



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA

ADRIANA DA SILVA LOPES

***O CORPUS CHRISTI NA BULA TRANSITURUS DE HOC
MUNDO:***

A relação entre o sagrado e o profano e sua Tradução Cultural nas imagens dos
tapetes da procissão em Capanema-PA

BRAGANÇA-PA

2015

ADRIANA DA SILVA LOPES

***O CORPUS CHRISTI NA BULA TRANSITURUS DE HOC
MUNDO:***

A relação entre o sagrado e o profano e sua Tradução Cultural nas imagens dos tapetes da procissão em Capanema-PA

Versão final da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará- Campus Bragança, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Roberta Alexandrina da Silva

BRAGANÇA-PA

2015

ADRIANA DA SILVA LOPES

**O CORPUS CHRISTI NA BULA TRANSITURUS DE HOC
MUNDO:**

A relação entre o sagrado e o profano e sua Tradução Cultural em Capanema-
PA

Versão final da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará- Campus Bragança, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Roberta Alexandrina da Silva

Defesa: Bragança-PA ____/____/____

Conceito: _____

Parecer Final: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Roberta Alexandrina da Silva
Orientador/Faculdade de História/Campus Universitário de Bragança/UFPA

Prof. Dr. Francisco Pereira Smith Júnior
Faculdade de Letras/ Campus Universitário de Bragança/UFPA

Prof. Dr. Sebastião Rodrigues da Silva Junior
Faculdade de Educação/ Campus Universitário de Bragança/UFPA

BRAGANÇA

2015

Aos meus pais, Raimundo e Aricelis, pelo amor, incentivo e apoio incondicional.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus, pois, sem Ele nada disso seria possível. Reconheço que Deus foi meu amparo durante o Mestrado e, por isso, sou grata por ter me dado saúde e força para superar todos os percalços que encontrei em minha trajetória acadêmica.

Sou grata aos meus pais, Raimundo Batista e Aricelis Lopes, que sempre primaram pela minha educação e que não mediram esforços para deixar a minha caminhada mais suave. Apesar de todas as dificuldades, o apoio deles foi fundamental para me fortalecer nessa etapa tão importante da minha vida e por isso dedico meu trabalho à eles.

Agradeço aos meus irmãos Ana Carla e Ramon Lopes pela ajuda e apoio desde a graduação e que no mestrado também não me faltaram. Ao meu sobrinho, Paulo Henrique, seu amor, carinho e afeto foram fundamentais para me dar inspiração nessa Dissertação.

Ao meu avô, João Gonçalves, meus tios e primos que sempre torceram por mim.

Ao meu companheiro, Augusto Zanetti, que esteve ao meu lado nos momentos mais difíceis, me oferecendo carinho e apoio. Ao seu lado, pude conhecer importantes bibliotecas brasileiras que, sem dúvida, foi de suma importância para a conclusão deste trabalho. Agradeço pelo seu companheirismo, amizade, apoio, confiança, motivação e amor. Seus conselhos irão ser levados por toda a minha vida e espero que juntos possamos realizar ainda muitos sonhos.

Aos meus colegas de Mestrado da turma de 2013 por ter me recebido com extremo acolhimento e aos meus amigos das turmas de 2014 e 2015 do PPGLSA. Sempre me recordarei de nossos debates em sala de aula, do apoio mútuo, dos eventos e dos momentos de descontração.

À minha orientadora Roberta Alexandrina da Silva, pelo empenho dedicado à elaboração deste trabalho, agradeço as horas disponibilizadas para orientação, os conselhos dados, os livros emprestados, pelo suporte oferecido nos momentos mais complicados e pela sua manifestação de afetividade. Sem dúvida, suas correções e incentivos foram essenciais na elaboração dessa pesquisa.

Agradeço ao Corpo Docente do Programa de Linguagens e Saberes na Amazônia, em especial as professoras Tabita Fernandes e Cristina Caldas que desde a graduação manifestaram apoio e que sempre torceram pelo meu sucesso acadêmico.

Importante também a contribuição das pessoas que se disponibilizaram a me conceder entrevistas. Obtive informações nos seus relatos que foram indispensáveis para a análise do *Corpus Christi* e, por isso, sou extremamente grata. Agradeço a paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e ao Pároco Gilson Maryano por me acolher no momento da pesquisa de campo e por me permitir participar das reuniões da comissão organizadora da procissão.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agência financiadora deste projeto, pelo suporte financeiro e por acreditar no potencial desse estudo.

A todos o meu profundo agradecimento.

Olhar para trás após uma longa caminhada pode fazer perder a noção da distância que percorremos, mas se nos detivermos em nossa imagem, quando a iniciamos e ao término, certamente nos lembraremos o quanto nos custou chegar até o ponto final, e hoje temos a impressão de que tudo começou ontem. Não somos os mesmos, mas sabemos mais uns dos outros. E é por esse motivo que dizer adeus se torna complicado! Digamos então que nada se perderá. Pelo menos dentro da gente...
(Guimarães Rosa)

RESUMO

A referida pesquisa volta-se ao estudo da celebração de *Corpus Christi* da cidade de Capanema, localizada no Nordeste do Pará. Essa festa confirma a presença de uma simbologia que originada desde a Idade Média, cuja institucionalização ocorre no papado de Urbano IV (1195-1264) mediante a Bula *Transiturus de Hoc Mundo*, alcança nossa época na região Amazônica. A constatação desse fato pode ser apreendida por meio da adoção de uma metodologia de caráter qualitativo que não dispensou as recorrências quantitativas da dimensão imagética que acompanha o *Corpus Christi* capanemense. Por outro lado, além da persistência da simbologia, a procissão apresenta elementos do sagrado mesclados ao profano, reproduzindo a mesma dinâmica discursiva que se expressava na Idade Média. Ademais, acolhe aspectos da religiosidade popular e do hibridismo cultural, além de contar com a participação de grupos católicos organizados e também da sociedade civil, sublinhando a ingerência do poder secular e da população de Capanema-PA. Por se tratar de uma pesquisa da área de Tradução Cultural, o exame da procissão de *Corpus Christi* contou com a coleta de fontes historiográficas localizadas na Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, assim como na pesquisa bibliográfica interligada ao acervo iconográfico da procissão de 1970 à 2015 e os registros dos periódicos paraenses. Faz-se necessário, ainda, regressar ao século XIII para conhecermos a origem do *Corpus Christi* e todos os aspectos que constituem a sua história e mito. É de suma importância considerar o Período Colonial brasileiro justamente porque representa o momento de chegada dessa festa ao Brasil, nesta época a o *Corpus Christi* tornou-se uma das principais festas do país na qual a devoção ao sacramento da Eucaristia dividiu espaço com os procedimentos de caráter profano. Ao realizar a gênese histórica da festa e após a compreensão do processo de chegada ao Brasil, irá ser verificado como esta foi estruturada em Capanema, no Pará, a fim de que se possa entender as transformações que ela incorporou e quais fatores contribuíram para que esta sofresse mudanças, atualizações e remodelagens. A procissão de *Corpus Christi* comprova resistências e a participação do elemento popular em vários momentos de sua efetivação, refletindo a conjunção da cultura erudita e popular exposta exemplarmente nos tapetes que recobrem as ruas da cidade Capanema-PA.

PALAVRAS-CHAVE: *Corpus Christi*. Bula *Transiturus de Hoc Mundo*. Sagrado. Profano. Capanema-PA.

ABSTRACT

This research aims at the study of the celebration of *Corpus Christi* in the City of Capanema, located in the northeast of Pará, Brazil. This party confirms the presence of a symbolism that was originated in the Middle Age, whose institutionalization occurs in the Urban IV (1195-1264) papacy by The bull *Transiturus de Hoc Mundo*, and reaches our time in the Amazon region. The recognition of this fact can be understood by adopting a qualitative methodology that does not exclude the quantitative dimension of the recurrences of imagery that accompanies the *Corpus Christi* capanemense. Moreover, the persistence of symbolism, considering that the procession presents sacred elements mixed to the profane, reproducing the same discursive dynamics expressed in the Middle Age. In addition to the popular religiosity aspects there is also the cultural hybridity that relies on the participation of organized Catholic groups and the civil society. Thus emphasizing the interference of the secular power and the population of Capanema-PA. Taking into account that this is a Cultural Translation area survey, the examination of the *Corpus Christi* procession included the collection of historiographical sources in the National Library Foundation of Rio de Janeiro, as well as the bibliography connected to the iconographic collection of the 1970 to 2015 procession and records of Pará periodicals. It is also necessary to return to the thirteenth century to know the origin of *Corpus Christi* and all aspects that constitute its history and myth. It is extremely important to consider the Brazilian colonial period precisely because it represents the time of the party arrival in Brazil, the *Corpus Christi* time has become one of the major parties in the country in which devotion to the sacrament of the Eucharist has shared space with the character of profane procedures. Making the historical genesis of the party and understanding the process of its arrival in Brazil, will be later checked how it has been structured in Capanema, Pará, so that we can understand the changes incorporated and what factors have contributed to such changes, updates and remodeling. The *Corpus Christi* procession demonstrates resistance and participation of popular element in different moments of its development process, reflecting the combination of classical and popular culture exposed mainly on the carpets that cover the streets of the city Capanema-PA.

KEYWORDS: *Corpus Christi*. Bull *Transiturus de Hoc Mundo*. Sacred. Profane. Capanema-PA.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Tapete do <i>Corpus Christi</i> de 2014. A pomba surge abaixo de uma cruz, nas bordas, é nítido a sequencia de imagens	111
Figura 2 - Pelicano alimenta seus filhotes no <i>Corpus Christi</i> de 2014.....	113
Figura 3 - Ícones presentes na procissão de 2014.....	114
Figura 4 - A cruz surge na procissão e divide espaço com a hóstia.....	116
Figura 5 - A Cruz latina é representada no <i>Corpus Christi</i> no ano de 2015.....	117
Figura 6 - Cruz de Lorraine, presente na procissão de 2015.....	118
Figura 7 - Pão, que para os católicos, é um alimento também de ordem espiritual.....	120
Figura 8 - Foto do <i>Corpus Christi</i> de 2014.....	121
Figura 9 - Uvas desenhadas com cal colorido no <i>Corpus Christi</i> de 2015.....	122
Figura 10 - Temáticas indígenas penetram no <i>Corpus Christi</i> de 1989.....	125
Figura 11 - O <i>Corpus Christi</i> também é um momento de manifestação contra o desmatamento de países estrangeiros.....	127
Figura 12 - O símbolo da Polícia Militar surge diante do pedido de paz dos Capanemenses.....	129
Figura 13 - Em 2010, este tapete traz a tona o debate sobre a relação entre religião e ciência.....	131
Figura 14 - Em 2012, o <i>Corpus Christi</i> trouxe uma abordagem social.....	134
Figura 15 - Jovens desenharam o símbolo DeMolay na festa de <i>Corpus Christi</i>	141
Figura 16 - Em 2007, um símbolo maçom penetra no <i>Corpus Christi</i> capanemense.....	142
Figura 17 - Jovem prepara o desenho do mais famoso médium brasileiro.....	143

LISTA DE SIGLAS

GEN - Geração Nova

JUFRA - Juventude Franciscana do Brasil

T.L.C - Turma de Líderes Cristãos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. QUESTÕES INICIAIS.....	13
1.1 A ESPIRITUALIDADE MEDIEVAL: RELAÇÃO ENTRE O DISCURSO E O PODER SIMBÓLICO	14
1.2 A HISTÓRIA CULTURAL: MEANDROS EPISTEMOLÓGICOS PARA A ANÁLISE DO <i>CORPUS CHRISTI</i>.....	21
1.3 Entre a Cultura Popular e a Dominante.....	21
1.3.1 A Tradução Cultural e o Hibridismo Cultural.....	25
1.3.2 Entre o Sagrado e o Profano: Debates sobre a construção do Mito e dos Ritos.....	28
1.3.3 A Imagem e a Festa.....	34
2. A FREIRA JULIANA E AS ORIGENS DO <i>CORPUS CHRISTI</i>.....	37
2.1 Bula <i>Transiturus de Hoc Mundo</i>	40
2.1.2 Tomás de Aquino e a Espiritualidade do século XIII.....	53
2.1.3 A Imagem e a Procissão no <i>Corpus Christi</i>	55
3. O <i>CORPUS CHRISTI</i> E SEU CONTEXTO.....	62
3.1 Tradição Ibérica e a Cristandade no Novo Mundo.....	62
3.1.2 A Herança de uma Tradição: A Festa na Metrópole Portuguesa e a Cristandade no Brasil Colonial.....	65
3.1.3 <i>Corpus Christi</i> em outras regiões da América.....	80
3.1.4 O <i>Corpus Christi</i> no Brasil do Período Colonial e Imperial.....	83
3.1.5 A chegada do <i>Corpus Christi</i> no Pará: O contexto histórico e o caso de Capanema/PA.....	87
4. ECOS DE MEDIEVALIDADE NA REGIÃO AMAZÔNICA: CAPANEMA E O <i>CORPUS CHRISTI</i>.....	91
4.1 FORMAÇÃO DE UMA TRADIÇÃO: A PROCISSÃO E OS GRUPOS ORGANIZADORES DO <i>CORPUS CHRISTI</i>.....	95
4.2 A TRADIÇÃO DO <i>CORPUS CHRISTI</i> E OS SÍMBOLOS SAGRADOS E PROFANOS.....	111

4.3 O ESPIRITISMO E A MAÇONARIA: INFLUÊNCIAS NO <i>CORPUS CHRISTI</i>..	142
4.4 <i>CORPUS CHRISTI</i> CAPANEMENSE E A PARTICIPAÇÃO DA POPULAÇÃO	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
REFERÊNCIAS.....	167
APÊNDICE.....	177

INTRODUÇÃO

A procissão de *Corpus Christi* é, para a Igreja Católica, uma das principais festas do calendário litúrgico, visto que somente nela há a presença do Senhor, que ganha destaque exponencial e centralidade nos tapetes produzidos com zelosa dedicação, aparato e demonstração devocional. Nesta festa, a Eucaristia (que em grego significa ação de graças) é lembrada. Segundo o *Catecismo da Igreja Católica*, Jesus Cristo instituiu esse sacramento sustentado no mistério da transubstanciação do pão e do vinho oferecidos na Última Ceia aos discípulos em seu corpo e sangue, ou seja, a manifestação simbólica do sacrifício e a reiteração da vida eterna. O *Corpus Christi* assim é celebrado lembrando o episódio bíblico que sucede a Paixão do Messias, e a instituição Católica enxerga a Eucaristia como depositária de todo tesouro espiritual da Igreja na medida em que ela é o próprio Cristo.

O *Corpus Christi* a partir da Idade Média, especificamente no século XIII, passa a figurar no calendário das festas religiosas da Igreja Católica por meio da instituição da Bula *Transiturus de Hoc Mundo* pelo papa Urbano IV. Todavia, o modo de celebrar tal festa se modifica consideravelmente com o passar dos séculos. Assim sendo, além da sua feição religiosa, o *Corpus Christi* assume uma dimensão de um cortejo urbano que desfila a pé pelas principais vias de acesso das cidades europeias, adquirindo também um aparato artístico. Religião e arte dividem espaço na procissão e produzem efeitos extremamente instigantes, gerando uma atmosfera propícia à consolidação da fé, os laços de sociabilidade entre os fiéis, a inversão e, paradoxalmente, a reiteração da hierarquia, a explosão da criatividade emergente na cultura erudita e popular, o florescimento do hibridismo cultural, bem como o despontar da religiosidade, compartilhado pelas camadas subalternas.

A Tradução Cultural, linha de pesquisa à qual me vinculo, me permite examinar os entrelaçamentos dos processos culturais, quais sejam os encontros, as confluências entre duas ou mais culturas distintas, que, ainda sendo opostas, convivem no mesmo espaço-tempo e que recorrentemente tendem a se relacionar. Nesses termos, a historiografia a qual se filia Tradução não se restringe somente ao estudo de textos. O historiador Peter Burke, por exemplo, representante destacado desta linhagem historiográfica, utiliza este termo para se referir às práticas sociais em que culturas confluem e se complementam.

Tendo em vista o suporte teórico da Tradução Cultural do historiador inglês Peter Burke, nossa pesquisa orienta-se para o estudo da celebração de *Corpus Christi*, buscando

ênfatisar sua memória histórica visando a esclarecer a sua produção fática, as motivações que originaram a festa, e a sua institucionalização mediante a Bula papal *Transiturus de Hoc Mundo*, do século XIII.

A importância de contextualizar tal solenidade religiosa se justifica na medida em que se estuda suas origens, visto que permite ao pesquisador entender o presente, no caso do *Corpus Christi*, festa nascida na Idade Média propagada por Juliana de Mont-Cornillon e tornada obrigatória pelo papa Urbano IV, na qual é celebrado, há oito séculos, o mistério eucarístico. Nesse longo espaço de tempo, percebe-se que houve mudanças no âmbito do cortejo, da inserção e supressão de elementos na produção dos ornamentos dos tapetes dispostos nas ruas dos centros urbanos, o exercício do poder religioso, da influência do poder público e toda a gama de símbolos que o compõe. Enfim, são muitos os aspectos a serem debatidos no quadro da festividade do *Corpus Christi*, mas é necessário ênfatisar que o propósito de nossa pesquisa é considerar o século XIII como ponto de partida de uma manifestação popular de caráter religioso que sofreu, no transcurso de sua trajetória histórica, transformações, mas mantendo-se, em larga medida, como espaço da devoção e da expressão artística das camadas populares.

Esta pesquisa visa apreender, no âmbito do processo da formação social brasileira, a importação da festividade do *Corpus Christi* e a concepção da procissão desde o Período Colonial, a fim de ênfocar a configuração específica que a festa assume na região amazônica na cidade de Capanema-PA, em que ganhou maior proeminência, no lapso temporal de 1976 até 2015.

O estudo sobre o *Corpus Christi* permite uma série de observações teóricas. Por isso o primeiro capítulo dessa dissertação centra-se no debate das teorias envolvendo a História Cultural, haja vista que busca analisar a dinamicidade da cultura religiosa e como ela se estabelece, assim como o estudo das culturas popular e erudita que se fazem presentes na referida procissão. Discute, ainda, aspectos inerentes à Tradução e o hibridismo cultural – o contato entre culturas diferentes que dividem o mesmo espaço-tempo, o sagrado e o profano, entendidos como elementos fundamentais para a compreensão do *Corpus Christi* capanemense –, dentre outras abordagens teóricas de escritores que são referências no âmbito desses estudos, oferecendo, assim, sustentação teórica para a percepção de uma festa multifacetada, profano-religiosa, híbrida, sincrética e diferenciada.

Os textos historiográficos são fundamentais para esclarecer indagações como: qual a origem do *Corpus Christi*? Quais foram os agentes envolvidos no processo de instituição? Como se configurou a celebração na Idade Média? Houve o despontamento do profano na procissão medieval? Certamente são algumas interrogações que aguçam o interesse em desenvolver o estudo sobre a origem da procissão de *Corpus Christi* e desta maneira serão debatidas no segundo capítulo. Baseando-se nas considerações teóricas do primeiro capítulo, este estudo se voltará para a análise e para o processo de instituição por meio da Bula *Transiturus de Hoc Mundo*, e para a repercussão de uma festa voltada ao culto do Corpo de Deus em uma sociedade que vivia a experiência religiosa de forma intensa. Portanto, são temáticas que irão despontar e complementar os capítulos posteriores bem como a percepção no que tange à recepção da festa na contemporaneidade.

Destarte, no terceiro capítulo procura-se identificar as transformações culturais, fundamentalmente no Período Colonial, momento da expansão do cristianismo e da vinda da procissão de *Corpus Christi* para o Brasil, trazida por padres jesuítas dentro do espírito da Contra-Reforma. É pertinente destacar, ainda, como o poder público atuou nos eventos religiosos desta época, inclusive tomando a frente da organização do *Corpus Christi*, colocando a Igreja Católica numa posição secundária. Influência tão significativa desse poder para a procissão que justifica a necessidade de compreender como este evento religioso estabeleceu laços de cumplicidade que constituíram a peculiaridade da formação nacional brasileira. Portanto, são questões postas em um debate sucinto, partindo desde a colonização até chegar em 1976, momento em que o *Corpus Christi* passa a adquirir feições artísticas em Capanema-PA. Nosso intuito não é estudar o *Corpus Christi* no Brasil em mais de 500 anos de história, até porque isto não seria possível em uma pesquisa nos quadros de uma Dissertação de Mestrado, mas sim compreender o processo de formação religiosa do Brasil e o lugar que a procissão assume no interior dela.

Após examinar a dimensão da festividade do *Corpus Christi* e sua transposição no Brasil desde o Período Colonial, ela será entendida no contexto amazônico, especificamente na cidade de Capanema, tal enfoque estará centralizado no quarto e último capítulo desta dissertação. Tal centro urbano do nordeste do Pará, como tantas outras cidades do interior da Amazônia, recebeu grande influência do catolicismo e inseriu em sua cultura popular festas com teor religioso. Sua população atua de modo significativo na organização de eventos religiosos e se manifesta de forma crítica nessas festas, como no caso do *Corpus Christi*.

O principal objetivo da pesquisa é comprovar se de fato elementos de teor profano se manifestam nas imagens dos tapetes da procissão. A indagação central de nosso estudo, portanto, é investigar como dois fatores culturais (sagrado e profano) se expressam e se complementam na referida procissão. Percebe-se neles as diversas expressões da cultura popular, que se apresenta de forma criativa e crítica num centro urbano que teve origem em um aglomerado populacional rural. Nesse contexto, é encenada a trama das relações de poder da Igreja Católica. Mas estas, como veremos em nossa pesquisa, são atravessadas por brechas que permitem certa autonomia no interior da qual emergem atores como a Maçonaria, o Espiritismo, as Corporações Militares e os Bancos de Sangue, só para citar alguns exemplos. Em face disso, a leitura da simbologia dos tapetes que ornamentam as ruas de Capanema-PA remete a continuidades e clivagens na festa do *Corpus Christi*. Os tapetes são demonstrações de um culto religioso no qual a maioria dos símbolos exaltam temas eucarísticos. Entretanto, ao longo desses 39 anos de produção artística, em certos anos presenciou-se o profano no trajeto da procissão. Esse se manifesta e reflete, em muitos casos, o pensamento dos fieis no que concerne à sociedade, na sua vontade de homenagear quem quer que seja e de manifestar outras aspirações religiosas.

Integro o projeto de pesquisa intitulado “Implantação dos Estudos Clássicos no Estado do Pará: estudos sobre gênero, discursos, religiosidade e usos e costumes do passado na Antiguidade Clássica, Antiguidade Tardia e Medieval”, liderado pela Prof.^a Dr.^a Roberta Alexandrina da Silva, o qual pretende realizar uma interface entre o passado e o presente e constatar as reminiscências medievais e atualizações na Amazônia. Portanto, a pesquisa mostra que é possível, no âmbito da Amazônia, desenvolver estudos sobre a época medieval e seus respectivos ecos em uma região com uma diversidade cultural que lhe é própria, embora se apodere de tradições europeias.

Dessa forma, a pesquisa orienta-se na lógica discursiva da festa do *Corpus Christi*, a qual pretende servir de contribuição para os estudos da Tradução Cultural, mormente porque procurará investigar a influência da cultura católica na arte e a constatação de um movimento inverso: a profanação do sagrado nos tapetes confeccionados para comemorar a festa de *Corpus Christi* na cidade de Capanema-PA.

1 QUESTÕES INICIAIS

A referida pesquisa tenciona realizar uma análise da festa cristã de *Corpus Christi* observando um dos aspectos que a permeiam: a relação que há entre o sagrado e o profano nas imagens dos tapetes da procissão. Nesta perspectiva, este estudo se centrará na celebração da cidade de Capanema-PA, objetivando realizar uma interface entre o passado e o presente e procurando mostrar quais são os pontos que entram em conexão, os resquícios medievais que permeiam o campo da religiosidade na Amazônia e, como uma tradição medieval permanece reverberando até a atualidade.

A historiografia nos será útil, uma vez que poderá resgatar a gênese da festa, cuja origem remonta ao Período Medieval (século XIII), bem como nos permite apreender as mudanças que atravessaram a celebração do *Corpus Christi* no decorrer dos séculos até a atualidade, ou seja, tal procissão acolhe tradições acrescidas por elementos inovadores inesperados. Serão, portanto, examinadas as analogias existentes entre as festas celebradas na Idade Média e as do presente, buscando entender como se deu o processo de renovação, mudança e adaptações desse ritual religioso e ao mesmo tempo será analisada a inserção de símbolos nos tapetes da procissão. O quadro comparativo confluirá na celebração do município de Capanema-PA; tal escolha se deu em virtude da seguinte justificativa: embora seja uma cidade, como tantas outras da Amazônia, que se desenvolveu sob influência de uma Igreja Católica, o *Corpus Christi* transformou-se em um dos principais eventos religiosos desse centro urbano, posto que reproduziu a tradição europeia de enfeitar as ruas e sob este aspecto as manifestações artísticas acabaram por se sobressair. Assim sendo, no que tange à dimensão artística, observa-se o reflexo do pensamento cristão, a exaltação ao Sacramento da Eucaristia, a orientação social ali vigente, vislumbra-se o sincretismo religioso e a emergência do profano mesclado ao sagrado. São estes fatores intrigantes que a pesquisa procurará em seu transcurso esmiuçar, no âmbito de seu renome, mormente porque obteve reconhecimento e notoriedade no ano de 2011, quando o governador Simão Jatene sancionou a Lei nº 7.518, mediante a qual a festa de *Corpus Christi* da cidade de Capanema é reconhecida como patrimônio histórico e cultural de natureza imaterial para o Estado do Pará.

A procissão pelas vias públicas é uma recomendação do Código do Direito Canônico (CDC). Este determina aos responsáveis pelas paróquias católicas planejar e executar a celebração anualmente. A instituição católica impõe a obrigatoriedade da procissão, mas não estabelece como ela deve ser realizada, por isso cada cidade a celebra conforme as

peculiaridades de sua cultura, transmitindo características próprias e oferecendo um teor específico de originalidade à festa. Nesse sentido, nessa transparece a tradição católica engendrada desde a Idade Média: eivada de aspectos peculiares remetidos à cultura popular, portanto, ela reúne continuidade e rupturas que só podem ser apreendidas no processo de reconstituição histórica por se tratar de um construto social dotado de temporalidade. Nesse sentido, quando analisamos as origens da procissão, a pergunta que cabe fazer, sem cometermos nenhum anacronismo, apesar de nosso olhar se encontrar ancorado no presente, seria: quais são os elementos específicos da procissão na cidade de Capanema situada na região Amazônica que tornam tal festividade tão diferenciada de outras?

1.2 A ESPIRITUALIDADE MEDIEVAL: RELAÇÃO ENTRE O DISCURSO E O PODER SIMBÓLICO

Na Europa medieval a devoção ao Sacramento da Eucaristia¹ se intensificou. André Vauchez em *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental* atesta que, para os cristãos, a Eucaristia é o sacramento da Paixão de Cristo e constitui-se como um “instrumento da salvação da humanidade” (VAUCHEZ, 1995, p. 154). O sacramento para os fiéis, imposto pela igreja durante o século XII, influenciou de forma significativa a religiosidade das massas, que passaram a ver a missa como um verdadeiro espetáculo e acreditavam que Deus se faria presente no altar no ato da consagração da hóstia. Por esta razão, passaram a exigir certas atitudes dos sacerdotes como, por exemplo, mostrar não somente uma, mas várias vezes no transcurso da missa, a hóstia consagrada. Em alguns lugares era exigido, até mesmo, que o momento da consagração fosse estendido em demasia.

A partir do século XIII, a Eucaristia passou a ser o centro de muitos debates filosóficos e teológicos e muito se questionou sobre a real presença da trindade na Eucaristia. Em vista disso, o IV Concílio² de Latrão, em 1215, instaurou a doutrina da transubstanciação justamente para exaurir quaisquer dúvidas sobre a natureza da eucaristia.

In 1215, the Fourth Lateran Council took a decisive stand. It proclaimed the primacy of the pope, called for annual confession of sins, and mandated participation in communion. It established a definitive formulation of the real presence of the body

¹Segundo o *Vocabulário de Teologia Bíblica*, a significação da palavra "Eucaristia" vincula-se ao reconhecimento, gratidão e ação de graças. O sentido cristão desse termo remete ao momento em que Jesus no dia anterior ao de sua morte instituiu o Sacramento da Eucaristia. Este representa um rito de alimentação em que pão e vinho se tornarão corpo e sangue do Senhor. Portanto, por meio deste verifica-se uma atitude comum ao homem religioso: atribuir a dois alimentos um valor sagrado.

² Concílio consiste em uma Assembléia de bispos católicos que se reúnem para discutir questões dogmáticas, disciplinares e doutrinárias (DEL PRIORE, 1994, p. 8).

and blood of Christ in the Eucharist in the vaguely defined doctrine of transubstantiation³ (WALTERS, 2006, p. 43).

Segundo o *Catecismo da Igreja Católica*, a transubstanciação é a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue de Jesus Cristo no momento da consagração, ou seja, a Igreja Católica prega a existência real de Cristo uno na Eucaristia. Tal doutrina busca fundamentação em algumas passagens bíblicas por meio do discurso de Jesus, como podemos constatar no Evangelho de João (6:54-55-56):

Quem come minha carne e bebe meu sangue tem vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia. Pois minha carne é verdadeiramente comida e o meu sangue é verdadeiramente bebida. Quem come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim, e eu nele.

Durante a Idade Média, a Igreja Católica obteve poder, o que lhe possibilitou que se tornasse uma instituição dominante da época. Jenôme Baschet (2006, p. 168) discorre sobre isso em seu estudo sobre *A civilização feudal*, atestando que a Igreja, enquanto comunidade, passou a ser considerada a própria sociedade no que concerne sua totalidade, já quando tratada como instituição, tornou-se um instrumento de dominação, visto que era ela mesma quem determinava as normas de funcionamento da sociedade na época feudal. O alto clero detinha a faculdade de ditar as regras e seus integrantes passavam pela tonsura, momento esse em que o Bispo corta o cabelo do ordinando, por isso eram vistos pelos demais membros da sociedade como detentores de um sinal da escolha divina ou de realeza espiritual, sendo a tonsura a representação da negação dos elementos materiais. Logo, “o clero constitui um grupo privilegiado e investido de um prestígio sagrado” (BASCHET, 2006, p. 171). Destarte, não se podia obter uma graça divina a não ser pela mediação do clero, de modo que ele servia como intermediário entre os fiéis e Deus. Nesses termos, a igreja, mediante sua hierarquia, estruturava a vida em sociedade e determinava como ela deveria se organizar. Deve-se, por conseguinte, ressaltar o monopólio que a instituição exercia no âmbito da escrita e da transmissão da palavra divina: “a manutenção da escrita é, então, uma exclusividade dos clérigos, a tal ponto que a oposição entre letrados (*litterati*) e iletrados (*illitterati*) recorta exatamente a divisão entre clérigos e laicos”.

O Cristianismo medieval é tanto uma religião do Livro como da palavra, e o controle dos clérigos é exercido tanto através de seu acesso privilegiado às Sagradas Escrituras como pela transmissão exclusiva da palavra divina. A interação entre o

³ Tradução aproximada: Em 1215, o IV Concílio de Latrão tomou uma posição decisiva. Ele proclamou o primado do papa, chamado para a confissão anual dos pecados, e mandou a participação na comunhão. Ele estabeleceu uma formulação definitiva da presença real do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia na doutrina da transubstanciação.

escrito e o oral ocorre em todos os domínios, desde os prazeres da corte até as liturgias da igreja. (...) Mais do que controle absoluto da escrita, o que lhes interessa, sem dúvida, é sobretudo o direito exclusivo de difundir a palavra de Deus (BASCHET, 2006, p. 183).

Para compreendermos o papel do discurso no Cristianismo, compete utilizar as valiosas contribuições de Eni Pulcinelli Orlandi. O conceito de discurso proposto por E. P. Orlandi em *Discurso e leitura* estabelece o pressuposto de que os processos que integram a constituição da linguagem advêm de fatores histórico-sociais. Neste sentido, no discurso é possível verificar o modo social de produção da linguagem, visto que ele "é um objeto histórico-social, cuja especificidade está em sua materialidade, que é linguística" (ORLANDI, 1996, p. 17). Ao realizar uma análise do discurso deve-se considerar a palavra como um ato social que inclui conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidades, dentre outros aspectos inerentes aos aspectos sociais.

Deve-se ressaltar que todo discurso nasce de outro discurso, nesse caso sua matéria prima, e aponta para outros: seu futuro discursivo. Portanto, não há um discurso, e sim um *continuum*; de acordo com E. P. Orlandi (1996, p. 18), "fala-se de um estado de processo discursivo e este deve ser compreendido como resultado de processos discursivos sedimentados". Deve-se considerar que a produção do discurso dar-se-á a partir do processo de significação, que por sua vez é histórico. Então, quando se trabalha com as palavras, tem-se que atentar para o transporte de um termo de uma formação discursiva para outra, percebendo dessa maneira que a palavra adquire novos sentidos. Concentrado esta abordagem numa perspectiva que abranja o *Corpus Christi*, é possível notar que a análise do discurso ganhará notoriedade nessa pesquisa quando for tratada a Bula *Transiturus de Hoc Mundo*, visto que este texto é dotado de significação que leva em conta as condições de sua produção.

Em se tratando do discurso religioso, E. P. Orlandi nos afirma que este se insere na sociedade mediante a Igreja, uma instituição, cujo poder e força influenciam a vida de muitos cristãos. O discurso desta intervém na vida e mentalidade dos fiéis, cuja fé torna a palavra de um clérigo ou pastor numa verdade revelada, enfim, que o eleva à condição de líder religioso, representante de Deus na Terra.

Em suas pesquisas E. P. Orlandi utiliza o apoio de Althusser. Este último afirma que a ideologia religiosa cristã enquadra-se em uma estrutura formal, cujo discurso é fictício⁴ na

⁴ A ficção não possui um respaldo verificável, de acordo com Frederico Machado da Silva (2013, p. 18) "na ficção há um fingimento que é realizado a partir da criação de um pacto ficcional entre os interlocutores, no qual

medida em que este assume o papel de “dicionário” discursivo. Ele fala por meio de sermões, rituais, documentos, cerimônias e tantas outras formas discursivas religiosas. Para entender melhor essa questão, deve-se atentar para a compreensão de sujeito que Althusser apresenta, tal como considerar primeiramente que a prática se dá por meio de uma ideologia e segundo que a ideologia justifica sua existência através do sujeito e para sujeitos,

ao haver interpelação dos sujeitos com uma identidade pessoal – o fato de que há uma condição absoluta para se pôr em cena sujeitos religiosos cristãos: só existe essa multidão de sujeitos religiosos possíveis porque existe um Outro Sujeito único absoluto. O autor passa, então a distinguir o Sujeito dos sujeitos vulgares: Deus é o Sujeito e os homens são os seus interlocutores-interpelados, os seus espelhos, os seus Reflexos (não foram criados à Sua imagem?) (ORLANDI, 1983, p. 216-217).

Percebe-se com isto o quão é abrangente a presença incorpórea de Deus na vida dos cristãos, principalmente seu papel na formação de uma ideologia religiosa; os dogmas exemplificam bem como se estabelecem essas relações do sujeito descritas anteriormente. A autora salienta que a ideologia existente no campo da religião forma-se por intermédio da Palavra, lembrando-nos da relação entre Sujeito (Deus) e sujeito (homem). No discurso religioso quem assume a voz está representando a voz de Deus. Para melhor compreender esta questão veremos o que afirma E. P. Orlandi (1983, p. 218) sobre o tema:

No discurso religioso, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do *plano espiritual* (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do *plano temporal* (os sujeitos, os homens). Isto é, locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual *domina* o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todopoderoso; os ouvintes são humanos, logo mortais, efêmeros, falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens.

Esse caráter superior de Deus o faz maior que os homens. Nesse sentido, deve-se observar a assimetria que há nesta relação: Deus é o locutor e o homem é impossibilitado de assumir tal papel, logo, constatamos a inexistência da reversibilidade, visto que não há troca de papéis na interação discursiva (ORLANDI, 1983, p. 219).

Nos diferentes tipos de discurso a pessoa que detém a palavra assume a função de representante. No discurso religioso a voz de Deus está na palavra do clérigo ou padre; “essa é, para nós, a forma de *mistificação*: em termos de discurso, é a subsunção de uma voz pela outra (estar no lugar de), sem que se mostre o mecanismo pelo qual a voz se representa na

os dois sabem da condição da ficção. Esta, por sua vez, é fingidora na medida em que cria um novo mundo, revela suas intenções e mostra-se, sobretudo, ficcional. É um discurso representado, o leitor/ouvinte sabe de sua natureza de maneira a formar uma espécie de pacto de fingimento entre quem constrói a ficção e quem a lê.

outra” (ORLANDI, 1983, p. 219). Considera-se que esta relação é uma representação de caráter estritamente simbólico.

No contexto das religiões, a Palavra assume poder; prova disso está na relação entre o homem e Deus, ou seja, a dissimetria existente entre eles. O homem detém a palavra, mas este não passa de um representante, nunca poderá assumir o lugar de Deus: “o representante, ou seja, aquele que fala no lugar de Deus transmite suas palavras, o representa legitimamente, etc., mas não se confunde com Ele, não é Deus”. Na compreensão de E. P. Orlandi (1983, p. 228) este fato define a não-reversibilidade, por isso ele é considerado uma ilusão, sendo tal procedimento indispensável no discurso religioso.

Tomemos como exemplo a Bula Papal *Transiturus de Hoc Mundo* a ser analisada em nosso estudo sobre a procissão de *Corpus Christi*. Ela foi criada por membros da Igreja com o consentimento do Papa Urbano IV. A Bula legitima e ordena que o *Corpus Christi* seja celebrado em todas as paróquias do mundo, ordem que é acatada até hoje justamente porque os cristãos entendem que a festa seja uma espécie de pedido Divino, visando manter viva a memória da presença do corpo de Jesus Cristo, da unidade deste com a Igreja, simbolizada na hóstia consagrada durante a celebração da missa. O documento perpetua a forma de celebração do ritual da Procissão, que deve ocorrer anualmente, operando como forma de controle dos fiéis. A fim de se compreender essas relações de controle e poder, a pesquisa adentra neste momento no debate no que respeita o poder simbólico.

Como vimos anteriormente com Jenôme Baschet, a instituição católica adquiriu ao longo do tempo um notável poder que forneceu mecanismos para organizar a sociedade e serviu como um instrumento de dominação. Para ampliar nosso estudo e entender essas relações de poder utilizaremos *O poder simbólico* de Pierre Bourdieu. O teórico define o poder simbólico como algo “invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2011, p. 7). Os sistemas simbólicos são capazes de exercer poder na medida em que são estruturados. Tal poder propicia a construção da realidade, acarretando, assim, na chamada ordem *gnoseológica*; significa dizer que esta oferece um sentido ao mundo social e os símbolos são os responsáveis pela integração social justamente porque são instrumentos de conhecimento e comunicação.

Eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração <<lógica>> é a condição da integração <<moral>> (BOURDIEU, 2011, p. 10).

As ideologias produzidas pela classe dominante são geradas pelos interesses particulares da mesma, no entanto, as ideologias são transmitidas de forma que seus interesses sejam apreendidos como objetivo geral do grupo social que compõe a chamada classe dominada. P. Bourdieu (2011, p. 10-11) esclarece-nos que:

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico, produ-lo a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.

Depreende-se então que as relações comunicacionais são, por sua natureza, construídas a partir da sua interdependência com as relações de poder, na forma de conteúdo, do poder material e simbólico, adquiridos pelas instituições que integram essas relações, acumulando, assim, poder simbólico. Por conseguinte, os sistemas simbólicos correspondem a instrumentos estruturados e estruturantes do processo de comunicação e conhecimento e seu papel político dar-se-á por intermédio de imposições e legitimação da dominação. Eles favorecem a manutenção do sistema de dominação sobre a outra classe, contribuindo com a chamada domesticação dos dominados (BOURDIEU, 2011, p. 11). Com base no que foi abordado anteriormente sobre a forma na qual a Igreja Católica se estrutura, percebe-se que a cultura dominante, a partir da Igreja, estabelece uma hierarquia para distingui-la da classe dominada, no caso composta pelos fiéis. É uma cultura que busca diferenciação, como vimos, porquanto a Igreja Católica tenha buscado implementar um sistema em que somente ela poderia ter voz e poder de legitimação de seus dogmas e dos sacramentos por intermédio de um discurso que defendia o preceito de que o clero representava Deus na terra.

A forma pela qual os sistemas simbólicos se diferenciam está na maneira como estes se produzem e se apropriam do conjunto do grupo social ao qual estão destinados. Produzidos por especialistas, tais símbolos estão inseridos num campo independente. P. Bourdieu (2011, p. 13) nos afirma que a divisão do trabalho religioso é, por sua natureza, integrante do processo da divisão social e faz parte da divisão de classe que separam os laicos do sistema de

produção simbólica. Ao clero, fica a responsabilidade de reger as normas da Igreja, que devem ser obedecidas pelos cristãos; a este último cabe, por outro lado, a responsabilidade de respeitar e seguir os preceitos religiosos transmitidos pela classe dominante representado pelo corpo eclesiástico da Igreja.

A formação das estruturas ideológicas, bem como suas funções, depende das condições sociais do seu processo de produção e circulação. As ideologias são determinadas a partir dos interesses das classes e aos interesses específicos dos seus produtores, bem como da forma de funcionamento do campo de produção.

Ampliando nosso estudo sobre a construção do poder simbólico, P. Bourdieu (2011, p. 14) atesta que:

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário.

Portanto, conclui-se que o poder simbólico não se fundamenta nos sistemas simbólicos, ele se define numa relação determinada entre aqueles que possuem o poder e os dominados. Significa afirmar que o poder simbólico se constrói na estrutura do campo na qual a crença se produz e se reproduz. Nesse sentido, é o poder das palavras de ordem e da sua manutenção, que afirmam a validade da palavra e de seu agente transmissor. O poder simbólico se configura na transformação e legitimação de outras categorias de poder (BOURDIEU, 2011, p. 15).

Sobre a religião católica, José Carlos Pereira, em *Religião e poder: Os símbolos do poder sagrado*, revela que a instituição é detentora do controle sobre os bens simbólicos e a ela compete determinar quem os receberá conforme a conduta de cada fiel. Segundo o autor:

Essa relação de troca dos referidos bens simbólicos (espirituais) que impulsiona o exercício desta variante de poder. Dessa maneira, a religião usa signos ou elementos figurados para exercer seu domínio coercitivo sobre os fiéis que respondem de maneira submissa e obediente aos preceitos religiosos. (...)Pelo fato dela ser a mais antiga Instituição religiosa e ainda preponderante do território brasileiro, acaba por se configurar nessa associação hierocrática que pretende para si o monopólio dos bens religiosos de salvação, usando para isso a coação psíquica. Essa coação hierocrática é parte inerente do poder que domina, impõe e pressiona o indivíduo a agir conforme suas normas e regras, sempre sob o efeito do medo. Essa forma de coação nem sempre é explícita, embora o fiel já a tenha introjetado, através da doutrina, que insiste na faculdade de gerir os bens necessários para a salvação, isto é, os sacramentos. (PEREIRA, 2008, p. 82).

Com base nisso, o estudo do poder simbólico acrescenta nas proposições abordadas por E. P. Orlandi quando trata do funcionamento do discurso religioso. É notável, sob esse aspecto, o poder do discurso do clero sobre a classe dominada que crê na palavra da primeira por acreditar que o seu transmissor é um agente mediador da palavra divina, portanto, deve ser acatado e respeitado. Os documentos instituídos pela Igreja são instrumentos essenciais para a manutenção da tradição; o poder da palavra, seja ela falada ou escrita, é perceptível nesse contexto como ela se reconhece e se legitima no grupo social na qual ela está integrada.

1.3 A HISTÓRIA CULTURAL: MEANDROS EPISTEMOLÓGICOS PARA A ANÁLISE DO *CORPUS CHRISTI*

1.3.1 ENTRE A CULTURA POPULAR E A DOMINANTE

É sabido que na Idade Média a cultura popular convivia com a cultura oficial (dominante e erudita) e as diversas formas de ritos religiosos coexistiam sob a influência de ritos cômicos populares. Com base nas discussões sobre as trocas culturais abordadas por Mikhail Bakhtin, Carlo Ginzburg em *O queijo e os vermes* aborda a relação existente entre a cultura das classes popular e dominante; disso resultam muitos questionamentos, e o historiador italiano expõe-nos como essas duas categorias se relacionam:

Com muita frequência ideias ou crenças originais são consideradas, por definição, produto das classes superiores, e sua difusão entre as classes subalternas um fato mecânico de escasso ou mesmo de nenhum interesse; como se não bastasse, enfatiza-se presunçosamente a “deterioração”, a “deformação”, que tais ideias ou crenças sofreram durante o processo de transmissão (GINZBURG, 2006, p. 12).

Diante disso, surge a dificuldade em se estudar a cultura das classes populares, visto que a mesma constitui-se oralmente, restando aos historiadores recorrer a fontes escritas. Surge, no entanto, outro problema, até que ponto deve-se considerar estas fontes, já que os ditos autores estariam associados à cultura dominante? Em meio a esses questionamentos, surge a proposta de se estudar a cultura imposta às classes populares, e não as produzidas por ela. O principal mentor das novas perspectivas de estudos nessa área é Mikhail Bakhtin quando este examina o carnaval e sua comicidade, percebendo que esta última carrega elementos da cultura popular, divergindo, sob este aspecto, do caráter sério inerente à cultura das classes dominantes. Sob esta rubrica comenta C. Ginzburg identificado com as proposições de M. Bakhtin: “temos, por um lado, dicotomia cultural, mas, por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica” (GINZBURG,

2006, p. 15). É perceptível que a abordagem feita por C. Ginzburg se enquadra no contexto do *Corpus Christi*, da mesma feita que M. Bakhtin já o fizera explorando a relação de reciprocidade que há entre a cultura das camadas dominantes e a aquela dos segmentos populares. Na Idade Média, essa celebração cristã, apesar de ter sido estruturada pela cultura dominante, recoberto por um invólucro sério, compartilhava elementos da cultura popular.

Com o intuito de melhor apreender a festa do *Corpus Christi*, nosso estudo realizar-se-á sob a perspectiva da História Cultural. Conforme as proposições expostas por Peter Burke em *O que é História Cultural*, vale dizer que a pesquisa, cujo enfoque é a celebração do *Corpus Christi*, visa discutir fatores que a História Cultural se propõe a debater, e por esta razão este trabalho enquadra-se nesta linha de pesquisa. A História Cultural vislumbra as práticas, portanto, verifica a dinamicidade das culturas e como estas se efetivaram no transcurso do tempo. O pesquisador, ao se inserir nesta área, busca apreender o repertório de métodos que lhe possibilite dar conta das novas perspectivas sobre o estudo do passado ou sobre questões que historiadores ainda não se debruçaram.

A História Cultural enseja uma aproximação com outras ciências humanas tais como a antropologia, a geografia e a psicologia, que tentam definir o termo “cultura” conforme as visões de sua área, mas a conceituação mais aceita pelos historiadores culturais é dada pela antropologia. Peter Burke fundamenta-se nas proposições de Clifford Geertz na qual propõe que a cultura deve ser entendida como um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida (BURKE, 2005, p. 52).

Outra peculiaridade inerente a História Cultural refere-se ao fato de que esta tende a avaliar os temas do cotidiano, interligada com a afeição pelo informal. Diferentemente de outras categorias da História, a História Cultural considera as massas anônimas e preocupa-se com personagens específicos. Um dos principais precursores dessa nova perspectiva é o italiano Carlo Ginzburg que se preocupava em estudar as experiências concretas, bem como as individuais e locais. O historiador integra o grupo mentor de um novo gênero: a micro-história. Esta pode ser considerada como uma reação aos métodos utilizados por muitos estudiosos que visam estudar os aspectos gerais de uma determinada cultura, a micro-história se diferencia por estudar as variedades e as particularidades das culturas locais (BURKE, 2005, p. 60-61).

A historiografia, com intenção de debruçar-se não somente nos fatos do passado, vislumbra ser, ainda, uma produção cultural do presente e com isso pretende abordar e discutir os fatos do hoje. Desta forma, Hilário Franco Jr., em *A Eva barbada*, nos afirma que o surgimento da história das mentalidades torna possível ampliar os horizontes no que concerne o estudo do homem e seu papel na história, mais ainda, além de estudar sua vida material, a história das mentalidades mantém o foco nas atenções dos sentimentos humanos, bem como nas ansiedades, medos, utopias, crenças etc. No que se refere a história religiosa, cujo foco é pesquisar as instituições e os principais personagens da Igreja, achou-se pertinente em nosso estudo acrescentar também o sentimento religioso, visto que não se pode dissociar razão e emoção porque o homem é resultante desses dois elementos “eventos da realidade vivida externamente e da vivida internamente estão sempre presentes ao mesmo tempo” (FRANCO JR., 2010, p. 29). Diante disso, Franco Jr. conceituará o termo religiosidade popular e nos diz que “não é aquela que se identifica com um grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências”.

No percorrer de suas pesquisas, a História percebeu que não poderia estudar os fenômenos religiosos de forma isolada. Para isso, voltou as atenções para seus aspectos culturais porque “os sentimentos religiosos, fortemente enraizados não podem ser alcançados a não ser através de suas expressões culturais”. O que Franco Jr. defende é que, nesse contexto, a cultura erudita se manifesta mediante suas produções construídas pelas camadas dominantes, mas a cultura dos campos, das praças, a cultura oral, anônima, faz parte da religião e que todos colaboram, participando dela enquanto receptores e transmissores. Franco Jr. garante que esta última corresponde à cultura popular, e que, no âmbito da relação entre as duas vertentes culturais, é perceptível que “cultura erudita e cultura popular não podem ser vistas como elementos opostos e impermeáveis” (FRANCO JR., 2010, p. 29).

