

## DO MONTE À RUA: OS FESTEJOS À SANTA VITÓRIA

Maria Isabel Dantas

Mestre e Doutoranda – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFRN

Professora do Centro Federal de Educação Tecnológica do Rio Grande do Norte

e-mail: [beldantas@cefetrn.br](mailto:beldantas@cefetrn.br)

### Resumo

Analisaremos neste ensaio os significados que os sujeitos atribuem à festa de Nossa Senhora das Vitórias realizada, na cidade de Carnaúba dos Dantas – RN e no Monte do Galo. A discussão está centrada na relação entre esses acontecimentos festivos e a vida social e individual. A interpretação dos significados mostrou-nos a pluralidade de discursos que ela congrega. Os rituais e os discursos narrativos sobre a festa são meios encontrados pelos atores para tentarem resolver os seus problemas, sejam esses de ordem material ou existencial. A festa é uma realização cultural, característica de uma religiosidade singular, que se atualiza a cada ano. Por ser intrinsecamente ligado à realidade social, esse momento torna explícitos seus conflitos e suas contradições. Enfim, verificamos que o espetáculo fala, representa, reafirma, transgride e ainda reinventa essa realidade, constituindo-se como um símbolo representativo do patrimônio cultural dessa localidade.

### Palavras chave

Festa, religiosidade, vida e patrimônio cultural.

### Abstract

We will analyze in this essay the meanings that the citizens attribute to the party of Nossa Senhora das Vitórias (Our Lady of the Victories) carried through in the city of

Carnaúba dos Dantas - RN and in the Monte do Galo. The quarrel is centered in the relation between these festive events and the social and individual life. The interpretation of the meanings showed us the plurality of speeches that it congregates. The rituals and narrative speeches about the party are ways found by the actors for trying to solve its problems, either of material or existential order. The party is a cultural accomplishment, characteristic of a singular religiousness, that brings up to date to each year. For being so connected to the social reality, this moment makes explicit its conflicts and its contradictions. At last, we verify that the spectacle speaks, represents, reaffirms, transgresses and yet, reinvents this reality, consisting as a representative symbol of the cultural patrimony of this locality.

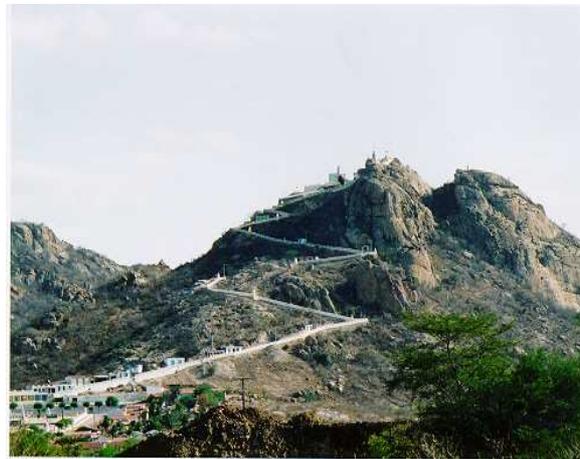
### Key words

Cultural life and patrimony, party, religiousness.

Quem escreverá o estudo *destes atos sem finalidade*, que não ficam restritos a normas, mas que ocupam um lugar imenso no curso da vida dos homens, envolvendo o que chamamos de "história", de uma trama sem a qual a história não passaria de um jogo de marionetes?... (Duvignaud, 1983, p. 16).

## 1. Introdução

O dia vinte e cinco de outubro de mil novecentos e vinte e oito tinha tudo para ser mais um dia de festejos dedicados a São Bento e a Santa Luzia no pequeno povoado de Carnaúba dos Dantas, situado no Estado do Rio Grande do Norte. Mas, em virtude de um ritual inventado por alguns moradores – realizado com o objetivo de desvendar os



Vista panorâmica do Monte do Galo

Foto: Teotônio Roque (Acervo da Prefeitura Municipal de Carnaúba dos Dantas)

mistérios existentes em um dos serrotes presentes na paisagem geográfica e mítica do povoado –, e também em decorrência de uma promessa realizada por Pedro Alberto Dantas<sup>1</sup>, a comunidade tomou conhecimento da chegada de Nossa Senhora das Vitórias<sup>2</sup> a esse reino encantado, conhecido por Serrote do Galo. Após a chegada da santa e a criação da festa, o vilarejo passou a ser um dos maiores centros religiosos do Seridó.

