




UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO



***IGREJA E RUA, DOIS ESPAÇOS A MESMA FÉ.
SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO NA FESTA
DE CORPUS CHRISTI***

Elza Aparecida de Oliveira

Juiz de Fora

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Elza Aparecida de Oliveira

*IGREJA E RUA, DOIS ESPAÇOS A MESMA FÉ.
SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO NA FESTA
DE CORPUS CHRISTI*

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof^o Dr. Rodrigo Portella

Área de concentração: Ciências Sociais da Religião

Juiz de Fora

2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Elza Aparecida de.
IGREJA E RUA, DOIS ESPAÇOS A MESMA FÉ : SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO NA FESTA DE CORPUS CHRISTI / Elza Aparecida de Oliveira. -- 2013.
125 f. : il.

Orientador: Rodrigo Portella
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Corpus Christi. 2. Festa. 3. Espaço Público. 4. Simbolismo. 5. Ritual. I. Portella, Rodrigo, orient. II. Título.

IGREJA E RUA, DOIS ESPAÇOS A MESMA FÉ.
SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO NA FESTA DE *CORPUS CHRISTI*

Avaliado em ___ / ___ / ___ com conceito _____

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Profº Dr. Rodrigo Portella
PPCIR-UFJF
(orientador)

Profª Dra. Mabel Salgado Pereira
CES-JF
(examinadora externa)

Profº Dr. Marcelo Ayres Camurça
PPCIR-UFJF
(examinador interno)

Profª Dra. Cecília Loreto Mariz
PPCIS-UERJ
(suplente externa)

Profº Dr. Émerson José Sena da Silveira
PPCIR-UFJF
(suplente interno)

*Aos meus pais, Ana e Walter.
À minha irmã Beatriz, pelo apoio e incentivo.
E ao meu amado Diego, por sempre estar ao meu lado.*

Nossas festas, sejam laicas ou religiosas, oficiais ou populares – em sua multiplicidade de manifestações, recortando o país de norte a sul, de leste a oeste –, mostram uma maneira singular de viver o fato coletivo, de perceber o mundo e de com ele se relacionar. São vias reflexivas privilegiadas para se penetrar no coração da sociedade brasileira. E se penetra pela porta da cidade, da igreja, da praça, lugares onde a festa acontece.

*Léa Perez
Festa, religião e cidade. Corpo e alma do Brasil, 2012*

Agradecimentos

É com muita alegria que escrevo esse agradecimento. Sinal de que a etapa foi concluída e de que posso, formalmente, expressar àqueles que sempre estiveram do meu lado e me apoiaram, direto ou indiretamente, por toda essa árdua caminhada.

O caminho foi árduo, não só pela distância percorrida, já que tive que me mudar para outra cidade (Juiz de Fora), mas pelos tropeços, atrasos, dificuldades, essas então incontáveis que oscilavam entre pessoais, familiares e financeiras, enfim, um árduo caminho mas que faz com que momentos como esse, a finalização de um trabalho, tenha sabor doce e a glória de uma vitória.

Mas por mais que certos momentos tenham sido solitários, de leituras e escritos, muitos outros foram de companhia. Companhias de amigos adoráveis que fiz e que jamais os esquecerei, por isso só me resta agradecer, agradecer àqueles que estiveram do meu lado me estimulando, me apoiando, incentivando, produzindo junto comigo e muitas vezes apenas com a presença, um abraço ou um sorriso, me confortavam nos difíceis momentos.

Aos meus familiares. Meus pais Ana e Walter, e meus avós Maria Aparecida e José Pedro, que sempre me apoiaram e me ajudaram como puderam. Pelo amor, carinho, dedicação e sustento, principalmente nos momentos em que estive ausente.

À Ana Beatriz, minha irmã e princesa, que sempre me incentivou. Obrigada por sempre se preocupar comigo, estar do meu lado e ser um dos motivos pelos quais estou aqui.

Ao meu professor e orientador, Rodrigo Portella, por toda ajuda, orientação e principalmente os “puxões de orelha”, que contribuíram em muito para o amadurecimento, tanto pessoal quanto acadêmico.

À Nilza Borges, que foi para mim uma mãe, uma irmã, uma amiga. Que tanto me ajudou e colaborou para essa produção. Querida amiga, não sei o que seria de mim sem sua cumplicidade, você me confortou em momentos de tristeza, de aflição, de solidão. Foi, por dois anos, minha família. Obrigada por cada abraço, cada palavra, cada conforto.

À Romi Bencke, a qual tive o privilégio de conviver. Uma mulher inspiradora. Suas palavras, em qualquer que seja o assunto, fazem meus olhos brilharem e meus pensamentos sonharem de um dia ser a acadêmica que você é. Mulher que luta, que briga e que fala. É uma honra ser sua amiga.

Ao Miguel Caruso, pelos momentos alegres, pelas longas conversas, pela companhia nas aulas e nos intervalos. Pelas discussões, filosóficas e sociológicas as quais nos colocamos acompanhadas de café e nossos tão incomuns questionamentos religiosos. Obrigada querido amigo por fazer parte desses dois anos e por ter tido a honra da sua amizade.

À Isabel Vieira e Cilene Delgado, amigas e irmãs, que me acolheram durante o último ano, me permitiram participar de suas vidas. Ensinaram-me um pouco da arte e da culinária de um continente lindo, do qual me sinto fazer parte. Vocês me apresentaram uma África incrivelmente bela que, longe de casa, reconhece o outro como irmão e com isso, o valor de uma verdadeira amizade.

Meu último e mais importante agradecimento, vai para aquele que, mesmo antes de pensar em um Mestrado, já estava do meu lado, Diego Barbosa, meu amigo, meu companheiro, minha vida. Juntos passamos, entre lágrimas e sorrisos, pela maior parte desse caminho, ao qual chamei de árduo. Obrigada por fazer parte da minha história, ou melhor, por construí-la comigo. Por estar do meu lado, ser minha base e meu sustento. Por ouvir meus lamentos e me fazer abrir os olhos diante dos problemas, superá-los e tornar-me maior que eles. Queria ser forte como você, mas sei que o pouco que sou é devido a sua persistência, por acreditar em mim quando eu mesma não acreditava. Qualquer palavra é pouca para descrever a gratidão que tenho por você. Simplesmente obrigada.

RESUMO

Esta dissertação busca compreender os sentidos da festa de *Corpus Christi* na contemporaneidade, assim como verificar sua relação com o espaço e com o religioso. O cerne do trabalho é a análise desta solenidade considerando o seu caráter lúdico, artístico, performático e efêmero. *Corpus Christi* é uma festa móvel da Igreja Católica datada do século XIII que celebra a presença real e substancial de Cristo na Eucaristia, sendo o único dia do ano que o “Santíssimo Sacramento” sai em procissão pelas ruas. O recorte etnográfico ao qual me limito é o estudo desta solenidade na paróquia N. Sr^a da Piedade, em Magé, no Estado do Rio de Janeiro, buscando verificar as motivações e os significados atribuídos a esta arte por seus produtores. Tendo em vista que tradicionalmente os tapetes são confeccionados no universo da rua, um dos principais objetivos da pesquisa tem sido analisar essa dicotomia entre sagrado e profano, contudo não como categorias antagônicas e insociáveis, mas passíveis de interlocução e de diálogo. Outro aspecto analisado incide sobre o processo da confecção dos tapetes, a fim de melhor compreender a ação simbólica de desenhar imagens religiosas, mesmo que temporárias, no chão não usual – o da rua. Concomitante a essas possibilidades de análise, também serão abordadas a noção de festa e sua caracterização de efervescência coletiva, que é capaz de renovar pactos e reforçar a comunhão. Todas essas categorias -as quais são passíveis de análises – seja na procissão, seja na confecção do tapete, são o que promovem à solenidade sua configuração ímpar.

Palavras-Chave: *Corpus Christi*, festa, espaço público, simbolismo, ritual.

ABSTRACT

This paper aims to understand the meaning of the Feast of *Corpus Christi* today, as well as its relation with space and religion. The main point of this work is to analyze this ceremony considering the ludic, the artistic, the performative and the ephemeral essence it holds. *Corpus Christi* is a thirteenth century catholic procession that celebrates Christ's real and substantial presence in the Eucharist; it's the day when the Blessed Sacrament is taken to a procession. The ethnographic setting to be covered in this paper is the celebration of this solemnity in N. Sr^a da Piedade Parish, in Mage, in the Rio de Janeiro State, and this essay will investigate the reasons and the meanings attributed to this art by those who make it. Considering that the *Corpus Christi* rugs are made on the street and belong to this context, one of the main points of this research has been to analyze this sacred-profane dichotomy, not as opposed categories but as interactive ones. Another aspect here covered is the production of the rug, so that the symbolic action of drawing holy pictures on this unusual space – the street – can be understood. Along with those multiple possibilities of analysis, the idea of “fest” and its collective effervescence character, which is able to freshen pacts and reinforce communion, will be discussed. All these categories - which are open to many different analyses - whenever it comes to the production of the rug or to the procession, are the ones who certify the uniqueness of this celebration.

Keywords: *Corpus Christi*, fest, public space, symbolism, ritual.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à comprendre la signification de la fête du Corpus Christi dans contemporain ainsi que la vérification de leur relation à l'espace et le religieux. Le cœur de l'ouvrage est l'analyse de cette solennité compte tenu de votre ludique, artistique, performatif et éphémère. Corpus Christi est une fête de l'Église catholique datant du XIIIe siècle, qui célèbre la présence réelle et substantielle du Christ dans l'Eucharistie, étant le seul jour de l'année que le "Saint Sacrement" sort en procession à travers les rues. La limite ethnographique me qui est l'étude de cette solennité dans le N. de la paroisse Senhora da Piedade dans Magé, État de Rio de Janeiro, en cherchant à vérifier les motivations et les significations attribuées à cet art pour leurs producteurs. Étant donné que les tapis traditionnels sont fabriqués dans le monde de la rue, l'un des principaux objectifs de la recherche a consisté à analyser cette dichotomie entre le sacré et le profane, mais pas des catégories comme opposition et insociable, mais capable de dialogue et de dialogue. Un autre aspect analysé porte sur le processus de fabrication des tapis afin de mieux comprendre l'action symbolique de dessiner des images religieuses, même temporairement, en rez inhabituel - la rue. Concomitante à ces possibilités d'analyse, sont également abordés la notion de fête et de caractérisation de l'effervescence collective, qui est capable de renouveler et de renforcer engagements de communion. Toutes ces catégories, qui se prêtent à l'analyse - que ce soit dans la procession, est en fait le tapis, font la promotion de la solennité de son cadre unique.

Mots-clés: *Corpus Christi*, fête, partie public, symbolisme, rituel.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1 – Avenida Padre Anchieta, 1950.....	17
Fig. 2 – Oratório para <i>Corpus Christi</i> em Magé. Autora Elza.....	23
Fig. 3 – Crianças confeccionando Tapete. Autora Christiane Alvarenga.....	26
Fig. 4 – Menina confeccionando Tapete. Autora Christiane Alvarenga.....	26
Fig. 5 – Momento da confecção do Tapete. Autora Christiane Alvarenga.....	32
Fig. 6 – Extensão do Tapete de <i>Corpus Christi</i> , tema JMJ. Autora Elza Oliveira.....	34
Fig. 7 – Tapete JMJ. Autora: Elza Oliveira.....	34
Fig. 8 – Tapete JMJ Papa. Autora Elza Oliveira.....	34
Fig. 9 – Crisma, coração Eucarístico. Autora Elza Oliveira.....	36
Fig. 10 – Pomba de Pentecostes. Autora Elza Oliveira.....	36
Fig. 11 – Tapete Infância e Adolescência Missionária, terço. Autora Elza Oliveira.....	36
Fig. 12 – Tapete Infância e Adolescência Missionária, crianças. Autora Elza Oliveira.....	36
Fig. 13 – Tapete Infância e Adolescência Missionária, globo. Autora Christiane Alvarenga.....	36
Fig. 14 – Tapete da Pastoral da Criança, preenchimento. Autora Elza Oliveira.....	37
Fig. 15 – Tapete da Pastoral da Criança. Autora Elza Oliveira.....	37
Fig. 16 – Tapete da Pastoral da Criança, extensão. Autora Elza Oliveira.....	37
Fig. 17 – Tapete da Comunidade Santa Terezinha. Autora Elza Oliveira.....	38
Fig. 18 – Tapete da Comunidade São Jorge. Autora Elza Oliveira.....	38
Fig. 19 – Tapete da Comunidade São Paulo. Autora Elza Oliveira.....	38
Fig. 20 – Tapete da Comunidade Santo André. Autora Elza Oliveira.....	38
Fig. 21 – Tapete CNBB. Autora Elza Oliveira.....	43
Fig. 22 – Tapete Ostensório Eucarístico. Autora Elza Oliveira.....	43
Fig. 23 – Tapete Cálice. Autora Elza Oliveira.....	44
Fig. 24 – Tapete Cristo Crucificado. Autora Elza Oliveira.....	50
Fig. 25 – Imagem representando o Tempo Litúrgico.....	76

LISTA DE SIGLAS

CIC – Catecismo da Igreja Católica

C.T. – Concílio de Trento

Inepac – Instituto Estadual do Patrimônio Cultural

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

JMJ – Jornada Mundial da Juventude

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – <i>Corpus Christi</i> , calendário.....	06
Tabela 2 – Grupos e Símbolos.....	35
Tabela 3 – Análise do Tema Festa.....	57
Tabela 4 – Distinção Sagrado e Profano.....	79

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	VI
RESUMO.....	VIII
ABSTRACT.....	IX
RÉSUMÉ.....	X
LISTA DE FIGURAS.....	XI
LISTA DE TABELAS.....	XII
LISTA DE SIGLAS.....	XIII

INTRODUÇÃO.....	01
-----------------	----

PARTE 1: FENÔMENOS DA FESTA DE *CORPUS CHRISTI* EM MAGÉ: PONDERAÇÕES A CERCA DA ETNOGRAFIA

1.1 Solenidade de <i>Corpus Christi</i>	06
1.1.2 Triunfo sobre a heresia.....	10
1.2 Contextualização: Fé e Cidade - Paróquia N. Sra da Piedade em Magé.....	16
1.3 Histórico da festa de <i>Corpus Christi</i> em Magé.....	22
1.4 Tapete: Simbolismo, arte e significados.....	27
1.4.1 Personagens, Identidades e Emblemas.....	30
1.5 “A união faz a força”: Preparação e sociabilidades na confecção do Tapete.....	42
1.6 A festa.....	51

PARTE 2: ESPAÇO SAGRADO E ESPAÇO PROFANO EM MAGÉ: HIBRIDISMO, TENSÕES E ACOMODAÇÕES

2.1 Peregrinações e festas na cultura cristã.....	59
2.1.2 A dramaturgia do culto. Princípio da performance nas procissões portuguesas.....	62
2.1.3 Teatralização do culto.....	65
2.2 Religiosidade Popular.....	68
2.2.1 De Portugal para o Brasil e a herança portuguesa na festa de <i>Corpus Christi</i> . Do proselitismo à religiosidade popular.....	68
2.3 Performance e ritual.....	75
2.3.1 A performance do Sagrado.....	75
2.3.2 O uso e a sacralização do Espaço.....	83
2.4 Rituais de passagem entre sagrado e profano em Magé.....	85
2.4.1 Os três estados rituais. Separação, Margem e Agregação.....	89
2.5 <i>Corpus Christi</i> , festa e significações de poder, pertença e ocupação de espaço em Magé.....	93

CONCLUSÃO.....	98
REFERÊNCIAS.....	103

Introdução

Quando o campo estudado é o da religião é necessário lembrarmos que ele se caracteriza como mundo ritual, ou seja, a partir de uma concepção e visão de mundo portadora de características particulares que organiza, dá sentido e significado para o religioso. É o mundo ritual que legitima suas ações, ele é ordenado por códigos e linguagens que são, para o religioso, interpretativas. Por isso, meu intuito aqui é o de analisar a celebração do *Corpus Christi*, juntamente com todo o seu aparato simbólico e artístico, em sua dimensão expressiva e performática.

A escolha pela festa e solenidade de *Corpus Christi* se deu por suas características singulares. O *Corpus Christi* foi a primeira procissão no Brasil Colônia, possuía dupla ordenação, era encomendado tanto pela Igreja como pela Monarquia servindo tanto ao espiritual quanto ao temporal, e hoje, é a única celebração católica onde o *Santíssimo Sacramento*¹, sai do Templo e é exposto em via pública.

O caráter sacramental se impõe à Igreja como marca devocional da Igreja Católica. A presença real e (tran)substancial de Cristo é o “cerne em torno do qual se constrói a sua autoconsciência de identidade” (SANCHIS, 1986, p.6).

A importância do *Corpus Christi* se dá, não unicamente, mas principalmente, por ser uma celebração festiva, com grande poder de sociabilidade e aglomeração, capaz de romper com o cotidiano, reunir grupos que celebram e se reafirmam periodicamente.

Diversos são os motivos que dão a essa celebração toda sua grandeza e a mim uma forte admiração, sem contar com grandiosidade e beleza, seja aos olhos de quem a produz, seja aos olhos de quem a admira.

O presente estudo vem abordar as características dessa celebração litúrgica religiosa em meio ao espaço urbano – a tradicional forma de expressão artístico-religiosa da Igreja Católica representada pela confecção dos tapetes e a procissão de *Corpus Christi*.

Por ser uma celebração que se estende ao espaço da rua, o *Corpus Christi* nos possibilita questionar a condição “religião e urbe” durante a comemoração, propondo uma reflexão sobre as dinâmicas e interações dos diversos atores sociais que compõem tal acontecimento. *Corpus Christi* é uma festa onde se mistura fé e ocupação do espaço público, sendo possível levar a questionamento as concepções acadêmicas que compreendem o sagrado distinto do profano.

¹ *Santíssimo Sacramento*, para a Igreja Católica, é a presença real de Jesus Cristo na hóstia consagrada.

Por isso, meu intuito aqui é o de analisar a celebração do *Corpus Christi*, juntamente com todo o seu aparato performático com os diálogos (im)prováveis que esse ritual promove entre suas caracterizações – sagradas e o profanas – a partir da utilização do espaço.

Deve-se entender os elementos do sagrado e do profano que marcam o *Corpus Christi* como fruto de uma relação de mutualidade e não como elementos oposição. A fronteira entre um e outro é, muitas vezes, imperceptíveis durante o ritual.

Como metodologia e estruturação, para esta tese, questionei-me sobre o ponto de partida que tomaria. Coloquei em questionamento sobre iniciar por uma discussão teórica, partindo da teoria e em seguida inserir o campo; ou partir do próprio campo, onde o mesmo direcionaria o percurso teórico que melhor fosse satisfatório. Optei por privilegiar minha análise a partir do campo e seus atores, abordando uma discussão teórica mais densa na segunda parte desta dissertação.

Como base interpretativa, minha etnografia baseou-se na concepção e visão de mundo dos atores como uma visão portadora de características particulares, que organiza, dá sentido e significado. É no mundo ritual que o religioso legitima suas ações, ele é ordenado por códigos e linguagens que são, para o religioso, interpretativas. Por isso, a escolha por se iniciar do campo e de quem o compõe – os atores sociais.

Como recorte etnográfico me utilizarei da confecção dos tapetes e a procissão de *Corpus Christi* na cidade de Magé no Rio de Janeiro. Logo, pretendo mostrar como a confecção do tapete e a procissão podem “construir” e “reconstruir” de forma criativa e simbólica a cidade. Como isso caracteriza configura, tanto em sua característica fluida e porosa, entre os espaços acima mencionados, quanto sua caracterização efêmera de um espaço sacralizado.

Para tais análises, um grande caminho deverá ser percorrido, através da Sociologia, a Antropologia, a Fenomenologia e da História.

Embora a especificidade desta pesquisa seja a procissão e a festa de *Corpus Christi*, sobre suas implicações no que diz respeito ao sentido, à qualificação e à configuração dada ao espaço público, torna-se é inevitável a análise, a partir das mesmas perspectivas sobre os atores, os rituais, a festa como efervescência, as performances, os deslocamentos. Sem eles o ritual não possui forma. Por isso, a necessidade de se abordar a noção da arte e dos significados dado ao tapete, da sociabilidade ocasionada por tal ação e da festa, logo a tríade ritualística da solenidade, seja a partir do ritual em si, seja a partir dos atores.

Na primeira parte nos remeteremos à solenidade de *Corpus Christi*. Desde sua instituição, a partir de uma perspectiva histórica do objeto, e sua ocorrência no campo pesquisado, o da Matriz de N. Sr^a da Piedade em Magé.

Compartilho com PEIRANO (2006, p.8) a ideia de que em princípio, “denomina-se ‘ritual’ o que nossos interlocutores em campo definem ou vivem como peculiar, distinto, específico. Como o pesquisador é personagem relevante na escolha dos acontecimentos que são significativos para uma investigação, isto é, é co-autor na construção monográfica”, considera-se que esses sejam “eventos etnográficos”

Estabelecido o recorte, iniciaremos o diálogo entre religião e sociedade. Suas influências e suas imbricações. Para DURKHEIM (1989) a religião não é um simples sistema de crenças e concepções, mas uma força coletiva da sociedade representada nas significações dos indivíduos. Sendo assim, a integração e coesão social são asseguradas pela religião que alimenta normas e valores fundamentais à vida em comum e os consolida na consciência dos indivíduos.

De fato é na religião se que se faz presente a forma primeira desse espírito que reúne a sociedade. Ela, a sociedade, é muito mais que um agregado de indivíduos que dela faz parte e que a ocupa espacialmente, ela é, antes de tudo, um todo de ideias, de crenças, de pertenças, de sentimentos que se materializam a partir do sujeito social – o indivíduo. Por isso, a abordagem de DURKHEIM a partir da coesão, do trabalho e da efervescência, nos ajuda a analisar e compreender o sentido dado pelos fieis à ação construtora e reprodutora de um mundo mítico. A vida religiosa não se revela no individualismo ela é sempre coletiva, e assim ela é passível de análise.

ELIADE (1992) contribuirá com sua estrutura dicotômica entre sagrado e profano, como forma de se compreender a diferenciação entre os espaços e as fronteiras que ambos possuem. Outra forte contribuição de ELIADE vem em sua descrição sobre a existência específica que o homem propõe em meio à religião. O autor oferece como *tipo ideal*, utilizando um conceito de WEBER (1997), um formato de homem religioso, que segundo ele

(...) assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico religiosas, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando o e tornando o real. [...] e a história de todas as obras divinas e semi-divinas está conservada nos mitos. (ELIADE, 1992, p.97)

No âmbito da antropologia me utilizarei como fonte o próprio campo. Sua construção, seu discurso, seus nativos. É em meio ao ritual que o mundo mítico se transfigura e onde a reordenação do mundo mítico se concretiza, os ritos expressam o ritmo da vida social. Por intermédio desse simbolismo, com um tempo mítico, que o sobrenatural em geral se mantém presente na vida religiosa e na vida secular.

Outro autor que muito contribui na abordagem antropológica e fenomenológica para o tema do ritual é TERRIN (2004). Segundo o autor, é a mente religiosa que institui o significado do todo, é a partir do mítico que o temporal pode se entendido. O autor também contribui para a noção de simbólico e sobre a dualidade que ela promove, é a partir do simbólico que se traduz a experiência religiosa.

É pertinente dizer que não há uma divisão específica entre temas, linhas de pensamentos ou autores, pois cada um, com sua abordagem, é capaz de dialogar com os demais pela via das Ciências Humanas, ou melhor, pela Ciência da Religião.

A análise do objeto de estudo se dará, fundamentalmente, em uma perspectiva histórico-etnográfica. O viés interpretativo deste trabalho é a análise da procissão de *Corpus Christi* e a confecção dos tapetes como um ritual.

O estudo dos rituais situa-se numa vertente central na antropologia e, a noção de ritual pode ser conceitualmente banal se a tomamos como equivalente a comportamento, uma vez que todo comportamento humano é inerentemente simbólico (GEERTZ, 1973). Segundo PEIRANO (2006), ritual deixa de ser um objeto, um tópico de estudo, um tipo de comportamento, para transformar-se em abordagem teórica. A dimensão se amplia quando, seguindo DURKHEIM (1989), vemos na discussão sobre rituais a presença da “sociedade em ato”. A ênfase recai, então, na ação/comportamento, a base da “efervescência coletiva”, trazendo consigo a instauração da autoconsciência midiaticizada pelas representações, nesse momento, a festa torna-se nosso ponto principal.

Diversos autores contribuirão para o desenvolvimento desse tema, de Roger CAILLOIS (1989) onde a festa é um “paroxismo a serviço da regeneração da vida social” (apud PEREZ, 2012, p.24), como uma celebração do elo, capaz de renovar pactos. Em DURKHEIM (1989) o tema festa caracteriza-se como uma reflexão associada à religião, distinção entre sagrado e profano. Para Jean DUVIGNAUD (1984) a festa é o próprio ato de produção de vida, uma vida com sentidos diversos ao da vida cotidiana, logo, um campo de possibilidades, “relações humanas não instituídas, onde a fusão das consciências e das afetividades substituem todo o código e toda estrutura”, entre outros diversos autores que nos ajudarão com o desenvolvimento do tema.

A partir da consideração da solenidade de *Corpus Christi* com o olhar da festa, produtora de sociabilidade e performance analisaremos, já na segunda parte, a solenidade como característica da cultura cristã a partir da análise da religiosidade popular.

Será construída uma trajetória sobre *Corpus Christi* onde a solenidade se constitui como um ritual que, pelo viés da *performance*, é capaz de articular os elementos do mundo social em uma nova gramática sendo entendida e percebida por todo o corpo social participante do rito.

Finalizo abordando sobre os rituais de passagem entre o sagrado e o profano em Magé durante o a solenidade. A noção de VAN GENNEP (1977) no que condiz o pivotamento do sagrado, juntamente com TURNER (1974) sobre a liminaridade do ritual, consideram o *Corpus Christi* com todas as suas significações de poder, pertença e ocupação de espaço em Magé.

Enfim, todo o espaço no qual o trabalho se desenvolve não se apresenta como fixos, eles se intercalam, dialogam e oscilam-se entre os espaços profano e sagrado, público e privado. Minha concepção sobre esses espaços são de comunicação e não de mistura, eles cedem espaços entre si, mesmo que temporariamente.

As relações entre as esferas são porosas e fluidas e nosso ponto de partida para tal argumento é justamente quando essas porosidades se manifestam, seja na procissão ou na confecção dos tapetes de *Corpus Christi*, o sagrado e o profano complementam-se em um arranjo único promovido pelo ritual.

PARTE 1: FENÔMENOS DA FESTA DE *CORPUS CHRISTI* EM MAGÉ: PONDERAÇÕES A CERCA DA ETNOGRAFIA

1.1 *Corpus Christi*, histórico da festa

Corpus Christi é uma festa móvel da Igreja Católica que celebra a presença real e substancial de Cristo na Eucaristia, sendo o único dia do ano que o “Santíssimo Sacramento” sai em procissão pelas ruas. É realizada sempre numa quinta-feira, na seguinte ao domingo da Santíssima Trindade que, por sua vez, acontece no domingo seguinte ao de Pentecostes. Para melhor compreensão, segue o quadro abaixo:

TABELA 1 – *CORPUS CHRISTI*, CALENDÁRIO

PÁSCOA	PENTECOSTES (50º dia depois da Páscoa, num Domingo)	SANTÍSSIMA TRINDADE (Domingo)	<i>CORPUS CHRISTI</i> (Quinta feira)
---------------	---	---	--

A origem da Solenidade do Corpo e Sangue de Cristo remonta ao Século XIII. A festa foi inspirada na experiência religiosa da Freira Agostiniana Juliana de Mont Cornillon (1193-1258). Juliana era uma freira belga, priora da Abadia, que sonhava repetidamente com a Igreja sob uma lua cheia com uma mancha escura. Segundo a interpretação de Juliana, a lua era o calendário de festas da Igreja e a mancha escura a falta de uma festa para comemorar o elemento santo da Igreja – a Eucaristia.

Juliana comunicou sua experiência religiosa a Dom Roberto de Thorete, bispo de Liège, ao cardeal legado dos Países Baixos e Jacques Pantaleón, mais tarde o Papa Urbano

IV. A freira não pode ver a institucionalização da festa que ela mesma iniciara, pois a mesma só foi decretada em 1264, 6 anos após a morte².

A “*fête Dieu*” (Festa de Deus) iniciou-se na paróquia de Saint Martin em Liège, em 1230, a princípio, apenas como procissão eucarística dentro da Igreja, “a fim de proclamar a gratidão a Deus pelo benefício da Eucaristia”³. Em 1247, realizou-se a 1ª procissão eucarística pelas ruas de Liège, já como festa da diocese. Depois se tornou na Bélgica festa nacional⁴.

Segundo AQUINO (2011)⁵, um padre, chamado Pedro de Praga, da Boêmia (século XIII), celebrava uma missa na cripta de Santa Cristina, em Bolsena, Itália, quando aconteceu o milagre eucarístico⁶ onde da hóstia consagrada começaram a cair gotas de sangue sobre o corporal⁷ após a consagração. Segundo o autor, o fato ocorreu pois o “padre havia sido tomado de grande descrença e duvidou da presença de Cristo na Eucaristia”, o fato ficou conhecido como o Milagre de Bolsena⁸. O relato mítico possui variáveis, em outras fontes é possível encontrar relato semelhante datado, porém, do século VIII⁹.

² Juliana de Mont Cornillon morreu aos 66 anos, em 1258, 6 anos antes da instituição oficial da festa. Santa Juliana foi canonizada em 1599 pelo Papa Clemente VIII.

³ Portal Canção Nova. Disponível em: <http://www.cancaonova.com/portal/canais/pejonas/informativos.php?id=2626>. Acesso em: 23 de Março de 2013

⁴ Página da Canção Nova. Disponível em: <http://www.cancaonova.com/portal/canais/eventos/novoeventos/cobertura.php?tit=A+festa+de+Corpus+Christi&cod=100&sob=430>. Acesso em 28 de Julho de 2012

⁵ Prof. Felipe Aquino é doutor em engenharia mecânica. Desde 1970 trabalha com o Pe. Jonas Abib; faz o programa da Rádio Canção Nova (No coração da Igreja) e dois programas na TV Canção Nova (Escola da Fé e Trocando Ideias). Ministra formação para os noviços da Canção Nova e é escritor do Portal Canção Nova e do site da Editora Cléofas.

⁶ Não considero o milagre como algo que dê veracidade ao ritual, meu propósito aqui é analisar a festa de *Corpus Christi* como uma proposta de análise entre dois aspectos, dois estados sagrado e o profano. Não cabe a mim nem a esse trabalho afirmar que o citado milagre aconteceu ou não, eu o uso como argumento da partes analisada, já que faço uso da perspectiva tanto das pessoas que compõem a festa quanto da Instituição que a estabelece, utilizo tal passagem como argumento do recorte etnográfico e não como argumento científico.

