
Catolicismo popular e suas performances coletivas

Popular catholicism and their collective performances

*Amanda Barros Melo**

*Maria Roseli Sousa Santos***

Resumo: O presente artigo é um estudo ligado ao contexto religioso popular, relacionando-o ao meio performático. Tem por objetivo transitar por territórios pertencentes ao meio religioso popular, buscando enquadrá-lo este às características que fazem parte da linguagem cênica contemporânea, fazendo a comunicação de algo ligado ao popular ao contexto contemporâneo. A problemática se mostra no momento em que é pensado: O que na religiosidade popular é performático? A religiosidade popular está repleta de simbologias, que têm sua forma material. Um exemplo disso são os santos padroeiros, que têm ligação direta com seus devotos, o meio transcendente e o comportamento

Abstract: This article is a study that is linked to popular religious context and relates it to the performative environment. It aims to transit through the territories belonging to the popular religious environment, seeking to frame this to features that are part of the contemporary scenic language, thereby making the communication of something connected to popular contemporary context. The problem shown at the time is thought that the popular religiosity is performative? Popular religiosity is filled by its symbols, which has its material form, as the patron saints, which is directly connected with his devotees and the transcendent medium, and symbolic behavior, this part of the actions taken as

* Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (PPGCR/Uepa), com pesquisa vinculada à linha de pesquisa Hermenêutica das Linguagens da Religião, na condição de bolsista da Capes. Pesquisadora integrante do grupo de pesquisa ARTEMI, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Maria Roseli Sousa Santos. *E-mail:* amandacsearch@hotmail.com.

** Doutora em Educação. Orientadora da pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (PPGCR-Uepa) vinculada à linha de pesquisa Hermenêutica das Linguagens da Religião. Coordenadora do grupo de pesquisa ARTEMI. *E-mail:* mroselisousa@gmail.com.

simbólico, que faz parte das ações realizadas como atos restaurados em festas populares. A metodologia adotada é a bibliográfica ligada aos estudos da *performance* e ao contexto antropológico em que os ritos populares estão situados. Através disso é possível agregar mais explicações, para proporcionar uma melhor compreensão de como as *práxis* que envolvem esse meio ocorrem.

Palavras-chave: Santo. Festa. *Performance*. Coletivo.

restored acts at the time of festivals. The methodology will be bibliographical linked to performance studies and anthropological context in which the popular rites are situated. Through it will be possible to add further explanation, to provide better understanding of how the practice involving hereby occur.

Keywords: Saint. Festivity. Performance. Collective.

A festa: o povo é chamado para compartilhar

O meio popular, em seu caráter geral, tem por consequência agregar as camadas mais periféricas às suas origens, mas isso não segue como regra geral, pois essas, com o passar do tempo, ganham maiores proporções e força em seus movimentos religiosos. Algo que toma a massa e se faz em ação coletiva, como nos espetáculos abertos, as festas populares, o culto aos santos padroeiros, as romarias e procissões, em que sempre uma grande massa se faz presente, mesmo que com desejos diferentes, isso acaba por se converter em algo imenso, criando-se, então, toda uma organização com dimensões performáticas.

Para Meslin (2001), a religiosidade popular, apesar de ser um vasto campo para pesquisas ligadas diretamente aos meios secular e religioso e ao contexto sociocultural, estão ainda distantes das instituições eclesásticas e suas duras doutrinas. Seria então a religiosidade popular uma forma de fuga para os domínios institucionais? Poderia ser uma forma de resistência que ocorre por meio de um mosaico sincrético, que só aumenta com o passar do tempo e de acordo com o local onde essas são praticadas. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas. (GEERTZ, 1989, p. 129). No contexto de festa, isso se faz visível e, por conta disso, essas são detentoras da mediação entre os “mundos” (sagrado-profano/secular-religioso), sendo que esses, no meio popular, estão simplesmente unidos, já que para os indivíduos que participam do ato coletivo partem de seus desejos em relação ao meio transcendente para, então, obter algo, como uma *graça* (dádiva). Segundo Meslin,

elas mostravam que a palavra “popular” se revestia de um sentido diferencial muito importante, uma vez que a noção de religião popular adquiria sua real consistência quando abrangia um conjunto de crenças e de práticas que se situava em oposição a um modelo religioso oficial, quase sempre majoritário. (2001, p. 223).