Essa relação exposta por Franco Jr. já fora tratada, como vimos, por Mikhail Bakhtin e por Carlo Ginzburg. O primeiro analisa as trocas culturais entretecidas entre a cultura erudita e a cultura popular, e o segundo elabora o conceito de circularidade cultural baseado na relação que se desenvolve entre as duas. Franco Jr., por seu lado, em seu ensaio, pretende ampliar o debate nessa área, propondo a utilização de um novo conceito que ilustra o uso da expressão “cultura popular”. Ele salienta que esta definição sempre foi problemática por carregar ambiguidades, preconceitos e definições errôneas, geralmente associadas ao termo “popular”, pois ele está remetido às classes inferiores da população, gerando um

distanciamento da cultura erudita. Constatamos, com base nesses três teóricos, que a cultura popular e a cultura erudita se integram e estabelecem uma relação de reciprocidade, operando um movimento circular de mútua influência. Segundo Franco Jr. (2010, p. 30), qualquer que seja a definição dada a cultura popular, vale lembrar que há um componente erudito subjacente a ela. Nesse sentido, ele afirma que:

[Deve-se pensar a] a cultura popular como aquela praticada, em maior ou menor medida, por quase todos os membros de uma dada sociedade, independentemente de sua condição social. Isto é, nessa hipótese, cultura popular seria o denominador cultural comum, o conjunto de crenças, costumes, técnicas, normas e instituições conhecido e aceito pela grande maioria dos indivíduos da sociedade estudada.

Mas, ainda assim, para Franco Jr. essa denominação apresenta problemas na medida em que, por possuir pontos em comuns, as áreas culturais sejam grupais ou classistas, tendem a se relacionar e, por conseguinte, alguns elementos podem migrar de um grupo para outro, ampliando a zona de identidade, seja ela religiosa, linguística, artística, etc. Amplia ainda, a intermediação cultural proveniente das transformações sociais decorrentes dessa relação. Por estas razões, Franco Jr. defende a troca do termo “cultura popular” para “cultura intermediária”, “intermediária qualitativamente, por estar colocada entre a cultura de elite e a dos demais segmentos; intermediária espacialmente, por ser ponto de convergência de dados provenientes dos polos culturais” (FRANCO JR. 2010, p. 31).

Portanto, a cultura intermediária deve ser entendida como um universo comum, em suma, é uma cultura de todos. Mesmo considerando as especificidades de cada expressão cultural, deve-se fixar nos pontos do núcleo comum, ou seja, atentar igualmente para as áreas periféricas e centrais, bem como para a dinâmica que ocorre nesses dois espaços. Franco Jr., na sua obra *Idade Média Nascimento do Ocidente*, aponta as particularidades do termo cultura intermediária e nos afirma que ela é a compilação da cultura dos clérigos e leigos, ela é por si mesma uma reunião dos elementos da cultura popular e erudita. Exemplo dessa manifestação cultural seria a religião, que na sua origem etimológica quer dizer *religar* ou *reunir*, ou seja, busca uma aproximação entre os mundos divino e humano. Na esfera divina, emergem os mitos que buscam apreender os mistérios da vida humana; tenta-se, com eles uma aproximação com o mundo divino por meio da narrativa mítica, a tentativa de explicar uma realidade desconhecida. A relação de intermediação entre as duas esferas da vida cultural se dá pela seguinte forma: na Idade Média os mitos são considerados produtos da cultura popular, já os ritos são obras da cultura clerical.

Franco Jr. defende a tese de que, com o passar dos tempos, são rompidas as barreiras entre essas duas modalidades de culturas e elas começam a se inter-relacionar, de forma que as recíprocas influências são tão significativas que eliminaram quaisquer que fossem as fronteiras demarcadas por elas.

A cultura erudita procurou apossar-se dos relatos míticos, promovendo e legitimando o registro escrito de alguns deles e controlando sua interpretação. Os textos considerados “inspirados”, ou seja, escritos por Deus por intermédio de autores humanos (profetas e apóstolos), tornaram-se canônicos, isto é, reconhecidos pela Igreja como representando a Palavra de Deus. (...)A teologia medieval foi exatamente a busca de certa racionalização daqueles relatos, a tentativa de desmitologizar a mitologia cristã (FRANCO JR., 2001, p. 140-141).

Em contrapartida, verificamos que caso específico da cultura vulgar (conceito atrelado ao de cultura popular) se manifestou contra certas atitudes da Igreja, como no caso do ritual de elevação da hóstia; vejamos:

A cultura vulgar, por sua vez, pressionou ao longo da Idade Média para que certos ritos fossem criados ou modificados (...). Como desde o século VIII o padre se virava de costas para o público na hora do sacrifício eucarístico, estabelecendo uma relação apenas entre ele, em nome dos fiéis, e a Divindade, os leigos pressionavam por maior participação no evento. Foi então introduzida, em fins do século XII, a prática de o sacerdote elevar a hóstia após a consagração, para que os fiéis a vissem naquele momento-chave da espiritualidade cristã (FRANCO JR., 2001, p. 141).

Portanto, Hilário Franco Jr. (2001, p. 141) conclui que o Cristianismo, por ter sido seguido pela maioria da população da Idade Média, seja por clérigos ou leigos, enquadra-se na componente central da cultura intermediária conceituada por ele.

1.3.2 A TRADUÇÃO CULTURAL E O HIBRIDISMO CULTURAL

Sobre o estudo do pluralismo cultural, a obra *Tradução Cultural nos primórdios da Europa Moderna e Hibridismo Cultural*, do historiador Peter Burke, promove uma debate inovador e atento acerca dos contatos culturais. O termo “tradução cultural” primeiramente foi utilizado por antropólogos entre as décadas de 1950 e 1960 do grupo de Edward Evans-Pritchard. Muito vinha sendo discutido a respeito de como as relações entre culturas distintas se processavam e a utilização da metáfora da tradução foi a mais aceitável. Bronislaw Malinowski defendia a noção de que compreender uma cultura estrangeira é como aprender uma língua diferente, na medida em que as culturas buscam “traduzir” as particularidades da outra. Peter Burke (2009, p. 14) define tradução cultural como um encontro entre culturas distintas, quando uma visa entender as ações da outra. É pertinente ressaltar, portanto, que a

tradução cultural não se restringe somente ao estudo de textos, posto que se volta para práticas sociais e, sobretudo, para a relação de trocas entre culturas. O conceito de Peter Burke sobre tradução cultural permitiria aos estudiosos da tradução “apreender as relações de circulação de conteúdos culturais sem deixar de indicar as diferenças entre (...) culturas em suas incompletudes e mútuas inter-relações”, como bem ressalta Felipe Freitas (2010, p. 94). Sobre o trabalho do tradutor, Maria Lúcia Pallares-Burke sustenta que

sendo tarefa da antropologia tornar uma cultura inteligível para outra, considerou-se que ao papel do antropólogo e de seu campo se poderia aplicar a metáfora da tradução, já que envolvia um grau de criatividade e de interpretação tão alto quanto o de traduções propriamente ditas. (...) A recepção de uma cultura por outra exige, pois, que ela seja “traduzida” por um intermediário, um intérprete que se esforça conscientemente em tornar seus caracteres e linguagem compreensíveis a” leitores” habituados a outros “textos” (PALLARES-BURKE apud FREITAS, 2010, p. 13-14).

Necessário destacar que a tradução da cultura não foca apenas abordagens filosóficas acerca do que os especialistas em cultura fazem. O conceito ampliou-se de tal modo que abrangeu os pensamentos e ações de todos os agentes sociais, como reitera P. Burke. O autor complementa dizendo-nos ainda que:

O termo “tradução” também tem a grande vantagem de enfatizar o trabalho que tem que ser feito por indivíduos ou grupos para domesticar o que é estrangeiro, em outras palavras, as estratégias e as táticas empregadas. É obviamente um termo neutro, com associações de relativismo cultural (BURKE, 2003, p. 58).

Na esteira dessa argumentação, P. Burke elabora o conceito de Hibridismo Cultural, que leva em consideração os processos de Tradução Cultural que incorporam práticas híbridas e sincretismos. Com o advento da globalização cultural, tornou-se comum o encontro entre culturas e, por conseguinte, a hibridização. Tal fenômeno chamou a atenção de estudiosos como Gilberto Freyre, o sociólogo Fernando Ortiz e Américo Castro, entre as décadas de 30 e 40. A partir dos anos 50, o historiador britânico Arnold Toynbee voltou-se, fundamentalmente, para pesquisas que envolveram os encontros culturais, e publica obras voltadas à hibridização e para os sincretismos religiosos. Sobre o assunto, P. Burke (2003, p. 23) ressalta que:

Exemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte, não apenas em todo o globo como na maioria dos domínios da cultura – religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura ou na música.

Deve-se notar que o hibridismo, nos casos anteriormente mencionados, incidem de maneira distinta, por isso, P. Burke traz três distinções sobre o hibridismo ou processos de

hibridização. O primeiro conceito discutido envolve os artefatos híbridos; a arquitetura oferece inúmeros exemplos, como no caso da cidade de Cuzco em que igrejas apresentam características da cultura local, mas também traz traços renascentistas e barrocos peculiares da Itália. P. Burke (2003, p. 25) atesta que, neste caso, as imagens ganham um sentido híbrido. A celebração de *Corpus Christi* é um bom exemplo de como a cultura europeia influenciou a brasileira, incidindo sobre as imagens da procissão e gerando um processo de hibridização. O segundo tipo de hibridismo refere-se às práticas híbridas; estas, por sua vez, são transpostas para religião, a música, a linguagem, etc. A religião é um campo vasto que apresenta o processo de hibridização, no qual surgem na atualidade os exemplos de mescla cultural, haja vista que são influenciadas por religiões já existentes. P. Burke (2003, p. 31) atenta para o fato de que “devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro”, e que há nesta relação a circularidade cultural, visto que cada cultura influencia a outra, acrescentam novos elementos ou revalorizam as características que já existem. Finalmente, a terceira tipologia centra-se nos povos híbridos aqueles que apresentam uma mescla entre etnias e raças; como exemplo, têm-se os anglo-irlandeses, anglo-indianos e os afro-americanos.

Com o propósito de discutir os processos de relações culturais, P. Burke utiliza-se dos conceitos de imitação e apropriação. O primeiro destes esteve presente em diversos contextos históricos; a *priori*, a Antiguidade Clássica trabalhou com a ideia de imitação que perpassou a fase da Renascença ou do Humanismo no qual viceja a imitação, o espírito da cópia e a reprodução dos modelos estrangeiros. Com relação ao uso do termo “imitação”, que remetia à ideia de cópia do outro, o termo “apropriação” foi utilizado no sentido de inspiração; em suma, de tomar a cultura alheia como referência e reproduzi-la fielmente. Estudos contemporâneos abordam tal temática. Escritores como Michel de Certeau e Paul Ricoeur se debruçaram sobre a tradição cristã a fim de descrever os processos de trocas culturais. Todavia, esse conceito de apropriação enfrentou as acusações de plágio, nos séculos XVII e XVIII, gerando diversos atritos entre escritores da época em virtude das acusações de fraude e cópia (BURKE, 2003, p. 42-43).

Por outro lado, outras terminologias que trabalham com os conceitos de trocas culturais, como o conceito de “empréstimo cultural” também causaram discussões. O autor brasileiro Euclides da Cunha, em *Os sertões*, define a cultura brasileira enquanto um amálgama de empréstimos. A utilização da expressão “empréstimo”, à época de Euclides da

Cunha, não era vista com bons olhos na medida em que remetia a um teor de redução. Mas a partir da segunda metade do século XX, tal termo deixa de representar um lado negativo visto que historiadores empreendem novas abordagens sobre o assunto afirmando que, ao se estudar a história das culturas deve-se considerar a história de empréstimos culturais (BURKE, 2003, p. 44).

Dentro dessa discussão, há ainda, o termo que deve ser incluído, aquele relacionado a “aculturação”, cujo conceito contempla a ideia de que uma cultura subordinada, conseqüentemente, adquire peculiaridades *vis a vis* com a cultura dominante. Diante desta variedade conceitual, o que se vê hoje em dia é o uso do termo “troca cultural”. P. Burke (2003, p. 45) garante que “o termo ‘troca cultural’ não deve ser entendido como implicando que qualquer movimento cultural em uma direção está associado a um movimento igual mas oposto na outra direção”. Assim sendo, para se chegar a uma conclusão contundente, faz-se necessário debruçar-se em uma pesquisa de cunho empírico.

1.3.3 ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: DEBATES SOBRE A CONSTRUÇÃO DO MITO E DOS RITOS

Para compreendermos a conjuntura do *Corpus Christi* faz-se necessário analisar os elementos que a estruturam. Por isso, utilizamos M. Bakhtin (2010, p. 7-8) quando este registra que a festa reitera um elemento primordial de todas as formas de ritos da Idade Média, uma vez que ela é uma marca da civilização humana cuja realização se dá pelo tempo. Dessa forma, ocorre trazer essa discussão para o contexto do *Corpus Christi* e utilizar a abordagem desenvolvida por Mircea Eliade em *O sagrado e o Profano* quando este nos oferece um valioso estudo sobre o tempo das festas religiosas.

M. Eliade afirma que o tempo sagrado, ou seja, o tempo das festas que acontecem com periodicidade, está associado ao tempo profano, aquele que não reúne significados religiosos. Nesses termos, esta outra temporalidade é denominada por M. Eliade (2010, p. 63) de duração temporal ordinária. Nessas duas formas de tempo existe uma relação de continuidade: “por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado”. O homem vivencia o tempo profano até a sua quebra, quando chega o momento de solenizar a procissão de *Corpus Christi* e vivencia a experiência religiosa celebrando seus cultos e rituais. Quando a festa termina, é retomada novamente a vida peculiar do tempo ordinário.

Surpreende-nos em primeiro lugar uma diferença essencial entre essas duas qualidades de Tempo: *o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente*. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. 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 (ELIADE, 2010, p. 63-64).

Para melhor compreender a conjugação dessas duas temporalidades, a consulta de Dicionários Etimológicos que resgatam a origem dos termos sagrado e profano assumem uma enorme importância. Segundo a *Enciclopédia Temática Knoow*, o termo *sagrado* deriva do latim *sacer* e remete a uma realidade que se distancia do profano, uma vez que segue preceitos Divinos e se manifesta por meio de ritos. O conceito oferecido pela referida Enciclopédia, atesta que “no contato com o sagrado, o homem experimenta algo que o ultrapassa, que o transcende. Assim sendo, as realidades sagradas não existem em função das suas próprias características, mas sim devido à transcendência nelas manifestada”. De acordo com o *Significado e origem das palavras*, o termo *profano* advém do latim *profanum*, *pro* (antes) e *fanum* (templo). O termo era comumente empregado para definir todas as pessoas que estavam fora ou na frente dos templos religiosos; as outras pessoas que ingressavam nos templos eram denominadas de religiosas ou sagradas. Neste sentido, o termo *profano* adquire uma acepção oposta à religião, aquele que não está identificado com os ritos e os mistérios religiosos.

A civilização grega utilizava-se do termo “hieros” para fazer referência ao que era considerado sagrado, ou seja, identificado com menções divinas. Contrariamente ao sentido de “hieros”, os gregos usavam o termo “hagios”, que fazia alusão ao significado de maldito. Foi o Judaísmo o precursor das ideias opostas entre sagrado e profano, o Cristianismo sofreu a influência desta relação e empregou o conceito de santidade de Deus e de pecado para os termos (MARCHI, 2005, p. 37).

O Tempo sagrado assume um sentido ontológico. Na incidência das festividades religiosas, surge o Tempo sagrado que irá se manifestar também circularmente no ano seguinte, por isso, M. Eliade o caracteriza como inesgotável, recorrente e circular. Há uma reatualização anual da festa e passagem do tempo que assume a configuração circular. M. Eliade (2010, p. 64) assevera que “reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado. Tal qual ela se efetuou ab origine, in illo tempore”. Para Hilário Franco Jr. (2010, p. 39), a festa é uma maneira do tempo se regenerar, as normas sociais são suspensas para dar

lugar aos ritos religiosos e, com isso, ocorre a reenergização do homem; passada a festa é retomada a vida comum num movimento repetitivo e circular.

É pertinente destacar que essas definições de Tempo sagrado e Tempo profano devem ser entendidas no contexto do Cristianismo; a compreensão dessas duas categorias de tempo nas religiões não cristãs se modifica. O próprio Cristianismo alterou a concepção de Tempo litúrgico, na medida que estabelece a historicidade da figura de Jesus Cristo. De acordo com M. Eliade (2010, p. 66) “a liturgia cristã desenvolve-se num *tempo histórico santificado pela encarnação do Filho de Deus*”.

Em suma, pode-se afirmar que a festa é uma reatualização dos rituais presentes nos calendários sagrados; ela refere-se, todavia, a um acontecimento sagrado, que possui um valor exemplar que anualmente é reencenado. Os valores religiosos influenciam a vivência do homem, seus pensamentos e suas ações voltam-se, sobretudo, para os dogmas instituídos e a festa passa a ser o momento da entrada no universo da fé. O Tempo sagrado é para o homem religioso primordial e indestrutível e na "festa [o homem] reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina” (ELIADE, 2010, p. 80).

O tempo sagrado é, essencialmente, um tempo mítico que se faz presente por intermédio do acontecimento das festas religiosas. Há uma reatualização de uma celebração sagrada oriunda de um passado mítico. Nas palavras de M. Eliade (2010, p. 84) “o mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo”. Franco Jr. garante, por sua vez, que o rito se faz representar no mito, ou seja, o passado se torna presente para os que participam da festa. Desta forma, o rito torna-se uma espécie de intermediário, um veículo que possibilita e constrói a relação entre o mito e o sagrado. Euclides Marchi (2005, p. 48) reconhece que o rito nada mais é do que a práxis do mito, portanto, o mito se articula de forma a rememorar um passado, já o rito comemora e extingue a vivência profana, àquela instaurada pela cronologia. Para o autor, “os limites entre sagrado e profano, entre o rito religioso e a festa estão muito próximos”. É quase mínima a fronteira entre eles; a existência de um permite o surgimento do outro, estabelecendo, enfim, influências mútuas.

Para Maura Regina Petruski (2008, p. 64) as festas religiosas são uma forma de organização social que, ao estabelecer uma ligação com o tempo remoto permitem, a

convivência num mesmo instante do passado e do presente. É justamente por essa união temporal que desponta o sentimento simbólico naqueles que festejam um evento de conotação religiosa. Daí pode-se notar o quão importantes são as relações que as festas estabelecem com o tempo.

M. Eliade em *Mito e Realidade* trata o mito como um elemento cultural que, por sua complexidade, apresenta diversas abordagens e interpretações que assumem diversas perspectivas. No entanto, M. Eliade em suas obras não perpassa por diferentes enfoques, ao contrário, elege uma definição que, no seu ponto de vista, apresenta menos imperfeições. Em *O Sagrado e o Profano*, o autor esclarece que as narrativas míticas se fundamentam nos feitos de deuses e seres divinos, e que nessas histórias emerge a narrativa sobre a origem, referindo-se a feitos sagrados que possibilitaram o surgimento de um determinado evento que persiste na atualidade em função da reatualização da festa religiosa.

É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o *sagrado* é o *real* por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar. [...] portanto tudo o que os mitos contam a respeito de sua atividade criadora – pertence à esfera do sagrado e, por consequência, participa do Ser (ELIADE, 2010, p. 85).

Contrariamente ao modelo sagrado, a atividade profana é desprovida de um sentido mítico porque perfaz ações que não se deixam influenciar por modelos exemplares, posto que utiliza seus próprios métodos, que se enquadram apenas no patamar do profano. M. Eliade a define como uma atividade vã e ilusória, oposta ao sagrado, mesmo porque o homem religioso necessita seguir uma conduta exemplar. Assim sendo, “o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado do mundo”; ele difunde o sagrado e revela como um determinado fato passou a existir, respondendo aos questionamentos humanos sobre a existência, origem e, portanto, a fundação da realidade. Com isso, o homem permanece na esfera sagrada e, pela execução dos rituais, o mundo é, então, santificado; por conseguinte, “o comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo” (ELIADE, 2010, p. 88).

Ao buscar aproximação com os mitos, o homem religioso acredita que, com isso, se distancia da vivência profana. Para ele, assim como para o homem profano, a História faz parte de sua vida, com a diferença de que para o primeiro a preocupação central é com a História sagrada, aquela cujos mitos são os protagonistas de narrativas exemplares. Já o homem profano volta-se, sobretudo, para a História humana, na qual a religiosidade tem um

papel marginal. M. Eliade aclara que o homem sagrado estabelece um modelo cujo objetivo é atingir um plano trans-humano, ou seja, “o homem só se torna verdadeiramente homem conformando-se ao ensinamento dos mitos”. O mito representa uma ruptura do Tempo, o tempo profano é afastado para dar lugar ao Tempo sagrado. M. Eliade, em *Imagens e Símbolos*, comprova que o homem, ao entrar em contato com o mito, seja narrando-o ou ouvindo-o, adentra na condição da esfera sagrada afastando-se do universo profano, ou seja, a condição histórica. O historiador romeno salienta que “a recitação periódica dos mitos derruba os muros construídos pelas ilusões da existência profana (...) projeta quem ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico” (ELIADE, 1991, p. 56). Em *Mito e Realidade*, M. Eliade sintetiza novamente a função dos mitos: “ao viver os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo sagrado, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável”.

Com base nestas premissas, constata-se que as celebrações religiosas do Cristianismo, reatualizadas periodicamente, seguindo um modelo circular em que anualmente dá-se espaço para um evento religioso a ser celebrado, como a festa de *Corpus Christi*, integram uma História Sagrada em que o tempo ordinário dá espaço para o tempo “puro”, aquele narrado pelo mito. Assim como nas sociedades arcaicas, a tradição católica segue um modelo exemplar: Deus. Este, envia seu Filho à terra e sua postura corresponde a uma conduta modelar que deverá servir de exemplo ao cristão.

Hilário Franco Jr., ao discutir sobre os mitos do Cristianismo, diz-nos que os cultos aos santos, bem como seus milagres e visões, interferem significativamente no comportamento social. Na Idade Média, as histórias sagradas e profanas eram postas em debate, porque transpô-las não constituía apenas na quebra do tempo ordinário em uma temporalidade sagrada, porquanto o tempo faz uso do mito como forma de pensamento. Os acontecimentos do cotidiano “eram entendidos e vivenciados de forma própria àquele momento. E sempre articulados uns com os outros, independentemente de suas origens”. A definição dada pelo autor sobre mitologia indica que esta se constitui pela reunião de mitos fundamentados na adaptação, inversão e negação dos mitos inerentes às culturas distintas com as quais entra em contato. Faz-se pertinente destacar que a principal peculiaridade da mitologia cristã, no Período Medieval, consiste no fato de ser uma mitologia cristianizada engendrada pela Igreja e pelos ensinamentos bíblicos assentados nas ações de Jesus Cristo.

Os dados míticos podiam ser inseridos no cristianismo medieval porque este era, também ele, uma mitologia. Se religião era um “fato social total” para as sociedades pré-industriais, mito era a palavra que revelava e explicava os aspectos misteriosos (no sentido etimológico do termo) daquela globalidade, como o rito faz pelos gestos (FRANCO JR., 2010, p. 46-47).

No medievo, observava-se que apesar de integrarem universos considerados opostos, Cristianismo e paganismo possuíam uma característica em comum: detinham uma visão mítica do mundo. A articulação entre mitos pagãos de uma dada cultura dar-se-á por um processo articulado em que todos eles se entrecruzam e se relacionam, portanto, há uma expansão das narrativas míticas, um sincretismo, no sentido de proporcionar uma fusão de diversos relatos míticos à semelhança da mitologia cristã. Franco Jr. observa que, para se compreender o funcionamento do cristianismo medieval dentro da cultura erudita, deve-se atentar para sua função mítica; todavia, a concepção da teologia medieval referente aos mitos era a de que consistia em uma narrativa fantasiosa advinda da Antiguidade Pagã, sustentando que o Cristianismo não poderia ser uma mitologia: “contudo, como toda manifestação cultural importante nas sociedades pré-industriais, o cristianismo nascera e se desenvolvera num enquadramento mental fortemente mitologizado, e portanto dele dependente” (FRANCO JR., 2010, p. 49). O autor complementa dizendo-nos que:

Se o cristianismo medieval era um vasto sistema de representações mentais, verbais, gestuais e imagísticas através do qual os homens de então atribuíam certa ordenação e certo sentido ao universo, era exatamente porque ele era uma mitologia. Tratava-se de uma visão de mundo construída historicamente, com elementos de variadas procedências e graças aos quais, por sua vez, a sociedade construía concretamente seu próprio mundo. O cristianismo medieval não era apenas um conjunto de dogmas ou a fundamentação ideológica de certos grupos sociais. Era também um conjunto de crenças e valores que articulava todas as instâncias do universo, gerando certo sentimento de segurança diante das forças da natureza e dos mistérios do mundo, da mesma forma que faziam todas as mitologias para as sociedades arcaicas.

Em vista disso, o pesquisador que se debruça sobre estudo da cultura medieval deve levar em conta as sociedades primitivas que se alimentam intensamente de narrativas míticas. Franco Jr. se fundamenta em B. Malinowski quando diz que mesmo sendo discursos sobre *origem*, os mitos influenciam o presente na medida que integram a realidade humana. A mitologia não é, por sua vez, apenas uma junção de relatos, ela integra a sociedade por ser um conjunto único, cuja coerência acarreta a aceitação sociopsicológica dos indivíduos. A origem da mitologia no Período Medieval advém de diversas influências como a oriental, a judaica, a greco-romana, a cristã e a céltica, dessa forma verifica-se que houve uma compilação que proporcionou o estado unitário da mitologia medieval.

O Cristianismo tem a Bíblia, cujo autor é Deus, como seu principal veículo de narrativas míticas. Histórias do Antigo e Novo Testamento trazem consigo influências da linguagem oral e escrita. Na Bíblia se fazem presentes narrativas que apresentam elementos de outras culturas, como por exemplo, o relato do nascimento de Eva, que também é encontrado na cultura suméria. Segundo Franco Jr. (2010, p. 62) a mitologia medieval detinha três papéis: o primeiro consiste na responsabilidade psicológica a qual proporcionava aos indivíduos projetar seu lado emocional; o segundo o pedagógico visto que o mito era propagador de valores sociais e morais; e por último, a função anagógica, na medida em que o mito revela o sagrado e busca interpretar o universo. Mais ainda, a mitologia é o centro mediador e articulador entre as concepções de sagrado e do profano, é o mito que separa de forma a evitar contato que cause o fim de uma dessas categorias.

Para finalizar: "a eficácia da função psicológica e a legitimidade da função pedagógica partiam da sacralidade da mitologia, e por sua vez a reforçavam. O mito desangustia e ensina porque é um relato sagrado (...) porque acalma a angústia do viver" (FRANCO JR. 2010, p. 62), visto que é ele que oferece a resposta para diversas indagações existenciais.

1.3.4 A IMAGEM E A FESTA

A pesquisa sobre o *Corpus Christi* ficaria incompleta sem o estudo das imagens. Os tapetes que recobrem as ruas por onde passa a procissão, além de constituir um aspecto destacado dessa celebração, expõem elementos identitários da cultura da cidade e da espiritualidade de seu povo. Eles ostentam imagens da simbologia cristã e, como veremos no decorrer de nossa pesquisa, tais imagens fazem referência à temática central da festa. Mircea Eliade (1991, p. 7), refletindo sobre a integração do símbolo e da imagem na vivência espiritual, diz-nos que é possível ocultar, alterar símbolos, porém é impossível extingui-los por completo.

Sabe-se que historicamente as imagens sempre exerceram importância para diversas civilizações. Estudá-las requer cuidados e atenção para os mais diversos aspectos que abrangem este campo do saber, tais como os fatores culturais e religiosos. Na festa de *Corpus Christi* é nítida a presença de imagens, elas dão o toque diferencial a procissão, haja vista que carregam consigo alta simbologia, bem como elevada representatividade religiosa e profana. No âmbito desse campo de pesquisa, verificaremos qual a definição dada por Martine Joly em *Introdução à análise da imagem* sobre a imagem:

O termo imagem é tão utilizado, com tantos tipos de significação sem vínculo aparente, que parece bem difícil dar uma definição simples dele, que recubra todos os seus empregos (...) compreendemos que indica algo que, embora nem sempre remete ao visível, toma alguns traços emprestados do visual e, de qualquer modo, dependem da produção de um sujeito. Imaginária ou concreta, a imagem passa por alguém que a produz ou reconhece (JOLY, 1994, p. 13).

Sylvia Caiuby, em *Entre a harmonia e a tensão: as relações entre Antropologia e imagem*, amparada pelos estudos de Jean-Pierre Vernant, salienta que os séculos V e IV a C da Antiguidade Grega foram fundamentais para definir a imagem como um veículo de cunho imitativo, pois ela reproduz e exterioriza as coisas reais. Nesse sentido, a autora reitera que: “a partir desse momento, (...) a imagem começa a depender do ilusionismo figurativo, da faculdade da mimesis, deixando de se aparentar com o domínio das realidades religiosas” (CAIUBY, 2008, p. 456). Pelo fato de estarem inseridas em todas as culturas humanas, pode-se afirmar que as imagens são universais, ou melhor, são artefatos culturais. Filiada ao campo epistemológico definido por Lévi-Strauss, S. Caiuby (2008, p. 456) argumenta que “a imagem é uma apropriação que a cultura faz da natureza. Imagens não reproduzem o real, elas o representam ou o rerepresentam. Nenhuma delas é idêntica ao real”. M. Eliade (1991, p. 174) observa que as imagens possibilitam que diferentes histórias se comuniquem, com isso, as culturas entram em contato por intermédio de imagens.

É necessário notar o paradoxo que emerge no campo de estudos das imagens. Fundamentalmente, uma imagem está ligada a seu referente concreto, entretanto, uma imagem pode oferecer diversas leituras de acordo com quem seja seu receptor. Deste modo, uma imagem pode apresentar múltiplas interpretações. Sobre isto, M. Eliade (1991, p. 12) comenta que a imagem representa um conjunto de significações, o seu significado não é único e não se reduz a somente um plano de referência. Para o autor “traduzir uma imagem (...) reduzindo-a a um único dos seus planos referenciais, é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento”. A imagem possui o poder de representar, até mesmo aquilo que é ausente por meio da reprodução de aspectos da aparência visível, “ela imita, mas sem ser idêntica àquilo que representa” (CAIUBY, 2008, p. 459).

Ao tratar sobre o significado das imagens, P. Burke (2004, p. 225) esclarece-nos que:

O significado das imagens depende do seu “contexto social”. Estou utilizando esta expressão num sentido amplo, incluindo aí o “contexto” geral, cultural e político, bem como as circunstâncias exatas nas quais a imagem foi encomendada e também seu contexto material, em outras palavras, o lugar físico onde se pretendia originalmente exibi-la.

O autor acrescenta ainda que a imagem por si só não dá acesso ao mundo social diretamente, mas oferece uma visão contemporânea do mundo. Quando tratamos dos testemunhos das imagens, estes se inserem em diversos contextos, tais como o cultural, o político e o material, seja qual for o ambiente em que elas se encontram. O pesquisador que se volta ao estudo das imagens deve analisar e observar todos os detalhes e até mesmo as ausências; isto pode oferecer respostas para questionar interpretações sobre imagens e levantar indagações (BURKE, 2004, p. 236-237).

Segundo P. Burke (2004, p. 7), as imagens são capazes de serem traduzidas, haja vista que se adaptam a um contexto distinto daquele em que foram idealizadas, ou seja, “elas podem ser adaptadas para o uso em uma cultura diferente”. Desta forma, as imagens dos tapetes da procissão de *Corpus Christi* são passíveis de tradução, pois, além de serem uma manifestação cultural, foram inseridas em outra cultura, neste caso a religiosa amazônica, mais ainda, em seu conteúdo sagrado se encontram elementos alheios ao Cristianismo remetidos ao profano e eivados de aspectos políticos e sociais. Por tudo isso, a procissão de *Corpus Christi* em Capanema-PA é um exemplo nítido de tradução cultural, no que respeita o hibridismo, a mescla do profano e do sagrado e a profusão de temáticas que explicitam o entrelaçamento entre a cultura popular e a erudita.

2 A FREIRA JULIANA E AS ORIGENS DO *CORPUS CHRISTI*

A Igreja Católica torna-se no Período Medieval, gradativamente, uma instituição com notável autoridade religiosa, política, cultural e social. Prova disto está na sua significativa influência nos aspectos que permeiam o social e o psicológico do indivíduo; o discurso religioso contribui para a credibilidade nos sacramentos, nas orações ensinadas, assim como para a importância dos rituais (PEREIRA, 2008, p. 85). São vários os mecanismos de poder que a Igreja utilizava. Os discursos com caráter disciplinar e as iconografias são um exemplo disto, basta verificarmos a estrutura da Bula *Transiturus de Hoc Mundo* para constatar como a Igreja, por meio de documentos, confere ao fiel a obrigação de celebrar uma festa em prol do Sacramento da Eucaristia. Novamente, tomando o *Corpus Christi* como exemplo, verifica-se que as imagens dos tapetes da procissão possuem um cunho pedagógico, expondo o martírio vivido por Jesus Cristo no momento da crucificação, a presença de símbolos eucarísticos para o fiel dar a devida importância para este sacramento, enfim, muitos outros aspectos que representam o poder simbólico aqui tratado.

Durante a Idade Média, o catolicismo vivenciou o aparecimento de novos santos, com isso surgiram novos cultos, ritos e festas que são celebradas até hoje. Assim foi o caso do *Corpus Christi*; sua gênese dar-se-á a partir da iniciativa de uma mulher considerada incomum para a época, Juliana de Mont-Cornillon (1193-1258), em um contexto histórico que a mulher era vista como cidadã inferior, um súdito menor, cujo papel era reservado para as atividades do lar.

A pesquisadora estadunidense Barbara Walters, em *The Feast of Corpus Christi*, afirma que a celebração de *Corpus Christi* reporta-se ao século XIII, cuja origem tem suas raízes na diocese de Liégi, na Bélgica. O papa Urbano IV instituiu a festa em decorrência das visões da freira Juliana de Mont-Cornillon. Sobre a freira, deve-se ressaltar que obteve papel determinante para a criação do *Corpus Christi*. Juliana alcançou liderança religiosa acrescida por seus dons proféticos; além disso, é considerada uma das mulheres medievais que mais exerceram influência na vida religiosa da época. A hagiografia que narra a vida da freira Juliana destaca a rejeição de um papel subordinado e subalterno dentro da igreja, mais ainda, enfatiza a posição de liderança entre as mulheres adquirida por Juliana em Liégi, “her intense devotion to establishing the new feast and the widely accepted belief that her mission was

divinely inspired suggest a pattern typical of charismatic leaders⁵” (WALTERS, 2006, p.15). Certamente, estes são fatos que fazem com que historiadores a considerem uma grande influência religiosa na época, acrescentados por:

Juliana is characterized by personal qualities common to most individuals in the literary genre: obedience, discipline, contrition, asceticism, humility, detachment from the material world, para-mystical experiences, and extreme devotion. In addition to these saintly virtues, which might describe all thirteenth-century female saintly exemplars, three loom large in the life of Juliana: her intelligence, the gift of prophecy, and her devotion to the Eucharist. The first two characteristics are not typical of the hagiographic genre for women within her historical context. Intelligence, in fact, is rarely mentioned in the *vitae* of women⁶ (WALTERS, 2006, p.15).

Segundo sua hagiografia, Juliana detinha uma extrema devoção pela Eucaristia; tal crença a fez jejuar por vários dias, alimentando-se apenas de hóstia. Na concepção da freira, era necessário alimentar não somente o corpo, mas também o espírito. A atitude não é particular somente a Juliana; a hagiografia de algumas santas, como por exemplo Santa Clara, narra a crença de uma alimentação espiritual, ressalta Guilherme Tosetto (2009, p. 36).

A partir do século XIII, a Idade Média vivenciou o surgimento de uma espiritualidade feminina. Isso ocorreu de maneira discreta, sem grandes alardes e sem pôr em discussão o papel que a mulher exercia na sociedade, na igreja e na sua relação com o sexo masculino. André Vauchez (1995, p. 168) argumenta que:

A partir de meados do século XIII, tornou-se evidente para o clero que um certo número de mulheres envolvidas em experiências de vida espiritual intensa haviam adquirido neste âmbito uma larga autonomia e, até mesmo, uma certa superioridade relativamente aos homens.

Este trecho sustenta a tese de que Juliana insere-se nesse grupo de mulheres com notável representatividade para a época, tanto no campo social quanto no espiritual. Claro, houve a necessidade de conseguir aliados que a ajudassem na difusão e instituição da festa de *Corpus Christi*, mas não há dúvidas de que a freira obteve determinante papel na divulgação da festa. Suas atitudes e seu perfil revelavam as diferenças de outras mulheres medievais.

⁵ Tradução aproximada: sua intensa devoção, a que institui a nova festa, e sua crença amplamente aceita de que a sua missão era divinamente inspirada, sugerem um padrão típico de líderes carismáticos.

⁶ Tradução aproximada: Juliana é caracterizada por qualidades pessoais comuns à maioria dos indivíduos do gênero literário: a obediência, disciplina, contrição, ascetismo, humildade, desapego do mundo material, experiências para-mística, e extrema devoção. Além dessas virtudes santas, que podem descrever todos os exemplos de santas mulheres do século XIII, três avultam na vida de Juliana: sua inteligência, o dom da profecia, e sua devoção à Eucaristia. As duas primeiras características não são típicas do gênero hagiográfico para as mulheres dentro de seu contexto histórico. Inteligência, de fato, raramente é mencionada na *vitae* das mulheres.

Segundo B. Walters (2006, p. 6), na hagiografia que narra a vida de Juliana há o relato de que esta, desde criança, voltava-se exclusivamente para os estudos e para uma vida ascética, deixando transparecer características como a obediência, humildade, a caridade e a devoção ao Sacramento da Eucaristia. Juliana, quando tinha dezoito anos, teve algumas visões acerca da criação do *Corpus Christi*. A profecia que ficou mais conhecida foi a de que Juliana, em um momento de oração, enxergou uma lua faltando uma parte. Contudo, não conseguiu, sozinha, interpretar tal visão. Cristo revelou à freira que a lua se tratava da igreja atual; sobre a falta de um pedaço, disse a ela que simbolizava a ausência de uma festa, uma celebração voltada ao sacramento do seu corpo e sangue, e que uma vez por ano deveria ocorrer de forma mais especial e solene do que acontece na Semana Santa:

“institutio sacramenti corporis et sanguinis sui quolibet anno semel sollempnius ac specialius recoleretur quam in cena, quando circa lotionem pedum et memoriam passionis sue ecclesia generaliter occupatur”⁷.

G. Tosetto (2009, p. 37) diz-nos que a lua possuía dois significados: o primeiro diz respeito à representação da hóstia, e o segundo refere-se ao símbolo feminino, ou seja, a lua representa “tanto a necessidade de uma nova festa para celebrar a eucaristia como revelava a importância das mulheres religiosas que crescia na Idade Média”. De acordo com o *Léxico dos símbolos cristãos*, de Michel Feuillet, a lua é um símbolo feminino; para sustentar tal tese é pertinente buscar fundamentação bíblica. Verifica-se no Livro Cântico dos Cânticos (6:10) que Maria é comparada a uma lua. Novamente, no Livro de Apocalipse (12:1), constatamos a recorrência dessa comparação: “uma Mulher vestida de sol, tendo a lua sob os pés”. Portanto, segundo a tradição cristã, o simbolismo da lua remete ao feminino e no contexto da história do *Corpus Christi*, a inserção deste símbolo exemplifica o fato de uma mulher assumir relevância no campo religioso, como é o caso da freira Juliana.

Juliana concluiu, após a revelação de Cristo, que, ao receber inspiração divina, deveria dar início e promover a nova festa, a começar pelos amigos mais próximos. Tempos depois, a ideia chegou ao conhecimento das principais autoridades eclesiásticas, como Jacques de Troyes, arcebispo de Liège, e ao papa Urbano IV (WALTERS, 2006, p. 7).

Juliana volta-se incansavelmente para a divulgação da festa de *Corpus Christi* na diocese de Liège e contou com a ajuda de uma importante autoridade da Igreja: o cardeal

⁷ Tradução aproximada: A instituição do sacramento do seu corpo e sangue a cada ano, uma vez mais solene e mais especificamente refletir a Última Ceia, quando a memória de sua paixão sobre o lava-pés e a igreja totalmente ocupada.

Hugh de Saint-Cher. Este, por sua vez, propagou o *Corpus Christi* entre os grandes teólogos da época, como Albertus Magnus e São Tomás de Aquino; Hugh trabalhou com o papa Urbano IV e contribuiu diretamente para a criação da festa na medida em que apresentou a ideia para o cardeal e ao bispo de Cambrai, disseminou o *Corpus Christi* e conseguiu apoio dos membros da hierarquia oficial da igreja, como Bispos e o Papa, mais ainda, difundiu a festa também entre os leigos por meio de suas pregações. Por isso, não há dúvidas de que Hugh “played a central role in the official institution of the new feast and in providing protection for Juliana⁸” (WALTERS, 2006, p. 30).

Juliana de Mont-Cornillon falece com 66 anos em 1258. Seis anos depois, é instituída a festa de *Corpus Christi*, e, em 1599, a freira é canonizada pelo Papa Clemente VIII, como registra o teólogo contemporâneo Felipe Aquino (2013, p. 1).

Como já foi mencionado, o acesso aos textos sagrados era algo bastante restrito, competindo ao clero a normatização e fundamentação dos preceitos religiosos. A missa, além de ser celebrada em Latim, não distribuía a hóstia comumente. Portanto, a criação de uma festividade voltada somente à exaltação da Eucaristia era, para a época, algo inovador. Ainda mais por ter sido iniciativa de uma mulher (TOSETTO, 2009, p. 39).

De acordo com André Vauchez (1995, p. 154), em 11 de agosto de 1264, o Papa Urbano IV (1195-1264) aprovou a Bula *Transiturus de Hoc Mundo*. São Tomás de Aquino (1225-1274) foi indicado pelo próprio Papa para redigir o Ofício da celebração. Com notável representação no campo intelectual, Tomás de Aquino foi, segundo Vauchez, um personagem essencial para a Ordem Dominicana. Relevância essa que o levou a lecionar Teologia nas principais universidades da época, como a de Paris e Nápoles. Dentre suas principais obras, destaca-se a *Suma Teológica*; certamente, sua capacidade em lidar com as letras e por ter conhecimento considerável no campo teológico, foram fatores determinantes para a escolha do Papa.

2.1 BULA TRANSITURUS DE HOC MUNDO

A Bélgica foi o berço da criação do *Corpus Christi*, festa que envolveu intelectuais e religiosos da Idade Média e que teve como protagonista a freira Juliana de Mont-Cornillon. Posição não muito comum entre as mulheres da época, sua atuação no interior da igreja

⁸ Tradução aproximada: Desempenhou um papel central na instituição oficial da nova festa e no fornecimento de proteção para Juliana.

interferiu de maneira significativa na diocese de Liège e é inquestionável seu papel como precursora da festa de *Corpus Christi*. Mont-Cornillon entendia que, sozinha, pouco poderia fazer, mas sua influência entre as autoridades eclesásticas contribuiu para a instituição daquela que seria a festa ordenada por Cristo nas suas constantes visões.

Em 11 de agosto 1264, o papa Urbano IV ordenou oficialmente, por meio da Bula⁹ *Transiturus de Hoc Mundo*, que a festa de *Corpus Christi* deveria ser celebrada por toda igreja universal na primeira quinta-feira após o domingo de Pentecostes. O papa enviou de imediato uma cópia da nova liturgia romana ao patriarca de Jerusalém. Urbano IV escreveu no dia 7 de setembro para o bispo de Liège, Henry de Gueldre, ordenando-o que anexasse uma cópia da Bula e inaugurasse a festa no mais breve tempo possível na sua diocese. Essa postura do papa representava uma resposta em imposição aos hereges que propagavam ideias contra a teoria da transubstanciação. Nas solenidades da igreja, diariamente havia discursos voltados à massa católica, cujo foco era pontuar a importância de uma festa anual em memória do Senhor (WALTERS, 2006, p. 33).

De acordo com B. Walters (2006, p. 36), a Europa do século XIII abriu caminho para a consolidação da autoridade da Igreja resultante da reforma de Gregório VII no século XI, de forma que até o final do século XII o sistema da Igreja já havia se transformado em um governo obrigatório sob poder de um sacerdócio real. A diocese de Liège, fundada no século VIII, representou, em termos de estrutura e contribuição religiosa, uma das mais importantes cidades católicas da Bélgica. Até o século XI, Liège já continha importantes estruturas arquitetônicas, como sete belas igrejas, dois imensos mosteiros que cercavam a catedral e o palácio do Bispo. Aos leigos, cabia o papel de servir aos cavaleiros e aos bispos. Entretanto, este cenário foi modificado, visto que nesta época a população dessa cidade era predominantemente rural. Com a expansão comercial e o crescimento econômico, este sistema foi contestado após 1200: “the institutional structures within the diocese were further modified by new commercial activities and the appearance of a strong political force in the urban bourgeoisie, which increasingly pushed for representation in the affairs of the city¹⁰” (WALTERS, 2006, p. 38). Com o passar do tempo, Liège serviu de cenário para muitos conflitos locais entre os membros da nobreza feudal.

⁹ Mary del Priore (1994, p. 8) oferece a seguinte definição de Bula: "Carta pontifícia de caráter solene para a determinação de regras ou princípios doutrinários".

¹⁰ Tradução aproximada: As estruturas institucionais dentro da diocese foram ainda modificadas por novas atividades comerciais e pelo surgimento de uma força política forte na burguesia urbana, que cada vez mais interessava-se pelos assuntos da cidade.

O Cristianismo, ao longo de sua existência, utilizou-se da linguagem como um instrumento essencial para propagação de ideias e para legitimar suas doutrinas. Prova disto está nas Bulas, nos decretos, encíclicas e tantos outros registros que fazem parte da constituição da Igreja Católica, ou seja, são documentos que determinam quais são as obrigações e normas que devem ser cumpridas pelos cristãos. Muitos desses, como a Bula *Transiturus*, são contemporâneos da Idade Média, mas, o que nos interessa é entender como as fontes de séculos passados influenciaram os fiéis de hoje, mais especificamente a região amazônica do Brasil.

Os primeiros textos litúrgicos sobre a festa de *Corpus Christi* são encontrados em língua latina, datados entre os séculos XIII e XIV. Os pesquisadores da área medieval utilizam três versões como objetos de estudo: o primeiro manuscrito é o *Animarum cibus* e pode ser encontrado na Biblioteca Nacional da Holanda, que é um trabalho de Juliana de Mont - Cornillon sobre a Eucaristia. Sobre o segundo documento, não se tem plena certeza, mas os historiadores pensam que foi elaborado por Tomás de Aquino durante os anos que viveu em Orvieto, na Itália. O terceiro, denominado *Sacerdos em [a] eternum*, é também, segundo medievalistas, obra de Tomás de Aquino. Esta última versão pode ser encontrada na Biblioteca Nacional da França, na qual é possível ler a famosa homilia de São Tomás em que o teólogo examina a teoria da transubstanciação com base em citações bíblicas (WALTERS, 2006, p. 52-53).

Atendendo às ordens do Papa Urbano IV, Tomás de Aquino desenvolveu uma versão amparada nos textos litúrgicos anteriormente mencionados, a chamada Bula *Transiturus de Hoc Mundo*. O teólogo inseriu suas conclusões a respeito da mais nova festa, fez inserções de trechos bíblicos, bem como desenvolveu seu texto a partir de outros documentos litúrgicos. O texto foi então enviado ao patriarca de Jerusalém por Urbano IV, em agosto de 1264. Tomás de Aquino, portanto, elevou o *Corpus Christi* ao patamar de festa de “preceito”, ou seja, passou a ser obrigatória sua realização em todas as paróquias católicas do mundo.

A análise da Bula *Transiturus* atentará para a construção discursiva a fim de compreender como a Igreja buscou reiterar o exercício da sua dominação, impondo, por intermédio de um regulamento, que o *Corpus Christi*, enquanto festa, fosse celebrado pelos católicos anualmente. Esta orientação impositiva, estabelecida pela Igreja Católica para afirmar seu poderio, recorreu à linguagem simbólica centrada na transubstanciação de maneira que fosse estruturada e validada a festa. Já discutiremos anteriormente sobre o poder

simbólico remetido à produção teórica do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Assim sendo, a Bula *Transiturus* será examinada como um documento da Igreja Católica dotado de poder simbólico. A ordenação eclesiástica, por meio da bula, visou à manutenção do Sacramento da Eucaristia, bem como estabeleceu uma doutrina comum a todos e, é claro, obrigatória e impositiva.

O regime institucional da Igreja Católica se assenta em documentos que determinam práticas que, ao serem implementadas, deixam evidentes o poder desta instituição. José Carlos Pereira (2008, p. 96) expõe-nos alguns exemplos sobre esta questão. Vejamos:

A Bíblia, o Código de Direito Canônico, o Catecismo da Igreja, as Epístolas e Encíclicas entre outros. São livros de doutrina, normas, leis e orientações que regem a Igreja e que, ao serem colocados em prática, exteriorizam o poder da Instituição. Tais livros, enquanto letras que conservam os fundamentos da hierocracia no campo religioso católico, são símbolos de poder (...).

Além desses, há inúmeros outros documentos escritos, que, por serem considerados de autoridade divina, como, por exemplo, os textos resultantes dos Concílios e Conferências, como as Latino-americanas (Medellin, Puebla, Santo Domingo, Aparecida), visam nortear os rumos da Igreja através da palavra escrita.