⁷ Instrumento litúrgico. Pano quadrangular de linho com uma cruz no centro; sobre ele é colocado o cálice, a patena (prato onde são colocadas as hóstias para a consagração) e a âmbula (tipo de cálice no qual se colocam as hóstias para serem consagradas, ou mesmo as que já foram consagradas) para a consagração.

⁸ Portal Cléofas. Disponível em <http://cleofas.com.br/historia-da-festa-de-corpus-christi/>. Acesso 23 de Junho de 2013

⁹ “certa vez, no século VIII, na freguesia de Lanciano (Itália), um dos monges de São Basílio foi tomado de grande descrença e duvidou da presença de Cristo na Eucaristia. Para seu espanto, e para benefício de toda a humanidade, na mesma hora a Hóstia consagrada transformou-se em carne e o Vinho consagrado transformou-se em sangue”. Portal Cléofas. Disponível em <http://cleofas.com.br/qual-a-origem-da-festa-de-corpus-christi/>. Acessada em 23 de Junho de 2013

O Papa Urbano IV (1262-1264), que residia em Orvieto¹⁰, cidade próxima de Bolsena, onde vivia S. Tomás de Aquino, informado do milagre, ordenou ao Bispo Giacomo que levasse as relíquias de Bolsena a Orvieto. Tal ato foi executado em procissão. Quando o Papa encontrou a Procissão na entrada de Orvieto, teria então pronunciado diante da relíquia eucarística as palavras: “*Corpus Christi*” (AQUINO, 2011).

Em 11 de agosto de 1264 a Igreja Católica, através o Papa Urbano IV, pela Bula Papal *Transiturus* decretou como forma de realçar a presença real do “Cristo todo” no pão consagrado, a festa de *Corpus Christi*, para “solenizar” o Santíssimo Sacramento em “particular” e “alegremente”. Em seguida estendeu-se a festa para toda a Igreja, pedindo a São Tomás de Aquino compor o *Ofício da celebração* – leituras e textos litúrgicos – que, até hoje, são usados durante a celebração. É dada a São Tomás a autoria do hino “*Lauda Sion Saltorem*” (Louva, ó Sião, o Salvador), ainda hoje cantado nas liturgias do dia nos cinco continentes. A festa também se realiza em diferentes regiões da Espanha, desde a sua instituição pela Bula de Urbano IV. Algumas cidades como Toledo (1280) e Servilha (1282) teriam celebrado *Corpus Christi* antes mesmo da confirmação da Bula (SANTOS, 2005 p.61).

O decreto de Urbano IV teve pouca repercussão, devido sua morte, logo em seguida, porém se propagou por algumas Igrejas, como na diocese de Colônia na Alemanha, onde *Corpus Christi* é celebrada desde antes de 1270. A procissão surgiu em Colônia e difundiu-se primeiro na Alemanha, depois na França e na Itália. Em Roma é encontrada desde 1350. A procissão com a Hóstia consagrada conduzida em ostensório¹¹ é datada de 1274.

Em 1551, o Concílio de Trento (1545-1563) descreveu o festival como um “triumfo sobre heresia”. Esse decreto fortaleceu a Festa de *Corpus Christi*, obrigando o clero a realizar a Procissão Eucarística pelas ruas da cidade, como ação de graças pelo dom supremo da Eucaristia e como manifestação pública da fé na presença real de Cristo na Eucaristia.

Segundo o Catecismo da Igreja Católica¹², (Parágrafo 1378).

¹⁰ Em 1290 foi construída a belíssima Catedral de Orvieto, em pedras pretas e brancas, chamada de “Lírio das Catedrais”. Foi a essa Catedral que o Papa Urbano IV ordenou ao Bispo Giacomo que levasse as relíquias de Bolsena em procissão. Procissão essa onde teria então pronunciado, diante da relíquia eucarística as palavras que nomearam a celebração, “*Corpus Christi*”.

¹¹ Ostensório, Instrumento litúrgico utilizado para a exposição do “Santíssimo Sacramento”, para cristão católico a hóstia consagrada – o próprio Jesus Cristo presente no pão consagrado.

¹² O Catecismo da Igreja Católica (CIC) é um livro, segundo João Paulo II, responsável pela ordenação de publicação da edição que utilizo, onde se apresenta “com fidelidade e de modo orgânico, o ensino da Sagrada Escritura, da Tradição viva da Igreja e do Magistério autêntico, bem como a herança espiritual dos Padres, dos santos e santas da Igreja, para permitir conhecer melhor o magistério cristão e reavivar a fé do povo de Deus. Deve ter [também] em conta explicitações da doutrina [da Igreja] (...). CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC) 9ª edição, primeira a partir da edição oficial latina.

O culto da Eucaristia. Na liturgia da missa exprimimos nossa fé na real presença de Cristo sob as espécies do pão e do vinho, entre outras coisas, dobrando os joelhos, ou inclinando-nos profundamente em sinal de adoração do Senhor. “A Igreja católica professou e professa este culto de adoração que é devido ao Sacramento da Eucaristia não somente durante a Missa, mas também fora da celebração dela, conservando com o máximo de cuidado as hóstias consagradas, expondo-as aos fiéis para que as venerem com solenidade, levando-as em procissão.

Em 1983, o novo Código de Direito Canônico (art. 944)¹³ mantém a obrigação de se manifestar “o testemunho público de veneração para com a Santíssima Eucaristia” e “onde for possível, haja procissão pelas vias públicas”, fica por determinação do Bispo diocesano a melhor maneira de fazer isso, garantindo a participação do povo e a dignidade da manifestação.

Segundo Beatriz SANTOS, (2005) na América portuguesa havia procissões por ocasião da construção de um novo templo, durante os festejos de aclamação de um novo rei, nas festas de Santos e nas demais festas (2005, p.31), e que *Corpus Christi*, durante a época moderna, se tornara uma festa religiosa apropriada pelo Estado. Inclusive sua primeira celebração, aqui no Brasil, coincidiu com a inauguração da cidade de Salvador.

Algumas vezes, a emergência da festividade é simultânea ao nascimento da cidade colonial. No ano da fundação de Salvador, em 1549, há registros da procissão pela Câmara e por Manoel da Nóbrega, em Princesa, nas regiões das Minas, o reconhecimento real da criação da vila supunha a instituição da cerimônia, como “para as outras vilas do mesmo Estado do Brasil” (...). O que confirmava sua identidade de cidade colonial e o pertencimento ao Reino. (SANTOS, 2005, p.72-74)

A procissão de *Corpus Christi*, possuía, “dupla ordenação”, ou seja, uma cerimônia na confluência de “dupla” e mesma ordem. Nas Constituições era encomendada tanto pela Igreja, quanto pela Monarquia. “O que na atualidade parece como mistura entre o domínio do religioso e o da política era justamente, um dos elementos que nutria a festividade, celebrando o Corpo de Deus no Reino e seus domínios” (SANTOS, 2005, p.34). O poder da Monarquia em relação às ações religiosas ultrapassava o simples fato de encomendá-las, D. João V criava

¹³Disponível em http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acessado em 23 de Junho de 2013

e transformava procissões. Foi ele que determinou a criação da procissão de São Sebastião para todo dia 27 de Janeiro, em 14 de novembro de 1733. “Obrigando todo o clero, regular e secular, a fazer a solene procissão. Isso, para dar apenas um exemplo de intervenção na sociedade colonial” (SANTOS, 2005, p.48)

Até as posições em relação a quem segurava as varas do pálio¹⁴ eram políticas. A distribuição era instituída, dentro do Templo para uns (as Dignidades, Capitulares, Beneficiados ou os Missionários) e fora do templo, na rua, para outros (aos grandes, aos poderosos, aos nobres). Quanto mais próximo uns dos diversos corpos participantes de posicionasse em relação a hóstia maior era sua importância na sociedade. Assim como segurar as varas do era um privilégio das autoridades e constituía ocasião de disputa. (SANTOS, 2005). “Em Lisboa, segundo regimento de D. Manoel, que teria observado apenas em parte os usos tradicionais, uma das varas cabia ao rei e a sua direita os representantes do Senado, que só deveriam ceder o lugar em presença do príncipe herdeiro” (2005, p.110).

É atribuída a D. João I a introdução da festa e procissão de *Corpus Christi* em Portugal e seus domínios. Inclusive a introdução da figura de São Jorge. O chamado Estado de São Jorge, que participava à dianteira da procissão do Corpo de Deus desde a instituição da festa e procissão pela Monarquia de Avis (1385-1433) permanecendo no Reino e seus domínios até o século XIX (SANTOS, 2005, p.118).

Segundo SANTOS (2005) o santo tornava-se “patrono nacional” e passava, por iniciativa real, a figurar a procissão de *Corpus Christi*, a festividade de *Corpus Christi* dos portugueses, seria a partir de então, a procissão de São Jorge, elemento que se fez presente no Brasil no início da colonização. Sobre a presença de São Jorge na procissão de *Corpus Christi* abordarei na segunda parte quando tratar das procissões como manifestação da religiosidade popular.

1.1.2 Triunfo sobre a heresia

Toda a descrição da instituição da solenidade de *Corpus Christi* se apresenta inegavelmente por uma abordagem de cunho fenomenológico se levarmos em conta a visão

¹⁴ Pálio; Dossel (armação ornamental, sobre altar, trono) portátil com varas, usado para cortejos e procissões, que abriga o sacerdote.

da freira, a manifestação pelo sonho e sua interpretação do mesmo, ou pela experiência do padre Pedro de Praga quanto ao milagre eucarístico a partir da experiência religiosa.

Uma abordagem de viés teológico e filosófico da solenidade – o que também não exclui um olhar sobre o fenômeno – é necessária, para abordarmos a fonte primária que corrobora a solenidade – o Sacramento da Eucaristia e conseqüentemente a Transubstanciação, base pela qual *Corpus Christi* tornou-se uma solene e triunfal celebração Católica no século XVI.

Segundo o Catecismo da Igreja Católica, diz-se sobre Transubstanciação, (CIC Parágrafos 1412-1413)

Os sinais essenciais do Sacramento Eucarístico são o pão de trigo e o vinho de uva, sobre os quais é invocada a bênção do Espírito Santo, e o sacerdote pronuncia as palavras da consagração ditas por Jesus durante a última ceia: ‘Isto é o meu Corpo entregue por vós. (...) Este é o cálice do meu Sangue (...) Por meio da consagração opera-se a transubstanciação do pão e do vinho no Corpo e no Sangue de Cristo. Sob as espécies consagradas do pão e do vinho, Cristo mesmo, vivo e glorioso está presente de maneira verdadeira, real e substancial, seu Corpo e seu Sangue, com sua alma e sua divindade.

Com isso, Transubstanciação se apresenta como a conversão total da hóstia e do vinho no corpo, sangue, alma e divindade de Jesus Cristo. Apesar de conservarem seu aspecto e sabores originais, a Igreja os consideram verdadeiramente o Corpo e Sangue de Jesus Cristo sob a aparência de Pão e Vinho. Segundo ABREU (2009) nos Batistérios e Cerimoniais portugueses nos séculos XVI e XVII era instituído, tanto para os clérigos quanto para os fiéis, como assistir e proceder às missas com o Sacramento da Eucaristia, de acordo com o Catecismo e os rituais romanos. “Era necessária total reverência e pôr-se de joelhos os que iriam comungar”. O sacerdote, depois de fazer reverência ao Santíssimo Sacramento, também de joelhos, dizia as seguintes palavras:

O Sanctissimo Sacramento do Altar, he o mayor, e mais excellente dos Sacramentos: porque não somente da graça, mas tambem encerra em si verdadeira, real, e substancialmente a nosso Senhor Jesus Christo, que he fonte, e dador de toda a graça, e gloria: a quem os Anjos adorão, e ante cuja Magestade as columnas do Ceo tremem. E aveis de crer firmemente, que por virtude das palavras da consagração, que o Sacerdote pronuncia, está na

Hostia, e qualquer particula della todo Christo, sua Divindade, Alma, e Corpo com seu sangue (...).¹⁵ (apud ABREU, 2009, p.46)

Para o autor, como forma de “eternizar o instante” em que, de acordo com literatura bíblica e cristã, Jesus instituíra na última ceia o pão como seu corpo, “o drama da Eucaristia era interpretado pelos sacerdotes nos altares dos templos religiosos católicos para que, a ‘verdade’ sobre aquele Sacramento, fosse naturalizada e legitimada”, tanto nos altares como nas exposições do Santíssimo Sacramento o ato de veneração era mesclado tanto de “repleto de triunfo”, como de “melancolia”, característico da mentalidade barroca do século XVII e XVIII (ABREU, 2009, p. 46).

A partir da efervescência do *Corpus Christi* como solenidade pública da presença de Jesus Cristo em sua característica transubstanciada, de acordo com a Igreja Católica, Lutero surge a partir de sua teologia reformista e transforma a celebração da Eucaristia em até de comemoração.

A definição de pão e vinho como significantes do corpo e do sangue de Cristo (e a transformação subsequente da celebração da Eucaristia em ato de comemoração) tem origem na Reforma. Um passo decisivo nesse processo de reorientação foi a tradução de Lutero das palavras de Cristo na última ceia ‘Hoc est enim corpus meum’ (pelo equivalente de ‘this means my body’ (em geral no português ‘este é o meu corpo’). (GUMBRECHT, 1983, p.237 apud SANTOS, 2005, p. 28).

Essa problemática da transubstanciação constituía-se na principal questão posta aos teóricos da Igreja Católica no século XVI, uma vez que a explicação do fenômeno transubstancial do ritual eucarístico fazia-se pela crença no poder espiritual da palavra divina, delegado aos padres que conduziam os rituais litúrgicos (WOORTMANN, 1997 apud ABREU 2009).

Os séculos XVI e XVII foram decisivos sobre o debate a cerca da presença substancial/corpórea de Jesus Cristo na Eucaristia. Através de um viés teológico, buscando a separação entre “espírito e forma” e recolocando a relação entre “verdade e realidade”, a

¹⁵ IGREJA Católica Romana. Liturgia e ritual. Ritual Bautisterio e ceremonial dos Sacramentos da Sancta Madre Igreja Romana. - Emendado e acrescentado em muitas cousas nesta ultima impressam conforme o Cathecismo & Ritual Romano. Em Coimbra: na officina de Joam Antunes & à sua custa, 1698. Disponível em: <http://purl.pt/358/>. Acessado em 11 de Novembro de 2013

Reforma Protestante¹⁶, se faz presente principalmente pela figura de Lutero e Zwinglio, que questionavam sobre “a verdade do símbolo da Eucaristia, ou seja, do modo como se dava a presença de Cristo na liturgia”. (ABREU, 2009, p.50)

Segundo WOORTMANN (1997, p. 89)

(...) O ponto de vista de Lutero distinguia-se do católico, mas retinha um componente central da concepção tradicional. A teologia católica defendia o princípio da transubstanciação, isto é, a transformação de uma substância em outra, explicando a presença real de Cristo no Sacramento da Eucaristia. Para Lutero, ao invés de transubstanciação, ocorre a consubstanciação, ou seja, a reunião de dois corpos na mesma substância, mantendo a presença de Cristo: o rito sagrado corporificava o real e verdadeiro ponto de interseção, ou consubstanciação da divindade no mundo profano; por isso, era eficaz. (WOORTMANN, 1997, p. 89 apud ABREU, 2009, p.50).

A “Transubstanciação” (posição Católica) se diferencia da “consubstanciação” (posição Luterana), em que a transubstanciação prefixada com “trans” denota uma mudança, e consubstanciação, prefixada “con”, significa que não há mudança da substancia e que o Senhor vem com o pão e com o vinho, cuja substancia não varia.

Porém, mesmo no âmbito Reformista, as posições frente à composição e estruturação da Eucaristia houve rupturas. “A concepção luterana optou por uma postura de meio-termo em relação ao mistério da hóstia, significando ao mesmo tempo o pão e o corpo de Cristo, haveria no ritual, desse modo, uma invocação e uma reconstituição da presença de Jesus no pão”, já Zwinglio, propunha uma posição mais firme, a de uma radical ruptura no que se dizia sobre a transubstanciação pregada pela Igreja Católica, Zwinglio “sugeriu a abolição do sacrifício ritualístico” (ABREU, 2009, p. 50).

Para WOORTMANN (1997, p. 89 apud ABREU, 2009, p. 50) a Eucaristia, para Zwinglio, deveria ser interpretada “apenas como um símbolo externo da comunhão interna de todos os crentes em Cristo”, passando a ser entendida e considerada apenas como uma memorização da última ceia de Jesus com seus apóstolos como relatado biblicamente antes de sua morte. Logo, a ênfase é dada no simbólico e não no real, o pão não se transforma em corpo, mas o simboliza “significando a lembrança de sua morte física e de sua Ressurreição”.

¹⁶ A Reforma Protestante foi um movimento de sentido religioso e doutrinário, que se caracterizou pelas multiplicidades de discursos por parte dos próprios integrantes da Igreja Católica, que intentavam suprir a necessidade imperiosa de reformá-la, sugerindo mudanças de acordo com aquilo que lhes favorecia. Para os teólogos, intelectuais e cientistas, pretendiam a abominação de certos dogmas e aspectos doutrinários do culto católico – é neste contexto de conflito teológico que se insere o cisma da Eucaristia. (CHADWICK, 1969, apud ANDRADE, 2002, p. 30).

Reafirmando a tese da Reforma Protestante onde a eficácia da salvação encontra-se na fé interna e não nos rituais ou símbolos religiosos.

Ora a Igreja não descarta a posição de Lutero sobre a representação, segundo MACHADO (1759 apud SANTOS, 2005, p. 29) é possível identificar estes dois sentidos da Eucaristia, representação e presença real, por exemplo, na própria citação da Bula de Urbano VI “(...) tudo melhor declara a mesma Bula, que transcrevemos para a instrução dos Fiéis, e para ilustre documento com que se enobrece a escritura dessa nossa história”, assim o autor o traduziu “(...) na solenidade da missa frequentamos este venerável Sacramento, contudo nos pareceu conveniente, e acertado, que ao menos uma vez a cada ano, se faça deste Mistério particular memória (...). Logo podemos concluir que para a Igreja, através, tanto da própria Bula de Urbano VI quanto da tradução feita por MACHADO (1759 apud SANTOS, 2005, p. 29), o Sacramento caracteriza-se pela presença real de Cristo e sua solenização como uma representação da “memória particular do Mistério”.

Para os protestantes, a procissão é o ponto fundamental de diferenciação da representação do Corpo de Cristo, “a procissão com a hóstia era [por eles considerada] a epítome do sistema sacramental, ela expressava e se relacionava com uma visão de mundo e que o ritual da missa renovava o sacrifício de Cristo, na proximidade com a hóstia” (RUBIN, 1994, p.353 apud SANTOS, 2005, p.29) que para os Católicos se afirma como o real corpo e a real presença de Deus.

O Concílio de Trento foi a grande resposta da Igreja Católica aos debates sobre a presença de Jesus transubstanciado no pão e no vinho. Segundo o mesmo

Mas desde que Jesus Cristo Nosso Redentor, disse que era verdadeiramente seu corpo o que ele oferecia sob a espécie de pão, a Igreja de Deus tem crido perpetuamente, e o mesmo declara agora de novo este mesmo Santo concílio, *que pela consagração do pão e do vinho, se converte toda a substância do corpo de nosso Senhor Jesus Cristo*, e toda a substância do pão na substância de seu sangue, cuja conversão, a Igreja Católica chama oportuna e apropriadamente de Transubstanciação.” (C.T. Cap. IV. Da transubstanciação, grifo nosso).

Segundo RUBIN (1994, p.353 apud SANTOS, 2005, p.29) o Concílio de Trento baseou-se na Eucaristia para fundar forças contra a Reforma Protestante ou contra as heresias, como era visto pela Igreja. A autora cita que

(...) O Concílio de Trento poderia reiterar e reforçar, não fundamentalmente remodelar, cancelar ou descartar [a Eucaristia]. O culto da Eucaristia foi discutido na sua primeira sessão, em outubro de 1551 e emergiu dos cânones do Concílio no seu mais completo repertório de práticas e gestos: exposição eucarística, a cerimônia do *viaticum*, procissão de *Corpus Christi*. Nas palavras da discussão da Eucaristia uma nova linguagem de controvérsia, conflito e vitória é usada: “E é necessário que a vitoriosa verdade triunfe desta forma sobre as mentiras e heresia, então que seus inimigos percam coragem e sejam destruídos pelo sinal de tão grande esplendor, esta joia da Igreja universal, ou melhor, afetados pela vergonha e confusão, movemo-los pelos seus sentidos. (*Conciliorum oecumenicorum decreta*. 1973, p.354 apud SANTOS, 2005, p.29-30).

O Cânone Tridentino veio afirmar a ortodoxia religiosa para ir contra aos que um dia cindiram com a Igreja Cristã Romana, quase que “em termos de uma guerra religiosa”, “revivendo as práticas e os gestos da ordem medieval” (SANTOS, 2005, p.30) Afirmando, e reafirmando, com o Concílio, a triunfante posição da Igreja frente aos Protestantes no que tange a instituição e solenidade de Deus em presença real, substancial e simbólica. Segundo SANTOS (2005, p.30), “é compreensível por que as missas e procissões de *Corpus* tornaram-se, na época da Reforma Protestante, ocasião de violenta confrontação ou os ‘mais incitantes eventos rituais’”.

Segundo ABREU (2009, p.51) “toda a ritualística católica medieval foi revisitada no intuito de revalorar atitudes devocionais postas em desmerecimento pelos protestantes, principalmente em terras coloniais”. Dessa forma é possível entender toda a promoção, tanto em terras portuguesas como em suas colônias, dos teatros religiosos, dos Autos Religiosos, dos Círios, dos sermões, enfim, de toda uma pedagogia catequética sobre o sagrado e o imaginário religioso, juntamente “com os mecanismos estilísticos e alegóricos utilizados pela aquela instituição para efetivar o doutrinamento de nativos, colonos e africanos, no intuito de aumentar o número de fiéis ao culto católico”. O que será abordado com maior teor na segunda parte da dissertação.

1.2 Contextualização: Fé e Cidade - Paróquia N. Sr^a da Piedade em Magé

Poucos são os documentos sobre o surgimento da Paróquia N. Sr^a da Piedade, campo do presente trabalho, assim como muitos documento históricos sobre a cidade são escassos devido à perdas documentais, ao longo do tempo. Contudo no sítio eletrônico da Diocese de Petrópolis há uma breve história da Paróquia descrita pelo atual Pároco Pe Ernande Nascimento, que conta que

ao começo do século XVIII, o arraial, hoje o Largo da Matriz, começa a estabelecer-se nas terras da fazenda Magepe-Mirim doadas por D. Joana de Barros. A construção da Igreja iniciou-se em 1747 e foi aberta ao culto em 1750. Neste período, os altares laterais eram pintados diretamente nas paredes de pedra e cal. Levaram-se 38 anos, de 1751 a 1768, para a conclusão da torre, o frontispício e a colocação dos 3 sinos. No período de 1779 e 1789, ao passar por Magé, Mestre Valentim e sua escola de arte oferece à Igreja sua artística contribuição. O altar-mor e dois andares laterais conservaram a marca deste tempo áureo da Corte do vice-Rei D. Luís de Vasconcelos, o qual proclamou Magé à categoria de Vila¹⁷.

O Largo da Matriz foi o palco da II Revolta da Armada ocorrida entre em 1893 e 1894, episódio conhecido como “Os horrores de Magé” (PERES, 2002), evento registrado em uma placa no interior da Igreja. A Matriz constituiu características do barroco do começo do século XVIII, possui pinturas datadas de 1747. Foi totalmente restaurada pela Comunidade através do projeto “É Possível” idealizado pela Prefeitura, e entregue novamente para uso da comunidade no dia 15 de setembro de 1991, dia em que se comemora a festa da padroeira de Magé, Nossa Senhora da Piedade, a paróquia é tombada pelo Inepac desde 1989.

A antiga capela, primeira dedicada à Nossa Senhora de Piedade, foi fundada por volta de 1650 no monte conhecido como Piedade Velha. Em 1751, a atual Igreja Matriz foi concluída, recebendo as imagens da antiga capela que foi demolida¹⁸.

¹⁷ Disponível em <http://www.nspiedade.com.br/site/index.php>. Visitada em 14 de Fevereiro de 2013.

¹⁸ Disponível em <http://www.diocesepetropolis.org.br/>. Visitada em 14 de Fevereiro de 2013.

É inegável seu grande valor patrimonial. Sua história e seus monumentos fazem parte integrante do acervo cultural do Estado e do País.



Figura 1 - Avenida Padre Anchieta, 1950

Localizada na Avenida Padre Anchieta, 256 no centro da cidade a Paróquia é o 3º Decanato da Diocese de Petrópolis – Decanato Beato José de Anchieta, que por sua vez pertence à Província Eclesiástica de Niterói e integra o Regional Leste-1 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Dirigida pelo Pároco: Padre Ernande Nascimento juntamente com os Vigários Paroquiais Padre Geraldo Jorge dos Santos e Padre Alan Rodrigues Souza da Silva.

Minha inserção foi bem diversificada, tive uma boa recepção a pesar de, a princípio, me acharem mais uma jornalista que uma pesquisadora, o que não se tornou prejudicial, pois apesar de não entenderem, naquele momento o meu propósito, todos foram muito solícitos à minha pesquisa sem serem tendenciosos, sem fugas ou meias palavras. Para o corpo clerical, padres, ministros e dirigentes dos grupos eu era uma pesquisadora e/ou jornalista mas que ao mesmo também era alguém da comunidade.

Pude participar, naquela comunidade, de dois anos seguidos da celebração. Nos preparativos, no recolhimento dos materiais, na confecção dos tapetes, deste último, minha participação foi uma contribuição de acervo, não participei diretamente da confecção do tapete mas os documentei.

Sobre seu público, a paróquia dispõe de atendimento na secretaria paroquial semanalmente, de segunda a sexta das 8h e 30min às 17h e aos Sábados das 8h e 30min às

12h. Como meio alternativo de comunicação com a comunidade a paróquia possui um site onde consta todas as informações possíveis sobre a paróquia e as comunidades que ela administra.

Possui sob sua orientação as seguintes comunidades (capelas):

Beato José de Anchieta - Poço Bento

Menino Jesus de Praga - Rua Z – Vale das Pedrinhas (Guapimirim)

Nossa Senhora Aparecida - Parque Boneville

Nossa Senhora Auxiliadora - Bairro Barbuda

Nossa Senhora da Ajuda - Cordovil – Vale das Pedrinhas (Guapimirim)

Nossa Senhora das Graças - Bairro Lagoa

Nossa Senhora de Nazaré - Parque Iriri

Nossa Senhora do Carmo – Iriri

Nossa Senhora de Fátima - Vila Nova

Santana - Bairro Piedade

Santana - Vila Inca

Santa Teresinha - Rua Salgado Zenha – Centro

Santo Antônio - Bairro Nova Marília

São Benedito - Vila Olímpia (Guapimirim)

São Francisco de Assis - Bairro Jororó

São João Batista - Bairro do Saco

São José - Avenida Simão da Motta, s/nº

São Pedro - Praça Comendador Guilherme, s/nº – Centro

Senhor do Bonfim - Morro do Bonfim – Centro

São Sebastião - Vila Esperança (Guapimirim)

São Jorge - Várzea Alegre (Guapimirim)

São Judas Tadeu – Canal

Como pastorais a paróquia dispõe:

Pastoral do Batismo

Pastoral da Criança

Pastoral Catequética

Pastoral da Família
Pastoral Litúrgica
Pastoral das Missões
Pastoral da Sobriedade
Pastoral da Educação
Acolhida
Catequese Infantil
Infância Adolescente Missionária
Catecumenato - Crisma

Como grupos de oração e formação possui:

Fac - Formação de Adolescentes Cristão
Joam - Jovens e Adolescentes em Missão
Acampamento Sênior
Acampamento Juvenil
Escoteiros
Coroinhas
Grupo Jovem Suprema Doação
Grupo Jovem Segredos de Paulo
Grupo Jovem Quis ut Deus
Cursilho - Decolores
Encontro de Casais com Cristo - ECC

A razão pela qual cito as comunidades acima, juntamente com os grupos de formações e pastorais, é que são justamente eles que participam e confeccionam os tapetes da solenidade de *Corpus Christi*. Por isso a importância de apresentá-los.

A paróquia também possui uma grande importância na formação de fies, sejam eles, crianças, jovens ou adultos. Junto à sociedade ela também desempenha um papel fundamental quanto à assistência aos menos favorecidos com formação, missão, evangelização e oração.

É possível ver trabalhos de evangelização e formação que atendem desde as crianças (catequese, pastoral da criança, acampamento mirim, escoteiros, batismo), passando por jovens (grupos jovens, de oração, FAC, JOAM, acampamento juvenil, catecumenato - crisma), chegando a adultos (acampamento sênior, encontro de casais, liturgia, cursilho, etc.).

Para abordarmos a função, tanto cristã quanto social da paróquia, dois grupos de grande importância serão destacados, a Pastoral da Sobriedade e o Grupo de Oração Suprema Doação, ambos com contribuições tanto para sociedade quanto para a estruturação e continuidade da função formadora e evangelizadora da Igreja, dentro da cidade.

Com a Pastoral da Sobriedade a paróquia oferece à sociedade o enfrentamento, ou ao menos uma tentativa de amenizar os problemas sociais da cidade de Magé, como exclusão, miséria e violência, principalmente as dependências, sejam elas químicas ou não como vícios, manias, convulsões ou, no caso de orientações espirituais, os pecados.

A pastoral possui dupla função perante a cidade, ou seja, atua tanto na área social quanto na área espiritual, social - quando se trata de inclusão, atuando em intervenção, recuperação e reinserção familiar, espiritual – quando possui papel de evangelizadora, atuando na intervenção, recuperação e reinserção familiar, inserindo cada participante tanto nas demais pastorais como em atividades existentes, seja na paróquia seja na sociedade.

Na paróquia especificamente, a pastoral possui uma identidade, como grupo de autoajuda, o GAA, onde ocorrem reuniões semanais sendo proposto um “Programa de Vida Nova”, com o seguimento dos 12 Passos da Sobriedade Cristã. De acordo com o grupo, o participante que segue os 12 passos, adotando-os como meta individual, que é perseverante nas reuniões ele consegue chegar à conversão a partir da vivência, e se redescobre e se reintegra através de valores cristãos, éticos e morais. Cujo lema é

“Piedade Redentora de Cristo dai-nos a Sobriedade”

“Sobriedade e Paz, só por hoje, graças a Deus”.

As reuniões acontecem na própria paróquia.

