

Círio do Carmo: Rito e performance e o pensamento cultural simbólico dos promesseiros nos centros urbanos da cidade de Parintins, no Amazonas

Círio do Carmo: Rite and performance and the symbolic cultural thought of “promesseiros” in urban centres in the city of Parintins, in the Amazon

*Rodrigo Lima Teixeira**

Resumo

Este artigo visa estudar o rito como performance narrativa que leva o caboclo promesseiro a concretização da prática religiosa através do pensamento simbólico cultural produzido no Círio de Nossa Senhora do Carmo, na cidade de Parintins/AM. No referido evento, foi observada uma performance narrativa através dos ritos religiosos como gestos, objetos sagrados, imagem da santa, e manifestações simbólicas que produzem linguagem cultural e estabelecem ensinamentos religiosos que conduzem o promesseiro à identidade cultural e à coerção em sua prática no cotidiano urbano do caboclo parintinense. Com isso, será primeiramente analisado o rito como performance religiosa e, na sequência, serão estudadas as festas populares de santos católicos e o contexto da festa em estudo. Em seguida, apresentarei o papel simbólico de influência no promesseiro através dos ritos e performances no Círio.

Palavras-chave: Rito. Performance. Promesseiro. Festa popular. Urbano.

Abstract

This paper aims to study rite as narrative performance that leads the “caboclo promesseiro” to the implementation of religious practice through cultural symbolic thought produced in the Círio of Our Lady of Mount Carmel in the city of Parintins/AM. At this event, a narrative performance through religious rites was observed, such as gestures, sacred objects, the image of Our Lady and symbolic manifestations that produce cultural language and establishes religious teachings that lead the “promesseiro” to cultural identity and coercion in his practice in urban daily life of the “caboclo” in Parintins/AM. The rite as a religious performance will be first analysed, and, following on, the popular feasts of Catholic saints and the context of the Feast of Our Lady of Mount Carmel will be studied. Next I will show the symbolic role of influence on the “promesseiro” through the rites and performances at the Círio.

Key-words: Rite. Performance. “Promesseiro”. Popular feast. Urban.

* Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas; Licenciando Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco; Pós-graduado (Lato Sensu) em Metodologia do Ensino em Filosofia e Sociologia pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci. Aluno Especial em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Amazonas. Professor de Filosofia das unidades IDAAM em Manaus-AM. E-mail: rodrigoteixeira.jc@gmail.com.

Introdução

Os rituais, como forma expressiva de transmissão e prática religiosa, têm linguagens religiosas pelas quais o fiel estabelece contato com o transcendente no imanente através dos símbolos que produzem códigos culturais e forças coercitivas promovendo no caos o equilíbrio. No ritual, a forma simbólica de transmissão através dos gestos, objetos transformados no sagrado e expressões orais, são códigos culturais que estabelecem integralização social.

Podem ser observados nos rituais de passagem e nas cerimônias repetitivas que possuem estes símbolos, uma performance narrativa de quem Hartmann (2005) e Cardoso (2013) propõem como traços culturais. Geertz (1997), por sua vez, profere que estes símbolos, através dos objetos sagrados, têm condições de praticidade religiosa através dos fatores simbólicos das imagens.

Através das observações feitas no Círio de Nossa Senhora do Carmo, em Parintins no Estado do Amazonas, percebe-se que os ritos deste evento são performances narrativas de transmissão religiosa e cultural que os promesseiros caboclos idealizaram para si como prática daquilo que foi ensinado através do ritual performático passado para ele por gerações.

Na festa de Nossa Senhora do Carmo, torna-se visível à diversidade de transmissões e regras sociais que produzem uma recriação de significados nos significantes já existentes. No individual, estabelece o poder coercitivo aprendido através da performance narrativa produzida pelo rito e, no coletivo, estruturam novas formas coercitivas (Levi-Strauss, 1976).

Assim, o desejo de estudar o rito religioso como performance praticada pelo promesseiro no Círio de Nossa Senhora do Carmo, tem a ver com a forma artística e bastante religiosa que faz parte da cultura popular e religiosa do povo parintinense, cujo promesseiro caboclo estabelece uma ordem de obediência e obrigação imposta pelo rito que recriam novas formas de poder coercitivo com regras sociais.

Tornando a definição de rito e performance como base à contribuição para o entendimento de uma festa rica em significados culturais e mobilização social, inclusão das classes mais periféricas da cidade, pode-se fundar no reconhecimento da fé deste povo. Assim sendo, este artigo pretende, através das

observações feitas no Círio da Festa de Nossa Senhora do Carmo, que acontece anualmente no dia 6 de julho, estudar a fé cabocla do promesseiro dentro dos centros urbanos, como uma estrutura social religiosa de promessa e sacrifício como ideia de pagar as bênçãos divinas adquiridas através da intercessão da Virgem do Carmelo aprendida pelo rito performático, estabelecendo assim, uma ordem social entre os caboclos ribeirinhos.