Este é o caso da Bula *Transiturus de Hoc Mundo*. Inicialmente, há uma apresentação do Sacramento da Eucaristia. A Bula recorre a algumas passagens bíblicas para demonstrar que possui fundamentação e consistência doutrinária para legitimar a nova festa. No ofício, há muitas menções de que Jesus Cristo se tornou alimento para os cristãos mediante a hóstia e o vinho: “Christum regem adoremus dominantem gentibus. Qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem”¹¹. Observa-se que essa passagem da Bula é uma reafirmação do Sacramento da Eucaristia, exaltando a presença do corpo e sangue do Senhor sob a forma simbólica da hóstia e do vinho, sendo estes alimentos espirituais.

A Bula *Transiturus de Hoc Mundo* a todo momento cita os textos sagrados. O episódio da Última Ceia é mencionado recorrentemente visto que a instituição do Sacramento da Eucaristia fundamenta-se nos relatos presentes nessa passagem. O ofício retrata da seguinte forma tal cena: “in ultima coena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat de hoc mundo ad patrem, hoc sacramentum instituit tanquam passionis suae memoriale perene”¹².

¹¹ Tradução aproximada: Adoremos Cristo, que governa as nações. Que apascenta e dá como alimento seu farto espírito.

¹² Tradução aproximada: Na última ceia, durante a Páscoa, celebrou com os discípulos, estava atravessando este mundo para o Pai, Cristo instituiu este sacramento como um memorial da sua permanente Paixão.

O ofício, em sua quarta parte, determina que os fiéis celebrem e venerem o sacramento:

Convenit itaque devotionibus fidelium solemniter recolere institutionem tam salutiferi tamque mirabilis sacramenti, ut ineffabilem modum divinae praesentiae in sacramento visibili veneremur; et laudetur Dei potentia, quae in sacramento eodem tot mirabilia operatur¹³.

Esta prescrição impõe a celebração do Sacramento da Eucaristia. Segundo a tradição cristã, a hóstia e o vinho representam o corpo e sangue de Jesus Cristo. Neste sentido, os fiéis que receberem este sacramento serão agraciados pelas intervenções Divinas. Segundo o *Dicionário de Simbologia* de Manfred Lurker, as ações narradas na Última Ceia devem ser entendidas no âmbito do sacrifício de Jesus Cristo para salvar os homens de seus pecados. Nestes termos, o pão e o vinho são representações simbólicas do corpo e sangue do Salvador; “esta simbologia é reforçada pela expressão “dado” na palavra do pão e “derramado” na palavra do cálice. Dessa forma, a Eucaristia é apresentada como ação sacrificial simbólica de culto, na qual Cristo se presenteia de volta ao pai” (LURKER, 2003, p. 253). Já a ceia simboliza a unificação de Jesus Cristo com a Ecclesia, ou seja, com a união do Nazareno e os cristãos e, por sua vez, a unificação destes.

Em outro trecho da Bula, Tomás de Aquino expõe que o mentor da instituição do *Corpus Christi* é o Papa Urbano IV e determina quando a mais nova festa deverá ser celebrada:

Integro celebritatis officio institutionem tanti sacramenti recoleret plebs fidelium, Romanus pontifex urbanus IV, huius sacramenti devotione affectus, pie statuit praefatae institutionis memoriam prima quinta feria post octavas Pentecostes a cunctis fidelibus celebrari¹⁴.

Em seguida, o documento papal volta-se para o relato de algumas passagens bíblicas que retomam a questão da transubstanciação. O Evangelho de João é constantemente mencionado na Bula *Transiturus de Hoc Mundo* posto que retrata a vida missionária de Jesus Cristo e seu discurso sobre ao Sacramento da Eucaristia. Há, na Bula, uma passagem ilustrativa sobre essa questão, em que Jesus Cristo fala aos judeus:

¹³Tradução aproximada: Assim, é devoção adequada ao fiéis, solenemente, perpetrar à instituição tal sacramento salvífico e maravilhoso, de maneira indizível a presença de Deus em venerar o sacramento visível; e louvar o poder de Deus, em Sacramento opera tantas maravilhas.

¹⁴Tradução aproximada: A instituição têm grandes honras ao sacramento de pessoas fiéis ao ofício, o Papa Urbano IV, devoto deste sacramento, piedosamente decretou a instituição na quinta-feira após a oitava de Pentecostes,deverá ser celebrado por todos os fiéis.

Em verdade, em verdade, vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não berbedes seu sangue, não tereis a vida em vós. Quem come minha carne e bebe o meu sangue tem vida eterna, e eu ressuscitarei no último dia. Pois minha carne é verdadeiramente comida e o meu sangue verdadeiramente bebida. Quem come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim, e eu nele (JO, 6:53-56).

Observamos que a Bula busca fundamentação nos textos sagrados para demonstrar aos cristãos a importância em celebrar uma festa destinada a enaltecer o culto do corpo e sangue do Senhor. Devido à relevância deste sacramento, e por conta dos diversos questionamentos surgidos durante o Período Medieval sobre a teoria da transubstanciação, o alto Clero, juntamente com o auxílio do célebre teólogo da época, Tomás de Aquino, instituiu a celebração do *Corpus Christi* e expôs aos cristãos que a crença no mistério da Eucaristia advinha das Escrituras Sagradas, fornecendo, assim, sustentação teológica necessária para prosseguir em seus sermões.

A Bula reitera que o católico deverá receber o santo sacramento porque este trará a renovação da espiritualidade e da sua fé em Cristo. Assim sendo: “in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur”¹⁵. O ofício enfatiza, por outro lado, que o cristão deverá celebrar o Salvador na nova festa, por meio de hinos e cânticos. Determina, ainda, que esses sejam realizados com contentamento, para assim, alegrar todas as almas.

A Bula recorrentemente se volta para a explicação da crença na transubstanciação, que, como já vimos, é também uma resposta aos filósofos e teólogos que questionaram tal teoria. Percebe-se que há uma preocupação em não se perder a crença, ou melhor, havia uma inquietação sobre o fato dos fiéis deixarem de acreditar na transformação da hóstia e do vinho no corpo e sangue de Cristo. Deste modo, a Bíblia, nas passagens evangélicas, fundamentalmente nos escritos de João, é o texto de referência que valida a crença na transubstanciação. A Bula *Transiturus* define, então, que a celebração do sacramento deverá ser realizada anualmente na primeira quinta-feira após o domingo de Pentecostes.

Panis prius cernitur; sed dum consecratur, caro Christi sic mutatur: quomodo convertitur, Deus operatur.
De vino similiter, si sit benedictum, et tunc est veraciter sanguis Christi dictum: credamus communiter verum et non fictum.

¹⁵ Tradução aproximada: Tomado em Cristo, recebeu a memória de sua Paixão, a mente se preenche de graça e é dado uma promessa de glória futura.

Nobis celebrantibus istud sacramentum, et cunctis fidelibus fiat nutrimentum, Iudaeis negantibus sit in detrimentum¹⁶.

A parte final da Bula *Transiturus de Hoc Mundo*, persiste em destacar a teoria da transubstanciação, que foi motivo para tantas discussões e polêmicas exacerbadas durante a Idade Média. Além de reafirmar os preceitos religiosos consagrados sobre a Eucaristia, ela estabelece uma festividade voltada ao culto deste sacramento, iniciando assim, uma celebração que se perpetua até hoje.

José Carlos Pereira (2008, p. 94), quando trata da Eucaristia como instrumento de validação da salvação que faz emergir o poder sagrado, atesta que:

A busca ou a invocação da Eucaristia ou do Cristo sacramentado, como remédio para todos os males, certifica o seu poder simbólico no que toca as resoluções da vida social. É, portanto, um símbolo que torna tangível a divindade e, desse modo, se configura no poder sagrado controlado pela Igreja, depositária legítima do mesmo.

É notório que o discurso religioso acerca do *Corpus Christi*, no qual são exaltados os valores do Sacramento da Eucaristia, é mantido ao longo dos séculos e chega até a região Amazônica, alcançando a cidade de Capanema-PA. O discurso se manteve e ainda influencia o cotidiano de grande parte dos cristãos, que veem na Eucaristia a recepção do corpo e sangue de Cristo, um alimento, em suma, de ordem espiritual. Mais do que apenas instituir uma nova festa cristã, ela é uma resposta da Igreja Católica às indagações daqueles que tentaram propagar ideias contrárias sobre a consistência da transubstanciação. A Bula *Transiturus* funciona, então, como uma estratégia discursiva para expor aos cristãos que a Eucaristia possui, sim, fundamentos bíblicos e que sua exaltação deverá ocorrer anualmente em todas as paróquias do mundo. O discurso da igreja se concentra nos milagres ocorridos na Idade Média e nas visões narradas na hagiografia da freira que se tornou santa: Juliana de Mont-Cornillon.

J. C. Pereira garante que o que faz a Igreja ser uma instituição detentora de poder são os discursos presentes na sua constituição como, por exemplo, as homilias e as bulas papais que são transmitidas aos fiéis. Estes documentos alteram a concepção religiosa e influenciam os cristãos a participarem dos ritos.

¹⁶ Tradução aproximada: Discernido o primeiro pão, mas enquanto é consagrado, a carne de Cristo é alterada: por sua vez é convertido, Deus opera! Sobre o vinho, de forma similar, se o abençoou, então é declarado como verdadeiro Sangue e Cristo: Acreditamos, geralmente, como verdade e não ficção (inverdade). Nós celebramos este sacramento e torna-se nutrientes para todos os fiéis, em detrimento dos judeus que o negou.

As cerimônias religiosas, realizadas através das fórmulas estipuladas pelos manuais da Igreja ou dos gestos dos porta-vozes especializados, ou ainda, através de antigos costumes dos partícipes, adquirem virtudes ou poderes inerentes, suscetíveis de produzirem determinados efeitos e resultados naqueles que neles se envolvem (PEREIRA, 2008, p. 87).

Com base nas proposições de Pierre Bourdieu, José Carlos Pereira e Eni Orlandi que foram discutidas anteriormente, verifica-se que a instituição católica, por meio da intervenção de seus líderes, detém o poder de alterar a realidade. O discurso religioso é altamente considerado pelos fiéis e influenciam significativamente na sua vivência. O *Corpus Christi* exemplifica como o poder simbólico adentra os rituais, a começar pelo ofício de celebração que, mesmo nascido na Idade Média, perpassou por séculos e é celebrado hoje em diferentes culturas. O ritual da procissão é realizado anualmente; ele alimenta a fé de muitos cristãos que creem na real presença do Senhor na hóstia e no vinho e adquire projeção nos tapetes confeccionados para a procissão em Capanema-PA.

Os símbolos na Religião Católica são utilizados em todas as ocasiões, mas, sobretudo, nas festividades litúrgicas, quando ganham visibilidade e parecem recobrir-se de maior poder devido a sua pompa circunstancial. São, portanto, nesses momentos festivos que entram em ação, com maior vigor, os ditos porta-vozes especializados. Eles se revestem de tais símbolos para confirmar seu poder e o poder da Instituição por eles representada (PEREIRA, 2008, p. 95).

A procissão do corpo de Deus é ritualizada anualmente; é o poder simbólico da religião penetrando na celebração e influenciando o cotidiano do fiel que deixa sua vivência profana para dar lugar a uma extrema devoção: a do Sacramento da Eucaristia. E são os sacramentos os principais mecanismos de dominação religiosa, haja vista que são eles quem solidificam a teologia “os símbolos desempenham importante papel na representação do poder da religião. Por isso, os sacramentos detêm tantos poderes” (PEREIRA, 2008, p. 90). Ao serem acolhidos pelos rituais, os símbolos adquirem um novo significado, visto que são eles - os rituais - quem os sacralizam, para assim, transformá-los em objetos sagrados. Dentre as especificidades do *Corpus Christi* estão a hóstia e o vinho como símbolos do corpo e sangue do Senhor. Mas eles, antes da consagração, possuem um outro tipo de representatividade e são tratados de maneira diferenciada. Contudo, realizado o ritual de consagração, o modo de vê-los se altera por completo e passam a ser instrumentos sagrados. Isto é um exemplo de como os significados dos símbolos se transforma após o ritual, “os fiéis, de um modo geral, acreditam na função simbólica ou expressiva dos objetos sacros ou dos símbolos religiosos, abrindo, com isso, um canal para a ação do poder sagrado em suas vidas” (PEREIRA, 2008, p. 92).

Quanto ao sagrado em específico, J. C. Pereira, fundamentado nas concepções de Mary Douglas, quando esta trata da temeridade do sagrado, lembra o exemplo da relação entre o cristão e a hóstia consagrada. O católico a vê como um símbolo religioso, segundo seu entendimento, caso ocorra profanação da hóstia, receberá severas punições divinas.

O campo religioso católico é um campo em que as formas de invocação do sagrado são abundantes e estão arraigadas na consciência coletiva. Tais invocações vão desde as oficiais, incentivadas pela Igreja, como a participação e manutenção dos sacramentos, até as mais diversificadas formas de devoções e cultos que o catolicismo popular tem produzido ao longo de sua história. Todas, indistintamente, são mecanismos para tornar os símbolos sagrados mais inteligíveis e, com isso, atingir a divindade da qual são medianeiros (PEREIRA, 2008, p. 93).

A hóstia, como símbolo sagrado do catolicismo, é um bom exemplo dessas relações que configuram o poder simbólico. Ela é produzida a partir de um pão ázimo, utilizado no ritual da missa, que, ao passar pela consagração, se transubstancia no Corpo do Senhor, conforme a tradição cristã, e é distribuída aos católicos na missa no momento da comunhão. Com isso, mediante essa atividade, o fiel concorda com as normas, preceitos e doutrina da igreja, que exerce seu poder simbólico na hóstia consagrada. Por tratá-la como objeto sagrado, a igreja desenvolve uma espécie de cuidado e defende um discurso no qual reitera que se a hóstia for profanada, o fiel receberá severas penalidades (PEREIRA, 2008, p. 93).

A Bula *Transiturus de Hoc Mundo*, que instituiu a nova festa para toda comunidade católica, celebrada na primeira quinta-feira após o domingo de Pentecostes, se reveste de um sentido específico. A Ascensão, o Pentecoste e o *Corpus Christi* fazem parte de uma sequência de festas e cerimônias da Igreja Católica que integram o calendário litúrgico da instituição. Jacques Le Goff, na obra *Em busca do tempo sagrado* se detém sobre a ascensão quando trata da concepção de Tiago de Varazze exposta na *Lenda dourada*; este último analisa as implicações em plena Idade Média de se comemorar a Ascensão e o Pentecostes. Mormente porque as duas celebrações assinalam o fim da Encarnação do Senhor e de sua vida terrena, a Ascensão corresponde à elevação de Jesus Cristo aos céus a partir do monte das Oliveiras, em Jerusalém, quarenta dias após a sua ressurreição. Nesse sentido, segundo Le Goff (2014, p. 164) “a ascensão dá início à sua subida no lugar que veio a se tornar o ponto em que a sociedade se liga a Jesus e seu lugar de residência terrestre”. Na Bíblia Sagrada, o episódio da Ascensão encontra-se no livro de Atos dos Apóstolos (1:9); vejamos: “[Cristo] foi elevado à vista deles [os apóstolos], e uma nuvem o ocultou a seus olhos”. Portanto, o versículo narra a ocasião em que Jesus foi arrebatado aos céus.

Já a celebração de Pentecostes realiza um movimento inverso: é o Espírito Santo que desce sobre os apóstolos em formato de língua de fogo. Eis o momento narrado na Bíblia:

Tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimirem (AT, 2:1-4).

Logo, a Ascensão refere-se à subida de Jesus Cristo aos céus quarenta dias depois da Ressurreição, o Pentecostes representa a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos e o *Corpus Christi* é uma festa que visa honrar o Corpo do Senhor, compartilhado com os fieis, formando uma unidade indivisível.

É pertinente ressaltar que, inicialmente, a festa de *Corpus Christi* não adquiriu uma aceitação considerável e nem se popularizou, com exceção na cidade de Liège. A origem da festa é eivada por lendas e superstições; a mais conhecida conta que o papa Urbano IV não atuou diretamente na criação da festa. Uma dessas lendas narra o momento em que a comunidade católica italiana vivenciou um milagre: um padre de origem alemã, que realizava uma peregrinação em Roma, alimentava dúvidas sobre a transubstanciação, até o momento em que, enquanto celebrava uma missa na Igreja de Santa Cristina, em Bolsena, viu que da hóstia consagrada jorrava sangue. A partir desse acontecimento milagroso, formou-se uma procissão que chegou até em Orvieto, local em que se encontrava alojado o papa Urbano IV (WALTERS, 2006, p. 32). Ao tomar conhecimento sobre o milagre, Tomás de Aquino ordenou ao Bispo Giacomo que levasse os objetos sagrados de Bolsena para Orvieto e mediante tal pedido foi formada uma extensa procissão. No momento em que Urbano IV se deparou com os fiéis, pronunciou as seguintes palavras: *Corpus Christi* (AQUINO, 2013, p. 1).

Em meados de 1230, na paróquia de Saint Martin na cidade de Liège, as celebrações em torno do Sacramento da Eucaristia aconteciam somente no interior da Igreja. No ano de 1247, a primeira procissão em Liège é realizada, sendo considerada uma festa da diocese. Tempos depois, tornou-se uma festa nacional na Bélgica.

No mesmo ano da instituição da festividade, o papa Urbano IV falece e a propagação da festa deixa de ganhar força, desencorajando os Bispos e Cardeais da época a dar continuidade às ideias do santo pontífice. Em decorrência do falecimento do pontífice e do

arrefecimento do entusiasmo que ele promoveu em vida, a tradição e o costume de sair em procissão somente foram divulgados no século XIV, quando o papa Clemente V no Concílio de Viena de 1312 instituiu sua obrigatoriedade, tornando a festa conhecida na Itália (VAUCHEZ, 1995, p. 154). Com o passar do tempo, a celebração do *Corpus Christi* modificou-se e, em 1317, o Papa João XXII, que assumiu o cargo em virtude da morte precoce do papa Clemente V, julgou necessário comemorar a data em vias públicas, iniciando assim, a tradição da procissão.

Os concílios organizados pela Igreja Católica referente à implementação do *Corpus Christi*, serviram como registros históricos desta instituição, bem como atestam a adoção da mudança de certos valores que a caracterizam. Foi assim com o Concílio de Trento ocorrido entre os anos de 1545 a 1563. Em 1551, com intuito de reafirmar seus preceitos em virtude das reformas religiosas, o concílio se volta ao Sacramento da Eucaristia e ordena que o fiel, ao receber a hóstia na missa, deve tratá-la com a mesma veneração que outros sacramentos, justamente por ter sido Cristo que a instituiu quando afirmou que a hóstia enquadra-se na representação do seu corpo (ABREU, 2009, p. 53). Vejamos o trecho que o Concílio de Trento formula a respeito da celebração de *Corpus Christi*:

Declara também o Santo Concílio que o costume de celebrar com singular veneração e solenidade todos os anos em dia certo, demarcado e festivo, este sublime e venerável Sacramento e o costume de conduzi-lo em procissões, honorífica e reverentemente pelas ruas e lugares públicos, foram introduzidos na Igreja de Deus com muita piedade e religião. É sem dúvida muito justo que sejam designados alguns dias de festa em que todos os Cristãos testemunhem com singulares e agradáveis demonstrações a gratidão e lembranças de seu encorajamento e respeito pelo Dono e Redentor de todos, por tão inefável e claramente Divino benefício, em que se representam seus triunfos e a vitória que Ele alcançou sobre a morte.

Verifica-se que este documento representa a reiteração dos preceitos eucarísticos. Embora a instituição do *Corpus Christi* tenha surgido no século XIII, achou-se necessário, em virtude dos movimentos reformistas da doutrina cristã que criticaram a Eucaristia, enfatizar aos fiéis a importância do culto e celebração desse sacramento. Abreu (2009, p. 54) salienta que “o Concílio buscou prescrever uma prática milenar, instituída e promovida durante o século XIII, que surgiu como forma de combate à heresia que negava a presença de Cristo no Sacramento da Eucaristia”. O Concílio objetivou expurgar os elementos que eram abusivos e que fugiam da ideia central da festa que, por conseguinte, deveria ser organizada pelas autoridades da Igreja como os Bispos e Arcebispos, não saindo do controle da Igreja. O Concílio propôs que a hierarquia eclesiástica deveria incentivar as devoções ao Santíssimo Sacramento, mas elas deveriam ocorrer conforme as descrições feitas pela Igreja.

O teólogo Felipe Aquino (2008, p. 1) esclarece-nos que o *Corpus Christi* é um momento em que os católicos saem às ruas para celebrar o Sacramento da Eucaristia, sendo esta o centro da vida cristã. Para a Igreja Católica, a procissão é considerada uma das mais importantes festas do catolicismo, “pois é a única onde o próprio Senhor sai às ruas para abençoar as pessoas, as famílias e a cidade”. O Brasil, por ser o país que ainda reúne o maior número de católicos, e por dar extrema relevância à celebração, estabeleceu o dia da procissão do Corpo de Deus como feriado nacional, podendo a festividade ser celebrada entre 21 de maio a 24 de junho.

O Código de Direito Canônico enfatiza que o *Corpus Christi* deverá ser celebrado em vias públicas e determina que o responsável pela paróquia organize a celebração; vejamos o que diz o cânone 944:

§ 1. Onde for possível, a juízo do Bispo diocesano, em testemunho público de veneração para com a santíssima Eucaristia, principalmente na solenidade do Corpo e Sangue de Cristo, haja procissão pelas vias públicas.

§ 2. Compete ao Bispo diocesano estabelecer normas sobre as procissões, assegurando a participação e dignidade delas.

A festa do Corpo de Deus foi se moldando conforme os elementos da cultura popular e da cultura oficial. Ao abordar sobre o tema, vislumbrando a célebre obra de François Rabelais, Mikhail Bakhtin, em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, esmiúça a partir das análises das obras de Rabelais como o riso se fazia presente nas festas populares e como este se manifestava juntamente com a cultura oficial, incluindo o *Corpus Christi*. M. Bakhtin (2010, p. 4) esclarece-nos, quando trata do riso, que as celebrações religiosas na Idade Média adquiriram uma faceta cômica popular e pública, associando-se com as tradições originais da festa, ou seja, elas realizavam mediante a influência de fatores relacionados ao cômico. Prova disto está nas procissões de *Corpus Christi* realizadas na França e na Espanha, em que imagens grotescas do corpo dominavam o quesito popular da festa. Penetravam na procissão solene, monstros com características físicas horrendas, gigantes, mouros e negros apresentando o grotesco em seus corpos; jovens se destacavam por realizar danças sensuais que beiravam a indecência e, por fim, após o popular se manifestar, surgia o clero apresentando a hóstia, e ao final de sua passagem apareciam carros expondo comediantes fantasiados, “assim, essa procissão tradicional nitidamente carnavalesca apresentava uma predileção marcada pela representação do corpo” (BAKHTIN, 2010, p. 200).

Percebe-se, com isso, que o cômico grotesco dialoga com o caráter sério da procissão de *Corpus Christi*; a festa se transforma, mas não na sua completude. A procissão inclui o grotesco e o cômico, sem deixar de apresentar um elemento essencial da festa, a hóstia consagrada. M. Bakhtin acrescenta: “a parte pública e popular da festa era, em certa medida, um drama satírico que travestia o rito religioso do Corpo de Deus (a hóstia)”. Sobre isto, o estudioso argumenta que:

(...) Esses ritos e espetáculos organizados à maneira cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal. Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas (BAKHTIN, 2010, p. 4-5).

O final da Idade Média representou uma fase em que a vida individual e social estava ambientada segundo os valores religiosos; quaisquer ações que fossem empreendidas recebiam influências da religião. O cotidiano dos indivíduos carregava altas doses de espiritualidade. Johan Huizinga, em *O declínio da Idade Média* (s/d, p. 114), esclarece-nos que o fato de se empregar concepções religiosas em todas as situações naquela época, representou a busca por uma vida santificada, porém, o teórico atesta que este cenário acarretava uma mistura entre o sagrado e o profano. É lógico pensar que, ao inserir a religião em todos os acontecimentos da vida diária, a esfera mundana iria despontar e com isso o sagrado e o profano acabariam se relacionando nas celebrações religiosas medievais.

A vida estava tão saturada de religião que o povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal. Se, por um lado, todos os pormenores da vida ordinária podem santificar-se, por outra parte tudo o que é sagrado cai na banalidade pelo facto de se misturar à vida quotidiana. Na Idade Média a demarcação da esfera do pensamento religioso e das preocupações mundanas estava quase obliterada (HUIZINGA, s/d, p. 117).

Nas celebrações religiosas, naturalmente se pensa que somente o sagrado se faz presente; contudo, o profano também se manifesta. J. Huizinga atenta para um episódio em que meninos de um coral, ao cantar em uma missa, utilizavam expressões de cunho profano como *baisez-moi, rougesnez*¹⁷. Era comum nos dias de festa pessoas irem visitar igrejas não somente com propósito de orar, pagar promessas, mas, para zombar das situações e das outras pessoas. As peregrinações tornavam-se situações favoráveis para agir com libertinagem. Podendo encontrar beatas alcoviteiras e também pessoas que participavam dessas

¹⁷ Tradução aproximada: Beijai-me, narizes vermelhos.

peregrinações não com finalidade religiosa, e sim, com a intenção de encontrar um amor. Segundo Huizinga (s/d, p. 122) “os excessos e os abusos resultantes da extrema familiaridade com as coisas sagradas, tal como a mistura insolente do prazer com a religião, são em geral característicos dos períodos de fé inabalável ou de uma cultura profundamente religiosa”. Jaime Patias, (2007, p. 1) ao tratar dos fenômenos religiosos, examina a visão dualista entre sagrado e o profano, e por mais que essas duas categorias estabeleçam relações opostas, dissociá-las é tarefa complicada. Considerando o sagrado como aquilo que está interligado à religião, aos mitos, às crenças e o profano relacionado ao normal e aos fatos naturais desprovidos de sentido religioso, percebe-se que desde a Idade Média o *Corpus Christi* já convivía com elementos profanos e sagrados, como já foi constatado na obra de M. Bakhtin sobre Rabelais. As festas religiosas como um todo dispuseram de aspectos não religiosos.

2.1.2 TOMÁS DE AQUINO E A ESPIRITUALIDADE DO SÉCULO XIII

Deve-se pontuar a importância de Tomás de Aquino para a época medieval. Suas ideias causaram transformações no sistema teológico e filosófico do Cristianismo, que, no início da Idade Média, baseavam-se nas proposições de Santo Agostinho. Entretanto, as opiniões de Aquino não foram aceitas por unanimidade, houve quem concordasse, diversos teólogos e pensadores da Igreja aderiram às suas ideias, porém, outros ainda permaneciam defendendo as visões agostinianas, como garante Alysson Mascaro (2009, p. 118). A obra *Suma Teológica* apresentou as principais indagações filosóficas e teológicas da Idade Média; Tomás de Aquino foi, para a época, uma inovação no campo intelectual por construir uma relação entre a teologia cristã e a filosofia aristotélica. Em resumo, suas ideias se concentravam na tese de que o homem e a criatura advêm de Deus, não podendo haver nada sem Deus ou fora dele, Ele retirou da criatura a sua imagem, oferecendo livre arbítrio e natureza própria. Segundo André Vauchez, no século XIV Tomás de Aquino recebe o título de “Doctor Honoris”, pois, o teólogo defendia a concepção de que Deus não concorre com o homem, ao contrário, o homem se tornando maior, no sentido de agir sem pecados, se elevará à grandeza de Deus. Mais ainda, o homem para atingir uma perfeição superior deverá viver conforme os evangelhos, “porque o homem só se encontra plenamente a si próprio se encontra Deus e age sob a inspiração do Espírito Santo, que ilumina uma consciência livre e responsável” (VAUCHEZ, 1994, p. 155).

Durante o século XIII a teologia passa a assumir importante papel se sobrepondo até mesmo à espiritualidade. São Tomás de Aquino foi um dos teólogos com mais

representatividade para a época por levantar questões como, por exemplo, aquelas relacionadas com a teologia, que não somente se torna uma ciência, mas também um saber supremo e uma forma superior da sabedoria. Por mais que as proposições de santo Agostinho fossem contrárias a sua, o tomismo doutrinal não deixou que a corrente agostiniana fosse abrandada, nem mesmo no campo da teologia (VAUCHEZ, 1994, p. 192).

Tamanha importância para a teologia na época medieval, Tomás de Aquino foi o responsável pela normatização litúrgica da festa de *Corpus Christi*, incluindo o documento oficial que instituiu a festa. Não somente isso, é da autoria de Tomás de Aquino a doutrina oficial da igreja sobre a transubstanciação que foi apresentada pela primeira vez na homilia do Santo Tomás, que segue inalterada até hoje pela Igreja Católica (WALTERS, 2006, p. 18). Apesar da sua relevância na criação do *Corpus Christi*, Tomás de Aquino não teve um relacionamento direto com Juliana de Mont-Cornillon, mas apenas com o Papa Urbano IV, do qual foi o teólogo mestre. É atribuída a São Tomás a composição da liturgia para o ofício, missa e tudo que deveria ser cantado na festa de *Corpus Christi*, composições essas, elaboradas entre os anos de 1261 e 1263 (WALTERS, 2006, p. 33).

Tomás de Aquino teve posição relevante no interior da Igreja Católica. Marilena Chauí (2010, p. 51) nos afirma que a instituição voltava-se para as teorias de Platão, deixando excluídos os ensinamentos de Aristóteles. Diante disso, Tomás de Aquino modifica esse cenário e insere o trabalho de Aristóteles na ortodoxia católica, que, para M. Chauí, altera os rumos da filosofia ocidental. No ano de 1279, no papado de Leão XIII, os ensinamentos de Tomás de Aquino são integrados à doutrina oficial da Igreja Católica por ordem do sumo pontífice. Sua extrema devoção para com a religião, fez Aquino se tornar um dos mais atuantes intelectuais da Igreja Católica na Idade Média. Sua biografia afirma isso: sua postura e contribuição para a instituição provam que seu papel foi determinante para os rumos do catolicismo e da fundação da ordem dominicana e da escolástica.

No princípio do século XIII, a igreja não havia encontrado uma fórmula na qual pudesse oferecer aos cristãos um meio que lhes permitissem viver conforme os preceitos do Evangelho. Daí surgem as ordens mendicantes lideradas por São Francisco de Assis e São Domingos; ambos possuem uma biografia voltada para os princípios religiosos e difundiram, na sociedade da época, normas para se viver conforme o desejo de Deus. A espiritualidade franciscana foi um marco no século XIII. Presenciou-se, nas palavras de A. Vauchez (1994, p. 150), um cristocentrismo radical cuja devoção e a Paixão de Cristo eram o que mais

prevalecia. A ordem franciscana propunha viver como um pobre entre pobres em centros urbanos, que começam a surgir, à época, mendigando e sobrevivendo, portanto, mediante doações e esmolas.

Outra ordem mendicante importante para a época é a dos Irmãos Pregadores e tem como fundador São Domingos. Este se assemelhava a São Francisco pelo fato de acreditar que a palavra possuísse papel fundamental na difusão dos preceitos cristãos e da fé. Ele propunha atingir o seguinte objetivo: falar com Deus e de Deus.

Um aspecto que deve ser assinalado sobre a espiritualidade no século XIII diz respeito aos leigos. Até o fim do século XII, aquele que pretendia ter uma vida religiosa mais intensa deveria ingressar em um mosteiro ou se associar a uma comunidade religiosa, para assim, se apoderar dos benefícios espirituais. No século XIII, essa situação modificou-se, visto que os leigos, com o propósito de atingir uma perfeição cristã, não procuravam exclusivamente as instituições religiosas; muitos ingressaram em ordens militares, tornando-se cavaleiros, mais com objetivos religiosos do que políticos ou econômicos. Faziam votos de castidade e não podiam agir conforme a maioria da população (VAUCHEZ, 1994, p. 157).

Muitas outras características da espiritualidade medieval já foram assinaladas neste trabalho, como aquela feminina. Utilizamos sob esta questão o exemplo da freira Juliana e os milagres e visões tão recorrentes no período, fatos também encontrados na história do *Corpus Christi* que foram importantes não somente para os leigos, mas para a sociedade em geral. Para Vauchez “os cristãos da Idade Média viviam permanentemente em busca de milagres, e dispostos a identificá-los em qualquer fenômeno extraordinário. Aqueles que os realizavam eram considerados santos”. A Eucaristia foi o centro de muitos casos envolvendo visões, milagres e devoção, fatos que contribuíram para a difusão da festa de *Corpus Christi* e fizeram de Juliana de Mont-Cornillon santa.

2.1.3 A IMAGEM E A PROCISSÃO NO *CORPUS CHRISTI*

Amândio Jorge Barros, em *A procissão do Corpo de Deus do Porto nos séculos XV e XVI: a participação de uma confraria*, destaca alguns fatores que esclarecem o porquê da celebração adquirir certo sucesso nas épocas medieval e moderna. O historiador ressalta que ao levar para as ruas um dos momentos mais importantes da missa, a elevação, assim aproximando o fiel e Deus, a festa de *Corpus Christi* atraiu os cristãos: “esta cerimônia, na

qual o Corpo do Senhor percorria as povoações, foi normalmente comemorada com o máximo esplendor possível pelas populações que deste modo o pretendiam glorificar” (BARROS, 1993, p. 120).

De fato, as imagens presentes nos tapetes da procissão em Capanema-PA, que serão expostas no quarto capítulo dessa dissertação, também são um atrativo da festa. Com base nisso, deve-se atentar para a relação entre religião e imagem. Em diversas religiões, sejam cristãs ou não, as imagens se fazem presentes e estas carregam consigo simbologias e elevada representatividade para o homem religioso. No entanto, dissociar imagem e religião é tarefa complexa, haja vista que, desde as religiões mais arcaicas até nossa contemporaneidade, as imagens estão presentes e assumem um papel fundamental como uma forma de expressão de fé e doutrinação.

Martine Joly, em *Introdução a análise da imagem*, indica que as religiões judaico-cristãs estão amplamente ligadas às imagens, não somente pelo fato das representações religiosas serem tão recorrentes na arte ocidental, mas também, quando entra-se no mérito da noção da imagem; há, portanto, um embate, entre os séculos IV e VII, em torno da forma de se apresentar as imagens como as esculturas que deveriam ser reverenciadas. Esta divergência gerou uma espécie de revolta nas religiões monoteístas, que procuraram combater as imagens e, portanto, o politeísmo e a produção de estátuas que representavam outros deuses (JOLY, 1994, p. 18).

Sobre a relação entre imagem e religião, Peter Burke nos oferece um valioso estudo acerca do tema em sua célebre obra *Testemunha Ocular: História e Imagem*. O historiador inglês afirma que as imagens expressam, formam e documentam as visões do sobrenatural em distintas épocas e culturas, não somente representando imagens divinas como também de demônios. Estes, por sua vez, a partir do século XII, são vistos com frequência em obras artísticas e estamparam muitos capitéis de igrejas (BURKE, 2004, p. 57).

P. Burke (2004, p. 58) atesta que “imagens têm sido utilizadas com frequência como um meio de doutrinação, como objetos de cultos, como estímulos à meditação e como armas em controvérsias”. As imagens podem ser fontes valiosas para muitos analistas, por meio delas pode-se resgatar experiências religiosas de nossos antepassados, mas é fundamental que o pesquisador esteja preparado para interpretar as iconografias, principalmente de culturas religiosas distantes da sua.

Em séculos passados as imagens desempenhavam importante papel na disseminação da doutrina cristã. No século 17 a criação de obras que representavam Jesus Cristo, a Virgem Maria e alguns Santos era algo muito comum.

O culto as imagens era um fator recorrente, muitos devotos foram capazes de realizar extensas peregrinações para elas e ao vê-las se ajoelhavam, beijavam e faziam pedidos. Em forma de agradecimento por alguma graça alcançada, muitos fiéis encomendavam a artistas imagens sagradas; P. Burke (2004, p. 62-63) as denomina imagens votivas. Segundo o teórico, elas “documentam as esperanças e temores de pessoas comuns e testemunham a íntima relação entre o doador e o santo”.

Johan Huizinga (s/d, p. 124) assevera que a imagem não é apenas uma fonte de ensinamentos religiosos de adoração a Deus, ela detém uma função psicológica, pois, é capaz de fazer fluir um sentimento de respeito. Cabe à igreja agir contra a discriminação e a favor do respeito e preservação da doutrina materializada em representações imagéticas, bem como cabe a esta instituição explicar o significado das imagens.

P. Burke (2004, p. 66) aponta que a partir da alta Idade Média as imagens foram adquirindo um destaque significativo. A religião – tão intensa nesta época – era fonte de inspiração para muitas pinturas, as quais buscavam retratar histórias bíblicas e representar figuras de santos. As visões religiosas que traziam consigo imagens sagradas atravessaram a Idade Média; a vida de muitos santos descreve visões imagéticas podemos citar o exemplo de Joana D’arc, Catarina de Siena e da freira, principal mentora da Festa de *Corpus Christi*, - Santa Juliana. As imagens, por vezes, assumiam uma função pedagógica: a igreja, com intuito de educar uma parte dos cristãos que não tinham instrução, utilizava-se da arte para que, assim como os clérigos, os leigos pudessem ter uma vida espiritual mais intensa (VAUCHEZ, 1995, p. 185).

Complementando nossa abordagem sobre as imagens no Período Medieval, faz-se imprescindível considerar os estudos de Jérôme Baschet. Este trata da expansão das imagens e como estas penetram no processo de interação social. A justificativa do clero sobre o uso constante de imagens é que ela instrui, rememora e emociona, sendo a última a que causa o sentimento de fervor do cristão. Para o teólogo Tomás de Aquino, a imagem facilita a emergência da devoção, muito mais que os discursos religiosos, por isso durante os séculos XII e XIII a teologia ocidental da imagem passa a estimar a sua função espiritual.

Os teólogos da época defendiam que o culto não era prestado para a imagem propriamente dita, e sim para a figura representada por ela. Tomás de Aquino afirmava que a imagem de Jesus Cristo deveria ser honrada da mesma forma que o próprio Cristo. Nesse sentido, segundo esta afirmativa de Aquino, não se pode dissociar o culto da imagem nem o culto ao protótipo que ela se origina. Por isso, J. Baschet conclui que (2006, p. 486) “as imagens do Ocidente e suas práticas encontraram plenamente, então, justificação teológica”. A Igreja passa a ser um local em que se pode vislumbrar, na sua decoração, a presença de muitas imagens, mas a Bíblia também é um meio no qual se presencia ilustrações que, na maioria dos casos, se sobrepõem ao texto. A Bíblia de Pamplona, por exemplo, de 1197, apresenta cerca de 932 imagens, e existiam ainda as Bíblias moralizadas com uma estimativa de 5 mil medalhões decorados com cenas.

O ocidente dos séculos X a XIII abre-se às imagens; ele passa de uma iconicidade restrita a uma iconicidade sem reservas e transforma-se em um universo de imagens, bastante diferente, é verdade, segundo o meio social, mas abrigando, em todo caso, a totalidade da cristandade em seu manto de cores e formas (BASCHET, 2009, p. 491).

No contexto medieval, a imagem assume algumas funções importantes, Hilário Franco Jr. (2010, p. 174) examina uma em específico: a de ser mediadora cultural. As imagens para ele detêm concepções e informações que são transmitidas de uma maneira mais estática e duradoura, diferentemente da oralidade. Na maioria dos casos, elas possuem múltiplos significados, então faz-se necessário exercitar a interpretação e considerar que uma determinada iconografia pode apresentar diferentes leituras. Franco Jr. diz-nos que as funções da imagem não são reveladas somente pelas suas formas; mais ainda, deve-se tirar o véu que recobre o símbolo e ir além, na essência e no contexto no qual ela está inserida.

Quando se pensa nas funções das imagens na Idade Média, geralmente as associamos ao seu papel de instrutora dos laicos (dos indivíduos não instruídos). J. Baschet (2009, p. 495) garante que este pensamento se torna insuficiente, visto que as imagens não eram propostas somente aos laicos, mas com certa insistência eram posicionadas em lugares privilegiados para os clérigos ou expostas em livros a que somente eles tinham acesso. Outra função peculiar das imagens no Período Medieval diz respeito ao culto dos santos: é por meio das iconografias que se torna possível cultuar o santo e é por ela que o milagre surge. O discurso religioso transmitia aos fiéis a concepção de que o santo só realiza milagres se for por intermédio de imagens. J. Baschet (2009, p. 497) complementa:

Desde o século XII, a importância das imagens nas práticas de devoção não para de crescer, de início, nos meios monásticos e nos círculos restritos de místicos, depois, para a elite laica. Esculpidas ou pintadas, nos muros ou nos livros, elas dão suporte da mediação e de um esforço para estabelecer um contato pessoal com Deus, a Virgem ou os santos, fora do quadro litúrgico.

Vale notar que, ao final da Idade Média, as representações imagéticas adentram as habitações laicas e por meio delas ganha sentido vivenciar uma experiência mística – que estreita os laços com o Divino, “as imagens lhe oferecem um suporte de devoção para suas preces ou, eventualmente, para uma meditação à qual podem se entregar ainda mais intensamente uma vez que tenham integrado os modelos clericais”. J. Baschet pontua, ainda, que o desenvolvimento das imagens propicia o bom funcionamento da instituição clerical e é um instrumento contributivo de sua dominação. Todavia, este recurso devocional não passa de uma complementação das práticas sacramentais, visto que estas ainda necessitam da intervenção do clero e de visitas a lugares sagrados.

Como já afirmara Franco Jr., as imagens medievais podem apresentar diferentes significações; elas jogam com a ambiguidade. Sendo assim, detêm múltiplas interpretações. Os Bestiários, por exemplo, expunham animais que ora poderiam representar Cristo, ora o Diabo, dependendo da forma pela qual eram interpretados. A linguagem figurada não foca apenas em um sentido, ela não é unívoca, pelo contrário, mostra-se detentora de significados múltiplos e abertos (BASCHET, 2009, p. 512).

Plenamente admitidas e legitimadas durante a Idade Média Central, as imagens não são vãs aparências. Elas são figuras em um mundo que é inteiramente figura, e, como as demais figuras, permitem elevar-se até as verdades celestes. Mesmo se as imagens nos mostrem apenas o aspecto exterior da coisa, Tomás de Aquino precisa ainda que, graças à sua meditação, o intelecto penetra o interior da casa (BASCHET, 2009, p. 515).

A cultura cristã alimentou-se da arte. Em muitas celebrações as imagens são um verdadeiro atrativo, e o *Corpus Christi* é um exemplo disto. As imagens produzidas pelos fiéis são uma demonstração da fé cristã. Desde a Idade Média, quando surgiu a celebração, até a atualidade, os símbolos eucarísticos são representados sob forma de desenho e pinturas. A tradição, advinda do Período Medieval, ainda permanece em algumas cidades interioranas na Amazônia, como em Capanema-PA. Na cidade, cuja religiosidade é intensa, a celebração do *Corpus Christi* faz parte do círculo principal de festas cristãs, festividade esta marcada pelo grande número de fiéis e por uma procissão que se caracteriza pela imensa quantidade de tapetes confeccionados na noite anterior a procissão.

Por esta razão, faz-se necessário, neste trabalho, voltar-se para o estudo que aborda a iconografia e iconologia de Erwin Panofsky. Este autor nos oferece subsídios teóricos sobre o ato de interpretar imagens, auxiliando a pesquisa quando for o momento de análise dos símbolos dos tapetes do *Corpus Christi*. A iconografia é um registro imprescindível para efeito de quem trabalha com a identificação das imagens, bem como suas estórias e alegorias, mormente porque uma pesquisa iconográfica se dispõe da descrição e classificação das imagens. Os estudos iconográficos permitem empreender a descrição do momento histórico no qual determinados temas foram visualizados, e nos levam à compreensão e a decodificação na perspectiva dos estudos que analisam e interpretam a significação dos símbolos. Para E. Panofsky (2012, p. 53) “a iconografia é de auxílio incalculável para o estabelecimento de datas, origens e, às vezes, autenticidade; e fornece as bases necessárias para quaisquer interpretações ulteriores”. O método não trabalha com interpretações isoladas, pelo contrário, colhe e classifica as evidências, mas não é seu papel estudar a origem e significado da evidência. E. Panofsky compreende a iconologia como uma espécie de iconografia de caráter interpretativo; grosso modo, é um método de interpretação. Enquanto que a iconografia estuda o tema ou mensagem, a iconologia trabalha com os valores simbólicos, por isso, toma o símbolo como objeto de estudo.

Esta pesquisa não pretende, portanto, somente entrar no mérito da descrição e das análises estatísticas das imagens. Em vista disso, os métodos a serem utilizados serão o da iconografia, mas também o da iconologia na medida em que tomará os símbolos dos tapetes do *Corpus Christi* enquanto objetos de estudo produzidos historicamente e socialmente. Para tanto, iremos realizar a coleta das imagens e, em seguida, interpretá-las.

Por conseguinte, quando examinamos questões que envolvem o Cristianismo medieval, mais especificamente a festa de *Corpus Christi*, percebe-se que as imagens são elementos que correspondem a uma das vias de acesso ao divino. Elemento doutrinador e devocional, provoca o corpo de indagações dessa pesquisa; de que maneira elas influenciam a religiosidade católica amazônica e como o *Corpus Christi* se configura no campo da persistência das tradições a partir das imagens dos tapetes?

Quando se pensa na conjuntura do século XIII, A. Vauchez (1994, p. 199) ajuda-nos a compreender que as ideias que fazem parte da consciência religiosa no Ocidente são as de que só se consegue ir ao encontro de Deus se for por intermédio de Jesus Cristo. Só mediante a este encontro que o cristão poderá obter a salvação, “mas existem várias maneiras de

identificação com um ser amado: pode-se procurar os vestígios por ele deixados e cultivar-lhe a memória, imitar o seu exemplo ou procurar não fazer senão um com ele” (VAUCHEZ, 1994, p. 199).

Nessa perspectiva, pode-se concluir que a Idade Média abre os caminhos de devoção para com Deus e seu Filho. O *Corpus Christi* representa o momento em que o fiel tem a possibilidade de servi à Eles e “agradá-los” mediante a confecção de um belo tapete ornamentado para a passagem do Senhor. É assim que a igreja justifica a festa e sua tradição. Em memória de Cristo, os cristãos rompem com o tempo profano e dão espaço para uma vivência sagrada, o alimento da alma, religando o homem com a esfera divina e com os mistérios da espiritualidade. A festa do *Corpus Christi* é uma celebração que perdura há séculos, tradição europeia que migrou para o Brasil e que na região amazônica adquiriu características próprias, acolhendo continuidades e rupturas. Devoção peculiar e popular é o objeto que esta pesquisa procurará elucidar em seus matizes e na sua complexidade.

3 O *CORPUS CHRISTI* E SEU CONTEXTO

3.1 TRADIÇÃO IBÉRICA E A CRISTANDADE NO NOVO MUNDO

As questões debatidas nesse terceiro capítulo englobam a chegada da procissão de *Corpus Christi* ao Brasil no Período Colonial (1500 - 1822), no âmbito do processo de colonização portuguesa. Esta promoveu a religião cristã enquanto afirmação da identidade nacional, que se desenvolveu desde a constituição do Estado Português no bojo da Reconquista da Península Ibérica, realizada às expensas dos árabes muçulmanos, por parte da nobreza de origem borgonhesa, como sustenta Eduardo d'Oliveira França no texto *O poder real em Portugal e as origens do absolutismo*. Assim sendo, visando instituir a distinção identitária dos portugueses e dos espanhóis, tal procedimento tornou-se ainda mais pronunciado nestes dois, na medida em que convivem desde os primórdios da Reconquista com a divisão em reinos (Castela Nova e Velha, Aragão, Navarra, Astúria, Granada, Andaluzia e País Basco) e se "unificam" mediante o casamento dos reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão, promovendo a identificação da religião cristã com o Estado. A relação entre Igreja e Estado era tão fundamental que as caravelas traziam o sinal da cruz como símbolo distintivo de portugueses e espanhóis referenciando-a enquanto símbolo identitário de sua nacionalidade com os árabes muçulmanos.

Com a morte dos reis católicos anteriormente mencionados, sem deixar herdeiros no início do século XVI, Carlos I (Espanha) e V (Sacro Império Romano Germânico) une o Sacro Império e a Espanha sob a égide de um rei católico que, mediante casamentos, reuniu um extenso território que perfazia grande parte da Europa, da América e alcançava até mesmo a Ásia e o norte da África.

Em *O poder real em Portugal e as origens do absolutismo*, o autor nos explica que foi durante o reinado de Carlos que ocorreu o cisma da Igreja Católica em função da Reforma Protestante, o que o obrigou a renunciar uma parte do seu imenso império em prol de seu irmão, Fernando, bem como o advento da revolta das comunas (desencadeada na Espanha por conta de uma maior autonomia regional), uma indicação clara de que a unidade nacional ainda não havia se instaurado plenamente. Nos quadros dessas divisões, o cristianismo, associado à obediência ao monarca, propagou-se por toda a colônia, incluindo índios, negros africanos pagãos e colonos enquanto fator garantidor da unidade e da afirmação da identidade. Nesse sentido, observa-se, no âmbito da colonização das imagens, o exercício da dominação

alicerçada numa ordem discursiva que objetivava a conquista de corpos e mentes dos primeiros habitantes das terras conquistadas e das cargas humanas trazidas em condições desprezíveis do continente africano. Assiste-se, no campo da conquista da América, a instauração de práticas etnocêntricas que geram o etnocídio (a negação de uma cultura, a morte não apenas física do Outro, mas espiritual deste) e que, no entanto, suscita, ao mesmo tempo, certa resistência, qual seja a persistência do discurso do Outro no âmbito daquele dominante, do Mesmo, que emerge, por exemplo, em festas rituais religiosas, aí podendo-se incluir aquela de *Corpus Christi*.

