



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
CENTRO DE CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

LUCAS BEZERRA GONDIM

**OS REGIMES IMAGÉTICOS DAS FESTAS NO MUCURIBE: UMA ANÁLISE
COMPREENSIVA DE PAISAGENS FESTIVAS**

FORTALEZA

2015

LUCAS BEZERRA GONDIM

OS REGIMES IMAGÉTICOS DAS FESTAS NO MUCURIPE: UMA ANÁLISE
COMPREENSIVA DE PAISAGENS FESTIVAS

Dissertação de Mestrado defendida ao Programa de Pós-graduação em Geografia, do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Geografia. Área de concentração: Geografia Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira.

Co-orientador: Prof. Dr. Fábio de Oliveira Matos.

FORTALEZA

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências e Tecnologia

-
- G635r Gondim, Lucas Bezerra.
Os regimes imagéticos das festas no Mucuripe : uma análise compreensiva de paisagens festivas /
Lucas Bezerra Gondim. – 2015.
104 f. : il., color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Ciências, Departamento de
Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fortaleza, 2015.
Área de concentração: Geografia cultural.
Orientação: Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira.
Coorientação: Prof. Dr. Fábio de Oliveira Matos.
1. Avaliação paisagística. 2. Geografia cultural. 3. Festas religiosas – Mucuripe (Fortaleza, CE). 4.
Paisagens culturais. I. Título.

LUCAS BEZERRA GONDIM

OS REGIMES IMAGÉTICOS DAS FESTAS NO MUCURIPE: UMA ANÁLISE
COMPREENSIVA DE PAISAGENS FESTIVAS

Dissertação de Mestrado defendida ao Programa de Pós-graduação em Geografia, do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Geografia. Área de concentração: Geografia Cultural.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Fábio de Oliveira Matos (Co-orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Jânia Perla Diógenes de Aquino
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Otávio José Lemos Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

AGRADECIMENTOS

Esta sessão da dissertação é muito satisfatória, pois aqui me vejo fora das amarras formais da academia, é onde posso expressar minha gratidão e sentimentos a todos que me ajudaram e compartilharam minhas escolhas.

A pesquisa em Geografia, mais precisamente as investigações realizadas nos cursos de mestrado e doutorado, com as condições postas pela academia, torna-se um trabalho bastante gratificante, mas em contrapartida acarreta estresse, preocupações com prazos e publicações, em obter resultados interessantes para uma discussão. Dessa forma, produzir um trabalho deste porte sozinho é uma tarefa árdua e tortuosa. Mas a presença de amig@s, companheir@s, familiares, colegas e até mesmo desconhecid@s, durante este período de dois anos é fundamental para passar pelas adversidades. Desta maneira, reservo neste tópico meus sinceros agradecimentos a todos os/as irmãos/irmãs envolvidos na concretude deste desafio.

Primeiramente, preciso agradecer à minha mãe, Tereza, e ao meu pai, Ricardo, que, sem eles, seria impossível concluir um curso de mestrado numa universidade como a UFC, por todo apoio que me deram nesta caminhada. Meu orientador, o Prof. Dr. Christian Dennys é uma pessoa que também merece destaque nesta sessão, pois graças à minha entrada no Laboratório de Estudos Geoeducacionais (LEGE/DG), pude acordar e me interessar, de fato, pela “vida acadêmica”, encontrando, nas discussões e amizades feitas no mesmo, um campo de estudos na Geografia que me identifiquei.

Meu “muito obrigado” também se endereça à todos os discentes do LEGE, tanto os que me acompanharam na graduação e já não têm mais vínculo com o laboratório, como os que se fazem presente neste ano de 2015, posso citar entre eles: Aragão, Camila, Raphael, Fabrício, Helânia, Cássia, Fábio, Tiago, Fernando, Bheatriz, Jaquiciliane, Luana, Jucier, Ivna, que foram os que eu tive mais contato nestes 5 anos como discente do laboratório. Meu agradecimento ao Prof. Dr. Fábio Matos, Prof. Dr. Otávio Lemos e à Profa. Dra. Jânia Aquino por aceitarem o convite para participar da banca desta apresentação.

Aos amigos que me conectei durante a graduação, e que, inúmeras vezes, me auxiliaram na graduação, me despertar para o bom da vida acadêmica e sempre me apoiaram nas minhas escolhas. Em tantos encontros de Geografia que fomos e vivemos outras geografias e outras realidades, onde tive o prazer de estar na companhia deles, posso citar Icla, Carol, Lumi, Luzilânia, Vlândia, Kennedy, Helion, Lucas Thiago, Lucivânia, Diego e Paulo. Assim, como também merece lugar aqui outros alunos da graduação de diferentes

períodos, mas que também me ajudaram e se tornaram grandes amigos. E, em especial, ao meu grande irmão de espírito Titov Viana, que já me acompanha desde os meus doze anos de idade, e que até hoje permanece ao meu lado, me ajudando e fazendo parte do meu convívio.

Minha gratidão à Adryelle, que sempre me apoiou em todas as minhas escolhas, durante a graduação e à minha entrada na pós-graduação, sempre me auxiliando nas minhas atividades, assim como durante o curso de mestrado e nos trabalhos de campo da pesquisa, aplicando questionários, registrando os festejos. Sem sua intervenção, posso afirmar que este trabalho não seria concluído da forma que ocorreu, sou muito grato.

Agradecimento para a Paróquia de Nossa Senhora da Saúde e Igreja de São Pedro dos Pescadores, que me acolheram de forma singular, e se dispuseram a me ajudar no que fosse necessário para a conclusão com sucesso deste trabalho.

Reservo este parágrafo para meus grandes amigos que a vida se encarregou de colocar no meu caminho e que tanto me ajudaram nesta tortuosa caminhada, cada um da sua maneira. Aqui cito todos os membros do Clubinho Transacional Vol. II: Ana Luíza, Camila, Laura, Hannah, Karol, Felipe, Pedro, Gabriel, Filipe, Israel, Gapeta, Porquinho, Maitê, Yoshi, Taís, Adriano, Kauê, Arnaldo, Cristiano, Ivone, Victor e João Pedro pelas discussões e “orientações” virtuais, no dia a dia e/ou nas mesas onde sempre nos encontramos. Agradecimento especial à outros amigos que me auxiliaram nas atividades de campo, minha gratidão à Dana, Romualdo, Ferrão, João Paulo, Leandro e George. Sem dúvida alguma, todos vocês, na sua maneira, foram parte fundamental desta pesquisa.

Para finalizar, utilizo um trecho de um músico chamado Do Mc para agradecer à todos que foram envolvidos direta ou indiretamente na elaboração deste trabalho, incluindo os já citados: “aos meus amigos também, cada um deles, é complicado citar nomes agora, rapaziada, mas eu amo cada um de vocês”.

RESUMO

Este trabalho consiste na investigação de duas manifestações culturais que ocorrem no bairro Mucuripe, na cidade de Fortaleza: a festa de São Pedro e os festejos de Nossa Senhora da Saúde. O que despertou o interesse para esta pesquisa foi o registro da primeira manifestação, no ano de 2011, como bem imaterial de Fortaleza, realizado pelo Conselho Municipal de Patrimônio Histórico e Cultural (COMPHIC). O questionamento surge da forte presença da Santa da Saúde na construção do imaginário religioso no bairro Mucuripe, sendo representada pela sua imagem durante a Festa de São Pedro, enquanto anteriormente padroeira da igreja homônima do santo. Observaremos os regimes imagéticos das festas, apoiados em Durand, percebendo até que ponto as imagens produzidas nos festejos influenciam no registro. Dessa forma, verificamos as paisagens festivas construídas durante os festejos, salientando a dinâmica dos regimes diurno e noturno da imagem, observando a relação destes com as políticas públicas de proteção do patrimônio cultural imaterial. Para realizar esta investigação utilizamos o subsídio literário de geógrafos que discutem as manifestações culturais no espaço e as paisagens *reproduzidas* no festejo. Fez-se necessário o apoio de autores da psicologia e antropologia, principalmente. Além disso, foram aplicados cem questionários nas duas manifestações observadas, utilizando a abordagem cultural da Geografia para evidenciar a relação entre as paisagens festivas *reproduzidas* com o processo de (não) registro do patrimônio cultural imaterial da cidade. Assim, observamos estreitas relações entre a paisagem festiva *reconstruída* nos festejos e o processo de registro das manifestações enquanto patrimônio cultural imaterial municipal.

Palavras-chave: Paisagem festiva; Imagem e símbolo; Patrimônio cultural imaterial

ABSTRACT

This work consists in investigating two cultural events that occur in the Mucuripe neighborhood, Fortaleza: The celebration of Sao Pedro and the celebration of Nossa Senhora da Saúde. What sparked interest for this research was the record in 2011 as official manifest of Fortaleza held by the Conselho Municipal de Patrimônio Histórico e Cultural (COMPHIC). The questioning arises from the strong presence of Nossa Senhora da Saúde in the construction of religious imagery in Mucuripe neighborhood, represented by her image during the celebration of São Pedro, as patron of the São Pedro dos Pescadores Churchy. We observed the imagetic regimes of the festivities, supported by Durand, realizing the extent to which the images produced in the festivities influence on the record. Thus, we intend to analyze the festive landscapes built during the festivities, highlighting the dynamics of the day and night imagetic regimes, looking at the relationship of these with public policies for the protection of intangible cultural heritage. To carry out this research, we used bibliography references in the geographic field which discuss the cultural manifestations in space and the scenery reproduced in the celebration. The reference from authors of the Psychology and Anthropology fields had a significant importance to this research, as well as the application of a hundred questionnaires in both manifestations observed, using Geography's cultural approach to evidentiate the relationship between the festive scenery reproduced with the process of non registration of the intangible cultural heritage of the city. We can realize the relationship between the festive landscapes and the public politics about cultural heritage.

Keywords: Festive Landscape; Image and Symbol; Intangible Cultural Heritage

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 -	Praia do Mucuripe no início do século XX.....	19
Figura 02 -	Missa na, ainda, Capela de Nossa Senhora da Saúde em 1913.....	43
Figura 03 -	Capella de Nazaré (1933).....	46
Figura 04 -	Igreja de São Pedro dos Pescadores.....	46
Figura 05 -	Igreja de São Pedro dos Pescadores.....	49
Figura 06 -	Jangada na Avenida Beira Mar.....	51
Figura 07 -	Visão da missa campal no calçadão da Avenida Beira Mar.....	53
Figura 08 -	Pescadores carregando o andor para o altar onde a missa será realizada.....	54
Figura 09 -	Pescadores levando os peixes ao padre.....	55
Figura 10 -	Padre recebendo o pescado.....	55
Figura 11 -	Ida da imagem ao mar.....	56
Figura 12 -	Procissão marítima.....	56
Figura 13 -	Avisos do início da Festa de Nossa Senhora da Saúde do final do século XIX.....	57
Figura 14 -	Procissão de Nossa Senhora da Saúde na Avenida Beira Mar.....	58
Figura 15 -	Devotos assistindo a missa no telão dentro da paróquia.....	59
Figura 16 -	Devotos assistindo a missa no estacionamento.....	60
Figura 17 -	Devotos assistindo a missa no estacionamento da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde.....	61
Figura 18 -	Participantes da festa na praça do entorno da paróquia.....	62
Figura 19 -	Imagem carregada por participantes.....	63
Figura 20 -	Celebrações no estacionamento.....	63
Figura 21 -	Pescadores à frente da procissão.....	79
Figura 22 -	Participantes ocupando a faixa de praia.....	80
Figura 23 -	Chegada da imagem na paróquia.....	82
Figura 24 -	Devotos tentando tocar e/ou estarem próximos da imagem.....	84

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 - Localização da Igreja de São Pedro dos Pescadores.....	21
Mapa 02 - Localização da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde.....	22

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

COMPHIC:	Conselho Municipal de Proteção ao Patrimônio Histórico e Cultural de Fortaleza
IPHAN:	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPM:	Inspetoria de Monumentos Nacionais
IPTU:	Imposto Predial e Territorial Urbano
LEGE:	Laboratório de Estudos Geoeducacionais
RMF:	Região Metropolitana de Fortaleza
SECULTFOR:	Secretaria de Cultura de Fortaleza
SPHAN:	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UFC:	Universidade Federal do Ceará
UNESCO:	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
1.1	Aspectos de uma Geografia das imagens.....	14
1.2	Um breve histórico do bairro Mucuripe.....	18
2	A DISCUSSÃO DE PAISAGEM FESTIVA NA GEOGRAFIA.....	25
2.1	Epistemologia da paisagem na ciência geográfica.....	26
2.2	As potencialidades do imaginário para a análise da paisagem festiva.....	31
2.3	A epistemologia das imagens através de Durand.....	38
3	RECRIAÇÃO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO DA CAPITAL CEARENSE.....	42
3.1	Os caminhos do patrimônio religioso no bairro Mucuripe.....	42
3.2	O festejo de São Pedro dos Pescadores: o santo que vem do mar!.....	46
3.3	A santa dos enfermos vai até os fiéis: a festa de Nossa Senhora da Saúde.....	56
4	A CONSTRUÇÃO DO ACONTECER FESTIVO.....	64
4.1	Uma Geografia das festas.....	65
4.2	Os regimes diurno e noturno da imagem.....	69
4.3	O brilho vitorioso da luz e o misticismo noturno nas festas do Mucuripe.....	78
5	CONFLITOS FESTIVOS: O INSTITUCIONAL E O PÚBLICO NAS POLÍTICAS PATRIMONIAIS.....	86
5.1	São Pedro dos Pescadores e Nossa Senhora da Saúde: duas festas, uma padroeira.....	88
5.2	O institucional e o público no processo de salvaguarda dos festejos de Nossa Senhora da Saúde e São Pedro dos Pescadores.....	91
5.3	Paisagens festivas e patrimônio imaterial: proximidades e perspectivas.....	95
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
	REFERÊNCIAS.....	103
	APÊNDICES.....	106

1 INTRODUÇÃO

Buscando vislumbrar o diálogo existente entre imagem e paisagem festiva, procuramos trazer a sensibilidade — o sentir — para a análise de um dos temas centrais da ciência geográfica: a paisagem. Dessa forma, pretendemos apresentar as nuances desta relação estreita, traçando caminhos na pesquisa que possam subsidiar este movimento, pensando uma Geografia que se renova e está aberta às novas formas de ser feita.

Intitulado de: *Os Regimes Imagéticos das Festas do Mucuripe: uma análise compreensiva das Paisagens Festivas*, nosso trabalho não se propõe a um exercício meramente descritivo, mas uma análise que pretende compreender as potencialidades que a paisagem festiva oferece para o entendimento das relações entre o patrimônio cultural imaterial social e institucional. Este movimento foi permitido com as vivências da *Festa de São Pedro dos Pescadores* e da *Festa de Nossa Senhora da Saúde*, ambas realizadas no bairro Mucuripe, da cidade de Fortaleza/CE. A primeira ocorre entre os dias 26 e 29 de junho, enquanto a segunda, do dia 30 de agosto ao dia 8 de setembro. Este ato de viver o festejo, além de consistir na experiência de ser um participante e se relacionar com outros, também se evidencia numa investigação da paisagem produzida nos festejos, englobando as emoções e ações dos participantes da festa.

A motivação para escolhermos esta temática e as duas festas citadas consiste na participação em pesquisas sobre manifestações culturais desenvolvidas durante a graduação no Laboratório de Estudos Geoeducacionais (LEGE), vinculado ao Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Uma dessas investigações realizadas tinha como objeto a festa de São Pedro dos Pescadores, com um caráter de educação patrimonial, em que pudemos observar algumas lacunas sobre a dinâmica identitária do bairro, com possibilidade de resultar numa pesquisa de mestrado. Um dos fatores que impulsionaram a escolha de investigar esta relação entre paisagem festiva e imagem evidencia-se na verificação de uma possível relação entre a paisagem festiva produzida nos festejos e o processo de registro patrimonial, observado durante os trabalhos de campo realizados durante três anos de acompanhamento, entrevistas e conversas com membros da organização do festejo em 2011, 2013 e 2014, respectivamente. Somou-se a isso o envolvimento em grupos de estudo que discutem a dinâmica patrimonial e imagética das festas.

Como este trabalho dialoga diretamente com a preservação e registro de um patrimônio cultural imaterial, com possibilidade de adaptação a outras manifestações, faz-se

necessário o esclarecimento do que entendemos como patrimônio cultural imaterial. Concordamos com o conceito utilizado por Cabral (2011, p. 17) para classificá-lo:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objetos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, incutindo-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana.

Dessa maneira, os patrimônios culturais imateriais reproduzem os traços culturais de um grupo. Por isso, alguns órgãos governamentais, juntamente com os agentes produtores das manifestações, têm o dever/direito de preservar (ou de salvaguardar) os bens imateriais, visando a dar continuidade ao processo de reprodução e manutenção da cultura através de leis que protegem o patrimônio cultural. Para Cabral (2011, p. 111):

Entende-se por “salvaguarda” as medidas que visem assegurar a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, incluindo a identidade, documentação, pesquisa, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão, essencialmente através da educação formal e não formal, bem como a revitalização dos diferentes aspectos desse patrimônio.

Façamos uma reflexão sobre os bens tombados a nível municipal em Fortaleza. No segundo semestre de 2014, a Secretaria de Cultura de Fortaleza (SECULTFOR) contava no seu caderno com 28 monumentos¹ espalhados na cidade. Os primeiros passos da pesquisa consistiram num levantamento dos patrimônios culturais imateriais registrados pela SECULTFOR, observamos apenas dois bens: A Farmácia Oswaldo Cruz (2012), enquanto um espaço de práticas e sociabilidade em todo o seu potencial imaterial; e a Festa de São Pedro dos Pescadores (2010).

A Farmácia Oswaldo Cruz localiza-se no bairro Centro, em Fortaleza, e foi uma das primeiras farmácias de manipulação da cidade. Quando seu tombamento enquanto

¹Seguindo a ordem cronológica de tombamento: Capela de Santa Terezinha (1986); Estoril (1986); Espelho de Água da Lagoa de Messejana (1987); Espelho de Água da Lagoa de Parangaba (1987); Riacho Papicu e suas Margens (1988); Teatro São José (1988); Ponte dos Ingleses (1989); Parque da Liberdade (1991); Feira de Artesanato da Beira Mar (1995); Palácio João Brígido (2005); Bosque do Pajeú (2005); Paróquia do Senhor do Bom Jesus dos Aflitos (2006); Escola Jesus Maria José (2007); Casa do Barão de Camocim (2007); Estação Ferroviária da Parangaba (2007); Mercado dos Pinhões (2008); Mercado da Aerolândia (2008); Casa Rachel de Queiroz (2009); Igreja de São Pedro dos Pescadores (2012); Pavimentação da Rua José Avelino (2012); Casa do Português (2012); Colégio Doroteias (2012); Náutico Cearense (2012); Ideal Club (2012); Farmácia Oswaldo Cruz (2012); Santa Casa de Misericórdia (2012); IMPARH (2012); Antiga Sede do Sport Club Maguary (2012).

patrimônio material ocorreu, a estrutura arquitetônica estava protegida, mas a sua estrutura interna não. Dessa forma, a população interveio juntamente com o auxílio do Conselho Municipal e Proteção ao Patrimônio Histórico e Cultural (COMPHIC) para realizar o registro do interior da farmácia, constituindo a Farmácia Oswaldo Cruz como um patrimônio cultural material e imaterial. O registro configurou um movimento de preservação dos valores impregnados na memória coletiva dos indivíduos que freqüentavam/conheciam o bem.

Uma reflexão faz-se necessária aqui: bens patrimoniais materiais, também não dependem da imaterialidade vivida e presente na memória dos indivíduos que os utilizaram ou que tem algum valor simbólico para esses? Acreditamos que sim, contudo apenas a Farmácia Oswaldo Cruz foi privilegiada com o título de patrimônio cultural material e imaterial de Fortaleza.

As festas religiosas contam bastante da história das cidades, uma vez que a própria história do templo e sua relação com a divindade pertencem à memória da cidade e são suas partes integrantes, motivo pelo qual vêm sendo reproduzidas temporalmente através dos ritos e mitos que englobam a celebração. Iremos nos ater a analisar as potencialidades significativas do patrimônio cultural imaterial a partir das imagens nele destacadas, construindo a paisagem festiva a partir das duas manifestações estudadas neste trabalho.

1.1 Aspectos de uma Geografia das imagens

O conceito de imagem arquitetado nesta pesquisa constitui-se na função da imagem nos arquétipos, abordados pelo psicólogo Carl Gustav Jung (1875-1961) e pelo antropólogo Gilbert Durand (1921-2012), a imagem-símbolo, em suas obras *O homem e seus símbolos* (2008) e *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral* (2002). Analisaremos as imagens produzidas, tanto com base no seu potencial imagético, como a imagem a partir da iconografia, nos festejos de São Pedro dos Pescadores e de Nossa Senhora da Saúde, ou seja, as imagens que constituem o imaginário religioso do bairro Mucuripe.

Na busca por uma metodologia para pensar as paisagens festivas a partir das imagens-símbolos, procuramos analisar os rituais que se reproduzem e se renovam nas festas pesquisadas. Tal incursão remete-nos a uma série de questionamentos, como “o que move os ritos? O que os alimenta?”, direcionando-nos para um caminho: o mito.

Ruthven (1976) aponta que a transição entre as 1860-1870 marcou o início das pesquisas do que se desdobraria em pensamento mítico moderno. Concordamos com Levi-Strauss (1985, p. 232) quando afirma que, na relação entre rito e mito, esses “são a réplica um do outro; mito existe no nível conceitual, e o ritual, no nível da ação”. Ora, mito e rito atuam cooperativamente construindo o acontecer festivo. O ritual se faz ordinariamente com frequências cíclicas curtas (mensais) ou longas (anuais). E o cotidiano dos participantes se organiza de forma relativamente imbricada às sutis mudanças no decorrer das edições do rito, frente a demandas externas.

Adentramos nesta breve análise do mito como ritual para identificar um dos motores da paisagem festiva, criando cenários para a festa: a emoção do pertencimento. Trata-se do sentir-se parte, da sensação de estar como participante de um festejo, na integração à paisagem. E é esse fator sensível que impulsiona, a priori, a recriação do processo identitário da comunidade religiosa. E é neste debate que nos debruçaremos, analisando as imagens produzidas nas paisagens festivas, configurando-as enquanto pertencentes aos arquétipos do regime diurno ou noturno imagético. Realizando a verificação da dinâmica das paisagens festivas das manifestações estudadas com as políticas públicas patrimoniais.

É importante salientar o que entendemos enquanto metodologia, para explicarmos nosso aporte metodológico. Decidimos, então, trabalhar a perspectiva de Alves (2013, p. 39), que afirma que a metodologia “Corresponde aos procedimentos utilizados pelo pesquisador, material e métodos, em determinada investigação, ou seja, às etapas a seguir em dado processo. Contempla todos os elementos que constituem os passos a serem tomados na pesquisa”.

Inicialmente, selecionamos o subsídio literário, com autores que dialogassem de forma estreita com os objetos da pesquisa, chegando às literaturas fundamentais para produzir este trabalho: Andreotti (2013), para destacar os processos psicológicos contidos na paisagem cultural e seu alcance para a paisagem festiva; Claval (1999; 2011), como suporte para as renovações na Geografia Cultural e influências no repensar a paisagem; Dardel (2011), com sua descrição fenomenológica e a ideia de paisagem; Durand (1988; 2002), a cujo conceito de imagem e os regimes diurno e noturno da imagem aderimos; Eliade (1963), vislumbrando o saber mítico e a simbologia; Girão (1998), para conhecer o Mucuripe do início do século passado e as transformações socioespaciais que ocorreram no bairro; Oliveira (2004), para vislumbrarmos os caminhos do sagrado e da prática devocional; Poulot (2011), atentando às políticas públicas patrimoniais no ocidente; Rosendahl e Corrêa (1999; 2001a; 2001b; 2008),

com contribuições basilares para o debate epistêmico; Ruthven (1976) e Eliade (1952, 1963, 1992) para observarmos algumas abordagens do saber mítico; Sartre (1973), destrinchando sua crítica à psicologia tradicional e a coisificação da imagem; e Tuan (2005), bebendo das entrelinhas da sua obra *Landscapes of Fear*, para observamos o potencial do imaginário no sentir a paisagem.

Seguindo os passos da pesquisa, realizamos dezenove trabalhos de campo, assim divididos: cinco destinados à Festa de São Pedro dos Pescadores, e catorze, à Festa de Nossa Senhora da Saúde, além de uma série de visitas à Paróquia de Nossa Senhora da Saúde e à Igreja de São Pedro dos Pescadores (a diferença consiste apenas no roteiro dos festejos, quatro dias de festa para São Pedro dos Pescadores e nove dias para a santa da Saúde). Durante estas atividades pudemos vivenciar o festejo, numa perspectiva de observador/participante, de modo que realizamos registros fotográficos e audiovisuais, além da aplicação de cinquenta entrevistas semiestruturadas em cada festa, no ano de 2014. Numeramos as entrevistas de um a cinquenta na ordem cronológica de aplicação do material em cada festa. Dessa forma, quando nos referimos ao entrevistado “1”, foi o primeiro indivíduo a responder a entrevista na respectiva festa.

Com o intuito de vislumbrar as emoções que os participantes sentiam ao estarem presentes no momento do festejo, foi dada especial atenção tanto para as respostas que eram fornecidas no momento da aplicação das entrevistas, como também para o modo como o entrevistado respondia a essas perguntas. Além da prática com esses materiais, realizamos uma descrição densa da manifestação, utilizando a redução fenomenológica husserliana para colocar a festa em destaque, visando a descrever os componentes imagéticos do festejo. Porém, não iremos nos debruçar sobre uma análise fenomenológica husserliana estática. Tomaremos apenas a redução como um aporte para a nossa metodologia.

A redução colocará entre parênteses a realidade do mundo bem como os conhecimentos científicos que deles possamos ter; colocará entre parênteses, ainda, o homem enquanto ser natural, o eu empírico, a Lógica e a Matemática. Desta forma, a redução nos prepara para a descrição dos atos mediante os quais eu percebo, imagino e julgo os objetos. Pela redução, nós vamos da experiência do mundo às descrições das atividades do sujeito transcendental. (CAPALBO, 2008. p. 43)

Dando continuidade, juntamente com a descrição densa, analisamos as paisagens festivas produzidas no festejo e toda a potencialidade imagética que se cria na festa durante a formação do cenário religioso. Utilizando alguns pontos da metodologia de análise de paisagem cultural da escola alemã, como a valorização estética, as contribuições dos

elementos culturais, a participação espiritual, o processo temporal e a amálgama psicológica (ANDREOTTI, 2013, p. 30). Este arcabouço metodológico será fundamental para complementar nossa análise sobre paisagem festiva, vislumbrando as imagens produzidas na festa, através do regime imagético diurno e noturno de Durand (2002), e a emoção dos participantes do festejo.

Continuando nesta vivência dos festejos, elaboramos uma experiência, a qual foi nomeada espelho festivo, para perceber a sensibilidade dos participantes da Festa de São Pedro dos Pescadores em relação à Festa de Nossa Senhora da Saúde e vice-versa. Este movimento se deu na construção de um painel iconográfico com várias fotos do Festejo de Nossa Senhora da Saúde, com os principais personagens e objetos que simbolizam a manifestação — como os párocos responsáveis pela celebração, o templo onde ocorrem os festejos, os santos celebrados e alguns participantes— todos fotografados durante a festa. O próximo passo foi a exposição do painel dentro da Igreja de São Pedro dos Pescadores nos dois últimos dias do festejo. Desse modo, percebemos o sentimento de alguns fiéis pela Santa da Saúde, mesmo durante a celebração a São Pedro dos Pescadores. Não foi necessária a elaboração de um painel com as fotos da Festa de São Pedro dos Pescadores, pois na Paróquia de Nossa Senhora da Saúde já existe um mural com imagens das festas e da história do santo protetor dos pescadores.