1. O ritual religioso e a performance

Segundo Rivière, os ritos são normas e gestos simbólicos que constituem uma determinada relação entre deuses e homens. Na sua etimologia, o termo tem uma raiz indo-europeia que remete à “ordem dos cosmos, à ordem das relações entre deuses e os homens, e à ordem dos homens entre si” (Rivière, 2013, p. 111). Sendo assim, o rito é esse conjunto de significados que delinea os atos, tanto religiosamente quanto socialmente, tendo os mesmos significados e querendo obter certo alívio ou construindo simbolicamente um efeito esperado.

Os gestos, a natureza e as repetições formam uma carga simbólica, porquanto remetem a uma espécie de linguagem expressiva com conotações sagradas que simbolicamente não são de cunho religioso, uma vez que usam objetos usuais e linguagem comum para expressar o rito:

Nem sempre é possível definir as fronteiras entre o sagrado e profano, nem é fácil especificar se tal rito é religioso ou secular. A investidura real dos capetianos (ritual primordialmente político) comporta um desfile-parada (rito secular) e um desfile sacro por um pode eclesiástico (ação religiosa) com a aclamação dos Grandes do reino (ação civil), que lhes confere o poder (mágico) de curar abscessos ganglionares. (Rivière, 2013, p. 112)

Rivière apresenta o rito como forma repetitiva e gestual, que comporta formas diferentes em sua prática, mas produzem os mesmo significados e propósitos, cuja finalidade é a comunicação expressiva, valendo-se de códigos culturalmente definidos, tanto para aqueles que fazem as repetições, quanto para os seres espirituais sagrados.

Quanto ao papel de transmissão cultural que o rito possui, ele legitima a função de harmonização do “caos” na esfera social, pondo a ordem moral através da linguagem sagrada que produz uma identidade única naqueles que fazem parte da coletividade, da qual a prática estabelece ordem moral:

A vida social é marcada por um eterno conflito entre dois opostos: ou o caos total, onde ninguém segue nenhuma regra ou lei, ou uma ordem absoluta, quando todos cumpririam à risca todas as regras e leis já estabelecidas. [...] Entretanto, uma solução de consenso é alcançada por todas as sociedades, quando coletividade consegue – ou tenta – trazer os diversos acontecimentos diários que envolvem os indivíduos para dentro de uma esfera de controle e ordem, esfera esta coletiva, social. Os rituais, nesse sentido, concedem autoridade e legitimidade quando estruturam e organizam as posições de certas pessoas, os valores morais e as visões de mundo. (Rodolpho, 2004, p. 139)

Segundo ainda este autor, os ritos têm suas características organizadoras da coletividade social, cuja marca principal é a repetição gestual e a comunicação através de expressões simbólicas. Tudo isso consiste na segurança integrativa e ao mesmo tempo funciona como controle social, que determina a continuidade integralizada:

Os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificáveis pelas pessoas, concedem certa segurança. Pela familiaridade com a(s) sequência(s) ritual(is), sabemos o que vai acontecer, celebramos nossa solidariedade, partilhamos sentimentos, enfim, temos uma sensação de coesão social. (Rodolpho, 2004, p. 140)

Rodolpho acrescenta ainda que os rituais contínuos da sociedade possuem o processo norteador, que através das repetições dos gestos, dos simbolismos aplicados nos objetos sagrados e na linguagem não escrita, proporcionam uma forma de coerção social e de universalidade que são expressas numa linguagem oral.

A narrativa não escrita nos gestos e a forma expressada no rito têm a ver com o compartilhamento das experiências de significados comuns que o religioso aprende com o rito a ter um determinado respeito por uma ordem performativa (no caso os gestos e os objetos sagrados), porquanto ele transmite oralmente para os demais:

É importante considerar, entretanto, que os participantes de uma performance, ritual ou evento narrativo não necessariamente partilham uma experiência ou significado comuns, o que eles estão partilhando é somente a sua participação neste ou naquele evento. (Hartmann, 2005, p. 127)

Os meios simbólicos performáticos do rito religioso são naturezas expressivas de uma narrativa não escrita que transmite oralmente,

simbolicamente e gestualmente as formas da vida social religiosa, onde a conduta moral e os mitos são explicados nos símbolos performáticos:

Nossa capacidade de nos comunicarmos através de símbolos, é pela linguagem. A grande questão, no entanto, é que não estamos tratando apenas da linguagem falada ou escrita, de códigos gramaticais, mas de algo muito mais amplo, daquela linguagem que se desenvolve através de gestos, sons, da relação com o espaço físico e do contato com o outro, aquilo que chamamos de “performance”. (Hartmann, 2005, p. 12)

Para Sullivan (*apud* Hartmann, 2005), a performance expressiva simbólica é forma catalizadora cultural de entreter a própria cultura para unidade de significados. Ou seja, as gestualidades, os adornos, os lugares sacralizados, são construções simbólicas de linguagem cultural que provocam uma unidade onde a compreensão daquilo que é transmitido é performance.