No que concerne a postura de Carlos V em face a religião católica, Henry Kissinger, no livro *Ordem Mundial*, afirma que:

A universalidade que Carlos visava para a Igreja não iria se realizar. Ele mostrou-se incapaz de evitar que a nova doutrina do protestantismo se espalhasse pelas terras que formavam a principal base de seu poder. Tanto a unidade religiosa como a política começavam a se desfazer. O esforço para realizar as aspirações inerentes ao seu cargo estava além das possibilidades de um único indivíduo [...]. Carlos decidiu abdicar de seus títulos dinásticos e dividir seu vasto império, e o fez de uma maneira que refletiu o pluralismo que derrotou sua busca pela unidade. Ao seu filho Filipe, legou o reino de Nápoles e da Sicília, e depois a Coroa da Espanha com seu império global [...]. A Filipe entregou os Estados gerais dos países baixos. No mesmo ano Carlos concluiu o tratado que seria um marco, a Paz de Augsburgo, que reconhecia o protestantismo no interior do Sacro Império Romano-Germânico. Abandonando as bases espirituais do seu Império, Carlos concedeu aos príncipes o direito de escolher a orientação confessional de seus territórios. Logo depois renunciou ao seu título de Sacro Imperador Romano - Germânico, transmitindo as responsabilidades pelo Império, suas sublevações e os desafios enfrentados no exterior a seu irmão Fernando. Carlos se recolheu a um mosteiro numa região rural da Espanha para levar uma vida reclusa. Passou seus últimos dias na companhia de seu confessor e de um relojoeiro italiano (KISSINGER, 2015, p. 24).

H. Kissinger argumenta que o que diferencia a Europa do Império Turco Otomano, do Império Chinês, e até mesmo do Russo, é a fragmentação e a autonomia que gerou um número grande de Estados que repousavam sobre o princípio das vocações religiosas, soberania, territorialidade e estruturas próprias. Este é o caso de Portugal e Espanha que, compartilhando do mesmo espaço denominado Península Ibérica, estiveram inúmeras vezes prestes a se tornarem um Estado único e permaneceram unidos no lapso temporal de 1580-1640, apesar das colônias portuguesas manterem uma certa autonomia. Tal unidade só não persistiu em virtude da Revolução de Avis (1383-1385), da Revolução de Bragança (1640) e, a partir desse momento, em decorrência da aliança selada com a Inglaterra. Embora, desde a Reconquista, Portugal e Espanha mantivessem o Catolicismo como aspecto distintivo da afirmação da nacionalidade, quiseram manter-se separados, reiterando suas diferenças, por

compartilharem do mesmo espaço geográfico, usufruindo das mesmas celebrações festivas que compõe o ideário católico, a exemplo da festa de *Corpus Christi*.

Ao morrer, em 1558, Carlos V deixou um testamento no qual lamentava o rompimento da doutrina que tinha marcado seu reinado, em função do advento do protestantismo, e apelava a seu filho esforços para o desenvolvimento da Inquisição. Este, herdou o reino da Espanha, unindo-o ao de Portugal quando da morte do último rei da dinastia de Avis (1580). A união Ibérica (1580-1640) consolidou ainda mais a identificação do Império Luso-Espanhol com o Cristianismo, muito embora ocorressem fricções no que concerne a escravidão de indígenas, que no lado espanhol era proibida enquanto na colônia portuguesa foi mantida, propiciando as entradas e bandeiras lideradas pelos perseguidores paulistas de tupis e guaranis. Tais diferenças geraram uma série de atritos entre as ordens religiosas jesuítas, dominicanas e franciscanas, e entre o Estado Monárquico Ibérico e os colonos. Nesse sentido, a identificação entre o Estado absolutista e a religiosidade católica, apesar de estar claramente associada, sofre uma série de fissuras no decorrer do Período Colonial nos quadros dos conflitos com o poder monárquico e os colonos. E, por fim, o projeto de se criar um Império universal católico liderado pela Espanha entra em crise definitiva com a decadência espanhola durante o reinado de Felipe III, e por último com Felipe IV, em decorrência da derrota espanhola na Guerra dos trinta anos (1618-1648).

Com a queda da Espanha e a emergência da França enquanto potência, Tommaso de Campanella (1568-1639), que propusera a criação Império Universal Católico sob liderança espanhola a fim de enfrentar a difusão do protestantismo, propõe que este seja edificado agora pela França, a grande vencedora da guerra dos trinta anos. Esses acontecimentos nos permitem assinalar a importância que o catolicismo remetido à identidade nacional adquire no âmbito da consolidação das monarquias espanhola e portuguesa e, conseqüentemente, o peso assumido pelas festas e rituais integrantes do calendário da Igreja Católica no campo da afirmação desse aspecto, afirma-nos Jean Delumeau (2011, p. 274).

André Corvisier expõe-nos que há princípios comuns entre os países da Cristandade ocidental. Vejamos o exemplo que nos ajuda a pensar a estrutura religiosa da Colônia: "são todos regidos em conformidade com os costumes políticos estreitamente adaptados aos princípios cristãos e às concepções sociais" (CORVISIER, 1983, p. 94). O autor elucida, ainda, que as nações reforçam o poder que os reis exercem frente ao papa; nas palavras de Corvisier (1983, p. 94) "poder espiritual e poder temporal surgem como que inseparáveis" na

medida em que não houve questionamentos quanto à ação do rei, sendo esta justificada pelo fato de estar recebendo inspiração religiosa. O rei é absolutista porque o seu poder deriva da vontade de Deus, do direito divino, como afirmam Jean Bodin (1530-1596) e Jacques Bossuet (1627-1704). A citação a seguir amplia esta discussão:

No que respeita ao poder temporal, os soberanos se libertam dos conselhos da Igreja. É, em seus conselhos privativos que procuram a inspiração cristã de seus atos. Eles estão, de resto, investidos de um caráter religioso. No que concerne ao sagrado, só devem o seu cetro a Deus (CORVISIER, 1983, p. 95).

A forma como se estruturam os Estados Europeus influencia significativamente a colonização e, nesse sentido, a brasileira. Portugal apresentava a fusão entre Estado e Religião e isto se refletirá no Brasil no Período Colonial, mormente porque o poder político se unirá ao poder religioso, conquanto em alguns momentos emergissem algumas desavenças, como a expulsão dos jesuítas empreendida pelo marquês de Pombal (1759). Na festa de *Corpus Christi* é perceptível a influência do Estado na inserção de uma série de aspectos que perfazem a organização e execução da procissão. No entanto, antes de adentrar estas questões, faz-se pertinente constatar como o catolicismo se expandiu no Período Colonial.

3.1.1 A HERANÇA DE UMA TRADIÇÃO: A FESTA NA METRÓPOLE PORTUGUESA E A CRISTANDADE NO BRASIL COLONIAL

A religião católica adquiriu o status de crença oficial no Brasil entre o Período Colonial e o fim do Segundo Império, portanto, durante quatrocentos anos, ocorre a moldagem dos preceitos morais e éticos que orientam a organização social brasileira no campo da fé católica. Na Colônia, o intuito era evangelizar convertendo os nativos, cuja alma ainda não se tinha certeza que a possuíssem. Assim sendo, as irmandades e congregações que desembarcaram em terras brasileiras eram incumbidas, desde 1549, de difundir as práticas devocionais para atrair os nativos e depois catequizá-los. Dentre esse grupo, pode-se destacar os jesuítas liderados por Manoel da Nóbrega, em 1549, os franciscanos, após a chegada dos monges beneditinos em 1581, a Ordem de Nossa Senhora das Mercês, em 1640, e as Carmelitas, em 1665, como ressalva Elza Oliveira (2012, p. 18). Até meados da década de oitenta do século XVI, os jesuítas obtiveram exclusividade quanto à ação religiosa na Colônia. Em seguida, devido a anexação de Portugal à Espanha, na fase da União Ibérica (1580 - 1640), novas ordens foram estimuladas a desembarcar no Brasil para suprir as necessidades espirituais dos colonos, contribuindo para o processo de urbanização com a construção de

conventos, garante Mary del Priore em seu estudo sobre a *Religião e religiosidade no Brasil colonial*.

Vale ressaltar que quem assumiu a função de comandar e decidir os rumos da igreja no Brasil foi o rei, desta maneira estabelecendo o catolicismo como religião oficial da Colônia; "o Brasil constituiu-se numa cristandade dependente de Portugal, onde os interesses políticos e religiosos estavam unidos debaixo da soberania real, e os missionários deviam colaborar com as autoridades civis" (DEL PRIORE, 1994, p. 19). Quanto às festas e procissões no respectivo período, chamadas também de ordinárias, funcionavam a partir da organização e custeio da municipalidade. A maior parte das festas ocorria em quase todas as vilas do reino, e as que funcionavam a partir do poder municipal deviam obter autorização da Coroa Portuguesa, pontua Ediana Mendes (2011, p. 28).

Os portugueses buscavam, então, implantar princípios de uma sociedade cristã, defendendo a tese de que a religião deveria estar presente nos atos que regem a vida familiar e pública, tal como na Europa. Sendo assim, a igreja passa a dominar os princípios que conduzem a sociedade. De acordo com A. Corvisier (1983, p. 82), "a sociedade cristã funda-se na fé sobre as leis naturais e os ensinamentos da Igreja; estando a vida terrestre subordinada à vida eterna, a busca pela felicidade está inteiramente voltada para esta última". Essa concepção foi trazida e difundida na Colônia com o objetivo de propagar o Cristianismo, e as festas operavam como veículo transmissor do pensamento religioso.

Beatriz Catão (2005, p. 61), em seu estudo sobre o Corpo de Deus na América, reitera que pertencia às Câmaras a função de organizar o *Corpus Christi*, justamente por ser considerada uma festa de caráter real. Deve-se assinalar que a execução da procissão ocorreu não somente na América, como também em todas as regiões em que reinou o Império Português, por conseguinte, no continente asiático e africano.

Solange Ramos de Andrade garante, em *Espaço sagrado e sacralização do espaço: aspectos da procissão de Corpus Christi em Maringá-PR*, que as primeiras procissões em Portugal remontam ao período em que D. João I (1640) assumiu o reinado, e se caracterizavam por conter andores conduzidos por corporações. As pessoas representavam personagens bíblicos durante a procissão, apresentavam danças e encenações dramáticas, "sendo Portugal um reino onde a fé católica era oficializada, a festa do Corpo de Deus assumia uma pompa especial" (ANDRADE, 2011, p. 207).

Mello Moraes, em *Festas e tradições populares do Brasil*, traz-nos uma descrição sobre a elaboração do *Corpus Christi* em Portugal, elucidando que esta é uma das festas públicas mais antigas do país. Como já mencionado, era permitida a presença de São Jorge, além dos três reis Magos, da Serpente, de São Sebastião, de uma donzela, do Dragão, de São Miguel e de Santa Clara, personagens martirológicos¹⁸ e do simbolismo cristão, os quais percorriam enfileirados as ruas lendárias de Portugal. Além disso, aspectos profanos integram o *Corpus Christi*:

Na procissão de Corpus Christi misturaram-se ainda, de forma peculiarmente intensa, aspectos religiosos e profanos. A coca, figura mítica que tinha como objetivo assustar as crianças, sempre esteve presente pelo menos nos primórdios do Corpus Christi português, bem como a serpe_ réptil alado semelhante a um dragão_ e junto com a representação de gigantes (SOUZA, 2013, p. 67).

Ao remontarmos às diferenças e semelhanças entre o *Corpus Christi* executado em Portugal e de outras cidades históricas, nota-se que a Espanha possui forte tradição na celebração do Corpo de Deus. Em Barcelona, Madri, Sevilha, Toledo e Granada, é possível identificar elementos inerentes à cultura destas cidades que, simultaneamente, davam ênfase para a historicidade do *Corpus Christi* na Espanha. A diferença é que em cada uma dessas cidades se inseriam elementos da cultura local, e a semelhança se dá pelo fato de incorporar a identidade do país na procissão, tal como Portugal fez (CATÃO, 2005, p. 61). Na cidade de Sevilha, por exemplo, o *Corpus Christi* é celebrado desde 1282 e este compõem-se a partir de uma procissão altamente profana, contendo a simulação de uma cobra imensa, com a presença de gigantes e cabeçudos, pela representação de autos sacramentais, revestida por danças e músicos (SOUZA, 2013, p. 67). Tais aspectos já foram abordados por M. Bakhtin quando tratado do *Corpus Christi* na Europa medieval.

Para Ricardo Luiz de Souza (2013, p. 63), o *Corpus Christi* se transformou numa expressão do catolicismo e relata um episódio ocorrido em Veneza, em 1606, no qual buscou-se inverter seu real sentido para que se pudesse contestar o poder da Igreja. À época de um golpe diplomático, a procissão de *Corpus Christi* foi organizada por uma manifestação antipapal; um certo padre jesuíta a descreveu como um espetáculo miserável, todavia, os manifestantes a considerava um ritual católico, apesar desta fugir do poder eclesiástico, assim como em Portugal, judeus e mouros vestidos com seus trajes diferenciavam-se dos demais participantes, e por isso eram impedidos de se aproximar da procissão.

¹⁸ Entende-se por Martirológico o livro litúrgico que representa a base do calendário de festas religiosas católicas. Nele, há um catálogo dos santos da Igreja, incluindo também os mártires.

O *Corpus Christi* tornou-se uma importante prática religiosa e uma manifestação da cultura barroca. Justamente por se enquadrar nessa corrente artística que a procissão em Portugal enfatizava o aspecto visual enquanto elemento prioritário do *Corpus Christi*.

Outra especificidade do Barroco que foi percebível na religião corresponde ao fato deste estilo possuir um fim político e religioso, como destaca Giulio Carlo Argan em *Imagem e Persuasão: Ensaio sobre o Barroco*: "a religião desaguava na política, o fim era simplesmente político". O Barroco obteve papel preponderante para a construção da cidade, sendo que não se manifestou apenas na arquitetura, mas também nas celebrações festivas da cultura seiscentista. O estilo representou, sobretudo, a dominação política frente à religiosa, assim constatou-se na celebração de *Corpus Christi* na Colônia. Maria Lúcia Montes em *As figuras do sagrado: entre o público e o privado*, salienta que, durante as festas e celebrações na Colônia, o Barroco realiza sua magia aglutinadora, visto que a cidade quando festeja se movimenta:

Como um condensado cultural, evento em que um ideal moral, religioso e poético ganha expressão estética, entre a vida comum e a arte, a festa barroca pode assim ser lida como um texto no qual a sociedade fala sobre si mesma por meio da ritualização dos valores que impregnam em profundidade o cotidiano de seus membros, tornando-se, portanto, índice privilegiado de mentalidade (MONTES, 1998, p. 105).

Segundo Paula Leal Serafim, em *Finanças e religiosidade na Procissão do Corpo de Deus de Lisboa*, de todas as procissões religiosas que se realizaram em Lisboa, o Corpo de Deus foi a que apresentou maior pompa e ostentação. A autora acrescenta que o "dia de cortejo processional era dia de verdadeiro júbilo, de alegria, de espectáculo e divertimento público" (SERAFIM, s/d, p. 22), mas a execução da procissão não ficava somente a cargo do poder público e religioso, visto que a população contribuía nas questões ornamentais como embelezamento das ruas, arranjos de portas, janelas e varandas. Mas, para que essas exigências fossem cumpridas, no dia anterior à procissão uma vistoria acontecia pelo líder político da cidade, que não abria mão de todas essas providências festivas. Em suma, a procissão "é manifestação social regulada por decretos reais, municipais, disposições episcopais e sujeita as ações de representantes dos diversos grupos que compunham a estrutura social local", diz-nos Beatriz Catão (2005, p. 32).

A ornamentação da Igreja e das ruas no dia de *Corpus Christi* passou a ser um dos maiores encargos pecuniários para os cofres públicos lisboetas, tamanho era o desejo de colocar nas ruas uma procissão luxuosa. Alguns aspectos culturais que foram transplantados

para o Brasil e que moldaram o *Corpus Christi* na colônia são tributários das peculiaridades específicas da cultura portuguesa, mesclada a elementos da cultura dos brancos, pobres, indígena, africana e mestiça.

Mary del Priore (2000, p. 14) salienta que as festas na Colônia transcorriam com a presença de elementos profanos e sagrados. Ao trazer a tona comportamentos vulgares e devocionais por parte dos fiéis, a tentativa de separar as festas religiosas e profanas eram frustradas, visto que "elas, de fato, caminham juntas. É como se dentro de cada festa religiosa existisse uma profana e vice-versa". Nos tempos das festas, as confrarias e irmandades expunham toda sua força e agiam em prol da festa, como na decoração das ruas e das igrejas, responsabilizavam-se pelo brilho dos tocheiros, das luminárias e dos fogos. Quanto às procissões, estas eram regadas por elementos que proporcionavam alegria, contendo carros alegóricos, músicos e bailarinos. Segundo Del Priore (1994, p. 42), era um verdadeiro carnaval de fé, acrescido por traços não religiosos que acompanhavam as celebrações religiosas, tais como serenatas, cantores travestidos e cavalcadas. Aos arredores, verificavam-se escravas e vendedoras de quitutes e bebidas que integravam o teor profano das festas religiosas. Fundamentalmente, as celebrações religiosas na Colônia:

Serviam para a Igreja afirmar sua presença na hierarquia colonizadora, numa verdadeira demonstração de poderio temporal e domínio religioso. Ao cortejo de sacerdotes, ricamente paramentados, somava-se o séquito das irmandades e das autoridades, num desfile que demonstrava sem sombra de dúvida o imenso prestígio social e a capacidade de organização das autoridades religiosas (DEL PRIORE, 1994, p. 44).

A festa, todavia, representava para os negros escravizados um tempo de libertação. O dia era comemorado pela suspensão do trabalho forçado e reencontro com seus laços étnicos e tribais. Daí, entendemos como traços da cultura africana atravessam a cultura "brasileira", mas a questão central deste capítulo não é essencialmente adentrar neste mérito, e sim compreender como as festas e procissões tornaram-se instrumentos fundamentais para se entender a sociedade colonial que fora intensamente influenciada pela religião católica. Sendo esta última instrumento de poder a qual permitia que o alto clero e políticos fossem os condutores das festas e ilustres participantes, os eventos religiosos representavam um momento de lazer para os escravos e colonos pobres, "a alegria que irrompia de maneira impetuosa e descontrolada nesses momentos revelava a necessidade que esses grupos sentiam de encontrar formas de expressar sua cultura e o estado de opressão em que viviam" (DEL PRIORE, 1994, p. 46).

Mikhail Bakhtin assinala quão importantes são as festividades, seja de que natureza for, para a civilização humana. Em seu entender, na ocasião das festas o povo manifesta sempre a sua concepção de mundo, apontada, claro, pelo tempo em que é permitida a introdução de elementos de esferas contrárias ao catolicismo.

(...) As festividades, em todas as suas fases históricas, ligaram-se a períodos de crise, de transtorno, na vida da natureza, da sociedade e do homem. A morte e a ressurreição, a alternância e a renovação constituíram sempre os aspectos marcantes da festa. E são precisamente esses momentos - nas formas concretas das diferentes festas - que criaram o clima típico da festa (BAKHTIN, 2010, p. 7).

Deve-se salientar que mesmo sob um regime hierárquico, sendo a Igreja a instituição dominante na Colônia, a cultura popular conseguiu se manifestar e expor uma concepção norteada pelo profano. Quando Del Priore trata da relação entre Igreja e Estado português, reitera que estabeleciam uma aliança colonizadora e, mutuamente, agiam de forma protetora e repressora sobre as comunidades. Ademais, no período das festividades, "passam a ser a expressão de uma cultura dirigida, conservadora e, no caso do Brasil Colônia, urbana" (DEL PRIORE, 1994, p. 46). O Barroco deixou sua marca expressiva nas festas, tanto nos quesitos político e no exercício do poder, bem como era também instrumentalizado, visando à preservação do sistema absolutista. A festa correspondia a um veículo persuasivo que remetia ao poder do monarca de direito divino: "na América portuguesa, as Câmaras organizam a festa de Corpus Christi tal como em Portugal e, em linhas gerais, conservam sua organização até o início do século XIX, quando deixam de arcar com o evento" (CATÃO, 2005, p. 62).

As celebrações assumiam um caráter popular por trazer consigo danças, uso de ritmos, o riso crítico e jocoso. Desta maneira, a cultura popular penetrava nas festas coloniais e essa necessidade de festejar assumiu um lugar destacado durante todo esse período. O riso, que desde a Idade Média estava relegado para fora dos domínios oficiais, principalmente dos cultos religiosos, que se configuravam pelo seu tom sério, emergia recorrentemente. Segundo M. Bakhtin:

Essa seriedade exclusiva da ideologia defendida pela Igreja oficial trazia a necessidade de legalizar, fora da igreja, isto é, do culto, do rito e do cerimonial oficiais e canônicos, a alegria, o riso e a burla que deles haviam sido excluídos. Isso deu origem a formas puramente cômicas, ao lado das formas canônicas (BAKHTIN, 2010, p. 64).

B. Catão concorda com M. Bakhtin e fala-nos a respeito desse caráter festivo e profano do *Corpus Christi*:

Pode-se afirmar que as danças e figuras da procissão de Corpus na América portuguesa eram provavelmente fornecidas pelas corporações e confrarias, podiam receber apoio da Câmara (...) tal como no Reino, faziam parte da sequencia ritual daquela "santa cerimônia" (CATÃO, 2005, p. 84-85).

Contribuindo para esta discussão, Maria Lúcia Montes, em *As figuras do sagrado: entre o público e o privado*, diz-nos que:

Desde os tempos medievais, se aprendera nas 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 à realeza a compreensão do valor das entradas festivas ou do uso espetacular das insígnias - efígies, estandartes, bandeiras - tão cruciais em períodos de liminaridade, e que permitiria à monarquia triunfante aprender a proclamar, em ocasiões como o passamento de um monarca: "Le Roi est mort! Vive le Roi!" (MONTES, 1998, p. 108).

A autora garante que, quando se trata de festividades com esse tipo de religiosidade, não há como verificar as fronteiras entre o sagrado e o profano, visto que estes transbordam, simultaneamente, um sentimento de extrema devoção e êxtase diante da alegria festiva. As procissões por vezes ofereceram lugar para a música, cantos, danças, declamações poéticas em andores e carros alegóricos; depois disso surgem fogos de artifícios que ajudam a compor a parte profana da festa.

Misto de etnias e classes sociais, ainda hoje as celebrações da colônia permaneceram no calendário cristão. Nesse contexto, o *Corpus Christi* se destaca como uma das principais procissões da Igreja Católica até o presente momento (DEL PRIORE, 2000, p. 15).

Sustentando as proposições de Câmara Cascudo, Del Priore reconhece que, no século XVI, na cidade de Salvador, é celebrada a primeira solenidade festejada com extremo aparato: a procissão do Corpo de Deus. Imediatamente, os jesuítas passaram a adotar e propagar celebrações como esta, regada por atos devocionais com características penitenciais ou festivas, para, assim, aproximar os índios da Igreja Católica e edificar os colonos. A primeira procissão de *Corpus Christi* foi realizada, em terras brasileiras, em 19 de junho de 1549, e no seu aspecto artístico já possuía traços da tradição portuguesa, como relata o padre Manoel da Nóbrega. Em 09 de agosto de 1549, Nóbrega escreve uma carta destinada à Companhia de Jesus, em Roma, a qual descreve ter realizado duas procissões solenes regadas a cânticos públicos e trombetas: o Dia do Anjo Custódio e de *Corpus Christi* (OLIVEIRA, 2012, p. 22).

Em um trecho da carta, Nóbrega apud Beatriz Catão (2005, p. 120), relata que:

Em dia do Anjo (...) fizemos procissão com grande música, a que respondiam as trombetas. Ficaram índios espantados de tal maneira, que depois pediam ao Pe. Navarro que lhes cantasse assim como na procissão fazia. Outra procissão se fez dia de Corpus Christi muito solene, em que jogou toda a artilharia que estava na cerca, as ruas muito enramadas, houve danças e invenções à maneira de Portugal.

Além deste registro, há outros indicados, realizados por Sieur Froger em sua estadia na Bahia, em 1697, e pelo Padre Bettendorff, que descreveu em uma crônica a implantação da festividade do Corpo de Deus pelos portugueses no Maranhão.

Nos anos que se seguiram, a procissão foi acrescida de danças, encenações teatrais e decoração de ruas e janelas, que eram enfeitadas à espera de sua passagem. A procissão de *Corpus Christi* representava o nascimento da capital da América Portuguesa e, conseqüentemente, integrava-se às festividades religiosas oficializadas pelo império português (MENDES, 2011, p. 49).

As ordenações do reino passaram a exigir das municipalidades a obrigatoriedade da execução desta festividade. Na área religiosa era regulamentada pelas diversas constituições diocesanas, como as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Estas ordenava que após a missa, como prevê o Cerimonial dos Bispos, o cortejo sairá da nossa Sé, e Nós, e nossos sucessores levaremos custódia do Santíssimo Sacramento (MENDES, 2011, p. 49).

Dentre as exigências para a execução da procissão, se encontrava a obrigatoriedade do ostensório vir protegido pelo pálio, dentro e fora da igreja; também era exigido que as ruas estivessem limpas e abrigassem, no que concerne sua decoração, ramos e flores, nas janelas e paredes das casas. Estas por sua vez deviam conter sedas, panos, quadros, imagens de santos e outras referências da cultura católica. Dentre as especificidades interessantes que cercam o ritual festivo do *Corpus Christi*, se encontra o fato curioso da prescrição de quem podia pegar nas varas do pálio, sob o qual se apresentava o Santíssimo Sacramento.

Um registro documental de 1795 que diz respeito ao Pará - a correspondência trocada entre o Senado da Câmara e D. Manuel, Bispo dessa localidade - ilustra a tentativa de normatização da festividade, a intervenção do poder secular no religioso e a projeção social que esta gerava. O Senado ordenava que podiam tocar no pálio o Governador e o Capitão General do Estado, que à época representava uma posição privilegiadíssima. Todavia, isto gerou certo conflito entre as partes, visto que o Bispo defendia a continuidade da tradição na qual os reverendos eram as pessoas indicadas para executar tal destacada atividade.

Nesta disputa entre o Senado de Belém e os reverendos há por parte da Câmara uma tentativa de quebra de costume, verificado na região, "dos reverendos beneficiados

pegarem nas varas do pátio", e os argumentos das partes, sobretudo os do religioso, são muito ricos informando sobre a procissão na rua e no interior do templo (...) Como argumento, alega os costumes, a tradição, a fé, a paz entre o Império e os eclesíasticos e o modelo do cerimonial romano que se pratica em todo o Orbe cristão, citando diversas leis canônicas e do Reino Português (CATÃO, 2005, p. 103).

O conflito emergiu a partir da ordem de tocar nas varas do pátio aos que estavam no poder, o que acarretaria no enfraquecimento da autoridade religiosa. Percebe-se, com isto, as fricções entre o poder político e religioso, que repontam frequentemente durante o Período Colonial. O Bispo contestou a ordem da Câmara, mas, devido à força desta, não foi possível manter a tradição religiosa. Para B. Catão (2005, p. 105) "a tentativa da câmara de entrar na igreja, aponta sobretudo para conflitos e acordos comuns em todo Reino, em ocasião da festa do Corpo de Deus".

As fontes históricas e a produção literária do Período Colonial ajudam-nos a melhor delinear a procissão de *Corpus Christi* e o tratamento conferido ao Sacramento da Eucaristia. Assim sendo, as leituras intertextuais são aliadas nesse intento. Ao se debruçar sobre a literatura Barroca, especificamente enfocando os poemas de teor religioso de Gregório de Matos e Guerra, tal temática desponta em sua complexa especificidade. Deste modo, em um dos poemas mais conhecidos do Boca do Inferno, epíteto como passou a ser conhecido Gregório de Matos e Guerra, um dos maiores nomes do Barroco brasileiro, sua linguagem poética reporta:

Ao Braço do Mesmo Menino Jesus Quando Apareceo

O todo sem a parte não é todo,
A parte sem o todo não é parte,
Mas se parte faz o todo, sendo parte,
Não se diga, que é parte, sendo todo.

Em todo o Sacramento está Deus todo,
E todo assiste inteiro em qualquer parte,
E feito em partes todo em toda a parte,
Em qualquer parte sempre fica o todo.

O braço de Jesus não seja parte,
Pois que feito Jesus em partes todo,
Assiste cada parte em sua parte.

Não se sabendo parte deste todo,
Um braço, que lhe acharam, sendo parte,
Nos disse as partes todas deste todo.

A referência explícita a Eucaristia, acompanhada pela metáfora organicista que ela abriga, e, por conseguinte, a celebração ritual do Corpo de Cristo. João Adolfo Hansen, ao referir-se a este poema, diz-nos que as partes de um todo, ou seja, os membros do corpo humano, correspondem a instrumentos para um princípio superior: a alma. Este tema era comum nas poesias dos séculos XV, XVI, XVII. Gregório de Matos e Guerra remete à *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, que propõe a ideia da unidade do corpo ser fruto da pluralidade dos membros em suas diversas funções e atividades, na medida em que ele corresponde a um todo harmônico. J. A. Hansen explica-nos como se fundamenta esta relação:

O pé é instrumento do olho, pois o leva de lugar a lugar; o olho, instrumento do pé, porque o guia em sua marcha. Por analogia, o *corpus hominis naturale* é termo de comparação com o *corpus Ecclesiae mysticum*: é o termo *caput* (cabeça) que, basicamente, efetua a relação. Analogicamente, assim, as metáforas da cabeça e do corpo humano podem nomear a parte superior e inferior de outros corpos analógicos: referem-se à Igreja como *Corpus Christi* (HANSEN, 2004, p. 267).

Percebe-se que remete à teoria da transubstanciação, ou seja, a alteração da substância do pão e vinho no corpo e sangue, alma e divindade, de Jesus Cristo no momento da consagração. Na tradição cristã, a união desses dois elementos se transpõe na figura de Cristo que, ao mesmo tempo, é Deus e Espírito Santo. O Poema de teor religioso de Gregório de Matos expõe, metaforicamente, um dos princípios católicos: a unidade, qual seja, Deus, Espírito Santo e Jesus Cristo, este último sob a forma de vinho e pão.

Tal registro literário sobre a Eucaristia é comum na literatura brasileira. A exposição da doutrina católica nas obras em prosa e poesia é recorrente. No Barroco, constatou-se uma influência significativa da tradição cristã, como no exemplo que emerge do poema de Gregório de Matos, que possui um acervo de obras com temática religiosa. Assim como ele, o padre Antônio Vieira se destacou por apresentar textos com conteúdo histórico acerca do Brasil e Portugal. Em *Os sermões* há o *Sermão do Santíssimo Sacramento*, que foi pregado em Santa Engrácia, uma antiga freguesia portuguesa, no ano de 1662, destinado à nobreza de Portugal. Neste Sermão, Vieira atesta que a união decorrente da Eucaristia se dá mediante a união dos homens. Percebe-se, então, que o autor expõe sua insatisfação no modo como os nobres tratavam este sacramento e explicita a importância do mistério da Eucaristia para os cristãos:

O sagrado mistério da Eucaristia (no sentido em que o meu discurso o distingue) ou se pode considerar enquanto Sacramento precisamente, que faz presente a Cristo; ou enquanto Comunhão. Enquanto Sacramento, foi instituído para estar em nós. Enquanto Sacramento, para residir nos nossos altares: enquanto Comunhão, para entrar nos nossos corações (VIEIRA, 1968, p. 288).

Em um dado momento, o sermão do Padre Antonio Vieira se destina aos membros da nobreza e diz:

O modo (verdadeiramente digno de seus autores) com que a nobreza ilustradíssima de Portugal desagrava em públicas demonstrações aquele divino mistério enquanto Sacramento, não é necessário que eu repita aos ouvidos, e mais quando os olhos o estão lendo em tão elegante escritura. (...) Mas se Cristo neste dia, e neste lugar, está tão honrado, e tão desagrado, enquanto Sacramento, como pode estar ofendido e agravado, enquanto Comunhão? Melhor fôra não se poder dizer como: mas é lástima que se possa dizer, e é fôrça que se diga. Côrte nobilíssima de Portugal, falemos claro. A vossa fé e a vossa piedade, é a que desagrava a verdade daquele mistério, enquanto Sacramento; e a vossa desunião, e a vossa discórdia, é a que agrava o mesmo mistério, e a mesma verdade, enquanto Comunhão (VIEIRA, 1968, p. 288).

Para Vieira, a Eucaristia não une somente Cristo aos homens, mas, sobretudo, é a união entre os homens, a unidade como efeito principal pretendida por Jesus. Em todo o sermão percebe-se que Vieira pretende persuadir, propondo que o agravo é a desunião da corte.

Portanto, trazer Gregório de Matos e Padre Antônio Vieira para este estudo sobre a festa de *Corpus Christi* contribui para nossa compreensão acerca de como a Eucaristia era foco de cultos e assumia um lugar destacado na literatura Barroca, uma vez que proporciona o acesso aos debates que perpassaram o Período Colonial.

Riolando Azzi (2004, p. 273) nos assegura que a procissão do Corpo de Deus na Colônia se diferenciava por ser considerada uma encenação religiosa na qual podia ser verificada a presença de figuras bíblicas, os temas sobre a Eucaristia e as danças de teor sacro. Nesses termos, a solenidade de *Corpus Christi* foi a primeira procissão realizada após a chegada dos portugueses ao Brasil, e esta adquirira dupla ordenação: era encomendada pela Igreja e pela Monarquia (OLIVEIRA, 2012, p. 16).

A partir desse fato, a devoção ao Sacramento da Eucaristia adquire notoriedade na sociedade colonial reunindo certa peculiaridade, uma vez que tal sacramento representava a real presença de Deus entre os luso-brasileiros, mais ainda, fornecia ao Estado uma representação sacral e católica. A expressão devocional para com o sacramento eucarístico representava um dos aspectos que compunham o perfil da dinastia bragantina. E. Mendes

(2011, p. 15) salienta que “a celebração da eucaristia expressava a unidade da comunidade cristã, em torno de um dos principais símbolos da religiosidade católica romana”. Portanto, era necessário transpor essa concepção para toda a sociedade colonial, de forma a transmitir os valores religiosos deste sacramento e ampliar a fé católica. O referido sacramento funcionava como um veículo de dominação sobre os índios pagãos; a celebração da primeira missa no Brasil reveste-se de um sentido específico, pois representa, sobretudo, a sobreposição do Cristianismo frente aos cultos indígenas, como reitera R. Azzi (2004, p. 269), que acrescenta "se a Eucaristia simbolizava nos primórdios a comum-união entre os cristãos, ela se apresentava agora com uma nova conotação: a dominação de Cristo sobre os gentios, ou seja, os não-cristãos".

De acordo com R. Azzi (2004, p. 450), a Eucaristia era, sobretudo, um símbolo da Igreja Católica, que se opunha às religiões como o protestantismo, islamismo e judaísmo. Justamente por isso a festa de *Corpus Christi* era celebrada com tanta pompa pelo clero, pela nobreza e pelo povo.

Nas cidades de Salvador (BA), Vila Rica (MG) e Rio de Janeiro (RJ), no século XVIII, era comum o costume do tesoureiro da Casa da Moeda oferecer esmola ao Santíssimo Sacramento na procissão de *Corpus Christi*. Esta tradição se inicia em 1680. No ano de 1766, D. José determina que o provedor da Irmandade receba a oferta, que anteriormente era recebida pelo pároco da Catedral. Em Salvador, por exemplo, se verificaram-se algumas acusações contra o Padre, que era suspeito de gerenciar o dinheiro indevidamente, ao invés de usá-lo em benefício da devoção ao Santíssimo Sacramento (CATÃO, 2005, p. 97).

O culto ao Santíssimo Sacramento aparecia sob forma de devoção ao Cristo no Sacrário, as procissões com exposição ao Santíssimo Sacramento e a formação de confrarias com devoção ao Santíssimo era praticado em datas relacionadas com a instituição da Eucaristia, tais como as quintas-feiras, a quinta-feira Santa, a Semana Santa e o Corpo de Deus (CATÃO, 2005, p. 99).

A tradição de oferecer esmola ao Santíssimo Sacramento fez parte do ritual nas cidades brasileiras já citadas, e este costume teve origem na cidade de Lisboa, em Portugal. Não se sabe ao certo quais razões levaram ao fim desta tradição.

Deve-se salientar que o *Corpus Christi* se desenvolveu a partir de uma visão de urbanização. B. Catão (2005, p. 69) descreve que o visual urbano foi amplamente influenciado pelo percurso da cidade, ou seja, rompe-se com a ordem social para dar espaço à

procissão. A partir disso, a cidade não é somente vista, como também vivida naquele percurso que se repete anualmente.

As procissões na Colônia adquiriram importantes proporções religiosas e a magnitude das de Portugal, passando a inserir elementos da cultura portuguesa:

Com danças, "invenções à maneira de Portugal" e toda a "artilharia que estava na terra", tais atos devocionais irradiaram-se da Bahia, pelas mãos dos missionários, e inundaram a Colônia.

Assim, São Jorge a cavalo, acompanhado de guarnições militares e autoridades, São Sebastião, padroeiro contra a peste, a fome e a guerra, Santo Antonio, casamenteiro, Corpo de Deus e Almas entre outros, cruzavam as vilas de diferentes capitanias de Norte a Sul (DEL PRIORE, 2000, p.23).

Uma das peculiaridades da festa que foi transplantada para o Brasil no Período Colonial envolve a presença de São Jorge, santo padroeiro de Portugal, que ganhou espaço na procissão de *Corpus Christi* e obteve relevância no cortejo da procissão. Quem organizava a "participação" do santo na festa eram os membros da Irmandade¹⁹ de São Jorge; sua presença era marcada pela representação deste enquanto cavaleiro das cruzadas. O santo surgia de forma teatral marcada pela exposição dos desejos de expansão por novas terras e pela busca de novos fiéis (ABREU, 2009, p. 86-88). A presença de São Jorge se deve à representação deste como padroeiro da realeza britânica, ainda na Idade Média, no século XIV. O então rei Fernando de Portugal passa a venerar o santo por meio de influências inglesas. D. João I tornou-se devoto de São Jorge e faz do santo o patrono nacional. Nesta época, a festa de *Corpus Christi* era considerada a mais importante do calendário litúrgico, a monarquia então determina que a imagem de São Jorge, montado em seu cavalo, fosse acolhida pela procissão. A historiografia assegura que tal imagem emerge pela primeira vez em 23 de abril de 1387 (AZZI, 2004, p. 276).

No início do século XIX, no final do Período Colonial, a procissão passa a ser severamente criticada; havia discussões quanto à presença de São Jorge, que, para muitos, era anacrônica, inclusive para Jean-Batiste Debret (CATÃO, 2005, p. 45). Debret, viveu no Brasil entre os anos de 1816 a 1831, expunha sua visão sobre a cultura brasileira por meio das imagens. Sandra Pesavento realiza uma referência a respeito do assunto:

Debret foi um viajante muito especial, que traduziu em textos e imagens experiências sensíveis elaboradas por uma percepção e elaboração mental do visto a partir de sua bagagem intelectual e pessoal, a qual se acrescentavam as leituras e

¹⁹ As irmandades eram organizações da cidade colonial, elas adquiriram papel fundamental para a execução das festividades, inclusive o *Corpus Christi* (CATÃO, 2005, p. 79).

informações colhidas e realizadas no Brasil. (...) Debret compôs uma paisagem social e uma paisagem sensível da urbe, desenhando e pintando tipos humanos, comportamentos sociais e modos de ser denotadores de valores (PESAVENTO, 2007, p. 2).

Permaneceu a figura de São Jorge no *Corpus Christi* até o século XIX no Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo. Jean-Batiste Debret descreve, em arte, a procissão do Corpo de Deus da corte imperial.



São Jorge na Procissão de Corpus Christi - Aquarela de Debret Séc. XIX - A estátua de São Jorge desfilava enfeitada sobre um cavalo ao lado do "Homem de Ferro". Acervo Museu Castro Maya IBRAM/MINC.

No cortejo, estão presentes as irmandades, autoridades civis, militares, religiosas e o Imperador. A procissão assume um caráter solene e militar. B. Catão (2005, p. 150) atesta que tal imagem "lembra, em alguns aspectos, a festa em que os ofícios, agremiados na irmandade compunham São Jorge, inclusive ao reutilizar o mesmo termo para caracterizar os cavalos que acompanhavam São Jorge". Os músicos, que foram bastante presentes na procissão de *Corpus Christi*, usavam, assim como na imagem, instrumentos de sopro e percussão. Esses elementos, inseridos na referida obra, Debret os caracteriza de grotesco, fenômeno herdado da cultura Barroca que atravessou os séculos, sendo assinalada pela primeira vez na Idade Média. Para B. Catão (2005, p. 152), o adjetivo posto pelo artista ao se referir a São Jorge "é alusivo a algo anacrônico, desqualificado e sobretudo cômico no cortejo do Corpo de Deus na Corte". Entende-se por grotesco, segundo a concepção de M. Bakhtin, o conjunto de imagens provenientes da cultura cômica popular que surgiram durante a Idade Média. Citando algumas características, está a presença do caricaturesco e paródico, direcionando as obras para uma faceta cômica em que se defende o riso como uma necessidade humana de gozo e alegria. Nas festas, é perceptível a introdução do grotesco, por isso a alusão referida por Debret em sua obra descrevendo o *Corpus Christi* na Colônia que, como já foi descrito, advém deste o Período Medieval.

Importante atentar que o *Corpus Christi* serviu como instrumento político na Colônia. Quem se debruça sobre tal temática é Ediana Mendes (2011, p. 48), vejamos:

A festa de Corpus Christi e a piedade eucarística como um todo também foram usadas como elemento político pelo poder civil no Antigo Regime. Integrada ao conjunto das devoções legitimadoras da Restauração Portuguesa de 1640, a devoção ao Santíssimo Sacramento foi usada como artifício retórico neste processo, passando a representar a integridade do império ultramarino sob a égide da Coroa lusitana. Em cada nova vila ou cidade criada, a procissão era logo instituída.

Percebe-se o quanto foi difundido o *Corpus Christi* no Período Colonial; a festa foi adquirindo formas a partir do interesse político e na intenção de difundir o catolicismo e suas crenças em seu âmbito. Daí, pode-se compreender como o Brasil se tornou referência no que diz respeito a esta procissão, visto que em muitas cidades brasileiras a festividade é celebrada com extremo louvor e a fé popular é externada a partir da arte. Erwin Panosky (2014, p. 40) entende que o estudioso da arte precisa descrever os pormenores de uma obra a fim de interpretar quais foram as intenções artísticas do seu criador. No caso do *Corpus Christi* capanemense deve-se compreender os intuitos de seus criadores, perceber as peculiaridades

artísticas e quais razões contribuíram para a presença do profano nas imagens dos tapetes da procissão.

3.1.2 *CORPUS CHRISTI* EM OUTRAS REGIÕES DA AMÉRICA

Curiosamente, tal festividade não se limita à colônia portuguesa. Há registros sobre o *Corpus Christi* em Cuzco, capital do Império Inca, no livro *La Procepción del Corpus Domini en el Cuzco*. Nesta obra, é assinalado que no século XVII, período no qual ocorre a União entre Portugal e Espanha (1580-1640), a procissão era regada a deslumbramento. A imagem da festa desponta plenamente nos quadros de um artista desconhecido que decoram a Igreja de Santana que, Philippe Rossillon (1996, p. 15-16) descreve como exemplo acabado de arte barroca na medida em que buscam ser realistas, atendendo à necessidade de expor o cotidiano da vida colonial nutrida pela fé e por personagens mestiços. Ver anexo 2.



Obras de um artista desconhecido. Presente no livro *La Procepción del Corpus Domini en el Cuzco*.

A respeito dessa parte do continente americano dominado pelos espanhóis, no livro *A Conquista da América: a questão do outro*, Tzvetan Todorov examina o processo que desembocou no etnocídio colonial que resultou no desrespeito da cultura do Outro mediante afirmação da cultura do mesmo. Para T. Todorov (2010, p. 57-59):

Havia muitas semelhanças entre conquistadores antigos (os astecas submetendo os primitivos povos que habitavam a região denominada México) e os novos (os espanhóis), e estes últimos sentiam isso, já que eles mesmos descreveram os astecas como invasores recentes e conquistadores como eles. Mas especificamente, e aqui também a semelhança se mantém, a relação com o predecessor é de continuidade implícita e as vezes, inconsciente acompanhada da negação dessa relação. Os espanhóis queimaram livros dos mexicanos para apagar a religião deles; destruíram os monumentos para fazer desaparecer qualquer lembrança da sua grandeza antiga. Mas cem anos antes durante o reinado de Izcoat os próprios astecas tinham destruídos todos os livros antigos para poderem escrever a história a seu modo.

Tal comentário de T. Todorov constata a recorrente destruição da memória do Outro por parte do vencedor, o desrespeito pela alteridade. T. Todorov (2010, p. 58) assinala que o mesmo acontece no âmbito da religião: "de fato a conquista religiosa muitas vezes consiste em tirar de um lugar certas imagens e colocar outras em seu lugar, preservando e isto é essencial os locais do culto". T. Todorov cita Hernán Cortez, reiterando que houve a seguinte imposição: que fossem excluídos os ídolos mais importantes para os astecas. Portanto, determinaram a inserção nas capelas de imagens de Nossa Senhora e de outros santos. Deve-se salientar que este etnocídio não foi ocasionado, segundo a concepção de T. Todorov, pela manifestação da varíola que origina em baixa no exercito adversário, nem ocasionado por canhões e sua potência, ou pelas divisões internas com os inimigos dos astecas, nem o uso de espadas, que os astecas desconheciam, pois, não haviam desenvolvido conhecimentos acerca da metalurgia, ou o uso dos cavalos, que permitiam aos espanhóis se deslocarem com rapidez, enquanto os mexicanos o faziam a pé. O que T. Todorov defende é que os espanhóis venceram e dominaram os astecas e conseguiram instalar-se na mitologia asteca manipulando as crenças. T. Todorov assinala que a estratégia discursiva dos espanhóis acabou por destruir a cultura do outro, processo este conhecido como etnocídio, que tem um significado até mesmo mais profundo e letal do que a morte física, porquanto consiste na morte espiritual de um povo que acaba por introjetar a cultura dominante.

Em contrapartida, Serge Gruzinski, em *La colonización de lo imaginario*, realiza uma reflexão sobre o choque entre essas duas civilizações, abordando a questão de como os nativos da América enxergavam o mundo a partir da influência da colonização espanhola. Elucida, ainda, sobre os aspectos em torno da cristianização do México e sobre as alterações constatadas na língua dos nativos. Para o autor, a dominação instrumentalizada por meio de pictografias e procedimentos extáticos foi um dos principais mecanismos que o europeu utilizou para domar os indígenas:

Frequentemente, o papel crucial que a imagem desempenhou na conquista da América e, em particular, do México, é negligenciado. Sem incorrer em

anacronismos e falar em “guerra de imagens”, há que se reconhecer que o Ocidente utilizou nesse período a maioria dos recursos visuais de que se dispunha no século XVI, com intuito de apoiar seu projeto de dominação (GRUZINSKI apud RODRIGUES, 1992, p. 198).

O que S. Gruzinski quer se fazer compreender é que houve uma ocidentalização da linguagem nativa, visto que a mentalidade dos indígenas foi alterada por influência do Cristianismo a partir da inserção da linguagem europeia naquela sociedade. Como exemplo, tem-se a tradição de Nossa Senhora de Guadalupe, levada por H. Cortez em substituição à deusa da lua dos Maias. A igreja, como instituição dominadora, buscava restringir seu território, dessa forma, excluía da vivência indígena os sonhos e combatia sua interpretação, o consumo de alucinógenos e a embriaguez, que para eles assumia uma importância significativa por permitir um contato com o transcendental: "la iglesia limitó el campo de la realidad significativa haciendo de lo que ella excluía manifestaciones del demonio, de vagabundos de lo insensato o de la simple superchería²⁰" (GRUZINSKI, 1991, p. 187). No âmbito desses processos de dominação, S. Gruzinski, que também fala de imagem, não somente de cortejo da procissão de *Corpus Christi*, elucida que, em meados de 1585, os índios passam a ser minoria, já que o México assistia o crescimento da população espanhola, mestiça e negra. Então, estes fatores permitiram que os indígenas migrassem para os grandes centros, cuja população era predominantemente branca e mestiça:

Cada vez más en contacto con los espanoles y los mestizos, los indios son llevados a integrarse más a una religiosidad colectiva, pluriétnica, marcada por las grandes procesiones anuales" - las procesiones de *Corpus Christi* - ²¹(GRUZINSKI, 1991, p. 196).

Os índios passam a integrar aquela sociedade religiosa e se inserem na procissão do Corpo de Deus no âmbito de um processo de urbanização. Apesar de servir como um instrumento de dominação à cultura indígena, como o autor reporta em outro contexto, no que diz respeito à iconografia, desde meados do século XVI, o interesse dos indígenas pelas representações europeias caminhou em conjunto com a proliferação de uma cópia "selvagem". A reprodução fiel da iconografia cristã, exposta na igreja da região do vale do México, se multiplicou com a produção independente, cuja imperfeição era criticada constantemente em virtude da linguagem ocidental, mais do que a torpeza indígena. Estes trabalhos povoaram de imagens cristãs os oratórios das residências dos nativos. Por mais que

²⁰ Tradução aproximada: A igreja limitou o campo da realidade significativa fazendo com que dela fosse excluído manifestações do demônio, das vagabundagens do insensato ou da simples superstição.

²¹ Tradução aproximada: Cada vez mais em contato com os espanhóis e os mestiços, os índios são levados a integrar-se mais a uma religiosidade coletiva, pluriétnica, marcada pelas grandes procissões anuais - as procissões de *Corpus Christi*.

fossem rejeitadas essas interpretações distorcidas do imaginário cristão europeu, foi inevitável impedir que fossem reproduzidos e ganhassem até mesmo o apoio da Igreja, na medida em que os artesãos que as produziam eram indígenas. Esse exemplo ilustra a resistência da cultura do Outro àquela dominante, definida como central, e por isso mesmo assumindo a designação do Mesmo, que afirma o etnocentrismo ou o europocentrismo.