A última etapa consistiu na tabulação dos dados obtidos, para vislumbrar as divergências e semelhanças dos desdobramentos das entrevistas aplicadas com os participantes da festa. Essa fase final foi fundamental para o debate a ser feito nos capítulos 3, 4 e 5, em que através dos depoimentos dos participantes do festejo, pudemos perceber as emoções vividas nas manifestações. Também contribuíram para isso as conversas informais e entrevistas semi-estruturadas com o Padre Alderi, percebendo a reação e o sentimento dos membros da paróquia quanto ao registro da festa de São Pedro dos Pescadores. Ao observar de onde os devotos se deslocam, foi possível vislumbrar a irradiação da festa e, ao cruzar e tabular as informações, chegar a alguns dados passíveis de discussão.

Partindo dessa apresentação inicial, cabe abordarmos o contexto da ambiência da área da pesquisa — o bairro Mucuripe —destacando a devoção e a forte relação identitária dos moradores do local e adjacências com os dois festejos investigados, ressaltando o potencial simbólico das paisagens do litoral fortalezense.

1.2 Um breve histórico do bairro Mucuripe

O bairro do Mucuripe localiza-se na zona leste e é caracterizado por seu forte potencial turístico, abrigando uma densa rede de hotéis próxima ao litoral — o qual é utilizado como fator de atração para o turismo. Contudo, o bairro não se restringe somente à zona litorânea, de modo que há várias comunidades mais distanciadas da praia, como a comunidade do Riacho Maceió e o Morro de Santa Terezinha. Além da atividade turística, a localidade conta com a presença de bens patrimoniais tombados e registrados que preservam e reafirmam a identidade e a memória da comunidade.

No período compreendido entre o início do século XIX e a primeira metade do século XX, um número considerável dos moradores do bairro Mucuripe vivia numa grande vila de pescadores localizada próximo à costa. Isso fomentou a *reconstrução* da cultura do local com atividades vinculadas ao mar, como a pesca artesanal, a pesca de marisco, a prática do bordado e dos labirintos, o que comprova a afirmação de Ramos (2003, p.59), de que “em Mucuripe, uma ponte invisível liga os homens ao mar”. Esta atividade ainda hoje é o sustento de muitos moradores. Dessa forma, a pequena colônia de pescadores, com sua paisagem marcada por coqueiros e casas de taipa à Beira Mar, foi ganhando seus primeiros contornos pelo início do século XIX (RAMOS, 2003, p.60). Na figura 1, podemos observar algumas casas na faixa de praia, local onde moravam muitos pescadores, além do local de onde as jangadas saíam ao mar.

Figura 1: Praia do Mucuripe em meados do século XX.



Fonte: Miguel Ângelo de Azevedo, 1961.

Uma série de fatores impulsionou o crescimento do Mucuripe, dentre os quais podemos destacar que “foi durante a seca de 1877-1879, que a população do Mucuripe começou a se expandir, com a chegada dos primeiros retirantes vindos do interior do Ceará” (SILVA, 1992, p. 29). Porém, foi durante os anos de 1930, que a urbanização no local se deu rápida e desordenadamente. Devemos salientar que o aumento populacional pelo qual Fortaleza passou durante a terceira década do século XX foi devido à intensidade do fluxo migratório ocasionado por fatores de ordem climática (como as secas ou as cheias) e social, principalmente referente à estrutura fundiária.

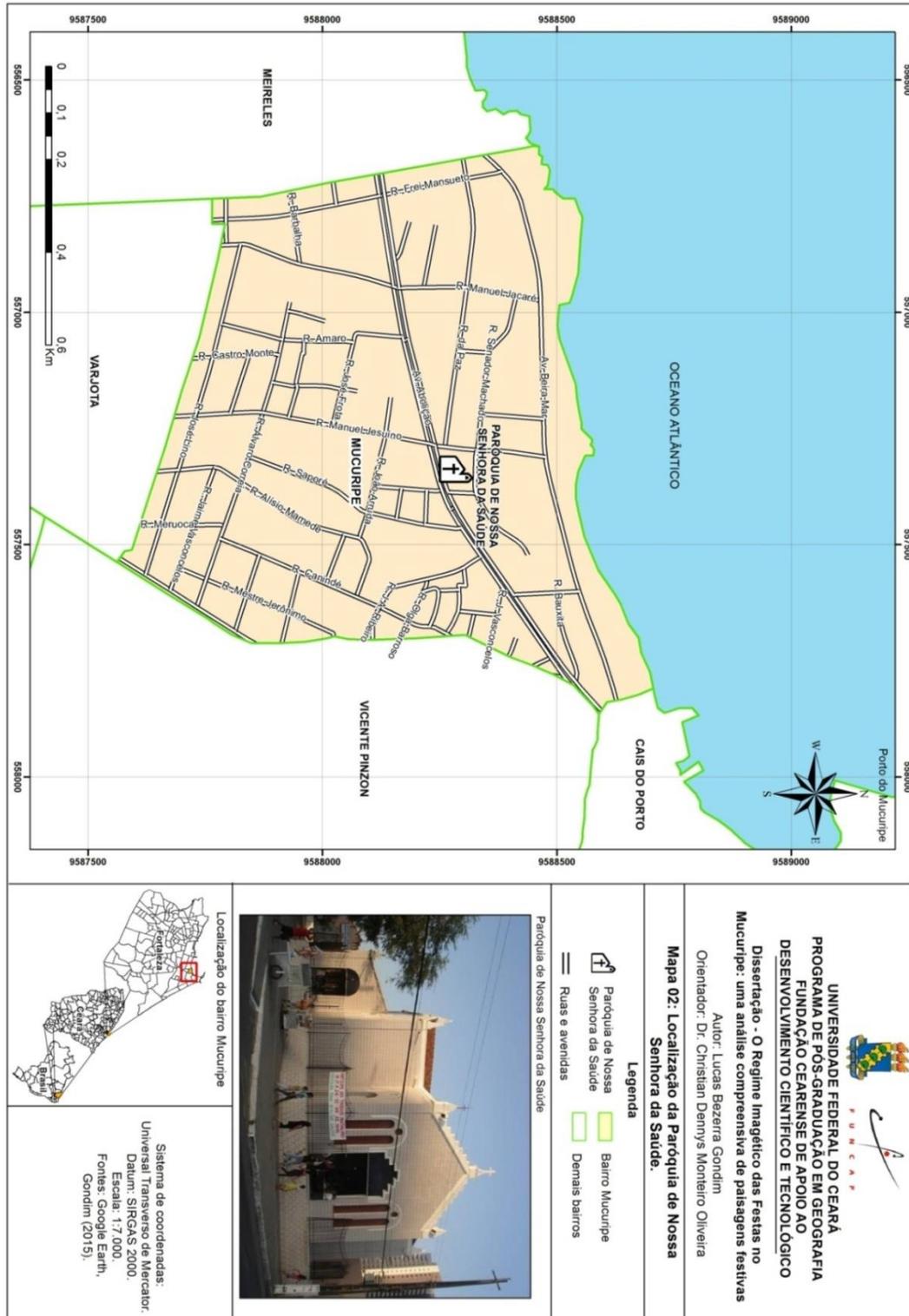
Um marco importante na história do bairro, ocorrido ainda na década de 1930, foi a realização do primeiro festejo, no ano de 1932, em homenagem ao santo escolhido pelos pescadores para ser seu protetor, quando saem ao mar em busca do sustento do dia a dia: São Pedro dos Pescadores

A história do lugar e do modo de vida dos moradores faz com que o sentimento de pertencimento, o sentir-se parte do lugar, seja reconstruído através da tradicional festa em reverência ao apóstolo fundador da Igreja de Cristo. Esses costumes representam a identidade do “mucuripeiro” (RAMOS, 2003).

Com o passar dos tempos, o espaço foi ganhando novas características, sendo estas modificações percebidas na paisagem. A construção do porto do Mucuripe nos anos de 1940 deu um novo impulso na ocupação do bairro. Essas transformações no espaço vivido dos moradores foram marcantes: “antes, um povoado distante de pescadores, agora, uma zona industrial de fácil acesso devido às melhorias no sistema viário e na implantação da via férrea Parangaba-Mucuripe na segunda metade do século XX” (RAMOS, 2003, p. 57), impulsionando as relações econômicas do bairro com Fortaleza no sentido litoral — sertão. O processo de instalação da atividade industrial no início dos anos de 1950, ocorrido no Mucuripe, fez com que muitos moradores saíssem de suas residências para buscar moradias com preço mais acessível, devido o aumento da especulação imobiliária. Desse modo, como nos afirma Ramos (2003, p.64), “[...] é de se prever que somente se manterão fiéis à profissão, aqueles dedicados a ela desde a infância por força da conveniência diária com seus labores”.

Pela tradição pesqueira, ocorrem, no bairro praiano, os festejos de São Pedro, santo dos pescadores, festa que é registrada, juntamente com a igreja homônima do santo como patrimônio imaterial municipal de Fortaleza. Contudo, uma manifestação que foge às manchetes midiáticas é a festa de Nossa Senhora da Saúde, que também ocorre na localidade. Este festejo configura-se como uma tradição impressionante no Mucuripe que é recriado pelos

Mapa 02: Localização da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde.



Os moradores do bairro identificam-se enquanto recriadores das tradições e dos costumes do lugar, havendo, inclusive, o sentimento de orgulho por morar no Mucuripe. Algumas tradições, como a pesca artesanal, e os festejos de São Pedro ainda apresentam certa resistência às manutenções sociais advindas do processo de globalização. Estas são

representadas pelas relações dos moradores com os pescadores, que, não obstante a especulação de restaurantes e do comércio, muitos vão até a praia comprar frutos do mar diretamente com os jangadeiros. Contudo, é notório que a prática da pesca atualmente não é tão forte como a realizada no início do século XX, mas acontece cotidianamente e ainda tem sua influência no comércio local. A prática dos labirintos e bordados também se mostra presente nas feiras de artesanato que acontecem no calçadão da Avenida Beira Mar, onde os artesãos expõem e vendem suas obras. A festa de São Pedro é uma das raízes mais tradicionais do bairro, onde ocorre ciclicamente há 82 anos, reafirmando a identidade dos moradores com o bairro e o mar.

O simbolismo entre o mar, a igreja e os moradores do bairro resiste às transformações urbanas e econômicas que ocorreram no bairro. Observamos isso com os festejos de Nossa Senhora da Saúde, que ocorrem no dia posterior à última celebração ao santo dos pescadores — entendendo que esse período constitui o pré-festa, ou seja, as movimentações para a organização da festa da saúde, que ocorre no mês de setembro — e de São Pedro dos Pescadores, que acontece no dia vinte e nove de junho. A devoção e a religiosidade dos moradores do bairro são explicadas pela sua forte relação com os valores místicos e afetivos em torno das atividades marítimas. No dia vinte e nove de junho, ocorre missa campal próximo à praia do Mucuripe; a festa se caracteriza por uma procissão que transporta as imagens (Nossa Senhora da Saúde e São Pedro dos Pescadores) da paróquia de Nossa Senhora da Saúde para a enseada do Mucuripe, próximo à Paróquia de São Pedro. Após o término da missa, as imagens são levadas até dois barcos que as esperam no mar, então navegam para a Ponte dos Ingleses e depois regressam à paróquia de Nossa Senhora da Saúde.

Partindo da apresentação dos festejos, realizamos as seguintes provocações. Por que a festa de São Pedro dos Pescadores, que tem uma dimensão bem menor do que a festa de Nossa Senhora da Saúde (em todos os aspectos: origem, o que conta da cidade, irradiação) foi institucionalizada e a outra festa citada (da padroeira da paróquia na qual a Festa de São Pedro também é abrigada), não? As paisagens festivas produzidas nas festas teriam alguma influência no processo de registro da Festa de São Pedro dos Pescadores?

Pensando em responder estes questionamentos, no segundo capítulo, realizamos uma reflexão sobre a epistemologia da paisagem na ciência geográfica, em que evidenciaremos a construção do conceito de *landschaft*, que é basilar para este trabalho. Com esse subsídio, abordaremos como os estudos sobre imaginário e imagem, em sua

potencialidade, podem somar na análise de uma paisagem festiva, a fim de observar os fatores psicológicos e sensíveis que integram o observador e a paisagem. Finalizando esta parte, compartilharemos nossa experiência, descrevendo como as paisagens festivas da Festa de Nossa Senhora da Saúde e do Festejo de São Pedro dos Pescadores são produzidas, explorando o poder das imagens contidas nas duas manifestações. Para concluir esta fase, realizamos um breve relato sobre as etapas das manifestações pesquisadas, mostrando como as entendemos enquanto paisagens festivas.

O terceiro capítulo consiste no exercício de descrever verticalmente as interatividades das Festas de São Pedro dos Pescadores e de Nossa Senhora da Saúde. Este movimento se baseia na exploração desde o momento pré-festa até o clímax do último dia de festejo de ambas as manifestações; em que a devoção e os sentimentos de pertencimento se tornam mais intensos. Com o auxílio dos depoimentos de participantes da festa e com a literatura de Girão (1998), trataremos da delicada situação da Festa da santa da saúde em relação ao registro do festejo de São Pedro dos Pescadores. Finalizando, será constatada a dinâmica interativa destas duas manifestações e como os sagrados se comunicam no bairro Mucuripe.

No quarto capítulo, observaremos um exercício de aprofundamento de um dos conceitos centrais deste trabalho, a imagem enquanto símbolo, nos regimes diurno e noturno dos arquétipos. Para tanto, abordamos a epistemologia deste tema, de como os filósofos pioneiros neste campo o entendiam até o desenvolvimento das ideias de Gilbert Durand (1988; 2002), antropólogo francês que utilizaremos como base nessa discussão. Ainda a partir de Durand, trabalhamos os arquétipos do imaginário, com ênfase nos regimes diurno e noturno da imagem, expondo as potencialidades de cada um e apontando em que regime as duas festas aqui estudadas são representadas.

O quinto capítulo constitui-se como uma ideia de síntese do que foi visto até então, com o conhecimento desenvolvido até esta etapa. Podemos então, adentrar na discussão do registro da Festa de São Pedro dos Pescadores. Num debate conciso sobre as nuances de patrimônio cultural imaterial institucional e social, formulando um paralelo com as duas manifestações investigadas neste trabalho. Atuaremos, neste capítulo, enquanto mediadores entre o discurso dos órgãos responsáveis pela formulação e manutenção das políticas públicas patrimoniais, os moradores e envolvidos com as festas investigadas nesta pesquisa e autores que dialogam com a salvaguarda dos patrimônios culturais imateriais. Finalizando este capítulo e o trabalho, lançamos as potencialidades do patrimônio cultural imaterial social para

possíveis políticas de registro futuras, visando à conservação dos traços sociais que compõem esses bens imateriais.

2 DA PAISAGEM CULTURAL À PAISAGEM FESTIVA

O termo paisagem já foi um dos principais temas discutidos na geografia acadêmica, contudo, diante da redescoberta de outras temáticas, acabou se instalando na periferia da pesquisa geográfica em meio a conteúdos que ressurgiam na academia. Este fenômeno não atinge apenas a Geografia, mas também o pensamento científico como um todo. Comumente, quando os conteúdos redescobertos tornam-se “atores principais” da investigação na universidade, ocorre o conseqüente abandono de estudos que há algum tempo são apenas reproduzidos, como nos diz Holzer (1999, p. 149): “Na Geografia, o conceito de ‘paisagem’ foi considerado como objeto central de seus estudos, para depois ser relegado a uma posição marginal, em detrimento de outros conceitos considerados como mais adequados às necessidades contemporâneas”.

Seguimos esse raciocínio pensando numa renovação contínua da ciência geográfica; um movimento necessário no meio acadêmico. Desse modo, trazemos à tona o conceito de paisagem com uma proposta de fortalecimento das discussões em torno desta temática, que vem ganhando atenção nos estudos geográficos, com ênfase na virada cultural entre 1980 e 1990.

Antes de nos debruçarmos sobre a paisagem festiva, necessitamos ter em mente certo distanciamento de perspectivas mais tradicionais da Geografia: esta paisagem não se limita a um tema que se apoia somente no viés visual ou como algo cristalizado em meio ao espaço. Concordamos com Maia (2011, p. 33), quando afirma: “A definição de paisagem como aparência (forma) e espaço (forma mais vida) é insuficiente e insatisfatória para tratar as paisagens festivas, que são eminentemente fundamentadas em pensamento mítico e práticas ritualísticas”.

Dessa forma, tendo em vista os desdobramentos desta pesquisa, pensamos diferente de Holzer (1999, p. 150) quando o autor aponta que: “O conceito de paisagem pode colher poucos subsídios na filosofia que não sejam os de uma reflexão a partir de seus significados estéticos”. Tal afirmativa encontra fatos que a contradizem ao verificarmos a quantidade significativa de elementos que constituem a paisagem, que a ciência geográfica bebe da fonte filosófica para identificá-los.

Façamos uma reflexão sobre paisagem festiva, trabalhada nesta pesquisa. Há componentes desta análise que são estudados pela comunidade filosófica há tempos e que, inclusive, servem de subsídio para o exercício dos geógrafos. Exemplo disto confirmado nos

vetores subjetivos das paisagens festivas como o mito e o rito, Ruthven (1976) e Eliade (1963), a produção imagética, Sartre (1973) e Durand (2002). Então, a afirmação de Holzer não condiz, pelo menos na abordagem desta pesquisa, como um parâmetro de análise.

Como paisagem cultural, nosso aporte literário é norteado pelos estudos de Andreotti (2013), principalmente, que dialoga com a escola alemã — precisamente em Lehmann — sobre esta temática. O termo paisagem, em alemão, é conhecido como *Landschaft*, cujo prefixo *Land* remete a vilarejo, singular, único, de caráter fenomênico; enquanto o sufixo *schaft* consiste em algo coletivo, de fazer parte do todo. Essa *Landschaft* tão destrinchada por Andreotti é carregada de valores emocionais e sensíveis, uma característica singular comparada à evolução dos estudos sobre paisagem em outros países ocidentais como Holanda, Espanha, Portugal e Estados Unidos. Grosso modo, os únicos países que inseriram a emoção e o fator psicológico na descrição das paisagens foram França e Inglaterra. A Europa ocidental e América do Norte aderiram ao termo *Paysage*, com algumas derivações em determinados países, porém todos com a mesma morfologia de mesclar habitante e território.

A discussão sobre paisagem na Geografia acadêmica teve início com a própria origem do curso de Geografia na academia (HOLZER, 1999). Humboldt e outros romancistas dedicaram-se à pesquisa paisagística, sendo essa o objeto de estudo dos pesquisadores pioneiros. A paisagem é um tema da ciência geográfica que, ao longo dos últimos trinta anos, esteve voltada a novos domínios de investigação pela comunidade geográfica, em suas ressignificações e vivências contínuas. Estudiosos das mais distintas escolas, apoiados pela trajetória epistêmica que este conceito abriga, estabeleceram subcategorias da paisagem, como a escola alemã de onde surge o conceito de paisagem cultural entre o final do século XIX e início do XX.

Nossa abordagem da paisagem festiva carrega alguns traços da paisagem cultural, dessa maneira pretendemos trilhar um caminho desde os geógrafos pioneiros no debate sobre a paisagem, atravessando o momento de abandono dessa temática pela ciência, até seu retorno ao campo da Geografia.

2.1 Epistemologia da paisagem na ciência geográfica

A discussão sobre a paisagem acompanha a consolidação da Geografia enquanto ciência acadêmica, sendo um dos conceitos mais antigos do pensamento geográfico, como nos

lembra Melo (2001, p. 29), ao afirmar que, “nas abordagens mais remotas, a Geografia era retratada como a *ciência das paisagens*” (grifo do autor).

Curiosamente, mesmo em recortes temporais semelhantes, a paisagem foi tema central de investigação de algumas escolas geográficas. Cada uma destas entendia o conteúdo de uma forma singular ou com especificidades que o diferenciavam das outras correntes. Dos geógrafos pioneiros na análise da paisagem, observamos uma visão moderna, ainda muito ligada ao aspecto visual e objetivo do conceito. Mas de que paisagens falavam esses geógrafos?

Para Holzer (1999, p. 151): “Estes geógrafos profissionais pioneiros associaram a ‘paisagem’ à porções do espaço relativamente amplas, que se destacavam visualmente por possuírem características físicas e culturais suficientemente homogêneas para assumirem uma individualidade”. Essa afirmativa demonstra certo apelo ao senso de observação do geógrafo descritivo.

O “visualmente” apregoado na citação explícita que o pesquisador não faz parte da paisagem, enquanto constituinte da dinâmica que ocorre entre observador-paisagem, mas sim um “observador de fora da paisagem”, não participante do processo psicológico que abrange a relação. Essa objetividade da paisagem dos geógrafos pioneiros sobre o estudo das paisagens denota a ausência da subjetividade da descrição paisagística. Para uma análise integral da paisagem, somando aos seus vetores psíquicos, é necessária a participação e o envolvimento do observador nos processos sensíveis que integram a paisagem.

Pressupõe um necessário processo psicológico que não é um ato autônomo do sujeito, mas a soma, se assim se pode dizer, das emoções do sujeito e daquelas que o próprio sujeito transborda na paisagem quando esta, bem longe de ser uma entidade, é um pressuposto de uma relação. Uma soma que não é resultado de duas parcelas – o sujeito e a paisagem – mas consiste em uma operação na qual o sujeito, que adquire uma psicologia no momento que observa a paisagem, avalia a realidade como um espelho no qual sua própria paisagem, avalia a realidade como um espelho no qual sua própria imagem está impressa naquela paisagem. (ANDREOTTI, 2013, p. 26)

Claramente, esta metodologia não está presente na “primeira conceituação” abordada por Humboldt e outros geógrafos naturalistas. Ora, como vislumbrar outros aspectos da paisagem quando até o início do século XX a predominância do apego ao material ainda era fortemente bem estruturada na ciência geográfica?

Temos em Humboldt um apego romântico-naturalista, ainda pautado na curiosidade da imaginação humana em observar o novo, o vislumbre de bem-estar que as

paisagens naturais oferecem aos indivíduos. Pedras (2000, p. 98), sobre a paisagem humboldtiana, aponta: “A paisagem de Humboldt é o exercício constante de uma mente curiosa que tenta, enfaticamente, se aproximar ao encontro do novo. As construções dos quadros remetem sempre à realidade físico-espacial.”. A sistematização da ciência geográfica em Humbolt (1845), Ritter (1865) e Ratzel (1909) em suas obras *Cosmos*, *Geografia comparada* e *Antropogeografia*, respectivamente, demonstram um movimento de utilização da paisagem enquanto método e transcrição de áreas distintas do globo. No século XVIII, após suas viagens pelo novo mundo, Humboldt se destaca por sua visão holística do fazer Geografia, mostrando na paisagem uma associação de elementos da natureza com a ação do homem.

Carl Ritter, também carrega esta bagagem positivista e descritiva. As paisagens não eram seu objeto de estudo, contudo ao analisar as paisagens (muitas vezes confundidas como regiões e vice-versa) pelos seus elementos naturais, pôde montar sua ideia de Geografia comparada, investigando paisagens e comparando-as.

Ratzel, ao contrário dos dois últimos, formula uma interação entre os elementos naturais da paisagem (solo, vegetação, relevo etc.) e os elementos humanos, gerando a paisagem. Esta reflexão coincide com o pensamento de Schier (2003, p.82) sobre o estudo paisagístico na Geografia clássica: “Paisagens são, em quase todas as abordagens dos séculos XIX e XX, entidades espaciais que dependem da história econômica, cultural e ideológica de cada grupo regional.” A compreensão do contexto histórico do conceito de paisagem, possível de ser notada nas abordagens de Ritter e Ratzel — e detalhada nos estudos de Schier —, permite-nos visualizar como a paisagem era entendida nos séculos XVIII e XIX e compreender de que modo é possível notar certa ruptura com esse modo de pensá-la a partir do surgimento da *New Geography Cultural*.

No início do século XX, com a ressignificação do espaço e as novas formas de se interpretar as relações sociais nele contidas, a paisagem também passa por mudanças na sua base conceitual, bem como nas formas de analisá-la. Dessa forma, duas escolas geográficas tiveram papel de destaque na atividade de repensar a paisagem.

Na Geografia alemã surge o conceito de *Landschaft*; suas reflexões sobre paisagem eram pautadas em torno deste termo. A morfologia do termo *Landschaft* demonstra o interesse da escola alemã em explorar os aspectos culturais da paisagem. O prefixo *Land* significa algo único, singular, de caráter fenomênico; enquanto o sufixo *schaft* corresponde a um legado coletivo, comunidade. Percebemos aqui a conceituação de paisagem unindo o

pertencimento individual e social dos indivíduos, vinculado à memória coletiva e ao grau de pertencimento do sujeito (ANDREOTTI, 2013).

A escola norte-americana, tendo Sauer como seu principal representante, também se destacou no movimento da renovação do conceito de paisagem. Com o exemplo da Geografia alemã, Sauer transmuta o conceito de *Landschaft* em *Landscape*, que, apesar de conter um peso cultural do termo alemão, para Sauer, a paisagem continua servindo para “formatar o espaço”, porém de maneira diferente do que pensavam os positivistas.

A divisão entre paisagem natural e paisagem cultural articulada pelo estudioso norte-americano denota a dicotomia na análise paisagística, apesar de o autor realizar um exercício de transição entre paisagem natural e paisagem cultural. Para Sauer, grosso modo, a paisagem natural consiste numa paisagem não modificada pelo homem, que, a partir dos “fatores essenciais” da *landscape*, como clima, vegetação, mar e os solos, é modelada sem a interferência antrópica. Quando conceitua a paisagem cultural, observamos poucas mudanças no discurso, ou ainda uma permanência no aspecto material da paisagem, pois, como nos afirma Sauer (1998, p.59):

A paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural. A cultura é o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural é o resultado. Sob a influência de uma determinada cultura, ela própria mudando através do tempo, a paisagem apresenta um desenvolvimento, passando por fases e provavelmente atingindo no final o término do seu ciclo de desenvolvimento.

Sauer é um nome que merece destaque no movimento da ressignificação da paisagem. Com razão, sua influência para outras escolas é notória. Porém, o autor ainda demonstra uma forte subordinação à materialidade da paisagem, deixando muitas vezes a subjetividade numa posição marginal na sua análise.

Vale lembrar a influência das pinturas realistas de paisagens holandesas do século XVII, em que o termo paisagem foi relacionado diretamente com “olhar pela janela”, o vislumbre apaziguador que a beleza estética das paisagens pode oferecer. Claval (2004, p. 13) indica esta relação: “O alemão forja o termo *landschaft*, e o inglês, *landscape*, para traduzir o novo termo holandês, cujo emprego se impõe com a difusão do novo gênero pictorial”. É notório como estes dois novos conceitos herdaram o fascínio romântico pela beleza da paisagem.