Assim, o rito, quanto à sua transmissão de códigos narrativos, não só desenvolve uma linguagem estrutural inteligível, mas, segundo Bauman (1977), essas narrativas expressas possuem indicadores culturais que produzem entendimento para aqueles que recebem a transmissão. Neste quesito, os ritos religiosos, possuem a linguagem sagrada onde os gestos e objetos, como uma forma de comunicação, fazem parte da estrutura religiosa que os ouvintes aprendem e praticam a religiosidade.

Bauman (1977) acrescenta ainda que as performances narrativas como código cultural, não só produzem a linguagem compreensível aos que ouvem, mas é necessário que os indicadores culturais estejam interligados com aqueles que recebem a mensagem produzindo o diálogo, desenvolvendo uma rede integral cultural.

Para uma performance no ritual não basta somente ver o que está sendo transmitido através dos símbolos e códigos culturais no contexto social. É preciso considerar, sim, as interpretações que a mente faz da performance narrativa transmitida através das expressões do rito religioso:

(...) uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas. (Turner, 1974, p. 200)

Assim, as expressões verbais, os gestos, os símbolos que são representados por objetos sagrados, têm significado único na construção social e cultural de determinado grupo. Os ritos de passagem, as cerimônias constituídas de objetos sagrados que contam como foi no princípio de tudo, possuem uma expressão simbólica naquele momento. Porquanto, a linguagem estrutural que ensina através da performance narrativa constrói um determinado conhecimento de mundo onde esses pensamentos são criados por confabulações:

Compreender o mundo como esse contar de estórias não apenas descreve o mundo, mas produz novas formas de conhecimento acerca do mundo é o que me leva a pensar nestas performances narrativas como confabulação. Isso significa pensá-las como práticas narrativas que configuram um mundo vivenciado pelos sujeitos e que dão forma a um imaginário que afeta o cotidiano, produzindo práticas e sentimentos acerca do mundo. (Cardoso 2013, p. 56)

O rito é este sentimento produzido pela performance narrativa que inspira e transmite o imaginário que afeta o cotidiano, dando um novo significado existencial, sendo uma nova forma de falar. Essas performances encontradas no rito como transmissão de códigos culturais, estruturam o grupo social com uma linguagem única para os que interpretam símbolos dando um novo significado da existência estrutural do grupo.

2. Festas populares de santos católicos “à brasileira” e o contexto social-religioso da Festa de Nossa Senhora do Carmo em Parintins/AM

As festas católicas “à brasileira”, em seu geral, têm significados múltiplos dentro do aspecto religioso. Estes significados possuem formas distintas, dependendo das localidades. Mas o interessante nessas festas católicas são as particularidades que possuem características semelhantes e que tem certas ligações, produzindo uma integralização social através de sua prática religiosa no rito. Porquanto, apresenta este papel importante para a sociabilidade cultural:

É possível ver que a festa religiosa “à brasileira” não só não é alienante (no sentido de falta de consciência social, moral ou outra), como representou e representa, ainda hoje, importante papel na construção da sociedade e da sociabilidade brasileiras. (...) Pode-se dizer que construção da sociabilidade brasileira foi marcada por festas e festividades de cunho religioso. (Amaral, 2003, 188-189)

Sendo assim, as relações sociais causadas por este fator predominantemente religioso estabelecem uma multiplicidade cultural como construção social que possibilitam as práticas de condutas morais e que formam um sistema integralizado simbólico.

A coerção e a solidariedade estão expressas nas formas simbólicas religiosas nas festas populares dos santos católicos brasileiros dentro das cidades:

Nessas perspectivas, as festas “são boas para pensar” a dinâmica cultural urbana porque, como um “fato social total”, elas veiculam ao mesmo tempo uma multiplicidade de valores, tradições e interesses expressos em símbolos, formas sensíveis de gestualidades e expressões musicais de múltiplos significados e que, no limite, também exprimem diferentes identidades. (Silva, 2010, p. 257)

Essas formas expressas em festas populares dentro dos centros urbanos produzem uma dinâmica social urbana com seus valores adquiridos em suas tradições e promovem, através dos símbolos culturais, uma miscigenação de identidades com múltiplos significados, que podem ser vistos em várias festas populares de santos católicos espalhados no Brasil, como nas festas de Iemajá/Nossa Senhora dos Navegantes ou Conceição, Círio de Nazaré e as festas de Nossa Senhora do Carmo em São Roque (São Paulo) e em Parintins (Amazonas).