Nesses termos, S. Gruzinski se opõe a T. Todorov, que propõe o domínio de uma cultura sobre a outra e, portanto, a morte e a vitória do etnocentrismo. No que diz respeito ao nosso estudo envolvendo a procissão de *Corpus Christi*, evidenciamos não só a persistência dos resquícios medievais profanos e sagrados, mas também os ecos das culturas indígenas, negra, mestiça e dos setores pobres da sociedade colonial. Os textos de S. Gruzinski, mais do que aqueles de T. Todorov, sem desprezar o mérito desse, permitem comprovar o papel dessas camadas no processo no contexto da colonização das imagens e, portanto, sua relação com o *Corpus Christi*.

3.1.3 O CORPUS CHRISTI NO BRASIL DO PERÍODO COLONIAL E IMPERIAL

O Brasil é o país que apresenta o maior número de católicos no mundo. Esse dado explica o porquê das festas religiosas serem tão celebradas e atravessadas por notáveis peculiaridades que as tornam diferenciadas de outros países.

O Corpo de Deus adquiriu a condição de uma das festas religiosas mais importantes da Colônia por ser símbolo da identidade do império português no transcurso do reinado da dinastia dos Avis, o interlúdio da União Ibérica dos Áustrias e depois dos Bragança. No quesito esfera civil, a procissão adquiriu facetas políticas mais importantes para a sua composição no período, pois apresentou duplas intenções, como descreve E. Mendes (2011, p. 50): "para a Coroa, festa propagandística da monarquia e legitimadora do seu poderio; para os participantes, além do júbilo cristão, momento propício para demonstração de status".

Durante reinado de João V (1689-1750), ocorreram algumas ações no concerto das transformações inerentes à festividade. Quem explica isso é Beatriz Catão (2005, p. 48):

Suas ações sobre o Corpus Christi são dignas de nota. Há uma tentativa de reformar a festa, que pode ser percebida através das sucessivas regulamentações, e que tem como direção, segundo Rui Bebiano, a adequação da procissão a uma mentalidade barroca pós-tridentina e o combate às práticas tradicionais. Daí, as disposições contra

as tradições pagãs, a presença de negros, mulheres e tocadores de charamelas na procissão lisboeta. Pode-se indicar o reforço das noções de disciplina, de ordem, de hierarquia, que tendia a prevalecer nesta direção, e a se opor a u conjunto de práticas definidas como "desordem" "indecência", localizadas tanto na documentação, quanto na bibliografia que informa sobre as festas no século XVIII.

No que respeita esta temática na cidade de São Luís no Período Colonial, Eloy Abreu (2009, p. 7) afirma que a Câmara era a instituição dotada de poder religioso e que isso se refletia na organização da procissão do Corpo de Deus, que não era apenas uma ocasião lúdica da vida na Colônia. Ela era uma representação do poder político e religioso por se tratar de uma procissão de caráter oficial, na qual se inseriam membros do campo político da Colônia que, conseqüentemente, transformavam o *Corpus Christi* em um evento religioso e civil. Esta premissa é constatada no Rio de Janeiro do Brasil Colonial. Quem descreve é Agassiz apud Souza (2013, p. 64-65):

Vem primeiro a parte religiosa do cortejo, uma longa fila de padres e membros de irmandades conduzindo tochas acesas, pirâmides de flores, estandartes, etc.; depois o santíssimo sacramento, sob um pátio de cetim branco bordado de ouro e sustentado por varas maciças; seguram essas varas os mais altos dignitários do país, o próprio Imperador e o seu genro, o Duque de Saxe.

A Igreja não era detentora do poder e da plena organização da festa, como se percebe no Rio de Janeiro. No Maranhão, por exemplo, a Câmara toma para si a responsabilidade pela procissão, deixando explícitos seus interesses políticos: “participar das festividades públicas religiosas de *Corpus Christi* era cumprir ordens, livrar-se das punições e sociabilizar-se segundo o modelo cristão” (ABREU, 2009, p. 9). No Período Colonial, as procissões religiosas conferiam grande relevância para a sociedade e funcionavam como forma de representação da mesma, na medida em que era um momento de expor o poder dos membros das classes sociais mais abastadas, sendo comum presenciar a participação de integrantes da nobreza e do clero nas procissões. Assim sendo, o poder religioso e o político, o sagrado e o profano, a cultura europeia e "brasileira" (indígena, negra, mestiça e das camadas pobres brancas) mesclavam-se. O *Corpus Christi* na colônia perpassava por todas essas relações, além da ocorrência do hibridismo cultural.

A intensa difusão das procissões no Brasil Colônia expunha a mentalidade dos cristãos, que enxergavam naquele rito uma forma de alcançar a tranquilidade e proteção, mas estes tiveram que lidar com uma Igreja disciplinadora e controladora. As procissões correspondiam a fenômenos comunitários e hierárquicos - "elas exprimem a solidariedade de grupos sociais subordinados a uma paróquia, reforçando tanto laços de obediência à Igreja e

aos poderes metropolitanos quanto aqueles internos, entre os membros de uma comunidade" - representados pela Câmara (DEL PRIORE, 2000, p. 23). Após o Concílio de Trento (1545-1563), as festas religiosas ganharam ainda mais notoriedade devido aos muitos investimentos catequético e pastoral. No Brasil Colonial, nota-se a expansão de festas que celebravam algum santo de devoção, tal como a Virgem Maria, e pontuavam o sentido da Eucaristia, exteriorizando a devoção deste sacramento para um espaço público em forma de procissão. Contudo, deve-se notar que essas celebrações deviam compartilhar espaços com outras manifestações e, como já vimos, tais festejos continuam a conviver com o profano:

O calendário de festividades coloniais procurava moldar as populações coloniais à aliança entre a Igreja e o Estado, interferindo nas formas de sociabilidade e de economia psíquica dos colonos. Mas a mesma festa criava brechas de resistências, transculturalidades e utopias.

Espaço de múltiplas trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, a festa e o seu calendário transformaram-se, no período colonial, na ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado (DEL PRIORE, 2000, p. 27).

As procissões na Colônia, consentiam que membros de todas as classes sociais pudessem participar dos festejos, e assim interagir com a fantasia, o divertimento e o lazer. A relação entre o sacro e profano funcionava como um meio de diminuir e caricaturizar o pagão e aquele homem diferenciado do europeu civilizado, "os mitos pagãos eram assim esvaziados e recuperados para serem vivenciados exclusivamente como parte da festa". Nesta última, os continentes Americano e Africano eram representados conforme os objetivos de exploração dos colonizadores: o negro e o índio eram associados ao perigo e ao mal e opostos da civilização ocidental cristã; "na "festa-dentro-da-festa" que é a procissão percebe-se um canal eficiente de circulação de ideias entre colonizadores e colonizados, vencidos e vencedores, tristes e alegres..." (DEL PRIORE, 2000, p. 50).

Equívoco pensar que o convívio entre o sagrado e o profano no Brasil Colônia não foi alvo de ações do Estado Moderno, fruto das manifestações da religiosidade popular. O profano foi perseguido pela legislação eclesiástica que tencionava purificar a cultura popular não cristã e suas relações com o paganismo. A partir disto, a Igreja propõe a separação do sagrado e do profano, para, assim, modificar o pensamento religioso. Dentre suas ações, destaca-se a busca pela sacralização dos espaços como prédios, pontos de partida e de chegada das procissões, que eram alvo de desordem. Del Priore (2000, p. 97) diz-nos que:

A presença do Concílio de Trento como uma espécie de fantasma normatizador do novo tipo de religiosidade que se quer impor tenta ordenar a espiritualidade pública e suas práticas, varrendo para baixo do tapete as chamadas "profanações e abusos".

A separação entre o profano e o religioso implicava dar uma única função às práticas públicas, integrando a estas todos os segmentos da sociedade em comportamentos ritualizados e vazios de qualquer expressão espontânea ou decorrente de tradições populares. Mas a separação entre o VELHO da cultura e da mentalidade popular, que utilizava as cerimônias religiosas para festejar a tradição, e o NOVO dos preceitos da Igreja Católica reformada, pronta para colocar a sociedade do Antigo Regime numa camisa-de-força, não se faz com facilidade. O próprio corpo de clérigos, dados as práticas pouco ortodoxas, era um estímulo a esses comportamentos que fugiam às normas da Igreja, constituindo eles também a expressão da cultura popular.

A busca por comportamentos dignos de decência era objetivo principal da Igreja. Somente o sagrado e o institucional deveriam prevalecer, quanto ao profano era rigorosamente reprimido na Colônia; músicas e danças eram permitidas caso apresentassem recato e respeito para com as autoridades eclesiásticas. Diante disso, a percepção acerca da Igreja volta-se para a compreensão de que esta buscou mecanismos de controle dos catequizados, legitimando, assim, a Igreja Católica como uma instituição detentora de poder que visava mapear os pecados, em seguida disciplinar os pecadores e, finalmente, controlar as comunidades. No entanto, como elucida Mary Del Priore, a festa é na concepção do povo o momento de agir pecaminosamente.

Todavia, todas essas regras passam a ser desconsideradas com a inserção do burlesco, das músicas e fantasias; o povo aos poucos se apropria da festa e interpretam-na de maneira a inverter sua utilização, "pondo a festa de cabeça para baixo, o povo fazia da reunião e do encontro o momento de protesto e caricatura das instituições modernas que tentavam adestrá-lo" (DEL PRIORE, 2000, p. 105). Sentimentos de alegria e contentamento faziam parte do cotidiano das festas, no entanto, o profano tendia a uma convivência com o crime e competia ao foro eclesiástico julgar os delitos cometidos próximo ao Santíssimo. A igreja, além de conviver com o profano, precisava agir no combate à criminalidade no contexto das suas celebrações religiosas.

Dados historiográficos asseveram que a procissão de *Corpus Christi* foi realizada até o fim do Período Colonial, mesmo depois da chegada de D. João VI (1808) ao Rio de Janeiro. Regada à pompa, a procissão marca tal período por trazer consigo apresentações teatrais sob uma perspectiva religiosa aos moldes daquela de Portugal (AZZI, 2004, p. 276).

No Brasil Monárquico (1822-1889), as relações entre Estado e Igreja passam a vivenciar conflitos e a falta de prelados é registrada na documentação. De acordo com Boris Fausto, em *História concisa do Brasil*, a união entre trono e altar, prevista na Constituição de

1824, é agora regada a tensão: "se a religião católica era oficial, a própria Constituição reservava ao Estado o direito de conceder ou negar validade e decretos eclesiásticos, desde que não se opusessem à Constituição" (FAUSTO, 2014, p. 128).

3.1.4 A CHEGADA DO *CORPUS CHRISTI* NO PARÁ: O CONTEXTO HISTÓRICO E O CASO DE CAPANEMA/PA

No Pará, especificamente no Período Regencial (1831-1840), ocorreu a falta de clérigos para gerenciar as paróquias. Nesta época, a diocese paraense entrava em um ritmo de decadência que englobava todos os setores da província ao ponto de não haver sacerdotes suficientes. Segundo Sergio Buarque de Holanda (1985, p. 129): "a pobreza das populações criara para essas freguesias aperturas dolorosas. Os cofres do Estado devido aos incidentes da Cabanagem não podiam socorrê-las". As ordens religiosas que haviam realizado maior obra de cristandade na Província no Período Colonial não detinham recursos para suprir com todas as demandas. Situação de caos devido um conflito local que reverberou na estrutura da Igreja e que o Estado não se dispôs a ajudar por também estar em uma situação fragilizada. Mas isto não impediu que a procissão de *Corpus Christi* acontecesse; Agassiz apud Souza descreve uma festa lenta e soturna:

Uma imagem de tamanho natural representando o Salvador curvado ao peso da Cruz é carregada sobre um andor através das ruas; meninas vestidas de anjos vão à frente, acompanhadas de numerosas pessoas de diversas irmandades. Iluminam-se os altares, em todos os templos a multidão, sem excetuar as crianças, vestese de preto; as sacadas de todas as casas enchem-se de pessoas vestidas de luto, e todos esperam ver passar a lúgubre procissão.

Como acontece nos dias de hoje, o *Corpus Christi* é celebrado de distintas maneiras, assim descreveu Agassiz, a procissão adquire feições sombrias e de luto, diferente das celebradas em outros Estados.

No final do Período Colonial, na obra coletiva *História Geral da Civilização Brasileira*, organizada por Sérgio Buarque de Holanda, há uma referência ao Pará no Brasil Monárquico, quando o Bispo Antonio de Macedo migrou para o Estado com intuito de combater os inimigos do catolicismo romano, em meados de 1871 a 1872, agiam contra o Partido Liberal do Pará que, por sua vez, "defendia a razão absoluta e impessoal". Iniciam-se neste momento, no Brasil, conflitos em torno do catolicismo e da maçonaria, que levou à suspensão de padres maçons. Com base nos dogmas definidos naquela época, pelo Concílio Ecumênico do Vaticano, no fim do Segundo Império, após a guerra do Paraguai (1864-1870),

a relação entre Igreja e Estado começa a se definir. D. Antonio de Macedo, no Pará, se posicionou contra a união entre Maçonaria e a Igreja.

Entender como o Estado e Religião se configuraram na historicidade brasileira é fundamental, pois, o *Corpus Christi* sofre claramente os efeitos desta relação. Portanto, faz-se pertinente acompanhar, sob viés histórico, como se rompeu a união entre essas duas instâncias de poder. Durante a primeira república (1889-1930), Estado e Religião se separam, e, conseqüentemente, o catolicismo deixou de ser a religião oficial do Brasil. Muitas funções que até então pertenciam à Igreja Católica passam a ser responsabilidade do Estado, como, por exemplo, o casamento civil e os cemitérios, sendo livre o culto de todas as crenças religiosas nesses âmbitos. Boris Fausto (2014, p. 142), ao tratar sobre esse assunto, pontua que "as medidas refletiam a convicção laica dos dirigentes republicanos, a necessidade de aplainar os conflitos entre o Estado e a Igreja e o objetivo de facilitar a integração dos imigrantes alemães, que eram em sua maioria luteranos". De acordo com Nicolau Sevcenko apud Souza (2013, p. 68), no início do século XX o *Corpus Christi* era considerado como uma das festas religiosas mais importantes para a sociedade paulistana. Um fato curioso aconteceu em 1919; quando a referida festa coincidiu com uma partida de futebol entre Paulistano e o Palestra Itália, tal fato reduziu o número de associações masculinas que integravam a procissão, acarretando, assim, num imenso desfalque.

Passado o Período Republicano, o Brasil vivenciou uma fase denominada de Estado Getulista (1930-1945). Este governo recebe um apoio importante da Igreja Católica. Como já foi abordado neste trabalho, a junção dessas duas instituições não era algo inédito na história do Brasil. Dentre as alterações ocorridas a partir dessa união, vale lembrar que:

A igreja levou a massa da população católica ao apoio do novo governo. Este, em troca, tomou medidas importantes em seu favor, destacando-se um decreto de abril de 1931 que permitiu o ensino da religião nas escolas públicas (FAUSTO, 2014, p. 186).

No referido período, a Igreja deteve papel atuante nas questões de ordem pública, estabelecendo uma relação de benefícios mútuos entre estes dois campos. A ação católica perpassou por diversas esferas da sociedade, para, assim, entrar no domínio dos campos do sagrado e do profano.

Na coletânea *História Geral da Civilização Brasileira - O Brasil Republicano*, sob a direção de Boris Fausto, há notificações sobre os rumos da Igreja após a queda de Getúlio

Vargas (1945): "a Igreja no Brasil vê abrir-se um espaço real para redefinição de sua situação dentro da sociedade civil". Neste contexto, a Igreja sente a necessidade de se articular frente ao novo bloco de poder e tende a conviver com a concorrência da pequena burguesia, com o integralismo das classes subalternas, o socialismo, a intervenção do Estado e, claro, o processo de secularização social. A partir disso, incidem discussões mais acirradas sobre o partido católico e a respeito da atuação política da Igreja na sociedade.

No período posterior a este, impera a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) e, como se sabe, o país vivenciou a maior fase de repressão da sua história. Boris Fausto (2014, p. 256) reconhece que no interior da história brasileira, na fase inicial da Ditadura Militar, havia uma cumplicidade entre poderes político e religioso, a fim de afastar o perigo representado pelos setores avançados e socializantes. Durante o Regime militar, impera o medo às mudanças significativas nos setores políticos, econômicos e sociais. Mais tarde, uma parte da Igreja Católica progressista e da vertente da Teologia da Libertação (D. Pedro Casáldiga, D. Helder Câmara e, mais liberal D. Evaristo Arns) se posiciona contra tudo o que estava acontecendo naquele momento e começa a agir de forma independente, em oposição ao regime repressivo. B. Fausto assevera que "em 1973 a oposição começara a dar claros sinais de vida independente; o confronto entre Igreja Católica e o Estado era também muito desgastante para o governo" (FAUSTO, 2014, p. 273). A Igreja se mobilizava, juntamente com outros órgãos, contra as torturas e os assassinatos que eram camuflados pelo Regime. A partir de 1978, o governo realiza encontros com a Igreja a fim de propor diálogos para se chegar à restauração da liberdade. No mesmo ano, nas eleições legislativas, a Igreja Católica, representada pelos membros das organizações de base e dos movimentos contra a carestia, oferece apoio ao MDB (Movimento Democrático Brasileiro), partido que representava a forma de expressão de todas as insatisfações da população. Percebe-se agora que a Igreja se posiciona de forma substantiva frente às mudanças ocasionadas pelo poder público.

Foi no contexto do Regime Militar, em 1976, que se iniciou a tradição da ornamentação dos tapetes no dia de *Corpus Christi* em Capanema-PA. Este apanhado histórico permitiu-nos vislumbrar como Estado e Religião se relacionavam, de modo a refletir na execução das festas e, conseqüentemente, na celebração de *Corpus Christi*. A nossa intenção é apreender, na longa duração, as continuidades e as rupturas que acompanham o rito festivo representado pela procissão do *Corpus Christi*, e com isso entender sua configuração atual.

Apesar de nascer sob a imposição de um regime militar, a tradição artística do *Corpus Christi* em Capanema-PA não impediu que jovens e líderes cristãos pudessem expor seus dons artísticos na festa religiosa mais popular da cidade.

Portanto, ao reporta-se aos estudos historiográficos, constata-se que as festas e procissões no Brasil são regadas por tradições e costumes advindas de diversas procedências: a cultura indígena (multifacetada), a negra (inúmeras procedências), a ocidental remetida à culta e à popular ao sagrado e ao profano. Estas vertentes culturais se relacionam entre si e, no caso do *Corpus Christi*, manifestam-se plenamente enquanto encontro de uma prática religiosa híbrida. Neste contexto, a religiosidade popular passa a externar sua fé em eventos públicos, como cultos a santos e suas imagens, procissões e penitências públicas, no contexto de uma festa na qual o poder político e pessoal continuam presentes.

Néstor García Canclini, em *Culturas Híbridas*, defende o conceito de hibridização levando em conta os processos socioculturais que deixam de existir separadamente e se fundem de modo que geram novas estruturas, objetos e práticas. As festas religiosas são bons exemplos de hibridização, seja no rito ou sincretismo, à inserção de elementos procedentes de culturas até então "distantes", percorrendo a cultura religiosa brasileira desde o Brasil Colônia. Essa confluência de elementos culturais provém de processos migratórios (como é o caso do Brasil Colônia), e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Esses últimos processos verificam-se com mais frequência em nossa contemporaneidade. Considerando os estudos de Néstor García Canclini, pode-se afirmar que, no *Corpus Christi*, não deve-se estabelecer que tal festa possui uma identidade pura e fixa, visto que é necessário considerar a história das mesclas e fusões culturais que hoje constituem a procissão, sem falar que cada cidade festeja de modo diferenciado.

Em Capanema-PA, por exemplo, houve, no decorrer dos anos, singelas mudanças na sua estruturação, como a produção dos tapetes, a inserção de símbolos, presença-ausência de música, dentre outros aspectos que exemplificam que o *Corpus Christi* não se constituiu apenas por um conjunto de traços sobrepostos e fixos.

4 ECOS DE MEDIEVALIDADE NA REGIÃO AMAZÔNICA: CAPANEMA E O *CORPUS CHRISTI*

A quarta parte dessa pesquisa orienta-se, fundamentalmente, para a região Amazônica. A cultura religiosa da cidade de Capanema, nordeste do Pará e integrante da microrregião Bragantina, que possui um pouco mais de 63 mil habitantes, será objeto de estudo cujo foco será a procissão de *Corpus Christi* no âmbito da qual o aparato artístico já tem uma história de 39 anos na cidade. Essa festa adquiriu, ao longo dos anos, certos traços que a tornam diferenciada das demais procissões realizadas na região. Portanto, faz-se necessário compreender como, no interior da Amazônia, emergem elementos culturais distintos que refletem a realidade cotidiana vivida por caboclos, ribeirinhos e mestiços, sejam os ecos de uma tradição nascida no século XIII na Europa Medieval.

A cultura religiosa na Região Amazônica detém certas particularidades e quem aborda tal questão é Adriano Saraiva, quando em seu estudo sobre religiosidade popular vislumbra os festejos religiosos do catolicismo presentes na Amazônia. Dentre as várias religiões (Protestantismo, Umbanda, Espiritismo, etc.) que configuram a cultura amazônica, o catolicismo se articula de um modo particular por meio de festejos que se caracterizam, por exemplo, pelos cultos aos Santos e pela exteriorização da fé na ocorrência das procissões. Tais tradições foram influenciadas pela chegada dos jesuítas na Amazônia no século XVII e pelo contato que estabeleceram com os indígenas das mais diferenciadas etnias e com suas respectivas crenças e devoções, bem como em decorrência das correntes migratórias dos séculos XIX e XX. Portanto, são fatores que contribuíram para dar forma ao catolicismo, que promove festejos e dá sustentação para a formação de grupos religiosos que organizam esses eventos (SARAIVA, 2010, p. 149).

Antes de focar o desenvolvimento da festa de *Corpus Christi*, é imprescindível reconstituir a história da cidade de Capanema-PA. Quem oferecerá subsídios para isto será o historiador capanemense Luciano Demetrius. Em seu recente estudo, L. Demetrius, natural de Capanema-PA, resgata, a partir de fontes documentais, registros históricos e depoimentos a memória da cidade. Assim sendo, ele reporta que o distrito de Capanema-PA foi criado pela Lei Municipal de 07 de dezembro de 1902 por meio das determinações de políticos de Quatipuru (município que originou tal cidade e que se manteve ligado a ela por algumas décadas), este povoado sofreu as influências de um grupo colonizador que em sua maioria era composto por migrantes nordestinos que enxergavam na Amazônia uma região extremamente

rica, produtiva e a consideravam um refúgio para escapar da miséria provocada pela seca que afligia o Nordeste brasileiro. Em função desse processo migratório, o povoado de Capanema-PA presenciou um desenvolvimento acelerado durante o século XX, fazendo com que a sua relevância regional só crescesse.

O nome "Capanema" é uma homenagem ao Barão de Capanema, Guilherme Schüch, engenheiro e especialista em telegrafia que chefiava a equipe de implantação de telégrafos para servir a futuras ferrovias a serviço de D. Pedro II e, posteriormente, da república brasileira (DEMETRIUS, 2015, p. 75).

A importância da Igreja Católica em Capanema-PA já foi constatada a partir do início do século XX em um contexto de reorganização da sua estrutura. Depois que se separou do Estado (Sistema de Padroado em que o Imperador detinha plenos poderes para indicar nomes para a ocupação de cargos eclesiásticos), a cidade encontrava-se em um momento de formação, sendo ocupada neste período por novos moradores que foram preenchendo os espaços urbanos da cidade. A partir desse acontecimento, surgem as primeiras manifestações religiosas e a exteriorização da fé católica na localidade (DEMETRIUS, 2015, p. 200). A primeira missa foi realizada na noite de Natal do ano de 1912 pelo Padre Aarão, que veio especialmente de Bragança-PA, cidade vizinha, para celebrá-la em Capanema-PA em uma capela dedicada à Nossa Senhora do Carmo que, segundo Frei Hermes Recanati (1978, p. 14), era coberta de cavacos, lascas de madeiras e cercada de açaizeiros. A capela localizava-se na Avenida Barão de Capanema, bem ao lado da antiga Estação Ferroviária. Três anos depois, em 1915, Capanema-PA presenciava uma fase de pleno crescimento, influenciado pela chegada de migrantes nordestinos e de estrangeiros. Foi neste ano que ocorreu a benção da Paróquia de Capanema pelo Decreto nº 12, de 16-04-1915 sancionado a partir da edificação de uma segunda capela no centro da atual Praça da Igreja, que anos depois foi demolida.

Passada uma década, Capanema-PA já se encontrava na condição de Sede Municipal em relação a Quatipuru e, foi neste contexto que se iniciou a construção de uma ampla Igreja feita em tijolos, sob o comando do Vigário Pe. José Maria do Lago. Em 16 de abril de 1935, sob a administração do Arcebispo do Pará, Dom Antonio de Almeida Lustosa, foi promulgado o Decreto nº 12, que alterou a sede da Paróquia para Capanema, antes localizada no município de Quatipuru. De acordo com Frei Hermes Recanati (1978, p. 33), essa alteração da sede ajudou "a igreja [a] se edifica [ar] em Capanema, uma vez que ella se inaugure, e provisoriamente para a Capella de N. Senhora do Carmo da mesma villa, a

demoninação de Paróquia de N. S. do Perpétuo Socorro". Em 1935, a Igreja Nossa Senhora do Perpétuo Socorro foi inaugurada, sem estar completamente concluída, com o apoio da prefeitura, que doou materiais de construção e o próprio terreno para erguer a Igreja. A obra somente foi finalizada no final da década de 1950. Para L. Demetrius (2015, p. 203), esta foi uma "construção símbolo da presença do catolicismo e do desenvolvimento da cidade". Como é comum em outras cidades da Região Amazônica, Capanema-PA se desenvolveu sob forte influência do catolicismo e suas raízes culturais emergem a partir da égide deste.

Em seu ensaio sobre a história religiosa de Capanema-PA, Jonas da Silva (2010, p. 6) relembra duas organizações religiosas que obtiveram destaque quanto ao processo de formação da Paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro: os frades Capuchinhos e as Irmãs do Preciosíssimo Sangue. Os primeiros destacaram-se pela promoção da catequese e pastoral. Já a ordem das Irmãs atuou na cidade no campo da educação e no auxílio à pastoral paroquial. Dentre os capuchinhos, Frei Hermes Recanati foi quem assumiu maior destaque pelo desenvolvimento de um trabalho missionário e pelos seus serviços pastorais. Tal atuação fez com que, em 2001, fosse eleito o "Capanemense do século XX", eleição realizada pela mídia local.

Na fase atual, o município de Capanema-PA representa um significativo pólo comercial, pois, abriga uma importante indústria que extrai calcário e fabrica cimento e um intenso comércio que atende aos municípios vizinhos, movimentando, assim, a economia da cidade. A chegada da fábrica, segundo L. Demetrius (2015, p. 242), foi um dos acontecimentos que mais influenciaram os aspectos econômicos de Capanema-PA, além de ser um fator que contribuiu para a mudança de vida da população, que hoje vê nesta fábrica uma fonte de empregabilidade. Na agricultura, assume destaque o feijão caupí, farinha de mandioca, milho, hortas, bem como frutas regionais. Já na pecuária, bovinos, suínos e granjas.

É pertinente ressaltar que a atuação dos membros do clero de Capanema-PA não se restringiu apenas aos eventos de cunho religioso. Fontes e imagens históricas disponíveis na pesquisa de Luciano Demetrius asseguram que as ações do clero abarcavam eventos políticos, sociais e patrióticos. Como por exemplo, tem-se a presença do Padre Francisco Sales Soares nas celebrações do dia 7 de Setembro de 1940 e nos eventos e das inaugurações de monumentos e prédios realizadas pela Prefeitura Municipal. Até o início da década de 1960, pode se apreender um movimento ativo do clero, tanto nas questões de teor social e político quanto na manutenção de tradições religiosas e nas transformações destas. Tais registros

históricos não apontam a festa de *Corpus Christi* de forma a descrever como era organizada e celebrada esta procissão. O que se sabe, segundo depoimento do Frei Gilson Baldez, que assumiu a Paróquia de Capanema por determinação da Província dos Frades Menores Capuchinos no início dos anos 2000, é que a celebração de *Corpus Christi* iniciou-se no contexto de formação da Paróquia da cidade, no começo do século XX. Vale lembrar que a procissão com ornamentação de tapetes foi que se iniciou a partir de 1976.

No aspecto religioso, Capanema-PA presenciou certas mudanças após a década de 1960, como a manutenção de algumas festas e o desaparecimento de outras. Dentre as comemorações que persistiram e que ainda hoje são celebradas está o Arraial²² de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que com o passar dos anos adquire novas feições. Tal festividade recebe um número elevado de fieis e alia devoção e arraial. Em contrapartida, a Festividade de São Benedito, a qual era celebrada na Praça Moura, deixou de ser realizada em virtude do falecimento de alguns organizadores que não foram substituídos. Percebe-se então que no contexto religioso há a alternância da exclusão e permanência de festas na década de 1960, enquanto na década posterior prevalece na cidade uma repetição dessas, regada a arte e devoção: o *Corpus Christi* (DEMETRIUS, 2015, p. 242). É interessante notar que tais celebrações religiosas adquiriram um lugar proeminente na sociedade Capanemense da década de 60, de modo que assumiam

uma posição de destaque na sociedade deste município, pois permitiram a integração de diversos estratos sociais, contribuindo para o estabelecimento de uma identidade própria, por parte dos habitantes, e possibilitaram a realização de práticas e valores espirituais coletivos pelos jovens, adultos e idosos (DEMETRIUS, 2015, p. 197).

Durante o período de formação da cidade verificou-se uma orientação voltada para as instituições políticas e sociais e outra que se centrava na constituição de uma religiosidade popular regada a rezas, festividades e procissões. Seja no âmbito privado ou público, os católicos viviam uma espiritualidade intensa que prescreveu o surgimento e manutenção de festas em louvor a Deus ou a Santos, celebrações essas nas quais era perceptível o profano, que se manifestava pela presença de danças, músicas, bebidas e comidas. L. Demetrius (2015, p. 199) explica que as realizações desses festejos religiosos alteraram e influenciaram a história da cidade:

Vale ressaltar que a efetivação desses eventos, com suas procissões, vigílias, missas e outros rituais, por serem realizados em datas muito próximas do Natal e Ano

²²Este arraial é organizado todos os anos e se caracteriza por conter barracas com venda de comidas típicas, shows de artistas locais e católicos e um parque de diversões.

Novo, influenciava diretamente no cotidiano dos moradores, que, durante alguns dias, tinham suas rotinas públicas e privadas temporariamente alteradas com a chegada de pessoas provenientes de comunidades vizinhas. Além disso, nas festas religiosas, incentivava-se a convivência entre os diversos grupos populacionais e étnicos que ajudaram a formar a sociedade capanemense.

Fator peculiar da religiosidade capanemense, as bebidas dividiam espaço com a venda de alimentos, brinquedos e outros tipos de bens durante as festividades. Presença notada desde o Período Colonial, o consumo de bebida e comida representam o lado profano da festa. Sobre isto, L. Demetrius (2015, p. 209) ressalta que "os eventos religiosos realizados em Capanema geralmente envolviam esses elementos, contribuindo para ressaltar a mistura de aspectos religiosos e profanos em grande parte desses acontecimentos".

A festividade de Nossa Senhora do Perpetuo Socorro e a Festividade de São Benedito representam claramente a relação entre o sagrado e o profano, sendo que o consumo de bebidas e alimentos disputa com a liturgia um espaço na festa, juntamente com a devoção dos respectivos santos. De posse desse arcabouço teórico que nos oferece a percepção de que o profano nas festas religiosas em Capanema-PA não se manifestou apenas a partir da atualidade, constata-se que a tradição em inserir elementos alheios ao sentido real da festa, o denominado não religioso, teve início desde os primórdios da constituição e consolidação da Paróquia da cidade. Fundamentalmente, o *Corpus Christi* assumirá uma faceta comum às outras festas: a inserção de aspectos profanos em um ambiente religioso, o fortalecimento deste último e a manifestação do poder público local, à semelhança de como procediam as Câmaras no Maranhão, no Período Colonial, como foi visto no capítulo anterior.

Beatriz Catão (2005, p. 35), quando trata da festa do *Corpus Christi* no Estado do Pará durante o Período Colonial, diz-nos que a cidade representa um ponto de interseção entre os monopólios dos colonizadores e colonos, e assim como incidiu em algumas cidades brasileiras, constataram-se articulações entre os poderes locais e o reino, e na competência de plena organização da procissão pela Câmara. Verificou-se, nesta época, que as devoções inerentes ao catolicismo, bem como as cerimônias foram amplamente difundidas pelas aldeias. Segundo B. Catão (2005, p. 35): "este é apenas um exemplo, que demonstra como as festas reatualizavam uma direção, um papel ativo da cidade colonial". As festas partiam da cidade rumo às aldeias, buscando propagar a fé católica.

4.1 FORMAÇÃO DE UMA TRADIÇÃO: A PROCISSÃO E OS GRUPOS ORGANIZADORES DO *CORPUS CHRISTI*

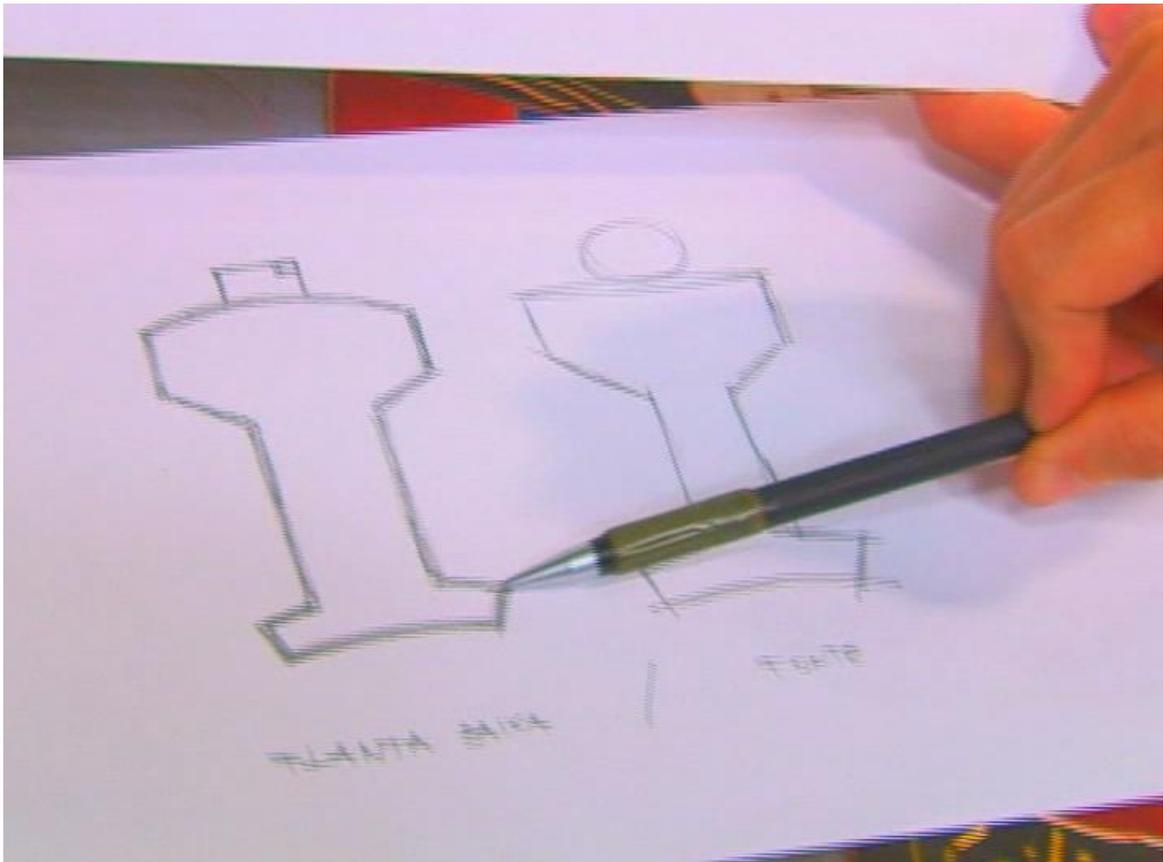
Fundamentalmente, algumas cidades do Pará foram fundadas sob influência do catolicismo e, ainda hoje, essa religião condiz com um mecanismo de intervenções para essas cidades. É oportuno salientar que a sociedade capanemense é pluralista no que concerne o fenômeno religioso, visto que há católicos, protestantes de diversas denominações, maçons, espíritas, cultos afro-brasileiros, mas aquele catolicismo no início do século XX deixou um legado, como a construção da paróquia e implementação de festas cristãs. Não é por outra razão que Jonas da Silva (2010, p. 7) afirma:

O catolicismo move a cultura capanemense deixando valorosos legados em sua história. Herança dos fundadores nordestinos, solidificada pelo serviço pastoral de Frei Hermes Recanati, demais frades Capuchinhos e das Irmãs Preciosinas que, se desdobra nos eventos religiosos que marcam a vitalidade da cultura capanemense. Assim, inferimos que o pensamento cristão-católico é essencial para compreender a história e a cultura, capanemenses.

Em Capanema-PA, é interessante salientar que a devoção ao Sacramento da Eucaristia é um dos fatos mais emblemáticos da paróquia da cidade. Prova disto está na planta da Igreja, que reproduz a forma de um cálice.



Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Planta da Igreja que reproduz a forma de um cálice.

Fonte: Documentário produzido por Marcelo Bulhões

O festejo do *Corpus Christi* com a ornamentação de tapetes acontece há 39 anos e aviva a fé dos Capanemenses. Todos os anos, cerca de trinta mil pessoas participam desta festividade religiosa e se deparam com mil e duzentos metros de desenhos expostos nas principais ruas da cidade. A magnitude desse evento, que acolhe a expressão mais elevada da devoção e da arte popular brasileira/amazônica, motiva a vinda de muitos turistas, oriundos não só do Estado do Pará, mas também de outras regiões do Brasil. Ela é considerada, por isso, um dos maiores eventos turísticos da região Bragantina. A Celebração de *Corpus Christi* em Capanema-PA, segundo o livro *30 anos de caminhos coloridos para Cristo*, da escritora Capanemense Teresinha Sousa, modificou-se no transcurso dos anos e tornou-se em um verdadeiro espetáculo de fé e culto religioso, acrescido por elementos de rara beleza, originalidade e manifestação da fé católica (SOUSA, 2006, p. 6).

A procissão, celebrada pelas vias públicas, é uma recomendação do Código do Direito Canônico, que determina que os responsáveis pelas paróquias católicas planejem e executem a festividade anualmente. A prelaia católica impõe a obrigatoriedade da procissão, mas não

estabelece como ela deve ser feita. Em vista disso, cada cidade a realiza de um modo diferenciado, conforme os elementos de sua cultura.

Antes de iniciarmos uma abordagem sobre o caso específico do *Corpus Christi* em Capanema-PA, é interessante conhecer, já que se fala de uma manifestação católica que adquiriu notoriedade no contexto da história cristã, a origem etimológica da palavra procissão e como esta surge. Segundo Elza Oliveira (2012, p. 17), a palavra origina-se do termo em latim *processione*, cujo significado é marchar para frente. A procissão é um ritual religioso expressado em vias públicas e coletivamente para cultuar uma determinada divindade. Este rito teve origem nos rituais pagãos na Antiguidade. Em Atenas, cidade-estado grega, por exemplo, o povo conduzia pelas ruas um manto ricamente bordado em devoção à deusa que dava nome a essa localidade: Atenas.

Assim, a origem das procissões advém dos ritos pagãos da Antiguidade. As primeiras manifestações religiosas de rua reproduziam o modelo grego. Depois o modelo romano foi utilizado e seguido, em grande parte, até hoje, fundamentalmente porque muitas procissões inserem em nossos dias, elementos da cultura local profana, a exemplo do caso grego-romano.

Ricardo Souza (2013, p. 44) descreve essas manifestações:

Por fazerem parte do cotidiano, portanto, as procissões não ganhavam um sentido especial, de fenômeno que merecesse registro, o que apenas ressalta sua importância na religiosidade pré-cristã. E as procissões, na Antiguidade, possuem um sentido festivo que seria igualmente incorporado pelo cristianismo. Por fim, diferentes deuses eram homenageados por diferentes procissões, assim como, no catolicismo, diferentes santos são homenageados por procissões diversas. Tanto lá como cá, portanto, as procissões eram plurais.

As procissões que aconteciam em homenagem a Afrodite nas ilhas do Egeu e as que aconteciam em Atenas para homenagear Zeus assumiam um destaque maior. À semelhança do catolicismo, muitas procissões adotavam elementos de diversas procedências. Como exemplo, têm-se as procissões dionisíacas, que apresentavam ritos de sacrifícios e elementos de crítica social que futuramente integraram-se às procissões cristãs (SOUZA, 2013, p. 46). As procissões incorporaram-se ao ideário cristão a partir do momento em que a Igreja pôde ter uma maior liberdade em externar a fé. Maria do Carmo Andrade (2012) explica-nos que:

Quando a Igreja Cristã teve liberdade de expressão, essas manifestações passaram a ser praticadas. Algumas procissões foram instituídas para substituir antigos cortejos das práticas pagãs, outras porém originaram-se de datas essencialmente cristãs.

Durante a Idade Média ocorreu a fase de apogeu das procissões entre os cristãos. As que assumiram importante destaque no quesito religioso social foram as da Península Ibérica, por apresentarem rituais próprios que continham a participação em massa dos fiéis. Em resumo, a procissão "se apresenta como um sentido de cortejo, que geralmente possui um santo patrono e se configura com um caminhar mais curto em relação a distância, se dá geralmente em torno/para um templo, ou pela cidade" (OLIVEIRA, 2012, p. 17).

A procissão reveste-se de uma materialização da linguagem religiosa. Ela é a busca ao sagrado por meio de caminhadas e por uma experiência individual, apesar de ser realizada de forma coletiva; também é a afirmação da fé e da crença individual e sua exteriorização que motiva a procissão. O espaço é sacralizado por um tempo determinado, o homem religioso dá um novo significado àquele lugar, rompendo, assim, o tempo ordinário, como assevera Mircea Eliade.

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 (...) o poder do sagrado, que se manifesta espacialmente por uma organização territorial, reconhecendo assim a instituição religiosa como agente modelar do espaço (OLIVEIRA, 2012, p. 28).

É válido ressaltar que a procissão não surge no Brasil com o advento do catolicismo popular. Ela, na verdade, é readaptada e significada a partir das manifestações populares do povo, como bem destaca E. Oliveira (2012, p. 22).

A procissão surge no Brasil não somente acompanhada por aspectos puramente religiosos, mas também por aqueles profanos. Tais categorias tendem a dividir o mesmo espaço-tempo e habitualmente tendem a se imbricar.

De acordo com Ricardo Souza (2013, p. 44):

A procissão simboliza o pertencimento dos fiéis à Igreja, mas é feita no espaço externo ao templo, nas ruas e não em seu interior, o que demonstra a ambiguidade inerente ao ritual: cerimônia ao mesmo tempo eclesial e profana, controlada pela Igreja e absorvendo elementos profanos. Ao mesmo tempo, a procissão afirma a autoridade da fé sobre o espaço profano, incorpora-o à autoridade da Igreja e faz com que a identidade cristã dos que dela participam seja afirmada perante eles próprios e perante quem se mantenha alheio à fé.

Na Amazônia, o catolicismo se configura, dentre tantos outros aspectos, pela participação do povo no que se refere à organização e participação das festas. A procissão é o

momento propício para alimentar a fé e para cultuar um santo. Muitas dessas manifestações reúnem um número expressivo de fieis, como no caso do Círio de Nazaré. A Igreja Católica no Pará conta com um número elevado de participantes em suas celebrações de rua e, dentre tantas festas, destaca-se também o *Corpus Christi* por fazer destas últimas um quadro artístico.

Em Capanema-PA, a tradição de ornamentar as ruas surgiu em 1976 sob influência de Frei Hermes Recanati. Este tornou-se o responsável pela paróquia do referido município entre os anos 1964-1965 e 1967-1988. Frei Recanati teve participação determinante na mudança da procissão de *Corpus Christi*. Capanema-PA sofreu claramente a intervenção da tradição europeia de embelezar as fachadas das casas, dos prédios comerciais, estimulando muitas famílias católicas a enfeitarem os quarteirões onde moravam com toalhas rendadas, quadros, imagens, flores e folhas.

Na década de 1970, o Catolicismo não era mais a religião hegemônica e detentora de amplo domínio no contexto brasileiro, em virtude da ascensão e crescimento do protestantismo, das religiões afro e do espiritismo. Os membros do clero se depararam com a concorrência e a migração dos católicos para outras religiões. Além disso, entre 1970 a 1980, a Igreja Católica voltou-se para a luta a favor da redemocratização do país, tendo como principais protagonistas D. Paulo Evaristo Arns, D. Helder Câmara, D. Pelé e D. Pedro Casaldáliga. Uma parte da Igreja, portanto, comprometeu-se a lutar pelas causas do povo, baseando-se nos preceitos da Teologia da Libertação na qual defende que a fé e política passam a ser termos indissociáveis, pontua Maria Lúcia Montes (1998, p. 79). Diante da defesa dos pobres e das causas sociais, a Igreja Católica se depara com os seguintes problemas: a classe rica e uma parte dos pobres passam a não ver a Igreja Católica como uma instituição que oferece meios que respondem dilemas de sua fé, principalmente pelo fato desta transpor assuntos religiosos para o plano da política. A espiritualidade e os dilemas da vida íntima, para essas pessoas, foram deixados de lado. Diante disso, migram para o protestantismo, que nesta fase do Brasil estava em pleno desenvolvimento, e para as religiões afro-brasileiras, que estavam buscando reconhecimento no campo religioso.

Após essa perda de fieis, a hierarquia eclesiástica, inclusive a de Roma, centraliza suas tarefas religiosas e evangelizadoras: "sua resposta foi partir em busca da modernidade e das linguagens contemporâneas da fé que já haviam sido há muito dominadas pelos novos grupos pentecostais [de vertente protestante]" (MONTES, 1998, p. 80). E é neste contexto histórico-

religioso que o *Corpus Christi* se modifica em Capanema-PA. A procissão dá espaço para uma tradição artística religiosa comum em algumas cidades brasileiras e na Europa, com intuito de revalorizar as festas católicas e expressar a força do catolicismo.

A imagem a seguir foi retirada do Documentário de Marcelo Bulhões, Capanemense que organizou a filmagem, em 2006, para comemorar os 30 anos da tradição de ornamentar o *Corpus Christi*. Na foto pode-se notar as primeiras manifestações da procissão no ano de 1976.



As primeiras manifestações artísticas da procissão no ano de 1976.

Fonte: Documentário de Marcelo Bulhões.

Percebe-se na imagem que esta era produzida a partir da colheita de folhas de árvores como: açazeiros e jambeiros. Houve, ainda, uma produção de bandeirinhas colocadas nos postes e na frente das casas. O depoimento do senhor Jurandi Rodrigues, capanemense que integrou o grupo religioso da JUFRA (Juventude Franciscana do Brasil) e ajudou o T.C.L

(Turma de Líderes Cristãos) na confecção dos tapetes de 1976, explica como foi organizada a primeira ornamentação do *Corpus Christi* na cidade:

Ela num tinha o dislumbamento que tem hoje...as laterais eram enfeitadas com folhas e com flores de jambo e flores naturais. De 76 pra cá ela tomou uma proporção maior, o T.L.C na época começou a jogar serragem de várias cores nas ruas e nós ajudamos o pessoal da JUFRA, mais não chegamos a completar porque o percurso dá 1.500 metros e não deu. Nos outros anos seguintes, em 78, por exemplo, nós da JUFRA foi iniciativa minha pra ver se dava certo, colorir as serragens e deu uma nova dinâmica.

No final da década de 1970, iniciou-se a tradição dos desenhos religiosos.



Procissão de *Corpus Christi* de Capanema-PA na década de 1970.

Fonte: Documentário de Marcelo Bulhões



A década de 1970 marcou a história do *Corpus Christi* capangense, foi a partir desta época que começou a tradição de ornamentar tapetes no dia da procissão.

Fonte: Documentário de Marcelo Bulhões

O documentário de Marcelo Bulhões não especifica o ano em que essas imagens foram produzidas, nem os entrevistados sabem dizer ao certo. A certeza é de que essas fotos são do final dos anos 70. Como se vê, alguns símbolos não estão nítidos e não possuem os mesmos contornos dos desenhos produzidos atualmente. Na verdade, esse é o início de uma tradição que se tornará conhecida nacionalmente até o presente momento.

O grupo T.L.C teve papel fundamental nos adornos da procissão de *Corpus Christi*.



Formação inicial do T. L.C (Turma de líderes cristão).

Fonte: Documentário de Marcelo Bulhões.

Em entrevista, o senhor Manoel Barros, integrante desse grupo desde o ano de 1976, relatou que os primeiros materiais utilizados nos ornamentos foram serragem, flores de jambeiro e palmeiras. Desde essa época, os grupos eram motivados pelo espírito de cooperação a fim de que alcançassem o objetivo final: dar ao *Corpus Christi* uma nova roupagem.



Procissão da década de 1970.

Fonte: Documentário de Marcelo Bulhões.

