

Procissões - De estratégia de territorialidade à expressão de religiosidade popular

Processions - From strategy to territoriality expression of popular religiousness

Elza Oliveira¹
elzaoliveirabarbosa@yahoo.com.br

Resumo

O presente artigo busca abordar a expansão da Igreja no Brasil Colônia, seu esforço de constituição de territórios e difusão espacial a partir do uso de procissões, e como essas manifestações, a partir de seus desdobramentos, se tornaram o impulso para a construção de uma religiosidade popular típica e culturalmente brasileira. Outro ponto a ser analisado é a estreita relação entre a igreja e a Monarquia Portuguesa durante a colonização do Brasil e o “duplo ordenamento” dessas manifestações religiosas. Como exemplo dessa dupla ordenação o uso da procissão de Corpus Christi, primeira procissão na terra “descoberta” que servia tanto ao espiritual quanto ao temporal. Saltando para um período onde a noção de religioso e laico se fazem presentes “distintamente” e, levando em consideração que essas práticas devocionais ainda persistem, nos remete a pensar em suas implicações na sociedade como forma de sacralização, utilização e apropriação do espaço.

Palavras-chave: Procissão, Religiosidade Popular, Corpus Christi, Sagrado, Profano

Abstract

This article seeks to address the expansion of the Church in Colonial Brazil, his effort to set up territories and spatial diffusion from the use of processions, and how these manifestations, from its consequences, became the impetus for the construction of a popular religious and culturally typical Brazilian. Another point to be considered is the close relationship between the church and the Portuguese Monarchy during the colonization of Brazil and the “double ordering” of these religious manifestations. As an example of this double sorting using the Corpus Christi procession, first procession on earth “discovery” that served both the spiritual and the temporal. Jumping to a period where the notion of religious and secular are present “distinctly” and, assuming these devotional practices still persist, leads us to think about its implications on society as a form of sacralization, use and appropriation of space.

Keywords: Procession, Popular Religiosity, Corpus Christi, Sacred, Profane

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF.

Introdução

A escolha por este tema, ou melhor, por esse ritual se deu por suas características singulares. O *Corpus Christi* foi a primeira procissão com a chegada dos portugueses na terra “descoberta”, possuía dupla ordenação, era encomendada tanto pela Igreja como pela Monarquia, é a única celebração católica onde o *Santíssimo Sacramento*², 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 pomba e beleza.

Não há como discorrer sobre a religião católica no Brasil sem mencionar o fator colonização e todo seu esforço de constituição de territórios e difusão espacial, assim o Brasil foi constituído. É válido lembrar que nosso ponto de partida é o Brasil colônia, mas que este artigo nos transporta para a atualidade quando trata das atuais discussões que essa atmosfera proporciona, abordando a fluidez entre as esferas religiosa e pública, advindas desde as eras coloniais quando foi introduzida. Segundo Júnia Fortunato, era justamente durante as cerimônias públicas religiosas – a procissão – que a proximidade entre autoridades leigas, civis, eclesiásticas, “mesclava o poder estatal com o religioso, sustentáculos e fundadores da sociedade colonial” (1997, p. 32).

Sua ordenação, performance ou tradição – a escolha de quem dela(s) participa ou a descreve – nos remete a pensar em suas implicações na sociedade como forma de sacralização, utilização e apropriação do espaço.

Procissões e Peregrinações – Manifestações Religiosas

“a peregrinação serve de modelo externo, de espelho do que se vive na alma”. Terrin (2004)

Peregrinação, segundo o dicionário Aurélio³, designa-se como o ato de viajar ou andar por terras distantes, ir em romaria (peregrinação de caráter religioso) por lugares santos ou de devoção. Contudo a expressão que mais aparece nas literaturas referentes

² *Santíssimo Sacramento* para a Igreja Católica a presença real de Jesus Cristo na hóstia consagrada.