Podem ser vistas, em várias festas de santo, essas múltiplas manifestações simbólicas de integralizações sociais que possuem suas formas de miscigenação de crenças criadas pelos aspectos culturais. Amaral (2003), por exemplo, mostra que essa miscigenação de crenças onde Iemajá/Nossa Senhora dos Navegantes ou da Conceição, é festejada no mesmo dia e no mesmo espaço geográfico por terem a mesma forma simbólica de rito. Galvão (1955) diz que, no interior do Amazonas, com a chegada dos portugueses, o catolicismo ibérico predominou a fé do índio e posteriormente do caboclo, mas que a crença indígena está presente nas manifestações culturais. Assim houve esta construção social que vai agregando a outros significados dentro do mesmo significante.

As festas religiosas católicas brasileiras têm essas características e foi desta forma que a de Nossa Senhora do Carmo se tornou uma festa com visibilidade no Amazonas por agregar ritos que se parecem com o Círio de Nazaré, de Belém, no Pará. Segundo Cassiolato et. al. (2008), por causa de

muitos paraenses que migraram para outras localidades, as procissões e o círio foram levadas para outras regiões e para outras festas católicas de santo.

Assim, Parintins, que fica na divisa com o estado do Pará, obteve muito destas práticas do Círio de Nazaré como festa de santo católico. Neste Círio, que é a procissão noturna com velas, o arraial e as formas de pagamento de promessas são idênticas à performance que acontece na festa de Nossa Senhora do Carmo, nos centros urbanos da cidade de Parintins. Essa construção religiosa aconteceu também em São Roque, em São Paulo. Castro (2011) afirmou que a forma religiosa e sua expressão nesta cidade teve bastante influência nas famílias do Carmo, porquanto houve esta reinterpretação cultural de prática desta festa que fazem algo semelhante à congada, onde há o levantamento de mastro e as coroações.

Para Braga (2013), sobre o seu pensamento das festas populares de santo, principalmente as do Amazonas, há uma forte socialização das classes populares que se aglomeram nas ruas através destas festas e que causam a integração social por meio destes ritos e tradições que acontecem nos centros urbanos destas cidades do interior do Amazonas.

Galvão (1955) afirma que a festa de santo católica, no interior do Amazonas, consiste em duas formas de práticas religiosas: uma delas é a forma individual do devoto que cada promesseiro tem seu santo protetor. A outra é a forma coletiva que elege um santo como padroeiro e este recebe festejos em sua honra, ou seja, o santo protetor da cidade para as quais são realizadas as festas anuais em sua homenagem. Semelhante dinâmica acontece com Nossa Senhora do Carmo que é a santa protetora não só de Parintins, mas de toda a freguesia diocesana.

A festa de Nossa Senhora do Carmo é um evento religioso típico da cultura brasileira. Os festejos têm suas formas de socialização cultural e agregação comunitária das classes populares que se encontram nas ruas para homenagear a santa do Carmelo. Eles acabam fazendo parte do calendário cultural da localidade, ou seja, é a homenagem ao santo protetor da cidade, prelazia ou diocese, festejado anualmente pelos devotos e moradores do entorno e pelos caboclos ribeirinhos da periferia parintinense que vão até o centro urbano de Parintins para demonstrar sua fé. Esse fato acontece com não só na cidade de

Parintins, mas em toda a Diocese da qual fazem parte Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Maués e Nhamundá.

Localizada a 369 km a leste de Manaus, na mesorregião do centro amazonense, Parintins torna-se notável pela presença de inúmeros promesseiros que, durante a festa da santa, aproveitam para apresentar os contra dons à Mãe do Carmelo que lhes abençoou com dádivas pedidas durante o período festivo passado.

Segundo Galvão (1955), existem varias formas de agradecimento que podem se manifestar como pés descalços, tapetes de papel picado, esculturas em ferro, isopor, papelão e tinta, crianças vestidas de anjo ou transformadas na própria Nossa Senhora do Carmo em frente às suas casas por onde a santa, em seu cortejo, passa. Sem contar, também, com os devotos que fazem questão de acompanhar o andor segurando no carro que faz o translado durante o cortejo, dentre outras maneiras.

Na devoção à Santa do Carmelo existe o escapulário, que é uma tira de pano que o fiel traz no peito a fim de alcançar uma graça (depois que o fio quebra) ou apenas para ter “Maria passando na frente” das dificuldades que o devoto enfrenta no cotidiano, ou ainda por uma boa pesca ou mesmo por uma boa colheita. É por causa destas práticas que Galvão (1955) diz que o santo padroeiro tem mais forte conexão com o povo interiorano do que Jesus Cristo ou Deus.