Outro grupo que em muito contribui para a formação cristã dos moradores, mais especificamente os jovens, é o grupo Suprema Doação, que por seu grande número se destaca na confecção dos tapetes como o grupo mais possui participantes confeccionadores. Ele é destinado à jovens a partir de 18 anos, tem como símbolo identitário Maria aos pés da Cruz, com Jesus crucificado, essa figura se apresenta como a maior doação que já existiu dentro do universo Cristão Católico, e dá ao grupo o nome de Suprema Doação, sugerido pelo, na época pároco, Padre Montezano. O grupo possui como patrono o monge São Bento.

Seu surgimento se deu quando o grupo pertencia a outro grupo jovem, o acampamento Juvenil. No dia 09 de Outubro de 2001 o grupo desmembra-se e torna-se independente, exercendo até hoje sua função evangelizadora junto aos jovens católicos da cidade. Seu propósito dentro da Igreja é o de evangelização e principalmente formação, através de encontros buscando jovens que ainda não participam da Igreja ou de nenhum grupo.

A paróquia também aceita doações de mantimentos, vestimentas e utensílios para serem doados a famílias que necessitam de assistência, a esse serviço é responsável o grupo dos Vicentinos que contribuem com o cadastramento, manutenção e distribuição a essas famílias.

Os outros grupos que desempenham alguma função na paróquia também possuem sua devida importância, tanto para os fies quanto para a população, porém não cabe aqui, devido a limitação do tema, descrevê-las, mas que muito contribuem para a estruturação, desenvoltura, manutenção e continuidade da paróquia. Contudo o intuito aqui demonstrado é a preocupação e o papel assistencialista da paróquia junto à comunidade, e como essa assistência, talvez não de forma proposital, proporciona à paróquia certa autonomia em meio à cidade.

Assim considero, pois através das entrevistas, foi possível perceber o papel que a paróquia possui para seus paroquianos, e quase como que uma espécie de retribuição pelos serviços prestados, a paróquia acaba se apresentando com certa autonomia diante da cidade e de seus paroquianos, de uma forma quase que natural. O papel social que ela desempenha abre portas para uma presença, e certa autonomia, irrevogável.

1.3 História da festa de *Corpus Christi* em Magé

Corpus Christi é uma festa cheia de detalhes e singularidades. Uma solenidade que por si só irradia beleza, transforma o espaço, une Igreja, rua e cidade num só cenário. Alegria com seu colorido e sacraliza com sua solenidade. É a festa onde se expressa tudo aquilo que é mais humano, a cultura, a arte, a história, a tradição. Uma homenagem pública de fé que se coloca diante de Deus pela arte, pela criatividade e pela fé do religioso. Cria-se o caminho, anda-se ao lado do Deus.

A data inicial é impossível de estabelecer, não há registros sobre as festas na Matriz no seu início, mas a tradição oral é capaz de construir uma possível ideia de como era a celebração e de como eram feitos os tapetes.

A partir dos discursos dos mais antigos, as lembranças familiares tornam-se fontes e contribuem para que se estabeleçam pontos de referências, como era e como é hoje a celebração. A tradição passada de geração em geração, é capaz de nos oferecer um aparato sem igual.

Em entrevista com alguns moradores da cidade e frequentadores da paróquia N. Sr^a da Piedade foi possível construir, através das narrativas, uma visão de como eram feitas as feitura dos tapetes e a procissão. Narrativas de uma celebração que ao longo dos anos se mistura entre devoção religiosa e a história da cidade.

A paroquiana mais antiga da Paróquia de N. Sr^a da Piedade, Dona Marieta Assunção de 91 anos, lembra com orgulho da época em que participava das confecções e das procissões, “eu tinha saúde e ainda mais, tinha fé nas pernas” diz com orgulho a paroquiana nascida em Magé, de família católica descendente de Portugueses.

Dona Marieta, relata em seu tempo de menina, suas idas à Matriz, e suas histórias antigas se esbarram entre esquecimentos e lembranças, como por exemplo, o nome do padre na época, que com tanto esforço tentara recordar, não lhe veio à memória, mas lembra das janelas e portas enfeitadas de pano branco, com velas e ramos de flores, semelhantes às celebrações relatadas por SANTOS (2005) no Brasil Colônia, onde por Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, era mandado que em todas as cidades,

No dia em que se fizer solene Procissão tenham as ruas, e lugares por onde houver de passar limpos, e ornados com ramos, e flores, e as janelas, e paredes concertadas, e armadas com sedas pans, alcatifas, tapeçarias,

quadros, imagens de Santos, e outras pinturas honestas, quando lhes for possível. (SANTOS, 2005, p.163)



Figura 2 Oratório para *Corpus Christi* em Magé. Autora Elza

Tais características ainda são possíveis avistar em Magé. Durante a procissão, algumas casas, previamente selecionadas, tornam-se ponto de parada da procissão para a bênção. Em suas portas uma mesa é posta com pano branco de renda, a mesa é ornamentada de flores, velas e uma imagem, geralmente Maria mãe de Jesus ou a de um santo(a) de devoção. Nessas “paradas” o padre que precede a procissão faz uma pequena pausa, ele é purificado com incenso¹⁹, são feitas orações voltadas para o povo, que em silêncio acompanham todo o ritual, em seguida o sacerdote passa o ostensório²⁰ para outro sacerdote e assim segue-se a procissão. Segundo o sacerdote Alan Silva, as paradas são momentos de oração e bênçãos sobre cidade, uma espécie de sacralização do espaço, “Jesus passa e abençoa o povo que ao lado D’ele caminha”.

Segundo Dona Marieta, a sua casa já foi um ponto de parada e com alegria recorda a mesa que enfeitava com sua mãe e suas irmãs,

¹⁹ O significado da purificação e/ou uso do incenso (ou a incensação) exprime reverência e oração, como vem significado na Sagrada Escritura: “Suba minha prece como incenso em tua presença, minhas mãos erguidas como oferta vespertina” (Salmo 140,2). O incenso ou incensação é oferecido a Deus em ato de adoração e honra. Ele exprime a libertação do penitencial do pecado, tornando-se expiação e perdão. A elevação da fumaça simboliza as preces, a oração e o louvor aos céus. E com isso a graça divina que desce. Disponível em Secretariado Nacional de Liturgia: <http://www.liturgia.pt/documentos/incenso.php>
Acesso em 25 de Junho de 2013.

²⁰ Ostensório, Instrumento litúrgico utilizado para a exposição do “Santíssimo Sacramento” - para o cristão católico a hóstia consagrada – o próprio Jesus Cristo presente no pão consagrado.

“A mesinha ficava no portão, a gente forrava com um pano branco de renda e velas, mamãe também mandava colocar a imagem de N. Sr^a da Assunção, minha mãe era devota dela. A gente pegava flores no jardim na parte da tarde, e enfeitava a mesa e a santa.”

A relação do padre, que ainda com muito custo não lembra o nome, era muito pessoal com os paroquianos na época, é possível perceber a relação familiar que a Igreja possuía na cidade. Segundo Dona Marieta, ao passar na rua, o padre chamava as pessoas para participar da celebração, “chamava pelo nome – diz ela – ele não chamava porque a gente não ia, ele chamava por gosto, ele conhecia e gostava das famílias daqui”.

Hoje viúva, não consegue, por problemas de saúde, acompanhar a procissão, mas ajuda com doação de materiais, a borra de café que sua mãe já acumulava para a Igreja Dona Marieta ainda reserva em tempos próximos à festa, para os tapetes. Quanto a eles, ela recorda que não eram tão grandiosos quanto os de hoje. Não tinha a mesma manifestação que há hoje, não movimentava o mesmo número de pessoas.

Sobre as comunidades e quem participava na época, Dona Marieta não conseguiu me dizer, lembra apenas do aumento de participantes entre uma missa dominical cotidiana e a procissão de *Corpus Christi*, “não sei de onde vinham só sei que vinham de longe”, diz Dona Marieta.

Outra figura importante na paróquia é o Sr. Elias Lopes, paroquiano a mais de 60 anos. Segundo Sr. Elias desde os tempos de sua juventude já era atuante na Igreja, possuía uma loja com seu pai na cidade e de vez enquanto era motorista da paróquia. Na celebração de *Corpus Christi* participava da confecção dos tapetes, o qual era modesto e tímido. Sr. Elias relatou a escassez de material, daquela época, apenas as folhas de palmeira, o café, a serragem e o sal, serviam de material. Segundo Sr. Elias, sua participação na confecção se deu a partir do fator tradição. De fato a tradição a qual Sr. Elias se refere é a ao ato repetitivo de se fazer algo, como todo ano havia a confecção do tapete, todo ano ele participava, o caráter solene e a importância dada pelos fies à solenidade “forçava” a participação, muitas vezes em um sentido obrigatório, “era pecado se a gente não fosse” – Sr. Elias. Logo a tradição é confundida com a “obrigação”, ou melhor, com o preceito prescrito pela Igreja de “guardar domingos e festas”. Segundo o discurso do Sr. Elias “a tradição que chama”, ela motiva (e obriga).

Sr. João Ferreira, 63 anos, morador de Magé, frequentador da capela Nossa Sr^a de Fátima, no bairro de Vila Nova, um dos dirigentes do grupo dos cursilhistas²¹, conta sua participação na festa de *Corpus Christi* como “contribuinte da festa de Deus”, Sr. João ajuda na coleta e no armazenamento dos materiais doados pela população.

Todas as doações são recebidas na secretaria da paróquia, amontoados em um canto, em lugar arejado para que sejam conservados, “o sal não pode pegar umidade – diz Sr. João –, e o café já que é usado pode mofar”... A serragem, o cal e o xadrez (material usado para tingir e dar cor aos tapetes) também são recebidos, de lojas ou madeireiras que doam para a paróquia. Todos esses materiais são guardados na secretaria da paróquia até o dia de serem usados.

Sr. João Fagundes faz o mesmo trabalho, desde quando veio morar em Magé, mesmo antes de ser cursilhista, “quando era mais moço”, como ele descreve, já ajudava fosse recebendo material fosse dando suas primeiras contribuições nos tapetes, hoje paroquiano e “devoto de N. Sr^a da Piedade”, como gosta de ressaltar, comparece já nas semanas que precedem a festa, para o recebimento dos materiais.

Atualmente pelo grande número de jovens na paróquia, devido aos grupos jovens e grupos de formação para essa faixa etária, é comum ver a participação expansiva deles durante a confecção. Nesse caso, o discurso não faz se reforça em torno da tradição ou do preceito e sim do encontro, do lúdico. Ao conversar com alguns jovens que participam da confecção do tapete é possível percebermos o fator mais de sociabilidade, que abordarei mais a frente sobre a confecção, para os mais jovens, o fator solenidade e preceito também fazem parte, contudo quando nos referem a procissão, sobre a confecção é momento de encontro, de reunião. Ao perguntar a uma jovem sobre sua participação ela me relatou de uma forma que mais parecia uma festa

“Eu ouvi no anúncio da Igreja, no sábado anterior, aí eu peguei e chamei uma amiga, aí já veio mais pessoas me chamarem, mas eu já estava com isso na cabeça de que eu queria ir (...) e era o que eu esperava e pretendo ir nos próximos anos”

Esse discurso pertence a uma jovem de 15 anos, Verônica, pertencente a paróquia e ao Grupo Jovem Suprema Doação. Assim como ela, dezenas de outros jovens participam com o mesmo intuito, talvez uma forma juvenil de evangelização.

²¹ Movimento Pastoral da Igreja Católica Apostólica Romana.



Figura 3 Crianças confeccionando Tapete. Christiane Alvarenga



Figura 4 Menina confeccionando Tapete. Autora Christiane Alvarenga

1.4 Tapete: Simbolismo, arte e significados

O símbolo é o meio para lançar cabeças de pontes e instaurar a relação entre as partes desunidas. (MARDONES, 2006, p. 72)

Para GEERTZ (apud TERRIN, 2004, p.64) “a religião é um sistema de símbolos profundos e motivados que dão ordem à experiência do mundo e permitem viver dentro de um horizonte de sentido, que justifica também as experiências mais negativas criando motivações que parecem absolutamente realistas”, por isso, é impossível falarmos de religião, ou qualquer tema relacionado, sem abordarmos a noção de simbolismo. A linguagem simbólica é capaz de transmitir o que a linguagem descritiva não consegue.

A linguagem simbólica faz parte do mundo humano e se transforma em via de acesso ao mundo do pensamento. A linguagem simbólica nos permite, então, uma relação semelhante com o ausente, ou seja, com o não-ser, podemos ir além e dizer que o simbolismo, como descrição linguística, não é só uma relação natural entre o ser e o não-ser, é o momento em que há uma relação de identidade, é dessa forma que o religioso interpreta o mundo a sua maneira.

O simbolismo possui e desempenha um papel considerável na vida do homem religioso e na vida religiosa da humanidade, é graças a ele que o mundo se revela à transcendência, é ele que torna o mundo metafísico compreensível, é assim que Deus cria forma e que o fiel se aproxima de seu Criador.

Entendo o símbolo, numa visão fenomenológica, como “uma criação da experiência do sagrado [...] reflexão inicial e profunda sobre a experiência do mundo” (MARDONES, 2006, p.91). Simbolizar significa reunir, aproximar objetos e ideias. O símbolo surge como estruturação das relações do homem com o mundo.

Contudo muito mais que simples mediador, o símbolo se apresenta como codificador, ele tem um sentido espiritual e corresponde a uma experiência particular de um grupo, da qualidade original e irreduzível, que é o Sagrado, ou seja, não existe pensamento simbólico sem a categoria do entendimento ou a consciência do Sagrado já que este é uma estrutura da consciência humana.

Por isso, considero a confecção dos tapetes da celebração do *Corpus Christi* como uma estrutura simbólica de ordenação do comportamento interpessoal que torna

compreensível, não só a experiência comum como também o contexto social no qual estão inseridos.

Para melhor abordarmos o assunto alguns autores se destacam com mais relevância frente ao tema do símbolo/simbolismo/simbólico, Ernest CASSIRER (apud, MOURA, 2000), Mircea ELIADE (1992), Carl JUNG (1964), Naldo TERRIN (2004).

Para Cassirer, o estudo do simbólico envolve todo processo da cultura humana: o mito, a religião, a linguagem, a arte e a história, onde os símbolos são vistos como uma forma efetiva para o conhecimento, e se relacionam à experiência externa.

Segundo MOURA (2000, p.76) “Cassirer teve como elaboração máxima a teoria de que somos nós que plasmamos o mundo com nossa atividade simbólica, somos nós que criamos e fazemos mundos em nossas experiências”. Como na criação do mito, da religião, da linguagem, da arte, da história.

Segundo CASSIRER (apud MOURA, 2000, p.76), são os símbolos, “que nos realizam como seres humanos e somos nós que engendramos esses mundos, criando significados baseados em nossas experiências, dentro de uma estrutura social e cultural”. Para Cassirer o homem deveria ser definido mais como animal *symbolicum* do que *rationale*, já que o homem distingue dos outros animais pela sua atitude simbólica, na qual “o objeto é designado através do símbolo e a criação do símbolo origina o mundo da cultura” (MOURA, 2000, p.77).

Por se tratar de um trabalho de cunho essencialmente antropológico, não convém estabelecer categorias tão restritas como *symbolicum*, segundo Cassirer ou *religiosus* como propõe ELIADE (1992), vale considerar essas categorias como tipo-ideais, utilizando-os como auxílio epistemológico. Por se tratar de um trabalho antropológico etnográfico, cujo fio condutor é o da ciência da religião, não cabe aqui restringir o discurso ou o pensamento, a proposta principal é a de ampliar as possibilidades considerando sua multiplicidade de pensamentos e abordagens. Nosso intuito é compreender significados simbólicos e religiosos, que assim como C. GEERTZ (1997) e V. TURNER (1974), que serão usados mais a frente, nosso propósito é de uma antropologia interpretativa.

MOURA (2000) descreve a percepção de símbolo tanto para Cassirer como para Eliade. Para Eliade o símbolo surge como estruturação das relações do homem com o mundo, já para Cassirer, o símbolo tem um sentido espiritual correspondente a uma experiência particular, o Sagrado.

Para ELIADE (1992, p.60) “Aquele que se eleva subindo a escadaria de um santuário, ou a escada ritual que conduz ao Céu, deixa então de ser homem: de uma maneira ou de outra passa a fazer parte da condição divina”. É por intermédio do simbolismo que o Céu, o Deus, o

sobrenatural se mantém na vida religiosa. E esse simbolismo sobrenatural que sustenta os mitos, os ritos, constitui a imagem da transcendência.

Um símbolo, de acordo com Cassirer, é a melhor forma de formulação possível, para algo que não é conhecido, e que, por esta razão, não pode ser claramente representada, ou seja, os símbolos se mostram como o campo intermediário entre o espírito e a matéria. Ao alocarmos essa formulação de símbolo aos tapetes de *Corpus Christi* podemos considerá-los simbolicamente como elo de comunicação entre o crente/religioso com Deus, ao considerarmos o tapete como uma oferta. O tapete em si não é um símbolo, pois um símbolo, segundo Cassirer, não tem existência real, não participa do mundo físico, na verdade ele tem um sentido, o que ELIADE (1992) define como hierofania, o tapete é confeccionado para o *Corpus Christi*, ele já não é uma simples pintura no chão, mas se converte numa hierofania, isto é uma manifestação do sagrado, ou parte dessa manifestação, em outras palavras, “é pra Deus que as pessoas fazem os desenhos, ele é quem vai passar por aqui” (Fabrício Ferreira, 19 anos, paroquiano), o tapete possui um significado que, em última instância, é simbólico, ele se torna o caminho pelo qual o Senhor irá passar – o “tapete de Deus”.

Segundo MOURA (2000, p.78)

A função mediadora autônoma que Cassirer nos demonstra do símbolo, nos faz pensar que a significação que cada símbolo possui nos faz transcender a posição do sujeito e objeto, a livre espontaneidade da mente e a passividade dos sentidos, colocando-nos, agora, de uma forma recíproca e com uma correlação entre as coisas do mundo e o espírito, uma vez que a função essencial do espírito humano é procurar sua realização no mundo sensorial e sua revelação, ao dar forma à matéria dos sentidos.

Os símbolos pertencem ao mundo de significados; logo, todas as relações simbólicas são relações significativas. Ou seja, o símbolo é algo subjetivo e polissêmico, capaz de assumir formas e significados diversos dados pelos sujeitos, ele reúne o passado ao presente, o visível e o invisível, o religioso com o seu transcendente, formando uma unidade. “O símbolo, com esse caráter polar, impõe-se, sobretudo, como abertura e promessa, como o princípio de movimento e de orientação, como um sentido oculto que o homem traz consigo” (MOURA, 2000, p.78).

MARDONES, autor mais contemporâneo, nos dá uma definição de símbolo que muito se adéqua a linha de pensamento dos autores citados acima, para ele “o símbolo é o meio de

que o homem dispõe para apagar a sede de suas perguntas fundamentais, (...) o símbolo abre a este humano o reino de reconciliação e força, de sentido e absoluto, que chamamos de “sagrado”. O símbolo sempre aparece como elo entre o homem e o transcendente, o fiel religioso e seu Deus, o olhar e a ação simbólica dá sentido à vida do religioso concretizando, ou perpetuando, um ethos religioso. Mardones é contemporâneo, presencia a modernidade e enxerga o esforço da vida humana para criar sentido, construindo uma realidade, numa “engenhosa e maravilhosa aventura”, que foge “das mãos do caos, da ruptura e das trevas do espanto” (MARDONES, 2006, p.71).

Como manter numa sociedade, cada vez mais pluralista, pós-moderna e individualista, uma relação direta com o transcendente? MARDONES, utilizando CASSIRER, nos responde com uma única palavra, o símbolo. O símbolo exerce papel vital na modernidade, ele se caracteriza como “um instrumento que o ser humano possui e dos quais se adota para dar sentido e para suturar a ferida aberta na existência e em todas as suas realizações” (MARDONES, 2006, p. 72), ele é o encontro com o transcendente pelos caminhos do mundo.

1.4.1 O Tapete

A exemplo de outras festas populares conhecidas por sua exuberância plástica e performática, como por exemplo, o Círio de Nazaré, a festa de *Corpus Christi* possui uma dimensão estética extremamente relevante, tendo como ápice estético a confecção do Tapete.

A ornamentação da festa de *Corpus Christi* tem origem na Europa medieval²², onde as ruas e as casas eram enfeitadas para a Procissão. Na época, moradores de cidades alemãs limpavam as calçadas, colocavam flores nas fachadas das casas e montavam oratórios a céu aberto no dia da Celebração, ainda hoje é possível, em alguns lugares como em Magé por exemplo, avistar resquícios dessa tradição ornamentaria. A montagem do Tapete de *Corpus Christi* é uma tradição da Igreja em todo o mundo, em alguns lugares com mais destaques que outros. Desde a época medieval, a maneira de confeccionar os tapetes era adaptada pelos fiéis, em função da cultura local, ainda permanecendo até os dias atuais.

²² Página Diocese de Brasília. XVI Congresso Eucarístico Nacional (CEN) de 2010. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/component/docman/cat_view/344-xvi-congresso-eucaristico
Acesso em: 17 de Junho de 2012.

No Brasil a tradição veio dos imigrantes açorianos. Essa tradição praticamente desapareceu em Portugal continental, mas foi mantida nos Açores e nos lugares aonde chegaram seus imigrantes. Em muitas cidades portuguesas e brasileiras é costume ornamentar as ruas por onde passa a procissão com tapetes de colorido vivo e desenhos de inspiração religiosa, “feito com pétalas de flores, com areia ou pó de serragem colorida, utilizada para ‘bordar’ no asfalto a passarela do sagrado” (ROSENDAHL, 2012, p.64). A confecção de tapetes de rua é manifestação de arte popular, uma espécie de reciclagem religiosa onde objetos se transformam em uma arte sacra temporária.

Na época colonial a tradição de ornamentar as ruas com os tapetes teve como palco principal Ouro Preto – Minas Gerais, e a sua prática adotada em diversas Dioceses do território nacional, todas enriquecidas pelo barroco português onde a tradição de enfeitar ruas no dia da procissão recebeu características de luxo. O hábito inspirou a montagem dos tapetes coloridos, principalmente nas cidades históricas, que se revestem de práticas antigas e tradicionais e que embelezam a procissão com decorações de acordo com costumes locais (AQUINO, 2011).

O tapete de *Corpus Christi* confeccionado na paróquia de N. Senhora da Piedade em Magé é feito por seus fiéis que possuem tal ação como tradição, repetida ao longo dos anos, provavelmente desde que a Igreja foi fundada em 1750, não é possível afirmar ao certo como era feita a procissão, devido a falta de documentação, também pela perda na Revolta da Armada, ou como eram feitas as ornamentações do tapete, mas por se tratar de uma celebração que ocorre em toda a Igreja, acreditamos em sua existência desde a abertura da Igreja ao culto em 1750.

É a comunidade religiosa que prepara a estrutura do ritual de *Corpus Christi* iniciando pela confecção do tapete. Durante as entrevistas e observações participantes o discurso sobre a confecção se baseavam numa atmosfera familiar, ou seja, não encontrava-se ali apenas pessoas ou um grupo que impessoalmente se reuniam, tratava-se uma família, uma comunidade, a Igreja formada pelo povo (devotos, grupos, participantes de pastorais, ministérios, etc.). São esses grupos que promovem na Igreja as festas religiosas, encontros, cursos, tudo em prol da Igreja. Eles se assumem enquanto possuidores de uma identidade, com um propósito dentro da Paróquia, no dia da festividade se unem a outros grupos formando um só. São várias identidades particulares que se unem num determinado momento para se tornarem um grupo maior - a Igreja.



Figura 5 Momento da confecção do Tapete. Autora Christiane Alvarenga

Dentre os grupos participantes da confecção do tapete e que pertencem a Paróquia foi possível identificar:

- Capela de São Jorge
- Capela N. Sra. de Fátima
- Capela N. Sra. Nazaré
- Capela São Benedito
- Capela N. Sra. das Graças
- Capela São João Batista
- Capela São Francisco de Assis
- Capela São Pedro
- Capela Santa Terezinha
- Capela São Bento
- Catecumenato (Crisma)
- Acampamento Sênior
- Acampamento Juvenil

- JOAM (Curso de Formação: Jovens Adolescentes em Missão) FAC (Curso de Formação: Formação de Adolescentes Cristãos)
- Escoteiros
- Grupo Jovem Segredos de Paulo
- Grupo Jovem Suprema Doação
- Grupo Jovem *Quis ut Deus*
- Pastoral da Criança
- Infância Adolescente Missionária
- Pastoral das Missões
- Coroinhas
- Acolhida
- Catequese Infantil

Tal como a briga de galo, descrita por GEERTZ (1978), os tapetes de *Corpus Christi* também fazem construtos de alguns temas, temas esses que fazem parte dos símbolos litúrgicos, como por exemplo, cálice, batismo, figuras bíblica (Maria, Jesus, João Batista), como também emblemas dos grupos que os confeccionam, mostrando uma visão particular do meio ao qual estão inseridos. No padroado a preparação para a solenidade contava com a presença das Confrarias, “representando o ofício a que pertenciam seus membros e que seguiam agrupados atrás de suas bandeiras” (BARROS, 1993 apud ANDRADE, 2011, p. 208) hoje as bandeiras ainda permanecem, contudo não mais nas configurações da Colônia, elas se transportaram nos desenhos feitos no chão.

Esses tipos de imagens confeccionadas repetidamente são tidos como símbolos identitário da Igreja Católica, símbolos marcantes e recorrentes. Outros tipos de figuras são representadas, porém não muito recorrentes, surgem de acordo com temas atuais dentro da Igreja ou alguma campanha que esteja ocorrendo no período da solenidade, como por exemplo, a Campanha da Fraternidade (anual) e a Jornada Mundial da Juventude – JMJ (em 2013 ocorrerá no Brasil).



Figura 6 Extensão do Tapete de *Corpus Christi*, tema JMJ. Autora Elza Oliveira



Figura 8 Tapete JMJ, Papa. Autora Elza Oliveira



Figura 7 Tapete JMJ 2013. Autora: Elza Oliveira

Figuras com características identitárias são sempre lembradas e caracterizadas por seu individualismo no tapete, ou seja, essas figuras podem não representar a Igreja como um todo ou uma campanha, mas representam a identidade de um respectivo grupo (seja ele uma pastoral, um grupo Jovem ou uma comunidade/capela). Essas figuras são representadas como o emblema do próprio grupo. Essa é uma forma de estabelecer não só pertença como presença.

Segundo JAFFÉ, (2008, p.225) “o homem transforma inconscientemente objetos ou formas em símbolos. (...) conferindo-lhes assim enorme importância psicológica.” Ora, é a partir do tapete, possuidor de um significado identitário, que o grupo se estabelece no meio com sua identidade pastoral, sua pertença e sua marca.

Como exemplos de emblemas e pertenças identitárias podemos citar:

TABELA 2 - GRUPOS E SÍMBOLOS

Grupo	Emblema
Acampamento Juvenil	Barracas/Jornada Mundial
Acampamento Sênior	Barracas/vida
Infância Adolescente Missionária	O Globo Terrestre representando as missões
Segredos de Paulo (Grupo Jovem)	Apóstolo Paulo
Capela São Bento	Medalha de São Bento
Pastoral da Criança	Crianças
Capela São Francisco de Assis	Tau (símbolo Franciscano)
Pastoral do Batismo	João Batista/Batizado de Jesus

Como forma de visualizar a pertença, os emblemas e as manifestações através dos tapetes segue uma coletânea de imagens representativas e seus grupos correspondentes:

- Catecumenato; Crisma - A pomba e a chama são características de Pentecostes, também o coração com chamas ou setas douradas.



Figura 9 Crisma, coração Eucarístico. Autora Elza Oliveira



Figura 10 Pomba de Pentecostes. Autora Elza Oliveira

- Infância Adolescente Missionária - Possui o Globo Terrestre como representação das missões



Figura 11 Tapete Infância e Adolescência Missionária, terço. Autora Elza Oliveira



Figura 12 Tapete Infância e Adolescência Missionária, crianças. Autora Christiane Alvarenga



Figura 13 Tapete Infância e Adolescência Missionária, globo. Autora Christiane Alvarenga

- Pastoral da Criança – Assistência às crianças e à famílias carentes.



Figura 14 Tapete da Pastoral da Criança, preenchimento. Autora Elza Oliveira



Figura 16 Tapete da Pastoral da Criança. Autora Elza Oliveira



Figura 15 Tapete da Pastoral da Criança, extensão. Autora Elza Oliveira

Alguns ainda, mesmo que não possuíssem um emblema formal, faziam de seus nomes o destaque, formas com as quais, era possível serem identificados, algumas partes do tapete, não eram destinados a nenhum grupo específico, esses eram confeccionados pela livre vontade de ofertar/contribuir algo à celebração. Nesses, a manifestação se dava por símbolos máximos da Igreja Católica, o Cálice, a Hóstia, o Pão e o Trigo, o Terço. Também as capelas se mostravam à comunidade com símbolos próximos a sua identificação como, por exemplo, a capela de Santa Terezinha era representada pela Imagem da santa.



Figura 17 Tapete da Comunidade Santa Teresinha

Seguindo o exemplo da figura acima (figura 17) temos: Comunidade São Jorge, São Paulo e Santo André.



Figura 19 Tapete da Comunidade de São Jorge



Figura 20 Tapete da Comunidade São Paulo



Figura 18 Tapete da Comunidade Santo André

Mais que identidade e pertença o tapete de *Corpus Christi* é uma arte e é concebida como tal por seus produtores. Expressão de uma “arte” coletiva, implicando na reunião, organização e cooperação de vários indivíduos (CARNEIRO, 1986). A confecção dos tapetes para a celebração do *Corpus Christi* é uma estrutura simbólica de ordenação do comportamento interpessoal tornando compreensível, não só a experiência comum como também o contexto social no qual estão inseridos. Podendo ser compreendida como uma expressão pública e humana da fé e da religiosidade. O significado dado ao tapete pelo religioso é simbólico, é uma forma de aproximação com o transcendente na realidade social.

O símbolo na confecção do tapete tem a capacidade de representar, exprime e afirma, através de ideias, o valor daquilo que é simbólico.

Mais do que uma simples confecção artística feita por uma única pessoa, os tapetes são confeccionados em mutirão pela própria comunidade, e me utilizando do vocabulário religioso, ele é resultando dos talentos de cada um. Esse talento é valorizado, não precisa ser um artista nato, o espaço é para todos, o valor dado ao que é feito vale mais que qualquer desenvoltura artística. O caráter de oferta, dado ao transcendente através do desenho, é o que realmente vale para o religioso. O trabalho no tapete é a concretude daquilo que a palavra é incapaz de expressar, tudo o que o religioso anseia se faz expressão cultural, artística e festiva, ou segundo fala de uma fiel “fizemos nosso compromisso com Deus”.