³ Miniaurélio Século XXI Escolar, 2000.

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, é existente desde a antiguidade, entre os pagãos, contudo 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 fieis (Andrade, 2009).

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, 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, se da 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 autêntica. 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), como penitencial ou busca (Terrin, 2004), até como forma de prolongamento da vida litúrgica da Igreja (CIC) ⁴.

⁴ 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.

Essa crença simbólica 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 força, e que o fiel se aproxima de seu Criador. Segundo Eliade “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” (Eliade, 1992, p.60).

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, 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. Contudo para falarmos da formação religiosa no Brasil, sua religiosidade e suas manifestações é preciso falar do Brasil em sua formação como colônia, sobre a formação de seus territórios e difusão espacial.

A territorialidade de um Catolicismo conversionista

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 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 as 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 praticas devocionais, com a finalidade de atrair os nativos e catequizá-los. Também encontra-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

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 (Rosendahl, 2012, p.57).

A primeira imposição da fé católica na nova colônia portuguesa foi reproduzida simbolicamente na ilustre tela de Vítor Meireles (1860)⁵, intitulada a “Primeira Missa no Brasil” que reproduz o ritual religioso da missa, imposto aos nativos com a chegada dos portugueses em 1500. Segundo Rosendahl 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 a submissão dos habitantes ao poder da Coroa, impondo a devoção a um Deus, antes nunca venerado por eles, 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 trás para o campo da religião⁶ 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” (Rosendahl, 2012, p.50-1) 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.

⁵ 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.

⁶ Geografia da Religião

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, 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” (Rosendahl, 2012, p.66). 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). Nascia assim o catolicismo popular.

Religiosidade Popular

Para melhor entendermos as características dessas duas formas de catolicismo Rubem Fernandes (1984) 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” (Fernandes, 1984, p.3).

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 a devoção aos santos de forma mais pessoal e a íntima relação do religioso com o sagrado, a religião, agora popular, passa a ser, de forma mais particular, regida e adaptada pelo religioso. De acordo com Ribeiro de Oliveira, “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, “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.

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. (p.457-8) [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 (Vivaldo, 1988)⁷, 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, anuncia as duas primeiras procissões solenes realizadas em Salvador: a do Anjo e a do Corpo de Deus. “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 Portuga” (Cartas do Brasil, Rio, 1931, p. 86).

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 (Santos, 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 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 procissão de Corpus Christi, possuía, “dupla ordenação”, ou seja, uma cerimônia na confluência de “dupla” e mesma ordem. Nas *Constituições* era

⁷ Vivaldo da Costa Lima, aula proferida no curso anual de folclore “Antônio Viana”, em 1988, na Academia de Letras da Bahia.

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 (1708-1750) criou e transformou 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 púlpito⁸, durante a procissão, 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 se 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).

A performance⁹ do Sagrado. O uso e a sacralização do Espaço

Sem, contudo, assumir uma colocação extremamente funcionalista, é impossível não abordarmos sobre o papel das procissões na sociedade. 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.

A partir da proclamação da República em 1889, surge 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

⁸ Púlpito; Dossal (armação ornamental, sobre altar, trono) portátil com varas, usado para cortejos e procissões, que abriga o sacerdote.

⁹ Termo utilizado para indicar o que se faz e como se faz. Leva em consideração o corpo e suas diversas maneiras de ser; na religião como dimensão corporal.

