

FESTAS POPULARES RELIGIOSAS E SUAS DINÂMICAS ESPACIAIS

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Universidade Federal do Ceará
cdennys@ufc.br

RESUMO

O presente estudo trata, teoricamente, das festas populares religiosas, que se multiplicam e se renovam como patrimônio cultural das metrópoles brasileiras. Estabelece uma atenção especial às dinâmicas geográficas que ocorrem na cidade de Fortaleza, Ceará. O objetivo central é verificar como a motivação das festas populares, em seus diferentes aspectos – míticos, políticos, sociológicos, econômicos – colabora com uma nova dimensão ambiental e educativa: o desenvolvimento de alternativas ao intercâmbio turístico. A metodologia, centrada no pensamento complexo procurou, a correlação entre a oferta de manifestações folclóricas relevantes e a demanda por espetáculos no planejamento do Turismo. Os resultados alcançados expressam o fortalecimento dessas manifestações como *santuários turísticos*. Negando, portanto a visão reducionista que confronta religiosidade e espetáculo; tradições e turismo. Nas metrópoles, festas populares são necessariamente festas de massa.

Palavras-Chave: Festas, Metrópole, Sagrado, Santuário, Turismo

ABSTRACT

The present study it treats, theoretically, of the religious popular parties, that if multiply and if they renew as cultural patrimony of the Brazilian metropolises. It establishes a special attention to the geographic dynamic that occur in the city of Fortaleza, Ceará. The central objective is to verify as the motivation of the popular parties, in its different aspects - mythical, politicians, sociological, economic - collaborates with a new ambient and educative dimension: the development of alternatives to the tourist interchange. The methodology, centered in the complex thought looked for, the correlation between offers of important folkloric manifestations and the demand for spectacles in the planning of the Tourism. The result reached expresses the strengthening of these manifestations as tourist sanctuaries. Denying, therefore the restrict vision that collates religions aspects and spectacular aspects; traditions and tourism. In the metropolises, popular parties are necessarily mass parties.

Key-Word: Parties, Metropolis, Sacred, Sanctuary, Tourism

Introdução

Toda festa corresponde a um tempo-espaço especial. Mais precisamente, forma a demarcação de um fazer coletivo, reunindo muito esforço e prazer num mesmo acontecimento. Geralmente o viver na festa demonstra a força de uma coletividade.

Entretanto, quando pensamos na festa como um elemento interligado ao universo do Turismo voltamos a necessitar de uma boa e provocante discussão. As festas, em relação ao Turismo, tornam-se “eventos” e passam a exigir vários requisitos técnicos, profissionais e administrativos, muitas vezes tidos como “estranhos” ou artificiais à sua natureza. As festas populares, tidas como tradicionais ou religiosas, expressam grande resistência para se promoverem como evento turístico.

A força da discussão que gostaríamos de propor aqui nasce exatamente dessa problemática. As festas populares de forma geral *aparentam* prazer e desordem; mas contem uma natureza ritual. Isto é, são demonstrações de fé coletiva. Tanto as procissões do catolicismo popular como a coroação das rainhas do maracatu, passando por reisados, caboclinhos, cirandas e diversas formas de festas juninas, enfim, todas comprovam que o ato de festejar é um ato de fé.

Mas no planejamento convencional do Turismo toda festa popular é reduzida a um exótico consumível. Um faz de conta que aquela manifestação explosiva e eventual – de cores, tambores e corpos dançantes – seja apenas e tão somente um clamor aos prazeres da vida. Essa convenção limita imediatamente a festa popular à demonstração da alegria e do prazer. É como veremos ao longo desse texto a maior responsável pelo empobrecimento da festa como um espetáculo descartável; uma festa popular que expulsa o próprio povo. Ou que perversamente diz: a festa para o povo nunca é uma festa turística na medida em que não se

faz profissionalmente.

A festa popular muda sempre, na tensão política de suas duas faces (a sagrada e a profana). O que não muda – e precisa mudar o mais rapidamente possível – é a mentalidade e as práticas dos técnicos que se dizem *professionais* no turismo, na administração dos eventos. Para que essa mudança se efetue e se acelere, devemos promover a discussão dos caminhos mais adequados para se lidar com as Festas Populares na Cadeia Produtiva do Turismo. Principalmente diante de um contexto geográfico regional, como a realidade nordestina, onde múltiplos festejos assumem um caráter quase místico de “riqueza cultural” e potencialidade exageradamente promissora. Que motivos justificam essa valorização aparente das festas populares, nas cidades e nas áreas rurais, sem a correspondente melhoria das condições de vida do povo que a produz?

Eis um questionamento bastante significativo para não iludirmos o leitor na perspectiva de um tema tão cativante. É preciso ter, desde o início, a exata medida de que nenhuma festa popular pode, “naturalmente”, ser considerada um atrativo turístico. Quando esta consideração aflora faz-se necessariamente uma deturpação de seus motivos e dinâmicas, num ato tão impensado quanto a exploração de massa de serras, praias e cavernas sem qualquer manejo ambiental. Isto significa que o impacto social da turistificação precipitada de uma festa pode ser tão insustentável quanto encher indiscriminadamente os parques nacionais de visitante. Uma violência muitas vezes irreparável.