Essa oposição ocorria, em grande parte, por haver maior abertura à participação de grupos sociais que, normalmente, não possuíam maior poder no contexto cotidiano, porém, no momento das práticas dos ritos (festas populares), havia uma espécie de suspensão onde esses passavam a ser vistos com maior ênfase, e as diferenças sociais eram encobertas por alguns momentos. Porém, a religiosidade popular não está concentrada apenas nessa questão: classes sociais. Ela vai além disso, adquire maior proporção com o passar do tempo, aumentando o número das pessoas que participam das festividades, dos ritos, das peregrinações. Os atos coletivos, sem dúvida, são os que se tornam mais evidentes no momento das práticas religiosas populares, mostrando como ganham força e certo grau de importância nos meios social e religioso.

No momento do encontro da coletividade, imposto pelo rito, a festa é o local onde se firmam os laços, e o fato de isso ocorrer coletivamente já é outro elemento que pode ser ligado à ação performática, pois um ato que tenha tal caráter não pode ser feito se não houver público que partilhe da experiência ativa ou passivamente. São principalmente os rituais mais elaborados e geralmente mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo. (GEERTZ, 1989, p. 129).

Para cada rito há um conjunto de ações, formas representativas que utilizam mais de uma expressão artística para dar o contexto performático ao culto feito, usando não só a fala, o conhecimento passado por meio da língua, mas a gestualidade, a plasticidade dos movimentos que vem das danças, os efeitos sonoros produzidos por instrumentos musicais usados nos ritos e festejos. Tudo isso gera inúmeras sensações na comunidade que observa o ato, em momentos que transitam entre a passividade de apenas observar e momentos que se tornam mais ativos diante do que ocorre no centro do ritual. Chamamos a isso de práticas performativas, pois se referem à combinação de elementos como dança, canto, música, figurino, espaço, entre outros. (LIGIÉRO, 2011, p. 107). Essas práticas performáticas firmam a pertença religiosa dos indivíduos, a partir de seu sistema simbólico expresso em seus ritos e festejos. Não

há religião que fuja do contexto performático em suas atividades ritualísticas. O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano. (ELIADE, 1991, p. 8).

O caráter festivo que faz alusão ao fenômeno religioso, que é vivido e se manifesta nessas *práxis* é reflexo do que Geertz afirma como sendo religião:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (1989, p. 104-105).

Para Geertz (1989) as *práxis* realizadas no contexto religioso, englobam todo um mosaico de linguagens simbolicamente concebidas por inúmeros grupos sociais, e isso reverbera mesmo no meio cotidiano. A religião tem o poder de não somente mediar a comunicação entre o homem e o transcendente, mas também de fazer disso a própria realidade vivida em sua maior potenciabilidade, criando dialetos, códigos, ritos, festas, para que isso sirva para representar o vivido e o próprio sentido de vida do ser que vive aquele contexto religioso, fazendo com que tanto o meio secular como o meio das práticas religiosas estejam intimamente ligados. O simbolismo acrescenta um novo valor a um objeto ou a uma ação, sem com isso prejudicar seus valores próprios e imediatos. (ELIADE, 2010, p. 178).

As práticas populares se estruturam de forma sistemática, mesmo que sejam parte do contexto mítico para o real ou até o caminho contrário, mas a partir do momento em que se estabelece isso, as relações criadas pela religiosidade popular se organizam, mesmo que em meio a toda a euforia, é um momento extremamente organizado, pois é criada uma cosmologia que se faz cheia de sentido e energia no momento em que a dádiva se mostra por meio das práticas realizadas. Segundo Meslin, a religiosidade popular se revela da seguinte forma:

Ela é realmente uma forma de experiência religiosa vivida empiricamente por fiéis. Ela é um organismo vivo – e não um conjunto mais ou menos desigual de práticas superadas – que se

desenvolve transformando-se. Sua existência é a manifestação de uma religiosidade original que se traduz por atitudes características que convém escrever, procurando motivações. (MESLIN, 2001, p. 226).