O surgimento da Geografia cultural remonta ao final do século XIX, no qual o pensamento positivista era dominante entre os geógrafos europeus e norte-americanos. Essa disciplina ainda não adentrava no campo das representações, como nos mostra Claval (1999,

p. 60): “Ela [a Geografia cultural clássica] destacava os aspectos materiais das culturas, o vestuário, o habitat, os utensílios e as técnicas.”. Esse apego à materialidade, para alguns autores, é o que difere o modo de se fazer Geografia entre as duas escolas citadas.

A origem desta “nova” disciplina da ciência geográfica reproduz-se com a mesma intensidade na Geografia ocidental, com destaque nas escolas alemã, francesa e norte-americana, obviamente despertando interesse em novos conceitos e em repensar conceitos clássicos. O viés francês, com muitas heranças vidalianas, teve como objeto de estudo o modo de vida de grupos sociais, observando os gêneros de vida, sendo apegado à materialidade em suas investigações. A Geografia alemã e a norte-americana vislumbraram no conceito de paisagem um campo de estudo vasto, investigando as marcas que a cultura impõe na *landschaft* e na *landscape*, respectivamente.

Percebemos, ainda, um apelo às relações entre o homem e o meio-ambiente. Ali boa parte das análises dos geógrafos, no início do século XX, voltava-se a esta dinâmica, como se o meio ambiente e sociedade estivessem separados, numa visão com resquícios românticos, ainda. Claval (2001, p.52) afirma este ponto, vislumbrando o viés dos geógrafos naturalistas:

No início do século XX, a Geografia cultural estava, como os outros componentes da Geografia humana, centrada, no estudo da relação entre o homem e o meio ambiente. Tentava também explorar a diversidade regional da Terra por meio da descrição dos seus componentes técnicos.

Vale notar que muitos acontecimentos marcam a transição entre a Geografia cultural clássica e a nova Geografia cultural, sobretudo nas escolas alemã, norte-americana e francesa. Entre as décadas de 1950 e 1970, os geógrafos culturais iniciaram uma ruptura da, até então, atual configuração da Geografia cultural. Os acontecimentos que levaram a este movimento, obviamente, tratam do rompimento positivista e do desenvolvimento de novas ideias sobre as categorias geográficas.

O estudo sobre culturas sem o diálogo entre as representações e os mitos e crenças não satisfazia as renovações ocorridas nesse período no âmbito acadêmico. O processo de globalização como progresso técnico generalizado, acelerou a produção das técnicas e utensílios, mas, em contrapartida, reduziu sua diversidade e interesse, enquanto campo de estudos. Com ela, percebe-se e acredita-se que a cultura não estaria apoiada de forma abrangente em aspectos materiais, como se pensava, mas, na verdade, configura-se de forma mais diversificada nas representações e valores atribuídos nas comunidades. Claval (1999, p.

62) explicita essa transição do material ao imaterial: “A diversidade das culturas apresenta-se cada vez menos fundamentada sobre seu conteúdo material. Ela está ligada à diversidade dos sistemas de representação e de valores que permitem às pessoas se afirmar, se reconhecer e constituir coletividades”.

A *New Geographie Cultural* é construída a partir da renovação da *Geografia cultural tradicional*, em que o próprio conceito de cultura é repensado. Nessa ruptura, diante da complexidade do conceito, concordamos com Claval (1999, p. 64), quando ele afirma que na crítica pós-moderna, “a cultura designa o conjunto de atitudes e de ideias que cada indivíduo recebe, interioriza, modifica ou elabora no decorrer de sua existência”. De uma geração a outra os conteúdos mudam, uma vez que o meio físico se modifica e é apreendido, explorado, organizado ou examinado com novos meios.

Esta nova perspectiva de cultura permitiu a *ressignificação* de conceitos que até então continuavam presos à lógica positivista. Como no caso das paisagens, que deu margem ao novo olhar sobre esse conceito-chave da Geografia, em destaque nas escolas francesa e alemã.

2.2 As potencialidades do imaginário para a análise da paisagem festiva

Partindo da reflexão sobre o surgimento da *New Geographie Cultural*, embarcamos no aprofundamento em torno da temática da paisagem festiva. Optamos por, primeiramente, fazer este estudo epistêmico sobre a Geografia Cultural vislumbrando subsidiar a categoria de paisagem festiva que abordaremos nesta investigação. Este movimento se justifica pela relação e, podemos dizer, remodelação, da paisagem cultural para analisar a construção paisagística das festas populares. Subsidiados por Andreotti (2013), Maia (2011) e Holzer (1999), observamos ambas as subcategorias de paisagem, grosso modo, um mesmo componente chave: o imaginário, em todas as suas potencialidades. Entendemos esta paisagem, enquanto conceituação geral (cultural) e específica (festiva) como uma complementaridade, contudo, visando as duas festas objetos desta pesquisa, deter-nos-emos à análise da paisagem festiva, apenas.

Como destacamos, a emoção é a variante que configura a paisagem festiva, podendo estar explicitada individual e/ou coletivamente. Em ambos os casos, o fator emocional está atrelado (não somente) ao imaginário individual/coletivo e ao campo imagético das manifestações. As ciências sociais já desenvolviam trabalhos sobre estes temas,

mas depois das obras de Jung (2008) Freud (1913) e Lacan (1985), o potencial destes conceitos nas ciências humanas se expandiu e foi repensado pelos teóricos, como afirma Lopes (2010, p. 27):

Tanto Jung, com o conceito de *arquétipos*, quanto Lacan, em sua definição das *formações do inconsciente*, contribuíram para que o sentido da subjetividade da consciência ganhasse consistência teórica na análise social, além do fato incontestável de que as investigações desses autores passaram pelo estudo da consciência religiosa: Freud, em *Totem e Tabu*, Lacan, em *Escritos*, e Jung, em *O homem e seus símbolos*. (grifos do autor)

Com base nesses estudos, observamos, a partir da segunda metade do século XX, o desenvolvimento de estudos sobre a relação entre paisagem e imaginário. Para esta pesquisa, abordaremos os estudos de Durand (1988; 2002), e a análise da relação da emoção presente na paisagem festiva e sua articulação em torno da relação entre mito, ritual e símbolo (não somente, mas principalmente). Três conceitos são essenciais na observação do imaginário para a análise da paisagem festiva, enquanto fenômeno. Utilizando Braga (2007, 60), destrincharemos os significados de imaginação, imaginário e imaginal, que serão subsídios nesta etapa. Segundo o autor, “a imaginação é termo tradicional que designa a função do espírito que os gregos chamavam de *phantasia eikasia*. *Phantasia* ou *eikasia* é a capacidade de produzir imagens mentais, e *phantasmata*, *eikones* e *eidola*”. Aristóteles considera a imaginação enquanto resultado da sensação (*aesthesis*) e do pensamento (*dianoia*). As interpretações desse conceito entre os filósofos não fugiam desta perspectiva. As “imagens das imagens como coisas reais”, ou miméticos de Platão, foram assumidos por Aristóteles, na reflexão sobre a imaginação.

Contudo, a imaginação, entendida assim, “foi repudiada pela tradição judaico-cristã, visto que a imaginação impulsionava a fantasia, em teoria, geradora do pecado”, tendo em Adão, seu principal exemplo, como aponta Braga (2007, p.60). Em outras palavras, Adão foi atraído para o fruto proibido, porque ele tinha imaginação. Cada vez que ele se sentia tentado a exercer sua fantasia, seus descendentes desviavam-se do caminho do justo e caíam em idolatria e heresia. Esta “censura religiosa”, somada ao ceticismo filosófico grego, foi reproduzida nos pensamentos dos filósofos no início da modernidade, à exemplo de Descartes que tenta distinguir intelecto e imaginação, numa tentativa frustrada de cooperação entre estas subjetividades. Outros filósofos deram continuidade à marginalidade da imaginação na modernidade, inclusive chamada de “doença da alma” pelos racionalistas.

Em meio ao repúdio dos modernistas e do viés cristão, no século XX surge o termo imaginário (*imaginaire*). Dentre os pensadores que contribuíram com o tema, destaca-se Kant, que vai além da perspectiva racionalista moderna, num movimento para retomar a reflexão sobre a imaginação. Kant distingue duas categorias de imaginação, a produtiva e a reprodutiva. A reprodutiva configura-se pelo modelo de representação, algo semelhante aos miméticos sugeridos por Platão. A imaginação produtiva, ou ativa, constitui-se enquanto um modelo transcendental de formação ou criação. Para Braga (2007, p. 61), o imaginário “em primeira instância, designa os produtos da imaginação, o corpo passivo de imagens e representações criadas por uma fantasia individual ou coletiva”. O imaginário contempla o universo de crenças, idéias, mitos e ideologias que estão presentes em cada indivíduo e sociedade.

Resgatando os estudos de Platão, mesmo este dialogando que as imagens são cópias das cópias, e a sua reflexão sobre os miméticos, seus seguidores como Plotino (BRAGA, 2007), realizam um movimento reflexivo a partir da discussão de Platão sobre a imagem, reorganizam a subjetividade idealizada pelo grego. Plotino aponta um sistema de emanação, envolvendo uma série de emanações sucessivas a partir da primeira, delimitando o intelecto cósmico, a alma cósmica e o mundo material. Devido à densidade do conceito de alma, ainda incerto para muitos que investigam a dinâmica do imaginário, não teremos a pretensão de dialogar sobre como o *mundus imaginalis* contribui para a análise das paisagens festivas.

A feliz apropriação da psicanálise sobre o imaginário, em destaque em Lacan (1985), que agrega os conceitos de real, imaginário, simbólico, significante e significado, permitiu o enriquecimento das discussões sobre o imaginário. Partindo dos debates dos psicólogos mencionados, a Geografia desperta de fato para as discussões envolvendo as categorias geográficas e os conceitos que foram repensados por Freud, Lacan e Jung, em destaque.

Tuan (2005) em sua obra *Landscapes of Fear*, mostra a complexa redescoberta das paisagens, atribuindo o medo, enquanto sensação, a dois componentes que se desenvolvem no inconsciente, o que ele chama de “sinal de alarme” e “ansiedade”. Para o autor, o sinal de alarme é ativado por algum evento inesperado e impeditivo, em que o animal se vê condicionado a apenas duas reações: fugir ou lutar. A ansiedade configura-se enquanto um sentir-se estranho; Tuan (2005) a categoriza, claramente influenciado pelo sentir e pelo imaginar, como um pressentimento do perigo quando não existem circunstâncias reais que

justifiquem o medo. As paisagens passam a ser entendidas também de forma subjetiva, como indica Tuan (2005, p. 12):

O medo existe na mente, mas, exceto nos casos patológicos, tem origem em circunstâncias externas que são realmente ameaçadoras [para o indivíduo]. “Paisagem”, como termo tem sido usado desde o século XVII, é uma construção da mente, assim como uma entidade física mensurável.

Eric Dardel, outro geógrafo que pensa a Geografia levando em consideração a potencialidade da subjetividade, demonstra a relação entre paisagem e imaginário em sua aclamada obra *L’homme et la Terre: nature de la réalité géographique*. Este livro é tido para muitos pensadores da chamada geografia humanista como uma ressignificação da ciência geográfica, em que a sensação e a imaginação são componentes fundamentais da sua análise do espaço. Eduardo Marandola Jr. explicita que a obra do autor francês estava muito à frente do seu tempo, e mesmo após sessenta anos da sua publicação a perspectiva de Dardel ainda é uma fonte imprescindível em trabalhos fenomenológicos.

Unifica-se em torno de uma tonalidade afetiva dominante, perfeitamente válida ainda que refratária a toda redução puramente científica. Ela coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se preferirmos, sua geograficidade original: A terra com lugar, base e meio de sua realização. Presença atraente ou estranha, e, no entanto, lúcida. Limpidez de uma relação que afeta a carne e o sangue. (DARDEL, 2011, p.31)

A influência de Dardel perpetuou e ajudou a impulsionar os estudos envolvendo o imaginário e a imagem na análise das paisagens por outros geógrafos, e continua a influenciar até hoje. Mas por que o debate do imaginário se faz necessário no estudo das paisagens festivas?

Visto que a paisagem festiva se configura como tal devido à variante da emoção, torna-se fundamental entender a dinâmica presente entre esse tema, o imaginário e a imagem. Para Tuan (2005, p. 11): “A variação emocional é um indicador da complexidade do sistema nervoso e, portanto, de forma indireta, da mente”. Ora, Tuan esclarece a potência do imaginário enquanto um fator primordial na variação emocional. A lacuna na obra do geógrafo humanista é (ironicamente) o medo. Em *Landscapes of fear* o medo é utilizado pelo autor na sua análise, porém Tuan se limita a este sentimento, mas se observarmos as entrelinhas de sua obra, percebemos claramente como o imaginário reproduz o medo, ficando em evidência no capítulo em que a formação e o medo na criança são discutidos pelo geógrafo.

Tuan debate o tratamento das crianças em diversas populações e conclui que os bebês normalmente sentem medo dos pais. A razão deste sentimento se configura por um movimento de criação (ou despertar) do medo através de torturas, aparelhos que limitam o livre arbítrio da criança, ou, no pensamento ocidental do século XX, as palmadas, caretas e atribuição de palavras que incitam o medo numa tentativa de repor a ordem desestruturada pelos descobrimentos do bebê. Esses processos impulsionam a criação de medos fantasiosos atribuídos às imagens faladas e encenadas pelos pais. Por que não pensar este exercício como, grosso modo, a imaginação produtiva ou transcendental, indicada por Kant? O exemplo da ilha de Bali, apontado por Tuan (2005, p. 49) representa bem nosso pensamento:

Na Ilha de Bali, quando uma criança aprende a andar, suas escapadas de casa são controladas pelas caretas de terror da mãe. Ela chama de volta fazendo ameaças com diferentes palavras: “tigre!”, “polícia!”, “cobra!”, “cocô!”. O resultado de tais dramáticos sinais de advertência é que a criança aprende a associar espaços abertos com monstros escondidos.

Yi-fu Tuan e Eric Dardel são apenas dois exemplos de como a (re) descoberta do imaginário potencializou e ressignificou os conceitos geográficos, em especial o de paisagem, categoria investigada nesta pesquisa. Observamos este movimento não apenas nos geógrafos entendidos como “culturalistas”, mas também em outras escolas do pensamento geográficos. Harvey (1980, p. 20) faz a seguinte provocação: “Se desejarmos entender o espaço, precisaremos considerar seu significado simbólico e a complexidade de seu impacto sobre o comportamento, já que este está intimamente ligado ao processo cognitivo”.

Wolfgang Sahr explicita o próprio reconhecimento de teóricos no período em que a subjetividade ganha notória participação nos estudos geográficos, apontando a interseção da dualidade entre *langue* (linguagem) e a *parole* (ato de falar) enquanto um componente geográfico. Para Sahr (2007, p.65):

Esta interpretação rompe claramente com a antiga concepção positivista da “Ciência de Terra” e permite a Hettner posicionar a cultura como formadora do espaço. Conseqüentemente, ele destaca a paisagem como um “conjunto das propriedades de bens materiais e espirituais como também das capacidades e formas de organização. Aceitando implicitamente, já neste estágio da discussão, que Geografia poderia ser tanto uma Geografia da materialidade cômada significância.

O imaginário age potencialmente na formação e reprodução das sensações e sentimentos, como Tuan explica (acreditamos que) sem se dar conta. Amparando os

componentes do “tripé conceitual” da paisagem festiva — mito/ritual, emoção e indivíduos — o imaginário tem papel fundamental, como elo entre aqueles conceitos

O mito se configura enquanto a palavra, a história. A relação dinâmica existente entre o mito e o ritual e sua influência no comportamento dos indivíduos é algo indiscutível, segundo Meslin (1978) em sua obra *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Contudo, enquanto se tem certeza de que ambos atuam juntos no imaginário individual e social, ocorre um debate denso entre os antropólogos e os historiadores da religião: qual precede o outro? Seria o mito uma representação imaginária e simbólica dos rituais preexistentes, ou, pelo contrário, os ritos são uma concretude dos paradigmas escritos entrelinhas nas histórias míticas?

Apesar de entendermos mito e rito enquanto dois componentes da paisagem festiva, não vemos o primeiro como um mero mediador do ritual, como na visão de alguns estruturalistas. Concordamos com Meslin (1978, p. 226), quando o autor afirma: “Al ser El mito una realidad cultural compleja, puede cumplir diversas funciones según la cultura que lo sustenta”². Acreditamos ser uma pretensão conceitual, ou estruturar o mito, um conceito tão discutido e amplo, baseando-se apenas em um aspecto funcional, principalmente neste trabalho que se propõe a uma investigação de paisagens festivas e não num trabalho teórico sobre saber mítico.

Eliade (1963, p. 11) não se compromete em estabelecer uma única definição ou função para o mito, segundo o autor: “a [definição] menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”. Contudo, nesta pesquisa, vislumbramos o mito na perspectiva da linguagem, da história contada, do discurso. O saber mítico, nesta condição, mostra-se presente em algumas religiões do ocidente, a exemplo do cristianismo. Na Bíblia Sagrada observamos o poder do mito em algumas passagens, entre elas em João 1.1-5: “No princípio era o Verbo, e o verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens. E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam”. Esta citação nos permite observar o mito, a palavra, e sua aparição precedendo a criação, no caso, o ritual, enquanto ação. Geertz (2008, p. 93) nos mostra como eles estão relacionados na devoção do festejante, quando afirma:

² Tradução livre: “Considerando o mito como uma realidade cultural complexa, pode cumprir diversas funções segundo a cultura que o sustenta.” (MESLIN, 1978, p. 226)

Os significados só podem ser "armazenados" através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia.

O saber mítico nas festas religiosas integra a paisagem festiva, articulando-se juntamente com o ritual na construção do festejo. As imagens produzidas nos festejos compõem a dinâmica do estímulo/criação das emoções que afloram na festa e compõem a paisagem festiva. É nessa mitologia cristã, principalmente, que percebemos as motivações das celebrações estudadas aqui, um saber mítico fluido e distante de cristalizações, concordando com Maia (2011, p. 24), quando o autor aponta que

Não podemos reduzir o mito à certos elementos estáticos fixos, mas procurar apreendê-lo em sua vida interior, em sua mobilidade e versatilidade, em seu princípio dinâmico". A seu ver, para apreender esta vida interior do mito há que se relevar o problema sob "um ângulo diferente. O mito, por assim dizer, tem duas caras: de um lado, mostra-nos uma estrutura conceitual; de outro, uma estrutura perceptual.

2.3 A epistemologia da imagem através de Durand

A imagem enquanto símbolo, presente nos arquétipos de Jung e Durand, constitui-se como um componente fundamental na construção da paisagem festiva. Mas precisamos observar que a palavra imagem abrange muitos significados distintos, enquanto substantivo e adjetivo. Vislumbrando as interpretações da palavra imagem, vejamos o que nos diz um antigo dicionário da língua portuguesa, observando os múltiplos significados desta palavra no início do século XX com Figueiredo (1913, p. 1080):

s. f. Aquilo que imita pessoa ou coisa. Representação por desenho, gravura ou escultura. Semelhança. Representação. Reflexo de um objeto na água, num espelho, etc. Reprodução na memória. Símbolo. Impressão de um objecto no espírito. Estampa, que representa assunto religioso. Estampa ou escultura, que representa divindade fabulosa, ou personagem santificada entre os Christãos. Descipção. Reprodução, por meio de phenómenos luminosos.

Dentre as diversas interpretações da palavra imagem, é perceptível a ideia da imagem enquanto algo imaterial. Também é notória a presença das palavras *representação* e *reprodução* em muitos dos significados apresentados. Partindo dos verbetes acima, podemos

observar a imagem como um símbolo material e como um fenômeno espiritual. Contudo, é lógico que esta espiritualidade citada não envolve, diretamente, uma materialidade.

A imagem, com seu potencial de interpretações, pode ser agrupada nestes dois grupos, de acordo com os estudos iconográficos/iconológicos e filosóficos/antropológicos, respectivamente. Durand (2002, p. 21) enfatiza que “o pensamento ocidental e especialmente a filosofia francesa têm por constante tradição desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação, ‘fomentadora de erros e falsidades’”. Esta negligência do ocidente nas pesquisas sobre a imagem é severamente criticada por Sartre (1973) numa reflexão sobre o que ele chama de “psicologia clássica”.

Quando Durand afirma que o pensamento ocidental deprecia os estudos voltados à imagem e à imaginação, voltamos no tópico anterior, quando mostramos como o imaginário foi demonizado por alguns filósofos e a forma que a psicologia tradicional herdou algumas concepções destes estudiosos. Ora, quando se trata da imagem, o que se observa é um movimento bem semelhante ao que ocorreu com o imaginário.

Sartre dialoga uma perspectiva não articulada pelos psicólogos tradicionais. Para o autor a apreensão da imagem como uma imagem e formar pensamentos sobre a natureza das imagens, de maneira geral, eram dois processos diferentes, mas que não se excluíam. Enquanto isso, a psicologia tradicional observa este objeto de forma semelhante à cópia do objetivo, como o mimetismo apontado por Platão. Sartre denomina essa coisificação da imagem, como uma metafísica ingênua da imagem.

Ao tratar deste problema da materialização da imagem, Sartre utiliza um exemplo em que explicita um (dos) problema(s) nessa perspectiva tradicional dos filósofos e psicólogos. Numa provocação um pouco extremista, questiona:

A folha em imagem e a folha em realidade são uma única e mesma folha em dois planos diferentes de existência. (...) Ele [o homem sem cultura psicológica] não se dá conta, precisamente, de que se visse suas imagens, se as percebesse como coisas, não poderia mais distingui-las dos objetos. A teoria pura e a priori fez da imagem uma coisa. Mas a intuição interna nos ensina que a imagem não é uma coisa. (SARTRE, 1973, p. 42)

Pensando nesta imagem em dois planos diferentes, assim como nos verbetes do dicionário, observamos uma imagem numa perspectiva material e a mesma num plano de fomentar os processos imaginativos, em outras palavras, percebemos uma imagem significativa e significado (LACAN, 1985). Em Jung, observamos um movimento do psicólogo para destrinchar o exercício da experiência, ou melhor, da vivenciado indivíduo. O

autor indica quatro tipos funcionais em que a consciência se orienta em relação ao vivido: a *sensação*, o *pensamento*, o *sentimento* e a *intuição*. Para Jung (2008, p. 74),

O sentimento, de acordo com essa definição, não é uma emoção (que é involuntária). O sentir, na significação que dou à palavra (como pensar), é uma função racional (isto é, organizadora), enquanto a intuição uma função irracional (isto é, perceptiva). (...) A sensação (isto é, a percepção sensorial) nos diz que alguma coisa existe; o pensamento mostra-nos o que é esta coisa; o sentimento revela se ela é agradável ou não; e a intuição nos dirá de onde vem e para onde vai.

Vislumbramos, em Jung, que a dinâmica entre vivido, imaginário e imagem é um processo racional e irracional. É confuso, a priori, pensar esta perspectiva, e Jung foi criticado por alguns pensadores. Cassirer criticou deliberadamente as considerações da psicanálise sobre a imagem enquanto símbolo. Durand (1988, p. 58), mediando a crítica de Cassirer, afirma que: “Não se trata absolutamente de interpretar um mito ou um símbolo, procurando uma explicação cosmológica pré-científica, ou ainda, reduzir o mito e o símbolo a forças afetivas, como faz a psicanálise”. A crítica de Cassirer é intrigante, mas muitos estudiosos afirmam que a contribuição da psicanálise, principalmente de Freud, Jung e Lacan, provocou uma mudança de fato no modo de pensar a imagem e o símbolo. Eliade (1952, p. 17) aponta que

Não é, aliás, necessário fazer intervir as descobertas da psicologia de profundidade ou a técnica surrealista da escrita automática, para provar a sobrevivência subconsciente, no homem moderno, de uma mitologia abundante e, quanto a nós, de uma qualidade superior à sua vida <<consciente>>. Pode passar-se sem os poetas ou sem os psiquismos em crise para confirmar a atualidade e a força das imagens e dos símbolos.

A provocação de Sartre sobre a imagem em dois planos diferentes influenciou alguns antropólogos a repensar os conceitos debatidos pela psicologia tradicional. O filósofo indica alguns problemas do pensamento clássico sobre a imagem, dentre eles, o *problema das características da imagem verdadeira* e o *problema das relações da imagem com o pensamento*. Esta imagem defendida pela psicologia clássica é denominada por Durand (2002) como *“imagens de quatro vinténs”*.

Sartre nos alerta para um “perigo eminente” quando se estuda a potencialidade da imagem, o *associacionismo*. Para explicar este conceito elaborado pela psicologia tradicional, o filósofo critica os psicólogos cronologicamente, enfatizando a herança de Descartes nos trabalhos dos psicólogos clássicos. Sobre o associacionismo.

Durand (2002, p. 22) aponta que, sob a ótica de um imaginário desvalorizado, “Floresce o associacionismo, esforço certamente louvável para explicar as conexões imaginativas, mas que comete o erro de reduzir a imaginação a um puzzle estático e sem espessura e a imagem a um misto, a um misto, muito equívoco”. Não pretendemos demonizar o associacionismo, até porque a psicologia clássica trouxe à tona, mesmo que a negligenciando, a discussão sobre imaginário e imagem. Leibniz, um de seus representantes, tenta modificar o modo de entender a dinâmica da imagem, buscando algo diferente do associacionismo. Porém, não tem sucesso, pois continua a separar a imagem do pensamento. Para Sartre (1973, p. 46),

O associacionismo de Leibniz, aliás, não é mais fisiológico; é na alma que, de um modo inconsciente, as imagens se conservam e são ligadas entre si. Somente as verdades postas pela razão têm entre si ligações necessárias, somente elas são claras e distintas. Há, pois, distinção ainda aqui entre o mundo das imagens ou idéias confusas e o mundo da razão

Apesar da crítica de Sartre à psicologia tradicional, o filósofo deixa uma lacuna enorme quando trata do conceito de imagem. Durand (2002, p. 29) afirma que a imagem em Sartre “nem sequer é, como para Husserl, um enchimento necessário do signo arbitrário, ela não passa de um signo degradado”. O erro de Sartre, na nossa perspectiva, é de considerá-la exatamente um signo arbitrário, um senso comum. O filósofo não percebe as motivações que impulsionam o significado da imagem, para ele, curiosamente, a imagem se apresenta como “um quase-objeto”. Durand (2002, p. 24), ao expor o pensamento de Sartre, afirma que:

O mérito incontestável de Sartre foi o de fazer um esforço para descrever o funcionamento específico da imaginação e para distingui-lo do comportamento perceptivo ou mnésico. Mas, à medida que os capítulos avançam, a imagem e o papel da imaginação parecem volatilizar-se e chegar definitivamente a uma total desvalorização do imaginário, desvalorização que não corresponde, de modo nenhum, ao papel efetivo que a imagem desempenha no campo das motivações psicológicas e culturais.

Entender a imagem como um signo, com as funções do signo, é limitar o potencial do imaginário e da imaginação. Este efeito dominó tornaria nossa pesquisa, pensando na ótica de Sartre, enquanto uma análise bastante superficial da paisagem, tendo em vista a imagem como um signo arbitrário. Neste caso, entender a imagem para além das utilizações do signo, como Oliveira (2010, p. 56), viabiliza nossa análise, buscando as motivações da reprodução dos signos: “O processo de signação percorre uma compreensão interpretativa, mas também indica para este momento a possibilidade de uma compreensão interativa. Em outras palavras,

podemos afirmar que a signação busca uma significação”. Certamente este autor trata da semiótica na educação, mas entender este movimento signico nesta pesquisa é pertinente para compreendermos a paisagem festiva e os símbolos que compõem o ritual sacroprofano.