A construção desse alerta e o apontamento de propostas articuladas e responsáveis sugerem que façamos o seguinte trajeto de análise.

Primeiro vamos situar o campo das festas populares nos parâmetros simbólicos, capazes de justificar uma dupla filiação de todos esses tipos de manifestações. É o momento de reconhecer que nenhuma festa religiosa (sagrada e central), em qualquer escala de abrangência, deixa de ter sua dimensão profana (laica e periférica). O contrário, embora seja verdadeiro, não se manifesta de forma tão clara e imediata. Pode-se afirmar que essa “duplicidade” das festas seja complementada por outra duplicidade de ordem política: a festa também é o espaço ritual das tensões e conciliações simultâneas (FERREIRA, 2004). Em todas elas algo de passado e de futuro se torna desafiadoramente presente.

Apresentaremos, na discussão da festa carnavalesca, o exemplo mais representativo dessa tensão conciliadora. A segunda parte do texto mostrará o carnaval, em sua evolução histórica, como modelo da festa religiosa que foi reduzida à dimensão profana. Por outro lado, é aberta a discussão sobre as implicações contemporâneas do que se convencionou chamar de *carnaval fora de época* ou micaretas. Teremos aí um mecanismo exemplar de democratização da festa e desvirtuamento simultâneo de suas características populares, conforme a modernização urbana foi reduzindo esse “popular” à noção, sempre polêmica de *cultura de massa* (MORIN, 2002).

Na seqüência chegaremos aos exemplos das festas comunitárias dos santos padroeiros. Especialmente aquelas que mobilizam um conjunto de gestores não restritos a instituição promotora – na maioria dos casos a igreja Católica. Selecionamos alguns exemplos de representativos de festas capazes de reunir aspectos tradicionais e modernos, atualizando o que Rita Amaral (1999) chama de modos de “festejar à brasileira”. Trata-se da ampliação da festa com vistas ao turismo religioso e sua inclusão em uma rede regional de fluxos de divulgação e participação.

Estudos sobre os lugares mais privilegiados para captar esses fluxos levou-nos a propor uma nova geografia dos santuários. Estes centros de convergência das devoções de peregrinos espalhados por todo Brasil, têm na região nordestina alguma das mais significativas demonstrações de que a devoção religiosa e popular, jamais prescinde do entretenimento e dos negócios (comerciais e institucionais) que giram entorno da festa. Neste plano, já promovida a um evento, de expressão regional – quando não nacional, como no caso de Canindé e Juazeiro do Norte, no sertão cearense. Nesses casos as mais tradicionais formas de templos católicos se reorganizarão em pontos de referência simbólicos para a consolidação de um complexo de festas: um santuário festivo

É importante destacar também nessa introdução que a perspectiva do turismo religioso e seus santuários festivos, não isolam a dimensão espiritual das diversas esferas da vida cultural. Ao contrário, aponta justamente a força do vínculo simbólico de uma cultura turístico-religiosa, como força motriz para fazer do

da festa popular um verdadeiro elo da cadeia produtiva do Turismo. O que requer o entendimento da natureza mutante de cada uma das festas e, conseqüentemente, a percepção das interfaces dos eventos com outros sistemas públicos essenciais, como segurança, educação, saneamento, transporte e lazer. O desafio é grande mais a experiência das comunidades tem demonstrado a melhor capacidade de superá-lo. Agora é sistematizar e potencializar estratégias para essa tendência.

Sagrado e Profano como duas faces da Festa Popular

A denominada *Cadeia Produtiva do Turismo* faz-se de atividades e equipamentos sociais múltiplos. Não pode se restringir aos exclusivos serviços turísticos de hospedagem, entretenimento e meios de locomoção, posto os “cenários” geográficos, reconhecidos como atrativos turísticos locais ou regionais, fazerem parte da vida cotidiana de toda uma comunidade, seja ela um balneário litorâneo ou uma grande cidade. Tais cenários possuem muito mais atores do que “platéia”. Trata-se, portanto, de uma espécie de teatro, rico e interativo. Embora muito do que acontece nestes espaços só seja percebido sem qualquer imaginação. O que nos faz confundir realidades e ilusões o tempo todo.

Podemos recorrer aos conhecimentos de uma geografia do turismo, em sua **estratégia comunicacional**, para ampliar o entendimento sobre essa cadeia produtiva. Seria uma estratégia,. Expressão que indica um papel do Turismo contemporâneo como agente de intercâmbio cultural. Tais estratégias estão relacionadas ao planejamento turístico integral e permitiriam aos governos e a sociedade civil, a trabalhar o turismo como política ambiental, de educação, de saúde, em fim, como *ferramenta de articulação* no desenvolvimento.

Tal ampliação nos ajudará diretamente no estudo da festa popular, evitando um risco típico observá-la apenas como *manifestação descompromissada* de uma coletividade. Toda festa é apenas um momento histórico e um recorte espacial de um universo cultural. Pode começar e terminar a quilômetros de distância de sua visibilidade. Deve, por isso mesmo, envolver uma série de processos sócio-ambientais, aparentemente desligados de sua realização.