Nos anos de 1980, como destaca Manoel Barros, os desenhos eram repetidos anualmente, com destaque para os símbolos eucarísticos, a imagem de Nossa Senhora e São Francisco de Assis. Quem acompanhou todo esse processo inicial foi o senhor Francisco Nascimento, ex componente do T.L.C. Ele evidencia a importância da campanha da fraternidade para a procissão, que lhe deu o mote a fim de que fossem produzidos os tapetes. No entanto, seu relato é confuso, com lapsos de memória a todo momento. O entrevistado demonstrou insegurança no seu relato, dizendo não lembrar e não ter certeza sobre algumas importantes informações.

A juventude cristã de Capanema-PA enxerga no T.L.C um modelo de atuação no campo religioso e enquanto agentes de mudanças nos rituais cristãos da cidade. Nas décadas de 1970 à 1980, o grupo aliou-se às freiras que dirigiam a escola São Pio X e propiciaram à paróquia um espírito jovem e transformador dos eventos religiosos.

Nesta época, algumas famílias se destacaram por acrescentar elementos artísticos à procissão. Entre estas, podem se destacar os residentes da Rua 2 de junho, em particular as famílias Andrade, Paz e Ichiara que, além de usarem os materiais anteriormente mencionados pelo senhor Manoel Barros, adicionavam bandeirinhas de papel e açazeiros para enfeitar o quarteirão. Adolescentes de grupos religiosos como Mine e o T.L.C passaram a enfeitar o percurso da procissão com flores, folhas e outros materiais (SOUSA, 2006, p. 11).

De acordo com Teresinha Sousa (2006, p. 11), no ano de 1977, os trabalhos de enfeitar as ruas iniciavam às 3 horas da madrugada, mas, devido à extensão do percurso, não obtiveram sucesso em cumprir a meta de ornamentar todas as ruas. Apenas quatro quadras recebiam os tapetes e eram objeto de admiração por parte de quem iria assistir à missa, bem como de todos que elogiavam a beleza dos desenhos. Esse acontecimento teve grande repercussão entre a população e a imprensa local, com destaque para a Rádio Almeida Divulgações, que a partir desse momento passou a se integrar à comissão organizadora da procissão.

Inicialmente, os membros dos grupos passaram a divulgar o *Corpus Christi* da cidade de Capanema-PA para amigos de outros Estados com intuito de tornar a festa conhecida em todo Brasil. Ela foi se difundindo em outras cidades conforme a evolução dos meios de comunicação e com o advento da Internet.

Outros participantes das atividades paroquiais, como Cursilho, GEN, JUFRA, o grupo de Escoteiros e a Escola Padre Sales juntaram-se àqueles que atuavam no *Corpus Christi* desde 1976. Assim sendo, com a adição de novos integrantes, cada grupo se responsabilizou por um trecho do percurso, para que não ocorresse o mesmo problema de 1977 (SOUSA, 2006, p. 11-12).

No ano de 1978, o *Corpus Christi* em Capanema-PA já possuía um reconhecimento que ia muito além do perímetro da cidade, recebendo um dos maiores grupos de comunicação do Estado do Pará: o Rômulo Maiorana. Este realizou a cobertura escrita e televisionada da procissão. Atualmente, são presença constante os veículos de imprensa que divulgam com antecedência este evento, contribuindo para tornar Capanema-PA, uma cidade turística/religiosa renomada no contexto das festividades da região amazônica. No tocante, essa repercussão da procissão na mídia e nos meios de comunicação de massa, como a televisão e a internet, é peculiar nos dias atuais (COSTA, 2011, p. 198). Com expansão das redes sociais, é possível verificar uma aceleração das notícias em curto espaço de tempo, bem como até mesmo a reprodução de imagens e informações sobre determinado evento religioso. Alguns Blogs, como o Portal Capanema e o Click Pará, realizam anualmente a cobertura do processo de ornamentação e durante a manhã, quando ocorre o cortejo da procissão.

O *Corpus Christi* é considerado por muitos habitantes da cidade como o Natal dos capanemenses, talvez porque ele seja um período em que imperam sentimentos de confraternização, união e solidariedade entre a maior parte daqueles que são católicos. Quem discorre sobre isso é Montes (1998, p. 161), quando trata das festas religiosas, pois essas últimas são um momento propício para que sejam estabelecidos laços de solidariedade e reunião entre as famílias e conterrâneos. Elas significam também a volta para casa, para o lugar de origem e de confraternização com aqueles com quem se mantém laços afetivos.

É ainda uma reafirmação de pertencimento e reforço de laços de solidariedade comunitária o que se encontra em algumas celebrações religiosas oficiais do catolicismo. A procissão de *Corpus Christi* pode mobilizar uma cidade inteira na confecção do tapete de flores, serragem colorida e outros materiais heteróclitos com os quais se reinventa, na geografia do chão (MONTES, 1998, p. 162).

Dentre as personalidades intelectuais mais insígnies de Capanema-PA no que respeita o mundo artístico, deve-se lembrar Jeová Barros, integrante do T.L.C que foi essencial para dar uma configuração criativa ao *Corpus Christi*. O talento e a criatividade de Jeová Barros para desenhar e ornamentar os tapetes no transcurso de 39 anos, faz dele uma pessoa central para narrar a história de *Corpus Christi* capanemense. Na pré-adolescência, foi convidado por sua

professora de Geografia, que admirava sua qualidade em desenhar mapas, para ajudar no processo de ornamentação e desde daí passou a acompanhar a festa anualmente, oferecendo seu trabalho como artista plástico somado a seu catolicismo. Não é por outro motivo que seja difícil para ele imaginar um *Corpus Christi* sem a rua. Nas palavras deste capanemense, a festa, além da devoção e de seu aspecto religioso, pode ser resumida na seguinte frase:

Capanema não precisa de coisas mirabolantes para demonstrar Corpus Christi. Capanema precisa de chão, um pouco de serragem né e o talento e a vontade e a credibilidade é que o povo tem a fé que o povo tem no Corpus Christi (...) Eu sou de Capanema, me dá uma rua que eu te mostro de onde venho.

Outra personalidade que foi imprescindível para a renovação e propagação da festa foi a falecida professora Teresinha Sousa. Foi ela quem iniciou, juntamente com Frei Hermes, a tradição de enfeitar as ruas a partir da observação de outras procissões que ocorriam por todo o Brasil e pelo mundo. Durante muitos anos, ela acompanhou a organização da festa em Capanema-PA e todo o trabalho de ornamentação das ruas. O esforço investido nessa festa resultou em um pequeno livro sobre o *Corpus Christi*, quando este completou 30 anos de caminhos coloridos. Este trabalho, ou melhor, esta recolha de informações acerca da procissão é um valioso registro documental sobre a procissão de *Corpus Christi* em Capanema-PA.

Em seu livro, Teresinha Sousa (2006, p. 12) nota que, nos primeiros anos, quem arcava com as despesas de materiais era a própria comunidade. Esta ficava encarregada de adquirir pó de serra, areia, tinta, faixas. Esses grupos deparavam-se com outros tipos de problemas, como buracos nas ruas e falta de iluminação no trajeto da procissão, fornecendo-nos um relato das condições dos equipamentos públicos e das condições reais da cidade. A autora nota que "até hoje a união da comunidade objetivando a realização desta festa é uma forte experiência da força que tem uma comunidade que trabalha e reza unida". E este é um dos pontos fortes do *Corpus Christi*, posto que nos últimos anos sofre com o desamparo dos órgãos públicos no que concerne seu financiamento, assumido atualmente pelo empresariado de Capanema-PA.

Mesmo com estes percalços, graça a comissão organizadora da festa, a procissão se manteve com suas peculiaridades que a tornaram uma das festas religiosas mais populares do Pará. A união entre os membros das comunidades, portanto, condiz a um dos fatores que permeiam a estrutura das festas populares, como afirma Maurício Dias da Costa (2011, p. 198): "a festa assume um papel importante na manutenção da solidariedade grupal e no reforço dos laços internos do grupo religioso".

A noite anterior à procissão movimenta grande parte da população. Ver anexo 9.



Ornamentação dos tapetes durante a madrugada que antecede a procissão no ano de 2014. Na região central da cidade, jovens trabalham para deixar o trajeto pronto para a festa.

Fonte: Arquivo pessoal.

Muitos alimentam dois sentimentos opostos: o primeiro é religioso, externado pelo sentido real do *Corpus Christi*, e o segundo, regado por um espírito festivo não religioso. Sobre esse assunto, M. Costa (2011, p. 199) assinala que as atividades opostas do ritual católico são manifestadas por meio de danças, jogos, consumo, venda de alimentos e bebidas alcoólicas, sendo as duas últimas presentes no contexto do *Corpus Christi* não durante o percurso da procissão, e sim nas proximidades dos tapetes, quando estes estão sendo concebidos e produzidos.

É notório, a partir das observações realizadas durante a pesquisa de campo, que na véspera da procissão a participação popular se faz presente, juntamente com o trabalho coletivo permeado por conversas, sociabilidade, ação conjunta, cooperação, quebra das diferenças sociais, bebida e comida, bem como a construção de um trabalho prazeroso, que vai desde a concepção à realização da procissão. Existe uma divisão do trabalho, mas também uma quebra da divisão social. Um mutirão se reúne, estabelecendo um apoio mútuo, uma noite insone para criar os tapetes da procissão sob o signo da devoção e criatividade. É claro que tem pessoas responsáveis pelo planejamento da festa e outros que a realizam, mas há também um toque de autonomia, como será visto mais adiante. Noite e procissão se fundem. É a participação popular enunciada no *Corpus Christi* capanemense.

O reconhecimento da beleza artística do *Corpus Christi* não advém de anos recentes. Ao contrário, desde a década de 1980 a cidade de Capanema já era reconhecida por contar com uma procissão cuja arte e religiosidade se fundem e produzem uma manifestação cultural que atrai inúmeros fieis.

Em 06 de junho de 1985, a coluna "Pró-Turismo", publicada pelo jornal paraense *A província do Pará*, trouxe na sua primeira capa uma manchete acerca do *Corpus Christi* daquele respectivo ano. A seguir, um trecho da matéria escrita pelo jornalista Fernando Jares Martins, em que relata sua experiência ao participar da procissão em Capanema-PA:

Pode-se dizer, sem medo de estar exagerando, que a exemplo do que ocorre com o Círio, embora em outro sentido, as mais belas fotos ou as mais bem realizadas tomadas de cinema ou televisão não conseguem transmitir a beleza e grandiosidade do trabalho feito em Capanema. O nível de qualidade conseguido nos mínimos detalhes é impressionante. Dá para perceber, com facilidade, que aquilo é feito com muito carinho e dedicação, de quem passa meses pensando na melhor solução a adotar naquele ano. Os quadros nos tapetes são verdadeiras obras de arte, ao que se devem acrescentar outros elementos, desde painéis pintados, nas esquinas, bandeiras nos postes, pinturas as mais diversas nas portas das casas, altares finamente decorados, para as bênçãos. E, numa prova de que é um espetáculo de rara beleza mais uma vez a procissão foi objeto de espaço no "Jornal Nacional", da Rede Globo,

mostrando a todo o Brasil o trabalho daquela gente. Registre-se aqui a felicidade das imagens obtidas pelos profissionais da TV Liberal, e exibidas no noticiário local da emissora.

Muita gente a companha o Corpo de Deus pelas ruas da cidade e, interessante, a maioria o faz pelas calçadas, evitando pisar nos tapetes até o último instante. Só mesmo a chegada da Santa Eucaristia é que faz com que a obra de arte seja finalmente pisada. Atrás do pátio vai a Banda de Música, as autoridades e grande multidão. Encerrando, um grande pelotão de ciclistas” (MARTINS, 1985, *Jornal A província do Pará*).

O jornal *O Liberal* realiza a cobertura do *Corpus Christi* em Capanema-PA desde a década de 1980. Em uma reportagem no ano de 1989, destaca a extensão dos tapetes, o seu ineditismo e sua divulgação na imprensa nacional:

Este ano vai ser aumentado para 2.000 metros, o percurso da procissão de Corpus Christi na cidade de Capanema, que se realiza sobre uma passarela de pétalas de flores e serragem colorida sobre a qual passam os religiosos carregando o Corpo de Deus consagrado, ali representado por uma hóstia. O prefeito Edmilson Acácio resolveu asfaltar várias ruas para permitir o aumento do trajeto sobre aquela passarela especial que é preparada por centenas de pessoas há oito anos, e idealizada por um grupo de jovens quando participavam de treinamento para formação de líderes cristãos.

Essa passarela especial ganhou dimensão nacional por causa de seu ineditismo no mundo. Tanto que tem sido matéria para reportagens geradas pela TV Liberal para veiculação pela Rede Globo. A festa religiosa, que poucos sabem, comemora a presença viva de Jesus na Sagrada Eucaristia, comemorada 70 dias após o Domingo de Páscoa. O Liberal, Belém, terça-feira, 2 de maio de 1989 (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro).

Em 2006, ano que celebrou os 30 anos da idealização dos tapetes do *Corpus Christi* capanemense, a Paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro lançou o carimbo e o selo comemorativo construído por Jeová Barros, que obteve papel importantíssimo para dar forma aos desenhos da procissão.



Selo comemorativo dos 30 anos de *Corpus Christi*.

Fonte: Documentário de Marcelo Bulhões

Segundo a concepção de Jeová Barros:

A ideia do selo de marcar com carimbo, de marcar com o selo é justamente essa, Capanema faz parte de uma história viva, uma história paraense, uma história que é nacional e porque não dizer internacional já que esse selo é... vai correr o mundo e não tem mais nada internacional do que Cristo.

Em 2011, o Governador do Estado do Pará, Simão Jatene, sancionou a lei nº 7.518, de 5 de maio de 2011, a qual reconhece a Festa de *Corpus Christi* da cidade de Capanema como patrimônio histórico e cultural de natureza imaterial para o Estado do Pará. Nesses termos, o primeiro artigo da lei estabelece: "Art. 1º: Fica declarada e reconhecida como patrimônio histórico e cultural de natureza imaterial para o Estado do Pará, a Procissão Corpus Christi da Cidade de Capanema".

As imagens presentes nos tapetes da procissão de *Corpus Christi* são desenhadas e pintadas por artistas capanemenses. É um procedimento da manifestação da fé e culto a diversos símbolos cristãos. Ao longo de 39 anos de tradição de ornamentação de tapetes, as imagens sagradas dividem espaço com as imagens profanas. Em certos anos, imagens não ligadas ao Cristianismo invadem o universo religioso, o que descaracteriza a ideia inicial da festa, isto é, a exaltação ao sacramento da Eucaristia.

4.2 A TRADIÇÃO DO *CORPUS CHRISTI* E OS SÍMBOLOS SAGRADOS E PROFANOS

O *Corpus Christi* sofreu influência de segmentos externos à Igreja Católica. Isso explica a presença do profano nas imagens que contaram com a colaboração do empresariado de Capanema-PA, instituições como a Polícia Militar e o Corpo de Bombeiros, a Prefeitura da Cidade, clubes como o Rotary e o Lions, e a Maçonaria. Alguns fornecem apoio financeiro, outros fazem a cobertura de segurança e na organização da procissão como um todo (produção artística, divulgação e na parte litúrgica). De certa forma, o auxílio desses setores influenciou a criação dos desenhos do *Corpus Christi*, nos quais o sagrado não predominou, de maneira que em certos anos a escolha do tema da festa deu espaço para que questões não religiosas fossem acolhidas nos tapetes da procissão.

De fato, o *Corpus Christi* da cidade de Capanema-PA tornou-se grandioso devido à arte, à participação ativa dos fiéis e à devoção ao Sacramento da Eucaristia. Todavia, casos como a presença do profano na festa, tornam-na distinta e diferenciada das festas celebradas

em outras cidades do Brasil. Heraldo Maués e Vanda Pantoja (2008, p. 58), quando tratam de religiosidade na Amazônia, afirmam que a região possui um modo particular de organização social na medida em que as manifestações religiosas se caracterizam pela fusão de elementos. E estas reuniões de temáticas religiosas díspares ganham projeção no campo de estudos dos sincretismos religiosos.

O antropólogo Heraldo Maués especializou-se nos estudos sobre a religiosidade amazônica, vários de seus trabalhos enfocam manifestações que fazem parte do conjunto identitário de uma dada região. Em *Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular*, H. Maués destaca que certas manifestações culturais que abrangem costumes, crenças, símbolos e tantas outras formas são consideradas universais. Entretanto, essa concepção torna-se errônea visto que essas manifestações se configuram de maneira distinta no interior da organização dos povos, em diferentes cidades e países. H. Maués (2011, p. 23) acrescenta que "é próprio da cultura e da sociedade humana, a partir de seu saber local, da maneira singular como constrói sua cultura e sociedade, mostrar especificidades". Em vista disso, defende a transferência do termo "Amazônia" para "Amazônias", devido a sua pluralidade biológica, étnica, cultural e social. Desta maneira, há de se enfatizar que o *Corpus Christi* detém elementos peculiares à cultura capanemense que tornam a festa diferenciada, como a produção artística dos tapetes, a participação massiva dos fieis.

No interior do simbolismo sagrado se funde com o profano. A procissão, portanto, adquiriu feições próprias. Algumas são comuns a outras cidades brasileiras, mas não devem ser consideradas como universais, pois em certas regiões o *Corpus Christi* não ganha tanta projeção, nem possui a tradição de enfeitar as ruas e não conta com a participação da população na organização da festa. Cada cidade celebra o *Corpus Christi* conforme sua cultura, como já foi assinalado neste trabalho, e é nas "Amazônias" que esta festa adquire elementos diferenciados.

Dentre as cidades brasileiras que se destacam pela produção de tapetes no *Corpus Christi*, Rangel et. al. (2009, p. 14-17) destaca Bálamo - SP (que produz uma média de oitocentos e cinquenta metros de tapetes com serragem, pó de café, papel laminado, cascas de ovos e é uma das festas mais populares desta região), Búzios -RJ (na praia de Manguinhos, por exemplo, é montado um tapete de sal grosso, serragens e pó de café), Castelo - ES (cidade ao sul do Espírito Santo que todos os anos recebe cerca de sessenta mil pessoas na procissão de *Corpus Christi* e produz uma média de 1,2 metros de tapetes, Mirassol- SP (a decoração da

procissão é realizada com bordados em torno da Igreja de São Pedro Apóstolo, Ouro Preto - MG (segundo os historiadores foi a primeira cidade brasileira a enfeitar as ruas no *Corpus Christi*), Rodeio - SC (a procissão é celebrada há quase cem anos e quem trouxe esta tradição foram os imigrantes italianos católicos que colonizaram esta região e Florianópolis-SC (que celebra a festa na região central da cidade e produz uma média de 1,5 metros de tapetes produzidos com areia, serragem, folhas, etc.).

A maneira como a cultura das cidades do interior trata a festa, de um modo geral, é oposta a das metrópoles, na medida em que cada uma dá ênfase a acontecimentos diferenciados. Enquanto que nas grandes cidades as festas cívicas e históricas são mais celebradas e assumem importância maior para essa sociedade, nas cidades do interior os festejos locais e religiosos adquirem proeminência e estão presentes em praticamente todo o calendário. Assumem destaque celebrações como o Dia de Santos Reis, as festas dos santos padroeiros, a Semana Santa, as festas juninas e as procissões. Ao tratar deste tema, Carlos Rodrigues Brandão (1989, p. 3) certifica que a festa possui um modo peculiar de se desenvolver: mesmo estando presentes os mesmos sujeitos e objetos existentes no tempo anterior a ela e seguindo quase a mesma estrutura, a festa transfigura, ou seja, toma posse da rotina e oferece um nova feição para aquela realidade. É o tempo sagrado que emerge e provoca uma mudança no interior de uma dada sociedade, como afirma Mircea Eliade.

Apesar da religião católica se configurar a partir do poder do segmento eclesiástico, deve-se notar que estes, nos dias atuais, oferecem abertura para que todos possam participar dos festejos da igreja. Na verdade, a exigência se dá quando se cobra que o devoto seja eticamente exemplar e que desempenhe um papel eficiente no que se refere às funções que lhes são dadas, por exemplo, cantar, compor, tocar algum instrumento. No caso do *Corpus Christi*, a Igreja delega a função de ornamentar, desenhar e pintar os tapetes aos fiéis, portanto, oferece um espaço para que estes contribuam para a realização da festa. C. R. Brandão (1989, p. 6), ao discorrer sobre o assunto, afirma que:

O catolicismo brasileiro recriou seus ritos dos festejos de rua, uma espantosa variedade que se presta aos mais variados fins conjugados e quer cobrir justamente a polissemia de atores sociais que se reconhecem pertencentes a ele e multiplicam até hoje festas públicas para atestar justamente isto.

E é com o objetivo de celebrar o Corpo de Cristo que os fiéis vão às ruas e deixam suas contribuições numa festa que, somada a Semana Santa, Natal, Festa de Reis, dentre outras, celebra Jesus Cristo, que diferentemente de seu Pai, um Deus de reza e não de rito,

torna-se um Deus de ritos eclesiásticos, um ser de festa e romaria e Ele é “pelo menos no Brasil, a única das três pessoas da Santíssima Trindade a quem tanto a Igreja quanto as comunidades populares dedicam ciclos completos de festejos ao longo de todo o ano” (BRANDÃO, 1989, p. 15).

Giovanni Tuveri (2013, p. 14) reconhece que a região Amazônica é uma fonte rica para os estudos da Religião. Seus contextos são diferenciados e são palco de manifestações de diversas expressões de crenças religiosas. Estas trazem consigo símbolos, mitos, ritos e doutrinas próprias. G. Tuveri complementa, afirmando que nos diferentes espaços regionais “se revelam múltiplas possibilidades religiosas que ampliam a compreensão da mentalidade religiosa (na dimensão social) e da personalidade religiosa (no âmbito da prática individual)”. Compreender como são configuradas as religiões em um espaço cuja riqueza ultrapassa as fronteiras da diversidade biológica e chegam a englobar uma heterogeneidade cultural é tarefa árdua para os estudiosos das religiões, pois as crenças e rituais se modificam conforme a região e são detentores de especificidades que manifestam a história, os costumes e a mentalidade daquele povo. Na Amazônia, o modo como a religião é encarada no contexto das cidades se diferencia quando esta chega às regiões interioranas, principalmente na realidade das populações ribeirinhas (praticantes de cultos místicos como as rezadeiras e benzedadeiras). Por isso, sendo impossível realizar um estudo que abarque as especificidades de cada festa na região amazônica, torna-se imprescindível destinar um olhar para examinar a realidade local, como defendem os teóricos da micro-história, ao invés de querer abranger toda a região e oferecer um trabalho sem a sustentação de uma pesquisa de campo, muito amplo e que não envolve as particularidades da festa e a cultura dos habitantes de cada localidade.

A procissão do Corpo de Deus em Capanema-PA apresenta uma variedade de imagens que remetem ao simbolismo cristão e que são o reflexo do trabalho dos fieis na noite anterior a festa. Estas imagens estão carregadas de simbologia e transformam o *Corpus Christi* numa procissão, dentre outros aspectos, artisticamente bela. Mark O'Connell e Raje Airey (2011, p. 1), pesquisam sobre a origem dos símbolos, e certificam que a palavra “símbolo” tem origem no grego antigo, *symbollein*, cujo significado é agregar. Portanto, símbolo não representa somente algo, mas serve para sugerir algo que está faltando, assim sendo, é uma parte invisível que funciona para alcançar a conclusão ou a totalidade. Segundo os autores, “consciente ou inconsciente, ele carrega o sentido de unir as coisas para criar algo maior do que a soma das partes, como as nuances de significado que resultam em uma ideia complexa”

(O'CONNEL & AIREY, 2001, p. 1). Assim sendo, o símbolo funciona como uma espécie de ativador de percepções, crenças e respostas emocionais, por conseguinte, ele se enquadra na modalidade de um veículo integrante da identidade social e cultural do homem da mesma forma que ela se altera e evolui como ele. Transmissores de informações e significados, os símbolos operam em muitos níveis. Nesse sentido, citando alguns exemplos, eles trabalham com o universal e o particular, com o intelectual e o emocional, o espiritual e o material.

Carl Gustav Jung, em sua famosa obra *O homem e seus símbolos*, trata estes últimos como termos, nomes ou imagens que são familiares nos contextos diários, apesar de adquirirem certas conotações que vão além dos seus significados evidentes e convencionais. Para o autor, "uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato". Ela possui um aspecto inconsciente mais amplo que jamais é definido ou explicado em sua totalidade. A partir do momento em que a mente humana explora um determinado símbolo, são conduzidas ideias fora do alcance da razão (JUNG, 1964, p. 20-21). De fato, as proposições abordadas por este estudioso da psicologia analítica abrem um leque de discussões no que respeita o inconsciente coletivo, buscando expor a sua conceituação sobre os símbolos, que ultrapassam os limites dos sonhos e fluem em todas as manifestações psíquicas, abrangendo os pensamentos, sentimentos, situações e atos simbólicos.

Gary Lachman (2012, p. 109), na biografia que escreveu sobre Karl Gustav Jung, trata do processo de produção e transformação dos símbolos. Segundo as teorias deste estudioso da mente, as iniciativas espirituais fazem parte da nossa natureza tanto quanto os instintos sexuais. Jung, segundo G. Lachman, defendia que o conteúdo sexual dos mitos servia como uso simbólico de temas sexuais para transmitir um significado espiritual ou religioso. Conceito esse um tanto polêmico por divergir de alguns estudiosos da psicanálise, como Sigmund Freud. Contudo, nosso objetivo ao mencioná-lo em nosso estudo sobre o *Corpus Christi* é evidenciar que os símbolos suscitam, entre alguns pensadores a exemplo de S. Freud e K. G. Jung, um acirrado debate. Na citação a seguir, G. Lachman (2012, p. 217) resume as proposições de K. G. Jung acerca do inconsciente coletivo e os símbolos:

O inconsciente não é um porão escuro cheio de coisas indesejáveis, indecorosas, mas algo vivo, criativo e frequentemente sábio que participa com a consciência da tarefa de tornar um ser humano plenamente realizado, um parceiro que frequentemente sabe mais que nós - nosso ego consciente - e que nos fala em símbolos, esses produtos notáveis da função transcendente.

Na esfera cristã, desde os primórdios do Cristianismo até os dias atuais, os símbolos conectavam o mundo cotidiano com aquele espiritual. As tradições utilizam o simbolismo para ajudar na jornada de entendimento e experiência do divino em direção a uma vida ética e com princípios morais. Segundo K. G. Jung (1964, p. 55), as imagens religiosas são de natureza coletiva e não individual, o religioso atribui às imagens uma origem divina e as considera revelações feitas ao homem. Isso torna as imagens representações coletivas provenientes de sonhos primitivos e de fantasias. Ainda sobre a temática dos símbolos religiosos, K. G. Jung afirma:

O papel dos símbolos religiosos é dar significação à vida do homem. Os índios pueblós acreditam que são filhos do Pai Sol, e esta crença dá a suas vidas uma perspectiva (e um objetivo) que ultrapassa a sua limitada existência; abre-lhes espaço para um maior desdobramento das suas personalidades e permite-lhes uma vida plena como seres humanos. Estes índios encontram-se em condições bem mais favoráveis do que o homem da nossa civilização atual, que sabe que é (e permanecerá sendo) nada mais que um pobre diabo, cuja vida não tem nenhum sentido interior (JUNG, 1964, p. 8).

O homem religioso busca nos símbolos um alimento para a vida espiritual, pois eles abrem caminho para uma vida sustentada por uma conduta ética, que lhe dá, assim, a sensação de satisfação espiritual. Os símbolos proporcionam, no seio do catolicismo, a demonstração da ação do divino, manifestando-se significativamente nas festas populares, como o *Corpus Christi*, por exemplo, que carrega uma alta simbologia, evidenciada no enaltecimento da transubstanciação eucarística e na elaboração de tapetes, cuja temática remete ao ideário do cristianismo atravessado de ponta a ponta por valores éticos, morais e sociais.

A imagem possibilita a relação de universos plurais, une diferentes culturas e formas de pensar. É assim com as imagens expostas nos tapetes da procissão de *Corpus Christi* de Capanema-PA, que além de apresentar símbolos cristãos, traz à tona aspectos ligados ao profano e ao sincretismo religioso. Para a análise dessas imagens é importante considerar o método da iconografia e da iconologia de Erwin Panofsky. Primeiramente porque será fundamentada na esfera do tema e mensagem, de modo a perceber o significado fático, ou seja, identificar as imagens e posteriormente relacioná-las com alguns fatos.

E. Panofsky (2014, p. 53) salienta que o termo "Iconografia" advém do grego *graphein*, que significa escrever. É um método descritivo que classifica as imagens de modo a informar quando e onde os temas de uma determinada arte foram visualizados, bem como seus motivos. Dessa maneira, a análise das imagens dos tapetes da procissão de *Corpus Christi* de Capanema-PA seguirá pela perspectiva da Iconografia, haja vista que busca

oferecer um cronograma com as datas e a origem da imagem, sendo estas informações de extrema importância para a interpretação da mesma. Outra categoria discutida por E. Panofsky é a Iconologia. Esta segue uma linha interpretativa, sendo uma parte integral para o estudo da arte, pois não se limita apenas ao exame estatístico, mas também ao mundo dos valores simbólicos. Portanto, são duas formas de análise lembradas neste quarto capítulo que se complementam e que permitirão compreender todos os processos que perpassam as imagens dos tapetes do *Corpus Christi*.

As imagens que serão analisadas a seguir podem ser consideradas uma hierofania que ocorre no *Corpus Christi*. Segundo Mircea Eliade, em *O sagrado e o Profano*, esse termo é comumente utilizado para indicar a manifestação do sagrado: "exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela" (ELIADE, 2010, p. 17).

Entre as imagens sagradas mais recorrentes da procissão, que possuem uma nítida simbologia religiosa, pertencente à história do cristianismo, se encontram as aves. Segundo o *Léxico dos Símbolos Cristãos*, os pássaros, por se aproximarem do céu, possuem uma ligação com o Divino, "relação essa que varia consoante as espécies e o valor emblemático atribuído a cada uma delas" (FEUILLET, 2005, p. 19). De acordo com a tradição judaico-cristã, as aves correspondem a um exemplo de confiança no Divino. São personagens destacadas da história do catolicismo. São Francisco de Assis, por exemplo, vivenciou cenas com pássaros. Na hagiografia deste santo há o relato no qual este os incentiva a louvarem a Deus nos quatro cantos do mundo. Nesses 39 anos de tradição da Procissão na cidade de Capanema, imagens de Pelicanos e de Pombas são retratadas insistentemente.



Figura 1 - Tapete do *Corpus Christi* de 2014. A pomba surge abaixo de uma cruz. Nas bordas, é nítida a sequência de imagens de pombas

Fonte: Arquivo Pessoal

A pomba, segundo a tradição cristã, simboliza o Espírito Santo (a terceira pessoa da Santíssima Trindade), como atesta Michel Feuillet (2005, p. 109). Na Bíblia Sagrada, há diversas referências à esta ave. O Livro de Lucas 3:22 relata que “o Espírito Santo desceu sobre Ele [Jesus] em forma corpórea, como uma pomba”. A imagem da pomba associa-se ao episódio da anunciação e do Pentecostes, isto é, a presença do Espírito Santo. O simbolismo da pomba remete também à paz e à pureza por conta da sua brancura e está relacionada com a história de santos como José e Francisco de Assis. O *Vocabulário de Teologia Bíblica* diz-nos que no Livro de Levítico (1:14) é mencionado que a pomba era oferecida em sacrifício no templo: “se a sua oferta ao senhor for um holocausto de aves, traga uma rolinha ou um

pombinho". Assim sendo, a pomba se tornava oferenda dos pobres, utilizada nos rituais de purificação. É justamente por isso que no Livro de Mateus 21:12 verifica-se a presença no Templo dos mercadores de pombas: "Jesus entrou no Templo e expulsou todos o que ali estavam comprando e vendendo. Derrubou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas".

Na Literatura Bíblica, a pomba adquire também um significado de amor:

Eu estava quase dormindo,
mas o meu coração estava acordado.
Escutem! O meu amado está batendo. O Amado
Abra-me a porta, minha irmã,
minha querida, minha pomba,
minha mulher ideal,
pois a minha cabeça
está encharcada de orvalho;
o meu cabelo, da umidade da noite (CT, 5:2).

A figura do Pelicano assume, por seu lado, uma dimensão específica no espaço da procissão de *Corpus Christi*:



Figura 2 - Pelicano alimenta seus filhotes no *Corpus Christi* de 2014.

Fonte: Arquivo Pessoal.

A lendária figura do Pelicano se faz presente no momento da crucificação de Jesus Cristo. No alto da cruz, sobre a inscrição Jesus de Nazaré, Rei dos Judeus (INRI), um pelicano aparece e bica seu próprio peito para oferecer sua carne e seu sangue aos seus filhotes que estão sufocados pela mãe. Esta representação faz alusão a Jesus Cristo, que foi crucificado e morto para salvar a humanidade (FEUILLET, 2005, p. 107). De acordo com Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2009, p. 705), há outro motivo da associação do Pelicano com Jesus Cristo:

Símbolo da natureza úmida que, segundo a física antiga, desaparecia sob o efeito do calor solar e renascia no inverno, o pelicano foi tido como uma figura do sacrifício de Cristo e de sua ressurreição, assim como da de Lázaro. É por isso que a sua imagem às vezes equivale à da fênix. O simbolismo ligado ao Cristo também se funda na chaga do coração de emanam sangue e água, bebidas da vida.

O pelicano é uma das mais conhecidas alegorias de Cristo e está atrelada à figura da fênix. O fato de ser representado ferindo o próprio peito para alimentar seus filhotes é explicado pela representação do amor paternal, na qual acredita-se que esta ave alimenta seus filhos com sua carne e seu sangue. Para Alexander de Freitas (2009, p. 70), o símbolo do pelicano faz alusão à alegoria do Cristo-nutriz, como figura na Bíblia, especificamente no Livro de João (7:37): "no último e mais importante dia da festa, Jesus levantou-se e disse em alta voz: Se alguém tem sede, venha a mim e beba". Assim sendo, como já ressaltara A. Freitas, a imagem do pelicano torna-se emblema eucarístico da transubstanciação do vinho no sangue de Jesus Cristo, alimento esse da alma, segundo a concepção do Cristianismo. Numa celebração católica, cujo intuito é exaltar a Eucaristia, ícones que fazem menção a este mistério não poderiam faltar. No decorrer de toda a história do *Corpus Christi* em Capanema-PA, os símbolos eucarísticos são recorrentes e servem para corroborar a ideia central da festa.

A imagem a seguir expõe dois símbolos eucarísticos que estão representados na forma do cálice e da hóstia.



Figura 3 - Ícones presentes na procissão de 2014.

Fonte: Arquivo Pessoal.

Segundo M. Feuillet (2005, p. 30), especialista no estudo da simbologia cristã, o cálice guarda o vinho no sacrifício eucarístico, simbolicamente representando o sangue de Jesus Cristo derramado para salvar o mundo. Já a hóstia, para o catolicismo, é um pão ázimo distribuído no momento em que a missa celebra a Eucaristia, de acordo com o mistério. Esta representa, portanto, o corpo de Cristo crucificado (FEUILLET, 2005, p. 75). No caso da imagem aqui analisada, o cálice em que uma hóstia é elevada representa a Eucaristia – o corpo e sangue de Cristo. Segundo a tradição oriental, é comum, na ocorrência das refeições, ser repassado um cálice a todos os presentes na mesa. Tal simbologia adquiriu a conotação de comunhão e comensalidade para os orientais. A literatura bíblica faz referência a esta simbologia quando estabelece que, nos banquetes sacrificiais, o homem deve sentar-se à mesa de Deus e o cálice oferecido simboliza a comunhão entre o homem e o Divino.

O cálice da liturgia cristã assume a forma transcendente do vaso conhecido como Graal, no qual José de Arimatéia recolheu o sangue de Jesus no momento de sua crucificação. No livro de Mateus 26: 26-29 é possível identificar tal afirmação:

E, quando comiam, Jesus tomou o pão, e abençoando-o, o partiu, e o deu aos discípulos, e disse: Tomai, comei, isto é o meu corpo. E, tomando o cálice, e dando graças, deu-lho, dizendo: Bebei dele todos; Porque isto é o meu sangue, o sangue do novo testamento, que é derramado por muitos, para remissão dos pecados. E digo-vos que, desde agora, não beberei deste fruto da vide, até aquele dia em que o beba novo convosco no reino de meu Pai.

O cálice que emana um raio de luz com a elevação da hóstia faz uma alusão à imagem da Eucaristia "geralmente remetida à Encarnação e a Paixão salvadora do Filho de Deus" (FEUILLET, 2005, p. 30), que corresponde a uma das imagens mais reveladoras e importante para o *Corpus Christi*: o mistério da transubstanciação.

Prosseguindo na análise das imagens sagradas presentes no *Corpus Christi*, deparamo-nos com a simbologia da cruz. Este símbolo, encontrado em quase todos os países de cultura ocidental, torna-se praticamente inseparável do Cristianismo em virtude de sua alusão ao martírio vivido por Jesus Cristo. É um dos símbolos mais antigos, profundos e abrangentes da história das religiões, e pode ser esculpida em pedra, madeira, metal, osso. Além de vir decorada ou acompanhada por desenhos.

Mark O'Connell e Raje Airey (2011, p. 108) explicam:

A cruz cria uma totalidade. Sua intersecção de duas linhas pode ser vista como a união do princípio masculino (vertical) com o feminino (horizontal). Os dois eixos também representam as dimensões de tempo e espaço, matéria e espírito, corpo e alma, assim como os equinócios e os solstícios.

Michel Feuillet (2005, p. 49) ressalta que a cruz, antes de se tornar um símbolo do Cristianismo, correspondia a um artefato de tortura e punição, sendo ela o principal elemento da paixão e do sacrifício. Na cruz, Jesus Cristo passou pelo sofrimento e, em seguida, pela morte. Posteriormente, a cruz tornou-se um dos principais símbolos do Cristianismo.



Figura 4 - A cruz, em 2014, surge na procissão e divide espaço com a hóstia.

Fonte: Arquivo Pessoal.

No que se refere ao instrumento de tortura (cruz) no qual Jesus Cristo foi morto, há uma discordância sobre qual modelo foi utilizado. Algumas iconografias expõem Cristo pendurado em uma estrutura em forma de Y (furca) ou numa cruz em forma de T como a latina. No decorrer dos séculos, a cruz latina se tornou um dos símbolos centrais do Cristianismo. Para alguns pesquisadores, isso coincidiu com a tendência, nos primórdios da Igreja Católica, em separar os reinos espirituais e materiais, seguindo o que foi dito por Jesus quando este afirma que o seu Reino não é deste mundo. Tal ideia dominou a espiritualidade, uma vez que, para esta última: "o mundo e o corpo são vistos como forças que têm de ser superadas, em vez de serem partes de um todo orgânico" (O'CONNEL & AIREY, 2001, p. 109). Portanto, a cruz latina simboliza, segundo a concepção cristã, a morte de Jesus Cristo, bem como sua ressurreição, a vitória do espírito sobre a matéria e a redenção da humanidade.



Figura 5 - A Cruz latina é representada no *Corpus Christi* no ano de 2015.

Fonte: Arquivo Pessoal.

Como já foi mencionado anteriormente, há diversos modelos de cruzes e os materiais com os quais são produzidas diferem muito entre si. No entanto, a simbologia delas se assemelham, tanto no que respeita os tapetes da procissão de *Corpus Christi* em Capanema-PA, como em outras localidades.

A chamada cruz de Lorraine, por exemplo, constrói-se a partir de uma barra vertical simples cruzada por duas barras horizontais. Tal cruz representa a crucificação de Jesus Cristo, contendo a inscrição INRI, palavra de origem latina que significa "Jesus de Nazaré, Rei dos Judeus" fixada acima do corpo por Pôncio Pilatos. Na historiografia, há relatos de que os Duques de Anjou e Duques de Lorraine utilizavam a cruz de Lorraine como emblema. Na Segunda Guerra Mundial, esta se tornou o símbolo da França Livre, servindo de oposição a suástica do nazismo (O'CONNEL & AIREY, 2001, p. 109). Portanto, o *Corpus Christi* apresenta as variedades dos modelos de cruzes das quais o cristianismo se apoderou há séculos. A festa se alimenta de um sentido que transparece no momento da crucificação de Jesus Cristo.



Figura 6 - Cruz de Lorraine, presente na procissão de 2015

Fonte: Arquivo Pessoal

Outro elemento simbólico que ano a ano se faz presente no *Corpus Christi* de Capanema-PA é o pão. Ele é considerado um alimento essencial para a sobrevivência e assumiu simbologias no contexto das religiões. No Cristianismo, este alimento possui um significado próprio recoberto de Mistérios, em que é possível apreender a seguinte concepção eucarística: o Corpo de Cristo que é oferecido em sacrifício, transmuta-se em pão da Vida eterna.

O Antigo Testamento, segundo a perspectiva cristã propõe diversas prefigurações para o pão sagrado, como o da Vida eterna. A dádiva de pão e vinho feita por Melquisedec a Abraão foi interpretada pela Igreja como uma figura profética do sacrifício eucarístico (Gn 14:18-20). O maná que permite aos Hebreus alimentarem-se no deserto (Êx 16) foi chamado pão da vida (SL 105:40) e a tradição cristã reconhece-o na promessa da Eucaristia (FEUILLET, 2005, p. 102).

Nas narrativas bíblicas o pão evidencia o momento da preparação para a instituição da Eucaristia no episódio da Última Ceia. A exemplo do trecho citado anteriormente, bem como representa a Multiplicação saciando os necessitados aqueles que haviam passado o dia em companhia do Messias, Jesus Cristo, ouvindo-o, como aponta um dos Evangelhos, o Livro de Marcos (6:35-42):

E, como o dia fosse já muito adiantado, os seus discípulos se aproximaram dele, e lhe disseram: O lugar é deserto, e o dia está já muito adiantado. Despede-os, para que vão aos lugares e aldeias circunvizinhas, e comprem pão para si; porque não têm que comer.

Ele, porém, respondendo, lhes disse: Dai-lhes vós de comer. E eles disseram-lhe: Iremos nós, e compraremos duzentos dinheiros de pão para lhes darmos de comer? E ele disse-lhes: Quantos pães tendes? Ide ver. E, sabendo-o eles, disseram: Cinco pães e dois peixes.

E ordenou-lhes que fizessem assentar a todos, em ranchos, sobre a erva verde.

E assentaram-se repartidos de cem em cem, e de cinquenta em cinquenta.

E, tomando ele os cinco pães e os dois peixes, levantou os olhos ao céu, abençoou e partiu os pães, e deu-os aos seus discípulos para que os pusessem diante deles. E repartiu os dois peixes por todos.

E todos comeram, e ficaram fartos.

O pão é assim representado no *Corpus Christi* de Capanema-PA:



Figura 7 - Pão que, para os católicos, é um alimento também de ordem espiritual.

Fonte: Arquivo Pessoal.

Este é, para o homem religioso, uma fonte de força e fartura, capaz de satisfazer os famintos, cuja representação simbólica corresponde a um alimento primordial para a vida humana de tal forma que sua escassez resultaria na falta de tudo. Na Bíblia, na oração em que Jesus Cristo ensina aos discípulos a se alimentarem de pedaços de pão que se transmutam em seu corpo, a força da vida é revelada em sua configuração eterna e imorredoura, instando-os, por conseguinte, a não terem medo da morte (VTB, 1987, p. 709).

Por outro lado, a simbologia do peixe figura como uma das principais imagens do *Corpus Christi*, posto que, ao lado do cálice e da hóstia, ele representa a Eucaristia. Segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2009, p. 704-705), o termo advém do grego *Ichtus* (peixe) e é interpretado pelos cristãos como ideograma (sinal que representa uma palavra ou uma ideia). Cada letra possui a sua representação; vejamos: Jesus Cristo, Filhos de Deus, Salvador, *Iesus Christós Theou Uios Soter*. O Cristianismo reconhece o peixe como símbolo da Eucaristia por este ser um alimento que Cristo, já ressuscitado, comeu quando este apareceu para os discípulos à margem do mar Tiberíades, reproduzido junto com os pães na passagem já mencionada no Evangelho Marcos sobre a multiplicação dos pães e dos peixes.

Disse-lhes Jesus: "Tragam alguns dos peixes que acabaram de pescar". Simão Pedro entrou no barco e arrastou a rede para a praia. Ela estava cheia: tinha cento e cinquenta e três grandes peixes. Embora houvesse tantos peixes, a rede não se rompeu. Jesus lhes disse: "Venham comer". Nenhum dos discípulos tinha coragem de lhe perguntar: "Quem és tu?" Sabiam que era o Senhor. Jesus aproximou-se, tomou o pão e o deu a eles, fazendo o mesmo com o peixe. Esta foi a terceira vez que Jesus apareceu aos seus discípulos, depois que ressuscitou dos mortos (João, 2:10-14).

Nesse relato bíblico, o peixe adquire a representação do alimento eucarístico juntamente com o pão. J. Chevalier e A. Gheerbrant (2009, 705) acrescentam ainda que "como o peixe vive dentro da água, o simbolismo às vezes será estendido, vendo-se nele uma alusão ao batismo: nascido da água do batismo, o cristão é comparável a um peixinho, à imagem do próprio Cristo". Com base nisso, o peixe foi adquirindo referências evangélicas e tornou-se símbolo de Jesus Cristo. Tal imagem, essencialmente, é a afirmação da fé em Cristo (FEUILLET, 2005, p. 106).

Quem contribui para o estudo acerca do simbolismo cristão do peixe é Mark O'Connell e Raje Airey (2011, p. 46), uma vez que estes dizem que tal representante do reino animal é um dos primeiros símbolos cristãos, encontrado primeiramente nos túmulos das catacumbas romanas, sendo estas um antigo local secreto de reuniões quando os cristãos eram perseguidos pelos romanos em virtude da sua fé. Jesus Cristo chamara seus apóstolos de "pescadores de homem". Já os primeiros sacerdotes cristãos eram denominados de *pisculi*, que significa peixe fiel. Paula Barata Dias (s/d, p.161) atesta que no mundo antigo a pesca era uma atividade popular desenvolvida pelos humildes. Na literatura bíblica, Jesus Cristo inicia seu chamamento na Galiléia por quatro homens humildes, são eles: Pedro, André, Tiago e João. Tal fato pode ser constatado no Livro de Mateus (4:19-20): "vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens. Então eles, deixando logo as redes, seguiram-no". O milagre da

multiplicação do pão e dos peixes, presente em todos os Evangelhos, festeja a abundância de graças vinda com a chegada do Messias, "o novo tempo é assim apresentado como um período de ventura, que proporciona a saciedade aos famintos, a saúde aos enfermos, a justiça e a reabilitação aos desprezados" (DIAS, s/d, p.161).

Com base nas Escrituras Sagradas, conclui-se que o peixe se tornou um símbolo de alimento dos humildes. Porém, complementando o estudo da simbologia desse animal, Paula Barata Dias assevera que este é também um símbolo neutro:

Mas é também um símbolo religiosamente neutro, quer para o mundo judaico, quer para o mundo greco-romano, já que estava ausente dos altares sacrificiais. Ele não despertaria no destinatário da mensagem outra interpretação que não a da natureza concreta e profana do alimento em si, e permitiria a identificação do próprio destinatário da mensagem com a natureza do peixe que é capturado pelo pescador, Cristo, ou pelos seus discípulos, portadores da sua mensagem. O peixe é, tal como o pão, pela sua presença na mesa do quotidiano, um símbolo da própria humanidade, cuja natureza Cristo assumiu, ao ingerir os comuns peixe assado e pão, após ter ressuscitado. Como qualquer homem comum, Cristo saciou a fome que sentia com os mais vulgares dos alimentos naquelas paragens, o pão e o peixe. Desta forma, à mesa da Última Ceia, o peixe está ausente, pois se trata de um alimento sem vinculação religiosa primária, e o pão teve, nesta ocasião, um tratamento que o afasta do comum, ao ser servido na sua forma não fermentada (DIAS, s/d, 162).

Por estas razões, a simbologia do peixe não poderia deixar de ser acolhida nos tapetes coloridos do *Corpus Christi*:



Figura 8 - Foto do *Corpus Christi* de 2014.

Fonte: Arquivo Pessoal.

Para finalizar a análise dos símbolos cristãos que anualmente são desenhados e pintados pelos capanemenses não poderíamos deixar de mencionar as uvas.



Figura 9 - Uvas desenhadas com cal colorido no *Corpus Christi* de 2015.

Fonte: Arquivo Pessoal.

Juan Cirlot (2005, p. 590) explica-nos que a uvas, quando se apresentam em forma de cachos, possuem dupla significação: a primeira refere-se à fertilidade (por seu caráter de fruta); o segundo significado é de sacrifício (por conta do vinho especialmente que apresenta a cor de sangue). O fruto da videira, de acordo com o Mistério Eucarístico, transforma-se no sangue da Nova Aliança, conseqüentemente, remete ao sangue de Jesus Cristo. Mas também, segundo M. Feuillet (2005, p. 152), o vinho pode apresentar outros significados, como o da alegria e satisfação, simbologia que pode ser verificada no Livro de Salmos 104:15 "e o vinho que alegra o coração do homem". O vinho é uma bebida sagrada comumente utilizada durante os sacrifícios, assim é possível perceber no livro de Êxodo, mas também é uma bebida reservada à Deus e deste modo se torna um símbolo de sua cólera e punição.

No contexto da celebração de *Corpus Christi*, os cachos de uvas somam-se a outros símbolos que compõem o conjunto de imagens eucarísticas. A uva se transforma em vinho, bebida que se transubstancia no sangue de Cristo.

São inúmeros os símbolos sagrados presentes no *Corpus Christi* no decorrer desses 39 anos de uma história regada a arte e tradição cristã. O coração, por exemplo, é um símbolo encontrado em quase todos os anos, representando a sede de amor e caridade, virtudes enaltecidas pela teologia bíblica. De acordo com M. Feuillet (2005, p. 44) "o amor supremo é o de Cristo que se sacrificou pelos outros, o coração que mais ama é o de Jesus". Seguindo essa premissa, a Igreja Católica do século XVII começa a propagar o culto do Sagrado Coração de Jesus e isso continuou repercutindo nos símbolos, como aquele composto por um coração rodeado por uma coroa de espinhos encimado por chamas e uma cruz.