Com base no que foi visto, tratemos agora da descrição densa das festas de São Pedro dos Pescadores e de Nossa Senhora da Saúde, numa tentativa de, mesmo através da iconografia, fazer com que o leitor vislumbre as festas e seu potencial simbólico e identitário com os moradores do Mucuripe e bairros adjacentes.

3 RECRIAÇÃO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO DA CAPITAL CEARENSE

Essa discussão sobre as contribuições do imaginário darão subsídio às discussões sobre as paisagens festivas produzidas na festa de São Pedro dos Pescadores e no festejo de Nossa Senhora da Saúde. Faz-se necessária a investigação do período que compreende a construção dos templos dos dois festejos estudados nesta pesquisa, observando os desdobramentos religiosos até o ano de 2015, observando as relações dos indivíduos e o espaço vivido com as manifestações investigadas.

Os entrelaçamentos entre o saber mítico cristão e o histórico dos acontecimentos do bairro são motivadores em potencial para a significação das imagens produzidas nas paisagens festivas *recriadas* pelos atores sociais dos festejos. São Pedro, como pescador, está diretamente relacionado com a forte prática da pesca desenvolvida no litoral fortalezense, enquanto Nossa Senhora da Saúde é simbólica para os moradores do bairro Mucuripe, os quais foram fundamentais para a construção dos templos dessas duas divindades na cidade de Fortaleza.

Para entendermos o contexto em que estas festas estão inseridas, fazemos um breve resgate dos eventos históricos que *ressignificaram* o espaço vivido do bairro Mucuripe, na cidade de Fortaleza-Ce.

3.1 Os caminhos do patrimônio religioso no bairro Mucuripe

Segundo os moradores mais antigos do bairro Mucuripe, em depoimento a Blanchard Girão para a produção do seu livro *Mucuripe: de Pinzón à Padre Nilson* (1998), a veneração a Nossa Senhora da Saúde se originou de uma forte epidemia de peste negra que assolava a cidade de Fortaleza, conseqüentemente o bairro do Mucuripe, no final do século XIX. A população já estava amedrontada com a situação; como afirmação disso, diante do número sucessivo de falecimentos, não havia tempo de sepultar os cadáveres no cemitério local, São João Batista, pela velocidade com que grande número de enfermos falecia, também pela distância entre a localidade e o cemitério. Sendo assim, as vítimas da epidemia passaram a ser sepultadas nos morros do bairro, principalmente no Morro do Teixeira. As famílias já se encontravam desoladas quando uma senhora vinda da região Sul do país mudou-se para o bairro trazendo com ela a imagem de Nossa Senhora da Saúde.

Diante da situação de horror com que esta mulher se deparou, implorou a Nossa Senhora da Saúde que curasse os moradores (inclusive ela mesma, que estava enferma) e que o quadro epidêmico cessasse, prometendo em troca a construção de uma capela onde os moradores pudessem agradecer a graça alcançada. Alguns meses após o pedido, a epidemia foi aos poucos perdendo sua força até se extinguir completamente. Dessa maneira, foram realizados mutirões entre os moradores para a construção da primeira Capela de Nossa Senhora da Saúde, na Avenida Beira Mar (GIRÃO, 1998). Iniciou-se assim o novenário em agradecimento à santa dos dias 29 de agosto à 8 de setembro.

Antes da construção dessa capela, havia outro templo, segundo os moradores mais antigos do bairro, onde hoje se localiza o Morro do Teixeira, mas, com o passar dos anos, o intemperismo fez com que a capela fosse soterrada. A capela construída pelo milagre da cura da comunidade teve sua pedra fundamental fixada no dia 1º de agosto de 1852, no local em que o espaço sagrado seria construído (onde hoje se localiza a Igreja de São Pedro dos Pescadores, na Avenida Beira Mar) (GIRÃO, 1998). A figura 02 mostra uma celebração na igreja de São Pedro dos Pescadores no início do século XX, símbolo do imaginário religioso do bairro.

Figura 02: Missa na, ainda, Capela de Nossa Senhora da Saúde em 1913.



Fonte: Acervo Nilson Cruz, 1913.

Porém, por problemas administrativos, em dezembro de 1930, a capela foi interdita e as missas e novenas passaram a ser celebradas na casa do senhor Pedro Rufino, figura muito popular no bairro Mucuripe. Contudo, com a interdição, a imagem da santa desapareceu. Com o aumento progressivo do número de fiéis, observou-se a necessidade de uma nova capela. Novamente, um mutirão foi realizado entre os moradores para a nova edificação, tendo sua pedra fundamental inaugurada em 29 de junho de 1931, no local onde ela se localiza hoje. A construção do novo templo perdurou quatro anos, sendo finalizada com o retorno da imagem da antiga capela para o recém inaugurado altar, além da construção de uma imagem da santa em frente à igreja, sob a ideia de guardar os moradores do Mucuripe.

O bairro praiano possui duas manifestações que *reconstroem* o imaginário religioso dos “mucuripeiros”. São dois festejos que atraem fiéis de bairros próximos e distantes, constituindo-se numa importante manifestação cultural daquela espacialidade. Sobre as festas populares, Castro (2012, p.40) afirma que são, de modo geral, percebidas sob dois enfoques: as festas de participação e de representação; enquanto as primeiras congregam a comunidade, nas segundas há uma separação entre os protagonistas da trama festiva e os espectadores. As duas festas que ocorrem no Mucuripe se enquadrariam na primeira opção. Em relato sobre a festa, aponta Girão (1998, p. 93): “É sem favor uma das maiores e mais belas demonstrações da fé do nosso povo, devoção histórica, como algumas poucas outras do Ceará: São Francisco de Canindé e Padre Cícero (Nossa Senhora das Dores) em Juazeiro do Norte”.

Com o auxílio do povo “mucuripense” e o investimento financeiro de Luísa Machado, moradora do bairro e devota de Nossa Senhora da Saúde, no final do século XIX, conseguiram erguer uma igreja onde hoje se localiza a Avenida Beira Mar, próximo à zona praiana. Esta igreja passou a ser o templo de agradecimento e pedidos à Nossa Senhora da Saúde. Os festejos atraíam fiéis de todas as partes do estado, como demonstra Girão (1998, p. 160) sobre a propagação da festa pela capital cearense e o restante do estado:

Era nela que os pescadores vinham pagar suas promessas. Não só eles, mas todo o povo do Mucuripe e de outros lugares da cidade e do interior. Centenas de devotos, talvez milhares deles, atestando a fé inabalável da gente praiana na sua Padroeira: miniaturas de jangadas que se salvaram em noites de tempestades, garrafas com preces recolhidas na praia, pernas, braços, em gesso, em cera, em osso, em madeira, enfim, um mundo de provas dos milagres de Nossa Senhora.

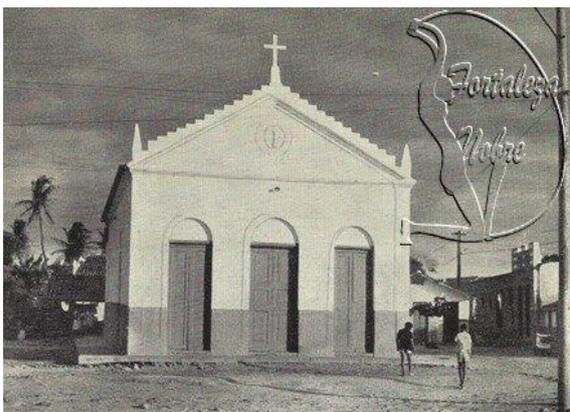
Não obstante a capela de Nossa Senhora da Saúde construída à Beira Mar constituir um espaço sagrado (ROSENDAHL, 1999, p. 235) fundamental na identidade

cultural dos fiéis, ocorreu um episódio no mínimo curioso durante os festejos da santa no ano de 1932. Fortalezenses de bairros mais distintos da cidade visitavam a capela, a quantidade de velas acesas para a santa na capela era abundante, com isso alguns moradores e inclusive devotos, comercializavam velas nos arredores da igrejinha.

Essa ação foi interpretada de maneira equivocada pelo Padre Luiz Rocha, que durante a Festa de Nossa Senhora da Saúde resolveu fechar a igreja, deixando os fiéis aborrecidos com aquela decisão. Os devotos, não satisfeitos com o autoritarismo do padre, arrombaram as portas da capela em homenagem à santa para viver o momento de fé e oração dos festejos de Nossa Senhora da Saúde (GIRÃO, 1998, p. 161).

Contudo, essa atitude do povo foi considerada pelo Padre Luiz Rocha e o Bispo Dom Manoel como um ato de desrespeito contra a igreja, fazendo com o que o Bispo excomungasse todos os envolvidos no caso (quase toda a população do bairro Mucuripe e moradores de outras localidades). Girão (1998, p. 162) afirma que “para pessoas do sentimento de religiosidade daquela gente, em particular de Dona Aída — que comandava, ao lado do marido, as grandes festas do bairro em sua pequena e acolhedora capelinha” — a decisão do líder religioso foi um golpe muito rude. Não o bastante para arrefecer-lhes o amor a Deus e a sua religião. A devoção dos fiéis só afirmou o que aponta Oliveira (2004, p. 3): a fé continuará sendo uma qualidade híbrida — divina/humana, sagrada/profana — capaz de justificar imediatamente grandes viagens em busca de algo que transcende o cotidiano.

Figura 03: Capella de Nazaré (1933).



Fonte secundária: Acervo Fortaleza Nobre.

Figura 04: Igreja de São Pedro dos Pescadores



Fonte: Acervo do autor, 2014

A igreja erguida por conta de uma promessa foi então, interdita pelo Bispo. Porém, os moradores e devotos da santa da Saúde fizeram oposição à diocese e com árduo trabalho construíram a matriz da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde na Avenida Matias

Beck (em 1962 renomeada como Avenida Abolição), em 1932. Contudo, a igreja que havia sido fechada pelas autoridades religiosas foi reaberta em 1937 com o nome de Capella de Nazaré, mais tarde nomeada de Igreja de São Pedro dos Pescadores (GIRÃO, 1998).

Essa contextualização histórica da construção do patrimônio religioso do bairro serve para demonstrar a importância de Nossa Senhora da Saúde na *reinvenção* da Festa de São Pedro dos pescadores no Mucuripe. Alguns moradores, em entrevista realizada em 2011, disseram acreditar que o tombamento da Igrejinha de São Pedro como patrimônio cultural material municipal tenha sido fomentado pela própria relação de fé existente entre Nossa Senhora da Saúde e os moradores do Mucuripe.

Diante desse histórico da *recriação* do imaginário religioso no bairro Mucuripe, observamos um forte laço entre as festas de São Pedro dos Pescadores e a Festa de Nossa Senhora da Saúde. Dessa maneira, apresentaremos uma descrição das duas festas, subsidiados pela vivência dos dois festejos.

3.2 São Pedro dos Pescadores: o santo que vem do mar

A festa de São Pedro dos Pescadores acontece em muitas cidades do Brasil, como Mangaratiba-RJ, Ubatuba-SP, Fernando de Noronha-PE e Fortaleza-CE. Antes de expormos os desdobramentos da festa, vejamos quem foi São Pedro, consultando a Bíblia, e qual a sua relação com seus devotos.

Segundo a Bíblia Sagrada (1991), Pedro — mais precisamente Simão Pedro — era um pescador que esteve presente em episódios marcados na mitologia cristã: a primeira e a segunda pescas milagrosas. O primeiro milagre ocorreu quando Jesus se encontrava no Mar da Galileia, onde pregava para algumas pessoas próximas à margem. Avistando dois barcos, um dos homens que guiava o barco era Pedro, Jesus pede para entrar no meio de transporte onde retorna a pregar para os que ali estavam.

Utilizaremos o auxílio do Evangelho de Lucas para descrever os dois milagres presenciados por Pedro. Seguindo logo após entrar na embarcação, Jesus falou para Pedro: “Faze-te ao largo, e lançai as vossas redes para a pesca” (Lc 5.4), ao que o pescador respondeu instintivamente: “Senhor, tendo trabalhado toda a noite, nada apanhamos; porém sobre a tua palavra lançarei as redes” (Lc 5.5). Ao lançar o material ao mar, apanharam uma quantidade enorme de peixes, ao ponto de a rede ficar prestes a rasgar, sendo necessária a ajuda de outro barco para levá-los até a terra. Após presenciar o primeiro milagre da pesca,

depois de dias e dias sem conseguir pescar um único peixe sequer, Pedro se dirigiu a Jesus e disse: “Retira-te de mim, Senhor, porque sou um homem pecador”; e Jesus respondeu: “Não temas, de ora em diante serás pescador de homens”. Passando este dia, Pedro, e os outros pescadores que estavam no período do milagre, largaram tudo que haviam vivido e passaram a seguir Jesus.

A segunda pesca milagrosa ocorreu também no mar da Galileia, após a ressurreição de Jesus. Este episódio é descrito no Evangelho de João. Com a morte de Jesus, os pescadores de homens voltaram a pescar peixes. Após alguns dias sem conseguir nenhum peixe, um dia após Jesus ressuscitar, Simão Pedro decidiu pescar, sendo acompanhado pelos outros discípulos e por um desconhecido. Tentaram apanhar algum peixe, mas não tiveram sucesso mais uma vez. Eis que o desconhecido pergunta se os pescadores tinham comida, todos negaram. Então o homem diz: “Joguem a rede do lado direito da barca, e vocês acharão peixe” (Jo 21.6). Pedro obedece ao estranho e quando se dá conta, a rede começa a ficar mais pesada. Não podiam acreditar na abundância de peixes, ao ponto de outro barco ajudá-lo a levar os peixes. Olhando aquele milagre realizado, os discípulos ficam admirados e um deles grita: “É o Senhor!”. Esta pesca está representada na Bíblia como a *pesca dos 153 peixes*. Além destes dois episódios, relembremos que Simão Pedro, segundo a história eclesial, atravessa/enfrenta o mar para erguer a igreja, dessa forma, vivendo o perigo eminente advindo do mar para propagação da fé dos cristãos.

Tocamos neste ponto do saber mítico sobre São Pedro dos Pescadores para observarmos exatamente a presença dos mitos nas sociedades contemporâneas e para evidenciar o porquê da forte relação dos pescadores com o santo, que, enquanto um pescador, vivia um cotidiano semelhante ao dos moradores do Mucuripe e foi escolhido por Jesus para se tornar pescador de homens. Os moradores do bairro Mucuripe no início do século XX, se constituíram, em sua maioria, como pescadores e pessoas que viam no mar sua fonte de renda, como as labirinteiras. A identificação com São Pedro, o pescador de homens, foi imediata e o ritual se mantém há 83 anos.

A festa de São Pedro dos Pescadores, entre os dias 25 e 29 de junho, variando na data de abertura dos festejos em homenagem ao santo, desde 1931, configura-se como uma festa tradicional da população litorânea cearense, pois, diante do histórico da ocupação do bairro, vários pescadores se viram na obrigação de se deslocar para bairros adjacentes do Mucuripe. Estes moradores não deixaram a distância nem o árduo cotidiano do pescador influenciar na tradição do festejo, fazendo com que a manifestação não se limitasse apenas ao

bairro do Mucuripe. Como a festa é realizada em meio ao ciclo junino, símbolos e ritos são recriados na tradicional manifestação de adoração ao santo dos pescadores. O primeiro dia de festejo é marcado por apresentações de quadrilhas juninas em frente à Igrejinha de São Pedro dos Pescadores, onde os moradores se reúnem para contemplar o espetáculo. Após a manifestação ocorrem shows com atrações musicais regionais para finalizar o primeiro dia de festejo do santo.

No ano de 2014, a festa teve início no dia 26 de junho, com uma missa de abertura aos festejos de São Pedro dos Pescadores. Os dias 27, 28, e 29 do mês de junho são chamados de “tríduo de São Pedro”. Esses três dias são reservados para devoção ao santo. O primeiro dia do tríduo é marcado por uma missa que acontece no início da noite, às 18h30, na Igreja de São Pedro dos Pescadores. Esta é tombada como patrimônio cultural material da cidade de Fortaleza. O tombamento da igreja — que na verdade é uma capela, porém é denominada como igreja no documento de tombamento — fortalece a resistência ao interesse do mercado, visto que algumas empresas já falharam na tentativa de comprar o terreno da igrejinha para expandir seus empreendimentos, garantindo assim sua “visibilidade, ambiência e integração”, ainda segundo o COMPHIC.

O tema da festa de São Pedro dos Pescadores do ano de 2014 denota Pedro como um elo entre os seus devotos e Jesus, denominado “*Vocacionando como São Pedro a serviço de Jesus*”. No primeiro dia de comemorações no tríduo de São Pedro, foi explicitado o papel do devoto para com a sociedade, a necessária entrega do indivíduo para Jesus, assim como fez Pedro.

As missas na igrejinha homônima do santo realçam a paisagem durante o período da noite na Avenida Beira Mar, onde se localiza a capela. A igreja fica na enseada do Mucuripe, em frente ao Mercado dos Peixes, onde, talvez devido à fraca movimentação de pessoas durante a noite, a iluminação é bem precária. Quando a igreja está aberta, a avenida ganha uma iluminação “extra”, ao ponto de chamar a atenção em meio à escuridão na orla. A estrutura do templo não teve mudanças drásticas em relação ao modelo durante a transição de Capela de Nossa Senhora da Saúde para a Igreja de São Pedro dos Pescadores, caracterizando-se com uma arquitetura vernacular (Figura 05). Segundo a pesquisadora Olga Cruz (2013), em depoimento ao documentário *A Festa de São Pedro dos Pescadores do Mucuripe*, o monumento é claramente distinto do seu entorno, no caso, grandes restaurantes de peixada e uma quantidade abundante de hotéis.

Nos dois primeiros dias do tríduo de São Pedro dos Pescadores a celebração ao santo se restringe a uma missa que ocorre no início da noite, por volta das 19 horas na igreja. Como o templo não possui muito espaço no seu interior, muitos devotos participam da festa nas adjacências do local. Além dos cartazes dentro da igreja, no entorno podemos observar a decoração junina, com bandeirinhas e comidas típicas, como tapioca, vatapá, pé de moleque, sendo vendidos no calçadão da avenida.

Figura 05: Igreja de São Pedro dos pescadores.



Fonte: Acervo do autor, 2014

O início do ritual, nos dois primeiros dias do tríduo (27 e 28 de junho), conta com uma pequena reflexão do padre sobre a história de Pedro, mostrando sua fidelidade a Jesus até sua representatividade como primeiro Papa da igreja católica. Enfatizando a forte relação identitária dos pescadores com o santo e o desenvolvimento da orla de Fortaleza. Prosseguindo a celebração, evidenciam-se músicas em louvor à divindade, salientando como São Pedro dos Pescadores se doa como ferramenta de Jesus na pregação do evangelho e na pesca das almas, enquanto portador da chave do céu.

Uma quantidade significativa de turistas, principalmente estrangeiros (perceptível pelos idiomas e as camisetas das respectivas seleções), ao passar pela igreja, desviava seu trajeto e esperava alguns instantes na calçada, registrando o momento nas lentes das câmeras. Ora, uma igreja tão pequena, tão simples e humilde cercada de paredões de prédios luxuosos e restaurantes com mais ou menos o triplo do seu tamanho, perceptível a olho nu, é no mínimo intrigante e convidativa. Porém, grande parte dos turistas que transitavam próximo à igreja,

apenas fotografou o templo. O interesse meramente estético sobre a arquitetura/localização da igreja como um símbolo de resistência em meio ao avanço da rede hoteleira revela certo desajuste entre o turismo, enquanto uma prática econômica, e o patrimônio cultural imaterial da cidade. Contudo, mesmo a atração da pequena igreja, deve ser valorizada e servir de motivação para observar que o interesse turístico pode ser direcionado a grandes e pequenos atrativos.

O louvor ao santo continua, e o padre, tendo ao seu lado, no centro do templo, a imagem de São Pedro dos Pescadores, e às suas costas, próximo ao altar, a imagem de Nossa Senhora da Saúde afirma veementemente a importância destas duas manifestações para a história do Mucuripe e de Fortaleza. Durante a missa, ocasionalmente percebemos alguns confrontos sonoros. Carros seguindo pela avenida, restaurantes com música ao vivo nas adjacências. Mas isto não se impõe ao ponto de atrapalhar o andamento da manifestação. O Padre Fernando— pároco que celebrou a missa no dia 27/06/14 — explica, por diversas vezes, o registro da festa e o tombamento da igreja de São Pedro dos Pescadores. O pároco alerta para a necessidade da manutenção do festejo pelos próprios devotos e participantes, durante a celebração, não para que o patrimônio se cristalice, mas que seja protegido e utilizado pela população.

A missa continua com a devoção a São Pedro dos Pescadores, em que percebemos alguns pescadores com roupas típicas do pescador do Mucuripe, quando o bairro ainda era uma comunidade de pescadores, no caso um pano marrom, grosso, para evitar as queimaduras por estar tanto tempo sujeito à insolações. Também percebemos, principalmente com as entrevistas, muitas famílias de pescadores, principalmente esposas, agradecendo e pedindo ao santo que vá e volte em paz com seus parceiros do mar.

Ao final da celebração, o padre informa aos devotos para atentarem às camisas e livros que são vendidos pela organização da festa e às mesas do outro lado da avenida que vendem comidas típicas do período junino. Além disso, repassa a programação do tríduo para os participantes e alerta para a importância de os fiéis estarem presentes nas manifestações em devoção ao santo.

Um símbolo forte nesta manifestação encontra-se fora da igreja: uma jangada em meio à calçada da Avenida Beira Mar com uma foto de São Pedro estampada na sua vela. Além do poder simbólico deste objeto, a jangada configura um ponto de encontro de alguns pescadores, que preferem celebrar a devoção pelo santo protetor daquele mesmo local. Aproximadamente cinco pescadores conversavam em cima da jangada. Após a aplicação das

entrevistas, pudemos ter alguns minutos de conversa informal com todos. Os que se encontravam ali disseram que preferem realizar suas preces e agradecimentos do barco em frente ao mar (Figura 06).

Figura 06: Jangada na Avenida Beira Mar.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

Vale ressaltar que os pescadores ali presentes vivenciaram as mudanças ocorridas no bairro até o final do século XX, visto que todos moram nas proximidades e já pescavam há pelo menos 30 anos. Quando questionados sobre a cultura mucuripense antes do *boom* turístico do bairro Mucuripe, um senhor de 68 respondeu: “Ah! Meu filho, era muito melhor antes disso tudo. Embora a gente vendesse menos peixe do que hoje, a vida era muito melhor, esse lugar aqui praticamente não tinha violência, se for comparar com hoje.”. Observamos nas conversas com os pescadores entrevistados, que residem no bairro há mais de 20 anos, um sentimento nostálgico do período em que o bairro tinha outra configuração socioespacial.

Durante a missa, no interior da igreja, o padre citou uma informação que pode, segundo ele próprio, comprometer a situação da festa enquanto patrimônio. A igreja de São Pedro dos Pescadores possui uma dívida adquirida antes do seu tombamento e até hoje precisa prestar contas com a Prefeitura de Fortaleza. Em junho, houve um desentendimento entre a organização do templo e o órgão responsável pela cobrança. Dessa forma, a igreja realizou rifas e vendeu livros e camisas para sanar a dívida e garantir a segurança do bem patrimonial. O padre relembra, durante a missa, o problema da dívida e as alternativas promovidas pela organização da igreja, incentivando os devotos a participar. Essa dívida consiste na taxa de ocupação do solo na área da Marinha, referente a uma quantia de 300 mil reais, que a Igreja de São Pedro dos Pescadores paga mensalmente 2 mil reais, com muita dificuldade, segundo o Padre Alderi. Contudo, esta taxa de ocupação é impossibilitada de ser submetida a isenção,

pois diferentemente do caso do Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU), não existe legislação que dê assistência ao santuário.

A exaltação de Pedro, enquanto um servo de Jesus, é notória. Durante o sermão, o pescador de homens é o protagonista, como um exemplo aos devotos. Um homem que mesmo desconhecendo a identidade do Senhor, o obedece. A relação feita pelo padre entre o pescador de homens e os devotos fortalece o laço identitário dos fiéis com o santo protetor.

Com o fim da celebração, alguns devotos se dirigem até as barraquinhas de comida; ali percebemos um espaço de socialização em que os devotos se *re*encontram. Contudo, devido às condições do ambiente, como a falta de iluminação e a pouca movimentação naquele trecho da avenida, os participantes acabam por deixar o local pouco tempo após o término da cerimônia.

No dia 29 de junho, último dia de manifestações e clímax do festejo, a paisagem produzida na festa é totalmente distinta dos outros três dias. As comemorações reverenciando São Pedro dos Pescadores se iniciam às oito horas da manhã. A Prefeitura de Fortaleza disponibiliza um pequeno palco onde se monta o altar e uma espécie de tenda para abrigar os fiéis, onde se constrói uma estrutura para ocorrer a Missa Campal em homenagem ao santo.

Esta celebração ocorre fora da igreja, no calçadão da Avenida Beira Mar, próximo aos barcos que permanecem na areia, esperando a próxima saída ao mar. A superioridade da dimensão da festa neste dia em relação aos festejos empreendidos no passado é gritante em vários aspectos, mas a quantidade de devotos é um dos que chama mais atenção. Observando a festa, pode-se afirmar que a quantidade de participantes do festejo somente no dia 29 é igual, senão superior à dos devotos dos outros quatro dias de festa somados.

À medida que o sol vai iluminando a orla, pode-se vislumbrar a pequena procissão com alguns pescadores com roupas típicas dos primórdios daquela comunidade pesqueira, os organizadores do festejo e alguns fiéis carregando o andor onde está a imagem de São Pedro dos Pescadores. O trajeto do movimento chega até onde ocorre a missa campal, onde a imagem de São Pedro dos Pescadores é recebida pelo Padre Alderi — pároco da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde, que celebra a Festa de São Pedro dos Pescadores no dia 29/06, anualmente — e permanece no altar, onde os devotos podem fazer suas preces e agradecimentos olhando para o santo. Ao som acolhedor das canções cantadas pelos fiéis que ali aguardam a chegada do santo, a procissão se aproxima até a imagem de São Pedro descansar no altar.

Figura 07: Visão da missa campal no calçadão da Avenida Beira Mar.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

Antes de iniciar a missa, o padre agradece pela vinda dos devotos para a manifestação e pergunta onde os participantes residem. A força do litoral é visível, dentre os vários bairros citados, a presença massiva dos bairros que compõem a orla de Fortaleza e algumas cidades próximas, também litorâneas, como Paracuru e Iguape.

Acreditamos que os indivíduos participantes do evento sociocultural atuam (também) como símbolo do festejo. No caso desta manifestação, os pescadores utilizando adereços que representam a pesca no bairro, com as vestes tradicionais do pescador do Mucuripe têm uma simbólica representatividade na manifestação. Chamam a atenção dos fiéis e de quem está de passagem no local. Muitos transeuntes registram a festa e os pescadores. Um fato pertinente a ser citado é a enorme quantidade de pessoas que param no local, apenas por curiosidade, observando e registrando a festa por alguns instantes até retornar o seu trajeto. Se este movimento ocorre em menor proporção nos outros dias (ou não ocorre), no último dia dos festejos, a quantidade de curiosos é abundante. Em conversa com alguns deles, sobre o porquê de estarem ali, alguns citaram o fato de ser um evento religioso, mas a maioria respondeu estar fascinada com o espetáculo.