Os exemplos são muitos; e a melhor maneira de demonstrá-los, nesse raciocínio, é questionar as festas em seus dias seguintes. Para onde vão os festeiros quando uma festa termina? Vejamos dois casos de festa popular nordestina – a coroação da Rainha do Maracatu (no Carnaval) e a apresentação de quadrilhas de dança regional (no Festejo Junino) – e a forma contemporânea que elas utilizam para equilibrar suas dimensões sagradas e profanas.

Inicialmente relembramos ao leitor que as idéias de *sagrado e profano* se complementam de forma dinâmica e instável na realização de qualquer festa popular. Todas carregam essa dupla face à medida que escondem e revelam simultaneamente várias convenções e justificativas. Em termos didáticos, a face profana mobiliza recursos e negocia estratégias antes durante e depois da realização da própria festa (CABRAL, 1999)

Quem olha o movimento das ruas, do trânsito, do final de expediente ou o quase silêncio das noites não percebe a festa. Mas ela se substância numa espécie de montagem oculta; aquela que se dá nos meandros do cotidiano das comunidades. Quando o momento sagrado de sua realização ritual se aproxima, é possível reconhecer seus elementos mais incisivos. A junção de personagens, a concentração de figurinos e alegorias, a discussão das atividades que darão forma ao cerimonial.

A face sagrada torna-se, então, mais evidente. Nunca de forma direta; mas nas entrelinhas dos depoimentos, das práticas coletivas, da freqüência de ensaio e festejos. Já a profana não desaparece; ao contrário ela co-participa de todo processo, anunciando – como o próprio termo *pro-fano* indica – o que só a vivência do sagrado poderá viabilizar. A significação literal de *sagrado* é intocável. Neste sentido, pode-se compreender que a festa permite uma *aproximação ritual* em direção ao que só pode ser alcançado de forma mística. Mas que por sua vez, mesmo na dificuldade e na distância, proporciona energia aos seus participantes.

Terminada a festa, a face sagrada se esconde ou se dilui. A profana entra em ritmo de normalidade,

sem, contudo, deixar de anunciar o próximo tempo festivo. E o processo se refaz como se no cotidiano o mundo do trabalho estivesse realmente longe ou desprovido de quaisquer motivações festivas. À semelhança dos longos tempos de plantio e de cultivo que nunca correspondem a fartura da colheita.

Esse é o momento em que recuperamos a descrição dos exemplos de festividade contemporânea em ciclos comemorativos distintos. Ambos, entretanto, representativos da força das tradições populares. De um lado temos a Coroação da Rainha do Maracatu. Nosso primeiro exemplo de convívio entre o sagrado e o profano na festa.

A representação pública e desse cortejo, em suas dimensões urbanas – de Fortaleza e Recife, principalmente – não se limita ao ciclo carnavalesco. Mas concentram aí visibilidade que as comunidades negras e mestiças aproveitam com todo seu universo de possibilidades artísticas e rituais. Para os que “vêm de fora”, no sentido da demarcação folclórica da arte popular, o maracatu e um folguedo. Um cortejo de brincantes que se apresenta às vésperas do ciclo carnavalesco, principalmente, para “encenar” a visita de uma corte africana em terras brasileiras.

O Prof Carlos da Fonte Filho organizou uma publicação para divulgar os principais festejos pernambucanos e sintetizou a estrutura de um maracatu urbano da seguinte forma:

O maracatu de baque virado, também conhecido como nação, mantém em seu desfile o cortejo real, muito próximo daquele apresentado pela escravaria africana, no período colonial, para homenagear a coroação do rei do Congo.

A exibição do cortejo dá-se da seguinte forma: na frente vem as damas de paço que portam as calungas durante o desfile. Depois, protegidos por um pálio (espécie de guarda-sol), vêm o rei e a rainha, cada um com sua dama de honra, seguindo-se o príncipe e a princesa, o ministro, o embaixador, o duque e a duquesa, o conde e a condessa, o conselheiro, os soldados, os vassallos, as baianas, os lanceiros e a porta-bandeira. Seguem o cortejo, o guarda coroa, o corneteiro, a baliza, o secretário, os batuqueiros e os caboclos de pena. (FONTE, 1999, p. 30 - 32).

Trata-se de uma entre tantas descrições que, em princípio, nos auxiliam no reconhecimento imediato do que configura uma apresentação de maracatu. E permite distingui-lo das suas variações rurais – o maracatu de baque-solto, com sonoridades mais aceleradas – e sua mescla com tradições indígenas. Mas não encaminha uma justificativa para compreensão de tamanho investimento cultural com recursos tão limitados: a crença de que a coroação do reinado africano resgata e democratiza a realeza de um povo ainda destituído de poder; ainda escravizado.