O *Corpus Christi* capanemense apresenta também alguns personagens bíblicos e históricos, sendo esta uma forma de homenagear personalidades que, para a Igreja Católica, representam o ideal de conduta, os símbolos da família cristã e da Igreja. A família de Jesus Cristo é desenhada com traços que lembram a caminhada do menino que, posteriormente, iria salvar o mundo: de um lado Maria segurando seu filho, montada em um burro e do outro lado, de pé, seu esposo, José.

Em outro tapete há a representação do martírio de Jesus, na via-crúcis, no caminho em direção ao local em que seria executado. Como já foi constatado no terceiro capítulo, os Jesuítas tiveram papel preponderante na formação católica brasileira no Período Colonial e, principalmente, na implementação da festa de *Corpus Christi* no Brasil. Desta forma, essa companhia religiosa já foi homenageada com a reprodução da figura de um padre jesuíta na procissão em Capanema-PA, segurando com a mão esquerda o cálice e na mão direita a Bíblia Sagrada, dando a entender que estaria pregando e difundido o Sacramento da Eucaristia.

Importante frisar que os símbolos cristãos anteriormente expostos já existiam na Europa Cristã e foram trazidos para o Brasil. Sendo assim, comprova-se que houve o processo de Tradução Cultural na procissão do Corpo de Deus em Capanema-PA. Sabe-se que a cultura europeia influenciou a cultura brasileira no quesito religioso, com ênfase aos símbolos cristãos, percebe-se que estes penetraram no Brasil. Como prova, têm-se as Igrejas e as festas do Catolicismo, nas quais é perceptível a exaltação de imagens de caráter simbólico-religioso, tradição essa que nasceu na Europa e chegou ao Brasil abrangendo a Amazônia, ocasionando

assim um fenômeno tratado por Peter Burke: o intercâmbio cultural. Para este teórico, "é a Europa que constituiu o cenário das mais sustentadas e intensas transferências culturais por toda a sua longa história, em um processo marcado por um intenso esforço de tradução" (BURKE, 2009, p. 7). Mas o processo de tradução não é somente percebido com a chegada desses símbolos no *Corpus Christi*. Outros segmentos de caráter não religioso que integram outro tipo de cultura diferente da católica se fazem presentes nessa festa. P. Burke (2009, p. 26) garante que a tradução transparece o que uma cultura acha interessante em outra, ou mesmo o que os integrantes de uma determinada cultura acham atraente em outra.

Deve-se assinalar, ainda, que a arte também contém poder simbólico. Segundo Pierre Bourdieu (2011, p. 8), esta é um instrumento de conhecimento e de construção do mundo dos objetos. Portanto, as imagens da procissão de *Corpus Christi* são detentoras de valor simbólico. Sendo a arte, na concepção de P. Bourdieu, uma forma simbólica que funciona como um instrumento de conhecimento e de comunicação, chega-se à seguinte conclusão: o poder simbólico exercido pelas imagens dos tapetes é constituído de valor simbólico, por transmitir valores morais e religiosos a fim de propagar ensinamentos cristãos e fazer com que o fiel enxergue no valor da imagem uma conduta modelar.

P. Bourdieu (2011, p. 9) reafirma que os sistemas simbólicos são estruturados. A arte cristã europeia chegou ao Brasil nos primórdios de sua fundação e sua estrutura atualmente permanece. Na Amazônia, por exemplo, se pensarmos nas imagens presentes na festa de *Corpus Christi*, verificamos que as estruturas não se modificaram. O valor simbólico do Pelicano, da Pomba, do Peixe, do cálice, dentre outros, é o mesmo encontrado na Europa. Pode-se seguir a linha de entendimento de P. Bourdieu quando ele trata do fenômeno de integração, haja vista que os símbolos, além da sua função política, tem ainda o poder de comunicar, "eles [os símbolos] tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração <<lógica>> é a condição da integração <<moral>>" (BOURDIE, 2011, p. 10). Portanto, as estruturas dos símbolos do *Corpus Christi* não foram alteradas.

Essa festa religiosa do município de Capanema-PA foi se modificando no decorrer dos anos, inserindo as imagens sagradas analisadas anteriormente. Por outro lado, a arte penetrou na festa a partir da participação dos leigos e tornou-se um dos principais atrativos da celebração. Como afirma Mircea Eliade, em sua obra *O sagrado e o profano*, não podemos encontrar o sagrado em seu estado puro, visto que em algum momento da festa religiosa o

profano também se manifesta. No caso do *Corpus Christi*, o profano irá despontar nas imagens dos tapetes, e é sob esse aspecto que este estudo se concentrará a seguir.

Outro fato notável do *Corpus Christi* de Capanema-PA são as reminiscências indígenas na procissão. Dentre tantos temas abordados ao longo destes 39 anos, a ecologia, a degradação do meio ambiente, temas pertencentes ao campo da vivência do entorno amazônico e do desmatamento, adquiriram um lugar de destaque no ano de 1989, quando foi posto em debate o tema "Ecologia" na decoração de um tapete disposto pelas ruas de Capanema.



Figura 10- Temáticas indígenas penetram no *Corpus Christi* de 1989.

Fonte: (BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *Jornal O Liberal*, 1989.

A narrativa proposta por esta ornamentação urbana representa um alerta sobre a devastação da Amazônia e o assassinato de Chico Mendes. A defesa das Reservas Indígenas ecoa na procissão e ganha destaque em uma matéria do jornal *O Liberal*:

Com procissão em todo o Brasil a Igreja Católica comemorou ontem a festa de Corpus Christi. Em Belém o cortejo saiu do Berço de Belém e se encerrou no CAN, com uma missa celebrada pelo arcebispo dom Alberto Ramos. A chuva da noite de quarta-feira prejudicou a decoração à base de areia colorida, colocada na passagem do cortejo. Já em Capanema, com um percurso de 1.500 metros, todo enfeitado com serragem colorida, a procissão de Corpus Christi transcorreu sem maiores problemas. Na decoração de rua, que mobiliza toda a comunidade, foram explorados temas religiosos e ecológicos, como a devastação da Amazônia e o assassinato de Chico Mendes (BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Jornal *O Liberal*, 1989).

Este alerta e o repúdio à morte do líder seringueiro tiveram enorme repercussão na mídia local na referida época, uma vez que se tratavam de problemáticas associadas ao mundo identitário amazônico, interligadas a tradição franciscana na qual se inscreve o enaltecimento da natureza, da flora e da fauna, a comunicação com os animais e a vida simples e despojada, viver como um pobre com os pobres em harmonia com o meio ambiente. Francisco Mendes, além de ativista político, foi um grande defensor da preservação ambiental, opondo-se ao corte de árvores, e, portanto, ao contrabando da madeira perpetrado pelas madeireiras na região norte do Brasil. Sua morte causou impacto no país e, como vimos, obteve repercussão também no *Corpus Christi* em Capanema-PA.

Há duas questões que devem ser discutidas nessa imagem: a primeira refere-se à comoção provocada pelo assassinato de Chico Mendes, à violência do ato em si e ao abalo que causou entre os brasileiros. É claro que tal fato repercutiu muito nas campanhas contra o desmatamento da Amazônia, que ainda na atualidade configura um problema complexo que continua se agravando. Chico Mendes assume a posição de símbolo da causa preservacionista em tempos de aquecimento global, de erosão e desertificação do solo. O segundo ponto a ser assinalado na imagem do tapete são as reminiscências indígenas no *Corpus Christi*, com a presença da figura de um jovem índio. Sabe-se que, por serem os primeiros habitantes do Brasil e por terem sido catequizados pelos Jesuítas nos primórdios da história brasileira, estiveram presentes nas festas do catolicismo oriundas da cultura europeia, inclusive o *Corpus Christi*. Como é assinalado por Serge Gruzinski, no âmbito da América Espanhola, na região no vice-Reino da Nova Espanha, no México atual, os indígenas de origem asteca tiveram influência considerável na colonização, apesar do processo de aculturação e de etnocídio promovido pelos colonizadores. Os índios, embora integrados a uma sociedade fundamentada na religião, que fornecia a justificativa ideológica da colonização e o substrato argumentativo

do poder divino absolutista dos monarcas, tolerou a participação dos "selvagens" na procissão de *Corpus Christi*. Refletindo sobre o texto de S. Gruzinski, percebe-se que, à semelhança do México, Capanema-PA é uma cidade composta por mestiços, e por se tratar de Amazônia, há a predominância da mistura entre negros, indígenas e brancos. E são justamente essas etnias que planejam, participam e tomam parte na procissão, exemplificando que há ecos da tradição indígena numa festividade criada pela Igreja Católica desde a época medieval.

As representações da colonização indígena no Período Colonial foram observáveis ao longo desses 39 anos de produção de tapetes no *Corpus Christi* em Capanema-PA. Como exemplo, tem-se a imagem de um padre Jesuíta que desponta pregando a Palavra e segurando um cálice representando o discurso eucarístico e o índio que simboliza a região amazônica e a sua defesa. A matéria veiculada em *O Liberal* de 26 de maio de 1989 descreve a procissão de *Corpus Christi* em detalhes, sendo possível, assim, comparar a procissão de hoje com a da década de oitenta do século passado. Quanto ao número de fieis que dela participam, a Paróquia de Capanema-PA calcula que, anualmente, cerca de 30 mil pessoas se fazem presentes no *Corpus Christi*, número bastante significativo que demonstra que a festa adquiriu amplitude ao longo dos anos, visto que em 1989 o número estimado de participantes era de 5 mil pessoas. Em 1989, outro tapete de cunho profano emerge:



Figura 11 - O *Corpus Christi* também é um momento de manifestação contra o desmatamento de países estrangeiros.

Fonte: (BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Jornal *O Liberal*, 1989.

No *Corpus Christi* de 1989 as temáticas ecológicas prevaleceram, seja para enaltecer a causa indígena, seja para repudiar a morte de Chico Mendes. No entanto, neste mesmo ano, um tapete apresenta as bandeiras da Inglaterra, Japão, Alemanha e Estados Unidos. Como bem se vê na legenda da foto do jornal *O Liberal*, o tapete é apresentado como uma homenagem a estes países. Tal reportagem causou extremo desgosto e insatisfação de membros do T.L.C, haja vista que a intenção desses não era de forma alguma homenagear esses países. Ao contrário, o intuito do desenho das bandeiras serviu como um forma de protesto no que respeita o desmatamento florestal da Amazônia:

Senhor Redator,

Devo elogiar a excelente reportagem sobre a festa de Corpus Christi em Capanema, publicada em O LIBERAL, um dos mais bem conceituados jornais do Brasil, no dia 26 de maio de 1989, na página 5 do 1º caderno.

Quero dizer a Turma de Líderes Cristãos, da qual eu faço parte, responsável pela ornamentação do quarteirão da procissão que discorreu sobre o tema "Ecologia", quis não apenas louvar a Deus de forma direta, como estava explicitado em um desenho onde aparecia o nosso antigo pároco segurando nas mãos o Ostensório (Corpo e Sangue de Cristo), mas também estender essa homenagem a partir das coisas que ele criou.

EU entendo que preservar a natureza é preservar a vida e preservar a vida é defender o que de mais precioso Deus criou, visto que o homem pode, por exemplo, fazer uma árvore, mas não pode dar a vida a ela.

É um ato de coragem denunciar a ação predatória de alguns países que estão extraíndo indiscriminadamente as riquezas minerais e vegetais da Amazônia, sem priorizar a preservação da natureza. Por isso, venho pedir a retificação do que foi noticiado embaixo da foto onde aparece o mapa do Brasil sendo partido exatamente na Amazônia, pelas mãos estrangeiras (representadas pelos USA, England, Japan e Germany - escritos em inglês), que caracteriza a já mencionada ação predatória destes países (e de outros) e de modo algum prestar homenagem a eles, como foi veiculado neste digno jornal.

Luís Carlos Alexandre Glins

Membro do TLC

(BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Jornal *O Liberal*, 1989).

No esteio dessas considerações, em 2009, um outro tapete com uma simbologia alheia ao Cristianismo em seu sentido específico esteve presente na procissão de *Corpus Christi*.



Figura 12 - O símbolo da Polícia Militar surge diante do pedido de paz dos Capanemenses.

Fonte: Blog de Paulo Vasconcelos.

O aludido símbolo era da Polícia Militar do Estado do Pará, que se fez presente na festa e juntou-se as demais imagens de cunho sagrado. O tapete justifica-se pelo fato de que a Igreja Católica de Capanema-PA recebe a influência de um contingente expressivo de organizações não cristãs, fato este que se transparece no *Corpus Christi* na mencionada imagem com o dístico da Polícia Militar do Estado do Pará. Assim como no caso da difusão do hemocentro, o poder público e suas instituições ganha cidadania, manifestando-se na procissão. No entanto, a invasão da imagética profana oriunda da esfera pública representada por um aparato da estrutura estatal que assume as funções de velar pela ordem e a segurança do cidadão e que confere ao Estado o monopólio do uso da força não abre um precedente, mormente porque tal interferência foi recorrente, como já vimos anteriormente no Período Colonial. A procissão de *Corpus Christi* contou no passado com a presença de militares que, envergando seu uniforme de gala, acompanhavam a festa e davam cobertura e segurança aos fiéis. Nesse sentido, a presença do poder público nas festas da Igreja Católica é percebida desde o Brasil Colônia e percorre a longa história da procissão de *Corpus Christi*.

Em pesquisa realizada na Biblioteca Nacional, foi possível encontrar no *Jornal do Pará*, em 03 de junho de 1874, a preparação dos militares paraenses para o *Corpus Christi*:

O brigadeiro commandante das armas, determina, que no dia 4 do corrente mez ás 6 horas da manhã se achem formados á porta da Cathedral o 11.º batalhão de infantaria e uma guarda de honra do 4º d'artilharia a pé, afim de acompanharem a imperial procissão de Corpus Christi (BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *Jornal do Pará*, 1874).

No jornal *A Reacção*, de 23 de junho de 1889, há uma outra menção à presença de militares na procissão de *Corpus Christi*:

O Sr. Coronel José Francisco de Siqueira Mendes, nos últimos arrancos, quiz mais uma vez dar provas da sua supina ignorância. Querendo mostrar-se bonito apresentou-se na procissão de Corpus Christi fardado em grande gala, de dragonas e divisas sem o que não era possível ficar taful. Esqueceo ou nunca lêu o art. 23 do Dec. n. 5. 573 de 21 de março de 1874, que dispõe o seguinte:
<<Em grande gala os officiaes substituirão as divisas por dragonas>>. Muito asno como o pão de Deus. Abençoados os pobres de espírito porque delles será o reino do Ceo (BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *Jornal A Reacção*, 1889).

Neste registro histórico, publicado em Cametá, no Pará, no ano de 1889, é relatado o caso notório em que um Coronel se exhibe em seu traje de gala no dia de *Corpus Christi*. O que ele não esperava era o ataque explícito da imprensa local ao seu exibicionismo.

Conclui-se, então, a partir desta matéria, que a imagem do tapete no qual aparece o emblema da Polícia Militar do Pará não é uma novidade na história da procissão. O que diferencia uma época da outra é que o poder público não detém os mesmos poderes que lhes foram atribuídos no Brasil Colônia e Império até o advento da República, mediante a instalação do sistema do padroado. Mas, isso não significa que foram rompidos completamente os vínculos existentes entre poder público e religioso, entre o sagrado e o profano. Vale dizer que na festa do *Corpus Christi* não houve uma exclusão do poder público e há interferência desse até mesmo na confecção dos tapetes. Estabeleceu-se uma relação na qual há influência dos serviços da ordem no que concerne as campanhas sociais que defendem a paz e a segurança da população, e estes recebem o apoio das entidades religiosas. Foi neste sentido que se empregou o emblema da instituição policial na procissão, com intuito de defender a paz e reiterar a importância da Polícia Militar para o poder religioso local, haja vista que é um órgão de apoio religioso, que vela pela preservação da ordem pública e, no caso de procissões que comportam um número elevado de pessoas, sua ação torna-se fundamental. De fato, é um caso isolado em comparação a outras procissões executadas no

Brasil, embora há resistência quanto aos símbolos de valor sagrado da festa. A Igreja permite que outras instituições, não satisfeitas em apenas acompanhar a procissão, possam produzir imagens que as simbolizam.

Em 2010, novamente o profano desponta nas imagens dos tapetes da procissão:



Figura 13 - Em 2010, um tapete que faz menção a ciência se fez presente no *Corpus Christi* capanemense.

Fonte: Cláudio França.

Ao longo da história do Cristianismo, são muitas as divergências entre religião e ciência. A Igreja Católica se mostrou contrária ao desenvolvimento científico, e nomes como Nicolau Copérnico, Galileu Galilei, Charles Darwin, Sigmund Freud e John Thomas Scopes vivenciaram e lutaram contra a oposição da Igreja no que concerne suas pesquisas e pensamentos, argumenta Ronald Numbers (2009, p. 250). Estes cientistas presenciaram a

extinção da ciência proveniente da Antiguidade Clássica em virtude da ascensão do Cristianismo. Dentre os impedimentos proferidos pela Igreja Medieval, destaca-se o crescimento da Filosofia Natural, a qual pregava a teoria de que a terra era plana. Nessa época, a Igreja impediu que autopsias e dissecações fossem realizadas. Em vista disso, a relação entre religião e ciência se tornou conflituosa e atualmente verifica-se que pouco mudou na mentalidade da Igreja Católica sobre algumas abordagens científicas, principalmente quando se trata da Teoria da Evolução de Charles Darwin. De fato, houve a perda de poder da Igreja, que se difere do Período Medieval e Renascimento, quando esta combateu e puniu cientistas que propagavam ideias opostas ao pensamento do Cristianismo.

Na verdade, a Igreja Católica não foi totalmente contrária à ciência. Ela ofereceu, por exemplo, financiamento e apoio social ao estudo da Astronomia por mais de seis séculos. Um dos motivos que levou a instituição a apoiar pesquisas astronômicas foi, por exemplo, estabelecer a data da Páscoa (NUMBERS, 2009, p. 251). Contudo, a relação entre Igreja e Ciência teve episódios trágicos durante a Revolução Científica, nos séculos XVI e XVII, em que membros do clero católico buscaram silenciar os precursores da ciência moderna. Nicolau Copérnico foi ousado para a época por localizar o sol no centro do sistema solar, arriscando sua vida por defender concepções consideradas heréticas. Outros cientistas também foram vítimas de perseguições por parte da Igreja: Giordano Bruno foi queimado vivo, Galileu Galilei foi torturado, silenciado, humilhado e obrigado a abjurar, Kleper foi perseguido por protestantes e católicos, Andreas Vesalius, médico responsável por estabelecer os fundamentos da anatomia moderna, foi caçado até a morte.

No século XIX ocorreu um impacto científico ocasionado pelo apogeu do Darwinismo. Muitos abandonaram suas crenças religiosas em virtude desta Teoria, grande parte de crentes perderam a fé no Cristianismo em decorrência de experiências pessoais e começaram a se questionar sobre a origem do universo, a natureza do pecado, os castigos eternos, enfim, sobre uma imensa gama de temas religiosos (NUMBERS, 2009, p. 253).

O ano em que a procissão incluiu um tapete com a descrição "ciência" foi 2010. O tema daquele ano era: "Eucaristia, pão da unidade dos discípulos missionários". É nítido que não há relação alguma entre o tapete e a temática da festa. Portanto, conclui-se que o *Corpus Christi* deixou-se influenciar por fatores que fogem a essência da procissão. Novamente o profano ressurge, com o intuito de indicar que a religião pode dialogar com a ciência e que, mesmo com uma história repleta de incompreensões e atitudes reprováveis, ciência e religião

não estiveram sempre em conflito. Diante de tantas imagens sagradas com representatividade para os cristãos, o tapete profano penetra em um ambiente altamente religioso e, pelo que se vê na imagem, pretende exaltar o conhecimento científico.

A inserção do profano nas festas religiosas na Amazônia é percebida desde séculos passados. A duração das festas não é rígida, podendo ser prolongada como acontece nas novenas que duram cerca de 9 dias. Bates apud Souza (2013, p. 15) dá-nos um exemplo de como configuravam-se as novenas no ano de 1863:

Cada festa durava nove dias (uma novena) e em muitos casos serviam-se bebidas ao povo todas as noites. Nas cidades menores há baile duas ou três noites durante a novena e no último dia um grande jantar. O padre, naturalmente, tem que ser pago com muita liberalidade, especialmente pelo sermão feito no dia Santo, uma terminação do festival, pois os sermões são um serviço extraordinário no Brasil.

Em vista disso, nota-se que era comum que aspectos não religiosos integrassem os rituais católicos na região, sendo essa agregação transplantada para outras festas do catolicismo, inclusive o *Corpus Christi*.

O *Corpus Christi* sofreu algumas influências de segmentos externos à Igreja Católica. A festa conta com a colaboração do empresariado de Capanema-PA, instituições como a Polícia Militar e o Corpo de Bombeiros, a Prefeitura da cidade, clubes como o Rotary e o Lions, a Maçonaria, dentre outros. Alguns desses setores participam da procissão oferecendo apoio financeiro, fazendo a cobertura de segurança, participando da concepção do evento (organização, recolhimento de materiais, divulgação). De certa forma, o auxílio desses setores influenciou na criação dos desenhos do *Corpus Christi*, com, evidentemente, a permissão da Igreja Católica. O sagrado, portanto, não predominou.

Em certos anos a escolha do tema da festa já apresentou um espaço para que temas não religiosos fossem retratados nos tapetes da procissão, como ocorreu no ano de 2012, cuja temática foi: “A eucaristia nos faz ser como Jesus”. A procissão do respectivo ano apresentou uma abordagem social que envolvia a campanha de doação de sangue, um tema paralelo ao sentido da festa, visto que não se relacionava diretamente com à temática central da eucaristia.



Figura 14 - Em 2012, o *Corpus Christi* trouxe uma abordagem social.

Fonte: SBT Capanema.

Foram notáveis as ações do clero católico em questões que envolvem a dimensão social na cidade de Capanema-PA. A igreja dessa localidade não se limitou a cuidar de questões de caráter religioso, mas transcendeu esse aspecto, mesmo porque sua estrutura se encontra solidamente implantada na esfera mundana e convive com a vida material. Isso está explícito na pesquisa de Luciano Demetrius, quando este demonstra as ações do Padre Francisco Sales Soares, que teve papel determinante na construção da Igreja Matriz e cujas ações envolveram os mais variados segmentos sociais. Ademais, outros representantes do clero capanemense participaram de diversas obras sociais na comunidade, fatos que atestam que a Igreja Católica engajou-se em ações que os obrigavam a interceder nos mais variados problemas que afligiam a estrutura social da cidade. Assim sendo, foi preciso divulgar nos tapetes criados para celebrar o *Corpus Christi* que Capanema-PA possui um importante centro de doação de sangue (HEMOPA), que atende também as cidades do Nordeste Paraense. Tal instituição atua em Capanema há 10 anos e corresponde a um avanço nos serviços hemoterápicos dessa região. Frequentemente, são desenvolvidas campanhas que visam

umentar o número de doadores de sangue. Com esse intuito, o *Corpus Christi*, em 2012, tornou-se um veículo propagador da campanha de doação de sangue, em função do número elevado de fieis que, nutridos pelo sentimento religioso, tomam parte da procissão e que poderiam ser sensibilizados. O apoio da igreja a esta demanda popular, ainda que permaneça no horizonte da simbologia do sangue, representado pelas vinhas e pela união eucarística entrelaçada com a solidariedade e a doação, tangencia uma temática mundana presa à esfera profana, que ganha sentido na vida prosaica de um centro urbano da região nordeste do Pará. Em suma, com essa campanha entra em cena uma temática que não estava no "script" da procissão em seu sentido original, pois ela se abre aos problemas que acoçam o cotidiano dos moradores de uma cidade que se vê às voltas com problemas específicos humanos.

4.3 O ESPIRITISMO E A MAÇONARIA: INFLUÊNCIAS NO *CORPUS CHRISTI*

O *Corpus Christi* da cidade de Capanema-PA tornou-se conhecido devido a elementos como a arte, a participação ativa dos fiéis e a devoção ao Sacramento da Eucaristia. Mas casos como a presença do profano nesta festa a tornam diferenciada das procissões realizadas em outras cidades do Brasil. Um exemplo da originalidade da festa está na participação da Maçonaria, fato curioso na medida em que esta é uma instituição condenada pela Igreja Católica. Segundo Alberto Gambarini, em *Maçonaria e Catolicismo*, no ano de 1738, o papa Clemente XII (1730-1740) registra a Bula *In Eminentis Apostolatus Specula*. Pela primeira vez em sua história, houve a condenação da Maçonaria de forma mais explícita, a qual determina aos católicos a extrema proibição de pertencera essa confraria laica. O fato da doutrina maçônica defender o ecumenismo, visto que recebe pessoas de qualquer religião, perturbou a Igreja Católica, fato exposto na Bula *In Eminentis*, na qual o papa ataca explicitamente essas associações e as caracteriza como "suspeitas". Assim sendo, como afirma David Vieira (1980, p. 43), Clemente XII proibiu os católicos de se filiarem ou de ajudarem essas sociedades. Entre os vários motivos alegados pelo papa, além do exposto anteriormente, pode-se ainda indicar aquele que sustenta que as Lojas Maçônicas atentam contra a segurança dos reinos existentes à época. Para o sumo pontífice, tais sociedades secretas desencadeavam grandes males para a tranquilidade dos Estados por se oporem às leis civis. Para José Ferrer Benimeli (2010, p. 131): "tudo isso naturalmente se devia ao juramento e ao segredo inviolável praticado pelos maçons". Ademais, o autor ainda argumenta que:

Fica evidente que existiam razões de Estado para condenar a Maçonaria. No fundo, Clemente XII não fez mais que seguir o exemplo de outros governos incomodados e inquietos diante do clima de segredo e de juramento de que era cercada a maçonaria (BENIMELI, 2010, p. 131).

Anos depois, a história atribulada das relações entre Igreja Católica e a Maçonaria muda de protagonistas. Em 18 de maio de 1751, o papa Benedito XIV retoma novamente o ataque aos maçons na Bula *Providas Romanorum Pontificum*, reunindo as proibições e condenações expostas na Bula anti-maçônica *In Eminentis Apostolatus Specula* de Clemente XII. Para Benedito XIV, o fato mais grave sob essa rubrica é que as Lojas Maçônicas recebem homens de todos os credos, segundo David Vieira (1980, p. 43), "daí ser evidente a resultante de um grande perigo para a pureza da religião católica".

J. F. Benimeli traz à tona um dos aspectos mais desconhecidos sobre a Maçonaria do século XVIII, que se refere à presença do clero católico nesta instituição antes mesmo das condenações pontifícias, bem como também depois delas. A razão disso está no fato de que muitos fieis que se consideravam católicos não viam incompatibilidade entre o Catolicismo e a Maçonaria. O juramento prestado sobre o Evangelho, empreendido durante a iniciação, não ligava o maçom ao Estado e à religião ou até mesmo as leis. Conforme explicita J. F. Benimeli (2010, p. 622), "as encíclicas pontifícias queriam ver nisso uma profanação, mas para os maçons, ao contrário, essa prática herdada dos maçons operários da Idade Média era destinada a tornar o juramento inviolável, já que era prestado perante a Deus". No decorrer do século XVIII, percebe-se um crescimento no número de membros da Igreja Católica nas lojas maçônicas, recrutados até mesmo entre padres, diáconos, cônegos, vigários e bispos. Para J. F. Benimeli (2010, p. 642), a maioria das muitas ordens religiosas estava representada nas fileiras da Maçonaria, tais como os Capuchinhos, Cistercienses, Carmelitas, Dominicanos, Franciscanos, citando apenas algumas delas, que trabalhavam como pregadores, bibliotecários, intérpretes de reis, professores de Teologia, de filosofia e muitos outros ofícios. Estes fatos expõem as contradições que atravessaram o final do século das luzes: de um lado, as condenações papais, e de outro, a presença de padres e católicos na Maçonaria. Novamente, J. F. Benimeli (2010, p. 643) explica-nos a configuração específica dessa relação no século XVIII:

Não se resolve o problema nem se evita a dificuldade ao responder que a Maçonaria no século XVIII não era anticlerical. A prova: eles mandaram celebrar missas e serviços religiosos, recomendavam os finados às orações de seus membros, respeitavam o horário das missas dominicais e os preceitos de jejum e abstinência. Mas, principalmente, a presença maciça de católicos nas fileiras da Maçonaria no século XVIII fazia dela uma organização eminentemente cristã. Ora, ao afirmar que

a Maçonaria do século XVIII era cristã e católica, afirma-se indiretamente que as condenações pontifícias não tinham sentido e se equivocavam. E, no entanto, é um fato indiscutível, encontramos como membros da Maçonaria muitos católicos e , principalmente, padres, numerosos e de qualidade.

Segundo Fernanda Santos e José Eduardo Franco (2011, p. 57), o século XIX também foi palco de muitos confrontos entre Igreja Católica e Maçonaria. No pontificado de Pio XI (1846- 1878) foi promulgada a Bula *Syllabus*, que novamente recriminaria a ligação de membros da Igreja com esta sociedade secreta. E no pontificado de Leão XIII (1878-1903), foi exposta mais uma vez a repulsa de um papa contra a ordem maçônica, que se fortificou após a criação de novos documentos que corroboraram outra vez a aversão aos maçons. A. Gambarini (2014, p.1) assevera que:

A encíclica HUMANUM GENUS, escrita por Leão XIII, é um das mais fortes e extensas no que diz respeito a indicar os erros da maçonaria e sua incompatibilidade com a doutrina cristã. O papa ensina, nessa encíclica, que a Igreja católica e a maçonaria são como dois reinos em guerra. Entre os pontos principais apresentados por Leão XIII sobre os erros da maçonaria, destacam-se:

- a finalidade da maçonaria é destruir toda ordem religiosa e política do mundo inspirada pelos ensinamentos cristãos e substituí-las por uma nova ordem de acordo com suas idéias.
- Suas idéias procedem de um mero "naturalismo". A doutrina fundamental do naturalismo é a crença de que a natureza e a razão humana devem guiar tudo.
- A maçonaria apresenta -se como religião natural do homem. Por isso afirma ter sua origem no começo da história da humanidade.
- O conceito de DEUS é diferente daquele apresentado na Bíblia e na doutrina católica. Para a maçonaria, DEUS é um conceito filosófico e natural. DEUS passa a ser a imagem do homem. Por isso, não existe uma clara distinção entre o espírito imortal do homem com Deus.
- A maçonaria nega a possibilidade de DEUS ter ensinado algo.
- Não aceita ser entendida pela inteligência humana.
- A maçonaria estimula o sincretismo religioso, isto é, a mistura das mais diferentes crenças.
- A maçonaria compara a Igreja católica a uma seita.

A Bula *Humanum Genus*, datada em 20 de abril de 1884, é considerada a mais importante de todas, visto que além de analisar minuciosamente os aspectos envoltos da ordem, realiza uma crítica a ela. Sobre Pio IX, deve-se destacar que muitos estudiosos, inclusive os próprios maçons, afirmam que este papa foi membro de uma loja, embora no seu pontificado tenha publicado mais de 20 documentos renovando a condenação à Maçonaria.

O desenvolvimento da ordem maçônica em Portugal foi contemporânea à época em que viveu o marquês de Pombal. No caso específico do Brasil, tem-se notícia de que os primeiros maçons chegaram ao país no final do século XVIII, ao mesmo tempo em que irrompia a Inconfidência Mineira. Como relata Irineu Wilges, em *Cultura Religiosa*, a Inconfidência Mineira serviu como inspiração para a Maçonaria. Porém, a informação mais

concreta sobre ela no Brasil é dada por José Bonifácio de Andrade e Silva, o Patriarca da Independência, em 1832, quando este comunica a fundação, em 1801, da primeira loja maçônica no país. A maçonaria contou, ainda, como membro ilustre, com D. Pedro I. Contudo, em função de desavenças com outros maçons, acabou por se retirar da ordem.

Sérgio Pereira Couto (2015, p. 17) relata um episódio ocorrido em 1872, quando se festejava a Lei do Ventre Livre. Almeida Martins, padre que também era maçom, se negou a cumprir as ordens do papa, perpetrando sua suspensão pelo bispo do Rio de Janeiro. O padre, ao realizar um discurso na loja Maçônica, criticou veementemente a Instituição Católica, chegando a mencionar o Visconde do Rio Branco, que também era Grão-Mestre da Maçonaria.

Durante o processo, os bispos de Olinda (PE) e de Belém (PA), Dom Vital e Dom Macedo, respectivamente, decidiram fechar todas as irmandades que aceitavam padres como associados. Contudo, houve uma reação muito rápida por parte do Visconde do Rio Branco em 1874. Este mandou prender os referidos bispos, que foram sentenciados a quatro anos de reclusão e obrigados a executar trabalhos forçados.

Um episódio acontecido no Estado do Pará em 6 e 7 de setembro de 1874, relata a intolerância contra os maçons. As casas de portugueses nas ilhas fluviais de Macapá foram assaltadas, cerca de quatro homens morreram e outros ficaram gravemente feridos. Os assaltantes gritavam durante sua ação criminosa: "mata os maçons" e "mata os portugueses". No mês seguinte, nas cidades de Viseu e Chaves, no Pará, um grupo composto por brasileiros e mestiços atacou os portugueses que residiam nestas localidades. Quem descreve com muita propriedade esse episódio é David Vieira (1980, p. 363):

Os maçons puseram a culpa desses movimentos "populares" no jornal do Bispo Dom Macedo Costa, *A Boa Nova* e nos ultramontanos. Como prova do envolvimento de *A Boa Nova*, citaram um artigo do jornal episcopal pareense, datado de 23 de janeiro de 1873, ameaçando os maçons de um derramamento de sangue igual ao da "revolução de 1835 provocada pelas insolências da maçonaria". Essa revolta do "Mata-Português" no Pará, ainda está para ser estudada em todos os seus aspectos.

Por outro lado, o jornal *O Santo Officio* de 16 de junho de 1878 descreve um caso, ocorrido no Pará, no qual a identidade maçônica de alguns fieis é revelada. Trata-se da procissão de *Corpus Christi* daquele mesmo ano, na qual estes tomam parte, causando espanto e deboche da Igreja Católica:

Os maçons e o sr. Bispo

Innumeras vezes temos ouvido do pulpito o sr. Bispo dizer em santa colera: phanteistas, impios, atheus, os maçons que adoram uma cousa a que chamam Supremo Architecto do Universo, um aggregado monstruoso de deuzes do paganismo!

Deixamos de parte a horrivel blasphemia com que o sr. bispo na estulticia de seu saber insulta Deos. Todos sabem e encontra-se nos melhores lexicoghafos e até nos casuistas jesuitas a origem e significação da palavra Supremo Architecto, Deos.

Por agora queremos só notar que dizendo o sr. bispo ser os maçons phanteistas, impios e atheus, teve-os entretanto a seu lado na procissão de Corpus Christi!

Era, sem dúvida, digno de ver-se os phanteistas e atheus segurarem as varas do palio sob o qual ia o muito religioso e catholico-apostolico-romano bispo do Pará.

E s.exc. revdma. não teve escrupulos em sua catholica consciencia de approximar-se tanto dos maçons ao ponto de suas vestes tocarem-se!

E o povo ria-se a bom rir da parvoice do bispo catholico apostolico romano, o fidelissimo as prescripções da Roma papal, que excommugando os maçons, e por tantas vezes tem pedido do pulpito o fogo do ceo para exterminal-os, caminhou pelas ruas ao lado delles, desses impios e atheus, como se fossem catholicos do quilate do sr. bispo.

E o catholico e religioso bispo, depois de tantas palhaçadas, não terá corado de vergonha delle proprio desmentir-se tão solemnemente em face da capital da sua diocese? (BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Jornal *O Santo Officio*, 1878).

A aversão do clero católico aos maçons não impediu sua participação na festa de *Corpus Christi*. Neste trecho anteriormente citado, percebe-se a divisão de uma posição que, para os católicos, somente o alto clero poderia assumir: segurar as varas do pálido²³. Tal cena causa espanto pelo fato de os maçons terem sido excomungados desde 1738 pela Igreja, e o Bispo e os maçons andarem lado a lado pacificamente na procissão. O jornal evidencia que o bispo do Pará era no mínimo um homem contraditório, que condenava e tratava os maçons como ímpios, ateus, dentre outros adjetivos, e ao mesmo tempo permitia que dividissem o espaço da procissão de *Corpus Christi* como prelados e fiéis devotos. A atitude causou risos, pois o bispo foi vítima de zombaria por parte da população pela incoerência de seu discurso.

Este fato demonstra a participação de maçons na procissão de *Corpus Christi* no Pará desde o século XIX e, nitidamente, demonstra a incoerência dos membros da Igreja Católica, que os perseguia há muitos séculos. Apesar de um discurso inflexível em oposição à sociedade maçônica, muitos clérigos, das mais diferentes posições hierárquicas da Igreja, até mesmo papas, como afirmam alguns historiadores, integraram a Maçonaria. Tal constatação revela, assim, que o maçom pode inserir-se na estrutura organizacional da Igreja católica, mas não havia contrapartida, mesmo porque, no caso dos católicos, o ingresso na Maçonaria era mais complexo, pois este lhes era vedado.

²³ O pálido é uma cobertura utilizada pela Igreja Católica em cortejos e procissões na qual é sustentada por varas. No *Corpus Christi*, serve para proteger o Santíssimo Sacramento.

Ao nos debruçarmos sobre a historiografia maçônica, é possível constatar que havia cristão e franco-maçom, mulçumano e franco-maçom, judeu e franco-maçom. Assim sendo, admite-se que a Maçonaria foi uma ordem ecumênica e sincrética dotada de um caráter de anfitriagem que a levou a acolher membros das mais diversas procedências religiosas. Para os maçons, seria inaceitável a falsa afirmação de que se opõem a Igreja Católica. Na verdade, eles são favoráveis ao saber e ao conhecimento científico, instigado pelo Supremo Arquiteto do Universo. I. Wilges (1984, p. 152) traz o relato do almirante Benjamin Sodré, o qual afirma que não há incompatibilidade entre a Maçonaria e o catolicismo, pois, para ele, um católico convicto, pode ser, simultaneamente, um maçom dedicado.

Apesar de considerar as doutrinas inconciliáveis, a Igreja Católica atualmente alimenta uma relação menos conflituosa com a Maçonaria, embora muitas paróquias no mundo ainda sustentam ideias tradicionais contra esta organização secreta. F. Santos e J. E. Franco (2011, p. 61) explicam que a fase dos desentendimentos e incompreensões ficou para trás.

Esta relação foi mudando, e os motivos de desentendimentos seculares perdendo consistência, todavia essa mudança não se deu em todos os lugares com a mesma intensidade e rapidez. Os motivos fundamentais pelos quais a Igreja condenou, tradicionalmente, a Maçonaria, foram de ordem teológica, moral e político (...). Atualmente a Igreja, sobretudo após João XXIII e o Concílio Vaticano II, bem como a própria Companhia de Jesus encararam com outros olhos o fenômeno maçônico, desmistificando a ideia de que as Lojas são antros demoníacos. O atual código de Direito Canônico (1983) omite qualquer referência a Maçonaria, e revogado o cânone 2335 do anterior (1917), que excomungava *ipso facto* os inscritos na "seita maçônica" e em organizações "que maquinavam contra a Igreja ou contra as legítimas autoridades civis". O código atual suprimiu qualquer alusão à Maçonaria.

Algumas paróquias pelo mundo buscam um diálogo amigável com as lojas maçônicas. Outras, preferem manter-se perfiladas ao lado das tradições católicas e excomungar o católico que participa das reuniões maçônicas.

No caso da paróquia de Capanema-PA, houve certa aceitação e um bom diálogo entre as instituições, segundo relatos de membros da comissão organizadora da procissão. A Maçonaria participava ativamente de eventos religiosos promovidos pela Igreja. Um bom exemplo dessa postura é a festa de *Corpus Christi*. Em entrevista com Gilson Mariano, pároco e coordenador da procissão de 2014, ele nos relatou que para a Igreja de Capanema-PA, não existe nenhum problema de relacionamento com membros da Maçonaria e aceita-se que jovens maçons participem da festividade de *Corpus Christi* e de outros eventos religiosos organizados pela paróquia. O Pároco asseverou, contudo, que atualmente os maçons capanemenses pouco têm participado dos eventos religiosos organizados pela paróquia, mas,

no passado, os jovens maçons eram integrantes de grupos católicos e atuavam nas organizações das festas, inclusive do cortejo da procissão.

Após o Concílio Vaticano II, que representou uma mudança significativa na postura da Igreja, pois inaugura uma fase de maior abertura, diálogo e compreensão em torno da Maçonaria: "a própria Igreja modificou o seu olhar frente ao mundo contemporâneo e evoluiu no sentido de incorporar a defesa de valores defendidos séculos antes pela Maçonaria, como a tolerância e o ecumenismo" (SANTOS, FRANCO, 2011, p. 64). Mas deve-se deixar claro que mesmo após essa abertura nos anos de 1960, ainda há muitos preconceitos contra a Maçonaria; tanto é que durante o papado de João Paulo II houve a criação de documentos retomando a aversão da Igreja Católica contra a doutrina maçônica, posteriormente defendida pelo seu sucessor, Bento XVI, por meio de declarações e levantamento de suspeitas.

A participação de membros da Maçonaria no *Corpus Christi* é uma tradição que perdura há quase 20 anos em Capanema. No ano de 2007, tiveram a oportunidade de criar um tapete com o símbolo da Ordem Demolay (ordem ligada à Maçonaria), confeccionado pelos Irmãos do Capítulo Capanema 158.



Figura 15 - Jovens desenharam o símbolo Demolay na festa de *Corpus Christi*.

Fonte: Site da Associação da Ordem Demolay do Pará.

Os maçons expõem no site da Associação da Ordem Demolay do Pará que se sentem orgulhosos por terem tido a oportunidade de inserir um tapete com a imagem de um dos símbolos da ordem e acreditam que a confecção do tapete pôde facilitar a quebra de rótulos e preconceitos existentes contra a Maçonaria. Neste tapete, ganha destaque o símbolo da Ordem Demolay que se encontra ladeado, por outro o da JUFRA de Nazaré.



Figura 16 - Em 2007, um símbolo maçom penetra no *Corpus Christi* capanemense.

Fonte: Site da Associação da Ordem Demolay do Pará.

O símbolo ao lado da Ordem Demolay pertence a um grupo católico que possui grande notoriedade no *Corpus Christi* de Capanema-PA, posto que participa ativamente, há muito tempo, da criação dos tapetes. Portanto, este exemplo representa a interlocução amigável entre duas doutrinas divergentes, correspondendo, assim, a um exemplo vívido e concreto do sincretismo religioso e da fusão entre o profano e o sagrado.

Outro fato intrigante e inusitado que ocorreu na procissão de *Corpus Christi* em Capanema-PA aconteceu em 2013 com a colaboração de espíritas, ampliando ainda mais a intervenção de temáticas do campo do sincretismo religioso no âmbito da procissão. O curioso é que assim como transcorreu o relacionamento com a Maçonaria, ao longo de sua história, a Igreja Católica mediu forças com o espiritismo e sua ascensão no mundo e no Brasil, visto que tais doutrinas são incompatíveis no que tange, dentre outros aspectos, a crença da reencarnação. Como no caso dos cristãos-maçons, a Igreja também proibiu os católicos de frequentarem cultos espíritas. Entretanto, assim como fez a Maçonaria, o Espiritismo apostou no diálogo com a paróquia de Capanema-PA e, no ano de 2013, um tapete com a imagem de Chico Xavier esteve presente na procissão de *Corpus Christi*.



Figura 17 - Jovem prepara o desenho do médium Chico Xavier.

Fonte: SBT Capanema.

O Espiritismo assume relevância no contexto religioso do Brasil por apresentar um crescimento acelerado quanto ao número de seguidores e de Centros Espíritas, principalmente nas áreas cuja urbanização é mais intensa. Cândido Procópio (1973, p. 159-160), discorrendo sobre a história do Espiritismo no Brasil e sua relação com a Igreja Católica, salienta que os primeiros fenômenos mediúnicos ocorreram durante o século XIX e que o Espiritismo foi

introduzido no Brasil sob uma vertente proposta por Allan Kardec, enquanto ciência, filosofia e religião. As primeiras organizações espíritas surgiram na Bahia (1865 e 1874) e no Rio de Janeiro (1873). Em 1884, foi criada a Federação Espírita Brasileira que buscava a preservação da doutrina kardecista, tencionando, também, reunir a crescente população de fieis que frequentavam os inúmeros centros.

Nos primeiros anos de sua existência no Brasil, o Espiritismo caracterizou-se, segundo Boaventura Kloppenburg (1960, p. 17), por tentar algumas vezes encobrir suas práticas, bem como defendê-las, além de responder em suas publicações aos ataques perpetrados pela Igreja Católica. Criou-se um verdadeiro campo de agressão entre os jornais *O Reformador*, jornal espírita de 1883 e *O apostolado*, jornal católico. Os textos veiculados nesse jornal eram verdadeiras trocas de farpas entre esses dois segmentos religiosos.

O Brasil tornou-se o país com o maior número de espíritas do mundo, onde tal filosofia e religiosidade mais cresce proporcionalmente sem proselitismo. Dentre os fatores que contribuíram para isto, há a atuação dos espíritas na organização de entidades devotadas à caridade e à ação de médiuns. O exercício da mediunidade, sem visar a extorsão de recursos pecuniários e a facilidade de abrir centros, pois, não havia e não há até hoje em dia regulamento, nem prescrições, contribuiu para que o Brasil se tornasse a pátria do Evangelho Cristão de vertente reencarnacionista (KLOPPENBURG, 1960, p. 31).

O sistema filosófico e religioso formulado por Kardec torna-se o fundamento do Espiritismo no Brasil. A doutrina do Codificador encontra continuidade intelectual em autores brasileiros, entre os quais se distingue Francisco Cândido Xavier (cerca de cem livros e milhares de pequenas mensagens considerados como tendo sido psicografado) (PROCÓPIO, 1973, p. 161).

Não há dúvidas de que Chico Xavier foi um dos maiores nomes do Espiritismo brasileiro. Seu perfil de líder religioso, médium, homem caridoso e psicógrafo fecundo que doou todos os direitos autorais de sua extensa produção bibliográfica à Federação Espírita Brasileira influenciou muito sua indicação em 1981 e 1982 ao Prêmio Nobel da Paz. Antes da efetivação da candidatura a este renomado prêmio que o Brasil nunca ganhou, o Estado de Pernambuco, em 1980, se mobilizou-se a favor de Chico Xavier:

O comitê de Pernambuco Pró-indicação de Francisco Cândido Xavier para o prêmio Nobel da Paz de 1981, estará encerrando hoje, sua campanha de coleta de assinaturas (...). O secretário do comitê em Pernambuco, Nilton Santos, explicou que as pessoas que ainda não assinaram, terão agora a última oportunidade de colaborar na campanha. Segundo afirmou, o movimento conta com o apoio de 16 países, todos

empenhados em conceder o Prêmio Nobel a Chico Xavier (Jornal Diário de Pernambuco, 29 de novembro de 1980, p. 7, BN).

Todos esses fatores mostram o porquê deste médium assumir alta representatividade no campo religioso brasileiro. Por estas razões, a imagem de Chico Xavier foi desenhada no *Corpus Christi* capanemense.

A paróquia de Capanema, em 2013, deixou as divergências religiosas de lado para celebrar a personalidade de Chico Xavier que, independente de suas convicções religiosas, assumiu notável destaque no espaço brasileiro por engajar-se em causas sociais. Bernardo Lewgoy, em *Chico Xavier e a Cultura Brasileira*, compara o médium brasileiro a um mito, por ser um autor de vasta produção literária (ultrapassando mais de 400 livros psicografados), possuindo milhões de leitores em vários países e, por seus poderes mediúnicos, ter se tornado a maior referência do Espiritismo brasileiro.

O lugar de destaque absoluto de Chico Xavier no espiritismo brasileiro, o nível de fabulação em torno de sua vida por parte de seus leitores, admiradores, adversários ou simplesmente curiosos, a redundância das histórias contadas numa razoável quantidade de biografias escritas, tudo isto sugere a operação de um esquema mítico. Ponto de inflexão na história do movimento espírita, o mito Chico Xavier opera em mais de um nível, tendo contribuído tanto para firmar um paradigma de práticas religiosas não anteriormente estabelecidas, como o “Culto do Evangelho no lar”, quanto para estabelecer um conjunto autônomo de referências para a escrita espírita no Brasil, a partir dos anos 40 (LEWGOY, 2001, p. 54).

O Espiritismo Kardecista ganha projeção no Brasil com Chico Xavier nas vestes do principal protagonista desta doutrina. Sua história exemplifica muito bem os dilemas enfrentados pelo Espiritismo no transcurso do século XX. O marco principal é a proposta de um sincretismo com a Igreja Católica brasileira, e Chico Xavier pôde quebrar alguns preconceitos contra o Espiritismo. Sua conduta ética e moral fez com que líderes religiosos católicos apreciassem a postura deste médium, sendo assim, é fácil compreender o porquê da imagem de Chico Xavier aparecer na procissão de *Corpus Christi*, sublinhando a admiração dos católicos para com este médium. Assim sendo, a confecção de um tapete com sua imagem foi uma forma de homenageá-lo. Ademais, o catolicismo esteve presente na vida de Chico Xavier por influência da mãe, uma mulher devota que transmitia os ensinamentos religiosos aos filhos, e por ter tido uma relação forte com a mãe, prematuramente falecida. Chico Xavier deixou-se absorver por algumas práticas católicas como, por exemplo, a devoção aos santos e a amizade com o padre da paróquia de Pedro Leopoldo. B. Lewgoy (2001, p. 65), afirma que "o espiritismo de Chico Xavier absorverá do catolicismo popular o circuito da intercessão e da graça (típico do culto aos santos) e a devoção familiar centrada na figura materna". Para B.