O tapete é como uma bandeira, um estandarte, um símbolo da fé cristã. É a ação simbólica que se ritualiza, e como tal, cria uma realidade, produz um sentido por isso é repetida, perpetuada. O tapete se apresenta como religioso num espaço secular, para o religioso é uma forma humana de se presentear e representar o divino.

A festa modifica o espaço urbano e se utiliza dele. O espaço urbano/público passa a ter uma nova configuração, mesmo que temporária, essa é a esfera do representar, da performance e da ação religiosa, esfera na qual o sentimento se torna discurso, logo em narrativa e uma naturalização da ação.

Nesse momento não só o religioso católico como também aqueles que pertencem a outras religiões, ou mesmo os que não participam de nenhuma crença, acompanham, na confecção do tapete, a nova configuração que o espaço adquire, mesmo que para esses nenhum valor seja considerado. Há uma naturalização do espaço, ou seja, não há questionamentos ou objeções formais sobre o uso da rua durante a confecção.

No discurso dos fiéis confeccionadores ou dos religiosos admiradores dos tapetes, sempre prevalece a intimidade com o transcendente, uma relação extremamente íntima e ao mesmo tempo humana, ou seja, a arte como forma simbólica de acesso e interação com o sagrado.

O caráter efêmero dessa arte também é um meio de interação com o sagrado, o que se expressa nessa manifestação de *Corpus Christi* é tudo aquilo que é profundamente humano, a cultura, a arte, a história, a tradição do povo. Vale citar a Festa do Divino Espírito Santo, descrita por GONÇALVES e CONTINS (2008, p.20), onde “a categoria ‘arte’ no contexto dessas celebrações assume significados simultaneamente contingentes e transcendentais. Em outras palavras, as festas do Divino [podemos incluir *Corpus Christi*] são o produto de uma arte ao mesmo tempo profana e sagrada”.

O uso contínuo do espaço pela religião, seja ela qual for, devido ao “direito de livre culto” causa essa percepção de direito de livre uso, há uma certa naturalização da festividade, com isso, o fechamento de uma rua, o desvio do trânsito feito pelos próprios paroquianos não se apresenta como uso indiscriminado do espaço público e sim um direito constituído por lei do livre usufruo do espaço pela manifestação religiosa.

É necessário levar em conta a localidade e os contextos social e histórico com o qual estamos lidando. Magé, como citado no capítulo inicial é uma cidade de pequeno porte e a Igreja possui um valor histórico para a cidade, logo possuidora de uma certa autonomia em relação à cidade.

A naturalização concebida pelos moradores em relação ao fechamento de ruas, posse do espaço, uso de vias públicas, nos remota a noção de hierofania descrita por ELIADE (1992, p.13) “aqueles que têm uma experiência religiosa toda natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania”, logo, todo o cosmos é um símbolo em potencial e o espaço, torna-se em sua totalidade, uma hierofania. O ato religioso se manifesta e o mesmo possui tal autonomia que não é questionado e sim naturalizado.

No discurso dos fiéis que participam dessa festividade, sempre prevalece a intimidade com o transcendente, ou seja, a arte como forma simbólica de acesso e interação com o sagrado. O caráter efêmero dessa arte também é um meio de interação com o sagrado, o que se expressa na manifestação de *Corpus Christi* é tudo aquilo que é profundamente humano, algo não estagnado, que se atualiza. Esse círculo é necessário para uma reafirmação da crença juntamente com a cultura, a arte, a história, a tradição do povo... Uma homenagem prostrada e oferecida diante do sagrado.

Trata-se daquele a priori religioso que atormenta o homem e o impele a procurar e constitui ao mesmo tempo a chave de leitura do ‘simbólico’ que faz parte de toda experiência religiosa. Trata-se da dinâmica da dialética presente em toda verdadeira experiência religiosa como movimento para uma presença/ausência, para a identidade e alteridade, num jogo que comporta o claro/escuro da razão, o sentido e o mistério do sentido, o desejo de ter uma experiência de Deus e a impossibilidade de realmente viver essa experiência (TERRIN, 2004 p.370)

O valor simbólico imposto na arte dos tapetes reflete a fé, a devoção, e a afirmação de um ethos e visão de mundo do grupo religioso. Quanto aos tapetes, consideremos o significado que o ator social – o devoto – aplica à produção dos tapetes, o que significa para ele “desenhar” e “enfeitar” o chão da rua para o ritual?

Quanto ao discurso, sempre carregado de emotividade, era sempre de cunho passional e devocional “mostra a nossa fé, (...) nossa de devoção pelo Cristo”.

A partir daí, a noção de uma vivência e do compartilhamento de um ethos comunitário se faz presente, com a noção de “nossa fé” algo em comum que move um grupo, noção comunitária e coletiva, uma visão de mundo específica: “é manifestação ativa e real da fé”, “é veneração e adoração em público do Santíssimo Sacramento, a presença de Jesus no Pão e no Vinho na Eucaristia”.

Ao questionar um jovem confeccionador o porquê de se desenhar no chão figuras religiosas, levando em consideração a demorada, os detalhadas, enfim, todo aquele trabalho artístico, já que logo o mesmo seria destruído por ser pisado, o jovem me respondeu

“Sim o povo vai destruir, mas as pessoas não fazem os desenhos pro povo fazem pra Cristo, é o padre que pisa representando Deus, por isso não importa se vão pisar ou destruir é pra Deus que as pessoas fazem os desenhos.” (Fabrício Ferreira, 19 anos, paroquiano)

É possível perceber todo o valor atribuído aos tapetes. O fato de confeccioná-los, não é para o devoto uma forma exibicionista, ou um conflito entre grupos, ou uma disputa por legitimação de espaço e sim manifestação ativa e real da fé cristã, uma forma humana de se presentear o divino.

1.5 “A união faz a força”: Preparação e sociabilidades na confecção do Tapete

Nessa fase me ative aos discursos dos devotos, desde os que participam diretamente da solenidade, seja na confecção dos tapetes, ou apenas da procissão e/ou da missa, aos que oferecem sua participação indiretamente, doações de materiais, aos meros curiosos, que não participam da confecção ou da própria solenidade de *Corpus Christi* até mesmo de outras religiões. Lembrando que todo o acontecimento dessa celebração acontece no espaço público, aberto, diante dos olhares e do dia a dia de qualquer um que ouse observar o que ali se passa. Mas começo por aqueles que, talvez sem eles, nada seria possível, a comunidade religiosa.

Normalmente a comunidade religiosa é descrita pelos que a compõem – os fiéis católicos (devotos, participantes de pastorais, ministérios, etc.) – como uma família que vive em comunidade, ou melhor, em comum-unidade, formada por grupos dentro da Igreja com um mesmo propósito, o de servir a Deus. São justamente esses grupos que promovem na comunidade as festas religiosas, encontros, cursos, tudo em prol da Igreja. Esses grupos se assumem enquanto possuidores de uma identidade, um propósito dentro da Paróquia, quase que uma ideologia, principalmente os mais antigos e fervorosos. Muitos são possuidores de lemas e emblemas, geralmente tidos como exemplo a vida dos santos da Igreja, como São Vicente, São Bento. Esses emblemas são a caracterização do grupo, sua marca sua diferenciação.

São principalmente esses que confeccionam os tapetes, que ficam a frente dos preparativos para as festas dos santos padroeiros, ou eventos de caráter diversos dentro da paróquia. Durante as observações para a pesquisa pude perceber que todos os que desenhavam, pintavam ou preparavam o material, eram de um grupo estruturado: Pastoral da Liturgia, Pastoral da Criança, Acampamentos (mirim, juvenil, sênior), Catequese, Pastoral da Família, Pastoral do Batismo.

Na manhã da solenidade, todo o material arrecadado ou doado ao longo dos meses que antecediam o dia da feitura, saiam da quadra onde ficaram armazenados, alguns eram trazidos no próprio dia pelos fieis, iniciava-se ali a tão esperada confecção do Tapete de *Corpus Christi*.



Figura 22 Tapete CNBB. Autora Elza Oliveira



Figura 21 Tapete ostensório Eucarístico. Autora Christiane Alvarenga

A água tingida pelas cores dava a cada material uma cor diferente, específica a sua utilidade, logo um destino, o preto do contorno, o azul do véu, o branco da pomba, o vermelho do manto. Fosse a serragem, fosse o sal, encontravam seus destinos nas mãos dos fieis.

Os espaços eram divididos e escolhidos, distribuídos à escolha de quem o tomasse. Por mais que houvesse uma divisão primária dos espaços, eles não possuíam dono, ou grupo específico. O material era dividido, ofertados à necessidade de quem precisasse. A produção, tanto dos materiais quanto dos tapetes, era igualitária. Não havia uma única pessoa que coordenasse ou um único responsável, alguém que ordenasse ou estipulasse de quem era esse ou aquele espaço, esse ou aquele material, toda a confecção era feita comunitariamente.

Na produção, tanto dos materiais quanto dos tapetes, foi possível verificar uma estrutura muito particular, que escapava da própria rotina da paróquia. A estrutura hierárquica tão marcante dentro da Igreja Católica, naquele momento era quase que inexistente. Uma estrutura muito próxima da definida por TURNER (1974) como relação de *communitas*, um estado de comunidade ou comunhão, onde as posições sociais eram temporariamente suspensas. Crianças, jovens, adultos, clérigos, leigos, misturavam-se, ou melhor, uniam-se na confecção dos tapetes.

A ação era de representatividade, pois o trabalho era sempre coletivo, não possuía dono, assinatura ou pertencimento a uma única pessoa. O que se expressava era os ideais das relações espontâneas e afetivas, onde não possui hierarquias, mas suspensão de papéis. Havia os que desenham e os que enfeitam, porém essa distinção não era fixa ou estabelecida por

“quem sabia” ou “quem não sabia” desenhar, pois “quem não sabia ‘tentava’” (Fernanda, 13 anos paroquiana, pertencente ao grupo do Acampamento Mirim).

Certas vezes, por questão de ordem, havia os que produziam a mistura dos materiais, os que desenhavam e os que preenchiam os desenhos (enfeitavam), mas até nesses casos, os papéis se invertiam inúmeras vezes e os produtores trocavam de funções simultaneamente sempre atendendo a demanda. Nesse momento era possível ver freiras, ministros de eucaristia, ministérios e grupos trabalhando concomitantemente num mesmo tapete, por exemplo. Contudo essa distinção, saber quem é quem, só era possível para aqueles que conheciam intimamente as pessoas da paróquia, juntamente com seus papéis definidos ou pelas vestimentas, como era o caso das freiras, para aqueles que não conheciam o cenário que é apresentado aquela multidão eram apenas crianças, jovens, adultos e idosos, trabalhando juntos, sem estabelecimento de *status*, papéis ou funções. Todas essas características são anuladas por um bem comum, o ritual da celebração. O papéis só são restabelecidos, cada qual com suas respectivas distinção, na hora da procissão.



Figura 23 Tapete Cálice. Autora Elza Oliveira

Mas esse “não estabelecimento de posições” não significa que nada seja regrado, até porque, segundo BRANDÃO (2010), “para que um ritual religioso popular cumpra o que se espera dele, é preciso que tudo seja feito observando regras rigorosas de conduta. Todos os momentos são prescritos e, neles, todos os gestos individuais e coletivos também” (2010, p.71).

Essas regras não são impostas ou estabelecidas como decretos, são na verdade incorporadas e naturalizadas, vindas de uma tradição acreditada, elas se estabelecem porque se repetem todos os anos da mesma maneira, “tudo deve ser feito como sempre foi, para que tudo seja como todos sabem que é e acreditam que deva ser” (BRANDÃO, 2010, p.71).

Mas é notável que essa naturalização das regras e esse estabelecimento advindo da repetição se fazem mais presentes em comunidades pequenas como Paróquia escolhida aqui como recorte. Por se caracterizar como uma paróquia relativamente pequena (apenas 24 comunidades pertencentes) ela não se vê necessitada de uma equipe organizacional, que estruture ou organize a paróquia para a solenidade de *Corpus Christi* com suas feitura de tapete e etc.

O que não é o caso da Arquidiocese de São Sebastião no Rio de Janeiro, que por sua grande territorialidade e um número sempre massivo de participantes, sem contar com uma promoção midiática que todo o ano promove às feitura dos tapetes quase que um acontecimento turístico na cidade do Rio de Janeiro. É preciso levarmos em conta que por se tratar de uma Arquidiocese um controle é preciso para a manutenção da ordem, logo essas condutas das quais BRANDÃO (2010) nos cita se fazem nesse contexto, extremamente relevantes.

Na Arquidiocese do Rio de Janeiro são organizadas reuniões periódicas com representantes de paróquias pertencentes à ela sobre a confecção, todo um aparato organizacional, com instruções para o dia da solenidade, levando em consideração que suas atividades começam já na madrugada de *Corpus Christi*.

Para isso, há quatro anos a Arquidiocese do Rio de Janeiro promove, através do padre Renato Martins, reuniões com pelo menos dois representantes de paróquias do Rio de Janeiro, para organizar a feitura dos tapetes na Avenida Chile, no centro do Rio de Janeiro, para a procissão de *Corpus Christi* da Catedral de São Sebastião. Mesmo que não seja meu recorte etnográfico, a ação da Arquidiocese se torna relevante para fazermos uma breve abordagem comparativa.

É preciso nos situar do “porquê” se iniciaram essas reuniões, que nesse ano de 2013 completam 4 anos.

Segundo Pe Renato Martins, organizador dessa reunião, quando o Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani Tempesta, assumiu a Arquidiocese, fizeram na celebração de *Corpus Christi*, no seu primeiro ano a frente da Arquidiocese, um longo tapete de mais de 400 metros, contudo era um tapete impresso, ou seja, imagens/figuras religiosas foram estampadas em uma imensa lona/tecido por onde passou toda a procissão. Segundo Pe Renato Martins, as

estampas ficaram até bonitas, mas fugiam da “tradição” da festa. O sal, as folhagens, o trabalho comunal, deram espaço, naquele ano, ao trabalho mecânico, informatizado, que por mais que oferecesse beleza, fugia da tradição que fazia daquela festa tão especial. Por isso, a partir daí, Pe. Renato Martins junto, com uma amiga, uma espécie de assessora – Adriana Mayrink – organizaram-se para que no ano seguinte (2010) o tapete de *Corpus Christi* tivesse presença marcada nas ruas da cidade como a tradição mandava: os tapetes de sal.

Para essa organização, foi feito uma chamada, no endereço eletrônico da Arquidiocese, para que as paróquias que quisessem participar enviassem até dois representantes para essa reunião. Estes seriam responsáveis de passar para suas paróquias todos os informativos. Dentre eles:

1. Horário de chegada ao local da confecção;
2. Horário de início da confecção;
3. Horário de término da confecção;
4. Formação de equipes (nunca menos que 2 pessoas);
5. Exigência de credenciamento prévio, sujeito a não participação para quem não possuísse credenciais;
6. Padrão de medida para cada desenho tapete, este impreterivelmente 3m (comprimento) x 2m (largura);
7. Exigência de figuras religiosas. O primeiro tapete seria destinado à Jornada Mundial da Juventude. Que nesse ano de 2013 será realizado no Brasil;
8. Materiais usados não poderiam ser perecíveis como arroz, feijão, fubá ou macarrão (o que já ocorrera em anos anteriores), com exceção do sal grosso, com a justificativa de que fossem evitados “alimentos de peso” para que não houvesse críticas da opinião pública.

São organizadas duas reuniões antes da solenidade onde são passadas as orientações para os representantes. Uma no início do mês comemorado a solenidade e uma alguns dias antes da própria.

Toda essa organização se apresenta como necessária por alguns motivos, como o local onde será feito o tapete e pela quantidade de pessoas que participam da confecção. Por mais que *Corpus Christi* se trate de feriado nacional, o que acarreta o não funcionamento do comércio, o tapete de *Corpus Christi* da Arquidiocese de São Sebastião no Rio de Janeiro é confeccionado na Avenida Chile, uma das mais importantes vias do centro da cidade, diga-se

de passagem, também considerada ponto turístico. E por se tratar da Arquidiocese, o número de paróquias que pertencem a sua administração e que participam da solenidade, seja da confecção seja da procissão, é bem maior do que uma paróquia na Baixada Fluminense como é o caso do nosso recorte de campo.

Mas apesar das diferenças numéricas presente entre os dois recortes aqui apresentados, semelhanças também podem ser pontadas, a confecção dos tapetes não são feitas por alguém identificado, um artista, um dono, ela é feita pela equipe, pelo grupo, pela Igreja. O desenho deve ser obrigatoriamente religioso, pois deve transportar visualmente um pertencimento religioso, uma identidade religiosa, “imagens da Igreja para a Igreja” segundo Adriana Mayrink, uma das organizadoras.

Em Magé não há esse aparato organizacional de reuniões ou materiais informativos pré estabelecidos, o que não descarta a organização dos grupos na Matriz. Todos se reúnem no dia da festa e confeccionam ao mesmo tempo, os grupos e as comunidades. A organização prévia que possui são as chamadas nos avisos paroquiais, ao final das missas, convocando toda a comunidade para que em suas residências, juntem materiais para a confecção dos tapetes.

Na manhã da solenidade aos poucos vão chegando os confeccionadores. Os materiais, alocados na quadra da paróquia, são postos a disposição, pó de café usado, pó de serra ou serragem, sal, entre outros materiais utilizados no dia a dia da comunidade e que se tornar material reaproveitado pra as feitura.

Com uma corda ou um cabo de vassoura, alguns vão marcando o caminho para o tapete, da entrada da quadra da Igreja (onde é realizado as celebrações de maior número) ao final da rua, no cruzamento do trânsito, via de conexão entre o centro da cidade a prefeitura e a praça central.

Depois de demarcado o chão e os espaços, cada grupo escolhe o seu, de acordo com a ordem de chegada ou simplesmente pela escolha. Não importa qual seja o grupo, os espaços são livres.

O importante é ressaltar o espírito de comunidade (comum-unidade) que essa festa promove. Uma sociabilidade sem igual. Não que em outros dias não possua, mas a feitura dos tapetes tem a capacidade de reunir, e interagir diferentes seguimentos da interação. É possível afirmar uma sociabilidade lúdica sem pretensões prévias. A criatividade redefine e reinterpretar o espaço, o chão é uma tela na qual a religião surge como arte, o espaço se redefini pelos atores a partir de sua fé.

O essencial é que haja indivíduos reunidos, que sentimentos comuns sejam experimentados e expressos em atos comuns. Tudo nos leva então à mesma ideia: os ritos são, antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente. (DURKHEIM, 1989, p.553).

Segundo DAWSEY (2005), TURNER (1974) produziu um “desvio” metodológico, comparado às metodologias de Antropologia Social consagradas por Radcliffe-Brown e a partir desse “desvio” nosso ponto de observação deve começar da “antiestrutura”, do coletivo, do social, não mais do resultado mas da equação.

Para captar a intensidade da vida social é preciso compreendê-la a partir de suas margens. Trata-se de um olhar atento (...) em relação aos movimentos surpreendentes das sociedades que, ao recriarem cosmos a partir de elementos do caos brincam com o perigo e sacaneiam-se a si mesmas. Experiências de liminaridade podem suscitar estranhamento em relação ao cotidiano. (DAWSEY, 2005, p.201)

O estado liminar é um tempo propício, segundo DAWSEY (2005), para associações lúdicas, onde “figuras alteradas, ou mesmo grotescas, ganham preeminência (...) nos espaços liminares, se produz uma espécie de conhecimento: um abalo” (2005, p.202). Um abalo nas estruturas, nas hierarquias. Os atores se apresentam como eles mesmos se veem, como uma comunidade, uma família, todos em torno de um bem comum – a Igreja. A noção de liminaridade e *communitas* leva-nos ao reino dos ritos de passagem, a Arnold Van Gennep e a Turner, contudo, a esses temas irei me dedicar na segunda parte deste trabalho.

Mas é contribuinte dizermos que uma antropologia *à la* Turner nos dá a possibilidade de uma análise holista, de trânsito, daquilo que é mais ambíguo, quando nos atemos aos rituais e as festas, observamos a sociedade em si, a vida social. Não há espaços definidos, não há posições estipuladas, nem entre os atores nem no espaço em que se encontram. O espaço não é mais da Igreja ou da rua, público ou privado, sagrado ou profano, o cotidiano não mais se apresenta como tal, não é tão definido como parece ou como é apresentado. Quando há o distanciamento simbólico da estrutura hierárquica da sociedade, os indivíduos reestruturam o espaço a seu bel-prazer. Unem-se num mesmo propósito, pois como diz o ditado usado por Maria Aparecida (paroquiana a mais de 30 anos, pertencente à pastoral da criança), que nesse ano ajudou na distribuição do material “a união faz a força!”.

Durante o campo foi possível avistar brincadeiras. Materiais serem pegos escondidos dos grupos por crianças e grupos resgatando o material pego pelas mesmas. Vi a interação/participação de lojas ao redor, oferecimento de algum tipo de material, como por exemplo, copos descartáveis usados para auxiliar no preenchimento dos tapetes. Vi alegria, fé, devoção, oração, canto e reza, todas as formas de se expressar e/ou se comunicar com Deus.

No entanto o que sempre me intrigou quanto a feitura do tapete e o que também sempre me instigou e incentivou para tal proposta de pesquisa era saber qual a motivação ou qual o sentido era dado pelos fieis quanto ao estarem ali. Se aquela ação era reflexionada, pensada, questionada e explicita, ou mera reprodução de uma ação.

Quando perguntava sobre o que era o *Corpus Christi* as respostas eram vagas, geralmente literais, “*Corpus Christi* é a festa do Corpo de Cristo”, mas quando questionados sobre o que significava para eles estarem ali, as respostas se transformavam, tornavam-se passionais e atemporais. Uma mutualidade entre tempo e espaço, fé e ação. Pintar, desenhar, colorir, é uma forma de presentear a Deus, é preparar o caminho, é reverenciar da forma mais singela o Criador, que para eles se faz tão perto. Sobre o tapete feito pela própria comunidade diz Roberto Souza, paroquiano:

“Eu acho muito bonito ali são os talentos, os tapetes são uma verdadeira obra de arte. Você vê que ali que parece uma confusão, chega um, chega outro, é um material aqui, outro material ali, é todo mundo se juntando. Depois aparece ali aquela obra que foi fruto do trabalho de cada um. Você viu aqui as crianças, as pessoas de meia idade, pouco a pouco aparece a obra, esse é um momento muito bonito de partilha, de encontro, de conhecer as pessoas também. Porque eucaristia é o sacramento da unidade, é o sacramento da pastilha, Eucaristia é o corpo e sangue de Jesus que é doado por nós, então nós também devemos no mundo ser Eucaristia. O que é ser Eucaristia? É viver a doação, é viver a generosidade, viver a partilha né?! Eu fico muito feliz quando vejo as crianças, ali já começou a grande solenidade, com as crianças, com os jovens, ali já vão manifestando e colocando, ali no chão, os seus talentos. Quando saio daqui sinto que minha obrigação foi feita!”

Quanto à última frase de Roberto Souza, “minha obrigação foi feita”, trago à discussão o propósito de se fazer esses tapetes, a eles são atribuídos uma espécie de eficácia simbólica. A ação de fazê-lo promove ao fiel uma satisfação, uma realização, até mesmo um cumprimento de uma obrigação, não no sentido de promessa, mas uma retribuição, uma

dívida eterna, “Deus não precisa nos dar nada, nós é que estamos em dívida com Ele. Ele morreu por nós e tudo o que fazemos é pouco”, concluiu Roberto Souza.

O tapete possui por si só sua legitimidade, ele é visto como uma bandeira, um estandarte, um símbolo da fé cristã. É a ação simbólica que se ritualiza, e como tal, cria uma realidade, produz um sentido por isso é repetida, perpetuada. Os tapetes de *Corpus Christi* é, seguindo os moldes de MENEZES (2012, p.60-61) sobre a festa de São Besso, “o símbolo desse conjunto social que se refaz a cada ano, ao longo de séculos, numa prática (...) que celebra a existência do próprio grupo, dessa forma renovado-se”, seguindo a noção durkheimiana, de religião como representação social eficaz.

Vimos até aqui que a religião, segundo DURKHEIM (1989), configura-se como representação social eficaz, e que o ato de efervescência coletiva da sociedade, no caso aqui estudado a religiosa, nada mais é do que a celebração da própria sociedade. Trazendo essa estrutura para a presente discussão, no ato da confecção, o tapete configura-se como um momento/estado liminar, pois suspende simbólico e temporariamente, os *status* estabelecidos cotidianamente. Os *status* são suspensos e uma atmosfera de interação se faz presente.



Figura 24 Tapete Cristo Crucificado. Autora Elza Oliveira

1.6 A Festa

O Brasil é um país de festa por natureza, terra de folia, de música, de cores, seja ela cultural, esportiva ou religiosa. País onde fé e festas são marcadas pela “sociogênese”, que segundo a interpretação de SANCHIS (1997, 1988)

Se deu no encontro (desigual) de três povos desenraizados nesta terra *brasilis* marcado pela dominação da cultura européia/portuguesa sobre as duas seguintes – do nativo e do africano – e na qual, “no avesso ou no interstício”, ocorreram “microprocessos do jogo das identidades”, de “porosidades e contaminações mútuas” que impediram uma compartimentação e uma distinção significativa entre essas culturas. (apud CAMURÇA, 2009, p.175)

Híbrido e miscigenado, as festas no Brasil misturam religiosidade, cultura e tradição, confirmando seu caráter polivalente não só em seus gentílicos como também em suas “efervescências coletivas”. Em toda a sua extensão, de Norte ao Sul desse país, inúmeras festas encantam, pela performance, pelo colorido, pela alegria, pela religiosidade e principalmente pela enorme fluxo de pessoas que as mesmas aglomeram.

As festas juninas no Nordeste, e em grande parte do país, que comemora em especial o São João. Põe em destaque a tradição nordestina, caracterizações caipiras, comidas típicas, vestimentas, ornamentações. A festa do bumba meu boi no Maranhão e no Amazonas, lá chamado de boi-bumbá, com destaque para a cidade de Parintins, que revive a lenda do boi, e os conflitos entre os caboclos e os indígenas por meio da rivalidade entre o boi Caprichoso e o boi Garantido. Período onde toda a cidade se divide em duas cores vermelho e azul, respectivamente.

Os números aumentam quando nos atemos apenas às festas religiosas. Quando nos limitamos ao catolicismo, religião oficial por mais de quatro séculos no país, nos deparamos com o calendário cívico repletos de feriados religiosos. Santos, santas e nossas senhoras se tornam padroeiros e padroeiras de pequenas e grandes cidades, garantindo pelo menos uma festa ao ano, nos mais de cinco mil municípios espalhados por todo o país.

No Brasil destacam-se a festa da Padroeira do Brasil, Nossa Senhora de Aparecida, que acontece em Aparecida do Norte (SP), data considerada feriado nacional. É a maior

concentração religiosa do país. A procissão do Círio de Nazaré, em Belém do Pará, que reúne milhões de pessoas (nos últimos anos mais de 2 milhões de participantes) que acompanham a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, onde fiéis pagam suas promessas e fazem votos em volta do cordão de isolamento que separa a imagem santa da multidão. Em Pernambuco, durante a Semana Santa, o espetáculo Paixão de Cristo, encenado no maior teatro ao ar livre do mundo, o Nova Jerusalém com construções reproduzem a cidade de Jerusalém nos tempos de Jesus, reúne milhares de pessoas de todas as partes do país.

Sem dizer dos outros motivos que conduzem a população a momentos festivos, o carnaval, considerável o maior espetáculo da Terra e o futebol, grande paixão dos brasileiros e que faz do Brasil o país desse esporte, certamente são os mais significativos.

No entanto, falar de festa não é tão fácil quanto parece. A festa é um fenômeno que pode ser visto, participado, descrito – o que muitas vezes se faz – porém quase impossível de ser definido. Sua dificuldade se encontra na relatividade do termo, o que se caracteriza festa para uns pode não ser festa para o outro, é um termo polêmico podendo haver diversas interpretações. Segundo DUVIGNAUD (1984 apud PEREZ, 2012, p.38) festa é um “ato surpreendente, imprevisível”, uma virtualidade que pode aparecer “tanto durante as cerimônias rituais, com as quais não se confunde, quanto fora de toda manifestação pública”, pode se “revestir de aspectos diferentes e que escapam a qualquer lei: triste ou alegre, irritante ou calma, privada ou pública”.

Porém, o grande esforço de autores que se dedicam ao tema, principalmente PEREZ (2012), autora a qual me respaldo para tratar do tema, é a desconstrução das práticas discursivas sobre o tema festa, ultrapassando o tema do entendimento *em* perspectiva para uma apreensão *como* perspectiva, uma transposição da festa como fato para a festa como questão. Essa proposta nos possibilita “pensar a possibilidade de um outro horizonte compreensivo” para o estudo do tema, “argumentando que a festa é mais do que a festa, pois que não é tão somente um evento delimitado no tempo e no espaço, mas tempo/espaço (efêmero e transitório) de exuberância e de explosão de vida” (PEREZ, 2012, p. 15)

Para Roger CAILLOIS (1989) a festa é um “paroxismo a serviço da regeneração da vida social” (apud PEREZ, 2012, p.24), uma celebração do elo, capaz de renovar pactos, “é exuberância de vida e vigor fecundante, e reforça a comunhão” (PEREZ, 2012, p.27). Para DURKHEIM (1989) a festa é uma reflexão associada à religião, distinção entre sagrado e profano. Durkheim desenvolve a noção de efervescência coletiva, que aparece quase como que um sinônimo para o termo festa, caracteriza-se como o momento onde a figura mais expressiva é a da coletividade. Para Jean DUVIGNAUD (1984) festa é o próprio ato de

produção de vida, uma vida com sentidos diversos ao da vida cotidiana, logo, um campo de possibilidades, “relações humanas não instituídas, onde a fusão das consciências e das afetividades substituem todo o código e toda estrutura” (p. 59 apud PEREZ 2012, p. 35). Festa implica comunhão de sentimentos, vínculo social, não é apenas geradora do tempo, mas também novas facetas para a subjetividade. Já para BATAILLE (1973) festa é fusão da vida humana. Para MAUSS (1974) e VAN GENNEP festa possui presença inevitável na vida, seja ela coletiva ou individual, ela marca os tempos fortes, tempos que necessitam de uma vivencia diferenciada, momentos de passagem ou transposição, momentos auge da vida de intensidade.

É válido ressaltarmos que em nenhuma teoria até agora citada estipulamos ser a festa sagrada ou profana, religiosa ou cívica, pública ou privada, o que podemos estabelecer entre elas é que quando tratamos do tema festa estamos sempre nos referindo à coletividade, à produção de elos, à fusão com o outro. Segundo PEREZ (2012) festa é o ato mesmo de produção de vida e não só mera reprodução.