Figura 08: Pescadores carregando o andor para o altar onde a missa será realizada.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

Num dado momento, os pescadores retornam da praia em direção à missa campal, com peixes frescos em suas mãos e os levam até o altar, para que o padre ofereça ao santo a oferenda. O simbolismo entre o mar e São Pedro dos Pescadores impregna a paisagem festiva produzida durante a festa.

Figura 09: Pescadores levando os peixes ao padre.



Fonte: Acervo do autor, 2014

Figura 10: Padre recebendo o pescado



Fonte: Acervo do autor, 2014

Durante o decorrer da missa campal observamos uma quantidade significativa de emissoras fazendo a cobertura da celebração para telejornais, mas apenas no dia 29. O Padre Alderi relembrou a história da igreja de São Pedro dos Pescadores e a sua relação com Nossa Senhora da Saúde e o bairro Mucuripe. Novamente, a patrimonialização da festa de São Pedro

dos Pescadores é lembrada pelo padre, salientando a importância dos devotos na manutenção do festejo. A celebração continua até que, por volta das dez horas da manhã o pároco inicia os rituais que finalizam o festejo no calçadão, que continua na praia do Mucuripe.

Nesse horário, um pequeno grupo de pescadores se aproxima do altar, ao final da missa, para carregar o andor com a imagem de São Pedro dos Pescadores em direção ao mar. Os devotos acompanham os homens do mar no trajeto, tentando tocar na imagem do santo protetor e cantando as canções em louvor ao pescador de homens. O clássico “foguetório” que ocorre durante a ida da imagem até o mar, mais uma vez ocorreu para a alegria dos devotos: dois indivíduos dispararam uma sequência de fogos de artifício para celebrar a entrada da imagem no mar. Ao chegar próximo às águas do Mucuripe uma jangada aguarda a chegada da imagem para dar início à *procissão marítima*.

A imagem de São Pedro dos Pescadores é colocada com muito cuidado numa jangada, a qual alguns pescadores e bombeiros conduzem no mar, realizando um trajeto que consiste em dar algumas voltas por jangadas “estacionadas” próximas ao litoral. Da areia, os devotos cantam e aguardam o retorno da imagem do santo para a terra firme, pra que então ela possa ser levada de volta à Igreja de São Pedro, encerrando assim as comemorações ao santo protetor dos pescadores.

Figura 11: Ida da imagem ao mar



Fonte: Acervo do autor, 2014

Figura 12: Procissão marítima



Fonte: Acervo do autor, 2014.

Para as edições anteriores da festa, a Prefeitura de Fortaleza oferecia mais suporte. Por exemplo, após a volta da imagem para a igreja, no mesmo espaço onde ocorreu a missa campal, ocorriam apresentações de grupos populares de dança do coco e de quadrilhas

juninas, de que os fiéis participavam, permanecendo no local. Em 2014, a prefeitura não disponibilizou muito material para a celebração.

Em entrevista, um dos organizadores da festa informou que naquele ano, durante o tríduo, não se sabia ainda se a procissão marítima aconteceria, pois a prefeitura ainda não havia fornecido as velas para os pescadores utilizarem para o trajeto no mar. Dentre outras “reclamações”, esta é a que mais chamou nossa atenção, pela tradição que a procissão marítima possui nos rituais da festa de São Pedro dos Pescadores. Fazemos a seguinte provocação: até onde as políticas patrimoniais estão contribuindo para a manutenção da (única) festa registrada da cidade de Fortaleza? Reservaremos os dois próximos capítulos para fazer uma reflexão quanto a isso.

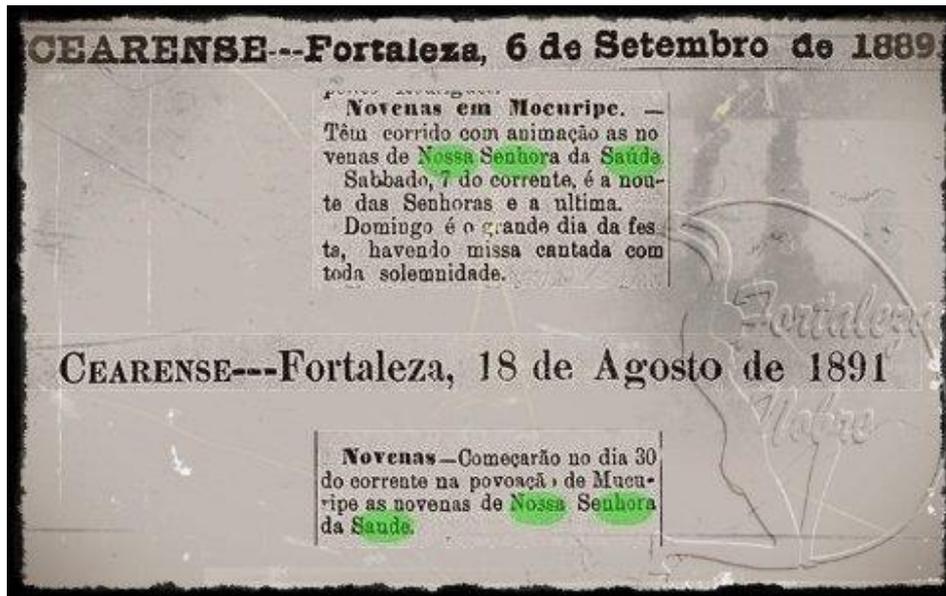
3.3 A santa dos enfermos vai até os fiéis: a festa de Nossa Senhora da Saúde

A outra manifestação que ocorre no bairro praiano é a Festa de Nossa Senhora da Saúde que acontece durante os dias 29 de agosto e 8 de setembro desde 1852. Em 2014, o tema do festejo foi “*Vocacionando com Maria à serviço de Jesus*”.

A preparação para devoção à santa é iniciada no dia 25, três dias antes da abertura do festejo. Nesse “pré-ritual” a imagem sacra é levada da paróquia homônima da santa, num veículo de médio porte para a Igreja de Santa Luzia, situada na Rua João Cordeiro, no bairro Meireles, onde os fiéis aguardam sua chegada, para pedir soluções para problemas relativos a enfermidades e agradecer bênçãos alcançadas. A imagem permanece na paróquia de Santa Luzia até a abertura “oficial” da manifestação. É interessante observar que mesmo a festa sendo uma manifestação da santa da saúde, percebe-se a visita da imagem à outra paróquia, numa transição da fé em espaços sagrados. Não se trataria de uma movimentação de espaços sagrados (ROSENDAHL, 1999), mas sim de um percurso ritual entre esses espaços religiosos.

O automóvel em que a imagem foi levada é acompanhado por alguns carros e motos durante seu trajeto, todos vinculados à organização do festejo ou devotos que estejam auxiliando a paróquia neste ritual. O caminho entre a Paróquia de Nossa Senhora da Saúde e a Igreja de Santa Luzia consiste, principalmente, em algumas ruas bem pequenas e estreitas, cujos devotos que ali moram aguardaram ansiosamente a passagem da santa que cura.

Figura 13: Avisos do início da Festa de Nossa Senhora da Saúde do final do século XIX



Fonte secundária: Fortaleza Nobre.

Chegando à Igreja de Santa Luzia, a imagem de Nossa Senhora da Saúde foi entregue à uma senhora vestida com um manto semelhante ao da santa. No caminho entre o veículo e o altar do templo, muitos devotos se esforçam na tentativa de tocar na imagem sagrada. Chegando ao altar, a santa é entregue ao pároco da Igreja de Santa Luzia e este coloca a imagem sobre o altar e se inicia uma missa em adoração à santa, com muitos fiéis à espera do ritual dentro da igreja. A imagem só retorna à paróquia de Nossa Senhora da Saúde no dia 29, onde ocorre a procissão e missa de abertura dos festejos em louvor a santa dos enfermos.

No dia 29 de agosto, são iniciados os ritos em homenagem à Nossa Senhora da Saúde. Uma procissão saindo da Igreja de Santa Luzia carrega a imagem da santa da saúde num andor, com uma quantidade significativa de devotos e os organizadores da Festa de Nossa Senhora Saúde e se encaminha à paróquia homônima da santa. No decorrer do percurso, vários fiéis aguardam a imagem passar pela Avenida Beira Mar para se juntarem à procissão em direção à paróquia. O fluxo do trânsito da avenida é intenso, contudo neste dia, torna-se impossível o tráfego de veículos devido à abundância de participantes, cantando e louvando a santa na procissão. O Padre Alderi, juntamente com alguns organizadores da festa seguem à frente da procissão num trio elétrico, de onde as canções em louvor à santa são pregadas a todos os fiéis ali presentes, que acompanham cantando em homenagem à Nossa Senhora da Saúde.

Figura 14: Procissão de Nossa Senhora da Saúde na Avenida Beira Mar.



Fonte: Acervo da paróquia, 2014.

Ao se aproximar da paróquia, o número de participantes chega a três mil pessoas, segundo o pároco. Ao chegar ao templo da santa da saúde, a imagem é levada no andor até o estacionamento, num altar improvisado pela organização do festejo. Devido ao volume de participantes, um altar é posicionado no estacionamento da paróquia, para que os indivíduos possam se organizar dentro do templo e no seu estacionamento para participar da celebração. A imagem é colocada no altar, no estacionamento da igreja, enquanto os fiéis se acomodam ali com centenas de cadeiras e outra parte dos devotos assiste a celebração no interior da paróquia, com um telão transmitindo a missa que acontece no outro ambiente.

O ritual é iniciado com músicas em louvor à santa da saúde. Muitas canções demonstram o sincero agradecimento à divindade pela proteção dos seus devotos. A missa prossegue com a lembrança do pároco sobre a importância de Nossa Senhora da Saúde para o bairro Mucuripe e os demais bairros litorâneos de Fortaleza. A narrativa mítica da chegada da imagem no bairro praiano é relembrada pelo padre, momento em que se podem observar alguns semblantes emocionados, uma mescla de emoções na realidade, principalmente estampado nos rostos dos devotos mais idosos.

Segundo o Padre Alderi, a Festa de Nossa Senhora da Saúde só não tem dimensão maior que o festejo de Nossa Senhora de Fátima na cidade de Fortaleza. O pároco afirma que, nos dias do círio até o dia sete de setembro, há entre mil e dois mil fiéis vivenciando o festejo

em homenagem à santa da saúde. No último dia das comemorações, o número chega a aproximadamente dez mil devotos.

Figura 15: Devotos assistindo a missa no telão dentro da paróquia.



Fonte: Acervo da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde, 2014.

Figura 16: Devotos assistindo a missa no estacionamento.



Fonte: Acervo da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde, 2014.

A grande quantidade de fiéis que louvam a santa nos dias reservados à celebração da divindade remonta o início do século XX, não sendo restrito ao bairro Mucuripe e adjacências, como vemos em Girão (1998, p. 90): “A cidade inteira descia para o Mucuripe, que era então uma praia de difícil acesso. A maior parte das pessoas chegavam em montarias — cavalos, burros, pequenos jumentos”.

Fora da área da paróquia, o profano se revela. A praça no entorno torna-se um lugar de encontros e lazer além da festa religiosa. Contudo, não acreditamos no dualismo sagrado-profano e sim no ritual sacroprofano (OLIVEIRA, 2004) das festas religiosas. Dessa maneira, concordamos que a movimentação na praça também faz parte da Festa de Nossa Senhora da Saúde. As incontáveis barraquinhas de venda ofertam os mais diversos produtos imaginados: artesanato, brinquedos, bijuterias, comidas típicas nordestinas, brincadeiras, enfim, as opções de lazer para os participantes que preferem estar na praça são diversas.

Pensemos na ideia do sagrado e do profano: os vendedores e quem não está no interior da paróquia não podem ser considerados participantes da celebração? E mais, eles não vivenciam o festejo, em ritmos diferentes, assim como quem está no ambiente sagrado de fato? Defendemos que sim. As imagens de Nossa Senhora da Saúde e os terços vendidos no entorno da paróquia não se caracterizam enquanto símbolos sagrados? Estes dois exemplos bem simples nos mostram que as vivências dos festejos são compartilhadas entre os participantes, fazendo com que acreditemos na interação intensa entre sagrado e profano (ou sacro-profano) nas festas religiosas. Interessante apontar que muitos vendedores não residiam em Fortaleza. Dos comerciantes entrevistados, apenas um era de Fortaleza, os outros moravam em Juazeiro do Norte (extremo sul do Ceará) ou em cidades da região metropolitana de Fortaleza, como Caucaia e Pacatuba.

Podemos afirmar, a partir da vivência do festejo, que o fluxo de participantes da festa é tão intenso na praça quanto no estacionamento da Paróquia, onde se reúnem, aproximadamente três vezes a quantidade de devotos que assistem à missa de dentro da paróquia.

Figura 17: Devotos assistindo a missa no estacionamento da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

As manifestações em louvor à Nossa Senhora da Saúde continuam do dia 30 de agosto ao dia 8 de setembro, sendo nomeada como Círio da Saúde. Entre a abertura do festejo e o último dia de festa, a dinâmica do festejo não sofre grandes alterações na sua

programação. Continua com missas celebrando a santa da saúde, duas vezes ao dia, no período da tarde e à noite.

Figura 18: Participantes da festa na praça do entorno da paróquia.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

A festa ganha uma nova roupagem no último dia de louvor. O fator que é notadamente perceptível é o fluxo de devotos. Se nos dias anteriores à última missa de celebração à Nossa Senhora da Saúde já podemos observar um grande volume de fiéis, entre mil e duas pessoas, na celebração final esse número chega a ser quatro ou cinco vezes maior. No dia oito de agosto, a paróquia, o estacionamento e a praça já não conseguem abrigar o volume de pessoas que vieram de toda a Fortaleza e Região Metropolitana para agradecer às preces alcançadas e pedir para que a Nossa Senhora interceda sanando enfermidades com as quais se depararam.

No último dia de festejos à santa, as missas acontecem quatro vezes ao dia, sendo as três primeiras divididas entre manhã e tarde e a missa de encerramento, no período noturno. Com exceção do ritual da noite, essas missas são realizadas apenas no interior da paróquia. O estacionamento só será utilizado como espaço sagrado no período noturno, devido à enorme quantidade de devotos.

No início do período noturno, o último ritual de louvor à Nossa Senhora da Saúde é iniciado. Os devotos já começam a se acomodar, na paróquia e no estacionamento com

quase uma hora de antecedência ao início da missa. A banda da paróquia começa a tocar os louvores em homenagem à santa da saúde, acompanhada pelas vozes que ocupam todo o estacionamento da igreja e a rua atrás da igreja, além do interior da paróquia. Em meio aos cânticos, observamos na entrada do estacionamento, a chegada de participantes do festejo caracterizados com mantos, em menção às divindades, carregando a imagem de Nossa Senhora da Saúde em direção ao altar. Durante este trajeto, de cerca de vinte metros, é necessária a ajuda dos bombeiros para conter os devotos que não cessam esforços para tentar tocar a imagem sagrada.

Com a imagem no altar, o padre prossegue com a celebração, sempre louvando a importância da santa da saúde e como ela intercede pelos devotos. Uma reflexão é sobre a história das mazelas e enfermidades que atingiram o litoral de Fortaleza na metade do século XIX e como os moradores abraçaram a devoção à santa, que intercedeu pela primeira vez aos apelos dos fortalezenses.

Figura 19: Imagem carregada por participantes.



Fonte: Mendes, 2014.

Figura 20: Celebrações no estacionamento.



Fonte: Mendes, 2014.

No decorrer da missa, o louvor continua, com canções que pedem o olhar da santa pelos seus devotos, com orações em agradecimento às intervenções alcançadas pela santa da saúde. Nos próximos capítulos exploraremos os regimes diurno e noturno das imagens na produção das paisagens festivas de ambos os festejos. Optamos por não enfatizá-las neste capítulo, pois achamos fundamental a descrição da festa para que os leitores consigam, mesmo que grosso modo, vislumbrar o momento festivo.

4 A CONSTRUÇÃO DO ACONTECER FESTIVO

A festa configura-se como um ritual que abrange intensa subjetividade e que participa do processo de reprodução do imaginário popular. Tal processo é intensificado pelas imagens produzidas nos festejos e pela sua relação com os indivíduos que as observam/interpretam. Essas imagens são aqui entendidas enquanto iconográficas e/ou subjetivas.

O meio ambiente sugere distinções e relações, e o observador – com grande adaptação e à luz dos seus objectivos próprios – seleciona, organiza e dota de sentido aquilo que vê. A imagem, agora assim desenvolvida, limita e dá ênfase ao que é visto, enquanto a própria imagem é posta à prova contra a capacidade do registro perceptual, num processo de constante interacção. (LYNCH, 1960, p. 16)

A festa religiosa se configura como um ato de devoção à alguma(s) divindade(s). A esse respeito, Claval (2014, p. 7) sugere que “a festa quebra a continuidade quotidiana da existência. A atmosfera muda. Decorações efêmeras mascaram aquela habitualmente grisalha”. No entanto, a manifestação de fé faz parte da cidade e da cultura popular dos moradores que as constituem, ocorrendo esta mudança de ritmo durante o período destinado à devoção em forma de ritual, mas a fé enquanto traço cultural está presente no dia a dia, comprovado pela continuidade dos festejos com o passar dos anos.

Os santos no catolicismo são divindades fundamentais na história dessa religião, Oliveira e Araújo (2011, p. 81) afirmam que a “igreja primitiva já venerava a Mãe e os Apóstolos de Jesus como santos”. A devoção e os símbolos iconográficos refletem este movimento de fé, e constituem o arcabouço identitário presente na manifestação. A Geografia, com ênfase na abordagem cultural, despertou, após a virada cultural, para a investigação das manifestações populares e do caráter subjetivo dos festejos, o qual pode ser observado através das imagens produzidas durante o ritual, visto que a simbologia contida nos ritos tem representação significativa para a celebração.

O símbolo tem a função transcendental de permitir ir além do mundo material objetivo. Devido a dimensão da ambigüidade, o símbolo está sob constante processo de reequilíbrio, tais como o equilíbrio vital, o equilíbrio psicossocial e o equilíbrio antropológico. (CERMIN, 2000, p. 3)

É nesta perspectiva que observamos os traços identitários de um grupo, enquanto representação, e num movimento inconsciente (ou não) que os participantes, ao festejar,

potencializam os elementos simbólicos do festejo, atribuindo-lhes significados e sentimentos. De acordo com Bezerra (2008, p. 9): “Para perdurar e se reproduzir, a identidade necessita o recurso à memória social, ao jogo simbólico, às cerimônias memorativas e às festas, aos discursos históricos e mitológicos”. Neste aspecto, as manifestações culturais são campos de estudo atraentes para a ciência geográfica, através da espacialização dessas festas. Ao se identificarem com estas imagens-símbolo no festejo, os participantes *reconstroem* e *reinventam* o imaginário religioso da comunidade.

Os estudos antropológicos sobre a festa e os traços subjetivos nela contidos foram fundamentais para que a Geografia cultural, num movimento interdisciplinar, reconhecesse as manifestações culturais como um rico objeto de estudo a partir do surgimento da *New Geographie Cultural* que inovou a ciência ao dialogar com os símbolos e suas representações. Claval (2008, p. 21), numa reflexão sobre a relação que se estreitou entre a ciência geográfica e a subjetividade contida no sagrado, principalmente, aponta que:

Os geógrafos sempre tinham tido uma grande dificuldade para tratar dos fatos religiosos: eles descreveram as igrejas, os templos, as mesquitas, as grandes cerimônias, as romarias; eles falaram do calendário religioso, das festas, da quaresma, mas ignoravam a fé, as crenças. A sua perspectiva era somente exterior. A abordagem cultural baseada sobre as representações assinalava a existência duma categoria especial do espaço: o sagrado.

Quando Claval indica o surgimento desta nova categoria do espaço, necessitamos acrescentar que os geógrafos despertaram não apenas para a tentativa de investigar o sagrado, mas também para a subjetividade contida nos rituais e manifestações culturais.

4.1 Uma Geografia das festas

Até metade do século XX, o compromisso da abordagem cultural da Geografia consistia numa análise da espacialidade da cultura e sua presença na descrição e diferenciação das paisagens. Essa perspectiva possuía uma forte ligação com a materialidade, descrevendo as paisagens e os bens culturais exaltando seu modelo arquitetônico ou as alterações no meio ambiente e culturas rurais, como diferencial entre as paisagens.

As críticas feitas sobre a conjuntura dessa Geografia cultural do passado conduziram a reflexões necessárias para o enriquecimento da profundidade dos temas debatidos pela ciência. Claval (2001, p. 41) enumera os questionamentos realizados sobre a estrutura da abordagem cultural na Geografia na segunda metade do século XX:

1) ela [a Geografia cultural] preocupava-se muito mais em descrever o mundo do que compreendê-lo e (ou) explicá-lo.; 2) a ênfase que se colocava na paisagem conduzia à um certo esteticismo, suscetível de justificar derivações perigosas; 3) o peso que se atribuía ao mundo rural era muito grande; 4) ocorria o mesmo com o peso conferido ao passado; 5) não se importava os problemas, muitas vezes dramáticos, que afetavam os grupos sociais; 6) atinha-se ao permanente e não percebia o significado dos acontecimentos espaciais, festas, revoluções e comemorações.

Esses questionamentos e críticas ao molde das investigações dos geógrafos culturais, somados ao avanço dos estudos sobre significado e significante na psicologia, principalmente, deram início a um movimento de renovação da Geografia cultural, numa reflexão sobre que abordagem cultural a Geografia estava discutindo. Dessa maneira, o indivíduo e a subjetividade contida nas relações humanas tornaram-se fundamentais para o exercício da pesquisa destes geógrafos, enriquecendo também a Geografia humanística. Assim, os geógrafos passam a entender a relação entre homem, espaço e meio ambiente não somente numa perspectiva material, mas também numa dimensão psicológica e sociopsicológica (CLAVAL, 2001).

A festa constitui-se, geograficamente, como uma oportunidade de compreender a natureza dos vínculos territoriais, auxiliando na interpretação e orientação dos signos e símbolos que são espacializados no festejo pelos grupos sociais, que se identificam e fortificam sua singularidade. E é nesta simbologia festiva que os lugares, sítios, paisagens, monumentos e bens culturais são qualificados e *ressignificados* pelos participantes da festa. Para Di Méo (2001, p. 625):

L'interpenetration de l'événement socio-culturel et des lieux spécifiques quilui donnet espace et vie confere à la fête as véritable consistence. Privée de son espace, la fête se réduit a une annonce, à um récit, à une abstraction. Seule l'imbrication constitutive de l'événement de son espace contientet exprime la globalité du sens social de la fête.³

A ligação entre festa e espaço, então, é fundamental para a espacialização das imagens-símbolos que exaltam os traços identitários dos atores da festa. Pensemos agora na espacialidade das manifestações culturais: a complexidade do festejo permite que possamos identificar a presença de dois espaços durante os ritos que fomentam o ato de festejar: o espaço material e o espaço que transcende a realidade, no caso das festas religiosas, o espaço

³ Tradução livre: A interpretação do evento sociocultural e dos lugares específicos que lhes dão espaço e vida confere à festa sua verdadeira consistência. Privada de seu espaço, a festa é reduzida em um anúncio, a uma narrativa ou abstração. Somente a imbricação constitutiva do evento com seu espaço contém e exprimem a globalidade do sentido social da festa. (DI MÉO, 2001, p. 625)

sacro-profano (OLIVEIRA, 2004). Sobre a estreita relação entre o festejo e a memória coletiva de um grupo, Hobsbawn (1984, p. 17) indica:

A festa não se constitui, unicamente, por uma sociedade ou por uma dada localidade. A festa é também uma maneira de construir relações com as sociedades e com os territórios vizinhos, de criar sua própria singularidade na inevitável relação com a alteridade. Neste processo de identificação social por diferenciação, a festa apela ao reforço do espaço e dos lugares.

As imagens-símbolos que compõem o ritual festivo legitimam o propósito da festa. No caso da festa religiosa em homenagem aos (às) santos (as), os símbolos exprimem a fé do devoto na divindade. Nessa perspectiva, os atores do festejo são fundamentais para a reprodução e *ressignificação* da simbologia mítica que envolve ato de festejar. Dessa forma, participantes da manifestação e imagens produzem os rituais que conduzem as festividades.

Essa simbologia, aponta Corrêa (2007, p. 12), “são representações da realidade, resultantes do complexo processo pelo qual os significados são produzidos e comunicados entre pessoas de um mesmo grupo cultural”. Podemos perceber com essa afirmação a transcendência explícita do momento festivo. A cidade possui formas simbólicas religiosas no seu território. Os templos se configuram como um símbolo de religiosidade, assim como eventos festivos, crucifixos que protegem e são instrumentos da fé dos indivíduos, além de tantos outros que marcam a cidade.

A festa religiosa também se mostra como um desses símbolos, com a especificidade (que caracteriza o potencial mítico das manifestações) de se caracterizar como uma ação. Assim, os rituais das manifestações religiosas, especialmente as de devoção aos (às) santos (as), simultaneamente, constituem o imaginário religioso da cidade (juntamente com outras manifestações de diversas religiões) e dos participantes do festejo, onde o vetor mítico-religioso, “que funda e controla nossas crenças na pré-modernidade dos cotidianos íntimos” (OLIVEIRA, 2012, p. 35), potencializa os aspectos identitários do evento cultural por conta dos participantes do festejo produzirem a subjetividade das festas.

Esta simbologia do sagrado produzida pelos atores da festa *ressignificam* a fé dos participantes. A palavra devoto, etimologicamente, remete à indivíduo que associado à divindade, e na festa cristã, a transcendência permite a comunicação através dos rituais parte do festejo. É neste momento que o cristão produz a paisagem festiva, as emoções entre os próprios atores da festa, a relação entre símbolo e significado que o participante atribui e *reproduz* na festa. Triás (2000, p. 17) traduz o nosso pensamento sobre a imagem simbólica da festa religiosa:

O que é? Em que consiste, o que pode ser chamado de símbolo? Entendo-o como a revelação sensível e manifesta do sagrado. A religião é, a meu ver, re-ligação relativa ao sagrado (entendendo, evidentemente, a ambivalência radical que essa palavra expressa: sacer/sanctus, o sagrado e o santo).

Nesta perspectiva, os regimes diurno e noturno da imagem abordados por Durand (2002), juntamente com a vivência do festejo, tornam-se fundamentais para entendermos a relação entre as imagens produzidas na festa e as paisagens festivas *recriadas* durante a manifestação.

Acreditamos na tríade mito, ritual e emoção — reproduzidos pelos indivíduos durante o festejo — para a configuração das paisagens festivas das manifestações, uma vez que a mitologia se mostra como subsídio para a interpretação e *ressignificação* das imagens-símbolos traço da festa. Quando se trata, para o ser humano, de encontrar na linguagem a emoção nativa que lhe suscita a experiência do lugar, a palavra mítica imediatamente se impõe, prolongando a emoção em palavras e imagens. (DARDEL, 2011, p. 135).

Observando a relação entre a fé dos participantes da festa e as imagens-símbolos produzidas no ritual do festejo, verificamos a existência de uma lacuna para entendermos as manifestações enquanto um fenômeno subjetivo parte da cidade: o porquê de aquela manifestação ocorrer. Os devotos sentem-se pertencentes/participantes da reprodução do festejo. Por quê? O simples fato da “*protomemória* — imanente a toda vida social e a todo processo de aculturação. Ela se constitui por dispositivos e disposições inscritas no corpo” (CANDAU, 2012, p. 119) — não preenche a lacuna histórica que procuramos. O mito é o vetor que motiva os participantes do festejo e a devoção pela santa *ressignificada* pelos símbolos. A crença dos devotos em Nossa Senhora da Saúde e São Pedro dos Pescadores está estreitamente ligada com o saber mítico, visto que este, segundo Eliade (1992, p. 9):

Conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente.