A fé na constituição desse um novo reinado é o elemento vinculador das dimensões sagrada e profana, simbolizada na calunga (a boneca que simboliza toda a divindade e a mística da África negra). Dançar com o maracatu é viver esse reinado. Portanto, é co-participar de um momento divino que se constrói no mundano das condições mais adversas do dia-a-dia. Na compreensão de José Gerardo Guimarães, a demonstração do caráter sagrado de danças como o maracatu antecede ao seu aspecto folclórico ou artístico.

É por intermédio dela que o homem primitivo estabelece contato com as divindades, prestando homenagem aos seus deuses e recebendo deles os benefícios terrenos. Nos rituais, o dançarino vive miticamente situações importantes para a vida do grupo. O ato mágico acontece e, incapaz de entender racionalmente os fatos, o homem entrega-se à contemplação (GUIMARÃES, 2002, p.137)

A questão central é perceber essa “primitividade” como condição elementar de sobrevivência da sociedade contemporânea; e não como uma marca de povos tradicionais e distantes (exclusivamente). Quando não se efetiva tal ampliação é possível fixar uma mentalidade reducionista, capaz de definir a animação da festa popular como um “puro divertimento”, importante em termos folclóricos, mas socialmente dispensável. Essa maneira de pensar em nada contribui para a gestão cadeia produtiva do turismo. Vejamos tal limitação no segundo exemplo sacro-profano proposto: as quadrilhas juninas.

Como brincadeira coletiva, a festa de casamento dançada aos pares por qualquer quadrilha pode

conter as mais diferentes coreografias e figurinos. Tais quadrilhas, em sua raiz européia (francesa) e sua estética rural, conservam a vivência da alegria e da confraternização de um evento comemorativo. Difícil mesmo é perceber (e depois, explorar) a dimensão religiosa dessa manifestação. O caminho seria reconhecer o evento festivo como um *espaço de tensão social*, momentaneamente (e em um só tempo) concedido e conquistado.

A concessão é traz lado profano da quadrilha. Encena-se a ordem social; uma ordem dinâmica, mas limitada pela reprodução das tradições juninas. A conquista é a mística individual e coletiva que se deixa dançar, porque intui que a prática ritual da existência é mais importante que a existência em si. Dançar a quadrilha é viver o sentido da festa junina. Nestes termos, mesmo a devoção geral aos santos juninos mais conhecidos – Santo Antônio, São João e São Pedro – não ajuda a explicar a dimensão sagrada da festa. Até porque os santos católicos formam apenas um entre tantos referenciais para a religiosidade popular das comunidades (como veremos adiante).

Concessões e conquistas opõem-se e complementam-se, antes durante e depois da realização das festas, em dado espaço social, denso e determinado, um **espaço-espelho**, que reflete o passado e modela o futuro da sociedade que o produz (MEO apud FERREIRA, 2005, p. 291). Falamos da festa, portanto como um espaço luta pelo poder, que se fragmenta no tempo do próprio evento festivo. Conforme Felipe Ferreira (2005), *festejar é disputar o poder vinculado ao espaço. Um poder que não se manifesta e não se sacia com uma conquista territorial, mas precisa (re) definir constantemente a posse simbólica do espaço.*

A Festa carnavalesca e suas variações contemporâneas

A análise anterior nos propiciou uma interpretação instigante sobre os porquês da *invenção do carnaval carioca* como elemento ícone da identidade nacional. Em sua padronização única e modelar, as elites sócio-econômicas brasileiras, ampliaram as concessões à festa para reduzir as conquistas das classes subalternas. Mas a **carnevalização** de outras festas, ao longo do séc. XX constituiu uma original reconstrução de espaços de luta por sua apropriação.

A festa carnavalesca, como é entendida hoje, não se define, desse modo, pelo formato dos eventos que a compõe, mas pela própria luta para se determinar o que é o Carnaval dentro do espaço. Assim, Carnaval será a festa que ocupará o espaço urbano como Carnaval... A instauração do Carnaval está intrinsecamente ligada à instauração da tensão por sua hegemonia. Desse modo é a tensão pela supremacia carnavalesca que define o próprio Carnaval ao instaurar a disputa pelo lugar carnavalesco. (FERREIRA, 2005, p. 322).

A discussão em pauta nos conduz a uma demonstração exemplar. A transformação da festa popular – no caso a festa carnavalesca - em um evento turístico corresponde a mais um capítulo de complexas e efervescentes tensões. Se, de um lado pode-se manter ambigüidade simbólica que fortalece a festa pelas dimensões sagradas e profanas (já trabalhadas), de outro é preciso compreender o estágio do jogo de interesse que estabelece escolhas discriminatórias para festejos de natureza semelhantes. Poucas festas carnavalescas se tornam turísticas. Qual a razão?

O caso de Fortaleza – no universo nordestino e brasileiro – pode facilitar a análise em curso. A capital cearense contém diversos e ricos grupos de maracatu; além de blocos, banda e escolas de samba, que se apresentam sistematicamente em todos os carnavais. Entretanto, a conversão desse atributo da cultura local em um atrativo ou produto turístico esbarra em um conjunto de discursos ideológicos incapaz de dialogar com o empreendimento turístico convencional. O que justifica essa desvinculação diante de uma história de rearranjos políticos e sociais dos carnavais em outras cidades brasileiras? A resposta pode ser encontrada na ausência de disputa territorial pela produção dos carnavais da cidade.