Na festa, acontece o que DAMATTA chama de “extraordinário construído pela sociedade” (1997, p.47), acontecimentos onde hierarquias são suspensas (como no carnaval), estabelecidas (como nas paradas), locais consagrados (como em procissões), ou seja, as regras sociais exteriormente estabelecidas são postas de lado, mesmo que temporariamente. Na festa a identidade é revigorada na efervescência da comunhão, afinal uma festa nunca é solitária, individual, festa é comunal, ela é como uma fagulha que aumenta a subjetividade, “numa explosão fora do sistema constituído” (DUVIGNAUD, 1984, p.187), é uma forma lúdica de sociação, uma espécie de “poetização e estetização da experiência humana em sociedade” (PEREZ, 2011, p.56).

A festa apresenta três características próprias, interdependentes que se relacionam entre si ao mesmo tempo que se confundem. A festa é um ato coletivo

- extra-ordinário
- extra-temporal
- extra-lógico

O ato coletivo é extra-ordinário, pois instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, daí o mundo do simbólico, da virtualidade, marcada pelo lúdico. Constitui também um tempo dentro de outro tempo, por isso, extra-temporal, ora, no âmbito da religião as festas são guiadas por calendários específicos, o tempo sagrado, o

“eterno presente do acontecimento mítico” (ELIADE, 1992, p.47), um tempo santificado. Por fim o ato é extra-lógico, pois foge da linearidade moderna do cálculo e da utilidade, a festa é regida pelo excesso, pela explosão, pela exaltação dos sentidos e das emoções.

Não é pela escassez de uma definição, mas pela gama de possibilidades, que mais do que uma descrição da festa ou mesmo a tentativa de explicação da mesma, o caminho mais promissor e rentável é compreendê-la.

Para isso PEREZ (2012) nos propões 2 passos:

- 1) Desubstantivar a ideia de festa, desfuncionalizá-la, desreificá-la. Eis uma das críticas de DUVIGNAUD (1984) a DURKHEIM (1989). Para o autor, Durkheim ao sociologizar a efervescência coletiva ele a torna num simples ato exterior dramatizado, disperso e difuso na vida cotidiana. Sendo assim a efervescência “torna-se artificialmente, um objeto exterior que as coletividade adoram como a causa externa de sua existência, quando se trata, de fato, do efeito de seu próprio dinamismo” (DUVIGNAUD, 1984, p.61 apud PEREZ, 2012, p. 25). É preciso tratar a festa não mais como fato social (coisa), dotado de um conteúdo específico, determinado, pré moldado. É preciso diferenciar o fato festivo (festa instituída) do mecanismo festivo (imaginário)
- 2) Segundo, tratar a festa como perspectiva, não mais enxergá-la como objeto que deve ser descrito, mas sim um mecanismo, fazendo-se valer da

Experimentação humana [como um] campo do possível, isto é do imaginário: campo das percepções e das imagens da vida coletiva, que não se reduzem à própria vida coletiva, pois que se referem e remetem à instância do desejo, do imprevisível, do indecível, do indeterminado, da interioridade, da embriaguez mística, do excesso, do gozo. Deixa igualmente de ser um fato socio-lógico para tornar-se uma virtualidade antropológica, que faz parte de atos, tais como o sagrado, o jogo, o sonho, o transe, a arte... (DUVIGNAUD, 1984, apud PEREZ, 2012 p.34-35).

Essa “experimentação humana” proporcionada pela virtualidade da festa coloca o homem diante do mundo do simbólico, o mundo do extraordinário, onde as regras e estruturas são substituídas pela “fusão das consciências e das festividades”. A festa transporta o homem do social estabelecido, regado, instituído, para o universo da efervescência coletiva, que, por

consequente, o transporta para uma dimensão de invenção e virtualidade uma visão alternativa de si mesma. Ora, DAMATTA evidencia essa configuração quando afirma que “não há sociedade sem uma ideia de um mundo extraordinário” (1983, p.31).

Creio que a partir desses dois pontos preliminares, propostos por Perez, é possível apreendermos sobre o tema festa nas perspectivas propostas desse trabalho, a ação da festa como ato coletivo durante a solenidade de *Corpus Christi*, levado em consideração seu caráter lúdico (na confecção dos tapetes) e seu caráter solene (na procissão).

Lembrando que um não descarta o outro. O aspecto lúdico do ato festivo não descarta sua ritualidade. No *Corpus Christi*, ela possui as duas características. Divertimento por sua função recreativa, lúdica e estética na confecção dos tapetes. Aspecto muito vigorado em DURKHEIM (1989) quando trata dos ritos representativos aspecto de partilha de um sentimento comum, representações dramáticas e recreações coletivas. Ritual pela cerimônia, pela solenidade da procissão, com toda a sua performance.

Que as festas possuem um grande papel na sociabilidade, que são momentos lúdicos, de coesão e junção social isso já foi diversas vezes dito. Elas atuam como um grande agente de sociação, e até mesmo de peregrinação.

No dia da solenidade de *Corpus Christi* quem compõe a grande movimentação diante da Paróquia de N. Sr^a da Piedade, no centro da cidade de Magé, para a confecção dos tapetes são as 24 comunidades que compõe a Paróquia.

Cada comunidade possui seu(a) padroeiro(a), quando há festa em uma, todas as demais se reúnem para à solenidade, leia-se festa! O comemorar é constante, a ciranda festiva que gira em torno dos padroeiros, ou seja, cada uma possui seu dia de festa, garante as comunidade pelo menos uma festa ao ano. Mas não estamos tratando de uma simples festa em torno de um santo, a festa em questão é maior, a solenidade se dá em torno do da manifestação pública do corpo de Deus. Uma comemoração grande, universal dentro da Igreja Católica²³, necessita de uma preparação a rigor. É onde toda a cidade se remete a um mesmo ponto, a um mesmo propósito.

Um grande deslocamento se dá para a paróquia, todas as comunidades, no dia da celebração, se encontram na matriz para o início das atividades festivas sobre o tapete. Daí um certo caráter peregrino pode ser relacionado à celebração. Esse deslocamento das comunidades à matriz e logo essa “reunião” das mesmas, onde se amplia o vínculo e diminui-

²³Mesmo que a confecção do tapete não o seja, a comemoração do *Corpus Christi* seja pela celebração e procissão ou apenas a celebração da solenidade é celebrada em toda a Igreja Católica. Em relação aos tapetes, as que confeccionam, cada uma com suas especificidades, levando em consideração a cultura e a tradição do local.

se as distancias entre as comunidades, PEREZ (2012, p.101) designa como privilégio concedido à festa, ou seja, “o fato dela possibilitar uma vivência outra e uma aproximação mais precisa do ato mesmo de produção da vida, da experiência humana em coletividade (...) sobretudo no que tange à acentuação do afetivo e do sensível”.

Se hoje vemos como “espontânea²⁴” a presença dos devotos como manifestação festiva de socialização em torno do sagrado, não podemos nos esquecer que em toda a história religiosa do Brasil, ou melhor, do Catolicismo no Brasil, as festas – principalmente as procissões – atuavam como dispositivo disciplinador, na verdade ainda atuam, porém de forma naturalizada pelo devoto, a esse assunto irei me remeter mais a frente ao tratar da Religiosidade Popular. Contudo é importante ressaltarmos, mesmo que passageiro, neste momento, sobre como as festas atuavam e ainda atuam, de certa forma, como dispositivo disciplinador de acordo com a pedagogia de valores, onde eram exercidos as definições de posições hierárquicas dentro da Igreja ou da comunidade religiosa, ou mesmo no Império, posições de *status* e controle das irmandades e confrarias sobre as manifestações de religiosidade popular, no período onde Igreja e Império eram como duas faces de uma mesma moeda.

Segundo PEREZ, (2012, p.107) “uma das operações que a festa realizava [e ainda realiza], evidenciando a ação de seu princípio dionisíaco e seu caráter extraordinário, é a quebra da rotina. Ao fazê-lo abria [e ainda abre] espaço à livre invenção do espírito, para o imaginário e para as transgressões”. Ora, o qual a maior invenção de um imaginário que ao mesmo tempo transgride o espaço e o tempo cotidiano, que um Deus que caminha ao lado do povo?

BRANDÃO (2010), nos questiona senão seria o lugar da festa “o mundo da metáfora”, um modo coletivo surpreendente denso e afetivo de se estar num lugar e ser outro, “meio pelo qual, sob a ilusão da inexistência das regras do código que torna o cotidiano ao mesmo tempo indispensável e opressor as pessoas trocam entre si afetos e sentidos” (BRANDÃO, 2010, p.27).

Para finalizar o que tentei apresentar ao longo do tema festa, proponho três pontos fundamentados por AMARAL (2012, p.74) sobre festa e encontrados na maioria dos autores aqui trabalhados, principalmente em DURKHEIM (1989). Os mesmos se resumem as seguintes:

²⁴ É válido dizer que *Corpus Christi* é segundo o Catecismo da Igreja Católica uma festa de “preceito”, isto é, de comparecimento obrigatório à Missa neste dia, ou seja, obrigatoriedade à Missa e não as socializações festivas que, em algumas Igreja – como é o caso da apresentada nesta dissertação – antecedem a celebração final da Missa

- Produção de um estado de “efervescência coletiva”; a
- Transgressão das normas coletivas; e a
- Superação das distâncias entre os indivíduos

A partir desses três pontos analisamos o caráter polissêmico e dicotômico da festa, sempre associado ao elemento social.

TABELA 3 – ANÁLISE DO TEMA FESTA

Efervescência coletiva dos devotos	Interação dos devotos, reunião das comunidades no dia da festa, seja a confecção dos tapetes, seja para a solenidade – missa e procissão – festa.
Transgressão das normas coletivas	Papeis sociais estabelecidos temporariamente, ou ausência deles. Alternância de ritmo e de intensidade.
Superação das distâncias entre os indivíduos	Reunião e sociabilidade das comunidades

É impossível descartarmos o caráter dicotômico das festas religiosas, elas são sempre revestidas de sagrado e profanos – seja no tempo ou no espaço, divino e humano – já que ambos se comunicam e encontram, individual e coletivo – seja pela fé individual ou pela união para a manifestação dela.

O tema festa nunca se esgotará, sempre será analisado por olhares diversos, terá opiniões diferentes, classificações e motivos dos mais diversos, no entanto é preciso não nos esquecermos do propósito de Léa PEREZ (2012) que iniciou o debate sobre o tema no presente trabalho “pensar a possibilidade de um outro horizonte compreensivo” para o estudo do tema, “argumentando que a festa é mais do que a festa, pois que não é tão somente um evento delimitado no tempo e no espaço, mas tempo/espaço (efêmero e transitório) de exuberância e de explosão de vida” (PEREZ, 2012, p. 15)

Precisamos desconstruir as práticas discursivas e olharmos o nosso objeto “a festa” não mais *em* perspectiva, mas *como* perspectiva.

Percebi que por se tratar de uma Paróquia localizada num bairro do subúrbio, onde o rural ainda se confunde com o urbano e com as serras que cercam a cidade, a mentalidade

calculista e impessoal características de uma Metrópole não eram marcas identitárias daquela comunidade, onde os padres tratam os fiéis pelo nome, frequentam as casas, almoçam no sábado... Junto à sociedade o papel social que a paróquia desempenha na cidade abre portas para uma presença e certa autonomia, quase que irrevogáveis.

Autonomia que faz com que numa manhã de quinta feira, dia da solenidade, a rua principal que liga a Matriz ao centro da cidade, seja fechada, por membros e dirigentes da Igreja para a confecção dos tapetes. A prefeitura mesmo que presente e previamente procurada para deliberar o ofício para a ocupação, torna-se figurativa, todos sabem que não passa de mera formalidade, pois a ação repetida ao longo dos anos era cristalizada, naturalizada. Para os dirigentes o argumento de que sempre será assim: “é dia de *Corpus Christi!*”. A naturalização se reveste com as roupas nobres que ganha o título de tradição.

Quanto aos tapetes ele é arte que ultrapassa qualquer perspectiva artística de uma exposição, ela é efêmera, é pessoal e grupal ao mesmo tempo, ela é demonstração de fé, é simbólica e devotada, é pagamento de promessa, é bandeira, é emblema, é identidade cristã que anuncia a crença em que seu Deus, transubstanciado, em corpo, alma e divindade, caminhará em meio ao seu povo.

É na efervescência coletiva, parafraseando DURKHEIM (1985) que vemos a “sociedade em ato”. É algo que ultrapassa a realidade cotidiana não só da paróquia como da própria cidade. O tapete quando terminado, possui um significado que, em última instância, é simbólico, ele se torna o caminho pelo qual o Senhor irá passar – o “tapete de Deus”. Toda essa efervescência é ritualizada e celebrada festivamente.

Os desenhos tomam para si toda a atenção. Naquele momento o chão da rua se tornava a galeria sacra emoldurada pelo cinza do asfalto. E foram a partir dessas imagens que comecei a observar e questionar sobre o grande dilema do uso do espaço público, com todo o seu diálogo entre religião e sociedade, suas influencias e suas imbricações.

Figuras embalsamadas de simbolismo religioso, preparadas para a passagem do Deus transubstanciado não denotam sacralidade ao espaço. A passagem da procissão com o ostensório envolto a incensos e orações, cantos e rezas tornam-se determinantes para isso.

Percebi que para o religioso isso não era questão havia sido uma questão, era sim, uma certeza, “se tudo foi criado por Deus, tudo é sagrado!”, do cinza do asfalto ao verde da folha, da calçada da Igreja a via principal da cidade.

PARTE 2: ESPAÇO SAGRADO E ESPAÇO PROFANO EM MAGÉ: HIBRIDISMO, TENSÕES E ACOMODAÇÕES

2.1 Peregrinações e festas na cultura cristã

Inúmeras são as festas, procissões e peregrinações que norteiam a Igreja Católica, iniciadas como manifestações de caráter pedagógico, elas ensinam a reverenciar, adorar, obedecer e estimam a eterna busca do crente pelo seu transcendente. As procissões possuíam, ao longo do tempo, diversas roupagens, catequética, popular, devocionais, rural, patriótica, comemorativa, penitenciais, enfim, diversas olhares e funções, muitas vezes roupagens múltiplas, como é o caso da celebração de *Corpus Christi*, procissão que possuía, em Portugal e nas regiões por ele colonizadas, dupla ordenação, encomendada tanto pela Igreja como pela Monarquia.

Não só por sua dupla – ou múltipla – roupagem, que assim possuía, que o *Corpus Christi* se destaca dos outros rituais católicos. Mais do que a veneração pelos santos ou de suas relíquias, das aparições da Virgem Maria, ou das belezas performáticas vistas em outras celebrações, o *Corpus Christi* é a única celebração católica onde o *Santíssimo Sacramento*²⁵, é exposto em via pública.

O caráter sacramental se impõe à Igreja como expressão de identidade, o sacramento é uma marca devocional da Igreja Católica – presença real e substancial de Cristo, “cerne em torno do qual se constrói a sua autoconsciência de identidade” (SANCHIS, 1986, p.6). Enfim diversos foram os motivos aos quais deram a essa celebração toda sua grandeza, sem contar com sua pompa e beleza.

2.1. Procissões e Peregrinações – Manifestações Religiosas

²⁵ *Santíssimo Sacramento* para a Igreja Católica a presença real de Jesus Cristo na hóstia consagrada.

A peregrinação serve de modelo externo, de espelho do que se vive na alma.

(TERRIN, 2004, p.374)

Peregrinação, segundo o dicionário Aurélio²⁶, designa-se como o ato de viajar ou andar por terras distantes, chamadas em sua versão ibérica de romaria, em lembrança das excursões dos primeiros cristãos a Roma, peregrinação de caráter religioso por lugares santos ou de devoção. Contudo a expressão que mais aparece nas literaturas referentes aos cortejos religiosos, é a palavra procissão, originária do latim *processione*, significa “marchar para frente”. Designa um ritual religioso cujo objetivo é expressar pública e coletivamente um culto à divindade a qual se destina, teve seu apogeu, como ritual cristão, na Idade Média, as de maior importância se deram na Península Ibérica, quando era planejada como grande acontecimento religioso social, com rituais próprios e participação em massa de fiéis (ANDRADE, 2011). Segundo TINHORÃO (2012, p.6) “quando revestida de caráter, por assim dizer oficial, ou seja, quando destinada a cortejos locais de iniciativa do Estado ou de Igrejas constituídas, ganhava estruturas sujeita a regras determinadas”. Essas regras, de ordem litúrgica, segundo TINHORÃO (2012) ia oferecer à procissão diversas variantes:

- Procissão de benção – para dias determinados, como Domingo de Ramos;
- Procissões votivas – como a celebração da Assunção de Maria;
- Procissões de transladação – para acompanhar a mudança pública de imagens ou relíquias;
- Procissão de peregrinação – às grutas milagrosas como a de Fátima em Portugal; e as,
- Procissões comemorativas – referentes a milagres ou acontecimentos da vida religiosa ou civil.

Essas procissões, segundo TINHORÃO (2012, p.6) estavam destinadas a evoluir para certa teatralização religiosa, o que permitiria um retorno as velhas peregrinações de fé coletiva dando a elas um caráter popular, autônomo em relação as regras litúrgicas que a princípio institucionalizavam as procissões, oferecendo às procissões um nítido sentido de festa, que viria a se chamar, em Portugal, de círios e romarias.

Peregrinação e Procissão aparecem como similares, pois detêm o mesmo significado simbólico que é o de caminhar, no entanto o primeiro denota uma caminhada mais distante,

²⁶ Miniaurélio Século XXI Escolar, 2000.

ida a um lugar sagrado, muitas vezes revestido de dor, penitência, o segundo já se apresenta como um sentido de cortejo, geralmente possui um santo patrono e se configura com um caminhar mais curto em relação a distancia, é uma oração pública feita a Deus por ajuntamento de fiéis dispostos em certa ordem geralmente em torno/para um templo, ou pela cidade,, porém ambos representam uma ida, uma caminhada que busca, seja pela devoção seja pela penitência, o diálogo com o transcendente ou como diz Sanchis “procura caminhante ao Sagrado” (SANCHIS, 2006, p.91). São modos de assumir uma relação “peregrina” com o tempo, o espaço, o corpo, a dimensão coletiva (SANCHIS, 2006), sem contar na possibilidade de uma dialética entre o temporal e o espiritual, entre o religioso e o secular, enfim, entre o sagrado e o profano.

A busca é uma das características principais do ser humano em relação ao sagrado, é a dinâmica da experiência, vê-se na procissão/peregrinação uma expressão materializada da linguagem religiosa, experiência autentica. O caminhar se caracteriza por diversos significados, dados por aqueles que o manifestam, ele é pessoal (mesmo que realizado coletivamente), experiencial, simbólico, manifestação de fé e de crença em algo, pode ser lido como passagem (TURNER, 1974), como ato devocional (ROSENDAHL, 2002, 2009, 2012), como penitencial ou busca (TERRIN, 2004), até como forma de prolongamento da vida litúrgica da Igreja (CIC) ²⁷. Essas manifestações respondem a alguma necessidade individual ou coletiva. Peregrinação e procissão, entre outros meios simbólicos através dos quais os significados da visão social são ditos (BRANDÃO 2010, p.24).

Essa crença possui e desempenha um papel considerável na vida do homem religioso e na vida religiosa da humanidade. É graças a ela que a transcendência se revela, é ela que torna o mundo metafísico compreensível, é assim que Deus cria forma e força, e que o fiel se aproxima de seu Criador. Segundo ELIADE (1992, p.60) “Aquele que se eleva subindo a escadaria de um santuário, ou a escada ritual que conduz ao Céu, deixa então de ser homem: de uma maneira ou de outra passa a fazer parte da condição divina”.

Contudo nos interessa aqui demonstrar como esse ato de manifestação pública da fé se caracterizou como forma apropriação do espaço, levando em consideração o espaço não usual – o público, e como representação coletiva da religiosidade popular brasileira. Desde a época da colonização aos dias de hoje, essa prática conota ao lugar, por ocasião da manifestação,

²⁷ CIC - Catecismo da Igreja Católica. Livro, segundo João Paulo II, (responsável pela ordenação de publicação da edição aqui utilizada), onde se apresenta “com fidelidade e de modo orgânico, o ensino da Sagrada Escritura, da Tradição viva da Igreja e do Magistério autêntico, bem como a herança espiritual dos Padres, dos santos e santas da Igreja, para permitir conhecer melhor o magistério cristão e reavivar a fé do povo de Deus. Deve ter [também] em conta explicitações da doutrina [da Igreja]”; 9ª edição, primeira a partir da edição oficial latina. A diante toda citação da sigla CIC lê-se Catecismo da Igreja Católica.

uma sacralidade, mesmo que temporária, dando um novo significado e (re)ordenando o modo pelo qual o religioso devoto, se vê no mundo e manifesta sua crença.

Para falarmos da formação religiosa no Brasil, sua religiosidade e suas manifestações – principalmente da de *Corpus Christi* –, em sua formação como colônia (formação de seus territórios e difusão espacial) gostaria de fazer um novo e breve recorte para um melhor embasamento sobre o tema. O objetivo é abordar sobre essas manifestações religiosas, em especial a de *Corpus Christi*, a partir do colonizador e como as características das festas e procissões portuguesas se reproduziram e se adaptaram no Brasil.

2.1.2 A dramaturgia do culto. Princípio da performance nas procissões portuguesas

Segundo TINHORÃO (2012, p. 7), a procissão de *Corpus Christi* “constituiu durante quase seis séculos a mais variada e animada festa religioso-popular de Portugal” (do século XIV ao século XX), não só em Portugal, segue o autor em nota de rodapé sobre a procissão na Espanha no século XIV, na Galícia no início do século XV, em Santiago de Compostela e em Pontevedra desde o século XVI.

A festa de *Corpus Christi*, em Portugal, vinha, conforme o dogma aprovado pelo IV Concílio de Latrão (1215), afirmar a presença de Cristo em substância na Eucaristia, representado em carne e sangue pelo pão e o vinho a nova aliança sagrada da fé cristã, o que segundo TINHORÃO (2012) seria o equivalente ao pacto com Deus expresso pelos judeus, ainda no Antigo Testamento: a Arca da Aliança.

Segundo o autor, há uma semelhante coincidência entre o episódio da Arca da Aliança, citado na Bíblia com a festa de *Corpus Christi*, ambos, segundo o autor, possuem “o espírito de júbilo traduzido em festa” (2012, p.8), o que fez com que os organizadores da procissão em Portugal resolvessem incorporar à sua comemoração.

Na narração bíblica, segundo TINHORÃO (2012) há

Uma alegre transladação da Arca da Aliança, primeiro, de Judá para uma tenda armada pelo Rei Davi em Jerusalém e, depois, para um palácio revestido de cedro (...). [Durante a primeira transladação] “Davi e toda a

casa de Israel dançavam diante do Senhor com todo entusiasmo, cantando ao som de cítaras, harpas, pandeiros, sistros e címbalos”²⁸.

Já na segunda transladação²⁹, o Rei Salomão organizou uma festa que durou sete dias. E com base nessas passagens que Portugal, desde o início das procissões de *Corpus Christi* procurou reproduzir, “a saltitante alegria do rei judeu, juntamente com seus pajens ricamente vestidos” (TINHORÃO, 2012, p.9).

GUIMARÃES, (1872, apud TINHORÃO, 2012, p.9) transcreve o trecho dos mais antigos regimentos da procissão de *Corpus Christi* conhecidos em Portugal, o de Coimbra, 1517, e do Porto, 1620.

A citação é do Regimento da Procissão da Festa do Corpo de Deus realizada no Porto, em 1620, que em um de seus itens estabelecia: “Item. Irá Davi dançando, com, seus pajens, que serão doze, ricamente vestidos, e os darão os mercadores do Brasil e de outras partes”. O Regimento da Festa do Corpo de Deus de Coimbra, em 1517, não se refere expressamente ao rei Davi, mas estabelece aos forneiros, carneiros, telheiros, caieiros e lagareiros da cidade, de temo a obrigação de “fazer a judenga, com sua toura (*Tora*, o livro das Leis)” sempre com nada menos que seis homens, “que andem na dita judenga, com boas Canas e vestidos segundo se requer para tal auto”. Essa representação do episódio bíblico na procissão de *Corpus Christi* acabou por consagrar o nome judenga para a dança de Davi e seus pajens realizada nesse auto que abria o cortejo.

Essa “encenação público-ambulante” de episódios bíblicos adotada para animar a procissão de *Corpus Christi* em Portugal, nos inícios do século XIV, não se caracterizava como uma novidade porém um retorno “a tradição da nascente Igreja cristã, iniciada dentro dos primeiros Templos” (TINHORÃO, 2012, p.9). Essas encenações bíblicas vieram, também e principalmente, como forma de ilustrações para os fiéis, uma antecipação da futura “dramaturgia didático-religiosa, que evoluíram, segundo o autor, para os mistérios, milagres e moralidades do teatro medieval” (TINHORÃO, 2012, p.10).

Toda essa manifestação performática, seja pelas encenações em si ou pelo propósito que elas detinham, tinha como proposta incentivar e motivar uma maior adesão do público cristão à mensagem de fé cristã. Essas encenações passariam da regência da Igreja, por meio

²⁸ Cf. Livro de Samuel 2, 6-23.

²⁹ Cf. Livro de I Reis, 7-8.

dos padres e dos clérigos, e contariam com a participação dos devotos de confrarias formados por corporações de trabalhadores dos mais variados ofícios. Segundo Jacques HEERS, (1987, p.46 apud TINHORÃO, 2000, p.25-26), “a partir de então, não seria surpresa ver soltarem pombos nas Igrejas representando o Espírito Santo nas solenidades de Pentecostes”.

A partir do século XII, essas encenações transpassaram os muros dos templos e migraram para as ruas, principalmente as procissões, a partir de uma maior familiaridade entre a Igreja e seus fieis no campo da prática da devoção. Segundo TINHORÃO isso se deu com a criação, ao lado das irmandades religiosas formadas com base na divisão social, de um novo tipo de agremiação de caráter leigo: as chamadas confrarias, compostas por artesãos e trabalhadores, agrupados segundo seus ofícios (2012, p.11).

As confrarias surgiram por volta do século XI como associações de fiéis dispostos à defesa do cristianismo como religião oficial, elas evoluíram durante o século XIII para um modelo de organização paralelo ao das irmandades religiosas, com a diferença de que após surgirem como entidades representativas da sociedade em geral as confrarias passariam a agrupar-se por atividades profissionais e participarem ativamente nas manifestações exteriores de culto, “sempre tão próxima do espírito da festa” (TINHORÃO, 2012).

Em Portugal a participação dos ofícios nas procissões de *Corpus Christi* tornou-se de caráter obrigatório ao mesmo tempo que a festa também se tornara, enquanto a mesma se mostrava, ao olhos do público como afirmação não apenas da grandeza da fé como do poder do Estado, começa a se estabelecer a dupla ordenação da festa, representativa tanto da Igreja como da Monarquia.

Essa caracterização de dupla ordenação da festa de *Corpus Christi*, como referido na primeira parte deste trabalho, não se restringiria a Portugal mas a todas as regiões, a primeira vista, colonizadas pelos portugueses (MORAES FILHO, 1979 apud SANTOS, 2005, p.23).

Para TINHORÃO (2000) a procissão de *Corpus Christi* era um “claro ato de simbolismo teológico-político”, onde a procissão servia à afirmação do poder espiritual da Igreja, enquanto resposta ao protestantismo como “triunfo sobre a heresia³⁰”, à autoridade das Câmaras pelo controle sobre os mestres, e os interesses do rei pela glorificação pública dos seus feitos confirmando assim, sua dimensão de ato oficial.

A Monarquia não só fazia presente na procissão como participantes e mandantes como reservavam-se “o direito de se fazerem-se representados simbolicamente pela presença de São Jorge em posição de destaque a partir de 1387, para lembrar sua ajuda na vitória às armas

³⁰ Desenvolvido na primeira parte desta dissertação.

portuguesas sobre os castelhanos desde a batalha do Aljubarrota” (TINHORÃO, 2000, p. 70-71). A presença obrigatória da imagem de São Jorge na procissão revelava a intenção política da escolha real, o regimento da Câmara da cidade obrigava a participação de todos os ofícios com suas bandeiras, logo, a procissão de *Corpus Christi* passaria com o tempo, segundo TINHORÃO (2012, p.13) “a configurar não apenas uma manifestação representativa da identidade nacional, mas um retrato perfeito da sociedade que devia refletir”, com isso, “a festividade de *Corpus Christi* dos portugueses, seria a partir de então, a procissão de São Jorge (SANTOS, 2005, p.42)

2.1.3 Teatralização do culto

A procissão de *Corpus Christi* distingui-se hoje, das demais festas católicas, por sua pompa, distinção vinda desde de seus primórdios, onde também constituía uma exibição coletiva de criações da mais nítida formação popular. Aliás, é essa manifestação do povo, hoje vista nos tradicionais tapetes, que sempre fez dessa festa uma celebração popular, com participação de todos, independente da camada a qual pertencesse³¹, era uma procissão democrática, não apenas por referências às minorias étnico-religiosas de judeus, mouros e ciganos, mas pela presença física de africanos escravos levados a Portugal como escravos e que tiveram muita participação quando inseridos na primeira década do século XVI na sociedade de Lisboa, na qualidade de membros da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

A contribuição pelo incentivo de encenações, por parte da Igreja, a organizações por parte das confrarias juntamente com as danças por parte dos populares (judenga, mouriscas, ciganas) fazia da festa de *Corpus Christi* tão profana quanto sagrada, ou melhor, a certos momentos mais profana que sagrada.

Um desses episódios nada edificantes a que se sujeitava a procissão, ante a extrema concessão da Igreja ao espírito popular que a animava, estaria o que obrigou a mudança na forma de conduzir o próprio símbolo do Corpo de Deus. É que, como tradicionalmente o Sacramento fechava a procissão transportada em charola, no interior de uma redoma de paredes de vidro

³¹ Neste momento não levo em consideração as posições tidas hierárquicas dentro da procissão, como por exemplo, em relação ao pálio, descrita por SANTOS (2005). Contudo mais a frente, quando abordar sobre a festa na América Portuguesa irei desenvolver melhor esse tema.

chamada de gaiolas, o costume de atirar moedas ao Senhor, durante a passagem ou as paradas da procissão, levava os fieis de melhor pontaria, com frequência, quebrar os vidros do sacrário ambulante. E o resultado foi que, pelo menos em Lisboa, a partir de 1607 aboliu-se o sistema de gaiola, e o Sacramento passou a ser levado sob o pálio conduzido em marcha pela clerezia (TINHORÃO, 2012, p.24)

Quanto mais dava-se ênfase na diversão da festa, mais perdia-se o sentido pela qual ela fora inicialmente instituída, até mesmo a passagem do Sacramento, hoje tida como cerne das procissões, era tida como último, ou seja, era o Sacramento que fechava a procissão. Toda essa efervescência festiva desregrada deu-se até o final do século XVII. No início do século XVIII, era evidente a necessidade, por parte da Igreja, de se rever o espírito da festa.