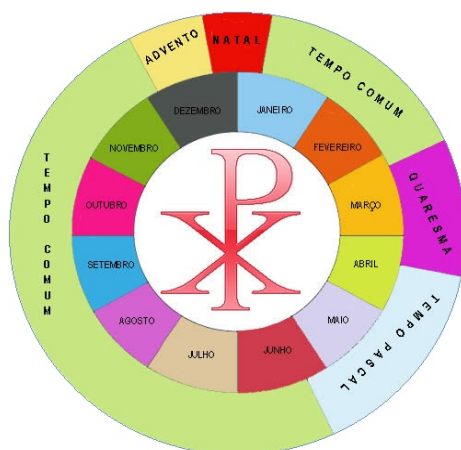
República e da Constituição não fizeram com que extinguisse o laço entre a Igreja e o Estado, nem o firmamento da liberdade religiosa, ainda não era o fim da hegemonia católica e de sua influência – até porque ela continuou a influenciar no Estado republicano e a impor os seus princípios religiosos às Constituições, como por exemplo, questões como divórcio e aborto –, mas promoveu um caminho 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).

A partir da Constituição de 1988, proliferaram-se e intensificaram-se os debates e rivalidades entre igrejas cristãs e setores laicos da sociedade brasileira sobre questões relativas à ocupação religiosa do espaço público. A noção de público e privado surgem como distinções advindas da modernidade, proporcionando outra discussão da interpretação do fenômeno religioso juntamente com suas interações com o homem e o território: o sagrado e o profano. A partir deles temos a diferenciação do *tempo* e do *espaço*.

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, 1994, p.40)

O ano litúrgico, que caracteriza o tempo sagrado, revive anualmente todo o Mistério da Salvação. É o Calendário que rege a Igreja, mesmo não coincidindo 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 figura¹⁰ 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, 2004, p.38)

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

¹⁰ Imagem do Ano Litúrgico. Disponível em: <http://www.saovicentemartir.com.br/ano_liturgico.htm>. Acesso em: 28 jul. 2012.

Religioso do Tempo 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, a 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. É refazendo os passos de Jesus, seja na abstinência, seja na oração, seja na louvor ou no silêncio... O religioso possui muitas formas de se manifestar. Os ritos são o caminho para isso. É válido lembrar que quando cito o religioso não me limito ao individual, a “um devoto religioso”, a vida religiosa não se revela no individualismo ela é sempre coletiva, assim ela é passível de análise de um grupo específico. Os ritos expressam o ritmo da vida. Por intermédio desse simbolismo com um tempo mítico, o céu, o Deus, o sobrenatural em geral se mantém presente na vida religiosa e na vida secular, são eles que constituem a imagem da transcendência.

Segundo Segalen,

“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’”. (Segalen, 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 se da 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” 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 (Rosendahl, 2002).

É válido dizer que essas apreensões e distinções entre espaços e tempo sagrados não são tão nítidas assim 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, como uma espécie de sacralização do mundo. Para Eliade essa metafísica do lugar sagrado se faz menos complexa pela instituição da separação entre 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 e 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 está integrado na sociedade, apesar de utilizá-la espacialmente, mas a caminho, outro estágio, seja esse de afirmação como religioso ou de busca pelo transcendente. Segundo Terrin

“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” (Terrin, 2004, p.375)

É assim que Deus se comunica, através da viagem, do caminho, da peregrinação, da busca. Segue a religião imprimindo sua marca, na paisagem, no espaço e na história, através da cultura.

As manifestações religiosas, principalmente a procissão/peregrinação, marcam no meio social uma ruptura do cotidiano a partir do momento que a cidade (rua) passa a ser um suporte para essa hierofania, essa manifestação. O sagrado não mais se limita ao templo, a intervenção do espaço distinto, se caracteriza sobre a forma normativa do

religioso, o processo de espacialização do fenômeno religioso é colocado em movimento pela ação das pessoas envolvidas, como a teoria de *hierocracia* descrita por Rosendahl (2005), ou seja, o poder do sagrado, que se manifesta espacialmente por uma organização territorial, reconhecendo assim 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. 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 com a noção de *Pivotamento do Sagrado* que relata Van Gennep, 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 como um *Rito de Passagem*, um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno, com novo status.