A exagerada marginalização da cultura carnavalesca e das influências afro-brasileiras na modernização urbana de Fortaleza contribui na explicação dessa relativa ausência. Entretanto faz emanar um processo

ainda mais instigante para o desenvolvimento dos arranjos produtivos locais no âmbito da produção das festas populares. É que boa parte das festas profanas e religiosas que se multiplicam na região metropolitana de Fortaleza se estrutura em um nítido processo de conquista dos espaços públicos, por intermédio dos desfiles (procissões), animações (liturgias) e demonstrações públicas de fé (êxtase coletiva). Ou seja, uma carnavalização estratégica, massiva e contemporânea. Tomando conta das ruas da capital e alcançando, de forma modelar, os espaços correspondentes de cidades de médio porte. Fortalecendo a polarização da cultura de massa na territorialidade das festas populares.

Especialmente na dinâmica das festas religiosas, essa tendência alcança o cotidiano metropolitano não deixando períodos do ano sem relevantes exemplos de espetáculos (locais e regionais) de fé. Como veremos a seguir, a fé se transforma num combustível permanente do festejar. Até que ponto o crescimento do turismo padrão pode continuar alheio a tal evidência?

Das Festas de Sacro-Profanas ao Turismo Religioso

Cada evento comemorativo da semana ou dia do santo padroeiro é um acontecimento encadeado na memória coletiva de uma localidade. Dentro de um país hegemonicamente constituído no “império” da devoção oficial católica, isso não representa uma novidade. A novidade sim transparece na permanência desses rituais diante de todas as mudanças geográficas e ambientais que a modernização da vida urbana trouxe. Por que os diferentes bairros de nossas cidades cearenses e nordestinas continuam animadamente comemorando os santos padroeiros, além de outros marcos do calendário cristão? Considerar a dinâmica de reinvenção e ampliação dessas festas como um verdadeiro “arranjo produtivo local”, talvez permita uma compreensão mais consistente do que a mera sugestão de resistência das “tradições culturais”. Não se negam aqui as tradições. O que se pretende é pretende é pensá-la de maneira articulada à cultura de massa (MORIN, 2002; 2003).

A dimensão simbólica da fé que se perpetua, atualizando suas características contemporâneas, não obstrui os aspectos ambientais e econômicos que só ganharam relevância. Justamente em um período no qual muito do que se quer reconhecer como *eficiente* precisa ser monumental ou espetacular. E, em termos geográficos, receber a qualificação efetiva de um bem turístico. Isto é, sendo identificado sendo redescoberto e identificado de forma positiva por visitantes e visitados. As festas dos santos padroeiros e outras manifestações periódicas das diversas comunidades religiosas (locais ou regionais) têm absorvido uma sistemática de organização profissional. Progressivamente deixam para traz as marcas românticas do improvisado ou a dependência do líder entusiasta. Ganham marcantes características administrativas, assegurando a responsabilidade de um *evento cultural moderno*.

Antonia Marisa Canton (2001: 305-329) ao discutir a caracterização dos eventos como ferramenta do turismo sinaliza que estes *são tão variados quanto a criatividade de quem os provoca*. Ainda mais quando a atividade moderna vai requerer um misto de encantamento e praticidade. Por caminhos distintos, os estudos político culturais de Maria Nazareth Ferreira (2001), investigando o fortalecimento das comunidades interioranas na Itália a partir da dinamização turístico-regional, sugere a esta criatividade um potencial de politização. Envolver-se nas múltiplas formas de conduzir uma festa sacro-profana amplias as condições efetivas de regência social da vida moderna. As comunidades criam suas territorialidades, re-significando tempos e lugares aparentemente desconexos.

Um exemplo local de festa religiosa, em Fortaleza, ampliada pela apropriação estratégica da modernidade urbana e midiática, pode ser visto nas comemorações mensais de Nossa Senhora de Fátima. Todos os dias 13 do mês, a igreja e o bairro do mesmo nome – principalmente após a priorização turística no desenvolvimento da capital cearense – tornarem-se referência de uma aglomeração de visitantes, cada vez mais predispostos a interligar encantamento e praticidade neste culto mariano. Do ponto de vista institucional, a Igreja Católica, muito incentiva essa crescente busca pela veneração à Virgem Maria, concebendo essa “procura” como um movimento de *contra-reforma* frente à “perda progressiva de fiéis”. Mas em termos comunitários, é quase impossível falar da valorização socioambiental do Bairro de Fátima sem reconhecer o papel impulsionador da moderna devoção.

Passando a uma escala regional mais ampla, como considerar o desenvolvimento de Juazeiro do Norte e Canindé sem a força irradiadora de santos populares; não só nos respectivos municípios, mas muito além de seu entorno. Obviamente isso poderia ser interpretado como uma situação muito exclusiva e especial, concernente aos santuários mais famosos e populares do turismo religioso.