O que ocorre através das práxis dos mais diversos grupos sociais, que encontram no meio religioso popular a melhor e/ou mais prática forma de expressão e aproximação ao meio transcendente, isto antes visto por pesquisadores como uma forma primitiva de prática religiosa, já que tem suas origens a partir de tentativas de firmamento social, valorização de pertença, porém nada de primitivo há nisto, mesmo por que a religiosidade popular tem sua estrutura firmada e bem estruturada, possuindo níveis de interação entre os indivíduos, hierarquização perante a distribuição de papéis, e isto sendo potencializado em procissões, romarias, festas para santo, peregrinações sustentadas pela esmolação.

A religiosidade popular é um vasto campo onde tudo pode ser muito bem dividido e compreendido enquanto categoria em que o fenômeno religioso é sua base de formação. A religião popular, com efeito humaniza o divino para senti-lo mais próximo e para melhor captar-lhe o poder, graças a técnicas inventadas pelo homem (Meslin, 2001, p. 222), a humanização o divino, o uso de símbolos mediadores faz parte do conjunto de ações características do meio popular, a imanência presente, o intimismo que se faz presente, a relação do devoto com o santo padroeiro e mesmo as ações feitas por estes como agradecimento a alguma graça alcançada (promessas), tudo isto praticado por todos que participam.

Segundo Geertz (1989):

uma vez que o comportamento humano é visto como [...] ação simbólica – ações as quais significam, como a fonação na fala, o pigmento na pintura, a linha no texto, a sonância na música – a questão é se a cultura é um condute padronizante ou uma fração da mente, ou ainda as duas juntas, o que perde o sentido. [...] O comportamento deve estar a serviço, e nisso existe alguma exatidão, por que através do fluxo do comportamento – ou ainda, mais precisamente, ação social – que as formas culturais encontram a articulação. (1989, p. 10-17).

As práticas religiosas populares são extremamente simbólicas e estão enraizadas no cotidiano de quem as pratica, e quem faz parte desse meio vive todo o ano e não apenas no momento dos rituais, preparando, ornando sua casa, participando de cultos em exaltação ao santo, fazendo doações para a festa ou mesmo se tornando membro da irmandade que comanda a festa. Todas essas ações são carregadas de explicações que advêm dos significados, das intenções. O intimismo, criado no contexto religioso popular, se mostra nos comportamentos simbólicos de seus participantes. A religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular. (TILLICH, 2009, p. 45).

O meio religioso popular é o chamado para o coletivo que se divide entre diversas ações performáticas, que expressam e são carregadas de significações e mediam a relação dos devotos perante o santo padroeiro do lugar. Compreender isso é conseguir visualizar a religiosidade como *performance* cultural e enquadrá-la em uma série de características oriundas das expressões artísticas, da vida cotidiana e do meio religioso. Isso proporciona entender como essa teia de contextos está inserida no meio popular.

Da igreja ao barracão: comportamentos restaurados

Compreender as dimensões do ato coletivo é caracterizá-lo como prática potencializada pelas motivações dos devotos no momento do rito, da festa em si. É possível ver isso sob diversas formas, porém o foco será o ato como *performance*, como prática restaurada através das diversas atividades que circundam toda a atmosfera sagrada e profana da comunidade. Qualquer comportamento, evento, ação ou coisa pode ser estudado como se fosse *performance* e analisado em termos de ação, comportamento, exibição. (SCHECHNER, 2003, p. 39). Portanto, *performance* é toda e qualquer ação, um ato feito de forma consciente, ou não, experimentado, repetido e exposto ao público, uma ação natural, cotidiana. Os estudos de *performance* oferecem a possibilidade de um questionamento crítico que pode iluminar práticas culturais como aspectos da vida cotidiana no complexo movimento social do nosso tempos. (LIGIÉRO, 2011, p. 69).