Discutiremos neste ensaio os significados que os sujeitos atribuem a festa e as romarias realizadas em homenagem a Santa Vitória<sup>3</sup>, uns dos símbolos do patrimônio imaterial de Carnaúba dos Dantas. Nossa discussão está centrada na relação entre esses acontecimentos festivos e a vida social e individual. Interessamos,

---

<sup>1</sup>O carnaubense que trouxe a imagem de Nossa Senhora das Vitórias para Carnaúba dos Dantas é um dos idealizadores da construção do Cruzeiro e da Capela no Monte do Galo.

<sup>2</sup> De acordo com Aducci (1998), o título Nossa Senhora da Vitória foi dado à Maria pelo papa Pio V, depois da Lepanto, em 7 de outubro de 1571, depois de estar firmemente convencido de que essa vitória fora obtida por uma particular proteção da Santíssima Virgem Maria. E o título de Nossa Senhora das "Vitórias" foi dado pelo rei Luís XVIII, da França, pelas muitas vitórias obtidas por intercessão de Maria, sobre os protestantes, principalmente. A santa recebeu mais duas vezes o título "da Vitória": em Portugal, em 1385 (vitória de Ajubarrota); e no Brasil (vitória contra os índios).

<sup>3</sup> Nome dado pelos romeiros a Nossa Senhora das Vitórias.

também, analisar como a devoção à Santa Vitória passou a ocupar um lugar privilegiado, não apenas na vida cotidiana e no imaginário dos habitantes de Carnaúba dos Dantas mas também na de outros sertanejos, sendo vista, inclusive, como um elemento constitutivo da vida e da religiosidade de muitos desses homens. Parece óbvio o fato de que o mundo sobrenatural ocupa um lugar central em suas vidas, pois é na busca da resolução de seus problemas sociais e humanos que procuram o santuário e as festas. É exatamente durante a realização dessas cerimônias e de outros rituais sagrado-profanos que os sentimentos religiosos se expressam e as representações e crenças são intensificadas, reatualizadas e fortalecidas.

Uma grande parte dos acontecimentos que se referem à história do Monte do Galo está impregnada de situações bastante dramáticas e conflituosas. O sacrifício, o sofrimento, a resignação, o prazer e a satisfação estão presentes nos mais diferentes gestos simbólicos acionados pelos devotos para entrarem em contato com a Santa e puderem festejá-la. Isso nos leva a crer que na festa existe um verdadeiro sistema de trocas entre eles e a Santa Vitória, o que também se estende às relações sociais constituídas nessa realidade social, em que se implicam as obrigações de dar, receber e retribuir.

Para efetuar a análise da festa à Santa Vitória e a vida social e individual, colocamos sob o foco de nossas "lentes" as cenas (rituais) que a compõem e os discursos narrativos dos atores, por considerarmos que aí teríamos um bom material para entender o modo como os homens se relacionam com o mundo divino, do qual esperam a solução para os problemas humanos e sociais. A compreensão dos rituais é uma decorrência da observação direta e da análise das narrativas registradas em entrevistas semidiretivas, com alguns atores co-partícipes (crianças, jovens e adultos de ambos os sexos) pertencentes às categorias dos moradores, romeiros, comerciantes

(locais e de fora), organizadores, patrocinadores, carnaubenses ausentes, visitantes e pedintes<sup>4</sup>.

O ensaio está dividido em três atos (momentos). No primeiro ato, intitulado “Festa de santo e vida social”, trataremos da relação entre as festas de santo (como expressão da religiosidade) e a vida social. O segundo ato, “A Santa entra em cena”, descreverá o cenário imaginário-simbólico do espetáculo. Mostraremos a transformação do reino encantado Serrote do Galo para o santuário cristão, Monte do Galo, após a chegada da Santa Vitória. No terceiro ato, “O espetáculo ofertado à Santa Vitória”, o leitor conhecerá a festa propriamente dita e perceberá como ela é organizada. Mostraremos os atores em festa e o que acontece nas cenas religiosas, nas cenas de rua e nas cenas de romarias.