Segundo TINHORÃO (2012) a mudança aconteceu depois que D. João V (1706-1750), ter se reconciliado com a França em 1713 e a Espanha em 1715, juntamente com o reagrupamento do “trono absoluto a aristocracia nobiliária e clerical”, graças ao ouro do Brasil, resolveu promover um “florescência reajustada da cultura barroca” que ia incluir a necessária reforma da tradicional procissão.

O que antes era uma festa oferecida pela Câmara juntamente com a Igreja, feita pelo povo e para o povo, numa exibição de “abusos” e “indecências”, passava por uma “reforma” “contra as tradições pagãs, a presença de negros, mulheres e tocadores de charamelas foram extintos da solenidade”, danças, alegorias e encenações que norteavam a procissão religiosa, neste momento passaria por uma reformulação “dentro do melhor espírito barroco”, glorificava-se agora o absolutismo através do espetáculo, de mera festa popular, a festa de *Corpus Christi* passara a ser, naquele momento, “uma mera exibição de pompa real oferecida ao povo” reforçada pelas noções de disciplina, de ordem, de hierarquia (SANTOS, 2005, p.49).

Quase que como uma parada militar, tal como a conhecemos hoje, a festa de *Corpus Christi* trocara a espontânea alegria popular dos ofícios por formações quase que militaristas, não que os ofícios não fizessem mais parte da procissão, porém sua presença não era mais necessária, surgia em seus lugares o simbolismo das bandeiras. A figura de São Jorge acompanhada por homens com espadas empunhadas e bem armados, não mais como representação mítico-poética popular, mas como o “espetáculo aparatoso do Estado de São Jorge” (TINHORÃO, 2012, p.26).

Após a morte de D. João V, a procissão de *Corpus Christi* foi perdendo sua pompa de glorificadora do poder real, aos poucos foi voltando ao patrocínio religioso e às mãos dos

populares, sem tantas manifestações artísticas como encenações e danças, os enfeites foram sendo o grande, e talvez o único, destaque.

Segundo TINHORÃO até o início do século XIX, a Câmara Municipal de Lisboa ainda mantinha “a tradição de deitar nas ruas por onde passa o préstito areia encarnada”, contudo, a obrigação havia sido deixada de lado, “os saloios³² continuavam a distribuir de porta em porta, na véspera da festa, ramos de flores para atirar sobre o Sacramento, à sua passagem” mas tal tradição manteve-se apenas até o início do século XX (2012, p.27).

³² Camponês dos arredores de Lisboa.

2.2 Religiosidade Popular

2.2.1 De Portugal para o Brasil e a herança portuguesa na festa de *Corpus Christi*. Do proselitismo à religiosidade popular

O Catolicismo foi predominante no Brasil como religião oficial, período em que a mesma permaneceu como religião de Estado por quatrocentos anos – do período colonial ao fim do Segundo Império. Seu objetivo foi orientar a fé católica na nova colônia que precisava ser “convertida”, por isso, evangelizada. BEOZZO (1983) descreve o pensamento da Coroa recém-chegada: “O principal fim que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio à fé católica (...) e convém atraí-los à paz, para o fim da propagação da fé e o aumento da povoação e comércio” (BEOZZO, 1983, p.19 apud ROSENDAHL, 2012, p.55). Função essa destinada às irmandades e congregações que aqui desembarcavam, a partir de 1549. Dentre os principais encontram-se os jesuítas, liderados por Manoel da Nóbrega em 1549, que foram os grandes difusores das práticas devocionais, com a finalidade de atrair os nativos e catequizá-los. Também encontravam-se os franciscanos, com a chegada dos monges beneditinos em 1581 e com eles a fundação dos primeiros mosteiros. Em seguida, a Ordem de Nossa Senhora das Mercês em 1640 e das Carmelitas em 1665 (ROSENDAHL, 2012).

Segundo ROSENDAHL (2012)

No Brasil, a participação bastante acentuada das irmandades nas Igrejas e o predomínio do aspecto devocional dos fieis, expresso por meio das procissões, das romarias, das promessas e das festas dedicadas aos santos, dão um caráter eminentemente social e popular à prática religiosa do catolicismo brasileiro, que, como salientam os historiadores, constituiu a cultura religiosa mais original e mais rica que o país já produziu (2012, p.57).

A primeira imposição da fé católica na nova colônia portuguesa foi reproduzida simbolicamente na ilustre tela de Vítor Meireles³³ de 1860, intitulada a “Primeira Missa no

³³ Tela “A primeira Missa no Brasil” de Vítor Meireles de 1860, pertencente ao acervo do Museu Nacional de Belas Artes da cidade do Rio de Janeiro.

Brasil” que reproduz o ritual religioso da missa, imposto aos nativos com a chegada dos portugueses em 1500. Segundo ROSENDAHL (2012) ela demarca a “certidão de nascimento” do Brasil. Nascia ali, com as bênçãos de Deus mais um local de domínio do poder luso-católico, por meio da submissão dos habitantes ao poder da Coroa, impondo-os a devoção a um Deus, antes, pelos índios, nunca venerado, nem se quer existente!

A relação entre a Coroa e a Igreja era tão estreita que “possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação, sob o pretexto da salvação de almas e difusão da fé e da cultura cristã” (NEGRÃO, 2008, p.118).

ROSENDAHL (2012, p.50-1) trás para o campo da religião³⁴ o conceito de *territorialidade religiosa*, sendo “o conjunto de práticas desenvolvido por uma Instituição ou grupo social no sentido de controlar determinado território religioso, em que o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo”, prática pela qual a Igreja se utilizou para a expansão do catolicismo e conseqüentemente o povoamento da nova terra. Era através das práticas devocionais que se favorecia o controle religioso, era uma espécie de estratégia político-religiosa para o processo de gestão das terras colonizadas. Como forma de difusão espacial e constituição de territórios, eram instituídas dioceses e paróquias, as primeiras foram a de Salvador em 1551 e a de São Luís em 1677. Contudo a forma lenta e descontínua da territorialidade da Igreja Católica proporcionou em algumas localidades a presença da Igreja como forma institucional, porém sem administração e sem regência da mesma.

A escassez de padres e de dioceses, juntamente com a falta de seminários para formação de um clero que correspondesse a demanda da colonização, proporcionou ao catolicismo no Brasil um roupagem diferenciada do catolicismo europeu. Segundo ROSENDAHL (2012, p.66), a partir dessa (des)conjuntura da América Portuguesa, “a estratégia da Igreja Católica visava garantir a apropriação de um amplo território. Amplo, mas vazio, no qual se estabelece um catolicismo popular que passa a fazer parte da cultura brasileira”. A falta de profissionais do sagrado causou no catolicismo oficial – erudito, uma diversificação, o catolicismo agora era administrado e adaptado, culturalmente pela “massa camponesa de origem ibérica ou de índios destribalizados, escravos fugidos ou alforriados, e todo tipo de mestiço, [transformando-o assim] num *catolicismo popular* ibero-americano” (OLIVEIRA, 1997, p.46, grifo nosso).

³⁴ Vertente da Geografia da Religião

Para melhor entendermos as características dessa “nova” forma de catolicismo, Rubem FERNANDES (1984, p.3) proporciona uma definição que melhor ajuda a compreender, segundo o autor “‘religião popular’ definiu-se por oposição à ‘religião erudita’, numa polaridade que ordena o conjunto do ‘campo religioso’, dividindo-o entre ‘dominante e dominados’ em toda a sua extensão”.

A difusão desse catolicismo popular deu-se, segundo ROSENDAHL,

nas vilas (...), notadamente nas áreas de mineração e portuárias, mas predomina com maior intensidade na zona rural. A liderança religiosa cabe aos rezadores, leigos que assumem a função de evangelização na ausência de padres e bispos. (...). O oratório é o espaço religioso nas residências. Em alguns casos o espaço sagrado da comunidade que abriga o santo protetor e padroeiro é uma pequena capela. Neste contexto, o “catolicismo popular propicia o cotidiano de homens e mulheres, em relações sociais a partir do modelo celeste: na terra como no céu”. (RIBEIRO, 1997, p.48, apud ROSENDAHL, 2005).

A partir desse contexto que surgem as devoções aos santos de forma mais pessoal e a relação do religioso com o sagrado de forma mais íntima e pessoalizada. A religião, agora popular, passa a ser, de forma mais particular, regida e adaptada pelo religioso. De acordo com Ribeiro de OLIVEIRA (1997), “o catolicismo popular tradicional nutria a vida dos homens e mulheres do campo, no seu cotidiano e nos eventos extraordinários, e mantém-se vivo ainda hoje porque é importante para a reprodução das relações sociais como os laços de parentesco e de vizinhança, essenciais à existência das classes populares nas zonas rurais e nas periferias urbanas” (OLIVEIRA, 1997, apud ROSENDAHL, 2005, p.9). A relação do homem com o sagrado passa a ser privatizada, sem a intervenção institucional.

Essa manifestação reflete não só a sociabilidade de um grupo – trabalhadores rurais – como também suas realidades sociais, manifestações coletivas que exprimem, a angústia, a solidão, a crença, a esperança, os anseios e receios proporcionado pelo abandono de uma Igreja elitizada e distante e pela colonização de exploração proporcionada por Portugal. É na religião que o povo encontra voz, refúgio e consolo, ou como afirma LEMOS (2008), “sentido para a vida na experiência do sagrado, e é nele também que encontram explicações para seus sucessos e/ou fracassos” (LEMOS, 2008 apud OLIVEIRA, 2011, p.256).

Como exemplos de manifestação dessa religiosidade popular temos as procissões, as romarias, peregrinações e os cultos domésticos aos santos.

Segundo BRANDÃO (2010) a Igreja Católica apropria-se de elementos de um saber popular – “cantos, danças, versos, autos” – onde ela se apropria e o reescreve, dotando-lhe de um novo significado, uma nova função, como por exemplo, já citado a catequese de índios e negros escravos vindos devido à colonização.

Quando o repertório de crenças e cultos trazidos pela Igreja é apropriado por confrarias e irmandades de leigos devotos e, assim, estabelece espaços simbólicos de prática religiosa relativamente autônoma, frente ao poder de controle da hierarquia, eclesiástica, os funcionários da Igreja primeiro se retiram de tais tipos de saber e prática devocional e, depois, proclamam sua ilegitimidade. Eles são redefinidos como formas marginais de crença e cultos profanadores do saber e do trabalho religioso exercido pela Igreja, através de seus agentes oficiais. O imaginário e o trabalho simbólico populares recriam o aprendizado feito e o transformam no *corpus* religioso de seus sistemas comunitários de devoção católica. (BRANDÃO, 2010, p. 68)

É válido ressaltar que por mais que a religiosidade popular possa parecer um desmembramento da religião oficial, por ser uma adaptação “popular” da mesma, ela não se vê fora da sua prole. Ela é reconhecida pela Igreja oficial como forma de prolongamento da vida litúrgica da Igreja. Segundo o CIC

Além da liturgia sacramental e dos sacramentais, a catequese tem de levar em conta as formas da piedade dos fieis e da religiosidade popular. O senso religioso do povo cristão encontrou, em todas as épocas, sua expressão em formas diversas de piedade que circundam a vida sacramental da Igreja, como a veneração de relíquias, visitas a santuários, peregrinações, procissões, via sacra, danças religiosas, o rosário, as medalhas etc.

Essas expressões prolongam a vida litúrgica da Igreja, mas não a substituem: ‘Considerando os tempos litúrgicos, estes exercícios devem se organizar de tal maneira que condigam coma sagrada liturgia, dela de alguma forma derivem, para ela encaminhem o povo, pois que ela por sua natureza em muito os supera.

Há necessidade de um discernimento pastoral para sustentar e apoiar a religiosidade popular e, se for o caso, para purificar e retificar o sentido religioso que embasa essas devoções e para fazê-las progredir no conhecimento do mistério de Cristo. Sua prática está sujeita ao cuidado e julgamento dos bispos e às normas gerais da Igreja.

A religiosidade do povo em seu núcleo é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. A sabedoria

popular católica tem uma capacidade de síntese vital; engloba criativamente o divino e o humano, Cristo e Maria, espírito e corpo, comunhão e instituição, pessoa e comunidade, fé e pátria, inteligência e afeto. Essa sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda pessoa como filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, *ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e proporciona as razões para a alegria e o humor, mesmo em meio a uma vida muito dura* essa sabedoria é também para o povo um princípio de discernimento, um instinto evangélico pelo qual capta espontaneamente quando se serve na Igreja ao Evangelho e quando ele é esvaziado asfixiado com outros interesses. (Parágrafo 1674-1676 [grifo nosso])

A procissão não surge com o catolicismo popular, ela é readaptada e significada a partir dele. No Brasil, *Corpus Christi* foi a primeira procissão realizada em 19 de junho de 1549 (LIMA, 1988)³⁵, onde já possuía seu caráter artístico de tradição portuguesa, como relata a carta de Pe. Manuel da Nóbrega, em 9 de agosto, do mesmo ano, escrita ao padre Simão Rodrigues, onde anuncia as duas primeiras procissões solenes realizadas em Salvador: a do Anjo e a do Corpo de Deus. Escreveu o jesuíta: “Outra procissão se fez dia de *Corpus Christi*, mui solene, em que jogou toda a artilharia, que estava na cerca, as ruas muito enramadas, houve danças e invenções a maneira de Portugal” (Cartas do Brasil, Rio, 1931, p. 86).

Semelhante a Portugal, a imagem de São Jorge fazia-se presente também no Brasil (LIMA 1988; SANTOS, 2005)

Será bom comparar-se o padrão original da famosa procissão portuguesa dessa invocação - no dia 23 de abril de 1387, há 600 anos! - e as duas comemorações paralelas - *o Corpo de Deus e, na procissão, a imagem de São Jorge a cavalo!* Padroeiro do Reino de Portugal – e a do próprio dia consagrado ao Santo, 23 de abril.

Na Bahia, desde a primeira procissão de 1549, também a imagem de São Jorge saía a cavalo e Silva Campos nos diz que isto aconteceu até 1865, (...). [grifo meu] (LIMA 1988).

³⁵ Vivaldo da Costa LIMA, aula proferida no curso anual de folclore “Antônio Viana”, em 1988, na Academia de Letras da Bahia. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n16_p70pdf.pdf. Acessada em 23 de Abril de 2012

Atualmente, na Bahia comemora-se, no dia de *Corpus Christi*, o orixá Oxóssi, sincretizado como São Jorge na religião Católica, o que promove a presença de religiões afro, na Bahia, no dia de *Corpus Christi*, essa concomitância de celebrações deve-se a resquícios da imagem de São Jorge trazida e usada na procissão pelos portugueses³⁶, devido seu caráter de padroado, como já especificado, Segundo LIMA (1988), o que ocorria era uma simultaneidade de comemorações festivas devido a “equivalência simbólica” existente entre essas comemorações.

Mas, com certeza, valerá a pena lembrar, no processo ideológico que une as representações do povo da Bahia, que o São Jorge da procissão do *Corpus Christi*, montado a cavalo (era talvez uma imagem de roca, pois o cavalo era um animal de verdade) é que terá se associado, nas identificações simbólicas do hagiológico³⁷ católico com o do Candomblé - com o orixá nagô Oxóssi, divindade da caça, chamado também de Odé. E mais, que o terreiro do Engenho Velho - comprometido com Oxóssi desde a sua fundação numa rua do Centro Histórico, perto da Barroquinha - começa suas “obrigações” anuais precisamente no dia de *Corpus Christi*, que é, como sabemos todos aqui, uma festa móvel da Igreja Católica e, também do Candomblé (dez dias depois do domingo de Pentecostes é o dia do Divino Espírito Santo; no domingo imediato é a Santíssima Trindade e na primeira quinta-feira seguinte é o dia de *Corpus Christi*. São Jorge deixou de sair no seu cavalo pelas ruas da Bahia há mais de cem anos, entretanto, ainda hoje, uma imagem sua é levada, com devoção, a Igreja em que se celebra a missa católica para o Oxóssi/São Jorge do Engenho Velho. (LIMA, 1988, p.3)

Segundo Beatriz SANTOS (2005), na América portuguesa havia procissões por ocasião da construção de um novo templo, durante os festejos de aclamação de um novo rei, nas festas de santos e nas demais festas (2005, p. 31), e que *Corpus Christi*, durante a época moderna, se tornara uma festa religiosa apropriada pelo Estado. Inclusive sua primeira celebração, aqui no Brasil, coincidindo com a inauguração da cidade de Salvador.

Algumas vezes, a emergência da festividade é simultânea ao nascimento da cidade colonial. No ano da fundação de Salvador, em 1549, há registros da procissão pela Câmara e por Manoel da Nóbrega, em Princesa, nas regiões

³⁶ Esse caso torna a comemoração de Oxóssi junto com o *Corpus Christi* na Bahia algo singular e específico, já que em São Paulo e no Rio de Janeiro, Oxóssi é comemorado, pelas religiões afro, em dias distintos, dia 23 de Abril e 20 de Janeiro, respectivamente.

³⁷ Tratado dos Santos

das Minas, o reconhecimento real da criação da vila supunha a instituição da cerimônia, como para as outras vilas do mesmo Estado do Brasil (...). O que confirmava sua identidade de cidade colonial e o pertencimento ao Reino. (SANTOS, 2005, p.72-4)

A presença da imagem de São Jorge nas procissões de *Corpus Christi* e o chamado Estado de São Jorge, que participava da dianteira da procissão, desde a instituição da festa pela Monarquia de Avis, permaneceu na procissão portuguesa do Reino e em seus domínios até o século XIX.

Corpus Christi se configurava com características que se esbarravam tanto no Catolicismo tradicional – por ser uma solenidade instituída pela Igreja – como no catolicismo popular – por suas apropriações pelo povo e sua ornamentação festiva. Também o uso da imagem de São Jorge configurava-se, pela monarquia, uma apropriação da religiosidade e da devoção ao santo, que fora “responsável” pela “ajuda na vitória às armas portuguesas sobre os castelhanos”, como já citado (TINHORÃO, 2000).

Segundo ANDRADE (2011, p.208) o que encontramos hoje, vindo a partir da primeira década do século XXI, “é a manifestação pública de uma Igreja que deseja manter seus laços com a comunidade, pressuposto básico de toda procissão e reafirmar a importância da celebração de sua existência”.

2.3 Performance e ritual

A religiosidade teatraliza, de algum modo, o encontro do homem com outra realidade, o sagrado, o Mistério, que se representa em um cenário em que reinam os modelos simbólicos. (MARDONES, 2006, p. 85)

A noção de performance no âmbito das ciências humanas e principalmente na vertente antropológica é recente. Contudo, muito atrativa se considerarmos sua colocação como uma ação repleta de significado e que denota uma eficácia a quem a realiza. O Sagrado se manifesta com mais intensidade e os celebrantes demonstram isso nas emoções manifestadas diante dele.

Toda uma atmosfera “dramática” e “performática” são produzidas e reproduzidas. A noção pública de manifestação do sagrado vem tomando uma forma e um tamanho dignos de roteiros. Não é mais um simples caminhar é uma demonstração daquilo que se sente e se crê. A fé pode ser íntima e privada, mas a manifestação do ritual é pública e coletiva!

2.3.1 A performance do Sagrado

Entendo as performances rituais, segundo DESJARLAIS (1992, p. 65 apud MATÍN 2003), como atos que

adquieren significado a partir de la experiencia cotidiana, al tiempo que informan a los gestos cotidianos, siendo necesario, como afirma HERZFELD (1985, p.18) trascender la división entre simbólico y ordinario, entre discurso “poético” y “ordinario”, pues ambas son formas aprendidas de relacionarse con lo sagrado.

Logo, considero o ato da procissão um ritual performático por excelência, onde uma performance de cunho religioso se estabelece num espaço, seja ele religioso ou não. Designa

um ritual religioso cujo objetivo é expressar pública e coletivamente um culto à divindade a qual se destina (ANDRADE, 2007).

Porém para o religioso essas noções não são explícitas assim, que seus dramas sociais são “encenados” ou “interpretados” é uma visão acadêmica sobre suas ações. Maria Laura CAVALCANTI (1983), “vê a religião como um sistema de representações e práticas da ordem do simbólico”, logo, a vivência para o devoto religioso se apresenta de forma diferenciada. Seja pelo tempo ou pelo espaço, ambos são diferenciados.

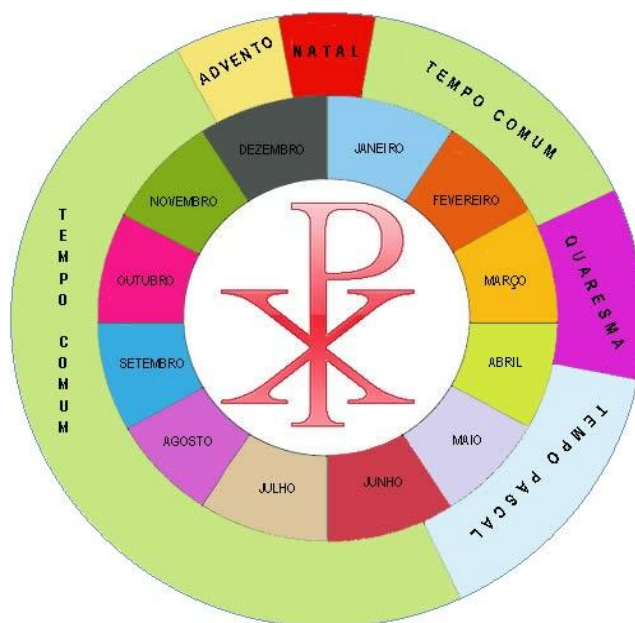
Existe, para o religioso, um tempo específico, o *Tempo Sagrado*. É nesse tempo que o ritual se realiza. É um tempo mítico chamado *Tempo Litúrgico*.

Tempo Sagrado é onde há a manifestação do sagrado, sempre como uma realidade diferente das realidades cotidianas e isso afeta o homem religioso, daí a percepção e a necessidade de um tempo e um espaço, diferenciados e heterogêneos, mesmo que vivido sem a percepção dessa contínua movimentação entre um e outro. Os ritos servem como ponte para o homem religioso entre os tempos (sagrado e profano). Para o homem religioso, a duração temporal secular pode ser “parada” periodicamente, por meio dos ritos do tempo sagrado. Para o religioso aqui estudado, o Católico, o tempo vivo é o *tempo litúrgico*, calendário da Igreja Católica que se desenrola pautado na existência histórica de Jesus Cristo. Nele contém as datas dos acontecimentos da *História da Salvação*. A liturgia cristã desenvolve-se num tempo histórico santificado pela encarnação de Jesus Cristo, o Filho de Deus.

O Tempo sagrado, periodicamente reatualizado [...] é um Tempo mítico, quer dizer, um Tempo primordial, não identificável no passado histórico, um Tempo original, no sentido de que brotou “de repente”, de que não foi precedido por um outro Tempo, pois nenhum Tempo podia existir antes da aparição da realidade narrada pelo mito. (ELIADE, 1992, p.40)

O rito religioso implica, segundo ANDRADE (2011), “um tipo de cerimônia que utiliza de uma linguagem simbólica para expressar a experiência transcendente do contato com o sagrado. O rito é uma manutenção da crença, amparado na ideia de preservação de sua história” (2011, p.206). Por isso que ele ocorre em um tempo específico, no tempo sagrado, composto de uma caracterização específica – o ano litúrgico. O ano litúrgico, que caracteriza o tempo sagrado, revive anualmente todo o Mistério da Salvação. É o Calendário que rege a Igreja, o que não coincide com o calendário civil. Algumas festas religiosas comemoradas nesse calendário fazem parte do calendário civil como feriado religioso/nacional, a exemplo temos, a semana santa, natal e santos padroeiros (N. Senhora Aparecida, São Jorge, São

Sebastião, entre outros). O Ano Litúrgico tem no círculo sua simbologia mais expressiva, pois o círculo é imagem do eterno, do infinito, como mostra a figura³⁸ a seguir:



O *tempo sagrado* é o tempo Igreja é para ela o período mais significativo porque esse é o tempo que revela o sobrenatural, é o tempo cuja proximidade com o Deus se faz presente.

Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. [...] É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século [...] reatualizadas pela festa. (ELIADE, 1992, p.38)

É justamente esse comportamento, em relação a um tempo específico, além do tempo ordinário, que distingue o religioso. Ele estrutura a vida graças a esse “colar litúrgico” de festividade e celebrações culturais. O que marca e difere o Tempo Religioso do Tempo

³⁸ Imagem do Ano Litúrgico. Disponível em http://www.saovicentemartir.com.br/ano_liturgico.htm. Visitada em 28 de julho de 2012.

Profano são as festas. Mas é importante enfatizar que a festa não é a comemoração de um acontecimento mítico, ela é a (re)atualização do acontecimento. “São as reatualizações periódicas dos gestos divinos, numa palavra, as festas religiosas, que voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos.” (ELIADE, 1992, p.46).

Para o religioso é o tempo sagrado que dá sentido ao dia-a-dia, à vida cotidiana, “é o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos” (ELIADE, 1992, p.47). É assim que o cristão católico vive na presença do sagrado, repetindo seus ritos, vivendo como crê, é assim que o mundo é santificado, refazendo os passos de Jesus, seja na abstinência, seja na oração, seja no louvor ou no silêncio... Os ritos expressam o ritmo da vida. Por intermédio desse simbolismo com um tempo mítico que o transcendente se mantém presente na vida religiosa e na vida secular.

Segundo SEGALLEN, (2002)

Os ritos tem por finalidade reunir o presente ao passado, o indivíduo a comunidade: ‘A função de um rito não corresponde aos efeitos particulares e definidos que ele parece visar e pelos quais costuma caracterizar-se, mas a uma ação geral que, permanecendo sempre e por toda parte semelhante a ela mesma é, no entanto capaz de assumir formas diferentes de acordo com as circunstâncias’ (DURKHEIM, 1912, p.552) [...] um rito produz estados mentais coletivos suscitados pelo fato de um grupo estar reunido. ‘O essencial é que haja indivíduos reunidos, que sentimentos comuns sejam experimentados e expressos em atos comuns. Tudo nos leva então a mesma ideia: os ritos são, antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente. (SEGALLEN, 2002, p.23-4)

Espaço Sagrado caracteriza-se como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele que o transcorre sua existência. Para ELIADE (1992) a manifestação do Sagrado dá-se por meio de *Hierofania*, para o autor, “aqueles que têm uma experiência religiosa toda natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania” (ELIADE, 1992, p.9). O espaço sagrado é o resultado de uma manifestação do sagrado, distinto a ele temos o espaço profano que se constitui pelo espaço ao “redor”. Em relação ao espaço profano aplicam-se as interdições aos objetos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada (ROSENDAHL, 2002).

A partir de ROSENDAHL (2002) e ELIADE (1992) podemos definir essa divisão espacial se dá da seguinte forma:

TABELA 3 – DISTINÇÃO SAGRADO E PROFANO

SAGRADO	PROFANO
Espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele que o transcorre sua existência. (...) O espaço sagrado é o resultado de uma manifestação do sagrado, revelada por uma hierofania especialmente definida. (...).	Constitui-se naquele espaço ao “redor” do espaço sagrado. Em relação ao espaço profano aplicam-se as interdições aos objetos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada. Através da segregação que o sagrado impõe a organização espacial, identifica-se o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano indiretamente vinculado (...).

É válido dizer que essas apreensões e distinções entre espaço e tempo sagrados não são tão nítidas pelos que a vivenciam, muito menos fixas entre dentro e fora, elas acontecem mutuamente e são aqui utilizadas como categorias teóricas para auxiliar na interpretação dos fenômenos. É a ação do homem que qualifica o espaço em sagrado e profano. Para ELIADE (1992) essa metafísica do lugar sagrado se faz menos complexa pela instituição da separação os espaços.

A partir do momento que a religião passa a utilizar o espaço fora do Templo, é dado a esse espaço uma conotação própria, pessoal. A rua, a praça, qualquer que seja o espaço recebe uma reinterpretação com possibilidade de valores de sacralidade, exemplo disso são as procissões. O espaço público torna-se um mosaico de relações, onde “é redefinido em função da aproximação em relação ao sagrado” (GONÇALVES; CONTINS, 2008, p.9).

A procissão, assim como a peregrinação, é a materialização do estado *liminar*, o lugar paradoxal onde há a comunicação entre os mundos, religioso e profano, uma espécie de passagem entre eles. O religioso não mais esta integrado na sociedade, apesar de utilizá-la

especialmente, ele está a caminho, em um outro estágio, seja esse de afirmação como religioso ou de busca pelo transcendente. Segundo TERRIN (2004)

O peregrino é um buscador, um penitente, um “marginalizado social”, mesmo que por um certo período de tempo. Vive o verdadeiro conceito de “liminaridade” de Turner, e por isso sabe aceitar os sofrimentos para poder chegar àquele lugar ou àquele não-lugar que constitui para ele um ponto de chegada, o ponto de “saturação do sagrado”, capaz de transformá-lo interiormente (2004, p.375)

É assim que Deus e homem se comunicam, através do ritual, da peregrinação, da busca. A religião segue imprimindo sua marca, na paisagem, no espaço e na história, através de um *ethos* religioso.

As manifestações religiosas, principalmente a procissão/peregrinação, marcam no meio social uma ruptura com o cotidiano, a partir do momento que a cidade (rua) passa a ser um suporte para essa hierofania. O sagrado não mais se limita ao Templo, a intervenção do espaço distinto, se caracteriza sobre a forma normativa do religioso, como a teoria de *hierocracia* (ROSENDAHL, 2005), onde o poder do sagrado, que se manifesta especialmente por uma organização territorial, reconhece a instituição religiosa como agente modelar do espaço.

O espaço, para o religioso, é marcado pela forma como ele busca explicar sua vida, ele faz do meio urbano, durante as festas, uma prolongação do espaço sagrado, mesmo esse sendo um espaço não usual.

Observando esse deslocamento dos indivíduos em determinados momentos de suas existências, ou seja, posições diferentes com relação ao sagrado e ao profano, compreendemos o ato da procissão como a noção de *Pivotamento do Sagrado* que relata VAN GENNEP (1977), como a fase de transição entre o sagrado e o profano, a saída do temporal com a ida ao espiritual e seu retorno ao primeiro. A procissão pode ser classificada, segundo a noção de TURNER (1974) como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno, com novo *status*. O que abordaremos com mais primor no capítulo subsequente quando tratarmos dos rituais de passagem entre os espaços – sagrado e profano.

No entanto nos interessa aqui a noção de performance e sua implicação na antropologia utilizando o teatro como suporte para análise da realidade social.