Com base na perspectiva de análise do ato representativo da festa como *performance* coletiva, que é circundada por microperformances individuais, que podem ser atreladas a algumas categorias¹ estabelecidas

por Schechner,² é possível ir além de um movimento linear, como começo, meio e fim, marcando cada etapa dessas performances pessoais em um momento maior que faz com que estas se transformem em coletivas.

O que existe é um ciclo que se mantém no renascimento da própria festa, já que, em cada ano, algo de novo aparece. O público, a energia, o transcendente se movimentam, se moldam à atmosfera existente naquele momento. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *Homo Religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende esse mundo, que se manifesta, santificando-o e o tornando real. (ELIADE, 2010, p. 164).

As repetições podem ser compreendidas como comportamento restaurado (SCHECHNER, 2003), já que o ato de repetir determinadas ações, cada vez que a festa ressurgir, é como se o tornasse mais limpo, mais puro, sendo que nem sempre esses comportamentos são percebidos por aqueles que executam, mesmo porque estão ligados diretamente à vida cotidiana, que é transportada para as festas, os ritos mais restritos, etc. Sobre isso Schechner diz:

Performances marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam histórias. Performances – de arte, rituais, ou da vida cotidiana – são “comportamentos restaurados”, “comportamentos duas vezes experienciados”, ações realizadas para as quais as pessoas treinam e ensaiam. (2003, p. 28, grifo do autor).

Partindo deste ponto, não precisamos, necessariamente, prender esse comportamento ao “duas vezes”; pelo contrário, são inúmeras vezes realizados. Um exemplo disso são as diversas *performances* culturais coletivas, que partem desse enquadramento comportamental (Círio de Nazaré,³ Marujada,⁴ etc.), em que o rito, a festa, são sempre restaurados, firmando a pertença dos indivíduos oriundos daquele local, ou mesmo atraindo indivíduos de outros contextos socioculturais, que, a partir do momento que adentram no espaço de práticas, o simples ato contemplativo já o faz participante do ato coletivo. A natureza coletiva da festa não iguala as individualidades; pelo contrário, as expõe, seja no interior do êxtase que instaura, seja na própria euforia da causa. (SOUSA, 2010, p. 123-122). Dessa forma, mesmo que o caráter das *performances* seja coletivo, há ações menores, que demonstram como as individualidades se fazem presentes, em uma proporção similar à força coletiva do ato.

Transitar por esses aspectos ligados à dimensão performática do meio religioso popular, compreende o comportamento simbólico. O comportamento restaurado é simbólico e reflexivo (SCHECHNER, 2003, p. 36), pois sempre acompanha a todos nos momentos que antecedem a festa, durante e ao término deste momento de exaltação. O que ocorre com as *performances* culturais em festas populares está diluído em diversos momentos: nas danças, nas reverências feitas ao santo ou nos presentes dados à imagem tida como ser vivo e cheia de graça.

É no contexto simbólico que o comportamento restaurado se mostra; por conta disso, surgem as explicações acerca da motivação para determinadas ações que perpetuam as festas populares ao longo dos anos.

Compreender as festas populares, como forma de ação performática, é alcançar a consciência de tais comportamentos simbólicos, é sistematizar, caracterizar.

Segundo Schechner,

o comportamento restaurado envolve ações marcadas pela convenção estética enquanto teatro, dança, música. Pode envolver ações concretizadas dentro de “regras do jogo”, da “etiqueta”, ou do “protocolo” diplomático ou qualquer outra das miríades de ações da vida, conhecidas de antemão. (2003, p. 35).