A divisão que fizemos deste ensaio entre cenas religiosas, cenas de rua e cenas de romarias é apenas analítica<sup>5</sup>. Não queremos separar as dimensões sagradas e profanas, uma vez que, na maioria dos rituais, os limites que separam esses dois

---

<sup>4</sup> Essas observações são fruto de um estudo etnográfico sobre a festa de Nossa Senhora das Vitórias, correspondente a nossa dissertação de mestrado, intitulada “Do monte à rua: cenas da festa de Nossa Senhora das Vitórias”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em 2002.

<sup>5</sup> Chamamos de cenas religiosas as atividades mais ligadas à dimensão sagrada da festa, que estão sob a responsabilidade de uma parcela dos organizadores (entre estes o clero), como as alvoradas, as procissões, as novenas, as missas, as confissões individuais e comunitárias, os batizados, as apresentações do Coral da Igreja e os terços. Exceтуamos dessas cenas, as romarias - mesmo sendo representações pertencentes à religiosidade e controladas pelas instituições religiosas - por elas acontecerem, muitas vezes, paralelamente a essas outras práticas e, principalmente, por serem realizadas apenas no Monte do Galo. As que são representadas nesse santuário, executando-se as de rua, denominamos de cenas de romarias. As cenas de rua são aquelas representadas tanto na sede municipal (centro da cidade) como no bairro Dom José Adelino Dantas (núcleo central) e compreendem as festas no Pavilhão de Nossa Senhora das Vitórias, nos clubes, nos bares, nas quermesses. Assim como os leilões, os bingos, os shows musicais, os forrós, as brincadeiras, as apresentações e exposições artísticas, os passeios, a comercialização de produtos, os shows pirotécnicos e a queima de girândolas, entre outras cenas que se realizam sem muita interferência da Igreja.

domínios são extremamente tênues. Ao invés de separarem, eles complementarizam-se e convivem mutuamente.

## 2. Festas de santo e vida social

A festa de santo no Brasil é uma manifestação sociocultural de grande importância para a vida cotidiana das cidades interioranas. Trazida pelos colonizadores portugueses no século XVI, esse tipo de festa foi, durante um longo tempo, interpretada como símbolo religioso e associada a conteúdos sagrados e à renovação da fé no santo. Quando integradas nas manifestações populares ou folclóricas, servia apenas como ilustradora de uma realidade cultural, apresentando-se de forma semelhante em todos os contextos sociais. Em muitos desses estudos, foram negligenciados tanto os processos transformativos e históricos como também as razões que os impulsionaram. As limitações evidenciam-se, quando os eventos são inseridos nos estudos dos rituais e nas teorias sobre a religião, nas quais, ao invés de tornarem-se objetos de estudos, transformam-se em "pedaços" dos escritos sobre essas teorias, como ressalta Amaral (1998).

Além disso, ainda nos deparamos com o uso pejorativo da palavra festa em nosso país, utilizada com tal conotação sempre que queremos nos referir a alguma coisa não-séria e/ou efêmera. Lembra Araújo (1996, p. 27) que a classe dominante brasileira pensa a festa como sendo semelhante "ao riso, ao cômico e a outras formas de lazer". Inclusive no dicionário, festa significa (no singular), uma reunião alegre para fim de divertimento, ou (no plural) um momento de carícias e de agrados, conforme Ferreira (2001).

Muitos autores negligenciam o fato de que a religiosidade brasileira, na qual a reatualização da crença nos santos padroeiros é uma constante, assume um lugar central na vida cotidiana das pessoas. Alguns ainda não perceberam que os objetivos e significados de uma festa de santo são variáveis, dependendo de seu contexto e dos grupos que a realizam, pois a festa revela também ethos e visões de mundo. Deve-se

reconhecer, no entanto, que esses estudos serviram de base para despertar o interesse, especialmente das ciências sociais, por esses fenômenos culturais nas sociedades contemporâneas. De todo modo, as festas populares têm-se constituído num campo de estudo bastante explorado, principalmente pela sociologia, pela antropologia e pela história. Nas últimas décadas, vimos surgirem novas perspectivas. Segundo Araújo (1996, p. 28), essas análises divergem basicamente em torno de uma questão central: "qual é o tempo da festa? Ou a que tempo pertence a festa?".