Uma das referências nesse campo é TURNER (1974) que, em seus últimos estudos, dedicou-se a iniciativa da fundação da vertente antropológica denominada “antropologia da

performance”. Inspirado pelos ritos de passagem de VAN GENNEP (1977, p. 37) onde 3 estágios ou estados eram estabelecidos durante o ritual:

1. Ritos de Separação – pré-limiar; essa primeira fase abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos.
2. Ritos de Margem – limiar; nesse período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. e o
3. Ritos de Agregação – pós-limiar; nessa fase (reagregação ou reincorporação), conclui-se a passagem.

Segundo ALVES (2005), VAN GENNEP (1977) foi uma referência importante para os trabalhos de TURNER (1974), que desenvolveu um modelo de estudo dos “ritos de transição” (“ritos de passagens”), “cuja interpretação desses eventos era feita em analogia ao teatro grego, o que justifica os motivos pelos quais o autor definiu os rituais *ndembu* nos termos de ‘drama social’” (ALVES, 2005, p. 36).

Segundo TURNER (1974, p. 74) os dramas sociais, “são unidades harmônicas ou desarmonicas que surgem em situações de conflito”, sendo entendidos como unidades constitutivas do processo social que, segundo o modelo do autor, caracterizam-se por quatro fases:

1. Separação ou ruptura;
2. Crise e intensificação da crise;
3. Ação remediadora; e
4. Reintegração.

Trazendo as etapas estipuladas por TURNER (1974) para a compreensão do drama social do *Corpus Christi* considero a etapa da *separação*, o rompimento do cotidiano para a celebração da solenidade; a segunda etapa, *intensificação da crise*, como aponta para a “clivagem social”, considero o ritual em si, a confecção dos tapetes e com ele o uso do espaço

não usual; a terceira etapa, a *ação remediadora*, interpreto como a procissão, uma autoafirmação da presença no espaço e com ela a ação sacralizadora do mesmo; e a quarta etapa caracteriza-se pela *reintegração* do grupo social como o retorno ao cotidiano, ao ordinário, agora com um novo *status*, uma nova roupagem até a próxima reatualização ou necessidade ritual.

A partir desse tipo de análise, “Turner procurou demonstrar como nos momentos mais críticos da sociedade os ‘dramas sociais’ tendiam a aparecer com mais frequência. Desse modo, deixou clara a intrínseca relação entre ritual e conflito”. Para ele, “no processo da vida social, os dramas emergem demarcando a relação dialética entre ‘estrutura’ - que representa a realidade cotidiana - e antiestrutura - momentos extraordinários, definidos pelos ‘dramas sociais’” (ALVES, 2005, p.37).

Outro autor que muito contribuiu como grande referência aos estudos das performances é Richard SCHECHNER (1988). Diretor teatral e antropólogo, propôs, a partir da teoria do rito, de autoria de VAN GENNEP (1977), ao mesmo tempo em que dialogava com a teoria de Victor TURNER (1974), um elaborado modelo de investigação e análise antropológica dos eventos performáticos. Seu foco principal é o teatro, com ênfase principalmente na relação entre performance e audiência.

Segundo ALVES (2005) em duas relevantes obras “Between Anthropology and Theater” (1985) e “Performance Theory” (1988), SCHECHNER desenvolve uma análise comparativa entre eventos performáticos teatrais investigados em diversas partes do mundo, cujo objetivo era evidenciar a conexão existente entre rito e teatro, onde o autor empenhava-se em demonstrar que, de fato, não existia distinção entre rito e teatro.

Na concepção de SCHECHNER, “essas duas categorias representam eventos de mesma natureza: eram performances. Segundo a definição desse autor, a noção de performance compreende “um movimento *continuum* que vai do rito ao teatro e vice-versa”. (SCHECHNER, 1988, p. 120 apud ALVES, 2005, p.49). A partir dessa definição de performance defendida por SCHECHNER, haveria uma ruptura no que diz respeito à interpretação antropológica precedida por Durkheim onde afirma-se “uma oposição binária e dicotômica entre categorias de eventos performáticos, classificados no sentido de sagrado e profano” (ALVES, 2005, p.51).

Para elucidar o debate que deve ser considerado entre os eventos performáticos entendidos, ora como ritos e ora como teatro, SCHECHNER destacou as noções de “eficácia” e “entretenimento”. Segundo o autor

uma performance define-se como “eficácia” quando tem repercussões significativas na sociedade, tais como solucionar conflitos, provocar mudanças radicais, redefinir posições, papéis e/ou o *status* dos atores sociais. Assim, “ritos de passagens”, “dramas sociais”, “ritos de iniciação”, etc. podem ser tomados como exemplos típicos de performances que envolvem “eficácia”. Inversamente, as performances voltadas para o “entretenimento” não alteram de modo efetivo nada na sociedade, conforme seria o caso dos espetáculos teatrais. Portanto, (...) seria esta polaridade, entre “eficácia” e “entretenimento”, que consiste na diferenciação considerável do “rito” (ou “ritual”) para o “teatro”, pois, segundo ele, de fato, nenhuma performance é puramente “entretenimento” ou absolutamente “eficácia”, uma vez que dependendo das circunstâncias, ocasião, lugar e, principalmente, o tipo de envolvimento da audiência, “rito” pode ser visto como “teatro” e vice-versa. (SCHECHNER, 1985, p. 130-133, 1988, p. 116 apud ALVES, 2005, p. 50-51).

Ora, para o religioso o *Corpus Christi* classificava-se como uma performance puramente eficaz já que possui, a partir da procissão, a própria presença do transcendente durante a procissão, e com isso uma auto afirmação identitária sobre as outras religiões “o triunfo sobre os hereges” e a sacralização do espaço ordinário.

2.3.2 O uso e a sacralização do Espaço

A performance da procissão é eficaz pois inaugura um outro espaço, um espaço reconhecível apenas para o religioso, e que, segundo a hipótese que norteia esse trabalho, manifesta-se unicamente no *Corpus Christi*, é ele o espaço sacralizado.

Ora *Corpus Christi* é a única celebração na qual a hóstia transubstanciada sai do Templo para ir ao espaço da rua, via pública completamente descaracterizada de qualquer valor simbólico religioso. Podemos considerar então a procissão de *Corpus Christi* como a passagem do próprio Deus, em “corpo, alma e divindade”, como assim proclama a Igreja Católica Apostólica Romana, pelo espaço profano.

Logo, se Deus se manifesta ao mundo e por ele caminha, poderíamos considerar, por essa perspectiva, que sua presença também transforma o espaço pelo qual ele passa, mesmo que temporariamente? Se a Igreja é o espaço sagrado por excelência, para o religioso, pois ali

se encontra Deus, a rua também não se tornaria um espaço sacralizado no momento de sua passagem durante a procissão?

De fato, não encontrei durante as entrevistas uma resposta explícita sobre tais questionamentos, contudo não considero essa ausência algo que desqualifique nossa hipótese. Na verdade, essa posição é até compreensível e esperada, pois, como já foi apresentado, se para o religioso não existe uma clara e definida posição e/ou separação entre sagrado e profano (se nos limitarmos ao âmbito da rua, durante a procissão) não faria sentido para ele, muito menos apareceria nos discursos, tais percepções de sacralização ou dessacralização, mesmo que momentânea, do espaço.

A consideração por essa hipótese no ato da procissão é corroborada e apresentada no presente trabalho como uma posição, a qual se chegou partir dos dados colhidos e de conclusões a partir dos discursos e das próprias teorias aplicadas ao campo. Por isso sua validade e aplicabilidade ao campo estudado.

Considero a passagem da procissão, juntamente com seu aparato performático, e conseqüentemente sua eficácia, o momento pelo qual a Igreja (instituição e espaço sagrado) se estende ao espaço da rua, revestindo-a de uma roupagem sacra, mesmo que apenas pelo momento da passagem do pálio. A Igreja e a rua tornam-se um mesmo espaço, baseados na mesma fé. Deus passa, Deus sacraliza!

“Daí, a importância dos dramas sociais, e dos rituais que o suscitam (através de rupturas socialmente instituídas) ou delas emergem (como expressões de uma ação reparadora). No espelho mágico dos rituais, onde elementos do cotidiano se reconfiguram, recriam-se universos sociais e simbólicos” (DAWSEY, 2006, p.18).

2.4 Rituais de passagem entre sagrado e profano em Magé

O sagrado sempre perambula pelo profano. Suspeitamos que a construção de transcendência esteja muito ligada aos lugares onde se amontoam os problemas e as expectativas da sociedade e do homem modernos. (...). Por essas fendas se evoca e se experimentam a transcendência.

(MARDONES, 2006, p. 193)

A escolha pela solenidade de *Corpus Christi* como objeto de estudo, por suas qualificações diferenciadas de outras festas, solenidade e/ou procissões. Como foi abordado anteriormente sua performance escapa ao campo das tradicionalidades das procissões, não é simplesmente uma caminhada com um santo no andor, nem um simples pagamento de promessa, não uma mera festa de celebração nem uma comemoração liturgicamente simplória. No *Corpus Christi* Deus vem, Deus passa, Deus caminha pelo povo, ao lado deles e com eles.

Seu espaço não é mais sacro, até o momento de sua passagem, seu espaço é ordinário, corriqueiro, cotidiano, impuro, secular e ainda mais, profano.

A procissão de *Corpus Christi*, uma festa onde se mistura fé e ocupação do espaço público, torna possível levar à questionamento as concepções acadêmicas que compreendem o sagrado distinto do profano³⁹, bem como a ideia de que a religião (Religiões Cristãs Ocidentais) se restringiria meramente ao campo privado, como afirma Patrícia Birman:

Por querermos valorizar o que acontece com os temas e as ações “religiosas” associadas ao espaço público, buscamos explorar algumas das muitas formas pelas quais os seus símbolos, artefatos, valores, projetos e questões se constituem e colaboram para construir e transformar cenários sociais e políticos de que participam. Ao nos propormos privilegiar esse tema queremos problematizar algumas das muitas formas pelos quais os comportamentos coletivos e individuais conjugam o “religioso”, o “cultural”, o “turístico”, o “político” o “econômico”, gerando confusões, confrontos e formas de integração bem como rupturas na estruturação da vida social. Pode-se dizer que, de certa maneira, a pesquisa respeitosa da

³⁹ Dentro dessa linha de pensamento, podemos citar as obras de ELIADE, Mircea. O Sagrado e o profano: a essência das religiões, 1992 e OTTO, Rudolf. O sagrado: sobre o irracional na ideia do divino e sua relação com o irracional, 1992.

ordem pública se sentiria bem mais confortável ao se manter no interior dos espaços eclesiásticos, apesar das muitas desarrumações institucionais e políticas que têm desestabilizado as fronteiras entre os domínios sociais na modernidade contemporânea. (BIRMAN, 2003, p.13)

Por isso, a interesse despertado por essa festa, principalmente quando a analisamos junto com seu aparato performático, simbólico e artístico, em sua dimensão expressiva e dramaturgica e os diálogos (im)prováveis que esse ritual promove entre suas caracterizações – sagradas e o profanas – a partir da utilização do espaço.

As manifestações rituais rompem com o cotidiano, e tudo aquilo que diz respeito ao corriqueiro da vida social, sejam as pequenas, médias e grandes, locais ou não, as cerimônias religiosas movimentam a coletividade, onde grupos se reúnem para celebrar, se reafirmando periodicamente.

Devoções, festas e ritos têm a função primordial de sempre atualizar o tempo mítico religioso. Ao participar desses eventos, o fiel evoca e recria o tempo inicial, reproduz o mito de origem. As manifestações religiosas não significam apenas a comemoração de um acontecimento, mas a sua atualização, uma forma de reviver o tempo original e promover a purificação, levando em consideração toda a estruturação de tradição inventada de HOBBSAWN (1984), pois “há referência a um passado histórico (...) que se caracterizam por estabelecer com ele uma continuidade”.

É possível então perceber os tempos distintos que se intercalam (*Tempo Sagrado e o Tempo Profano*), sem contar os *Espaços*. A questão do tempo e do espaço para alguns teóricos, como Mircea ELIADE (1992), se apresentam como sistemas inteiramente heterogêneos e inteiramente dissociáveis, são na verdade, e é a perspectiva aqui apresentada, sistemas capazes de promover diálogos, como exemplo, as próprias celebrações públicas (procissões, passeatas religiosas, shows).

Partimos então, da necessidade de se entender os elementos do sagrado e do profano, que marcam o *Corpus Christi*, como fruto de uma relação e não como elementos opostos. A fronteira entre um e outro torna-se, muitas vezes, quase imperceptível. Por isso o esforço de se apresentar a porosidades entre essas duas esferas (sagrado e profano) e suas caracterizações mútuas ao invés de excludentes.

Não nos restringindo somente a questão do sagrado e profano proposta por ELIADE (1992), sem, é claro, desconsiderar sua importância, a intenção aqui proposta será a de trabalhar as especificações que se apresentam no *Corpus Christi*, no recorte etnográfico da

cidade de Magé, perpassando pelas categorias e teorias que nos proporcione um suporte que abarque as questões pretendidas, logo, utilizando como aparato maior a noção de Sagrado e Profano oferecida por ELIADE (1992), abordaremos algumas categorias como a relação de *communitas* de TURNER (1974), no que diz respeito as conexões e relações entre os participantes, juntamente com as noções de pivotamento do sagrado e ritos de passagem oferecidas por VAN GENNEP (1977), para discorrer sobre a procissão e a solenidade, de um modo geral, e suas condições de mudança de *status*, ou seja, as variações propostas por essa solenidade aos fiéis que dela participa.

A princípio vejo necessário estipular um ponto de partida para que melhor seja desenvolvido, em relação ao campo, os objetivos propostos. É válido ressaltar que a percepção/discussão de sagrado e profano só é existente a partir do mundo religioso, do campo ordenado do sagrado, ou seja, ele não possui força, nem sentido fora desse espaço, por isso, toda a perspectiva que aqui deposito parte do ponto de vista da ação do religioso, um olhar acadêmico a partir da perspectiva do ator social, de sua perspectiva.

Para autores como ELIADE (1992) e DURKHEIM (1989), existe no meio social uma diferenciação do espaço e do tempo, caracterizando uma diferenciação no modo de ver e viver no mundo. Como já afirmado, a concepção de sagrado e profano são definições consideráveis dentro de uma discussão do mundo do sagrado, e só com esse viés que ela faz sentido. Características como distinção do tempo e separações espaciais como forma de ordenamento não se restringem unicamente ao religioso, e sim ao homem. Segundo Aldo TERRIN

Trata-se de algo originário, instintivo, pré-categorial, pois tudo indica que a nossa própria mente se constrói lentamente distinguindo espaços (...). Poder-se-ia dizer que o nosso pensamento é um pensamento “espacial” (...). Nesse contexto, portanto, quando introduzimos o conceito de espaço com relação ao nosso “mundo da vida” e às nossas experiências primárias, na vivência experiencial, o espaço só pode ser percebido através da nossa sensibilidade. Ele é a “cena das nossas experiências humanas, a esfera da nossa atividade e das nossas relações com o ambiente que nos circunda”. Ora, tudo isso tem um significado profundo numa visão unitária, numa visão que é também embrionariamente religiosa e que requer ainda hoje que se mantenha num âmbito não dispersivo e não dicotômico. (TERRIN, 2004, p.377-378)

É válido dizer que minha concepção sobre esses espaços são de comunicação e não de mistura, eles cedem espaços entre si, mesmo que temporariamente. As relações entre as

esferas são porosas e fluidas, e nosso ponto de partida para tal argumento é justamente quando essas porosidades se manifestam, seja na procissão ou na confecção dos tapetes de *Corpus Christi*, o sagrado e o profano não se excluem, complementam-se, e ambos fazem parte dessa grandiosa manifestação.

ELIADE (1992) detêm-se na experiência religiosa do indivíduo e em suas construções de ideias a respeito do espaço e do tempo e de sua vivência, para ele, “o homem toma conhecimentos do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”. O autor inicia especificando a noção de espaço para o homem religioso, segundo ele “o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras (...)”, logo existe um espaço sagrado, ‘forte’, que possui toda uma significância e há outros espaços não sagrados, que não possuem estrutura nem consistência, são “amorfos”. Para o homem religioso essa não homogeneidade espacial é traduzida a partir da experiência que o mesmo vive entre esses espaços, logo, uma oposição entre o espaço sagrado (o único que é real, que possui um sentido, uma existência significativa) e todo o resto que o cerca – o profano (corriqueiro, ordinário, sem simbolismo ou significado sagrado).

Com isso partimos da assertiva de que assim como o espaço não é homogêneo, assim a experiência também não é. Segundo ELIADE (1992, p.17) “a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’”. O espaço sagrado tem um valor existencial para o religioso, um valor cosmológico que orienta, ritualmente, a construção do espaço sagrado. A experiência religiosa ocasionada pela manifestação do sagrado, ou seja, pela hierofania, causa essa rotura que diz ELIADE, é ela que distingue o espaço entre sagrado e profano ocasionando uma reflexão crítica religiosa do mundo, essa ruptura promove um ponto fixo que passa a orientar todo o restante. Por isso que a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.

Retomo a posição de que para o religioso essa diferenciação do espaço nem sempre é tão clara, quando afirmo que a ruptura no espaço distingue, para o religioso, o que é espaço sagrado e espaço profano, me refiro aos pontos de maior expressão, ou seja, dentro de um Templo onde o externo é profano, logo o religioso consegue essa distinção entre sagrado e não sagrado, quando nos atemos a questão do tempo, como datas religiosas e as solenidades que a acompanham, como, por exemplo, o natal, uma data religiosa que carrega toda uma sacralidade, nesses casos a diferenciação crítica religiosa é pertinente. Contudo essa mesma posição crítica torna-se de certa forma conflituosa, quando colocamos em discussão a noção de fronteira.

É possível visualizarmos uma “linha” que separa o campo do sagrado e do profano quando nos referimos a espaços internos e externos, ou seja, o interior sagrado de um Templo ou de uma Igreja, com o exterior profano dele, o espaço da rua, mas é possível vermos essas linhas ou fronteiras quando ambos compartilham do mesmo espaço? Nessas configurações que me refiro ao dizer que a posição crítica religiosa do religioso não se apresenta de forma clara.

Se existem dois espaços, então, existe uma separação, um limiar, essa é a fronteira entre eles. Este limiar indica a distância entre os dois “modos de ser”, o “ser profano” e o “ser religioso”. O limiar é um veículo de passagem, entre ambos.

O estado limiar tanto separa quanto une. Ele é ambíguo, é o ponto de limitação entre os tempos e os espaços, entre o sagrado e o profano, mas também o ponto de proximidade, já que é através do limiar que passamos de um estado, estágio ou tempo, para outro. O homem religioso não vive apenas num espaço ou num tempo, mesmo que haja os que predominam, os dois (sagrado e profano) subsistem, se intercalam.

Segundo ELIADE (1992, p.87) “o limiar concretiza tanto a delimitação entre o ‘fora’ e o ‘dentro’, como a possibilidade de passagem de uma zona a outra (do profano ao sagrado)”. Para explicitarmos a questão do limiar, utilizo a conceituação de dois autores, VAN GENNEP (1977) e TURNER (1974).

2.4.1. Os três estados rituais. Separação, Margem e Agregação.

O indivíduo religioso se desloca em determinados momentos de sua existência, ou seja, ele toma posições diferentes com relação ao sagrado e ao profano. Muitas vezes os tempos míticos são responsáveis por esses deslocamentos através dos rituais.

Como por exemplo, para o cristão católico o advento, tempo litúrgico que antecede o Natal é o momento de preparação para o “nascimento de Jesus Cristo”, com isso, a Igreja estimula o arrependimento e a fraternidade, para que na celebração do nascimento do seu salvador o religioso esteja “bem preparado” para a celebração. Ou na Quaresma, período de quarenta dias que antecede a festa ápice do cristianismo: a ressurreição de Jesus Cristo, comemorada no Domingo de Páscoa, onde os apelos à forte conversão, à penitência, ao jejum, a esmola e oração, são momentos de preparação para a maior celebração da Igreja Católica a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Durante a quaresma, os seus fiéis são convidados a um

período de penitência e meditação, por meio da prática do jejum, da esmola e da oração. Ao longo deste período, sobretudo na liturgia, é feito um esforço para recuperar o ritmo e estilo de verdadeiros fiéis que pretendem viver como filhos de Deus. Todos esses momentos que de apelo à um estilo de vida que antecede às comemorações, são modos diferenciados de ver o mundo e são meios de preparação para a chegada do tempo comemorado.

São momentos de preparação que ficam no limiar entre a vida cotidiana e o momento sagrado que se comemora e revive. Como são momentos de preparação, são mais pessoais e individuais. Para que seja tomado do âmbito coletivo, da efervescência religiosa esses momentos precisam ser ritualizados, precisam ser encenados como “dramas sociais” que representam⁴⁰.

Segundo SEGALEN (2002, p. 41) “a tese dos ritos de passagem é revolucionária porque, mesmo insistindo na etnografia das formas, não faz dela uma base classificatória”, pois Van Gennep não rotula os ritos em categorizações fixas como “propiciatório”, “inversão” ou “mimético”, na verdade VAN GENNEP procurou um princípio universal que ajudasse a compreender essas passagens, tanto individuais quanto coletivas, no tempo e no espaço. O sentido dos ritos de passagem “é o de recompor a ordem social que é questionada a cada nova etapa do ciclo biológico [e religioso] do homem” (SEGALEN, 2002, p, 42).

VAN GENNEP resume sua proposta de análise dizendo que

Um rito ou um ato social não tem valor nem sentido intrínseco definido de uma vez por todas; mas ele muda de valor e de sentido segundo os atos que precedem e aqueles que seguem; donde se conclui que para compreender um rito, uma instituição ou uma técnica, não se deve extraí-lo arbitrariamente do conjunto cerimonial, jurídico ou tecnológico de que faz parte; ao contrário, é preciso sempre considerar cada elemento desse conjunto em suas relações com todo os outros elementos. (BELMONT, 1974, p. 160 apud SEGALEN, 2002, p.44).

Em um episódio ritual, sempre há a distinção em três estados, já explicitados, que distinguem-se em : separação, margem e agregação. Variantes na forma e na duração em relação ao ritual celebrado.

⁴⁰ Não descarto a possibilidade de uma vivência individual do estado limiar como, por exemplo, certas orações, o arrependimento para a absolvição dos pecados, a vivência que precisa ser pessoal, todos esses momentos precisam ser, e são, íntimos e pessoais. Mas dado a importância desse momento para as caracterizações de rituais e de dramas sociais, tomo principalmente os momentos rituais realizados coletivamente, já que meu recorte se baseia sobre uma comunidade, logo a ênfase é dada sobre o coletivo, ou os momentos vividos coletivamente.

No momento da confecção do tapete, o espaço da rua converte-se em significado, mas não claramente discriminado. Ela já não é mais o do espaço ordinário da rua, ele se afasta da sua condição primária naquele momento. O tapete se encontra num espaço ambíguo e/ou múltiplo (rua e Igreja, sagrado e profano). O tapete não se apresenta unicamente como profano, pois possui ali o simbolismo das figuras sagradas, e nem unicamente sagrado, pois está no espaço da rua caracterizado como não sacro. Ele se configura, dessa forma, como o estágio limiar/transitório entre sagrado e profano.

A etapa mais importante é a etapa intermediária, remete à noção de “estado transitório”. O período da margem é simultaneamente ideal e material, é ela que marca essa transição entre os espaços. Sua importância se destaca dos demais adquirindo uma certa autonomia. (HERTZ, 1907 apud SEGALEN 2002, p.42).

No momento da procissão, quando ocorre a hierofania da passagem do ostensório, o espaço se configura, como já foi afirmado, ele se sacraliza (temporariamente), condicionado pelo ritual, para um *status* diferenciado do primário. A procissão é o ápice dessa transição entre sagrado e profano, a saída do temporal com a ida ao espiritual e seu retorno ao primeiro. De certa forma uma mútua vivência entre sagrado e profano. Duas condições que a princípio se excluíam, nesse momento, compartilham do mesmo espaço dialogando-se.

Segundo VAN GENNEP (1977), certos rituais servem para sublinhar a passagem do profano ao sagrado e depois o retorno ao profano, o autor caracteriza como pivotal do sagrado, onde “o iniciante é separado do curso ordinário das coisas, passa a levar uma existência marginal ou limiar e depois é reintegrado à vida normal num novo estado”, o que determina o progresso do encaminhamento ritual (apud SEGALEN, 2002, p.45).

TURNER (1974) também desenvolve a noção dos ritos de passagem, a partir de Van Gennep, como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno com novo *status*. Os ritos de passagem marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, de acordo com os conceitos de liminaridade, essa passagem envolve algo como um renascimento.

O que marca de fato essa mudança do novo *status* com o qual o indivíduo retorna ao seu espaço e tempo primários é a bênção final, ocorrida após a procissão. Em seu término (a procissão), todos retornam à Igreja, onde a procissão de fato finaliza-se. Já ao caminhar pelo espaço central da Igreja, ao som de músicas e adoração, incensos e sinos, dá-se a entrada triunfante do Senhor. O Santíssimo Sacramento segue pelo corredor central nas mãos do sacerdote. Na chegada, um grande silêncio é feito por toda a assembleia, em alguns instantes,

o altar é preparado para a exposição e adoração do Santíssimo Sacramento, em seguida, dá-se início ao rito de adoração.

Sob o cântico intitulado “Tão Sublime Sacramento”, todos de joelhos, veneram e adoram, o Senhor presente na hóstia consagrada. Nesse momento o celebrante já se encontra de joelhos sobre o genuflexório, e segue-se, junto com a assembleia, a adoração.

O padre ergue o ostensório e ao som de sinos e envolto ao incenso é dada a benção, ele faz, com o ostensório, o sinal da cruz, em direção à assembleia, nas laterais e no centro. Os devotos recebem a benção do Santíssimo Sacramento, a indulgência plenária, segundo a Igreja, ou seja, o devoto garante para si o “perdão”, a remissão de todos os seus pecados até aquele momento.

A indulgência é a remissão, diante de Deus, da pena temporal devida pelos pecados já perdoados quanto à culpa (remissão), que o fiel bem-disposto obtém, em condições determinadas, pela intervenção da Igreja que, como dispensadora da redenção, distribui e aplica por sua autoridade o tesouro das satisfações (isto é, dos méritos) de Cristo e dos santos. “A indulgência é parcial ou plenária, conforme liberar parcial ou totalmente da pena devida pelos pecados”. (Parágrafo - 1471)

Nesse momento o indivíduo não mais se encontra no mesmo *status* que havia começado a celebração. Após ter estado no processo liminar o indivíduo volta, depois de todo o ritual, à estrutura social primeira, porém reconstituído de uma nova atmosfera, simbólica, do sagrado.

A festa de *Corpus Christi*, portanto, acoplando todo o seu ritual, configura-se por suas fases de distanciamento, margem e agregação, a partir de toda a análise desenvolvida acima: Distanciamento – pela confecção do tapete; Margem – com a procissão; e a Agregação – após a benção com o uma nova roupagem, um novo *status*, com todos os seus pecados absolvidos pela indulgência da benção. Logo, analisado de acordo com os dramas sociais, o *Corpus Christi* inicia-se como uma quebra ou uma crise, um processo ou um período liminar em que se desenvolve a crise e a sua resolução; e, finalmente a reintegração ao mundo social com um novo *status*.

2.5 *Corpus Christi*, festa e significações de poder, pertença e ocupação de espaço em Magé

Uma categoria geral de linguagem que colocava em contato com o mundo exterior um ideal de conduta moral e contemplativa ao Rei e aos sacramentos da Igreja, com objetivo de persuadir e converter as alteridades pagã, atea e natural. (CERTEAU, 1998, p. 140)

Beatriz SANTOS (2005) já descrevia as procissões, num período da história do Brasil em que não havia uma dissociação explícita entre Igreja e Estado, que ambas “se banhavam nas mesmas águas”, logo, a discussão que traçamos hoje entre Igreja e Estado ou entre sagrado e profano, tornam-se inviáveis num período onde Igreja e Estado eram como um só, fato passível de observação até meados do século XIX.

Já no século XX a religião católica, que foi no Brasil, por quatro séculos, uma instituição indissociável da vida pública, imbricada com a própria estrutura do poder estatal por meio da instituição do padroado, pareceria enfim ter se inclinado definitivamente para o campo do privado, agora dependente quase de modo exclusivo de escolhas individuais. (MONTES, 2012).

A partir da proclamação da República em 1889, surgem então as devidas condições para o início de um debate de uma sociedade pluralista e laica que veio a se desenvolver no século XX, com a separação do Estado republicano com a Igreja Católica e o princípio da liberdade religiosa.

Contudo, o fato da Proclamação da República e da Constituição não fizeram com que extinguisse o laço entre a Igreja e o Estado, nem o firmamento da liberdade religiosa, ainda não era o fim da hegemonia católica e de sua influência – até porque, ela continuou a influenciar no Estado republicano e a impor os seus princípios religiosos às Constituições, como por exemplo, questões como divórcio e aborto –, mas promoveu um caminhar para essa descentralização católica (NEGRÃO, 2008). “Somente na década de 1960 pelo *aggiornamento* da Igreja Católica conduzido pelo Concílio Vaticano II, reconhecendo de fato o direito à liberdade religiosa princípio crucial da modernidade e da democracia” (MARIANO, 2011, p.248).

Segundo Maria Lucia MONTES (2012, p.13), a “fluidez do campo religioso, o baixo grau de institucionalização das Igrejas, proliferação de seitas, fragmentação de crenças e

práticas devocionais, seu rearranjo constante ao sabor das inclinações pessoais ou das vicissitudes da vida íntima de cada um” teriam sido considerados como os sinais que revelariam a face da modernidade (ou pós-modernidade) do campo religioso brasileiro.

Uma modernidade ambígua, podemos afirmar, já que de modo contraditório ela seria responsável “por promover o enrijecimento das posições institucionais, a disputa no interior do campo religioso em cada uma das confissões e a intolerância para com as crenças das Igrejas ou formas de religiosidade rivais, elevando ao mesmo tempo o irracionalismo aparentemente mais delirante à condição de prova da fé”. (MONTES, 2012, p.13-14).

Mas é visível as influências históricas, no que condiz à religiosidade de cunho católico, que o Brasil possui. O Brasil encontrou no catolicismo um conjunto de valores, crenças e práticas institucionalmente organizadas e hegemônicas que por quatro séculos definiram de modo coerente os limites e as interseções entre a vida pública e a vida privada (MONTES, 2012, p. 18).