Os comportamentos restaurados, mesmo quando realizados sem total consciência dos indivíduos que os produzem, envolvem um conjunto de formas para que sejam realizados, esses, totalmente influenciados pelos contextos social e cultural em que estão inseridos. Logo, os comportamentos produzidos no meio religioso popular não são os mesmos produzidos nas práticas religiosas mais clássicas e ligadas a instituições. Para cada meio eles se moldam se adaptam, e se perpetuam por meio das *práxis* dos grupos que os usam. Eles comunicam algo, transmitem saberes, são eficazes em sua realização e nunca vazios de significados. Os processos educativos vividos incorporam um código de ética nas regras de convivência. (SOUSA, 2010, p. 129).

O caminho entre o barracão e a igreja está cercado por esses comportamentos, que passam mensagens contidas nas danças, nas músicas, na relação dos devotos com o santo padroeiro do lugar, sendo essa relação de suma importância para que a eficácia da festa ocorra, e,

assim, dando continuidade às práticas populares. Isso marca o intimismo, o laço estabelecido entre os devotos e seu santo.

Nessa relação, as práticas performáticas nas festas populares, nos meios secular e religioso de diversas cidades que se tornam o palco para *performances*, atos coletivos, o comportamento dos indivíduos se molda ao caráter simbólico do lugar, e todos possuem objetivos muitas vezes individuais, porém como são realizados simultaneamente, o coletivo é o que dá a força, potencializa as ações. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua condição; é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo, que a vida reflete. (GEERTZ, 1989, p. 143). No centro disso todo comportamento simbólico é expresso, suas *performances* realizadas, e toda a dimensão espetacular dos atos coletivos culturais é inserida e moldada àquele grupo.

O intimismo do santo: quando o laço é criado

Em meio às diversas características do catolicismo popular, desde as práticas ritualísticas, as festas, até as procissões e teatralizações em geral, que ocorrem nesse contexto religioso, há sentimentos que se fazem presentes e que são de suma importância para a base de praticamente todas as ações que envolvem práticas populares: o cuidado, o zelo e a forte relação estabelecida entre devotos e santos padroeiros, geralmente percebida no ápice da festa e dos ritos. O desejo do homem, na crença de estabelecer com o divino relações mais simples, mais diretas e mais imediatamente benéficas (MESLIN, 2001, p. 227), se concretiza no ato de tornar a exaltação ao divino, se concentra nos cuidados ao santo, símbolo mediador dessa relação entre o homem crente e o meio transcendente.

Toda a *performance* ocorre em torno da imagem do santo (símbolo), detentor de energia que é partilhada com os devotos. Muitos vivem na cidade que se torna o centro da festa, outros retornam às suas raízes para esse momento especial de partilha da fé de forma coletiva, mesmo que cada devoto tenha um desejo pessoal. Todo o montante produzido é para esse que é tratado como ser vivo, possuidor de energia vital. Esse fator está ligado a uma série de comportamentos de exaltação ao santo, cuidados no *antes*, no *durante* e no pós-ritos. Isso se contrapõe às atividades mais ortodoxas oriundas do catolicismo clássico, em que a concentração do poder é da Igreja, centro de poder único, porém a

religiosidade popular estabelece outra forma de produção de comportamento, a que rompe com os dogmas das instituições, o qual se torna mais intimista, possuindo maior empatia em relação aos seus adeptos.

A religiosidade popular revela, assim, uma superioridade de valores afetivos e emotivos sobre a simples lógica do raciocínio, uma predominância do sentimento sobre a pura racionalidade. (MESLIN, 2001, p. 227). Seria a forma mais emotiva de ações ligadas à fé, cujas questões mais racionais que geralmente moldam esses comportamentos, são cobertas por todos os aspectos emotivos dos devotos, que buscam nisso maior proximidade com o meio divino. Muitas vezes, isso se revela através do cuidado em relação às imagens dos santos. Compreende dificilmente a linguagem conceitual que define o divino e situa o lugar do homem no mundo, e ele inventa novos modos de percepção do sagrado, mas sensíveis ao coração (MESLIN, 2001, p. 229), havendo, então, uma espécie de exploração do contexto emocional.