Para Duvignaud (1983), um dos primeiros a defender a idéia da festa como fenômeno atemporal e transcultural, uma experiência coletiva capaz de proporcionar ao homem o rompimento de valores sociais estabelecidos, o "tempo" da festa propicia um espaço de liberdade. Após a festa, o indivíduo retorna a seu mundo cotidiano, recuperado e rejuvenescido. Numa outra perspectiva, encontram-se os autores que percebem a festa como fenômeno temporal e historicamente determinado, residindo aí o seu verdadeiro "tempo". Dentre outros, podemos citar: Alves (1980); Amaral (1998); Araújo (1996); Brandão (1973; 1980; 1985; 2001); Cavnac (1994; 1999); Lanna (1995); Maués (1995), DaMatta (1997) e Zaluar (1983). É importante lembrar que, mesmo existindo fora da rotina da vida cotidiana, a festa não se desassocia nunca do contexto social que a cria, podendo representá-lo, reforçá-lo, reinventá-lo e até transgredir alguns valores estabelecidos. Embora a festa seja, de fato, um forte elemento constitutivo do modo de vida brasileiro, faz-se necessário não esquecermos que ela se dá com fundamentos e significados diferentes para os vários grupos que a realizam. Mesmo parecendo ser um fenômeno comum em muitas cidades, acreditamos que ela está intrinsecamente sintonizada com a realidade sociocultural na qual é produzida, como sugere Heers (1987).

É importante ressaltarmos que as festas religiosas, realizadas em quase todas as cidades brasileiras, desempenham, em nossa cultura, um papel muito mais importante do que costumamos admitir. Nelas estão presentes os anseios, as crenças, as expectativas e os valores dos grupos e dos indivíduos; foram e são responsáveis pela mistura de gostos, corpos, raças, arte, costumes, mitos, enfim, assumiram importância na construção de solidariedades que se mantiveram durante o decorrer da história, dando continuidade ao desenho dos traços da cultura brasileira. Por se tratar de um evento englobante, os indivíduos e grupos nelas envolvidos dão sentidos diversos a esses festejos, uma vez que podem festejar acontecimentos, afirmar identidades, reatualizar tradições e mitos, gerar renda, criar novas formas de expressão, dramatizar situações e afirmações de um grupo cultural. Além disso, há o momento da catarse, podendo, às vezes, também ser um espaço de ruptura e de protestos diante de uma totalidade social, em busca da construção de uma nova cidadania (Amaral, 1998).

Sendo assim, a festa é uma ocasião que abre possibilidade ao indivíduo ou grupo social para amenizar, ou tornar menos angustiantes, alguns dos problemas e contradições da vida social, servindo, dessa forma, para reafirmar uma ordem social estabelecida. Talvez, por isso, revela-se como um poderoso instrumento integrador entre as estruturas econômicas, políticas, simbólicas, míticas e outras que são aparentemente dispersas, difusas e inconciliáveis no social. Mesmo que aconteça num tempo especial, extraordinário, é graças à festa que podemos visualizar os traços fundamentais de uma sociedade (Amaral, 1998).

A tendência para a totalização e uniformização dos gestos presentes na festa é interpretada por muitos antropólogos e sociólogos como uma das maiores características de um festejo divino, que parece não predominar na maioria dessas realizações. Nesse sentido, pensamos que ao invés de elas estarem fundadas,

totalmente, em princípios de ordenações unívocas, sendo momentos de solidariedade orgânica - como pensou Durkheim (1989) e depois foi retomado por autores, como Lévi-Strauss (1997), e por alguns brasileiros (dentre eles o próprio DaMatta (1997)) –, representam campos antagônicos e contraditórios, engendrando interesses não apenas homogêneos, mas que simbolizam uma verdadeira polissemia social, como adverte Geertz (1989). Sendo assim, as festas de santos nas sociedades contemporâneas, ao invés de apenas expressarem a existência de códigos universais parecem apresentar-se como realidades compostas de múltiplos códigos.