Contudo, é preciso rever essa tendência reducionista da análise “turística” que também atinge o turismo religioso. Se considerarmos a presença efetiva de festas religiosas e profanas nos 184 municípios cearenses – “pequena” amostra do gigantesco universo de localidades entre os estados nordestinos – teremos uma notável modificação na compreensão desse pulsante arranjo produtivo. Muitas das festas, ignoradas pelos grandes veículos de divulgação turístico e cultural, mobilizam e dão sustentação a uma vastíssima rede de eventos religiosos.

Um levantamento a partir de dados oficiais da Secretaria da Cultura do Estado do Ceará (SECULT/CE - Disponível <http://www.secult.ce.gov.br>. Acessado em 06/06/2007.), fornecidos pelas próprias prefeituras, nos permitiu a elaboração desse dois gráficos que sintetizam a densidade dessas festas. Em um universo de 359 manifestações cadastradas pode ser feita, primeiramente, a redistribuição temporal dos períodos de maior e menor concentração desses eventos (Figura 1).

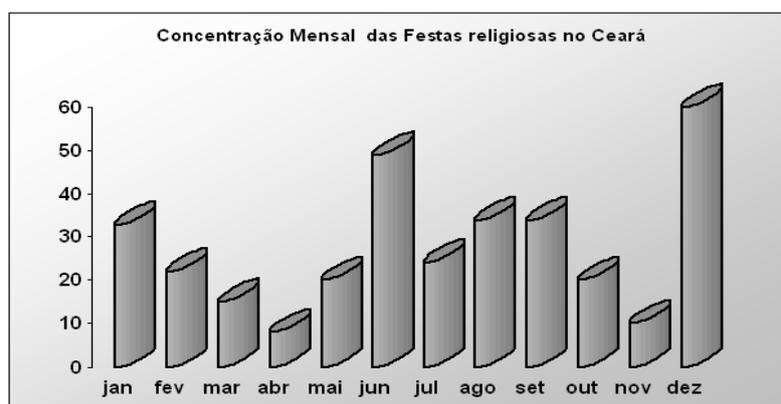


Figura 1 – Distribuição mensal das festas sacro-profanas no Ceará - SECULT-CE.

Fica evidente uma tendência cumulativa das festas sacro-profanas nos meses de junho (festejos juninos) e dezembro (ciclo natalino). Além disso, por força do período pascal (março-abril), posterior aos festejos carnavalesco, nota-se a menor frequência de festas populares. O mês de novembro também registra baixa frequência; contudo não é possível levantar uma hipótese para tanto sem lembrar do contraste como o mês seguinte, o mais festivo.

A necessidade de investigação mais detalhada requer, além da ampliação das fontes de dados (além dos oficiais), um tratamento mais qualitativo para caracterização desses festejos. Em termos religiosos (católicos particularmente) é preciso considerar as especificidades regionais e o afluxo de novos “santos padroeiros” nas diversas comunidades locais (Figura 2). Algumas delas criadas pela crescente urbanização dos espaços rurais; outras fortalecidas ou recriadas por movimentos de modernização da fé cristã e permanente diálogo com os *ícones da contemporaneidade*. Entre eles: as crises e a ética ambiental; a valorização dos grupos sociais mais discriminados; as questões étnicas; os problemas de segurança e saúde; e o espaço político da mulher. Neste campo, especificamente, é notória a presença de manifestações ligadas ao culto de mariano das diversas Nossas Senhoras espalhadas pelo ocidente católico. Reforçando o que já mencionamos anteriormente a respeito do papel estratégico que a promoção do culto mariano tem no comprometimento do culto à Virgem Maria com as questões mundanas e existenciais. *Maria* é símbolo de Fé, Natureza, Inclusão, Personificação, Resignação e Luta, ao mesmo tempo. Seu poder mítico, já investigado por autores diversos (BOFF, 1979; WHITMONT, 1991; NEUMANN, 1999).

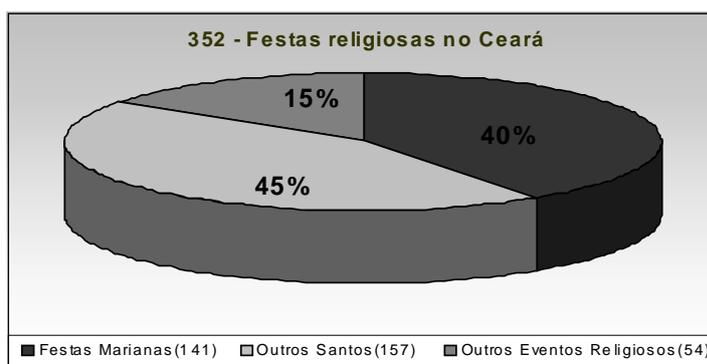


Figura 2 – Percentagens das festas religiosas no Ceará - SECULT-CE (2007).

Em nova regionalização proposta em 2006 pelo IPECE, que divide o Ceará em 13 regiões, constatou-se a demarcação de 5 áreas onde as festas religiosas marianas superam numericamente os festejos de outros santos. O destaque quantitativo fica na região do Cariri (Figura 3). Mas é preciso lembrar que festejos não considerados religiosos ficaram fora desse levantamento.