Entre os muitos símbolos que se acumulam no contexto religioso popular, são os santos (pequenas imagens produzidas por devotos ou encontradas de alguma forma misteriosa) que, em sua forma, possuem grande poder, são entendidos como produtores de graças diversas que seus devotos contam a quem quiser saber como conseguiram. “O símbolo representa algo além dele, com o qual se relaciona e de cujo poder e sentido participa. Essa é a função básica dos símbolos” (TILICH, 2009, p. 100). É esse o símbolo central que, em alguns momentos, torna-se padroeiro da cidade e, em outros, apenas uma imagem pessoal/familiar que, mesmo não sendo o foco da festa, possui sua força explicada por meio de alguma graça concedida. “Aquela que, mesmo sendo de um santo a quem se tem grande respeito e devoção, não se torna padroeiro”. (MAUÉS, 1995, p. 341). São essas que, mesmo possuindo prestígio, continuam em lugares menores, porém sendo muito conhecidas. Nesse passo, há imagens que, mesmo tendo donos, tornam-se padroeiros de sua cidade. Esses símbolos podem ser compreendidos como forma de poder, pois seus donos (possuidores de prestígio em relação a outros) são conhecidos de toda a cidade e mesmo de áreas próximas.

Maués entende que

O santo é, certamente, emblemático da localidade que o adora como patrono, e sua festa um meio de, ritualmente, representar a comunidade

e exibir o que ela tem de melhor, não só a seus próprios moradores, como aos visitantes: daí por que todos os moradores, como visitantes, especialmente os mais “ilustres” (políticos, padres, pessoas da capital do Estado, ou mesmo da sede do município). (1995, p. 346).

O momento de maior representatividade para uma comunidade que tem um santo padroeiro, de fato, é todo o círculo ritualístico que o cerca no ápice da festa ou do cronograma festivo, ocasião em que a comunidade demonstra como a distinta imagem é exaltada e adorada por seus devotos, o cuidado, as ações realizadas, tudo para que a identidade, a pertença daquela comunidade se firme, se fortaleça, em torno de seu santo e sirva para que o prestígio do próprio santo seja fortalecido. Isso se mostra na festa, momento em que a cidade recebe os visitantes vistos como ilustres e importantes, que, quando se deparam com as *performances* coletivas, percebem o quanto aquele santo representa que transcende as explicações racionais, mas que cabe muito bem no contexto emocional, como Meslin (2001) afirma. Entretanto, os significados só podem ser “armazenados” através de símbolos (GEERTZ, 1989, p. 144), que, muitas vezes, refletem o modo de vida de seus criadores, que, por meio do símbolo, expressam sua forma de compreender o mundo em que vivem.

Para Meslin,

é assim que os símbolos utilizados nos rituais populares, como forma material destes, pertencem ao reino da natureza a que o homem está acostumado e fazem parte de seu universo cotidiano. Através desses ritos as significações se tornam evidentes [...] os símbolos assumem uma eficácia imediata. (2001, p. 229).

O símbolo torna-se o centro das mediações, está totalmente inserido no meio cotidiano, as ações realizadas pelos devotos transitam entre o meio secular e o religioso. A partir do momento em que os símbolos criados estão mais próximos dos indivíduos, isso possibilita o fortalecimento da relação entre o mundo o dos homens e dos símbolos criados. O homem pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que sua imaginação possa enfrentar. (GEERTZ, 1989, p. 114). A criação de símbolos possibilita a realização de ações que expressam a relação entre o indivíduo que os manipula, os comportamentos realizados por

meio das promessas feitas aos santos, que são as mais variadas possíveis. A promessa feita ou mesmo o devoto que não faz promessa mantém sua forte relação com o padroeiro de sua cidade. O cumprimento da promessa ao santo pode ser feito tanto pelo beneficiário da graça (tenha ou não feito a promessa) como quem prometeu por outrem (MAUÉS, 1995, p. 353), visto que as promessas são feitas geralmente em momentos de dificuldade. São a solução encontrada pelos devotos quando algo em sua vida não está bem, e a possibilidade de fazer a promessa para outra pessoa ser beneficiada é o ato de manter a relação desse mesmo que se vê impossibilitado de ir até o santo padroeiro. O absoluto faz-se presente em experiências nas quais não se experimenta apenas a realidade, mas o encontro com a mesma. (TILLICH, 2009, p. 118).