Segundo este mesmo autor, as festas de santo podem ser consideradas como pagamento de promessas, assim como as ladainhas e as rezas que objetivam o bem estar da comunidade ribeirinha interiorana. O autor explica ainda que o caboclo promesseiro tem muitas formas de cumprimento da promessa. Uma delas é nas despesas da festa com a certeza de que será retribuído o sacrificio, oferenda de peixes, e até mesmo prometendo ir junto com a santa no cortejo nas romarias que acontecem na procissão. Porém, se caso não pagar com suas promessas, terá a punição da santa a quem fizera a promessa se deixar de pagá-la.

Parintins possui, ainda, o Festival Folclórico onde os bois bumbás Garantido e Caprichoso, por quanto em forma de devoção, não só fazem canções à Nossa Senhora do Carmo, como também ornamentam o seu andor:

Durante o festival, os dois Bois rivais homenageiam a santa padroeira com toadas e quadros na arena, pedindo sua bênção e proteção. Após o festival, os Bois ornamentarão o andor da santa. E, apenas no dia 17 de julho, após o término da festa do Carmo, os Bois realizarão seus churrascos festivos e a fuga' do boi. (Cavalcanti, 2000, p. 1028)

Para esses fiéis caboclos católicos de Parintins, nem se cogita a possibilidade de não se cumprir o rito de agradecimento durante o Círio no dia seis ou na procissão no dia dezesseis de julho, pois eles temem a sanção da Santa, uma vez que o que foi dado, pode ser retirado ou, ainda, esta falta de compromisso pode acarretar na perda da proteção do manto mariano em suas vidas.

A Santa Padroeira de Parintins é tida como *alguém* próxima e o povo se reúne chamando-a de mãezinha, de forma afetuosa, subentendendo sua dificuldade. Assim, a fé católica com seus dogmas, crença popular e a personificação da santa padroeira, descrevem esta socialização e sociabilização, promovendo também uma espécie de sanção através das promessas que vão ao encontro da santa em Parintins.

Para Durkheim (2003), estas formas de sanção são fatos sociais que mostram a força coercitiva produzindo o temor do não cumprimento da promessa. Revière (2013) acrescenta que esse processo está ligado a funcionalidades integrativas de autoconservação social.

Durkheim (2003) lembra, ainda, que a coerção e a solidariedade são expressas nas formas simbólicas religiosas. Este fato ocorre nas festas religiosas dos santos católicos brasileiros e acontece também na festa de Nossa Senhora do Carmo e no entorno da cidade. Nelas, Silva (2010) afirma que as relações sociais religiosas estabelecem uma unidade social a fim de possibilitar as práticas morais formadoras de sistema simbólico e condutas.

Já Braga (2010), por sua vez, diz que as manifestações populares ocorridas em Parintins produzem encontros sociais que vão além dos aspectos físicos e funcionais uma vez que este evento religioso mobiliza a inclusão social daqueles que são das periferias da cidade e mobiliza a expressão cultural no espaço amplo da cidade.

Por isso, a festa de Nossa Senhora do Carmo pode representar formas de sistemas simbólicos, com um código cultural comum a um grupo que possui

uma integralização de concepções de ordens com sentido característico, que possibilita ao promesseiro ter essas interações, estabelecendo nos contextos sociais dentro dos aspectos urbanos a inclusão social que foi projetada pela santa do Carmo através da performance narrativa e que, através dos ritos e das formalidades religiosas, caracterizam um ordenamento de práticas que possibilitam a ordem moral religiosa ao caboclo promesseiro.

3. Aspecto sociorreligioso do papel simbólico de Nossa Senhora do Carmo através de seus ritos performáticos no caboclo promesseiro na cidade de Parintins

Nossa Senhora do Carmo é a autoridade que estabelece um conceito coercitivo do fato social sobre o fiel que faz a promessa. O fiel que não o cumpre pode sofrer uma espécie de sanção, que caracteriza o papel simbólico religioso que produz fascínio e temor à Nossa Senhora do Carmo no promesseiro (Otto, 1992).

Segundo Levi-Strauss (1976), este papel coercitivo é transmitido pelo rito de forma específica numa linguagem do pensamento como produto social, do qual existe uma unidade inseparável de pensamentos individuais que se tornam pensamentos coletivos. Seeger *et. al.* (1984), acrescenta que os conceitos de individualidade variam de sociedade para sociedade, porquanto, uma noção de individualidade é tomada pelo seu lado coletivo como instrumento de relação complementar com a realidade social.

Levi-Strauss (1976), por sua vez, diz que os pensamentos individuais acerca de determinado conceito promovem no “caos”, uma forma de ordem coletiva, da qual todo o grupo classifica coisas para obtenção da ordem.