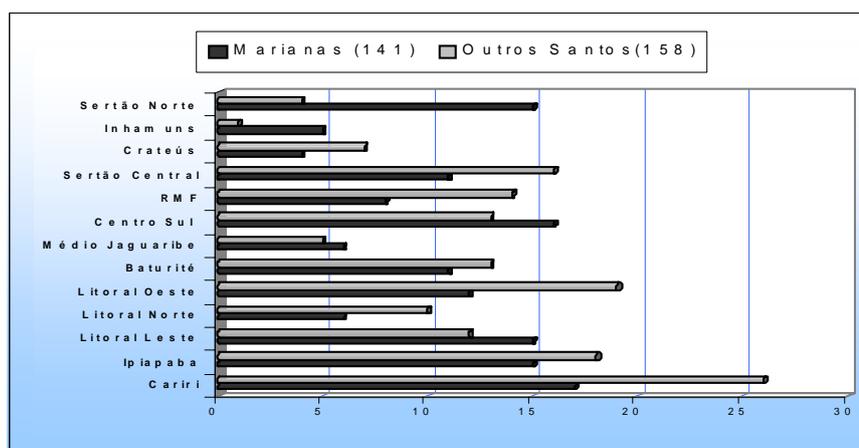


Figura 3 – Festas religiosas, por região do estado - SECULT-CE (2007).

É possível depreender dois raciocínios básicos. O primeiro diz respeito à percepção generalizada de que as festas aos santos padroeiros – incluindo a devoção mariana – mantém-se como o principal atrativo dos eventos locais. Mesmo sem relação direta com a presença de um santuário tradicional de grande porte, a localidade (centro urbano, bairro ou distrito) possui uma ou várias festas capazes de viabilizar a dinâmica (econômica e simbólica) do turismo religioso.

O segundo raciocínio – um pouco mais complexo – exige o esforço do leitor na articulação entre as demandas sacro-profanas, da sociedade contemporânea. Tais demandas organizam os espaços religiosos de maneira mais fluida e dinâmica do que gostaríamos de identificar. As maiores ofertas de manifestações religiosas podem ter um ou mais lugares sagrados por referência; mas sua característica fundamental é criar-se e recriar na fluidez do evento e não na fixação da localidade. Os grandes centros de peregrinação do nordeste e as pequenas festas paroquiais dependem, cada vez mais do, mesmo arranjo produtivo local: a construção de *santuários festivos*, multifuncionais e turisticamente abertos ao turismo religioso.

Santuários festivos: lócus de devoção, diversão e negócios.

Em estudos anteriores sobre a construção de espaços simbólicos – *Basílica de Aparecida: um templo para a cidade-mãe* (OLIVEIRA, 2001) e *Turismo Religioso* (OLIVEIRA, 2004) – tivemos a

oportunidade de propor uma classificação distinguindo quatro tipos de santuários que marcam a cultura religiosa brasileira. São eles:

- a) Os *Tradicionais* – marcados pelos templos reconhecidamente católicos e pela presença de um santo mediador entre os fiéis e divindade cristã. Bairros e cidades mais antigas, com patrimônios edificados tendem a situá-los;
- b) Os *Naturais* – que confluem todas as formas de paganismo, misticismo e novas formas de espiritualidade (incluindo cultos da Nova Era). Parques, reservas ecológicas e paisagens naturais são seus mais privilegiados lócus;
- c) Os *Tecnológicos* – reunindo a racionalidade de outras devoções cristãs ao aparato técnico das redes de comunicacionais. Shoppings, ginásios e praças públicas podem nas diversas cidades favorecer sua instalação;
- d) E os *Rituais* – marcados pelos eventos religiosos (sacro-profano) presentes nos espaços anteriores, com a vantagem de fazê-los interagir com todas as dinâmicas sócio-ambientais requeridas a uma festa religiosa.

Tal distinção, porém, nos permite, a partir dos santuários rituais ou festivos, verificar as formas de aproximação e intercâmbio das devoções contemporâneas. Não se trata de fixar um modelo de devoção permanente que, independente das condições econômicas, sociais ou ambientais, estabeleça um público padronizado de fiéis. O sincretismo, que marca a matriz cultural do catolicismo popular brasileiro, pode descrever, através das procissões, um verdadeiro *texto ritual* da organização da sociedade e seus espaços (STEIL, 2001). Neste sentido é que os santuários festivos ultrapassam a lógica da devoção para encontrar práticas e vivências mais integradas aos valores e condutas atuais.

A presença de novos e diversificados credos religiosos; a vivência de crenças espiritualistas ou mágicas, não necessariamente cristãs; ou a dinâmica de uma religiosidade comprometida com os resultados existenciais ou as tribos locais (MAFESOLI, 2005) constrói uma sintonia entre as festas religiosas e a cultura do turismo. É preciso viver a fé, cada vez mais, na dinâmica da festa, como **tempo condensado em um espaço de encontros**. Viver a fé em uma *religiosidade turística*; onde o sacrifício não se oponha ao prazer, e o compromisso espiritual possa ser antecipado em ritos e manifestações espetaculares e significativas. Tão significativas quanto às viagens a um lugar paradisíaco. Permitindo-nos o encontro coletivo com a divindade; assim como o acesso às suas mensagens.