Quando a graça é alcançada, é realizado o pagamento da promessa, normalmente no dia da festa popular, procissão ou romaria. Enquanto umas são pagas, outras são feitas por inúmeros devotos; é no ato de pedir algo ao santo que é possível perceber as individualidades presentes na coletividade, no meio popular. São bem variadas as formas pelas quais se cumprem as promessas, formas essas já estabelecidas no momento de prometer, mas que podem sofrer alterações segundo as circunstâncias. (MAUÉS, 1995, p. 353). As mudanças ocorrem de acordo como o aumento do grau de dificuldade, do sacrifício oferecido ao padroeiro, para que, assim, as chances de alcance da graça sejam totalmente possíveis, sendo que o devoto que pede já está ciente de que será atendido e que, após isso, pagará sua promessa. Outro ponto a ser comentado sobre o pagamento de promessas é que nem sempre essa oferenda é feita por meio de sofrimento físico, algumas são presentes dados ao santo, à igreja e/ou à casa onde o santo reside (mantos, velas, fitas, flores, etc.), mas a base é a troca equivalente para cada graça alcançada, logo, a oferenda corresponde à graça. Sobre a festa e a relação dela com o santo, Maués lembra

Num certo ponto pode-se dizer que a festa do santo está na mesma ordem da oração, da promessa e do milagre. O santo e sua festa possuem, como já foi dito, um caráter emblemático para a comunidade que os mantém [...]. A verdadeira origem da devoção é o milagre, de fato, todo o santo é milagroso, por sua própria natureza de santo. (1995, p. 356-357).

A festa e as reações que gera em torno da atmosfera coletiva que produz, têm, como objetivos pessoais, a cura, ou a proteção, até mesmo o castigo que merece, e tudo isso fortalece o respeito dos devotos em relação ao seu padroeiro. Seu prestígio se mantém a partir do momento em que a demanda de milagres e graças tem sua continuidade. Nestes dois elementos, a existência desse símbolo da festa tem algumas de suas bases.

Para cada comunidade que possui sua imagem padroeira (seu mediador intimista), anualmente, produz um grande espetáculo, e todo esse conjunto de elementos só se mantém na busca de milagres e benefícios que o santo produz e se perpetua, permitindo, dessa forma, a proximidade dos devotos do seu símbolo. Meslin fala sobre o caráter inclusivo da religiosidade popular:

Em outras palavras, essa religiosidade popular, que atesta o desejo profundo de humanizar o divino a fim de o tornar mais próximo e mais facilmente acessível a todos, poderia bem ser definida como um integrista religioso, no sentido mais estrito do termo. (2001, p. 243).

Essa seria a forma mais forte de tornar o divino próximo, ou seja, criando um símbolo que tenha características ligadas ao meio transcendente, mas que, em sua forma material e humanizada, pode (ou não) pertencer a alguém, mas é bem-quisto por todos os que anualmente vão às festas organizadas para prestigiar as graças alcançadas, fortalecer laços, desempenhar o papel de educadoras por meio das memórias que são passadas através da história.

A relação do santo com o grupo de devotos vai além do contexto da festa, ela vive em cada indivíduo, se refaz a cada dia, se firma a cada graça concedida, e continua ano após ano. O intimismo dessa relação demonstra que o santo, uma espécie de totem criado, é a imagem do mundo que é vivido e compreendido pelo devoto, e essa empatia tem nisso sua base.

Considerações finais

O meio religioso popular está repleto de peculiaridades, que refletem a diversidade e a relação existente entre os devotos e o santo; é a junção dos polos sagrado e profano, por meio de sua simbologia, sempre coberta

de significados. A religiosidade popular é um depósito de desejos, ambições, objetivos expresso em promessas e que resultam em ações simbólicas, com o pagamento e a entrega de oferendas/presentes ao santo.