Ao observar o Círio da festa de Nossa Senhora do Carmo e o caboclo promesseiro, em Parintins, dentro daquilo que foi transmitido pelo rito por onde passava o cortejo, pode-se dizer que é estabelecida, de forma subjetiva, uma ordem através da comunicação que o rito religioso católico transmite aos fiéis. Assim, o pensamento de provocar ordem no caos é estabelecido pelo rito num determinado grupo. Os próprios promesseiros constituem formas individuais de coerção, segundo a crença, e no coletivo formalizam a coerção em seu contexto social.

Rodrigues (2010), por sua vez, diz que esta forma de pensamento punitivo foi disseminada pelo catolicismo ibérico. Segundo a autora, este processo de cristianização efetivado chama-se pedagogia do medo, que foi disseminada desde a Idade Média e praticada ao longo da era moderna. Assim, o catolicismo disseminou a cultura do medo como fator coercitivo de domínio. E o promesseiro, com suas necessidades e desejos dirigidos aos santos, pode refletir esse mecanismo de domínio social. De acordo com Anjos (1999), os mecanismos de domínio social têm a ver com as relações de poder do qual o povo tem seus desejos e necessidades. E aqueles que atendem às necessidades, detêm um poder potencial.

Bourdieu (1989) permite acrescentar ainda que o papel religioso da santa no promesseiro estabelece relações de poder simbólico como instrumento de dominação. O temor serve aos interesses de uma classe dominante, da qual o santo padroeiro é a autoridade que abençoa, mas que também pune o não cumprimento do contrato estipulado na promessa. Segundo o autor, o poder simbólico produz a cultura dominante que usa do sistema simbólico para integrar as classes dominadoras havendo distinção hierárquica. Pode ser o domínio simbólico estrutural religioso que introduz o medo no caboclo promesseiro.

Portanto, a imagem de Nossa Senhora Carmo – a “Mãe do céu” do fiel parintinense – caracteriza-se como um poder simbólico capaz de produzir coerção social de forma expressiva e recriada de algo já existente que se assemelha ao signo de referência, segundo Levi-Strauss (1976). Para este autor, o pensamento humano desempenhado na imagem está no consciente que ordena e reordena o objeto até ganhar sentido. Por isso, a imagem de Nossa Senhora do Carmo é um signo que veio junto com o ato de consciência e cria um significado para os fiéis:

A imagem não pode ser a ideia, mas ela pode desempenhar o papel de signo; e, se a ideia ainda não está lá, respeitar seu futuro lugar e fazer-lhe aparecer negativamente os contornos. A imagem é fixa, está ligada de forma unívoca ao ato de consciência que a acompanha; mas se o signo e a imagem tornada significante ainda não têm compreensão, ou seja, se lhes faltam relações simultâneas e teoricamente ilimitadas com outros seres do mesmo tipo (o que é privilégio do conceito), já são permutáveis, isto é, suscetíveis de manter relações sucessivas com outros seres, se bem que o número limitado, e como se viu, em condições de formar sempre um sistema onde uma modificação que afete um

elemento interessará automaticamente a todos os outros. (Levi-Strauss, 1976, p. 43)

Estes conceitos que os promesseiros estabelecem com a Santa formam um sistema integrado por quanto o grupo passou a adotar formas específicas de ordem social, o que se define como fundamento sociorreligioso.

Nesse processo, é notória a contribuição de Geertz (1997), posto que o conceito de senso comum cultural descreve o conhecimento intrínseco em várias culturas, assim como os conceitos culturais estão em cada sociedade. Com isso, o senso comum é a parte interpretativa da cultura do local onde só resta reconhecer o que já está diante de nossos olhos.

Desta forma, é visto no caboclo promesseiro de Nossa Senhora do Carmo em Parintins este senso comum que caracteriza uma legitimidade e produz uma construção social local através da santa do Carmo e cria-se uma interpretação através da imagem, dos cantos, das rezas e daquilo que causa o senso comum cultural perceptível dentro do aspecto religioso do local.

No que tange aos símbolos e formas expressivas de linguagem cultural através dos ritos que rodeiam o Círio através da imagem, do andor e do escapulário, há uma forma de entronizar conscientemente os conceitos espirituais da vida através da arte como diz Geertz (1997, p. 157):

Quadros tinham a função de tornar os seres humanos mais profundamente conscientes das dimensões espirituais da vida; eram um convite visual a reflexões sobre as verdades do cristianismo. Frente a uma imagem atraente da Anunciação, da Assunção da Virgem, da Adoração dos Reis Magos, da Exortação a São Pedro, ou da Paixão, o observador deveria contemplá-la, refletindo sobre seu próprio conhecimento do evento, ou sobre seu relacionamento pessoal com os mistérios que a pintura registrava.