Entretanto, os mesmos estudiosos que sempre pensaram a festa como expressão da substância social, parecem ter esquecido de mostrar que esse "ato coletivo", muito além de manter uma ordem social, pode ser um instrumento utilizado pelo homem para contestar as normas e as regras do mundo socializado. Isso pode ocorrer, sobretudo, porque, nas sociedades hierarquizadas, o mundo não se encontra fundamentado numa cosmologia mítica unificadora. Os indivíduos possuem visão e explicação distantes e distintas, e muitas vezes conflitantes, da realidade. Almeida apud Alves (1999, p. 16), estudando a festa no cenário brasileiro, percebe-a como um momento que rompe com as dificuldades diárias, sobretudo porque nesse ritual coletivo, a sociedade pode ter uma visão não rotineira de si mesma, "já que a festa é, por definição, um estado passageiro. Mas esse estado passageiro talvez pudesse permanecer, prolongar-se e aprofundar-se [...] a festa é, também, por definição, utópica".

Embora a utopia esteja presente no imaginário dos devotos, as festas de padroeiro, em particular, a de Nossa Senhora das Vitórias, retratam o cotidiano de sua realidade social, suas estruturas hierarquizadas, suas dificuldades e problemas não solucionados. No momento de sua realização, os conflitos sociais mostram-se mais explícitos ou, algumas vezes, encobertos pelas artimanhas da representação,

servindo muito mais para a reafirmação da ordem vigente do que para uma possível transformação social, apesar de existirem alguns espaços que podem propiciar mudanças de alguns comportamentos estabelecidos. Entendemos que além da dinâmica entre essa festa e a realidade social, alguma coisa a mais guia os atores a ela, dando-lhe, não apenas uma dimensão histórica mas também uma dimensão universal e transcultural, como sugere Duvignaud (1983), Mauss (2003), Caillois (1989) e Perez (2002).

Estando a festa de santo intrinsecamente relacionada com a realidade social, como sugerem os autores referidos, e como chegamos a constatar em nossa pesquisa, é possível dizer que existe uma relação entre a vida cultural e a religião. Essa relação configura-se principalmente por meio dos rituais sagrados, que são organizados num espaço e num tempo definidos. Existe uma reciprocidade entre os homens e os seres sagrados, na qual os homens precisam de garantias para que as relações sejam mantidas e sempre propícias. As festas de santos são rituais que facilitam o contato entre os seres divinos e os homens, uma vez que nesses momentos os devotos dos santos ou das santas agradecem dádivas e, ao mesmo tempo, suplicam por novas graças (Lanna, 1995; Maués, 1995).

As figuras dos santos são geralmente acompanhadas de narrativas sobre sua vida e os rituais tanto podem reatualizar as narrativas míticas como fazer surgir novos discursos criados pelos homens para agradecer dádivas recebidas, suplicar por novos benefícios, lembrar a bondade dos deuses e, acima de tudo, fortalecer os laços entre o mundo natural, humano e o sobrenatural. Conforme afirmam Lévi-Strauss (1997) e Durkheim (1989), a eficácia de um ritual depende, principalmente, de sua repetição simbólica. Assim, os mitos e os ritos podem ser considerados categorias que assumem importância na organização social e cultural dos grupos humanos. Eles orientam os modos de pensar, de agir e de sentir dos homens. Dessa forma, o mito

não pode ser estudado como se fosse uma lenda fantasiosa ou uma forma menor de explicação do mundo, como pensaram muitos folcloristas ao se depararem com esses discursos narrativos, uma vez que não é resultado do delírio, nem uma simples invenção humana, ele ainda é uma das maneiras indispensáveis para o existir, segundo Lévi-Strauss (1997).

Nessa relação entre o mundo social e o sobrenatural, a religião assume, então, um grande empreendimento na construção desse mundo (Berger e Luckmann, 1985). No caso brasileiro, a religiosidade se expressa, especialmente, por meio das representações/crenças e dos rituais, sendo estes intensificados, reatualizados e fortalecidos durante a realização de cerimônias e de rituais sagrado-profanos, incluindo-se aí as festas de santos. Por tal análise é que podemos apreender as dimensões religiosas e lúdicas.