Nesse contexto, há o fator performático, que, com comportamentos restaurados, demonstra como as práticas religiosas populares se enquadram em algumas categorias de ação de *performance*, e tudo isso é expresso de forma coletiva, cujo público da festa é completamente ativo, realizando diversas ações. Os indivíduos precisam dar sentido ao que vivem, criam assim seus códigos, sistemas de linguagem, sua teia comportamental, que se reflete em seus atos performáticos e que se firmam num emaranhado de significações. Os atos sempre comunicam algo.

É no espaço plural que as experiências religiosas se expandem, tocando outros territórios, enriquecendo suas próprias bases. O fenômeno religioso reside em um espaço de fronteira, o que proporciona a produção de mais resultados para os que vivem suas experiências religiosas, para os que expressam suas vivências religiosas. É justo, no cotidiano das vivências religiosas populares, toda esse potencial para a produção de símbolos, realização de ritos, utilização de inúmeras formas de expressão para mediação entre homem e o transcendente; é um espaço que, com base no fator *intimismo* presente, atrai mais pessoas, firma sua necessidade de existência, tem, até, certo caráter anárquico já que é visto como algo alheio às paredes eclesiais da Igreja Católica. É dual por dar *status* àqueles que geralmente não possuem tanto poder no meio cotidiano, mas que, no ápice da festa, é digno de todo prestígio que tem.

Todo esse universo mítico, místico, de religiosidade popular, se faz presente em outros espaços, e, mesmo no momento da festa, o social e o político se fazem presentes. As pessoas com *status* mais elevado são recebidas, mas lá são apenas convidadas, pois aquele é o momento em que o povo que ensaia no barracão, e mesmo os que estão presentes nas cerimônias da igreja, têm seu palco construído e se sentem donos da festa.

A região, a festa e as atividades que fazem parte dessa espiral de ações, são *performances* por abarcarem atividades, restaurá-las, (re)codificá-las para uso no cotidiano ou no extracotidiano. Tudo no clássico e no popular são ações em *performance*.

Notas

¹ Categorias em que a *performance* se enquadra: na vida cotidiana (cozinhar, lavar, etc.), nas artes, nos esportes e em outros entretenimentos de massa, no negócios, na tecnologia, no sexo, nos rituais (sagrados e temporais), em ação.

² Considerado um dos patronos do gênero cênico *performance*, realizou números trabalhos teatrais, pesquisas sobre *performance* e publicou inúmeros livros fazendo a ponte entre *performance* e antropologia.

³ Conjunto constituído por 11 romarias. Momento dividido entre festas populares (profanas) e eventos oficiais da Igreja (sagrados), em devoção à imagem de Nossa Senhora de Nazaré, na cidade de Belém do Pará – Brasil.

⁴ Evento de caráter religioso, dividido em festa popular (profana) e eventos oficiais da Igreja (sagrados), em devoção a São Benedito (santo protetor dos escravos). Ocorre na cidade de Bragança, no Pará – Brasil.

Referências

ELIADE, Mircea. Existência humana e vida santificada In: ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010. p. 133-163.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: M. Fontes, 1991.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Editora da Guanabara, 1989.

LIGIÉRO, Zeca. Performance afro-ameríndia: o conceito de maotrizas culturais aplicado às práticas performativas afro-brasileiras. In: LIGIÉRO, Zeca. *Corpo a corpo: estudos das performances brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011. p. 67-74.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. A origem do culto dos santos: a promessa e o milagre. In: _____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: Cejup, 1995.

MESLIN, Michel. Noção de religião popular. In: _____. *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? *Revista O Percevejo*, Rio de Janeiro: UNI-RIO, ano 11, p. 25-50, 2003.

SOUSA, Roseli. *Entre o rio e a rua: cartografia de saberes artístico-culturais da ilha de Caratateua*. Belém: Eduepa, 2010.

TILLICH, Paul. Natureza da linguagem religiosa In: TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte, 2009. p. 97-112.