Para Geertz (1997), as imagens e as pinturas são uma representação artística com significado cultural de interação que já eram existentes e não tinham a intenção de tornar-se produto de adoração, mas sim de transmitir aquilo que a arte representava como forma expressiva de conhecimento através das molduras religiosas.

As imagens espalhadas nas cidades como alegorias gigantescas, os papeis picados, e o tapete colocado no meio da rua onde passa a procissão de Nossa Senhora do Carmo, o andor e os enfeites colocados nos meios fios das ruas, são

formas de interpretação do rito como código cultural e de manifestação do que foi transmitido. No processo cultural estabelecido no Círio, mostra-se a função social que a performance religiosa do rito transmite. A linguagem simbólica representa o fator de construção social e de ensinamento religioso que transforma a arte em cunho religioso como manifestação cultural do caboclo parintinense.

Cardoso (2013) chama estas linguagens simbólicas de eventos narrativos. Schechner (2011), por sua vez, mostra que os conceitos performativos tanto nos ritos de iniciação, quanto nas expressões que promovem transe, levam aos que estão recebendo a mensagem ao ato interpretativo da performance:

Seja permanentemente, como em ritos iniciáticos, ou temporariamente, como no teatro estético ou em danças em transe, os performers – e algumas vezes os espectadores também – são alterados pela atividade de performatizar. (Schechner, 2011, p. 213)

Bauman (1977) afirma que as performances narrativas obtêm essa interação entre os participantes e as interações produzem um processo dialógico construindo uma linguagem cultural. Neste sentido, é perceptível como o pensamento parintinense se envolve através daquilo que foi transmitido pelo rito e repetem as transmissões, produzindo outras crenças, práticas religiosas e novas formas de sociabilização oferecendo novas interpretações para sua prática religiosa, ressignificando o que já estava construído.

O caboclo promesseiro parintinense acredita fielmente que Nossa Senhora do Carmo, junto com o escapulário (que transmite a proteção), com a imagem (que transmite autoridade e santidade), com o andor (que transmite a devoção) e com a fé que foi transmitida oralmente e gestualmente no rito, alcança a graça.

Segundo Cardoso (2013), esta performance narrativa que transmite a mensagem do rito, é uma construção de conhecimento existente em partes. Estas partes são retiradas de observações feitas de cada mensagem performática do rito, construindo outras mensagens que formam este processo social que se encaixa num produto final mais inclusivo.

No Círio realizado nas ruas de Parintins, podem ser vistas pessoas com pés descalços e andando junto ao carro que leva a santa do Carmo. Mas o que demonstra a característica expressiva do que Schechner (2011) diz são as

crianças que estão em frente às suas casas fantasiadas de anjo como forma de pagamento de promessa à santa do Carmo que passa em cortejo nas ruas da cidade. E não só fantasiadas de anjo, mas se assemelhando à própria Nossa Senhora do Carmo, expressando de forma performática o que representa a santa. Elas vestem as roupas, os familiares constroem uma espécie de santuário em frente às suas casas e as crianças encenam a santa do Carmo de forma teatral, sendo a própria imagem da santa. Assim, estabelece aquilo que Turner (1974) chama de drama social, posto que há um conflito social como estrutura para adaptação da forma como se fosse o personagem.

Os conteúdos simbólicos instituídos pelo Círio estão ligados a esta forma de prática como ordem social, porquanto estabelecem o vínculo de obediência e obrigação através do rito performativo pelo qual foi aprendido e recriado, obtendo novas formas de coerção cujo promesseiro teme o não cumprimento da promessa (Maduro, 1983).

Nas suas particularidades, através de suas promessas, pode existir este geral nos seus significados, tanto nos seus símbolos que os levam à prática da fé em Nossa Senhora do Carmo, como no Círio, que apesar das individualidades, na sua essência, o sistema simbólico integraliza socialmente no coletivo dentro das áreas urbanas de Parintins.

Assim, a socialização e a sociabilização pode ser o parâmetro mobilizador da construção do conceito ritualístico do promesseiro na Nossa Senhora do Carmo em Parintins, quando ela (a santa) se torna a outra parte do contrato que estabelece o vínculo da aliança que está no fato social com reinterpretações culturais, que fazem o indivíduo ser parte de um todo através dos sistemas simbólicos.

O povo parintinense na festa de Nossa Senhora do Carmo não só se organiza, mas tem a padroeira como instrumento de coerção social que é passado pela performance narrativa como poder simbólico, criando novos aspectos de prática religiosa, tornando a festa de Nossa Senhora do Carmo em Parintins um acontecimento típico das festas populares de santo do interior do Amazonas que, através do Círio, se manifesta no caboclo de Parintins como forma de inclusão social que é produzido através dos aspectos religiosos construídos pela Santa através da performance narrativa, brotando a cultura popular religiosa e a manifestação de suas crenças e práticas morais.

