual da festa de Nazaré apresenta duplo caráter: o de aproximar o sagrado ao profano, prevalecendo atitudes de respeito e de sacrifício; bem como o de comunicar o significado de gestos e palavras que explicam ordens sociais. É o

momento de reatualizar a ordem da vida em sociedade via consentimento dos que participam e aceitam o discurso dominante sobre a origem da devoção e das culpas cristãs (WEBER, 1979, p. 170, apud MAUÉS, 1995).

A hierarquia social, vivida no tempo ordinário, é no espaço da corda neutralizada pela imagem da santa. Interesses civis, religiosos e políticos parecem se unir em torno de uma ideologia de comunidade. O fato da santa vir em direção ao profano é uma forma da devoção ser legitimada por meio do reconhecimento de devotos, dos representantes eclesiásticos e dos políticos. A consagração e a legitimidade se aproximam. O espaço da igreja e o arraial se neutralizam sendo espaços importantes para o devoto. Após dedicarem suas homenagens à santa, sentem-se no direito de gozar a vida.

Elementos sagrados e profanos de festas religiosas complementam-se e neutralizam-se. Nas festas de santo, há aproximações ao ponto de, segundo Wagley (1988), ser difícil indicar qual dos aspectos – reza, baile ou almoço – é mais importante. No imaginário amazônico, sagrado e profano compõem um todo indissociável e imbricado, que possibilita a atualização da devoção a santos e entidades, em uma relação sincrética, bem como o fortalecimento de laços parentais e mutualidade.

### **Considerações finais**

Influências coloniais, mescladas às culturas indígena e africana, contribuíram para a construção de universos religiosos da região amazônica. Sagrado e o profano não são percebidos como opostos na região, como o indicado no estudo da teoria de Durkheim e Caillois, mas são percebidos como esferas complementares e neutras, que dialogam mediante sincretismos instaurados.

Portanto, sobre a relação entre sagrado e profano nas festas de santo na Amazônia, conclui-se que:

i) As festas de santo possuem duplo aspecto: o sagrado presente na procissão e nas orações, cujo espaço principal é a igreja, onde predominam respeito, fé e formalidade; e o profano, representado pelo arraial e com características de diversão, desrespeito, bebida, comida, prostituição, enfim, onde se destaca o aspecto humano da contingência.

b) A festa de N. S. de Nazaré, enquanto ritual, permite aproximação para legitimar o sagrado e consagrar o profano, sem que isso provoque desordem. É no

espaço da corda que diferenças sociais se neutralizam. Sociedade, igreja e política compartilham identidade regional (sociedade paraense) e sentimentos comunitários. O elemento aglutinador é a imagem da santa, que se deixa adornar pelo profano, pois força e poder encontram legitimação na fé de devotos.

c) Festas de santo na Amazônia dinamizam-se quando sagrado e profano se misturam e complementam. Por meio delas, tem-se a oportunidade de manter contato direto com o sagrado, além de renovar crenças na utopia de viver em sociedade onde prevaleça respeito, reconhecimento, esperança e solidariedade.

### **Referências**

ALVES, Isidoro Maria da Silva. O Carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

AMARAL, Rita de Cássia. “O tempo de festa é sempre” . In: travessia – Revista do migrante, CEM, ano VI, n.15, jan/Abril, 1993.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil (Org.). Cultura Popular, patrimônio imaterial e cidades. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil, Festas religiosas e populares na Amazônia: cultura popular: patrimônio imaterial e cidades, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Oficina do CES, 2007

CAILLOIS, Roger. O homem e o sagrado. Tradução Geminiano Franco, Lisboa: Edições 70, 1988.

CARVALHO, Edgard de Assis. A complexidade do Imaginário. In: Leituras da Amazônia. Revista Internacional de Arte e Cultura. UFAM/ Universidade Stendhal Grenoble- 3, 1999.

CERETTA, Celestino, Pe., 1941--. História da Igreja na Amazônia Central/ Celestino. Manaus: Valer, 2008.

CORRÊA. Rosimay. Festa de santo: o pagamento de promessas em Parintins-AM. Dissertação aprovada no Programa de Pós- Graduação do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis - Para uma Sociologia do Dilema brasileiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2 ed. –São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Trad. Rogério Fernandes. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. A busca da excitação. Lisboa: Memória e Sociedade, 1992.

GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2 ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Cultura Amazônica: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico . Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia . Belém: Cejup,1995.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva – forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas (1925). In Sociologia e Antropologia (1950). Ed. de Cosac & Naif, São Paulo, 2003.

NOGUEIRA, Wilson. Festas Amazônicas- boi bumbá, ciranda e sairé. Manaus: Editora Valer, 2008.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem dos trópicos. Tradução de Clotilde da Silva Costa. -3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

YAMÃ, Yaguarê. Urutópiag: A religião dos pajés e dos espíritos da selva. São Paulo: Ibrasa,2004.