O saber mítico sobre as duas divindades juntamente com a história do litoral fortalezense fazem com que os indivíduos se identifiquem com as divindades. No caso das festas abordadas nesta pesquisa, a comunidade pesqueira que residia no litoral do Mucuripe

tem estreita relação com São Pedro, que antes seguir Jesus era um pescador no mar da Galiléia. Nossa Senhora da Saúde foi escolhida como santa padroeira do bairro a partir de acontecimentos no passado do bairro, ainda no início de sua ocupação.

4.2 Os regimes diurno e noturno das paisagens festivas

As imagens produzidas nos festejos, assim como as outras imagens que compõem as paisagens no espaço, são categorizadas por Durand (2002) como pertencentes ao regime diurno ou noturno. A nomenclatura dada pelo autor remete à ideia de oposição ou dualismo, perceptível principalmente nas estruturas que contemplam os regimes. As imagens diurnas estão associadas à separação, à oposição, à distinção e à luz, na perspectiva da vitória, ou o brilho vitorioso da luz. Em contrapartida, as imagens pertencentes ao regime noturno, se constituem enquanto unificadoras dos opostos, tendo como marca a conciliação e a ascensão em busca de conhecimento. Estes dois regimes integram algumas estruturas que configuram as representações das imagens e seus significados. Durand (2002, p. 64) define estas estruturas como “uma forma transformável, desempenhando o papel de protocolo motivador para todo um agrupamento de imagens e suscetível ela própria a se agrupar numa estrutura mais geral a que chamaremos de regime”. Dessa forma, as estruturas definem os regimes, que por sua vez, refletem a configuração das estruturas.

Os dois regimes abordados por Durand (2002) configuram três estruturas. O autor apresenta o ponto fundamental entre elas: a mortalidade para o indivíduo. Atrelado a esse sentimento, o antropólogo revela a angústia existencial que é interpretada através das imagens que remetem à morte e obscuridade. Buscando a solução deste sentimento angustiante, através das imagens, Durand indica a possibilidade de vitória do homem contra a angústia através de três situações que o autor denomina de estruturas: armar-se para destruir o mal, ou o que representa a maldade; criar um “novo mundo”, onde esse mal não possa entrar; e perceber a vida enquanto uma passagem de ordem cíclica, onde a morte significa o renascimento. Essas resoluções propostas pelo autor, também se apresentam através das imagens que, em seu significado e interpretações do indivíduo, sugerem a esperança do fim da angústia e o medo da morte.

O regime diurno, tratando dos opostos, abrange a estrutura heróica, a luta do indivíduo contra a maldade, tal qual a ação de um herói, de modo que o homem sai vitorioso após travar uma batalha contra o inimigo. Durand (2002) aborda a existência de dois grandes

grupos simbólicos neste regime: “*As faces do tempo*” (DURAND, 2002, p. 69), em que as imagens representam a velocidade contínua do tempo, interagindo com o homem através dos símbolos teriomórficos, nictomórficos e catamórficos; e “*O cetro e o gládio*” (DURAND, 2002, p. 123), constituído pelos símbolos de ascensão, espetaculares e diairéticos, que representam a vitória do herói, o brilho vitorioso da luz contra as trevas. Ou seja, a estrutura do herói é configurada pelos símbolos que compõem o último agrupamento citado.

Ouvimos repetidamente a mesma história do herói de nascimento humilde mas milagroso, provas de sua força sobre-humana precoce, sua ascensão rápida ao poder e à notoriedade, sua luta triunfante contra as forças do mal, sua falibilidade ante a tentação do orgulho (hybris) e seu declínio, por motivo de traição ou por um ato de sacrifício “heróico”. (JUNG, 2008, p. 142)

O regime noturno da imagem constitui as outras duas estruturas propostas por Durand (2002). O autor, novamente, agrupa os símbolos em dois conjuntos: “*A descida e a taça*” (DURAND, 2002, p. 199); e “*Do denário ao pau*” (DURAND, 2002, p. 281). O primeiro grupo simbólico corresponde à estrutura da criação de um “novo mundo” onde as trevas não possam penetrar, denominado de estrutura mística, configurado pelos símbolos de inversão e de intimidade. O outro conjunto de imagens citado configura a terceira e última estrutura proposta por Durand, a sintética, onde é necessário assegurar o ciclo da vida, predominando a harmonia entre os contrários e perceber a morte enquanto um renascimento ou fortalecer a crença que a vida do indivíduo não se encerra no momento do falecimento.

A continuidade do tempo é inevitável para qualquer indivíduo, obviamente. Contudo, esse fenômeno temporal pode ser percebido pelo indivíduo com outro olhar. Imaginar o tempo numa perspectiva negativa ou angustiante reflete um movimento de necessidade de mudança que possa, no mínimo, aliviar sua angústia. Esse exercício do subconsciente é observado em *Landscapes of Fear*, quando Tuan discute o medo dos moradores dos cortiços de Roma, no século II, devido à paisagem tenebrosa que dominava as ruas italianas à noite.

Ou, então, quando a noite se aproximava, os próprios cidadãos as reconheciam a necessidade de se recolher para a segurança de seus lares, deixando os becos escuros aos ladrões e aos imprudentes foliões. Em noites sem lua os cortiços de Roma pareciam excessivamente sinistros. As pessoas respeitáveis erguiam barricadas nas entradas de suas casas; as lojas ficavam silenciosas e os comerciantes passavam correntes seguras pelas folhas de suas portas. Se pessoas ricas iam a festas e andavam pelas ruas, o faziam protegidas por escravos que carregavam tochas para iluminá-las em seu caminho. (TUAN, 2005, p. 256)

Façamos uma reflexão sobre os fatos apontados pelo geógrafo: os romanos, ao sentir medo e desconfiança diante do cenário noturno sombrio das ruas, refugiavam-se nas suas casas, trancafiavam suas lojas e residências e deslocavam-se sob a proteção de escravos com qual intuito? Proteger-se. Assegurar sua vida e seus bens das ameaças que a noite romana oferecia. Este medo que é compartilhado pelos cidadãos de Roma impulsiona a definição de estratégias para sua sobrevivência, ou seja, um movimento que permita a transição do sentimento de crer que, com a noite, os ladrões, assassinos e todos os outros elementos que possam ameaçar os indivíduos irão agir de fato, para uma segurança de que a noite acentua o perigo, porém existe a possibilidade de proteger-se do mal. Essa situação permite-nos concordar com Durand (2002, p. 123), quando o autor faz uma analogia entre o “bem e o mal”: “E, enquanto projeta a hipérbole assustadora dos monstros da morte, afia em segredo as armas que abaterão o Dragão. A hipérbole negativa não passa de um pretexto para a antítese”.

Vimos que os regimes da imagem abordados por Durand não se justificam pela noite ou pelo dia, mas sim pelas três estruturas indicadas pelo autor. As conceituações concebidas pelo antropólogo tornam-se peça fundamental deste trabalho pela completude de seu livro. Para nomear e identificar a potencialidade imagética dos símbolos, Durand recorre a uma farta fonte bibliográfica, identificando as relações entre homem e imagem desde épocas primitivas, autores que definem, mesmo de forma arcaica, significados para conjuntos de imagens, além das experiências realizadas por Freud e Jung na interpretação dos símbolos.

O regime diurno intriga-nos, pois demonstra os dois polos entre bem e mal. Durand (2002, p. 68) indica: “A primeira [As faces do tempo] — convergência semântica — consagrada ao fundo das trevas sobre o qual se desenha o brilho vitorioso da luz; a segunda [O cetro e o gládio] manifestando a reconquista antitética e metódica das valorizações negativas”.

O primeiro agrupamento do regime diurno — *as faces do tempo* — é constituído pelos símbolos teriomórficos ou animalescos; nictomórficos ou obscuros; catamórficos ou de catástrofes. A simbologia do animal possui um dualismo onde as imagens podem ser percebidas pela valorização do bem (o cordeiro, a pomba, o peixe) e/ou pela exaltação do mal/ameaça (a cobra, animais peçonhentos). Durand (2002, p. 70) afirma que

O animal apresenta-se, portanto, nestes tipos de pensamentos [míticos], como um abstrato espontâneo, o objeto de uma assimilação simbólica, como mostra a universalidade e a pluralidade da sua presença tanto numa consciência civilizada como na mentalidade primitiva.

Esse conjunto de símbolos, e os outros, são *ressignificados* pelos indivíduos a partir das suas experiências de vida, em destaque durante a infância, quando a memória individual e social é construída continuamente, uma vez que “Recordar, assim como esquecer, é, portanto operar uma classificação de acordo com as modalidades históricas, culturais, sociais” (CANDAUI, 2012, p. 84). Tuan (2005), ao discutir os medos formados durante a infância, com palavras exclamadas pelos pais para que os filhos os obedeam. Quando um indivíduo é alertado de um perigo, ou quando se sente ameaçado, ele relembra uma experiência semelhante e/ou atribui significados aos símbolos espacializados ou imaginados.

A lembrança da experiência individual resulta, assim, de um processo de “seleção mnemônica e simbólica de certos fatos reais ou imaginários – qualificados de acontecimentos – que presidem a organização cognitiva da experiência temporal. São como átomos que compõem a identidade narrativa do sujeito e asseguram a estrutura dessa identidade. (CANDAUI, 2012, p. 99).

Os símbolos nictomórficos constituem a obscuridade, a essência das trevas e do medo eminente da morte. As paisagens noturnas geralmente acompanham este sentimento angustiante. Observamos na narração de Durand sobre alguns psicodiagnosticadores que utilizam cartões para os pacientes identificarem o que as imagens vistas nestes materiais significam para ele. Um destes cartões, nomeado “choque negro” revela o poder da escuridão sobre os traços emotivos do paciente, que ele representa, quase que com unanimidade a perturbação súbita dos processos racionais.

Este conjunto de símbolos, diferentemente das imagens animais, não possuem dualidade nos seus significados, uma vez que representam as trevas. A atribuição da noite como um símbolo obscuro mostra-se presente desde as primeiras civilizações, principalmente pelo receio do homem primitivo em se deslocar no período noturno por temer as ameaças que não podiam ser vistas pela falta de iluminação. Esse medo da noite se reproduziu por civilizações. Durand (2002, p. 91) indica que “no folclore, a hora do fim do dia, ou a meia-noite sinistra, deixa numerosas marcas terríficas: é a hora em que os animais maléficis e monstros infernais se apoderam dos corpos e das almas”.

A simbologia das catástrofes, com destaque para as imagens referentes a queda, configuram o catamorfismo das imagens. Os símbolos catamórficos também são clássicos da aprendizagem durante os primeiros anos de vida da criança. O ato de cair já ocorre durante o parto, quando o bebê é retirado do ventre da mãe, sendo segurado pelos médicos. Em outras culturas a queda se faz presente literalmente quando a mulher dá à luz um bebê, havendo

contato imediato do recém-nascido com o solo. O processo de aprendizagem do andar nas primeiras idades da criança, eventualmente resultando em topadas e tropeções, também atua na representação do arquétipo da queda neste regime. Durand cita o “complexo de Anteu” (DURAND, 2002, p. 113), que consiste no mal-estar causado pelo distanciamento de uma espécie de base, ou ponto de apoio terrestre, mostrando as patologias causadas pelo medo da queda.

A segunda parte das imagens do regime diurno, *o cetro e o gládio*, denotam o medo da morte através da angústia do indivíduo, que o impulsiona a tomar a postura do herói, e como o vitorioso guerreiro viril, contornar a morte, entendendo-a como um rito de passagem, obtendo a imortalidade no pós-vida ou transcendendo em vida, levando a morte para o único “ambiente” onde o indivíduo pode alterá-la: o imaginário. Os símbolos ascensionais, os espetaculares e os diairéticos contemplam este segundo grande grupo simbólico do regime diurno.

Enquanto a vertigem e o medo da queda motivam a angústia e incertezas do indivíduo, as imagens ascensionais permitem a valorização positiva da vida do homem. Mas qual a diferença entre a queda e a ascensão em se tratando de símbolos? Não seria apenas uma ideia de perspectiva, como alto/baixo ou medo/coragem? Não. A diferença está no objetivo da altura percorrida. As imagens que representam potencialmente os símbolos de ascensão são a escada ou o ato de subir os degraus e a asa, que na cultura xamânica significavam o levantar voo para a imortalidade e que, na cultura cristã, faz parte do corpo dos anjos. A escada é uma maneira de se chegar ao céu, ou encontrar-se com uma divindade, como demonstra Durand (2002, p. 127):

É o que explica a grande frequência mitológica e ritual das práticas ascensionais: o durohana, a subida difícil, da Índia védica; o clímax, escada iniciática do culto de Mitra; a escadaria cerimonial que dos trácios; a escada que permite ver os deuses de que nos fala o Livro dos mortos do antigo Egito; a escada de bétula do xamã siberiano. Todos esses símbolos rituais são meios para atingir o céu.

Vale ressaltar que recorreremos à mitologia de diversas culturas, através de Durand (2002), para entendermos os significados e interpretações atribuídos aos símbolos, observando as semelhanças e diferenças entre as interpretações dos indivíduos e grupos sociais, visto que o homem recorda e *ressignifica* a partir das classificações feitas dos acontecimentos — imaginados ou reais. Ao escrever *Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico*, Durand (2008) provoca o leitor a pensar a antropologia e sua ligação com o mito como uma possibilidade de investigação nas ciências humanas, pois a estas, por

mais complexa que seja, necessita do mito, uma vez que este é um acontecimento (também imaginado ou real) presente na vida dos indivíduos. O autor afirma que a ausência desta valorização mitológica é parte da crise das ciências humanas. “A crise das Ciências Humanas — e especialmente da sociologia e da história — deve-se, no fundo, apenas ao abandono passageiro do velho princípio do hermetismo” (DURAND, 2008, p. 163).

A montanha sagrada também configura os símbolos de ascensão. A relação simbólica entre a montanha e do indivíduo estão presentes na obra de Dardel, quando discute o espaço telúrico. O autor destaca a purificação e imponência desta elevação geomorfológica no espaço. Segundo Dardel (2011, p. 17):

A montanha responde a uma Geografia ascensional da alma, a uma vocação pela elevação e a pureza. [...] O homem demanda a montanha um simbolismo da altura moral, ao mesmo tempo que a satisfação de uma vontade de escalar e ascender. Para os hindus, as geleiras cintilantes do himalaia sustentam o trono inacessível de Shiva.

Enquanto os símbolos de ascensão se opõem aos catamórficos, as imagens espetaculares, com ênfase na luz do sol, entram em conflito com a angústia da simbólica nictomórfica. Se a obscuridade potencializa o medo do indivíduo através das paisagens tenebrosas que se formam à noite, a pureza mágica do céu azul celeste e dos raios do sol são identificados pelos pacientes observados por Durand como ambientes imaginados e/ou reais causam deslumbre. Um desses pacientes, indica Durand (2002, p. 146), descreve um templo religioso no alto de uma montanha em sua cidade: “Na parte mais alta da cidade santa ergue-se um templo prodigioso... nenhuma pessoa viva habita nessas altas torres tão brilhantes que parecem feitas com os raios de ouro do sol”.

As imagens diairéticas significam, fazendo uma analogia à prática do tarô, a espada justiceira da luz. Correspondem à estrutura apontada por Durand onde a solução para angústia humana contra a morte é desdobrada através da guerra, do conflito armado, tal qual as batalhas travadas pela figura do herói. Entende-se esta arma, segundo Durand (2002, p. 161) como: “A arma que o herói se encontra munido é, assim, ao mesmo tempo símbolo de potência e de pureza. O combate se cerca mitologicamente de um caráter espiritual, ou mesmo, intelectual, porque as armas simbolizam a força de espiritualização e sublimação”.

Os símbolos do regime diurno da imagem, portanto, tratam-se de imagens de expressão e de raciocínio filosóficos a que se poderia chamar racionalismo espiritualista (DURAND, 2002, p. 180), em que a antítese e o isomorfismo (imagens que possuem a mesma forma e se conectam através de constelações de outras imagens com significado semelhante

ou divergente) são marcas da simbólica que constituem esse regime. Essas faces da imagem denotam o brilho vitorioso da luz sobre as trevas, na antítese entre *as faces do tempo* e o *cetro e o gládio*.

É, portanto, contra as faces do tempo confrontadas com o imaginário num hiperbólico pesadelo que o *Regime Diurno* restabelece, pela espada e pelas purificações, o reino dos pensamentos transcendentais. Seguimos, na sua materialidade antropológica, o jogo dessas antíteses, e poderíamos de momento dar como subtítulo ao *Regime Diurno da imagem* o de *Regime da Antítese*. (DURAND, 2002, p. 180)

O regime noturno, diferentemente do regime diurno, não apresenta a antítese nos seus conjuntos simbólicos. Enquanto no regime onde predomina o poder do herói, com o arquétipo do guerreiro masculino e viril, que vence as trevas através de batalhas, o regime noturno se caracteriza pelas grandes deusas mitológicas, com intenso instinto materno, intensa proteção, mas que podem se apresentar como tão guerreiras quanto o herói másculo para solucionar a angústia humana. Durand (2002, p. 200) distingue os dois regimes quando afirma que:

Também as grandes deusas que, nessas constelações, vão substituir o Grande Soberano masculino e único da imaginação religiosa da transcendência serão simultaneamente benéficas, protetoras do lar, dadoras de maternidade, mas, quando necessário, conservam uma seqüela da feminilidade temível, e são ao mesmo tempo deusas terríveis, belicosas e sanguinárias.

Nessa perspectiva, Durand aponta um agrupamento único para as imagens do regime noturno: os símbolos da inversão e da intimidade. Não há necessidade de divisão, pois este regime não apresenta antítese, ao contrário, as duas simbólicas que constituem este regime *ressignificam* as estruturas mística e sintética.

A estrutura mística é representada pelos símbolos da inversão. A motivação desse símbolo é diferenciada da antítese. Entendemos a antítese como um confronto entre os símbolos. A queda potencialmente oferece riscos à vida do indivíduo, mas a ascensão consegue resgatá-lo do medo da inevitável morte, como apontamos no regime diurno. Na inversão ocorre, também, a divergência simbólica, mas com apenas um símbolo com potencial isomórfico para significar duas realidades distintas. O primeiro arquétipo que Durand aborda é a escada (a mesma que no regime diurno representa a elevação espiritual do homem).

O autor mostra que o ato de descer, ou mesmo despencar, não necessariamente consiste na queda, mas “a descida arrisca-se, a todo o momento, a confundir-se e a transformar-se em queda” (DURAND, 2002, p. 201). É nesse dualismo que o autor afirma que a deusa mitológica pode ser sensível e/ou cruel. Realizar o ato de descer, em segurança, consiste principalmente na perca ou distração do medo. Durand (2002, p. 201) exalta que

Qualquer valorização da descida estava ligada à intimidade digestiva, ao gesto da deglutição. Se a ascensão é apelo à exterioridade, a um macio. O regresso imaginário é sempre um “ingresso mais ou menos cenestésico e visceral. (...) Mas o que distingue afetivamente a descida da fulgurância da queda, como de resto do levantar vôo, é a sua lentidão.

Os símbolos da inversão são motivados pela dupla negação (DURAND, 2002), em que a negatividade transfigura a valorização negativa em positiva através da própria negação. Ou seja, a negação de uma negação diverge a representação, que na descida introspectiva harmoniza a realidade angustiante, fazendo com que o indivíduo interprete a valorização do bem frente à um acontecimento, potencialmente, negativo. É necessário enfatizar o isomorfismo das imagens; muitas dessas aparecem no regime diurno, mas o que a torna um símbolo distinto no regime noturno é a espacialização desta e como o indivíduo a interpreta.

Como a imagem é tão instável, quanto as interpretações e tão variável quanto o número dos que a observam, é necessário firmar convenções mínimas para que seja possível socializar um sentido. E esse sentido se carrega nas imagens, mantendo-se ou transformando-se, na medida em que a imagem participa de uma rede social de trocas simbólicas mais coesas ou mais dispersas. A imagem sugere respectivamente uma forma e um enigma, a necessidade de conservar a convenção e de decifrar o seu código, ou a emergência de novos códigos (LOPES, 2010, p. 37).

As imagens da intimidade configuram a estrutura da transcendência, no renascimento ou na crença de uma vida espiritual pós-morte. Os exemplos de culturas e religiões que crêem nesta perspectiva *ressignificada* do falecimento são abundantes, em especial na cultura xamânica (DURAND, 2002). Esse agrupamento de imagens configura a estrutura sintética.

Façamos uma reflexão sobre a diferença entre os símbolos da inversão e da intimidade: no primeiro os símbolos apresentam, potencialmente, a queda, mas a partir da introspecção do indivíduo, ele *ressignifica* a imagem, interpretando a queda como uma ação de descer, que mostra que não há o que temer, que quando o indivíduo cai o que ocasiona isso é a própria distração do indivíduo, por medo ou distrações geradas pela angústia da morte

eminente; no segundo, observamos a *ressignificação* da morte, deixando de lado a angústia do finito da vida, passando a valorizar a vida que será experienciada na reencarnação, por exemplo, ou atingindo o êxtase do regresso, de falecer em sua terra natal. O isomorfismo característico deste regime mostra claramente as duas estruturas enquanto soluções para angústia do tempo — representada pelos símbolos de inversão — e da morte — simbolizada pelas imagens de intimidade.

Esses regimes imagéticos são marcas nos ritos festivos da festa de São Pedro dos Pescadores — com forte presença da estrutura heróica — e na festa de Nossa Senhora da Saúde — que evidencia a estrutura mística e sintética. Dessa forma, as imagens simbólicas desses regimes são componentes da paisagem festiva, juntamente com a emoção, os indivíduos e os rituais que caracterizam a manifestação. Após esta introdução à obra de Durand (2002), discutiremos a simbologia dos dois festejos separadamente, com ênfase no último dia de cada festejo, período de clímax destas festas religiosas.

4.3 O brilho vitorioso da luz e o misticismo noturno nas festas do Mucuripe

Na mitologia cristã, Pedro encontra Jesus na primeira pesca milagrosa, quando este o torna seu seguidor e um pescador de homens. A prática da pesca é marca do bairro Mucuripe e se *reproduz* até hoje, em escalas distintas, e a valorização desta prática é representada na festa de São Pedro dos Pescadores. A estrutura heróica já se manifesta no saber mítico da festa e do santo. Quando Pedro larga sua vida de pescador e sua família para seguir Jesus, ele realiza a “jornada heróica” vislumbrando a exaltação do bem, sacrificando seus laços afetivos para auxiliar Jesus a salvar os homens.

Fazendo uma reflexão, a prática da pesca em alto mar por si só já constitui uma analogia à jornada do herói. Quando o pescador sai da sua casa e deixa sua família para pescar, conseqüentemente se aventura a navegar e está propício aos perigos que o mar oferece. Lembramos que apesar da água ser o líquido da vida, precisa-se destacar que, simultaneamente, se constitui como um perigo eminente da morte, refletindo afogamentos, a ameaça dos animais que residem no mar e as catástrofes naturais envolvendo o oceano. “O homem que pode dispensar a água não deixa de sofrer com ela” (DURAND, 2002, p. 96).

As preces para a proteção divina contra o mar ameaçador não cabe apenas aos pescadores. Durante a vivência do festejo, observamos forte presença feminina no festejo, onde conversamos com algumas destas e muitas eram esposas, filhas e parentes de

pescadores, outras afirmaram estar ali porque seu pai era devoto do santo. Buscando subsídio na arte, podemos perceber na música *Suíte de pescador*, de Dorival Caymmi (1957) o laço familiar do pescador com a divindade que o protege e permite uma boa pesca:

Minha jangada vai sair pro mar
 Vou trabalhar, meu bem querer
 Se Deus quiser quando eu voltar do mar
 Um peixe bom eu vou trazer
 Meus companheiros também vão voltar
 E a Deus do céu vamos agradecer
 Adeus, adeus. Pescador não se esqueça de mim
 Vou rezar pra ter um bom tempo, meu bem
 Pra não ter tempo ruim
 Vou fazer sua caminha macia
 Perfumada de alecrim

Nessa canção, o poeta mostra uma despedida do pescador e da sua companheira antes do homem sair para pescar. Enquanto a esposa reza e pede a proteção do marido, este fala da permissão de Deus para que ele volte do mar e o auxílio da divindade para ter sucesso na pesca, dizendo agradecer quando retornar da atividade. Podemos perceber devoção semelhante dos pescadores e familiares destes durante os rituais do festejo.

O início do festejo no dia 29 de junho é marcado pela procissão que carrega o andor com a imagem de São Pedro dos Pescadores para o altar da missa campal no calçadão da Avenida Beira Mar. Alguns pescadores, trajados tradicionalmente com a roupa utilizada para a prática da pesca e o chapéu de palha, acompanham a procissão, caminhando à frente do andor, onde os participantes carregam a imagem de São Pedro dos Pescadores pela orla, cantando em louvor ao santo protetor, para, no altar, a imagem permanecer ao lado do padre durante o festejo.

O ambiente sacroprofano, então, continua a ser *recriado*. Além dos devotos e organizadores, alguns turistas e desconhecedores do festejo observam a curiosa manifestação, registrando através das lentes de suas câmeras fotográficas e/ou participando dos cânticos entre os devotos. Alguns entrevistados informaram ser a primeira vez que participavam da celebração.

Outros devotos aguardam a procissão no local onde ocorre a missa campal e quando a imagem trazida se aproxima os cânticos começam a se fortalecer e quando a imagem chega ao altar é dado o início da missa campal. Os vetores da paisagem festiva afloram com o início da manifestação, muitos participantes tocando a imagem de São Pedro dos Pescadores no trajeto para o altar, o grande dia de celebrar socialmente as graças e

proteção realizadas pelo santo, os símbolos em homenagem ao santo protetor, que permite ao pescador retornar da jornada exaustiva e incerta do mar. “A canção dolente fala disso. ‘É doce morrer no mar, nas águas verdes do mar’. Não é assim que pensam e falam as viúvas dos muitos pescadores que se afogaram, deixando na orfandade e na miséria mulher e quase sempre um punhado de filhos” (GIRÃO, 1998, p. 79).

Figura 21: Pescadores à frente da procissão



Fonte: Acervo do autor, 2014.

A paisagem festiva produzida neste festejo engloba não só o local onde ocorre a missa campal. Na faixa de praia muitos pescadores participam da festa à sua maneira, trabalhando o pescado, sentados nas jangadas observando atentamente o discurso do padre, acompanhando as canções em louvor a São Pedro dos Pescadores.

A estrutura heróica não se manifesta só nas imagens. No decorrer do festejo, o padre Alderi conta o mito de Pedro, o pescador de homens, e o seu sacrifício para permanecer ao lado de Jesus em sua jornada, se tornando instrumento da divindade. O pároco, ao contar a história de Simão Pedro, faz uma analogia relacionando o pescador com o devoto e mostra que todos os homens podem também se tornar instrumentos da vontade divina, à sua maneira.