O turismo busca e oferece paraísos terrenos. Costuma fazê-lo a um custo elevado e viabilizar seu barateamento em processos massivos, de produção e consumo em escala. Os saberes das religiões reveladas, muito antes trilharam essa forma de popularização. Por isso é possível reconhecer, na constituição dos santuários festivos e na produção dos seus atrativos móveis, uma potencialidade impar para o encontro das devoções com a diversão e os negócios comerciais. As festas dos santos populares são recriadas como show e feiras livres, sem qualquer desvirtuamento da fé que a motiva. Mas em marcante encontro conciliatório (e tenso) com as outras dinâmicas sociais motivadoras de grandes aglomerados humanos. Portanto, a visualização de um equilíbrio esquemático entre essas três forças do santuário festivo, reconfigurando os três espaços fixos de motivação religiosa, permiti-nos lidar com o planejamento dessas festas sintonizando-as à cadeia produtiva do turismo.

Para tanto é preciso ultrapassar algumas limitações estruturais relativamente problemáticas para um *trade* e um poder público, muito mal acostumado em separar, preconceituosamente, atividades para turistas de lazeres da comunidade. Essa forma de apartheid setorial pode ser mitigada ou extinta se:

- 1- Cada festa religiosa perceber que sua singularidade acrescenta sempre novos participantes e forja um marketing efetivo para suas próximas edições;
- 2- Não se estabelecer responsabilidades tão dicotômicas como: grupos eclesiais cuidam apenas dos ritos e vendas e o poder público controla a segurança sócio-ambiental. Parcerias devem multiplicar ganhos e responsabilidades;
- 3- O zoneamento territorial das cidades, bairros ou distritos onde se realizam os festejos, incorporar sua

tendência de expansão e promover serviços e equipamentos públicos capazes integrar tais festas a outros eventos;

4- Estiver realmente aberta a inclusão de elementos que ritualizam a vida social; e, concomitantemente, fechada aos resgates puritanos que reivindicam falsa autenticidade para atender a elites que se perpetuam.

5- O período que antecede ou precede a festa, assim como os lugares que viabilizam seus públicos e produtos formarem uma sinergia com o evento.

Como possibilidade de diversão e negócios a festa religiosa (um santuário festivo), apenas *parecerá* um evento desvirtuado. De fato, turisticamente, forja um complexo de eventos, que aos mais desatentos esconde religiosidade e fé. Talvez o que esses *desatentos* – dentro e fora de sua dinâmica – precisam perceber é que a religiosidade popular dialoga mais naturalmente com as práticas modernas e pós-modernas do que podem imaginar. Não há resistência religiosa como combate aos valores mundanos (a não ser nos discursos ou nos sonhos das lideranças). Há sim uma *complexa saudação* a todas as formas mundanas que permitem as sociedades *antecipar* um mundo melhor. Ainda que momentânea e pontualmente, no ato de festejar.

Bibliografia

AMARAL, R de C. M. P. **Festa à Brasileira**: significados do Festejar no país que não é sério. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH / USP, 1999.

BOFF, L. **O rosto materno de Deus**: Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1995;

CABRAL, M. S. A. **Claros e Escuros**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

CANTON, A. M. Eventos In: ANSARAH, M. G. dos R. (orgs.). **Turismo**: como ensinar; como aprender. São Paulo: Senac, 2001.

COELHO, C. N. P. Introdução: Em torno do Conceito de Sociedade do Espetáculo. In: COELHO, C.N.P.; CASTRO, V. J. de (org.). **Comunicação e sociedade do espetáculo**. São Paulo: Paulus, 2006

FERREIRA, F. **Inventando Carnavais**: O Carnaval no Rio de Janeiro e em França. 2005

FERREIRA, M^a N. **As Festas Populares e o Turismo Emancipador**. São Paulo: Arteciência, 2001.

FONTE F^o, C. da. **Espetáculos Populares de Pernambuco**. Recife, Bagaço, 1999.

GUIMARÃES, José Gerardo M. **Repensando o Folclore**. Barueri-SP, Manole, 2002.

MAFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade**: o lugar faz o elo. 2005

MORIN, Edgar. **As Culturas de Massas no século XX** – Neurose. 2002

MORIN, Edgar. **As Culturas de Massas no século XX** – Necrose. 2003

NEUMANN, E. **A Grande Mãe**. São Paulo: Cultrix, 1999.

OLIVEIRA, C. D. M. de. **Basílica de Aparecida**. São Paulo: Olho d'água, 2001

_____. **Geografia do Turismo na Cultura Carnavalesca**. São Paulo: Paulistana, 2007.

_____. **Turismo Religioso**. São Paulo: Aleph, 2004.

STEIL, Carlos A. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, V. V. **Religião e Cultura Popular**, São Paulo: DP&A, 2001. p 9-40.

WHITMONT, E. **O Retorno da Deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

Trabalho enviado em outubro de 2007.

Trabalho aceito em dezembro de 2007.