A sociedade colonial brasileira viveu com intenso esplendor também um outro tipo de festividades, de princípios religioso mas que poderiam ser chamadas de civis, ou, talvez, cívicas, já que suas realizações não se distinguiam das estruturas oficiais do Estado. Ora lembremo-nos das festas religiosas consideradas oficiais como por exemplo, o próprio *Corpus Christi*. Que por toda província, por ordem do Senado da Câmara eram celebradas seja pela data instituída pela Igreja, fosse pelo nascimento instituição de uma cidade. Associados aos ritos profanos do poder temporal, os festejos religioso no Brasil colonial “eram eventos significativos que envolviam a família real e a monarquia, do casamento de um príncipe ao nascimento de herdeiro da Coroa, da morte de um monarca à aclamação do seu sucessor, passando também pela celebração das vitórias do reino sobre os inimigos” (MONTES, 2012, p.54).

Vimos a partir de toda a discussão e descrição da festa de *Corpus Christi*, como suas características coloniais, e algumas ainda medievais, ainda se fazem presente nas caracterizações da festa na atualidade. Segundo MONTES (2012), se aprendeu com as celebrações de *Corpus Christi*,

o valor da exibição simbólica espetacular dos mistérios da fé nas procissões e nas festas, fórmula que não só serviu de modelo à sacralização do poder real nos albores do absolutismo, graças à teoria dos “Dois corpos do Rei”, como também inspirou a realeza a compreensão do valor das entradas festivas ou do uso espetacular das insígnias – efígies, estandartes, bandeiras – tão cruciais em período de liminaridade. (MONTES, 2012, p. 56)

Essas caracterizações são constantes ainda hoje, as bandeiras dos grupos, os estandartes reproduzidos nos tapetes, caracterizam ao *Corpus Christi* dos dias de hoje. A Igreja que se impõe no uso do espaço, datas religiosas em calendários cívicos, a influência direta e/ou indireta da esfera religiosa no que diz respeito à esfera pública e política. São marcas de um catolicismo barroco que assim se deixavam ainda vislumbrar, afirmando sua permanência. Segundo MONTES (2012) esse catolicismo sobreviveu por sua capacidade de soldar numa mesma aglomeração as elites e a massa do povo, tendo por mediação fundamental essa forma por excelência de transmissão de um *ethos* e de uma visão de mundo representada pela festa. “(...) a festa, nesse catolicismo, sempre se recusara a separar o sagrado e o profano, a forma erudita da cultura e sua difusão de massa, o local e o universal, o público e o privado”. (2012, p.60).

Se em alguns lugares, principalmente pelo avanço da modernização e da urbanização, esse catolicismo do devocionário popular, no entanto, que a Igreja, sob o império da romanização, volta decididamente às costas, “considerando forma de exteriorização ‘vazia’ da fé, expressão da ignorância do povo ou da obra de perversão e maldade, o clero livra um combate sem tréguas ao longo das décadas de 1930 e 40”. Em lugares onde essa urbanização não promoveu um abalo significativo, lugares onde predomina a familiaridade devocional e a pessoalidade entre seus habitantes, as consideradas “pequenas cidades”, ou “do interior” de características rurais, as celebrações litúrgicas católicas, não se deixaram abalar pelas mudanças da modernidade. Nelas as configurações de um poder sagrado ainda se manifestam, fecham ruas e comércios, promove a sensibilidade de toda uma cidade. Assim como configura-se o recorte etnográfico da festa de *Corpus Christi* aqui apresentada.

Em Magé, o poder de uma celebração religiosa ainda se impõe significativamente ao espaço, e retoma os laços de sociabilidade que a avassaladora modernidade vem abalando com seu avanço.

A procissão de *Corpus Christi* pode mobilizar uma cidade inteira na confecção do tapete de flores, serragem colorida e outros materiais heteróclito, com os quais se reinventa, na geografia do chão, o esplendor dos tecidos adamascados de colchas e toalhas que em antigos tempos coloniais enfeitavam as janelas das ruas por onde desfilaria, sob o pálio, o Corpo de Deus. (MONTES, 2012, p.113)

Na cidade de Magé, no dia da solenidade de *Corpus Christi* as comunidades se reúnem, posições sociais são anuladas e uma relação de *communitas* se estabelece, não há dirigentes, não há artistas, não há “meu ou seu”, a festa marca “momentos em que a religião transborda por sobre a vida social mais ampla e daí volta a refluir para a esfera do privado, reinventando outra forma de sacralidade, na celebração íntima do reencontro familiar e dos laços de amizade. (MONTES, 2012, p.114).

Esse é a significação do sagrado pelo poder da festa. O sagrado mobiliza a cidade no dia da solenidade, as ruas, por onde passará a procissão, são fechadas. A cidade pára a bel prazer do sagrado. O “tipo católico” ritualizadamente comunitária, mais concordada às demandas da vida coletiva e com pendor hierocrático marcam as ruas na solenidade (PIERUCCI, 2008, p. 11-12).

Não descarto o aparato do estado, os guardas que auxiliam, o fechamento das vias e o desvio do trânsito, para isso um ofício é providenciado, junto a prefeitura, com certa antecedência, ele promove, no momento da procissão, a legitimidade frente ao poder de uso do espaço público.

As festas cívicas, (desde os tempos da Revolução Francesa), “sempre foram um instrumento privilegiado de metamorfose do sagrado, graças ao qual se procurou transferir da figura do rei a sacralidade que já tomara emprestada à celebração de *Corpus Christi*, e que a partir de então se encarnaria na Nação e na Pátria” (MONTES, 2012, p.118). O que também faz a autora questionar se no mundo moderno, “o campo religioso é ainda o campo das religiões” (2012, p.118). A religião migra, com seu poder agregador, à campos público, mas não seria esse o seu lugar?

Em Magé a presença da religião católica é naturalizada, ao confundir-se muitas vezes, com a própria história local. O simbolismo do ritual leva à expansão desse espírito comunitário, de *communitas*, de comunhão. Do espaço sagrado, em que há festas canônicas, para o espaço secular em que a festa, transforma, permanece e continua.

Pode-se dizer que o processo de espacialização do fenômeno religioso é colocado em movimento pela ação do religioso, o espaço no qual ele realiza suas atividades é marcado pela forma como ele busca explicar sua vida.

A procissão de *Corpus Christi* em Magé, não é simplesmente um gesto simbólico ou apenas uma lembrança de acontecimentos passados, reproduzido anualmente, ele tem, sim, um valor existencial e sacramental poderoso para aqueles que dele participam. Como prática religiosa excepcional, “a mobilização a que o acontecimento dá lugar, o tempo de preparação

prévia que ele por vezes requer vêm romper a rotina da prática ordinária” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.111 apud MENDES, 2008, p.107).

Assim a Igreja se impõe no espaço da cidade. Magé transforma-se momentaneamente, sacraliza-se, opera-se uma verdadeira sacralização de um espaço profano. As ruas, a praça da prefeitura, as vias para o hospital transformam-se em “templo” para o desenvolvimento da atividade ritual. As fronteiras entre sagrado e profano extinguem-se.

A solenidade faz de Magé um só espaço, um só momento. Não apenas um lugar sacralizado, devido à solenidade, Magé participa de um tempo sagrado: o da festa!

Festa no sentido de um ato coletivo, implicado numa determinada estrutura social de produção. Para isso Magé, é pela Igreja, preparada, custeada, planejada e montada segundo regras elaboradas no interior da vida cotidiana. Ela é envolvida da participação coletiva da sociedade em seu conjunto. Os grupos (as comunidades, capelas, pastorais, etc.) ocupam o lugar, que em tempos distintos não apresentam a conotação que a solenidade promove, a rua é revestida de sentido, como uma interrupção do tempo social, onde a suspensão temporária das atividades diárias se faz necessária. A Magé católica articula-se em torno de um acontecimento, que gera um produto significativo, que produz uma identidade, o tapete de *Corpus Christi*.

“É a importância do sagrado que assim se reafirma, demonstrando que a religião na sociedade brasileira ainda é um elemento essencial na demarcação [e na suspensão] de fronteiras entre a esfera pública e a vida privada, num mundo que lentamente volta a reencarnar-se” (MONTES, 2012, p.122).

Conclusão

Espaço, tempo e religiosidade são categorias nominais extremamente polissêmicas e intrínsecas à vida humana e à sociedade. Este trabalho agregou estas três categorias como elementos norteadores das discussões sobre a festa de *Corpus Christi* na cidade de Magé.

Neste escrito me dispus a caminhar, percorrer, talvez peregrinar pelo mundo dos rituais, de fato não abarquei todas as teorias que comportariam o tema, há muitas formas de se olhar para um ritual, e quando se trata de *Corpus Christi*, inúmeras mais são as possibilidades de debate que esse ritual promove.

Sei de todo o esforço ao qual o pesquisador se dispõe para vivenciar o objeto que se é pesquisado de se reproduzir uma visão de mundo, ainda mais quando se trata de religiosidade, é de extrema complexidade. Mas minha posição frente ao ritual, na escolha dos acontecimentos são significativos, parafraseando PEIRANO (2006) como “co-autores” já que produzimos algo sobre o que pesquisamos. Quando se trata de fé a vivência é subjetiva, logo, se manifesta de forma diferenciada, ela não pode ser descrita apenas vivida e vivenciada. Por isso promove infinitos significados pois é passível de múltiplas interpretações a partir daqueles que a vivência.

Palavras nem escritos, são capazes de reproduzirem o ritual. Mas tentei, nas páginas acima, a partir de aparatos teóricos, trazer o meu objeto à luz da Ciência da religião, e a partir de todo seu caráter interdisciplinar, discutir as inúmeras possibilidades de se pensar o ritual, a procissão, o uso do espaço, a performance do sagrado, o simbolismo dado ao tapete, a identidade (re)afirmada nos emblemas, enfim, toda uma bagagem ritual performática e religiosa à solenidade de *Corpus Christi*.

O *Corpus Christi* é resumidamente, se é que podemos arriscar a dizer, a celebração do Triunfo. Triunfo sobre a “heresia” protestante, triunfo sobre o próprio profano, triunfo sobre um mundo não sacro e não ritualístico.

É a solenidade da efervescência, da sociabilidade, do embelezamento da rua, da reciclagem religiosa, da afirmação das identidades, do lúdico religioso. Os estandartes erguidos na Portugal do século XIV são hoje representados nas figuras dos tapetes que reproduzem o emblema do grupo que a confecciona, seja em siglas, seja num grupo, seja a imagem do santo patrono, ou seja, apenas em cores. A questão é que a imposição de um pertencimento se faz presente na procissão desde seus primórdios portugueses.

Enquanto “arte” coletiva, implicando na reunião, organização e cooperação de vários indivíduos (CARNEIRO, 1986) a confecção dos tapetes para a celebração do *Corpus Christi* se estrutura como simbólica de ordenação do comportamento interpessoal tornando compreensível, não só a experiência comum, como também o contexto social no qual estão inseridos.

Sobre a arte, seu ápice não se configura na feitura e sim na destruição, pois seu propósito é ser desfeito. Por isso seu curto tempo de existência é celebrado. Ele é efêmero em sua essência, e assim deve ser.

A união se fez força. Na preparação e sociabilidades, na confecção do Tapete, o momento de efervescência se fazia concreto. A noção de efervescência coletiva apareceu quase que como um sinônimo para o termo festa, pois ambas caracterizavam-se como o momento onde a figura mais expressiva era a da coletividade.

Uma coletividade sem classe, sem idade, sem gênero. O que DAMATTA chamou de “extraordinário construído pela sociedade” (1997, p.47), onde as regras sociais exteriormente estabelecidas são postas de lado, mesmo que temporariamente. Na festa a identidade é revigorada na efervescência da comunhão. Onde “todos nós somos um”, como disse um religioso.

Categorias como coletividade e festa estarão sempre imbricadas, afinal uma festa nunca é solitária ou individual, festa é uma forma lúdica de sociação, o que PEREZ (2011, p.63) chamou de “poetização e estetização da experiência humana em sociedade”.

A dimensão pública do *Corpus Christi*, seja na festa, seja na procissão, caracterizam-se como um mosaico de expressões que a sociedade faz de sua própria existência. Lembremos, nos termos de TURNER, sobre o “drama social”. O espaço, para o ser humano religioso, é marcado pela forma como ele busca explicar sua vida, como ele faz do meio urbano, durante as festas, uma prolongação do espaço sagrado.

Levamos em consideração a diversidade de apropriações do espaço pela solenidade, cuja presença orbitava entre o que se dizia público e privado, sagrado e profano. A esse fato, consideremos o poder que essa solenidade possui ao tornar o profano sagrado, mesmo que temporariamente.

Para o religioso a noção de sagrado ou profano, ou melhor, de espaço sagrado e do espaço profano nunca foi determinante. Claro que vistos dessa forma, dicotômicos e distintos são posturas advindas da academia, mas que postos à prova e esclarecidos vinham à tona nos discursos. Contudo com uma perspectiva muito diferente da abordada por DURKHEIM ou ELIADE.

São espaços diferentes que num dado momento se entrecruzam, se intercalam, não se misturam, mas se confundem. Espaço sagrado e espaço profano são divididos por uma fina e frágil fronteira que oscila entre eles cedendo espaço em momentos distintos.

A trajetória da solenidade como um ritual em Magé se constituiu, pelo viés da performance, capaz de articular os elementos do mundo social em uma nova gramática onde foram entendidas e percebidas por todo o corpo social participante do rito. O que possibilitou uma abordagem mais intensificada sobre os rituais de passagem entre o sagrado e o profano em Magé.

Todo o ritual do Corpus Christi se baseia, mesmo que inconsciente por seus produtores, em uma atmosfera “dramática” e “performática” que são produzidas e reproduzidas. E vamos além, ela não é mais particular, não é mais um simples caminhar é uma demonstração daquilo que se sente e se crê. A manifestação do ritual é pública e coletiva!

Logo, se Deus se manifesta ao mundo e por ele caminha, podemos considerar, por essa perspectiva, ou seja, a do religioso, que sua presença também transforma o espaço pelo qual ele passa, mesmo que transitoriamente. Considero a passagem da procissão, juntamente com seu aparato performático, e conseqüentemente sua eficácia, o momento pelo qual a Igreja (instituição e espaço sagrado) se estende ao espaço da rua, revestindo-a de uma roupagem sacra, mesmo que apenas pelo momento da passagem do pátio.

A igreja e a rua tornam-se um mesmo espaço, extensão um do outro, baseados na mesma fé. Deus passa, Deus sacraliza!

É na procissão, dirigida pelo sacerdote, sacralizada pelo Deus transubstanciado, acompanhada pelo povo, tendo o tapete como caminho, numa rua tão comum porém agora revestida de sacralidade que ocorre a hierofania.

É o momento como que encantado pela etnografia que categorias tais como sagrado e profano, temporal e espiritual, Igreja e rua, até mesmo o público e o privado que se consideravam tão distintas e heterogêneas, são percebidas como frágeis, e que acabam se desmitificando, não mais se repudiam, mas dialogam, se intercalam. Permanecem em seus lugares, mas variam de posições e status. Não se misturam, mas suas fronteiras também não se fixam, são porosas.

O presente trabalho também contribuiu para a percepção de como os ritos e rituais reafirmam a cultura religiosa, perpetuando a tradição da Igreja, é assim que ela sobrevive em meio à modernidade e perpetua seus rituais, reproduzindo-se através do colar litúrgico.

O valor simbólico imposto na arte dos tapetes reflete a fé, a devoção, e a afirmação de um *ethos* e visão de mundo do grupo religioso. O mundo é sim, passível de sacralização! Os

ritos de passagem marcam a mudança entre os modos de viver no mundo – a saída do profano, a passagem pelo sagrado, e o retorno ao primeiro – onde a volta é revestida de um renascimento, uma roupagem religiosa. O perdão adquirido através da indulgência, dada pela benção do Santíssimo Sacramento, é a remissão daquilo que é “não sagrado” no religioso, seus próprios pecados.

O tapete transcende. O desenho do chão se manifesta e reflete o significado de ser religioso, doar-se aquele, que segundo a Bíblia, se doou.

Sei que diante da grandiosidade da questão do ritual, onde tantos autores, ao longo dos tempos se esforçaram para descrever, teorizar, relacionar e entender, só tenho a oferecer uma simplória contribuição. Não encerrada, mas sempre a espera de completude, já que o universo dos estudos de ritualísticos parece ser infinito.

Esse escrito teve como propósito principal dissertar sobre a solenidade de *Corpus Christi*, ritual possuidor de uma atmosfera mística de devoção que transcende a alegria e a fé daqueles que a produzem.

As hipóteses iniciais que se fundaram na possibilidade de uma sacralização do espaço pela procissão se confirmaram ao longo dos escritos. Porém não explícito ou reconhecível por aqueles que a produziam, suas caracterizações foram confirmadas a partir da somatória dos discursos, do modo de vivência dos religiosos que participam da solenidade e das contribuições teóricas dos autores.

O trabalho concluiu, ao longo, que os elementos do sagrado e do profano, que marcam o esse solenidade, são frutos de uma relação e não de exclusão. A fronteira entre um e outro torna-se, principalmente no ato da procissão, imperceptível.

A proposta que cercou este trabalho partiu da concepção de que esses espaços são de comunicação e não de mistura, eles cedem entre si, mesmo que temporariamente. As relações entre as esferas são porosas e fluidas, e é justamente quando essas porosidades se manifestam, seja na procissão ou na confecção dos tapetes, que os *status* hierárquico de sagrado e profano são suspensos, dando lugar à manifestação do ritual, indo além, promovendo o diálogo entre eles.

Logo, Igreja e rua, caracterizam-se, no momento da solenidade, dois espaços configurados com a mesma fé, a de que a hierofania representada pela passagem de Deus pelo tapete, durante a procissão, sacraliza o espaço.

Assim a celebração de *Corpus Christi* segue imprimindo sua marca. Inicialmente da Igreja apropriada também pelo Estado, em seguida retomada pela Igreja, hoje abrilhantada pelo povo!

REFERÊNCIAS

Bibliográficas

ABREU, Eloy Barbosa de. **Festa, poder e símbolos na São Luís colonial: o *Corpus Christi* e o Senado da Câmara.** Dissertação de Mestrado. PPGH / CCHLA / UFPB - Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2009.

AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania; PEREZ, Lea Freitas. **Festa como Perspectiva e em perspectiva.** Garamond, 2012.

ANDRADE, Maria do Carmo. Procissão. **Fundação Joaquim Nabuco**, Recife, 2007. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/> Acesso em 05 de Agosto de 2012.

ANDRADE, Solange Ramos. Espaço Sagrado e Sacralização do Espaço: Aspectos da Procissão de *Corpus Christi* em Maringá-PR. In: **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, Ano IV, nº11, Setembro de 2011. Disponível em: WWW.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html Acesso em: 30 de Jun. de 2013.

ARRUDA, Bianca; PITREZ, Maria Claudia. “São Jorge é pop!”: Análise comparativa de duas festas de São Jorge na cidade do Rio de Janeiro. [on-line] In: **OS URBANITAS - Revista de Antropologia Urbana.** Ano 5 vol. 5 nº 8 dezembro de 2008.

BARREIRA, Rogério Marcus. CARVALHO, Karla Fernanda de. DIAS, Luiz Henrique de Souza. RANGEL, Isabel Cristina. RODRIGUES, Ricardo Danieli. A revitalização de *Corpus Christi* no município de Praia Grande. Fals. **Periódico de Divulgação Científica da FALS** Ano II - Nº 04- jan./mai., 2009.

BASTIDE, Roger. Variações sobre a porta barroca. **Novos Estudos, São Paulo, CEBRAP**, jul. 2006, n.75, p.129-137. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a09n75.pdf> Acesso em: 17 Mar. de 2013.

BATAILLE, Georges. **Théoria de La religion.** Paris: Gallimard, 1973.

BECKER, Howard Saul. Arte como ação coletiva. In: **Uma teoria da ação coletiva.** Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BEROCAN, Felipe. **A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás:** popularidades simbólicas em torno de um rito. Dissertação de Mestrado. PPGACP / ICHF / UFF – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2002.

BIRMAN, P. (Org.). **Religião e espaço público.** São Paulo: CNPq/Pronex, Atar Editorial, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Prece e Benção.** Espiritualidades religiosas no Brasil. Editora Santuário, 2010.

_____. **Prece e folia.** Festa e romaria. Editora: Ideias & Letras, 2010.

CABRAL, João de Pina. O sagrado e o Drama. **Análise Social**, vol.xxv i(iii),1991(2.º),431-439.

Disponível em:

<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223039023A4nYV8dl3Zm33BJ4.pdf>

Acesso em: 25 de Ago. de 2013

CAILLOIS, Roger. **O Homem e o Sagrado.** Lisboa: Ed. 70, 1989.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. GIOVANNINI JR., Oswaldo. “Religião, patrimônio histórico e turismo na Semana Santa em Tiradentes (MG)”. [online] In: **Horizontes Antropológicos**, vol. 9, nº 20, 2003.

_____. Entre sincretismos e guerras santas: Dinâmicas e linhas de força no campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

CARNEIRO, Sandra Maria Corrêa de Sá. **Balão no céu, alegria na terra.** Rio de Janeiro: FUNARTE, 1986.

CARVALHAES, Cláudio. **Transgressões: Religião, Performance e Arte.** São Paulo, Ed Emblema 2005.

CARVALHO, José Jorge. A Religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. In: **Série Antropologia** 285. Brasília 2000.

CATECISMO da Igreja Católica. 9ª Edição; Revisada de acordo com o texto oficial em Latim, 1992.

CAVALCANTI, Maria Laura. A Cosmologia Espírita. In: **O Mundo Invisível**, Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores 1983.

_____. Os sentidos no espetáculo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 45 n° 1, 37-78, 2002.

COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. In: **Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I n° 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História**. 2008.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. Individualidade e liminaridade. Considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Revista MANA** 6(1):7-29, 2000.

DAWSEY, John C.. Victor Turner e Antropologia da Experiência. **Cadernos de Campo**13:110-121. 2005.

_____. **Do Ritual à Performance**: Abordagens teóricas num campo emergente no Brasil. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia, jun., 2006.

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo, Paulinas, 1989.

_____. Sociologia da religião e teoria do conhecimento. In: RODRIGUES, José Albertino. **Durkheim**. 9 ed. São Paulo: Ática, p. 147-160 (Col. Grandes Cientistas Sociais). 2007.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **Le don du rien**: essay d'anthropologie de La fête. Paris, Stock, 1977.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. [tradução Rogério Fernandes] São Paulo: Martins Fontes 1992.

FERNANDES, R. Cesar. Religiões Populares. In: **BIB**, Rio de Janeiro, n. 18, pp. 3.26. 2º Semestre 1984.

FURTADO, Júnia Ferreira. Desfile: a procissão barroca. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, vol. 17, nº 33, pp. 251-279, 1997.

GEERTZ, Clifford. A arte como um sistema cultural. In: **O saber local**. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GOMES Vinícius Romagnolli Rodrigues; ANDRADE, Solange Ramos de. Um retorno aos mitos: Campbell, Eliade e Jung. Anais do Encontro Nacional Do Gt História Das Religiões E Das Religiosidades. **Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH Maringá (PR)** v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983-2859.

Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>
Acesso, em 22 de Mai. de 2013.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Márcia. Entre o Divino e os Homens: A arte nas festas do Divino Espírito Santo. In: **Horizontes Antropológicos** vol. 14 nº 29 Porto Alegre Jan./Jun. 2008.

GONZÁLEZ, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo Popular**: História Cultura, Teologia. São Paulo: Vozes, 1993.

GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. Introdução: A invenção das Tradições. In: **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JAFFÉ, Aniela. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, Carl G. **O Homem e seus símbolo**. Ed. Nova Fronteira, 5ª Edição 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Aula proferida** no curso anual de folclore “Antônio Viana”, em 1988, na Academia de Letras da Bahia. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n16_p70pdf.pdf.
Acesso em: 23 de Abr. de 2012.

MARDONES, José María. **A vida do símbolo**: A dimensão simbólica da religião; [tradução Euclides Maria Balancin]. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARTÍN, Eloísa. “Religiosidad popular”: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina. **Estudios sobre Religión** Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. No. 15 Jun. 01-09, 2003.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, v. II São Paulo: EPU, 1974.

MENEZES, Renata de Castro. A benção de Santo Antonio e a “religiosidade popular”. **Estudios sobre Religión** Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. No. 16 Dec. 01-06. 2003.

MONTES, Maria Lucia. **As figuras do Sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MONTEIRO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. Maio. **Etnográfica**, 13 (1): 7-16. 2009.

MOURA, Marinaide Ramos. O simbólico em Cassirer. **Ideação**, Feira de Santana, n.5, p.75-85, jan./jun. 2000. Disponível em: www.uefs.br/nef/marinaide5.pdf. Acesso em: 23 de Abr. de 2013.

NEGRÃO, L. N. Trajetórias do Sagrado. In: **Tempo Social. Revista de sociologia da USP**, vol. 20 n° 2, pp 1150-132, novembro de 2008.

OLIVEIRA, Elza. **Corpus Christi: Manifestações Simbólicas na Arte dos Tapetes**. Monografia. IFCH/Ciências Sociais/UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Expressões religiosa populares e liturgia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol 43, fasc 172, 911-948. Dez de 1983.

OLIVEIRA, Sandra Célia. Romaria do Bom Jesus da Lapa, Prática do Catolicismo Popular. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 249-268, abr./jun. 2011.

PEIRANO, Marisa G. S. A análise antropológica de rituais. In: **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Nuap, 2002.

_____. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos** 7(2):9-16, 2006.

PERES, Guilherme. **Horrores de Magé**. Ed. Repoarte Editora Rio de Janeiro/2002.

PEREZ, Lea Freitas. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Rio de Janeiro Ed. Travessa, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social. Revista de sociologia da USP**, v. 20, n. 2, nov. 9-16, 2008.

PORTELLA, Rodrigo. **O Sagrado e suas expressões: Aproximações**. In: Expressões do Sagrado. Reflexões sobre o Fenômeno Religioso. Aparecida, SP. Editora Santuário, 2008.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2002.

_____. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção do ser-no-mundo. In: **Cidades, olhares e trajetórias**. Sandra de Sá Carneiro, Maria Josefina Gabriel Sant'Anna (organizadoras). Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

_____. Território e Territorialidade, uma perspectiva Geográfica para o estudo da Religião. In: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março - Universidade de São Paulo**, 2005.

_____. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: Ed Uerj, 2009.

_____. **Primeiro a obrigação, depois a devoção**. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2012.

SANCHIS, Pierre. Catolicismo. Uma identidade Católica? In: **Comunicações do Iser**. Rio de Janeiro, Ano 5, nº22 Novembro de 1986.

_____. Peregrinação e Romaria: Um lugar para o turismo religioso. In: **Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – Século XVIII**. São Paulo: Anneblume, 2005.

_____. Notas sobre Os ofícios mecânicos na festa do Corpo de Deus. Usos do Passado. **XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ** 2006.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos** [tradução Maria de Lourdes Menezes]. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, Rubens Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 2011, n. 24 35-65, Jul/Dez. 2005.

SOARES, Izabel Contarato; NASCIMENTO, Sérgio. **Conhecendo Magé**. Ed. Abagraf Gráfica e Editora, Magé, Rio de Janeiro, 2011.

SOUZA, João Valdir Alves de. A Festa e o Calendário Religioso na demarcação dos tempos da vida social. **Revista Desenvolvimento Social**, Montes Claros – N° 4, Dez. Mestrado em Desenvolvimentos Social, Unimontes – MG, 2009.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. [tradução Euclides Luiz Calloni]. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Editora: Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1974.

TINHORÃO, José Ramos. **As Festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **Festa e negro em devoção de branco**. Do carnaval na procissão ao teatro no círio. Editora UNESP, São Paulo, 2012.

Imagéticas

Imagem do círculo do Ano Litúrgico.

Disponível em http://www.saovicentemartir.com.br/ano_liturgico.htm.

Acesso em: 28 de Jul. de 2012.

Documento digitalizado

ANAIS da Biblioteca Nacional. Vol. 82. Índices. Livro de Tombo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro. Organizado por D. Leite de Macedo. 1962

Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_082_1962_02.pdf

Acessado em: 24 de Mai. de 2013.

IGREJA Católica Romana. Liturgia e ritual. Ritual Bautisterio e ceremonial dos Sacramentos da Sancta Madre Igreja Romana. - Emendado e acrescentado em muitas cousas nesta ultima impressam conforme o Cathecismo & Ritual Romano. Em Coimbra: na officina de Joam Antunes & à sua custa, 1698.

Disponível em: <http://purl.pt/358/>

Acessado em: 11 de Nov. de 2013.

Site

Artigo Publicado em BBC Religion & Ethics: 28 de Julho de 2006.

Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/religion/>

<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/holydays/corpuschristi.shtml>

Acesso em: 28 de Jul. de 2012.

Biblioteca online do IBGE

Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/riodejaneiro/mage.pdf>

Acesso em: 28 de Fev. de 2013.

Diocese de Brasília. XVI Congresso Eucarístico Nacional (CEN) de 2010.

Disponível em: http://www.cnbb.org.br/component/docman/cat_view/344-xvi-congresso-eucaristico

Acesso em: 17 de Jun. de 2012.

Diocese de Brasília. XVI Congresso Eucarístico Nacional (CEN) de 2010.

Disponível em: <http://www.mescedf.org.br/corpuschristi/index.html>

Acesso em: 17 de Jun. de 2012.

Diocese de Petrópolis

Disponível em: <http://www.diocesepetropolis.org.br/>

Acesso em: 14 de Fev. de 2013.

Diocese de Petrópolis. Paróquias N. Sr^a da Piedade

Disponível em:

<http://www.diocesepetropolis.org.br/paroquia/index.php?pg=textos&cmp=historia&paroquia=29>

Acesso em: 15 de Mai. de 2012.

Fio Cruz (Centro de Estudos)

Disponível em:

http://www.ioc.fiocruz.br/centrodeestudos/corpo/noticias/noticias_arq14_07.htm

Acesso em: 28 de Jul. de 2012.

Página Canção Nova – Prof. Felipe Aquino

Disponível em:

<http://www.cancaonova.com/portal/canais/eventos/novoeventos/cobertura.php?tit=A+festa+d e+Corpus+Christi&cod=100&sob=430>

Acesso em: 28 de Jul. de 2012.

Página do Vaticano. Disponível em:

http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf.

Acesso em: 23 de Jun. de 2013.

Paróquia N. Sr^a da Piedade em Magé

<http://www.nspiedade.com.br/site/index.php>.

Acesso em: 14 de Fev. de 2013.

Portal Cléofas. Disponível em:

Disponível em: <http://cleofas.com.br/historia-da-festa-de-corpus-christi/>.

Acesso em: 23 de Jun. de 2013.

Portal Cléofas. Disponível em:

Disponível em: <http://cleofas.com.br/qual-a-origem-da-festa-de-corpus-christi/>.

Acesso em: 23 de Jun. de 2013.

Secretariado Nacional de Liturgia

Disponível em: <http://www.liturgia.pt/documentos/incenso.php>

Acesso em: 25 de Junho de 2013.