Alguns cânticos deste ritual religioso também exaltam o acontecimento da pesca milagrosa e da proteção divina que permite ao pescador ir e retornar do mar após a prática da pesca, enfatizando os perigos que o oceano abriga:

Há um barco esquecido na praia. Já não leva ninguém a pescar
 É o barco de André e de Pedro. Que partiram pra não mais voltar
 Quantas vezes partiram seguros enfrentando os perigos do mar
 Era chuva, era noite, era escuro. Mas os dois precisavam pescar
 De repente aparece Jesus. Pouco a pouco se acende uma luz

É preciso pescar diferente. Que o povo já sente que o tempo chegou
 E partiram sem mesmo pensar. Nos perigos de profetizar
 Quantos barcos deixados na praia. Entre eles o meu deve estar
 Era o barco dos sonhos que eu tinha. Mas eu nunca deixei de sonhar
 Quanta vez enfrentei o perigo. No meu barco de sonho a singrar
 Jesus Cristo remava comigo. Eu no leme, Jesus a remar.

A água constitui a simbologia nictomórfica deste festejo do regime diurno. Apesar de ser o ambiente onde o pescador se alimenta e garante sua renda financeira, ele se arrisca a todo tempo durante o exercício da profissão. Essa ameaça iminente da água faz com que esta exerça a função simbólica do perigo, da obscuridade. A simbologia antagônica responde na valorização do vetor vertical, nos símbolos de ascensão. A jangada permite ao pescador estar “sobre o mar”, o que ameniza as ameaças, mas não as descarta, afinal os perigos são situações imagináveis quando o indivíduo se encontra submerso, como os afogamentos e os ataques de animais. Dessa forma o pescador cumpre sua jornada heroica de ir e voltar da pesca.

Figura 22: Participantes ocupando a faixa de praia.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

O homem por si só é um ser simbólico. Nessa perspectiva, Simão Pedro (ou São Pedro dos Pescadores) representa também um símbolo diairético. Lembremos que a arma do herói é material e/ou simbólica. Destacamos que as imagens percebidas no festejo podem adquirir significados variados. O que se torna visível com a vivência da festa é a estrutura heroica que a caracteriza como um festejo diurno, por suas imagens constituírem — apesar das possíveis divergências de significados entre os indivíduos por conta da motivação do símbolo (DURAND, 2002) — a estrutura heroica do regime diurno.

Recordemos que o regime diurno da imagem é representado pelo homem viril, o guerreiro que consegue derrotar as trevas através da força bruta. Enquanto que no regime noturno a representatividade corresponde à mulher protetora, com o instinto materno bem afluído. Nossa Senhora da Saúde, a divindade, caracteriza-se exatamente desse modo. A santa da saúde, chamada por muitos devotos, é a santa da cura, que atende ao apelo dos enfermos à divindade para a solução da sua enfermidade.

Diferentemente da festa de São Pedro dos Pescadores, o último dia de festejo à Nossa Senhora da Saúde não possui acontecimentos espetaculares no encerramento do ritual à santa. O último dia de comemorações é iniciado ao final do entardecer, com uma procissão com a imagem da Santa da Saúde no entorno da paróquia até retornar ao altar posto no estacionamento da igreja, onde ocorre a missa de encerramento com a chegada da imagem de Nossa Senhora da Saúde (Figura 23).

Figura 23: Chegada da imagem na paróquia.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

Da mesma forma que ocorre na festa de São Pedro dos Pescadores, na festa da santa da saúde, os devotos se constituem, também, como símbolos do festejo. Nesta perspectiva, os participantes, ao festejar, enfermos e os que buscam proteger-se de possíveis enfermidades, são as principais simbólicas deste festejo. A festa consiste no milagre transcendental da cura — representando os símbolos de intimidade e inversão — e na proteção

para prevenção de enfermidades futuras — os símbolos cíclicos. Estes dois apelos devocionais à divindade marcam a paisagem festiva do festejo de Nossa Senhora da Saúde.

O regime noturno define-se pela descida introspectiva do indivíduo, com a negação da negativa e a inquietude das inversões simbólicas. Os símbolos cíclicos constituem a repetição do tempo, da estabilidade estrutural do indivíduo. Assim, os indivíduos que almejam a proteção da divindade para não adoecerem ou se acidentarem, de certa forma, pretendem dar continuidade ao seu estado presente, afastando-se da enfermidade através da graça divina. A dupla negação, contida nos símbolos cíclicos, aflora na prevenção de quaisquer malefícios que possam oferecer risco à vida do devoto. A negatividade está estruturada na enfermidade, que significa o potencial risco de falecimento. A proteção da santa da saúde — de forma semelhante a São Pedro dos Pescadores, mas realizado de maneira distinta — nega a representatividade da doença enquanto ameaça de morte, ameniza este medo através da fé na intervenção da santa, tornando o perigo do fim da existência minimizado através do milagre da cura.

Somos a favor da vida, especialmente como se manifesta na saúde de nosso próprio corpo. A integridade do corpo é o alicerce da nossa sensação de ordem e completude. (...) O corpo é nosso cosmos mais íntimo, um sistema cuja harmonia é sentida em vez de percebida simplesmente pela mente. Ameaçem o corpo e todo o nosso ser se revolta? (TUAN, 2005, p. 140)

Quando o indivíduo apela para a divindade salvá-lo de algo ou algum acontecimento que coloque sua vida em perigo, ele realiza a descida introspectiva, e permite a interferência da santa em sua vida, configurando o caráter transcendental desta estrutura simbólica. As entrevistas e conversas realizadas no festejo afirmam esta reflexão acima. O entrevistado “38”, devoto da santa desde 2000, indicou que sua presença no festejo significava salvação e paz de estado de espírito, resposta semelhante à de outros participantes que conversamos no festejo.

Sobre a continuidade temporal, ou a tentativa de conservar o tempo como ele é no presente com o auxílio divino, observamos em Mircea Eliade, o potencial destes símbolos cíclicos de forma geral, e vimos que esta conservação temporal é sensível aos indivíduos que temem a morte. O autor chama este movimento de projeção para o tempo mítico. Nesta perspectiva, Eliade (1992, p. 37) afirma:

Naturalmente, a abolição do tempo profano e a projeção do indivíduo para o tempo mítico só acontecem nos períodos essenciais — isto é, naqueles em que o indivíduo de fato é ele próprio: por ocasião de rituais ou atos importantes (alimentação,

geração, cerimônias, caça, pesca, guerra, trabalho). O restante de sua vida é passado em tempo profano, que carece de todo significado: na condição de "transformar-se".

A chegada da imagem da santa causa agitação entre os devotos, com muitos destes tentando tocá-la. Tocar o mato da santa da saúde, estar próximo(a) da divindade por intermédio da escultura da santa, sinalizando a transcendência da festa, em que os participantes se sentem próximos da curandeira divina (Figura 24).

Figura 24: Devotos tentando tocar e/ou estarem próximos da imagem.



Fonte: Acervo do autor, 2014.

Os símbolos de intimidade e inversão são evidenciados no apelo a cura de um indivíduo enfermo através da intervenção divina. Estes não buscam a prevenção divina, ou a continuidade temporal observada nos símbolos cíclicos. Eles necessitam que a santa da saúde interceda em sua condição humana. Esta relação transcendental é potencializada no ato de festejar a devoção à Nossa Senhora da Saúde, mas só é possível com a cuidadosa descida introspectiva do indivíduo numa experiência de transcendência. Para ilustrar o apelo à santa da saúde, cabe a observação de Tuan (2005, p. 139) a respeito do medo da morte:

Em nenhuma parte do mundo as pessoas aceitam a doença e a morte como uma coisa perfeitamente natural, e, por conseguinte, não há necessidade de uma observação especial ou explicação. A noite segue o dia, o inverno segue o verão. As

peças aceitam esses grandes ritmos da natureza como certos, mas não as alternâncias de doença e saúde, nem a morte como um fim inevitável da vida.

A simbólica íntima consiste no retorno à casa da santa da saúde. Este símbolo configura o retorno à terra natal, ao lar do indivíduo, para que, em caso inevitável de morte, este possa descansar no seu solo natal ou viver o restante de sua vida na sua terra natal. Pensando no santuário cristão, percebemos que o indivíduo não “vai” à igreja, ele realiza um movimento de “retorno” à casa do pai criador, que nesta condição, sua casa também é a dos seus filhos. Após entrevistar/conversar com vários participantes do festejo de Nossa Senhora da Saúde, percebemos que muitos consideram a paróquia da saúde como sua casa. Quando pedimos para caracterizarem a Paróquia de Nossa Senhora da Saúde, entre os cinquenta entrevistados, dez responderam “minha casa” ou “a casa da mãe”, “meu lar”. Isto nos fez refletir sobre esta hipótese, vários devotos estão ali para retornar à casa da santa, pois o sentimento de fazer parte daquela manifestação/ritual permite que os participantes possam ficar próximos da santa da saúde.

O símbolo de intimidade desperta no retorno ao santuário da mãe, buscando a cura de sua enfermidade. Isto é observado, também, na quantidade de devotos que não residem em Fortaleza e peregrinam para a Paróquia de Nossa Senhora da Saúde no período da festa, em que os sentimentos de pertencimento se fortalecem devido os rituais da festa. Note-se que a simbólica da intimidade consiste apenas na ida — retorno — à casa da mãe da saúde. A necessidade da interferência divina em garantir a fuga da morte configura outro conjunto simbólico, os de inversão, ou seja, o acontecimento do retorno à paróquia para a suplica da intervenção divina na enfermidade transfigura dois símbolos.

Nesta perspectiva, a festa de Nossa Senhora da Saúde configura sua simbólica no regime noturno das imagens, com símbolos distintos da festa de São Pedro dos Pescadores, caracterizada no regime diurno da imagem. Contudo, as duas representam, também, o medo da morte e da continuidade temporal, transfigurado nas estruturas heróica (diurno), mítica e sintética (noturno) como soluções para os perigos que ameaçam a vida dos indivíduos.

5 CONFLITOS FESTIVOS: O INSTITUCIONAL E O PÚBLICO NAS POLÍTICAS PATRIMONIAIS

Observamos a estreita relação entre imagem e paisagem para o significado das festas nas cidades. Mas o que estas festas significam para a cidade? Façamos uma reflexão sobre o papel do festejo, enquanto um campo de estudos, que vimos neste trabalho. A festa se configura enquanto um evento sociocultural na cidade, cuja subjetividade é constituída pelos valores e memórias representados e *reproduzidos* pelos atores da manifestação. Nesta perspectiva, ao festejar, o participante atua diretamente na construção de uma identidade cultural e memória coletiva, assim como no desenho *reatualizado* da paisagem festiva. O ato de festejar corrobora a manutenção da memória individual e coletiva dos moradores da cidade ou de um determinado grupo. Dessa maneira, faz parte do meio ambiente e do cotidiano dos indivíduos, necessitando de mecanismos de preservação oficial, assim como o aspecto físico-biológico do meio ambiente.

As ameaças ao ambiente cultural e a preocupação nacional com a preservação e manutenção da diversidade das culturas não é um fenômeno contemporâneo. O alarde sobre os riscos das consequências das ações humanas nas cidades, estimulando sua preservação, foi o pontapé inicial para os planos governamentais voltados para a proteção e manutenção do patrimônio cultural.

Quando, no início do século XX, o termo meio ambiente deixa de ser entendido somente como um aspecto físico-biológico, e passa a ser interpretado como não somente pelo aspecto natural, mas igualmente o cultural, o último configurado por sua complexidade, e pelo conjunto de bens e práticas que permitem a *reprodução* da identidade cultural dos indivíduos, como membros de uma coletividade. O termo meio ambiente, é então *ressignificado*, como indica Silva (200, p. 20), ao conceituá-lo: “(...) a interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento da vida em todas as suas formas”.

Nessa perspectiva, os patrimônios culturais materiais e imateriais são entendidos enquanto aspectos do meio ambiente, assim como o caráter físico-biológico deste conceito, e, como tal, necessita de políticas públicas voltadas para a sua proteção, preservação e manutenção. Pensando nisso, em meados de 1933, durante o período do Estado novo e a “onda nacionalista” que era estimulada pelo, então, presidente da república Getúlio Vargas, o governo federal cria a Inspetoria de Monumentos Nacionais (IPM), com intuito principal de impedir a destruição de prédios e estruturas fossem destruídas por reformas urbanas e obras

modernas. Ainda se observa que a proteção condiz apenas com os bens patrimoniais materiais. Anos depois, em 1937, é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), como órgão oficial de preservação do patrimônio cultural brasileiro, que, após algumas mudanças na sua nomenclatura, em 1994, é transformado em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Porém, ainda com medidas de preservação e manutenção endereçadas apenas ao patrimônio cultural material.

Mesmo com a criação do IPHAN, o patrimônio cultural imaterial ainda não possuía uma legislação para a sua preservação enquanto parte do meio ambiente, mesmo sendo reconhecidos oficialmente como “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” no artigo 216 da Constituição Federal de 1988. Apenas na metade do ano 2000, com o decreto 3.551/2000, no qual se “Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro”. Esta política funciona com o registro de um determinado bem imaterial no Livro de registros dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão, e dos Lugares, onde, registrado desta forma, será garantida a “continuidade histórica e sua relevância nacional para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira” (3.551/2000 Art. 1º). Assim, a responsabilidade da inscrição do registre cabe exclusivamente ao “Ministério de Estado de Cultura; Instituições vinculadas ao Ministério da Cultura; Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal; sociedade ou associações civis”. (3.551/2000 Art. 2º).

A Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, realizada pela Organização das Nações Unidas Para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) em 2003, também incentivou os países a sistematizarem leis de salvaguarda que almejam a proteção dos bens intangíveis, visto que os patrimônios protegidos no ocidente, até então, eram materiais, não se considerando seu valor afetivo.

Na verdade, ao longo dos últimos dez anos, passamos de um regime patrimonial preocupado com a autenticidade, com a conservação da cultura material e com a contemplação estética do objeto em sua materialidade, para um regime que valoriza a transformação das práticas culturais, a performance das pessoas e da experiência sensível das culturas. (TURGEON, 2014, p. 68)

Refletindo sobre os processos de salvaguarda, observamos que a solicitação de inscrição em algum dos livros de registro, pode ser feita por qualquer grupo que esclareça o sentimento de pertencimento ou de identidade por um bem cultural imaterial. Necessitando, contudo, da homologação desta inscrição pelos órgãos responsáveis por assegurar a proteção

do patrimônio cultural, que varia dependendo das escalas de preservação, ou seja, nacional, estadual e municipal.

O título deste capítulo configura uma inquietação e provocação frente às políticas públicas de manutenção e preservação do patrimônio cultural imaterial de Fortaleza. Pretendemos expor algumas nuances sobre as políticas públicas patrimoniais voltadas para o patrimônio cultural imaterial desenvolvidas na cidade de Fortaleza-Ce, onde buscamos relações entre o processo de registro e as paisagens festivas produzidas nas manifestações culturais.

É fato que existem casos em que o grupo não deseja a inscrição do bem patrimonial imaterial em alguns dos livros de registro, outros, por variados fatores, nem mesmo tem conhecimento sobre o processo de salvaguarda. Afinal, cabe, principalmente, aos atores sociais e *reprodutores* da manifestação legitimar a os valores transfigurados no patrimônio cultural. Nossa inquietação consiste nas limitações dos órgãos responsáveis por este movimento de preservação oficial. Pois, assim como alguns grupos preferem permanecer sem proteções legais e no anonimato, outras comunidades almejam o vínculo com o Estado para se tornarem *recriadores* de um patrimônio cultural imaterial registrado, além dos benefícios/malefícios que esta relação pode oferecer.

Nessa perspectiva, pensamos na ótica dos festejos investigados e a ideia de Rautenberg (2014), para quem o patrimônio cultural, em relação os processos oficiais de salvaguarda, pode ser denominado entre patrimônio social ou popular e patrimônio institucional. Primeiramente estes dois conceitos não se encaixam, necessariamente, como categorias, muito menos como opostos.

5.1 Patrimônio cultural social e institucional: algumas considerações

Quando discutimos o reconhecimento do patrimônio cultural imaterial legitimado pelas políticas públicas através dos livros de registro, comumente é questionada a veracidade dos bens intangíveis que não se encontram sob processo de salvaguarda. Pensemos então no patrimônio cultural imaterial como um resultado da cultura de uma sociedade ou grupo, portanto, para a *reprodução* do bem em questão, é necessário o envolvimento direto dos indivíduos, os atores sociais. O patrimônio cultural imaterial se torna institucional quando se passa a ser preservado e *recriado* com o auxílio direto e/ou indireto de “instituições ou agentes econômicos em posição de impor a sua concepção” (RAUTENBERG, 2014, p. 48). Deve-se

destacar que a institucionalização do patrimônio cultural imaterial não anula seu poder social, afinal os bens imateriais são *reproduzidos* por indivíduos que possuem laços afetivos com o mesmo.

Contudo, existem alguns casos em que a institucionalização é evidenciada apenas a título documental, sem assistência alguma para a continuidade do bem intangível ou quando a relação do grupo com os órgãos responsáveis pode prejudicar a *recriação* do patrimônio cultural. O exemplo disto se confirme em Raunteberg (2014, p. 47) quando o autor faz algumas reflexões sobre a peregrinação que ocorre em Andaluzia: “O patrimônio local como ele aparece ao olhar exterior se inverte: ser local se traduz pela contestação do patrimônio emblemático, modulado no mármore, que os turistas vêm para visitar, precisamente porque é suposto ser local”. Episódios como este despertam questionamentos em alguns cientistas sociais e geógrafos sobre até que ponto a legitimação do patrimônio cultural imaterial é benéfica para a continuidade do bem.

Obviamente existem situações nas quais os próprios atores sociais se recusam a se relacionar com os órgãos detentores do poder de registrar o evento sociocultural em que estes participam. Isso desmistifica a idéia de que os *recriadores* da memória coletiva almejam o registro do bem que praticam/*reproduzem* ou que os patrimônios culturais imateriais sociais necessitam da legitimação governamental para sua manutenção e continuidade.

Com as inovações tecnológicas e nos meios de comunicação advindas da globalização e o alarde da formação da “aldeia global” (CLAVAL, 1999). A institucionalização dos patrimônios culturais, segundo a Convenção realizada em 2003 pela UNESCO, também se caracteriza como um movimento de preservação da diversidade cultural, abrigando eventos socioculturais que se encontram como “atos de resistência simbólica” em consideração ao meio em que estão configurados. Esta perspectiva nos interessa, principalmente quando, por motivos econômicos, comunidades tradicionais, com seu rico valor cultural para a memória coletiva dos indivíduos, são expulsas ou remanejadas para outro ambiente que descaracterize seus bens intangíveis. Porém, este movimento também é delicado se pensarmos a preservação do patrimônio cultural imaterial e seus atores sociais.

O poder público pode se apropriar do patrimônio cultural enquanto uma ferramenta para a proliferação do turismo, transfigurando a manifestação cultural num espetáculo com intuito de atrair quantidades significantes de turistas. É perceptível que o turismo enquanto prática econômica necessita se reinventar para atender as necessidades da

demanda turística contemporânea, que buscam cada vez mais viver as culturas “locais” e os saberes das comunidades tradicionais.

No período contemporâneo, o “consumo cultural” parece ser o novo paradigma para o desenvolvimento urbano. As cidades são reinventadas a partir da reutilização das formas do passado, gerando uma urbanidade que se baseia, sobretudo, no consumo e na proliferação (desigual) de equipamentos culturais. (SERPA, 2007, p. 107)

Nessa perspectiva, o patrimônio cultural imaterial constitui-se como uma atração bastante convidativa ao perfil contemporâneo dos turistas. Isto pode impulsionar a proliferação de políticas de salvaguarda das cidades, onde o Estado tem poder de intervir e expor a sua concepção sobre o bem intangível seja preservando os traços culturais dos bens materiais, ou os remodelando para uma lógica de consumo cultural, o que não elimina seu caráter social, mas distorce os rituais e práticas sociais que constituem a cultura da sociedade. Acreditamos que estas mudanças nos ritos (a partir dos órgãos responsáveis pela sua inscrição no livro dos registros), não necessariamente descaracterizam os bens. Encaramos estas transformações no patrimônio cultural imaterial como reinvenções que ocorrem no meio ambiente onde se localizam os atores sociais.

Esta relação entre patrimônio cultural imaterial e turismo se afirma pelo avanço das comunicações e apropriações, seja na realidade ou na virtualidade, destes patrimônios intangíveis. Podemos perceber isso com o exemplo das rodas de capoeira praticadas no Pelourinho em Salvador. Pode-se observar grande número de turistas – nacionais e estrangeiros - contemplando os lutadores de capoeira enquanto estes agem como atores sociais na reprodução do patrimônio cultural imaterial. Sobre esta relação entre o turismo e patrimônio cultural, Rautenberg (2014, p. 59) exalta o caráter social neste movimento quando afirma:

Hoje o patrimônio não é mais principalmente das instituições, quer administrativas, econômicas ou científicas, mas que advém de uma apropriação do mundo pelas pessoas, uma apropriação daquilo que as envolve, daquilo que eles valorizam e querem preservar e, possivelmente, transmitir.

Seguindo Rautenberg (2014), observamos a possibilidade de uma discussão entre os dois festejos investigados nesta pesquisa. A festa de São Pedro dos Pescadores, enquanto um patrimônio cultural imaterial registrado, pode nos guiar sobre uma reflexão sobre alguns traços das políticas públicas patrimoniais exercidas em Fortaleza e o patrimônio. Já a festa de

Nossa Senhora da Saúde pode nos orientar sob as características do patrimônio cultural imaterial social.

5.2 São Pedro dos Pescadores e Nossa Senhora da Saúde: duas festas, uma padroeira

As festas de Nossa Senhora da Saúde e as de São Pedro dos Pescadores são as manifestações culturais, portanto patrimônios culturais imateriais, investigados nesta pesquisa. A festa da santa da saúde não dispõe de proteções ou leis criadas diretamente pela Prefeitura de Fortaleza ou/e suas instâncias responsáveis pela inscrição nos livros de registro. O festejo de São Pedro dos Pescadores, por sua vez, é registrado no livro das celebrações, devidamente reconhecido pelo COMPHIC enquanto patrimônio cultural imaterial de Fortaleza. O decreto nº 19.985, art. 1º, devidamente reconhecido em 2012, pela então prefeita Luizianne Lins determina:

O registro no Livro das Celebrações os Festejos de São Pedro dos Pescadores, que ocorrem em área ligada ao imóvel da Igreja de São Pedro dos Pescadores, situado nesta capital na Av. Beira Mar, s/n, Bairro Mucuripe, bem como no seu Registro no Livro de Lugares, tendo em vista o seu valor histórico-cultural e simbólico, portador de inelutável referência à identidade e à memória da sociedade fortalezense.

Estamos diante dos bens intangíveis que atuam no cenário de patrimônio cultural imaterial institucional e/ou social. O título deste tópico também serve como provocação e inquietação sob as festas do bairro Mucuripe. Como observamos, as duas manifestações já são reproduzidas na cultura do/da bairro/cidade, inclusive na mesma igreja à beira-mar, mas em períodos distintos — Nossa Senhora da Saúde há 159 anos e São Pedro dos Pescadores há 84 anos. Numa tentativa de comparar a dimensão e as paisagens festivas destas duas manifestações, Blanchard Girão (1998, p. 92) expõe:

Pela manhã, sua imagem [de São Pedro dos Pescadores], que permanece no altar da capelinha da praia, sai em procissão marítima numa jangada, com grande acompanhamento de dezenas de outras embarcações. É um acontecimento que sacode e emociona o bairro. Mas não é o mais bonito e importante. Este [Festa de Nossa Senhora da Saúde] ocorre de 29 de agosto a 8 de setembro. Nove dias de festas que mantêm, em pleno domínio da televisão e outras atrações eletrônicas, enorme prestígio popular.

Citar esta passagem de Girão é pertinente logo no início desta discussão pois durante os trabalhos de campo desta pesquisa, observamos o mesmo sentimento demonstrado pelos entrevistados em ambos os festejos. Uma das perguntas realizadas durante as entrevistas

tinha o intuito de investigar sobre o conhecimento e/ou participação na outra manifestação. Ou seja, durante a festa de São Pedro dos Pescadores perguntamos se os entrevistados conheciam e/ou participavam da festa de Nossa Senhora da Saúde. E, durante a celebração da santa da saúde, realizamos a mesma pergunta, mas questionando sobre o santo dos pescadores. Importante evidenciar que a Igreja de São Pedro dos Pescadores é associada à Paróquia de Nossa Senhora da Saúde, juntamente com outras igrejas próximas ao bairro Mucuripe.

Os resultados obtidos com este questionamento foram bastante curiosos. Entre devotos de São Pedro Pescadores apenas cinco, entre os cinquenta entrevistados afirmaram não conhecer ou nunca ter participado da Festa de Nossa Senhora da Saúde. Enquanto que entre os fiéis à santa da saúde, vinte e dois entrevistados indicaram não conhecer ou nunca ter participado da festa em louvor ao santo dos pescadores. Cabe aqui, novamente explorar a obra de Girão (1998, p. 159), quando o autor afirma que os pescadores também têm fé e buscam a proteção do mar em preces à santa da saúde: “Esta incerteza dolorosa da vida no mar aumenta a fé dos marítimos. Os pescadores têm uma devoção enorme por Nossa Senhora da Saúde, a santinha padroeira do Mucuripe”.

A representatividade e dimensão dos dois festejos também foi algo que chamou nossa atenção durante os trabalhos de campo. O tríduo da festa de São Pedro dos Pescadores, nos dias 27 e 28 de junho, contam com aproximadamente 200 pessoas por dia nas missas que ocorrem no período noturno, na igreja homônima do santo. No dia 29, encerramento das festividades, o público presente na faixa de praia e na calçada da Avenida Beira Mar, onde ocorre a missa campal, aumenta consideravelmente, chegando entre 800 e 1000 pessoas. Já a festa de Nossa Senhora da Saúde, segundo o Padre Alderi, pároco do santuário, a estimativa é de entre mil e duas mil pessoas durante o novenário e no dia 8 de setembro, cerca de dez mil indivíduos vão à paróquia da santa da saúde. O pároco afirma que em termos de dimensão, esta manifestação se assemelha à Festa de Nossa Senhora de Fátima, realizada no dia 13 de maio em Fortaleza, atraindo devotos de várias cidades do Ceará.

Um fato que mostra o pertencimento que ambas as festas significa para os indivíduos do bairro Mucuripe é que os dois festejos os entrevistados, em sua maioria, residem no bairro. Mas, a localidade de onde o entrevistado se deslocou para chegar até a festa foi outro dado curioso obtido com a realização das entrevistas. No festejo de São Pedro dos Pescadores, evidentemente, percebemos a presença de pessoas vindas principalmente da zona litorânea da RMF, como os bairros Mucuripe, Meireles, Vicent Pinzón, Castelo

Encantado e Varjota, além das cidades de Paracuru, Iguatu, Caucaia, dentre outras. A festa de Nossa Senhora da Saúde mostrou-se bastante convidativa ao fortalezense, entrevistamos indivíduos vindo festejar de bairros de diversas zonas urbanas da cidade, como os bairros do entorno do Mucuripe: Meireles, Varjota, além dos bairros Parquelândia, Carlito Pamplona, Bairro de Fátima, Papicu, Messejana, dentre outros distantes do Mucuripe, além de cidades da RMF como Cascável e Pacajús, além de Juazeiro do Norte e Sobral, localizadas nas sub-regiões sul e centro do Ceará, respectivamente.