Lewgoy houve um verdadeiro sincretismo nas posições de Chico Xavier com a cultura católico-brasileira no que respeita os anjos, santos e benfeitores, e por tentar manter uma relação harmoniosa com o catolicismo, que manifestava animosidade em confrontação com o Espiritismo.

Sobre a relação entre Espiritismo e o Catolicismo, B. Lewgoy (2001, p. 69) garante que:

Em Chico, as pontes do espiritismo brasileiro com o universo popular católico, estremeçadas em décadas de atritos com as autoridades leigas e eclesiais, começam a ser lentamente recompostas na direção de uma suave continuidade entre universos religiosos até então bem distintos. Com o médium de Pedro Leopoldo, o espiritismo sofre uma reordenação sem precedentes na direção de enfatizar a devoção doméstica através do Culto do Evangelho no lar, conquistando um público habituado a uma vivência mais popular e oral do catolicismo, que cultuava santos locais, que acreditava na força das rezas e das simpatias, e cujas práticas muitas vezes eram apanágio das mães de família.

Na biografia de Chico Xavier há muitas passagens que relatam a sua devoção a crenças do catolicismo e o seu desejo em poder conciliar as duas doutrinas com as quais se identificava. Desde a infância, a tradição católica foi uma presença relevante em sua vida e a carregou consigo quando ingressou no Espiritismo, relação conflituosa que por vezes foi amenizada como no episódio do Padre Scarzelli, um homem incrédulo aos fenômenos espíritas, mas que ajudou Chico Xavier quando este foi acusado de ser acometido de problemas psiquiátricos.

Sobre o catolicismo de Chico Xavier:

A própria carolice de Chico na juventude expressa essa relação de diferenciação e conciliação em relação à Igreja Católica, que lhe acompanhará a vida inteira, causadora de animosidades e críticas entre alguns companheiros espíritas (LEWGOY, 2001, p. 69).

Em função da influência católica que detinha Chico Xavier, houve uma conexão entre o Espiritismo e o Catolicismo nas camadas populares, na qual foram exaltadas a vivência ritual da religião no contexto familiar, alimentada por crenças em entidades invisíveis, apadrinhamento espiritual e na concessão de favores e de graças. Hoje, verifica-se que muito membros da Maçonaria e do Espiritismo são frequentadores da Igreja Católica. E em Capanema-PA, tal instituição demonstrou ser totalmente flexível no que concerne as outras religiões. Assim sendo, foi permitido que tapetes com símbolos não-católicos fossem produzidos por membros de outros segmentos religiosos como o Espiritismo.

No entanto, deve-se notar que a doutrina católica e a espírita são divergentes. Quem explica-nos melhor essa oposição é Cândido Procópio et al (1973, p. 163):

Em função do estilo racional da doutrina espírita, o Espiritismo passa a constituir, no começo deste século [XX], principalmente nas pequenas cidades do interior, ideologia que se opõe à liderança do pensamento exercida pela Igreja Católica. Atingindo minoria intelectual que busca formas de inovação face aos quadros ideológicos predominantes no Brasil, o Espiritismo apresenta sistema filosófico-religioso diverso do pensamento católico tradicional e relativamente mais coerente com o estilo de pensamento científico. O Espiritismo foi igualmente capaz de preencher certas expectativas de pensamento racional, possibilitando investigações de ordem comprobatória a respeito do próprio fenômeno mediúnico. A rejeição do dogma católico e a adoção de procedimento sistemático na formação da doutrina espírita mostraram-se compatíveis com aspirações intelectuais de parte da população urbana. Teve ainda o Espiritismo a vantagem psicológica de não se encontrar comprometido com a dessacralização e a neutralidade axiológica pressupostas na filosofia da ciência divulgada no sistema universitário brasileiro.

Mesmo com as proibições e propagação de ideias contra a Maçonaria e o Espiritismo, a Igreja Católica de Capanema-PA não impediu que essas duas doutrinas fossem introduzidas na Celebração de *Corpus Christi* e que uma parte substantiva da comunidade capanemense participasse ativamente da procissão e deixasse um expressivo e notável legado de contribuições artísticas e religiosas nos tapetes confeccionados durante as festividades. Heraldo Maués e Vanda Pantoja (2008, p. 58), pesquisadores da área de religiosidade amazônica, quando tratam do assunto afirmam que a região possui um modo particular de organização social, na medida em que as manifestações religiosas se caracterizam pela fusão de elementos de diferentes procedências. Desta maneira, é possível constatar, nas festividades religiosas, o processo de uma tradução cultural (a relação entre suas culturas distintas), sintetizada pelo conceito de hibridismo como figura na obra de Peter Burke e, por fim, o sincretismo religioso que perfaz o catolicismo popular, como também as religiões afro-brasileiras do Estado do Pará.

Renato Henrique Guimarães Dias, em seu livro intitulado *Sincretismos religiosos brasileiros*, sustenta que o sincretismo é uma:

Fusão de doutrinas de diversas origens, seja na esfera das crenças religiosas quanto nas filosóficas. Na História das religiões, o sincretismo é uma fusão de concepções religiosas diferentes ou a influência exercida por uma religião nas práticas de uma outra.

Para Heraldo Maués (1992, p. 226), o sincretismo adquire duas dimensões: a primeira refere-se aos sistemas religiosos vistos em conjunto e integrados. A segunda, “a que se põe no nível dos agentes da crença e da prática religiosa”. O autor reconhece que todos os sistemas

religiosos são sincréticos, visto que se deixam influenciar por outras crenças e práticas religiosas. Isso não quer dizer que um determinado sistema não pode ser hegemônico. Pelo contrário, em determinadas regiões um sistema cumpre sua função dominante, como é o caso do Catolicismo na cidade de Capanema-PA que mesmo predominando, dá abertura para outros segmentos religiosos se manifestarem nas celebrações promovidas pela Igreja e, especificamente no *Corpus Christi* isso se torna mais evidente.

Ampliando esta discussão sobre a temática do sincretismo religioso, Waldemar Valente, no texto *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, evidencia que:

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias (VALENTE, 1955, p. 11).

Portanto, os autores anteriormente mencionados garantem que não há uma religião pura. O Cristianismo é um exemplo nítido de como uma crença se deixa influenciar por outras. Na procissão de *Corpus Christi* em Capanema-PA, os fatores externos e alheios ao Cristianismo penetram na festa e na confecção dos tapetes como o Espiritismo e a Maçonaria, contribuindo sobremaneira para a realização do evento, não somente sob o aspecto financeiro²⁴, mas também no que respeita a produção e organização da festa.

Em termos gerais, a igreja torna-se flexível no que se refere as doutrinas opostas ao catolicismo, abrigando manifestações de crenças com nuances diferenciadores, que em outros lugares e tempos seriam repelidos. Contudo, é pertinente ressaltar que de forma alguma a igreja modifica suas concepções ou adere ao ideário pertencente ao horizonte doutrinário da Maçonaria ou do Espiritismo. Na realidade, há uma aceitação, no âmbito da festa de *Corpus Christi*, de fiéis que frequentam lojas maçônicas e centros espíritas, e, que mesmo assim não deixaram em larga medida de serem católicos, uma vez que habitualmente participam de celebrações católicas. Alguns desses fiéis, por assumirem um papel de liderança na Igreja, promovem a mediação e o diálogo entre essas vertentes espirituais e sociedades seculares secretas e a Igreja Católica, facilitando, assim, uma participação mais ativa da sociedade capanemense no *Corpus Christi*. Por conseguinte, os tapetes que fazem alusão à Maçonaria e

²⁴ Neste aspecto, a Maçonaria contribui de modo significativo. A igreja possui poucos recursos financeiros e conta com um apoio reduzido dos governos municipal e estadual. O empresariado de Capanema-PA, em sua maioria integrantes da Maçonaria, colabora patrocinando a festa.

ao Espiritismo são o exemplo emblemático do diálogo entretecido entre as diferentes correntes associativas e alternativas ao Cristianismo que exemplificam a questão do sincretismo religioso não somente, mas fundamentalmente, durante a procissão, deixando entrever uma identidade religiosa multi dos fiéis: maçons-católicos e espíritas-católicos.

4.4 CORPUS CHRISTI CAPANEMENSE E A PARTICIPAÇÃO DA POPULAÇÃO

Quanto ao percurso da procissão, este permaneceu o mesmo: inicia-se na Praça da Matriz, seguindo pela Travessa dois de Junho, depois para a Avenida Barão de Capanema, Travessa Djalma Dutra, D. Pedro II, César Pinheiro e retorna para a Praça da Matriz. Outro aspecto que persistiu refere-se à presença de pequenos altares durante o trajeto, a fim de que seja permitida a realização de orações e bênçãos eucarísticas, como por exemplo, na frente do Palácio Jaime Nascimento, onde está instalada a Câmara Municipal de Capanema, e diante do Banco da Amazônia.

A confecção dos tapetes ficava a cargo de religiosos ligados à Igreja e grupos como o Rotary Club e o Lyons Club. A escolha das imagens e arranjos decorativos de cada trecho passou a ser de responsabilidade de cada grupo, que exercia livremente toda sua capacidade criativa. Alguns preferiam manter os elementos eucarísticos e bíblicos, outros, por exemplo, abordavam assuntos diversos como os tapetes anteriormente expostos. A turma de Líderes Cristãos (TLC) prestou uma homenagem a Chico Mendes, que na visão de um dos participantes do grupo era um tema da atualidade.

A diferença, por exemplo, entre a festa atual e a de 1989 se encontra no fato que a Igreja ofereceu brechas e liberdade para a população se manifestar, mostrar seus anseios, protestar contra o assassinato de Chico Mendes e contra o desmatamento da Amazônia, homenageando quem quer que seja, uma abertura que na atualidade não há, pois é a Igreja quem determina quais os símbolos que serão desenhados. Com a chegada de novos párocos a partir da década de 1990, houve uma mudança significativa no que concerne os tapetes da procissão. O intuito transparece nos discursos desses líderes, que focam o combate ao profano no *Corpus Christi*. Além de imagens que fogem à temática da Eucaristia, festas que antes eram comuns na véspera e no dia da procissão não acontecem mais, pois a Igreja criticava e alguns padres até mesmo amaldiçoavam as festas profanas. Isso fez com que empresários do ramo deixassem de organizar shows e eventos no dia do *Corpus Christi*.

Estudar um determinado fato cultural e religioso por meio de imagens captadas pela fotografia é um trabalho que, na concepção de Milton Gurhan (1995, p. 215), deve ser implementado mormente por se tratar de uma descrição do universo de símbolos. Ademais, o estudo das imagens serve como mecanismo para inventariar casos visualmente prolixos. A imagem proporciona ao pesquisador imergir em um universo complexo. No caso das imagens do *Corpus Christi*, o estudioso se depara com uma procissão de caráter sincrético, profano e religioso, mas que podem ser interpretadas a partir da compreensão do contexto local, histórico, religioso e cultural. A análise de imagens é um trabalho de percepção, e se referindo ao *Corpus Christi* é uma procissão expressada por um catolicismo de caráter popular, em que o povo torna-se o principal protagonista da festa. Aí está o ponto chave para a interpretação das imagens: a participação da população.

Percebe-se que o *Corpus Christi* se configurou artisticamente a partir da manifestação da cultura popular, mas é também claro que a cultura erudita, que contou com uma parte expressiva do clero, assumiu um importante papel no que respeita a estrutura dinâmica da festa. Coube aos leigos dar um viés artístico ao *Corpus Christi*, que se tornou numa das procissões mais conhecidas do Pará. Vale ressaltar que ao lado da cultura erudita, a cultura popular também deixa marcas expressivas nesse evento festivo religioso. Para Pedro Paulo Funari (1989, p. 14), a cultura erudita assenta-se nas regras estabilizadoras. A Igreja, por exemplo, busca impor normas na sociedade a partir de formulações ideológicas, e isso faz-se transparecer nas festas nas quais se estabelece como devem ser estruturadas. Mas elas estão atravessadas por brechas de ponta a ponta. A manifestação da cultura popular que, para P. Funari, irrompe desde a Antiguidade em qualquer evento organizado pelo poder público ou privado, caracteriza-se pelo anonimato, pela divulgação e persistência.

A cultura popular não deixa de ser caracterizada pelas contradições originadas no seio das camadas subalternas. Suas comovisões refletem, a um só tempo, a aceitação e a recusa das condições de exploração material e espiritual no interior da sociedade. No entanto, não caberia supervalorizar a submissão cultural popular às formas eruditas de expressão e isto por diversos motivos. Em primeiro lugar, porque aquilo que o povo não frui não é aceito ou imitado. Isto explica, naturalmente, a diminuta difusão da produção cultural erudita em nossos dias, seja nos meios de comunicação de massa, seja nas práticas comunitárias. Em seguida, mesmo as atividades e manifestações supostamente mais conservadoras, como as procissões, o culto às imagens, aos heróis, aos santos ou as festas folclóricas, apresentam-se sempre "ao gosto do povo". Refletem, portanto, suas aspirações, ainda que as instituições hierarquizadas (Estados, Igreja ou outras) tendem controlá-las (FUNARI, 1989, p. 15).

A argumentação de Pedro Paulo Funari complementa o que é mencionado por Hilário Franco Jr. no primeiro capítulo desta dissertação, quando este pondera que a cultura erudita e cultura popular, apesar de serem modalidades distintas, se entrecruzam. Não pensar assim é dar ensejo a cair numa forma errônea de pensar a cultura. As culturas são híbridas, mistas e, portanto, mescladas. Em determinado momento, as culturas se intersectam, por isso mesmo "deve reconhecer-se a especificidade de suas expressões simbólicas, as características particulares da sua fruição e de sua função na totalidade de uma determinada sociedade" (FUNARI, 1989, p. 16). Portanto, essa inter-relação entre cultura popular e erudita impede uma absolutização valorativa. O *Corpus Christi* é um exemplo de Tradução Cultural, das relações entre culturas distintas, de hibridismo, manifestação da cultura popular e erudita e o repontar contínuo do profano e do sagrado.

Marilena Chauí (1986, p. 24) contribui muito para que esta constatação prevaleça, uma vez que evidencia na relação entre dominados e dominantes a manifestação da cultura popular e erudita:

Cultura Popular como expressão dos dominados, buscando as formas pelas quais a cultura dominante é aceita, interiorizada, reproduzida e transformada, tanto quanto as formas pelas quais é recusada, negada e afastada, implícita ou explicitamente, pelos dominados.

No *Corpus Christi*, em Capanema-PA, a cultura popular se apossa de elementos provenientes da cultura dominante. Contudo, essa reprodução de ideias não acontece de forma "pura", visto que os dominados, como é constatado por muitos autores, possuem certa autonomia para modificar as tradições da Igreja. Claro que a divisão social de classes se reproduz, convivendo com todas as manifestações religiosas por ser um processo de constituição do próprio social. M. Chauí (1986, p. 29) explicita que o exercício da dominação assentado na ideologia sustenta que a elite possui poder não somente em virtude de assumir funções de autoridade, na medida que detém os meios de produção, mas porque possui competência para detê-los. A elite justifica seu o poder, uma vez que possui o saber. Esse saber permite à elite criar novos conhecimentos, mediante os quais ela aumenta seu próprio poderio. Em suma, "a elite faz com que os objetos de conhecimento tornam-se objetos de poder" (CHAUÍ, 1986, p.29). A Igreja Católica é altamente disciplinadora e uma parte dela, um segmento social específico, constitui uma dimensão da classe dominante. No entanto, esse poder que lhe foi conferido não impera sem as manifestações da cultura dos dominados, como no exemplo do *Corpus Christi*, no qual fica nítida a divisão de trabalho, pois é relegada aos

leigos a tarefa de produzir os tapetes da procissão e, embora seja esta última uma etapa importante da festa, cabe ao clero planificar e organizar toda a procissão, bem como nas últimas edições da festividade, proscrever e expurgar tudo que fere a ortodoxia cristã. São essas peculiaridades da divisão do trabalho, assim como a filtragem de elementos exógenos ao credo oficial, que se entrelaçam com a noção de cultura popular teorizada por Marilena Chauí. Para esta pensadora, no Brasil a cultura popular denota práticas locais temporalmente determinadas, ela é uma "atividade dispersa no interior da cultura dominante, uma mescla de conformismo e resistência" (CHAUÍ, 1986, p. 43). Portanto, a cultura popular não vive à margem daquela erudita ou dominante unida a elas e misturada. É o espaço do discurso anti-hegemônico, da oposição e da participação que abriga continuidades e rupturas.

Os leigos expressam suas ideias, se manifestam face aos problemas sociais, ou seja, possuem voz ativa no campo do discurso religioso dominado por líderes da Igreja Católica e integram uma outra modalidade cultural: o catolicismo popular. A ele cabe conquistar uma certa autonomia, opondo-se aos padrões impostos pela Igreja Católica e ao exercício da dominação.

No que tange a discussão sobre o catolicismo popular, segundo Gunter Paulo Suss (1979, p. 20), este é um debate que emerge, fundamentalmente, nos países católicos. No Brasil, o catolicismo ainda é uma religião predominante, muito embora outras tenham ascendido consideravelmente. No âmbito da América Latina, as festas religiosas são compostas por dois tipos de indivíduos: os primeiros se constituem de catequistas engajados que se envolvem nas organizações religiosas, tendo uma atuação significativa na Igreja. O segundo tipo são aqueles simpatizantes, muitas vezes se dizem católicos ou não possuem religião alguma, mas na ocasião das festas participam e até mesmo comemoram os eventos religiosos com frenesi. Sobre o catolicismo popular, G. P. Suss (1979, p. 23) explica:

Os sinais que exprimem a pertença à Igreja de natureza católico-popular são o batismo, a identificação de si mesmo como "católico", uma identificação global com a fé católica. Além disto, esta pertença se exprime na participação periódica em atos de culto, sejam de natureza devocional ou sacramental. Unido a isto, está o reconhecimento de uma obrigação moral que se pode derivar do sistema de valores cultural e eclesiástico, que muitas vezes representa uma práxis autêntica, pura, evangélica. Os sinais visíveis de natureza devocional no catolicismo popular, as mais das vezes, têm caráter sacramental.

O catolicismo popular na América Latina é uma categoria cultural na qual "o santo", "sentimento" e o "mito" têm um papel importante.

No *Corpus Christi*, há o encontro do Evangelho com o espírito do povo e a contemplação mútua. Destarte, o Catolicismo oficial e o popular se interligam consideravelmente, visto que o catolicismo popular se fundamenta na sacramentalidade, no culto aos santos e nos dogmas centrais da doutrina, inerentes a religião oficial.

O conceito "catolicismo popular", na extensão em que é usado aqui, também significa um limite para com uma "religiosidade popular" global. Esta - sob o ponto de vista da sua proveniência étnica e sua gênese religiosa - abrange todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã. (...) Trata-se das pressões religiosas daqueles que declaram a Igreja Católica como primeiro sistema de referência (SUSS, 1979, p. 28).

G. P. Suss (1979, p. 48) comenta que no Brasil sempre houve a discussão sobre o que é oficial ou popular no catolicismo. O autor oferece o exemplo dos escravos negros que se utilizavam do inventário católico para camuflar a religiosidade africana praticada cotidianamente de forma explícita. Com a Abolição da Escravatura (1888) e a Proclamação da República (1889), assistiu-se a uma maior liberdade religiosa, do "catolicismo" dos escravos negros que originou dois agrupamentos religiosos: o das religiões afro-brasileiras e aquele vinculado ao catolicismo popular. Em face dessa divisão, G. P. Suss comenta que o catolicismo foi questionado. Inicialmente houve a suspeita se o catolicismo brasileiro era puro (sem a interferência de outras religiões) ou se era possível notar o sincretismo, posto que muitos Bispos da época se interrogaram se haveria um processo de africanização do catolicismo popular.

Em suma, a utilização do termo "popular" para designar esse modo de vivência do catolicismo não está ligada a uma classe social específica, podendo ser constatado em qualquer camada social. Encontram-se elementos católicos que se mesclam com práticas populares e sincréticas, "é o catolicismo de festas com as suas procissões, festas de santos e devoção aos santos" (SUSS, 1979, p. 55).

Ricardo Luís de Souza (2013, p. 5) pondera que o catolicismo popular necessita de um estatuto próprio no que concerne as práticas da Igreja. Apesar disso, mantêm uma relação próxima à instituição mãe. Não a contesta, mas por vezes pode apresentar um conteúdo anticlerical. O catolicismo popular é organizado e praticado por leigos que tendem a manter sua autonomia enquanto fieis, contudo, permanecem nessa dualidade contraditória em um movimento pendular que alterna resignação e inconformismo, visto que se declaram filhos da Igreja.

Os ritos eclesiais não se mantiveram imunes, por outro lado, às influências do catolicismo popular. Pelo contrário, a Igreja, tradicionalmente, se adaptou a eles e os incorporou, em maior ou menor grau, aos seus ritos, assim como o catolicismo popular adaptou elementos diversos oriundos do ritual eclesial (SOUZA, 2013, p. 5).

Mas como bem afirmara G. P. Suss não se deve cair na suposição de que o catolicismo oficial é o pólo dominante e o catolicismo popular, o pólo dominado. Não obstante, R. L. Souza defende a tese de que mesmo não havendo uma posição de superioridade, o catolicismo popular adquiriu uma vitalidade decorrente da vivência cotidiana dos cristãos que em muitos casos se opõe aos parâmetros eclesiais. Isso explica que muitos rituais tradicionais, peculiares a essa modalidade religiosa, ultrapassem os limites impostos pela Igreja Católica e resistam aos dogmas dessa instituição.

Para G. P. Suss (2013, p. 6):

O catolicismo popular é uma expressão cultural, além de religiosa, e muda de forma e de posição a partir das transformações ocorridas no contexto cultural mais amplo do qual faz parte. É dinâmico e é historicamente constituído, não sendo necessariamente avesso à modernidade, como alguns de seus estudiosos mais conservadores querem fazer acreditar. Por outro lado, algumas de suas manifestações mais arcaicas sofrem radicalmente o impacto da modernidade, e chegam mesmo a desaparecer sob este impacto, o que não impede que pontes e mecanismos de adaptação sejam criados.

Em face disso, percebe-se que a festa de *Corpus Christi* foi se moldando e adaptando elementos do catolicismo popular. Desde a Idade Média verificou-se essa dinamicidade e o processo de adequação. Com a chegada da modernidade, em Capanema-PA, até mesmo a procissão acompanhou essa dinâmica socialmente produzida. Contudo, o *Corpus Christi* não deixou no passado os resquícios de suas origens como, por exemplo, a devoção ao culto da Eucaristia e a manutenção de símbolos eucarísticos.

O que se viu ao longo desses 39 anos é uma festa que engloba aspectos do sagrado, do profano e do sincretismo. Esse último faz parte da estruturação do catolicismo popular que molda elementos exógenos e integra-os a seus rituais e crenças. De acordo com G. P. Suss (2013, p. 6) "o que aparenta ser local - um ritual praticado em uma região específica - é, na realidade, universal em toda a sua gama de contatos e influências: em sua capacidade de assimilar o que veio de longe e o que veio de outros tempos". Local e universal, Capanema-PA apresenta na festa de *Corpus Christi* peculiaridades que são provenientes da cultura da cidade, bem como da cultura amazônica. Contudo, há universalidade, visto que a festa é celebrada pelo mundo e em Capanema-PA encontram-se elementos que podem ser

constatados em todas as procissões de *Corpus Christi* tais como a presença de símbolos eucarísticos. Universal ainda por receber influências medievais, do Período Colonial, bem como de tempos mais recentes. O *Corpus Christi*, portanto, assimila essas influências e se adapta ao contexto local, ou melhor, se deixa influenciar pela cultura local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A região amazônica possui um modo peculiar de celebrar as festas de orientação católica. Não é por outra razão que o *Corpus Christi* de Capanema-PA se distingue das demais procissões do Brasil pelo fato de apresentar um misto de crenças e a composição emblemática entre o sagrado e o profano. Estes últimos atuam simultaneamente na festividade do Corpo de Deus capanemense, exemplificando, assim, a heterogeneidade religiosa da Amazônia.

Ao remontar às origens do *Corpus Christi*, percebem-se continuidades e as clivagens que configuraram a procissão na Idade Média e que ecoam ainda hoje. Quando se trata das persistências de elementos medievais na Amazônia, primeiramente, deve-se assinalar a devoção ao Sacramento da Eucaristia. No século XIII, houve uma exaltação fervorosa do sacramento que influenciou o surgimento da festa de *Corpus Christi* e esta tradição se perpetuou por vários séculos, até mesmo na Amazônia brasileira. A Igreja Católica paraense reitera a importância da Eucaristia (a comunhão, Cristo presente na hóstia e no vinho) para o cristianismo e, principalmente, enaltece seu discurso quando chega o momento de celebrar a procissão de *Corpus Christi* na primeira quinta-feira após o domingo da Santíssima Trindade. O primeiro ponto a ser ressaltado é a devoção da Eucaristia concebida à época medieval que transparece no contexto religioso de Capanema-PA, correspondendo, dessa forma, à continuidade da tradição e do discurso religioso no que se refere este sacramento.

A manutenção da crença no mistério da transubstanciação também foi mantida. A prova desta devoção é o elevado número de católicos amazônicos que creem na transformação da hóstia e do vinho no corpo e sangue de Jesus Cristo, razão que explica todo esse enaltecimento que ocorre no dia do Corpo de Deus em Capanema-PA.

No final da Idade Média, a espiritualidade continuava convivendo com o cotidiano das pessoas, por isso as manifestações sociais recebiam altas dosagens de religiosidade, não havendo casos de ateísmo, mas algumas manifestações de heresias que significavam novas interpretações da dogmática católica. Essa relação de mútua influência entre o cotidiano e a religiosidade acarretou na fusão do sagrado e do profano nas celebrações religiosas medievais, tal como descreveu Mikhail Bakhtin. Essa atitude não difere do Pará contemporâneo, em que as festas tendem a conviver com elementos externos aos ensinamentos católicos, como as danças, a comercialização, o consumo de bebidas e comidas e os trios elétricos entoando hinos

religiosos. Já no *Corpus Christi* de Capanema-PA, o profano se apresenta no momento noturno, quando os fieis se encontram em fase de criação dos tapetes, em que transparecem os aspectos profanos. Na manhã seguinte, o não religioso surge cravejado na tapeçaria da procissão, ou seja, percebe-se que, mesmo passados alguns séculos, a presença do profano ainda se manifesta nas festas do catolicismo, demonstrando mais uma vez que a Amazônia foi claramente influenciada pela tradição medieval, assim como pelo Brasil Colonial descrito por Mary del Priore, no qual percebeu-se a forte presença do profano nas festas religiosas.

Dentre tantos aspectos, pode-se afirmar que as imagens contidas na tapeçaria do *Corpus Christi* capanemense tornaram-se um dos principais atrativos desta celebração, mas a qualidade da iconografia de servir como instrumento de fé e doutrinação advém de tempos remotos. O valor oferecido aos ícones religiosos de hoje é bastante parecido com o valor dado na Idade Média no que respeita o culto, as procissões e seu sentido pedagógico, ou seja, busca-se no *Corpus Christi* a doutrinação dos fieis por meio da simbologia do pelicano, do peixe, da pomba, da cruz, de forma a instruir e provocar um sentimento de devoção no cristão, haja vista que estas figuras simbólicas possuem justificação teológica. Por conseguinte, afirma-se que o valor dado às representações imagéticas do *Corpus Christi* amazônico tem nítida semelhança com a tradição medieval, justamente por transpor valores religiosos e morais através de símbolos cristãos.

No tocante às diferenças entre as festas de hoje e as do século XIII, existem aspectos discrepantes, justamente porque Capanema-PA buscou projetar uma procissão peculiar à região Amazônica, com reflexos nas suas tradições. Há uma forte influência da cultura popular na procissão capanemense, o poder religioso se apresenta claramente, mas convive com a participação dos fieis, que passam a ser integrantes de suma importância para a organização e o desenvolvimento da procissão. Por outro lado, nesses 39 anos (1978-2015) de ornamentação da tapeçaria, os fieis opinaram, se manifestaram e ofereceram uma nova roupagem ao *Corpus Christi* no que respeita esse item da procissão. Outro fator que distingue a festa contemporânea em Capanema-PA daquela da Idade Média concerne a apresentação do sincretismo religioso com a presença de organizações não católicas como a Maçonaria e o Espiritismo, já na procissão medieval prevalecia o catolicismo. Capanema-PA oferece espaço para que outras doutrinas se manifestem também; há uma certa flexibilidade da Paróquia, uma "permissividade" que incide de acordo com as convicções do pároco responsável. A festividade capanemense dependeu em grande medida das orientações estabelecidas pelo

pároco da Igreja. Por isso, conforme o ano ou o coordenador a procissão se modifica, alguns clérigos são abertos para receber influências de outros segmentos religiosos. Porém, em outros momentos, não admitem que o *Corpus Christi* apresente inclinações que fogem ao tema da Eucaristia e das tradições católicas, por isso o profano e o sincretismo religioso em larga medida são postos de lado.

Outra prova da originalidade da procissão capanemense são os resquícios da cultura indígena percebidas também no Brasil Colônia, quando os índios puderam ter acesso à cultura católica e suas festas e procissões. O *Corpus Christi* capanemense transformou-se no centro de manifestações de ideias, pensamentos sociais e, sobretudo, um momento de discutir fatores importantes em cada ano, a exemplo da destruição das reservas indígenas e do assassinato do líder seringueiro Chico Mendes. A juventude capanemense da década de 1980 podia expressar suas ideias e manifestar repúdio para o que ocorria na época, saindo em defesa da ecologia, da valorização das reservas amazônicas e contra o desmatamento. O *Corpus Christi* tornou-se palco da liberdade de expressão de jovens, e isto pode ser verificado em todo o Estado do Pará por conta da cobertura jornalística que se dava a cada ano. A procissão se transformou e precisou dividir espaço com as abordagens do mundo no âmbito social e político, bem como no religioso.

Os cultos e celebrações cristãs são manifestações culturais heterogêneas. Cada país, região e cidade realiza suas festas em conformidade com a sua cultura, mantendo sua essência, porém, acrescentando suas próprias peculiaridades, como já afirma Guilherme Toso. No *Corpus Christi* de Capanema-PA, a tradição de ornamentar tapetes, de exaltar a Eucaristia, de desfilar em procissão, assemelha-se com aquela da Idade Média e do Período Colonial. Todavia, há diferenças entre o passado e o presente, evidenciado pela relação estabelecida entre o sagrado e o profano nos tapetes da procissão, bem como pelo surgimento do sincretismo religioso imbuído de imagens relacionadas com a Maçonaria e o Espiritismo Kardecista.

As indagações respondidas no transcorrer dos capítulos desta dissertação, bem como o desenvolvimento da pesquisa de campo e o debate bibliográfico dos autores que refletiram sobre temas afins ao *Corpus Christi*, permitiu verificar quais os aspectos do passado e do presente que entraram em conexão e confluíram gerando um resultado que demonstra as especificidades da região amazônica, assim como o profano veio a despontar de forma singular na festa. A Amazônia brasileira é uma fonte frutífera para os estudos históricos, pois

acolhe uma religiosidade própria que se deixa tomar por manifestações externas culturais, provocando, assim, um caráter híbrido das festas que celebram um catolicismo atravessado de ponta a ponta por resquícios medievais. Ela adapta e insere novos elementos culturais, novos modos de festejar, mantendo uma inclinação própria, sem, contudo, afastar-se da dogmática católica.

REFERÊNCIAS

FONTES DOCUMENTAIS

ARQUIVOS DA BIBLIOTECA NACIONAL

AZEVEDO, Pedro Vicente de. **Commando das armas**. Jornal do Pará, Belém, 03 de junho de 1874. Seção Geral, p. 2.

Comitê conclui campanha. Diário de Pernambuco, Recife, 29 de novembro de 1980, p. 7.

Em Capanema, arte e fé na procissão de "Corpus Christi". O Liberal, Belém, 26 de maio de 1989. Seção Cidades, p. 5.

GLINS, Luís Carlos Alexandre. **Corpus Christi**. O Liberal, Belém, 31 de maio de 1989. Seção Cidades, p. 8.

MARTINS, Fernando Jares. **Corpus Christi em Capanema**. A província do Pará, 06 de junho de 1985. Seção Pró-Turismo.

Os maçons e o sr. bispo. *O Santo Officio*, Belém, 16 de junho de 1878. Seção notícias, p. 3.

Paroxismo. A Reacção, 23 de junho de 1889. p. 4.

Passarela. O Liberal, Belém, 2 de maio de 1989. Seção notícias, p. 3.

LEIS

BRASIL. Lei nº 7.518, de 5 de maio de 2011. Declara como patrimônio histórico e cultural de natureza imaterial para o Estado do Pará, a Procissão Corpus Christi da Cidade de Capanema, e dá outras providências. Diário Oficial – IOEPA. Belém, 2011.

MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES

ABREU, Eloy. **Festa, poder e símbolos na São Luís Colonial: O Corpus Christi e o senado da câmara**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. Instituto de Ciências Humanas, Letras e Artes. João Pessoa – PB, 2009.

FREITAS, Alexander. **Imagens da memória barroca de Ouro Preto: o espaço barroco como educador do imaginário ouro-pretano**. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

MENDES, Ediana. **Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial: séculos XVII e XVIII**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

PETRUSKI, Maura Regina. **Julho chegou... e a festa também: Sant'Ana e suas comemorações na cidade de Ponta Grossa (1930-1961)**. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná Instituto de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba - PR, 2008.

TOSETTO, Guilherme. **Entre o plástico e o simbólico: a festa de *Corpus Christi* revelada em imagens**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em Multimeios, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes. Campinas-SP, 2009.

TUVERI, Giovanni Battista. **Hermenêutica e linguagens da religião no contexto amazônico: estudos da religião a partir das obras de Raymundo Heraldo Maués**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém-PA, 2013.

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)**. Tradução de Vera da Costa e Silva et al. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

CIRLOT, Juan Eduardo. **Dicionário de símbolos**. Barcelona: Labor, 2005.

ENCICLOPÉDIA TEMÁTICA KNOOW. Disponível em: <http://www.knoow.net/ciencsocioaishuman/filosofia/sagrado.htm#vermais>. Acesso em: 27 de Maio de 2014.

SIGNIFICADO E ORIGEM DAS PALAVRAS. Disponível em: <http://www.significado.origem.de/pesquisa.do?textoBusca=profano>. Acesso em: 27 de mar. de 2014.

VOCABULÁRIO DE TEOLOGIA BÍBLICA. Publicado sob a direção de Xavier Léon-Dufour e de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet e Marc-François Lacan. Tradução de Frei Simão Voigt. 4ª Edição. Vozes, Petrópolis, 1989.

BIBLIOGRAFIA

ARGAN, Giulio Carlo. **Imagem e Persuasão: ensaios sobre o barroco**. Organização de Bruno Contardi. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

AZZI, Riolando. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BORIS, Fausto. **História Concisa do Brasil.** 2.ed, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** Trad. Fernando Tomaz – 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na Rua.** Campinas: Papirus, 1989.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural.** Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Trad. Sérgio G. de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: História e Imagem.** Bauru-SP: EDUSC, 2004.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade.** Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2013.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2. ed. Editora: Vozes, Paulinas, Ave-Maria, 1993.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil.** 1º ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CHAUÍ, Marilena. **Iniciação à Filosofia.** São Paulo: Ática, 2010.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 1987.

CORVISIER, André. **História Moderna.** Tradução de Rolando Roque e Carmem Amaral. São Paulo: Difel, 1983.

COUTO, Sérgio Pereira. **Maçonaria no Brasil.** São Paulo: Editora Escala, 2015.

DELUMEAU, Jean. **O mistério Campanella: a vida de um dos maiores filósofos da Renascença.** São Paulo: Madras, 2011.

DEMETRIUS, Luciano. **Dos trilhos às rodas: histórias e memórias de Capanema.** Belém-PA: Paka-tatu, 2015.

DENIS, Léon. **O espiritismo e o clero católico.** Tradução de José Jorge. Rio de Janeiro: Editorial do Centro Espírita Léon Denis, 2008.

DIAS, Renato Henrique Guimarães. **Sincretismos Religiosos Brasileiros: Pequeno estudo sobre alguns sincretismos religiosos surgidos no Brasil entre 1500 e 1908.** 2009.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso.** Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** Trad. PolaCivelli. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano.** Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FAUSTO, Boris (Org.). **História geral da civilização brasileira.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

FERRER-BENIMELI, José Antonio. **Arquivos secretos do Vaticano e a Franco-Maçonaria.** Tradução de Silvio Floreal de Jesus Antunha. São Paulo: Madras, 2010.

FEUILLET, Michel. **Léxico dos símbolos cristãos.** Tradução de João Manuel Félix Galizes. Coleção saber, 2005.

FRANCO Jr., Hilário. **A Eva Barbada. Ensaio de mitologia medieval.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

FRANCO Jr., Hilário. **A Idade média: nascimento do ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 2001.

FUNARI, Pedro Paulo. **Cultura popular na Antiguidade Clássica.** São Paulo: Contexto, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRUZINSKI, Serge. **La colonización del imaginário. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.** Trad. de Jorge Ferreira. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

GUERRA, Gregório de Matos e. **Crônica do viver baiano seiscentista.** Obra Poética Completa. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999. v. 1, Códice James Amado.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII.** 2 ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

HOLANDA, S. B. de. **História geral da civilização brasileira.** Rio de Janeiro: Bertand Brasil, v.II, 2005.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média.** Tradução portuguesa. Lisboa/Rio de Janeiro: Ulisséia, [s. d.].

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

KISSINGER, Henry. **Ordem Mundial.** Tradução de Cláudio Figueiredo. 1.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

- KLOPPENBURG, Boaventura. **O Espiritismo no Brasil**. Petropólis: Editora Vozes, 1960.
- LACHMAN, Gary. **Jung, o místico: as dimensões esotéricas da vida e dos ensinamentos de C. G. Jung: uma nova biografia**. Tradução Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2012.
- LE GOFF, Jacques. **Em Busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda Dourada**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- LURKER, Manfred. **Dicionário de simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARCHI, Euclides. **O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades**. Revista História: Questões & Debates, n. 43, Curitiba, 2005.
- MASCARO, Alysson. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2013.
- MAUÉS, Heraldo. **Catolicismo popular e pajelança na região do salgado: as crenças e representações**. In: *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Org. Pierre Sanchis. Loyola, 1992.
- MONTES, Maria Lúcia. **As figuras do sagrado: entre o público e o privado**. In: *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. Coordenador-geral da coleção: Fernando A. Novaes; organizadora do volume Lilia Moritz Schwarcz . vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MORAES, Mello. **Festas e Tradições populares do Brasil**. Ed. Itatiaia. Belo Horizonte-MG, 1999.
- O'CONNEL, Mark, AIREY, Raje. **Almanaque Ilustrado de Símbolos**. Tradução de Débora Ginza. São Paulo: editora escala, 2011.
- OLIVEIRA, Eduardo D'. **O poder real em Portugal e as origens do absolutismo**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1946.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e leitura**. Campinas: Cortez, 1996.
- ORLANDI, Eni. **A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- PALACIN, Luis. **Sociedade Colonial: 1549 a 1599**. Goiânia: UFG Editora, 1981.
- PANOFSKY, Erwin. **Iconografia e Iconologia: uma Introdução ao Estudo do Renascimento**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- Peter Burke e Po-chiaHsia (orgs.). **A tradução cultural nos primórdios da Europa moderna**. Trad. Roger Maioli dos Santos. UNESP, 2009.
- PRIORE, Mary Del. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ática, 1994.

PROCÓPIO, Cândido et. al. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

RECANATI, Frei Hermes Maria. **Breves notas históricas da Paróquia de Capanema**. In: Paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro: Programa da Festividade de 1978. Capanema-Pa: Gráfica Sagrada Família, 1978.

ROSSILLON, Philippe et. al. **La procesión del Corpus Domini en el Cuzco**. União Latina. Fundacion El Monte Maison de L'Amérique Latine de Monaco. Universidade de La Rabida, 1996.

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

SILVA, Frederico Machado da. **Sobre o mundo da Ficção: fronteiras, definições e inconsistências**. In: Mímesis e Ficção / Sônia L. Ramalho de Farias, Kleyton Ricardo Wanderley Pereira [orgs.]. Recife: Pipa Comunicação, 2013.

SOUSA, Terezinha de Jesus. **30 anos de caminhos coloridos para Cristo**. Capanema: Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, 2006.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013.

SUSS, Paulo Gunter. **Catolicismo popular no Brasil: Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

TODOROV, Tzevetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 4º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1955.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VIEIRA, Antonio. **Os sermões há o Sermão do Santíssimo Sacramento**. In: Sermões. São Paulo: Edições Loyola, 1968.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

WILGES, Irineu. **Cultura Religiosa: as religiões no Mundo**. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

REVISTAS E TEXTOS ELETRÔNICOS

ANDRADE, Maria do Carmo. **Procissão. Pesquisa Escolar Online**. Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 16 de Ago. de 2015.

ANDRADE, Solange Ramos de. **Espaço sagrado e sacralização do espaço: aspectos da procissão de Corpus Christi** em Maringá-PR. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá –PR, ANPUH, Ano IV, n. 11, 2011. Disponível em: www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf10/11.pdf. Acesso em: 18 de Abr. de 2014.

AQUINO, Felipe. **A festa de Corpus Christi**. Disponível em: http://www.mosteiroimaculadaconceicao.org.br/casa_detalhes.php?cod=345. Acesso em: 08 de Jun. de 2014.

BARROS, Amândio, **A procissão do Corpo de Deus do Porto nos séculos XV e XVI: a participação de uma confraria**. Revista da Faculdade de Letras. História, II série, vol. X, Porto, 1993. Disponível em: <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/9419>. Acesso em: 03 de Maio de 2014.

CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO. **A Contra Reforma Católica (1545-1563)**. Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>. Acesso em: 15 de Out. de 2014.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. **Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 6, n. 1, 2011. Disponível em: www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v6n1/a12v6n1.pdf. Acesso em: 19 de Mar. de 2015.

DIAS, Paula Barata. **O peixe para os Judeus e para os Cristãos: leituras de um símbolo à luz da cultura greco-roma**. Humanitas 62, 2010. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas62/09_o_peixe_para_os_judeus.pdf. Acesso em: 28 de Ago. de 2015.

ENTREVISTA COM MÍLTON GURHAN. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, n. 2, 1995. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n2/HA-v1n2a15.pdf>. Acesso: 14 de Abr. de 2014.

FREITAS, Felipe. **Um estudo em tradução cultural no século XIX: Rui Barbosa e o ensino de desenho**. Revista Espaço Acadêmico, Belo Horizonte, vol. 10, n. 113, 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/10223>. Acesso em: 14 de Abr. de 2014.

GAMBARINI, Alberto. **Maçonaria e Catolicismo**. 2014. Disponível em: <http://www.rainhamaria.com.br/Pagina/296/Maconaria-e-Catolicismo>. Acesso em: 08 de Jan. de 2015.

JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Lisboa, Ed. 70, 2007 — Digitalizado por SOUZA, R.

LEWGOY, Bernardo. **Chico Xavier e a cultura brasileira.** REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2001, V. 44 n° 1. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v44n1/5341.pdf>. Acesso em: 22 de Ago. de 2015.

MAUÉS, Heraldo Raymundo. **Outra Amazônia: Os santos e o catolicismo popular.** Norte Ciência, vol. 2, n. 1, 2011. Disponível em: http://aparaciencias.org/vol-2.1/01_artigoHeraldo.pdf. Acesso em: 17 de Jun. de 2015.

MAUÉS, Heraldo, PANTOJA, Vanda. **O Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica.** Revista Espaço e Cultura, n. 24, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3574/2494>. Acesso em: 17 de Maio de 2015.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico.** Revista MANA, vol. 14, n. 2, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v14n2/a07v14n2.pdf>. Acesso em: 20 de Maio de 2014.

NUMBERS, Ronald. **Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica.** Tradução de Alexandre Sech Junior e Cristiane Schumann Silva. Revista Psiq. Clín. 2009. <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v36n6/v36n6a07.pdf>. Acesso em: 10 de Ago. de 2015.

OLIVEIRA, Elza. **Procissões - De estratégia de territorialidade à expressão de religiosidade popular.** Revista Sacrilégens, Juiz de Fora, v. 9, n.2, 2012. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilégens/anteriores/volume-9-2/artigo9-2-3/>. Acesso em: 03 de Ago. de 2015.

PATIAS, Jaime. **O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático.** São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>. Acesso em: 10 de Dez. de 2013.

PEREIRA, José Carlos. **Religião e Poder: Os símbolos do poder sagrado.** Revista de Ciências Sociais, vol. 3, ano 2, 2008. Disponível em: <http://csonline.ufjf.emnuvens.com.br/csonline/article/view/366/339>. Acesso em: 10 de Mar. de 2015.

PESAVENTO, Sandra. **Uma cidade sensível sob o olhar do “outro”: Jean-Baptiste Debret e o Rio de Janeiro (1816-1831).** Revista de História e Estudos Culturais Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2007 Vol. 4 Ano IV n° 4. Disponível em: <https://nuevomundo.revues.org/3669>. Acesso em: 14 de Jul. de 2015.

RANGEL, Isabel Cristina et. al. **A revitalização de Corpus Christi no município de Praia Grande.** Periódico de Divulgação Científica da FALS, Ano II - N° 04- Jan/Mai 2009. Disponível em: <http://www.fals.com.br/revela7/corpuchristie.pdf>. Acesso em: 28 de Jul. de 2015.

RODRIGUES, Ana Carolina et. al. **A fala do outro: alteridade e dominação nas Américas do século XV ao XVIII.** Revista História em Curso, v. 3, n. 3. Belo Horizonte.

SANTOS, Fernanda; FRANCO, José Eduardo. **A insustentável leveza das fronteiras: Clero Católico na Maçonaria e a questão do Anticlericalismo e do Antimaçonismo em Portugal.** Revista de Estudos Históricos de la Masonería. Vol. 2, Nº 2, 2011. Disponível em: <http://www.rehmlac.com/recursos/vols/v2/n2/rehmlac.vol2.n2-fsantosyefranco.pdf>. Acesso em 09 de Ago. de 2015.

São Tomás de Aquino. **Bula Transitorius de Hoc Mundo.** Texto eletrônico fornecido por Ricardo M. Rom. Sacerdote Romano, 1998. Disponível em: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:_c1Liy07fHMJ:www.documentacatholica.eu/d_12251274%2520Thomas%2520Aquinas%2520%2520Officium%2520de%2520Festo%2520Corporis%2520Christi%2520-%2520LT.doc+&cd=1&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 13 de Ago. de 2014.

SARAIVA, Adriano. **Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/7Adriano.pdf>. Acesso em: 07 de Jun. de 2015.

SERAFINI, Paula Leal. **Finanças e religiosidade na Procissão do Corpo de Deus de Lisboa.** CADERNOS DO ARQUIVO MUNICIPAL, LISBOA, CÂMARA MUNICIPAL DE LISBOA. s/d. Disponível em: <http://arquivomunicipal.cm-lisboa.pt/default.asp?s=12082&l=9&u=12&cat=8>. Acesso em: 19 de Jul. de 2015.

SILVA, Jonas da. **Capanema-PA: cultura e turismo, capanemenses.** 2010. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/capanema-pa-cultura-e-turismo-capanemenses-livreto/80548/>. Acesso em: 29 de Ago. de 2015.

WALTERS, Barbara R. et.al. **The Feast of Corpus Christi.** The Pennsylvania State University, 2006.

IMAGENS E VÍDEOS

ALUMNI PARÁ. Símbolo DeMolay na tradicional festa de Corpus Christi em Capanema. Disponível em: <http://alumni-pa.blogspot.com.br/2007/06/smbolo-demolay-na-tradicional-festa-de.html>. Acesso em: 23 de Jul. de 2014.

Aquarela de Debret Séc. XIX - **A estátua de São Jorge desfilava enfeitada sobre um cavalo ao lado do "Homem de Ferro"**. Acervo Museus Castro Maya IBRAM/MINC.

BLOG DO PAULO VASCONCELOS. **Eucaristia, pão da unidade dos discípulos missionários.** Disponível em: <http://paulovasconcellospv.blogspot.com.br/2010/05/corpus-christi-2010-eucaristia-pao-da.html>. Acesso em: 17 de Jul. de 2014.

CORPUS CHRISTI NA CIDADE DE CAPANEMA-PA. Produção: TV Notícias. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=MTyoJfj0e4w>. Acesso em: 10 de Jul. de 2014.

CORPUS CHRISTI: 30 ANOS DE ARTE E FÉ NAS RUAS DE CAPANEMA. Direção de Marcelo Bulhões. Capanema-PA, 2009. 37 min.

FRANÇA, Claudio. **Corpus Christi 2010 em Capanema, Pará.** Disponível em: <http://www.panoramio.com/user/660933/tags/Capanema>. Acesso em: 18 de Jul. de 2014.

IMAGENS CORPUS CHRISTI SBT CAPANEMA. Produção: Jornal de Capanema. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PKDLrgJgjks>. Acesso em: 05 de Julho de 2015.

APÊNDICE A - FOTOS *CORPUS CHRISTI*

- 1 - Pelicano alimenta seus filhotes no *Corpus Christi* de 2014.
- 2 - Ícones presentes na procissão de 2014.
- 3 - A cruz surge na procissão e divide espaço com a hóstia.
- 4 - A Cruz latina é representada no *Corpus Christi* no ano de 2015.
- 5 - Cruz de Lorraine, presente na procissão de 2015.
- 6 - Pão, que para os católicos, é um alimento também de ordem espiritual.
- 7 - Foto do *Corpus Christi* de 2014.
- 8 - Foto do *Corpus Christi* de 2015.