Considerações Finais

Quando o campo estudado é o da religião é necessário lembrar que ele se caracteriza como *mundo ritual*, ou seja, uma concepção e visão de mundo portadora de uma característica particular que organiza, dá sentido e significado para o religioso, é o mundo ritual que legitima suas ações, ele é ordenado de códigos e linguagens que são, para o religioso, interpretativas. Logo, partir da breve contribuição que propusemos, ao analisarmos as procissões, principalmente a de Corpus Christi, uma festa onde se mistura fé e ocupação do espaço público, é possível levar a questionamento as concepções acadêmicas que compreendiam o sagrado distinto do profano¹¹, bem como a ideia que a religião em geral¹² se restringia meramente ao campo privado, e que passam a ser mais visíveis e públicas e cada vez menos intimista. Essas perspectivas são colocadas à prova, 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

¹¹ 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.

¹² Religiões Cristãs Ocidentais

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 ordem pública se sentiria bem mais confortável ao se manter no interior dos espaços eclesiais, 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, meu intuito aqui foi o de analisar as manifestações religiosas, tanto no espaço e no tempo, e a procissão de Corpus Christi, juntamente com todo o seu aparato performático, simbólico e artístico, em sua dimensão expressiva e dramatúrgica 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, com o corriqueiro da vida social, sejam as pequenas, médias, grandes, locais ou não, as cerimônias religiosas movimentam a coletividade, 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 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 Hobsbawn (1984, p.10), pois “há referência a um passado histórico (...) que se caracterizam por estabelecer com ele uma continuidade”. É possível então perceber dois tempos distintos que se intercalam o *Tempo Sagrado* e o *Tempo Profano*, assim também temos entre os *Espaços*, contudo o que para alguns teóricos¹³ parecem sistemas inteiramente heterogêneos e inteiramente dissociáveis, mas na verdade são sistemas capazes de promover diálogos. Deve-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 é, muitas vezes, quase imperceptível.

¹³ Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

É válido ressaltar que a percepção/discussão de sagrado e profano só é existente a partir do mundo religioso, do campo ordenado do sagrado, logo, fora desse espaço simbólico do sagrado, o diálogo entre essas duas esferas não possui força nem validade, pois a partir de um mundo ordinário – não simbólico – outra concepção de ordenamento é inviável, por isso, toda discussão a partir dessas duas assertivas sempre partirá da esfera do sagrado, do religioso (Eliade, 1992).

O religioso possui uma vivência completamente ascética¹⁴ que se manifesta num espaço físico, ordinário, terrestre. 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 foi justamente quando essas porosidades se manifestam, seja nas procissões ou nas simples manifestações religiosas em espaços não usuais, ou seja, a rua, onde o sagrado e o profano não se excluem e sim se complementam.

Referências bibliográficas

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

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

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

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

COUTO, Edilece Souza. “Devoções, festas e ritos: algumas considerações”. In: *Revista Brasileira de História das Religiões – Dossiê Identidades Religiosas e História*. Ano I nº 1, 2008

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

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

¹⁴ Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

FURTADO, Júnia Ferreira. “Desfilar: a procissão barroca”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, vol. 17, n° 33, 1997, pp. 251-279.

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

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 n° 29 Porto Alegre Jan./Jun. 2008

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

LIMA, Antônio Vivaldo, “*Festa e Religião no centro histórico*”. Aula proferida no curso anual de folclore, em 1988, na Academia de Letras da Bahia.

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

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

OLIVEIRA, Sandra Célia. “Romaria do Bom Jesus da Lapa, Prática do Catolicismo Popular”. In: *Fragments 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.

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 de 2005 – Universidade de São Paulo*

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

SANCHIS, Pierre. “*Catolicismo. Uma identidade Católica?*”. Comunicações do Iser. Rio de Janeiro, Ano 5, n°22 Novembro de 1986

_____. “*Peregrinação e Romaria: Um lugar para o turismo religioso*”. *Ciencias Sociales 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.

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

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*”, Petrópolis: Vozes, 1974