Conclusão

O Círio realizado na festa de Nossa Senhora do Carmo em Parintins (AM), possui formas de expressão definidas através de ritos performáticos cujos objetos sagrados possuem um simbolismo característico de ensinamentos religiosos. Por isso, o Círio, na festa de Nossa Senhora do Carmo, pode representar uma forma de pensamento cultural que faz parte de um sistema simbólico que, através da performance narrativa transmitida pelo rito, estabelece o código cultural comum a um grupo, produzindo integralização social. Portanto, a imagem, assim como o escapulário da Santa do Carmelo, são ícones do sistema religioso do parintinense. Segundo a crença local, o uso do escapulário concede aos devotos à proteção. A imagem da padroeira, por sua vez, representa a “pessoa” de Santa Maria que vigia e cobra obediência. Observa-se que a prática dos ritos feita pelos promesseiros os torna parte da festa, por praticarem a crença comum ao seu grupo social, fato que demonstra identidade cultural. Além disso, o Círio é o meio para pedir e receber graças advindas da Virgem do Carmelo, pois é no cortejo que acreditam ter suas necessidades cotidianas resolvidas pela Santa. Mas também é o local onde as promessas devem ser pagas, com possibilidade de serem punidos pelo não cumprimento do contrato. Logo, fica claro o eterno “dar, receber e retribuir” (Mauss, 1974) motivado pela cultura do medo, relacionada aos sistemas de poder simbólico, e comunicada pela performance narrativa. Assim, estudar esta festa e as práticas dos promesseiros no Círio é de extrema relevância nos estudos culturais religiosos do Baixo Amazonas como fruto de observações interpretativas das práticas de trocas de bens simbólicos e como construção de pensamento cultural comum, assim como a relação da moral religiosa que institui a cultura do medo.

Referências bibliográficas

- ANJOS, Marcio Fabri. *Gênero e poder na Vida Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- AMARAL, R. *Festas católicas brasileiras e o milagre do povo*. In: Civitas- Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 3 n°. 1, jun. 2003.
- BRAGA, S. I. G. *Manaus, Macapá e Alter do chão: imaginário, cultura popular e alguns “devaneios” sobre festas na Amazônia*, 2013. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%202013/sergio%20braga.pdf>. Acesso em: 23/out/2015.
- _____. *Festas Amazônicas em Performance: Entre o Rito e o Teatro*. In: *Amazônia e outros temas: Coleção de textos antropológicos/Universidade Federal*

do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Org.) Manaus: EDUA, 2010, p. 239-252.

BAUMAN, Richard. *Verbal Art as performance*. Rowley, Mass.: Newbury House Publishers, 1977.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.

CASSIOLATO, Eduardo; LASTRES, Helena M. M.; DE MATOS, Marcelo Pessoa. *Arranjos Produtivos Locais: uma alternativa para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

CARDOSO, Vânia Zikán. Contar o passado, confabular o presente: performances narrativas, poética e as construções da história. In: Raposo, Paulo; Cardoso, Vânia Z.; Dawsey, Vânia Z.; Fradique, Teresa. *Terra do Não-Lugar: Diálogos entre Antropologia e Performance*. (Org.). 1. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

CASTRO, B. Patrimônio, memória e território: festa de santo, identidade de negros. In: HOFBAUER, A. *Desafios e prática antropológica: relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas* (Org.) – São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária, 2011, p. 59-73

DA SILVA, Sidney Antonio. Práticas Culturais Urbanas: O Caso das Festas Populares. In: *Amazônia e outros temas: Coleção de textos antropológicos / Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* (Org.) – Manaus: EDUA, 2010, p. 253-269.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1955. (Coleção Brasileira).

GEERTZ, Clifford. Arte como sistema cultural. In: *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HARTMANN, Luciana. Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2005, n. 24, p. 125-153, jul./dez.

LEVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus Editora, 1976.

MADURO, O. *Religião e Luta de Classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974, v. 2.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Sobre o Irrracional na Ideia do Divino e sua Relação com o Irrracional*. Lisboa: Edições 70, 1992.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 2004. v. 44, n. 2, p. 138-146.

REVIÈRE, Claude. *Socioantropologia das Religiões*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

RODRIGUES, Cláudia. Morte, catolicismo e africanidade na cidade do rio de janeiro setecentista. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 12, 2010, p. 31-52.

SCHECHNER, Richard. Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 2011, n. 20, p. 1-360.

SEEGER et al. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, In: *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Editora UFRJ, 1987, p. 11-29.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Recebido em 22/12/2015, revisado em 13/06/2016, aceito para publicação em 05/07/2016.