Realizamos esta relação do conhecimento vivido e coletado durante os dois festejos para refletirmos sobre alguns aspectos no tocante ao processo de registro da festa de São Pedro dos Pescadores. De forma alguma, nesta pesquisa, se questiona a inscrição da festa do santo dos pescadores no livro das celebrações. Mas nos questionamos sobre a ausência da Paróquia de Nossa Senhora da Saúde (no livro dos lugares) e da festa da santa da saúde (no livro das celebrações) neste processo, uma vez que as memórias e celebrações de ambos os festejos estão imbricados.

O início das inscrições dos livros de registros em Fortaleza se deu apenas no início de 2008, com a Lei nº 9347 (ou Lei do Patrimônio), com a criação do COMPHIC e inserção dos registros nos livros nas políticas públicas patrimoniais do município, que até então não possui legitimações patrimoniais legais no seu regulamento.

A inscrição da festa de São Pedro dos Pescadores foi possível a partir do decreto 12.985, como vimos. Porém, segundo os atores sociais da festa, a inscrição ocorreu, na verdade, como complemento ao registro da Igreja de São Pedro dos Pescadores no livro dos lugares.

Conversando com alguns atores sociais da celebração do Santo dos pescadores, observamos que o registro da Igreja de São Pedro dos Pescadores no livro dos lugares ocorreu, principalmente, por conta a incerteza da permanência do templo na Avenida Beira Mar – seu atual endereço – pela intensa especulação imobiliária que se desenvolve no bairro Mucuripe. Segundo os organizadores, muitos investidores de Fortaleza já tentaram comprar (antes do registro) a igreja, visando sua demolição para expansão e/ou criação de novos estabelecimentos próximos a faixa de praia.

Esta ameaça de perda da Igreja do São Pedro dos Pescadores mobilizou a população do Mucuripe e, assim, reuniram 1.800 assinaturas num abaixo-assinado levado à Câmara Municipal de Fortaleza, onde, neste movimento, conseguiram a abertura do processo

de registro do santuário para evitar a possível demolição do bem e a da festa homônima do santo.

Dessa forma, na abertura do processo em 2008, foi indicado o registro da Festa de São Pedro dos Pescadores no livro das celebrações e do seu templo no livro dos lugares. Com o intuito da preservação da representatividade histórica da festa, que compõe os traços culturais da memória da cidade, e necessitam de proteção/manutenção assistidas pela Prefeitura de Fortaleza.

Estamos diante de uma salvaguarda para o não desaparecimento (literalmente!) dos traços da Festa de São Pedro dos Pescadores do cotidiano dos fortalezenses. Contudo, o abaixo-assinado pelos moradores do bairro consistia apenas na proteção da igreja do santo, não fazia menção à festa de Nossa Senhora da Saúde, que permaneceu sem proteções legais advindas do poder público. E assim se concluiu o processo aberto em 2008, com a inscrição da festa e da igreja de São Pedro dos Pescadores no livro dos registros (somente).

Quando questionamos qual o posicionamento dos membros da paróquia sobre este acontecimento, o Padre Alderi afirmou: “Nós reclamamos em reunião com a SECULTFOR! A Festa de Nossa Senhora da Saúde é mais antiga, conta muito mais da história da cidade. Mas o governo fica mudando, então a gente perde até a vontade de ta pedindo. Então, vamos fazer por nós, mesmo.” Talvez, essa resposta do pároco seja o ponto tocante característico do patrimônio cultural imaterial social. Este caráter de “nós fazemos por nós”, como ele disse, denota o esforço e devoção do povo em dedicação a celebrar a data em homenagem à divindade da saúde.

Ainda sobre o registro da Festa de São Pedro dos Pescadores, o padre indica que, uma possível razão para apenas uma das festas ter sido registrada, o potencial turístico (principalmente no dia 29/06) foi crucial para o registro do festejo do santo, e não apenas a igreja. O pároco indicou que “é uma questão política, ali [na Beira Mar, onde a festa acontece] aparece mais, tem mais turista assistindo, é bonito a igreja bem simples no meio dos prédios, com a procissão no mar”.

A sabedoria do pároco se confirma quando ambos os bens (santuário e manifestação) referentes à Nossa Senhora da Saúde, não são reconhecidos. Uma vez que, pensando na importância histórica para preservação da memória do Mucuripe e, conseqüentemente, de Fortaleza, apenas um dos bens é registrado. A estreita relação entre os dois santuários, tanto no cotidiano como no contexto histórico, aponta semelhante importância dos dois bens para a comunidade. No próximo tópico veremos como as paisagens festivas

construídas na reprodução dos festejos impactaram no processo de inscrição no livro dos registros, uma vez que, seguindo os critérios de salvaguarda, a ausência da festa de Nossa Senhora da Saúde não é justificada.

5.3 Paisagens festivas e patrimônio imaterial: proximidades e perspectivas

É possível a institucionalização de um patrimônio ocorrer exclusivamente por interesses econômicos do Estado? Esta provocação, inicialmente, pode causar algum desconforto enquanto a valorização do patrimônio cultural imaterial. Porém, analisemos alguns casos hipotéticos antes de discutirmos o caso da festa de São Pedro dos Pescadores. Gomes (2008, p.283), afirma que:

O patrimônio cultural imaterial se manifesta por meio de tradições, expressões orais, práticas sociais, rituais, eventos festivos, artesanato tradicional, entre outras formas. A fim de assegurar sua viabilidade, as estratégias desse patrimônio incluem a identificação, documentação, pesquisa, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão essencialmente através da educação formal e não formal, bem como a revitalização dos diferentes aspectos desse patrimônio.

Pensemos então no seguinte caso: uma festa (ou outra manifestação) poderia ser institucionalizada pela prefeitura da cidade onde a mesma ocorre, pelo fato do festejo atrair uma demanda significativa de turistas para o município durante o período em que a festa acontece? Pensando no turismo enquanto parte integrante da economia do local, com o registro, o Estado deteria maior controle sobre o potencial do festejo enquanto atrativo turístico. Alguns questionamentos derivados da tradição do bem intangível para os reprodutores do evento sociocultural, principalmente porque o registro patrimonial (também) promove a “revitalização de culturas populares e tradicionais [que] busca garantir a manutenção da diversidade cultural no cerne de cada comunidade” (GOMES, 2008, p. 281).

Mas a tradição não se restringe meramente à quantos anos há que o festejo ocorre, o saber tradicional da festa está presente nos traços culturais dos indivíduos que (re)criam e/ou (re)inventam a manifestação e sua tradição.

O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo — às vezes coisa de poucos anos apenas — e se estabeleceram com enorme rapidez. (HOBBSAWN, 1984, p. 9)

As paisagens festivas produzidas nos festejos religiosos, de fato, é um atrativo turístico em potencial, tanto pelo seu caráter divino, como pelo espetáculo desenvolvido. Sobre a valorização de espaços sacro-profanos e o poder simbólico destes, Oliveira (2004, p. 9) considera que:

O incentivo ao desenvolvimento de lugares, no plano sócio-econômico e ambiental, por meio do planejamento turístico, costuma envolver algum aspecto religioso na composição dos atrativos. [...] Dificilmente, entretanto, poderá ignorar a força simbólica de uma capela, de uma festa de santo ou de aspectos místicos, presentes em quantidade representativa na maior parte desses roteiros; embora poucas vezes reconhecidos em sua qualificação.

Considerando ainda o nosso exemplo acima, o registro desse festejo pela Prefeitura Municipal constitui, na teoria, uma espécie de cooperativismo entre instituição e povo. Onde os atores sociais têm a continuidade da reprodução dos seus traços culturais e auxílio do poder público para sua *reconstrução*, enquanto que a Prefeitura pode garantir sua intervenção, quando necessária aos interesses de ambos os lados, na festa. É um cenário bastante confortável para os órgãos públicos.

Vale destacar que a institucionalização patrimonial, mesmo nas condições estabelecidas acima não descaracteriza o papel social do patrimônio imaterial. Mas o mesmo movimento inverso não ocorre para os patrimônios imateriais. O caráter institucional se restringe aos patrimônios institucionalizados, como afirma Rautenberg (2014, p. 47),

A patrimonialização que chamamos de “institucional” para ir mais rápido, procede de uma concepção geral da história, uma concepção científica desencarnada, que privilegia a inscrição de objetos e lugares reconhecidos em séries, classes de objetos e lugares. O que não impede que os laços com estes lugares não possam existir socialmente.

Atualmente o livro dos registros da Prefeitura de Fortaleza conta com dois bens imateriais institucionalizados: A Festa de São Pedro dos Pescadores (e seu santuário) e a Farmácia Oswaldo Cruz. Voltemos à inquietação do início do texto, por que existem 29 patrimônios culturais materiais institucionalizados, enquanto apenas 2 imateriais na mesma condição?

Evidentemente, o tardio olhar do ocidente para a preservação e legislação do patrimônio cultural imaterial (DESVALLÉES, 2014) foi crucial para o atraso nas políticas públicas patrimoniais do Brasil e, conseqüentemente de Fortaleza. Bem como a demora da Prefeitura de Fortaleza — somente em 2008 — em criar leis que assegurem a preservação e

manutenção legal do patrimônio cultural imaterial também tardou o processo. Porém, em virtude do extenso e rico patrimônio cultural imaterial de Fortaleza, a iniciativa de uma investigação sobre as celebrações que ocorrem na cidade e/ou das festas cujos atores sociais já solicitaram a inscrição se mostra uma alternativa tentadora para acelerar o processo de registro de outras manifestações que têm semelhante significância da festa de São Pedro dos Pescadores. Alguns cursos como História, Ciências Sociais e Geografia já realizaram investigações sobre esta temática na capital cearense, que já serve de apoio para a gestão do COMPHIC.

Outro ponto interessante a ser tocado, para evitar mal entendidos, é que a institucionalização patrimonial não, necessariamente, significa auxílio do poder público na reprodução da festa, como vimos acima. Ou seja, o que provocamos aqui são algumas lacunas no processo salvaguarda dos patrimônios imateriais de fortaleza e — quando o desejo dos atores sociais pelo registro for recíproco em relação aos planos das Prefeituras Municipais — a revisão do processo.

Mas quais são as grandes mudanças que são evidenciadas no processo de institucionalização do patrimônio cultural imaterial social? A configuração da produção do festejo muda? A intervenção dos órgãos públicos ocorre de fato? Façamos uma reflexão sobre a festa de São Pedro dos Pescadores e os caminhos do seu registro.

A celebração de São Pedro dos Pescadores — com processo aberto em 2008, mas registrado apenas em 2010 — constitui a única festa inscrita no livro das celebrações do município. Praticada desde 1930 este festejo são é reproduzido na cidade há quase cem anos, fazendo parte dos traços culturais e da história do município. Quando questionamos aos organizadores sobre as mudanças que ocorreram no festejo após o registro, observamos que o registro, na festa de São Pedro dos Pescadores se configura como uma manobra de assegurar que a manifestação e seu santuário não desapareça ou seja completamente descaracterizada do seu ambiente tradicional.

A Prefeitura de Fortaleza auxilia algumas festas na capital cearense durante seu período de celebração, como a própria festa de Nossa Senhora da Saúde, a festa de São José, e a de Nossa Senhora de Fátima; mas essa assistência se restringe ao envio de alguns membros da segurança municipal (oficiais dos bombeiros e da polícia militar) e alguns materiais de apoio necessários para o acontecer festivo, como caixas de som e pequenos palcos. Ao perguntarmos sobre o que mudou na organização após o registro da Festa de São Pedro dos Pescadores, observamos que a única mudança foi a inserção de alguns grupos artísticos, como

quadrilhas juninas infantis e a dança do coco, que se apresentam após a procissão marítima. Os materiais disponibilizados pela prefeitura já eram cedidos antes mesmo da abertura do processo do registro. Ou seja, a ajuda do poder público para com os bens registrados é bastante semelhante à que ocorre com os patrimônios culturais imateriais sociais.

Mas qual o impacto da paisagem festiva no processo de registro do patrimônio cultural imaterial? Essas paisagens são construídas na tríade entre emoção, os indivíduos, e o saber mítico. Esses três componentes denotam o caráter social e subjetivo da paisagem festiva. Rituais diferenciados adicionam valor dos traços culturais à cultura local, que se torna convidativa e curiosa simultaneamente para o turista e/ou para quem não tem conhecimento das práticas exercidas naquele ambiente, como exemplo: a procissão marítima de São Pedro dos Pescadores.

A procissão que leva a imagem do santo numa embarcação ao mar configura um espetáculo frente os atos devocionais. Cerca de mil pessoas na faixa de praia, cantando em louvor a São Pedro dos Pescadores e observando a imagem do santo visitar o mar, abençoando as outras embarcações que se localizam no trajeto é algo, no mínimo, curioso para quem não entende o que está acontecendo.

A presença de turistas é significativa, principalmente, durante a procissão marítima. Muitas cenas registradas pelas lentes fotográficas, a vivência de estar ali durante aquela manifestação de fé. Esses e outros fatores condicionam o caráter turístico que foi construído na festa de São Pedro dos Pescadores — vale lembrar que a celebração é feita no calçadão da Avenida Beira Mar, ou seja, em frente a aproximadamente dez hotéis e condomínios, além do intenso fluxo turístico que ocorre no local — que, segundo a organização da paróquia da saúde, foi fundamental para o processo de registro da festa.

Uma reflexão é pertinente após verificar a salvaguarda da Festa de São Pedro dos Pescadores: os dois festejos possuem estreita relação no patrimônio religioso do Mucuripe e, conseqüentemente, de Fortaleza; então, por que restringir, ou patrimonializar apenas “uma parte” desse patrimônio religioso? Uma vez que os pescadores e os atores sociais, historicamente, são devotos de Nossa Senhora da Saúde e crêem na proteção desta divindade, ao afirmar a Festa de São Pedro dos Pescadores e negar o Festejo de Nossa Senhora da Saúde enquanto patrimônio cultural, o Estado não está privando os moradores do Mucuripe e dos bairros litorâneos do seu patrimônio religioso?

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como compromisso evidenciar a relação entre o processo de reprodução de paisagens festivas e o processo de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial na cidade de Fortaleza, partindo de um estudo comparativo entre a festa de São Pedro dos Pescadores e o festejo de Nossa Senhora da Saúde.

Observamos, através da verificação epistemológica da imagem e do imaginário, com ênfase na obra de Durand, as estreitas relações interdependentes entre a Geografia Cultural — principalmente com as contribuições da renovação da psicologia, apoiadas em Freud, Jung e Lacan — e as ciências sociais no processo de releitura dos conceitos geográficos, potencializando as investigações através da subjetividade impregnada no espaço. Essa interdisciplinaridade no aporte teórico forneceu-nos subsídio para investigar os festejos de São Pedro dos Pescadores e de Nossa Senhora da Saúde através das imagens-símbolos produzidas nas paisagens festivas

A relação entre os regimes imagéticos das manifestações estudadas, apoiada na obra de Durand e o imaginário religioso do litoral fortalezense pôde nos mostrar a motivação simbólica que impulsiona a reprodução dos festejos. Essas imagens, partes integrantes das paisagens festivas, contribuem para a *ressignificação* e legitimação das festas na cultura dos indivíduos, que é parte do processo de registro do patrimônio cultural imaterial através de órgãos do poder público.

Os fatos apontados nesta pesquisa mostram que as políticas públicas patrimoniais em Fortaleza, no que se refere ao patrimônio cultural imaterial, ainda estão em processo amadurecimento em comparação a outras capitais brasileiras, que enxergam nas festas populares muitos traços da cultura da cidade e entendem que estas necessitam de preservação e proteção legal, diante do cenário de globalização do capital e as consequências que este traz para a memória coletiva das cidades. O lento processo de registro das festas pode forçar mudanças e transfigurações não planejadas na festa, mas que são advindas desse processo de desenvolvimento das cidades, como observamos potencialmente acontecer com a Festa de São Pedro dos Pescadores. Podemos afirmar, então que a continuidade da manifestação seria incerta se a Prefeitura de Fortaleza não a registrasse como patrimônio cultural imaterial do município.

O movimento de patrimonialização de uma das festas do Mucuripe (São Pedro dos Pescadores), negando, conseqüentemente, o valor da outra (Nossa Senhora da Saúde), acentua a fragilidade do processo de legitimação dos festejos através da salvaguarda. Nesse

aspecto, observamos o registro que exclui os próprios moradores do Mucuripe, uma vez que a festa noturna se configura estreitamente ligada com a história do bairro e dos outros adjacentes.

Exemplo desse movimento excludente foi notado na edição da Festa de São Pedro dos Pescadores que ocorreu no ano de 2015, em que a procissão marítima, ápice da festa e um dos principais motivadores simbólicos do ritual não pôde ser realizada— pela primeira vez, desde 1932 — por, segundo a Capitania dos Portos do Ceará, não apresentar os documentos necessários e transportar um número de pessoas além da capacidade da embarcação. Não acreditamos que em 83 anos de festa, pela primeira vez a jangada principal da procissão marítima não apresentou a documentação necessária e tentou transportar um número superior ao “permitido” pelo Estado. Esta provocação nos permite perceber as intervenções do Estado, em se tratando de um patrimônio cultural institucionalizado pelo mesmo, nos festejos e nas paisagens produzidas e, mais uma vez, a fragilidade das políticas públicas patrimoniais voltadas para os bens imateriais em Fortaleza.

Nesta perspectiva, o estudo — já realizado por alguns departamentos da UFC — sobre o patrimônio cultural imaterial de Fortaleza, incluindo mapeamento e trabalhos de campo com aplicação de entrevistas, pode auxiliar na investigação, impulsionando a efetividade da inscrição de outras manifestações nos livros de registro. Dessa maneira, poderemos pensar em políticas patrimoniais de maior efetividade na cidade de Fortaleza.

REFERÊNCIAS

- ANDREOTTI, Giuliana. **Paisagens culturais**. Curitiba, Editora UFPR, 2013.
- ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Pequenos santos: uma devoção familiar**. Uberlândia: Revista de Estudos da Religião, vol.2, nº 1, 2011.
- BALACIN, Euclides Martins; STORNILO, Ivo. **A Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulus, 1991.
- BEZERRA, Amélia Cristina Alves. **Festa e cidade: entrelaçamentos e proximidades**. Rio de Janeiro: Espaço e Cultura, nº 23, 2008.
- BRAGA, Corin. **"Imagination", "imaginaire", "imaginal": Three concepts for defining creative fantasy**. Journal for the Study of Religions and Ideologies, Romênia, nº 16, 2007. p. 59 – 68.
- CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.
- CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e ciências humanas**. Aparecida, Idéias& Letras, 2008.
- CASTRO, Janio Roque de. **Da casa à praça pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano**. Salvador: EDUFBA, 2012. 340 p
- CERMIN, Arneide Bandeira. **Gênero e imaginário**. Porto Velho: Labirinto, vol. 1, 3º ed, 2001.
- CLAVAL, Paul. Geografia cultural: o estado da arte. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 59-98
- CLAVAL, Paul. **O território na transição da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: GEOgraphia. vol. 1, nº 2, 1999.
- CLAVAL, Paul. O papel da nova Geografia cultural na compreensão da ação humana. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Matrizes da Geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 35-86.
- CLAVAL, Paul. Uma, ou algumas, abordagens culturais na Geografia humana? *In*: SERPA, Angelo. **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CLAVAL, Paul. **A festa religiosa**. Goiânia: Ateliê Geográfico, vol8, nº 1, 2014.
- CORRÊA, Roberto Lobato. **Formas simbólicas e espaço: algumas considerações**. Rio de Janeiro: GEOgraphia, vol. 9, nº 17, 2007.
- DI MÉO, Guy. **Le sens géographique des fêtes**. Annales de Géographie. Vol 110, nº 622, 2001.

- DARDEL, Eric. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011, 159 p.
- DEBRAAY, Regis. **Deus**: um itinerário material para a história do Eterno no Ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- DESVALLÉES, André. **Da noção privada de herança material ao conceito universal e extensivo de patrimônio**: uma volta sobre a história e sobre algumas ambigüidades semânticas. Fortaleza: Revista Geosaberes, vol. 5, nº 1, 2014.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988, 115 p.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 551 p.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Editions Gallimard, 1952, 173 p.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1963, 179 p.
- ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- Festa de São Pedro dos Pescadores no Mucuripe: primeiro bem imaterial de Fortaleza. Produção: Luciana Gomes, 2013, Fortaleza.
- FREUD, S. Totem e tabu. In: **Obras completas de Sigmund Freud**; trad. Dr. J.P. Porto. Rio de Janeiro: Delta, v. 14, 1913. p. 49-239.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, 323 p.
- GIRÃO, Blanchard. **Mucuripe**: de Pinzón ao Padre Nilson. Fortaleza: Fundação Demócrito rocha, 1998. 230 p.
- JUNG, Carl Gustav [et al]. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOLZER, Werther. Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 149-166
- LACAN, Jacques. (1964) **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- LOPES, José Rogério. **A imagética da devoção**: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010, 151 p.
- LYNCH, Kevin. **A imagem da cidade**. Lisboa: Edições 70, 1960.

- MAIA, Carlos Eduardo Santos. Paisagens festivas e interações mítico-ritualísticas em práticas tradicionais do catolicismo popular. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, nº 30, p. 19-34, jul/dez, 2011
- MELO, Vera Mayrinck. Paisagem e simbolismo. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny. **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 29-48.
- MESLIN, Michel. **Aproximacion a uma ciência de las religiones**. Madri: Ediciones Cristandad, 1979, 267 p.
- OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. **ABC do turismo religioso**. Pinheiros: Editora ALEPH, 2004. 40 p.
- OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. **Sentidos da Geografia escolar**. Fortaleza: Edições UFC, 2004, 221 p.
- PEDRAS, Lúcia Ricotta. **A paisagem em Alexander Von Humboldt**: o modo descritivo dos quadros da natureza. São Paulo: Revista USP, n 46, 2000, p. 97-114.
- POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI**: do monumento aos valores. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. 236 p.
- RAMOS, Lidiane da Costa. **Mucuripe**: Verticalizações, mutações e resistências no espaço habitado. 2003. Dissertação (Mestrado em desenvolvimento e meio ambiente) Centro de Ciências, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.
- RAUTENBERG, Michel. **Patrimônio e popular são compatíveis?** Elementos para uma discussão crítica da noção de patrimônio popular. Fortaleza: Revista Geosaberes, vol. 5, nº 1, 2014.
- RAUTENBERG, Michel. **Patrimônio, continuidade ou ruptura no uso e nas representações dos lugares**. Fortaleza: Revista Geosaberes, vol. 5, nº 1, 2014.
- ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ. 1999, p. 231-247
- RUTHVEN, K. K. **O mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976, 127 p.
- SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1973, p. 7-204.
- SAHR, Wolf-Dietrich. Signos e espaço mundos – a semiótica da espacialização na geografia cultural. *In*: KOZEL, Salete et al. (orgs.) **Da percepção e cognição a representação**:

reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007, 56-79.

SAUER, Carl. A morfologia da paisagem. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p.12-74

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo, Contexto, 2007

SCHIER, Raul Alfredo. **Trajetórias do conceito de paisagem na Geografia**. Curitiba: Revista RA'EGA, n7, 2003, p. 79-85.

SILVA, José Borzachiello da. **Os incomodados não se retiram**: uma análise dos movimentos sociais em Fortaleza. Fortaleza: Multigraf Editora, 1992. P. 44-70

TUAN, Yi-fu. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 375 p.

TRÍAS, Eugênio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. *IN*: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião**: o seminário Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

TURGEON, Laurier. **Do material ao imaterial**: novos desafios, novas questões. Fortaleza: Revista Geosaberes, vol. 5, nº 1, 2014.

APÊNDICE A — ENTREVISTA APLICADA COM OS PARTICIPANTES DA FESTA DE SÃO PEDRO DOS PESCADORES

Local da coleta _____ / Hora _____ / N _____ Sexo: M() F() Idade: _____
Moradia: Fortaleza () Bairro: _____; Outro () Qual _____
Ocupação _____ Motivação da visita _____
1ª vez? S() N() Desde quando? _____ Como ficou sabendo? _____

1. Diga uma palavra ou frase que demonstre **qual o valor de estar** presente na festa de São Pedro.

2. Aponte duas características que chamam sua atenção na Festa de São Pedro

2.1. _____

2.2. _____

3. Você pode apontar uma **qualidade** ou um **sentimento** para:

3.1. A Igrejinha de São Pedro: _____

3.2. A Organização do Festejo: _____

3.3. A paróquia de Nossa Senhora da Saúde: _____

3.4. O bairro do Mucuripe: _____

4. A Festa de São Pedro pode ser comparada a outra festa religiosa cearense? Por quê? (Se sim, dê 2 exs.)

NÃO () _____

SIM () _____

Exemplos _____ / _____

5. Observe as palavras a seguir e marque as três que te fazem pensar na Festa de São Pedro.

1. Cultura	4. Turismo	7. Espetáculo	10. Fé
2. Política	5. Sagrado	8. Socialização	11. Lazer
3. Comércio	6. Profano	9. Fortaleza	12. Comunidade

6. A Festa de Nossa Senhora da Saúde (de 01 a 08 de Setembro) é de seu conhecimento?

NÃO	SIM, JÁ PARTICIPEI
SIM, OUVI FALAR	SIM, PARTICIPO SEMPRE

7. , Se você conhecer (respondeu sim) os Festejos de Nossa Senhora da Saúde podem ser comparados com a Festa de São Pedro porque têm... (Dê exemplo)

	Mais Diferenças	Qual?	
	Mais Semelhanças	Qual?	

APÊNDICE B — ENTREVISTA APLICADA COM OS PARTICIPANTES DA FESTA DE NOSSA SENHORA DA SAÚDE:

Local da coleta _____ / Hora _____ / N _____ Sexo: M() F() Idade: _____
Moradia: Fortaleza () Bairro: _____; Outro () Qual _____
Ocupação _____ Motivação da visita _____
1ª vez? S() N() Desde quando? _____ Como ficou sabendo? _____

1. Diga uma palavra ou frase que demonstre **qual o valor de estar** presente na festa de Nossa Senhora da Saúde

2. Aponte duas características que chamam sua atenção na Festa de Nossa Senhora da Saúde

2.1. _____

2.2. _____

3. Você pode apontar uma **qualidade** ou um **sentimento** para:

3.1. A paróquia de Nossa Senhora da Saúde: _____

3.2. A Organização do Festejo: _____

3.3. Igrejinha de São Pedro: _____

3.4. O bairro do Mucuripe: _____

4. A Festa de Nossa Senhora da Saúde pode ser comparada a outra festa religiosa cearense? Por quê?
(Se sim, dê 2 exs.)

NÃO () _____

SIM () _____

Exemplos _____ / _____

5. Observe as palavras a seguir e marque as três que te fazem pensar na Festa de NS da Saúde.

1. Cultura	4. Turismo	7. Espetáculo	10. Fé
2. Política	5. Sagrado	8. Socialização	11. Lazer
3. Comércio	6. Profano	9. Fortaleza	12. Comunidade

6. A Festa de São Pedro dos Pescadores (de 01 a 08 de Setembro) é de seu conhecimento?

NÃO	SIM, JÁ PARTICIPEI
SIM, OUVI FALAR	SIM, PARTICIPO SEMPRE

7. , Se você conhecer (respondeu sim) os Festejos São Pedro dos Pescadores podem ser comparados com a Festa de Nossa Senhora da Saúde porque têm... (Dê exemplo)

	Mais Diferenças	Qual?	
	Mais Semelhanças	Qual?	