### 3. A religiosidade

As representações simbólicas, expressas e construídas socialmente pelos homens, são posturas responsáveis pela existência e pelas mediações da realidade social, mesmo que esta apareça nas representações, de forma invertida, como coisa *sui generis*, factual, como sugere Berger (1985). Elas desempenham grande importância na construção da cultura<sup>6</sup> e na manutenção ou reordenação da vida social, como também na formação da religiosidade. A compreensão de que as representações são construídas socialmente numa relação dialética entre realidades ideais e sociais, entre o indivíduo e a sociedade, como resultado da elaboração do

---

<sup>6</sup> A cultura, na qual está inserido o festejo em foco, é por nós concebida como um "documento vivo", em que atuamos e colhemos os dados, tendo em vista ser por meio dela que os atores expõem a sua normalidade sem reduzir sua particularidade, sendo constituída de "sistemas entrelaçados de símbolos interpretáveis" (Geertz, 1989 p. 24). Soma-se a essa idéia a de Berger e Luckmann, quando afirmam que a cultura consiste na totalidade dos produtos humanos, tanto os objetivos como os subjetivos (1985).

mundo humano, é comungada por Godelier (1981) Berger & Luckmann (1985) e Geertz (1989), e norteou nossas análises nesta pesquisa.

No caso da religiosidade<sup>7</sup> observada durante a festa de Santa Vitória, vamos verificar que o mito da fundação do santuário reforça a atividade religiosa dos fiéis, uma vez que foram eles próprios que fundaram esse mito. É importante lembrar que as práticas sagradas, como a devoção aos santos, as promessas, as romarias e as procissões, presentes na maioria dos fenômenos religiosos, funcionam como meio de intercessão com o mundo sobrenatural.

Na perspectiva de Geertz (1989) e de Assunção (1999, p. 22), a interação simbólica "entre o ethos e a visão do mundo" (fusão do mundo vivido com o mundo imaginado), que se concretiza num ritual religioso, modela "a consciência espiritual de um povo". Dessa forma, as festas católicas, que são fruto das disposições dos indivíduos para a sacralidade e que estão ligadas à totalidade social, são portas abertas para esses homens entrarem no mundo sagrado, onde esperam encontrar respostas e soluções para suas necessidades, desejos, angústias e vontades.

Cavignac (1994; 1999), estudando a cultura do interior do Rio Grande do Norte e analisando o culto aos santos, as práticas votivas que reatualizam essas crenças e as narrativas, observa que a religião está no centro da vida cotidiana dos habitantes do sertão, configurando-se como uma das mais importantes vias de acesso à realidade sócio-cultural do Nordeste brasileiro. No contexto de Carnaúba dos Dantas, em especial, a referência ao sobrenatural ocupa um lugar de destaque na

---

<sup>7</sup> Longe de pretendemos entender a religiosidade como fanatismo mestiço, fruto da mestiçagem de fragmentos de cultos africanos, indígenas e do catolicismo rústico, como fizeram alguns folcloristas brasileiros, entre eles Lamartine (1965), Cunha (1903), Barroso (1912), apud Cavignac (1994), procuramos compreender a festa de Nossa Senhora das Vitórias como um evento constituído de diversos elementos que se combinam e formam um sistema que apresenta uma lógica própria e que dá racionalidade ao mundo. Essa lógica parece ser constituída por um conjunto de disposições para a sacralidade, as quais são concretizadas pelas motivações da vida social em produções simbólicas (crenças e práticas) associadas ao mundo cultural e sobrenatural.

vida cotidiana dos moradores. Os santos, junto com outras figuras do mundo sobrenatural, controlam as forças naturais e, conseqüentemente, uma ordenação de seu mundo social.

A religião é uma tentativa de conservar a relação significativa entre os valores tradicionais e a ordem geral da existência. Esses significados gerais, em torno dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta, são armazenados e legitimados por meio dos símbolos religiosos que, normalmente, não são criticados histórica e filosoficamente, como mostram alguns autores, dentre esses, Berger (1985) e Godelier (1981).

Oliveira (1999, p. 1) distingue a religiosidade de fenômenos propriamente religiosos, sobretudo porque estes supõem uma certa institucionalidade, enquanto aquela "expressaria a experiência religiosa em seu estado original"<sup>8</sup>. Ele define a religiosidade como sendo "o conjunto de disposições referentes ao sagrado antes que estas sejam socialmente elaboradas e socializadas". A experiência religiosa, que propiciaria a produção ou a mobilização da energia interior, diferente da energia física, pode ser associada à idéia de espiritualidade. A religiosidade como experiência da transcendência, basicamente subjetiva, escapa à análise das ciências sociais, já que antecede a nossa observação. Mas, mesmo sendo um momento anterior à objetivação social, a "religiosidade parece ser um conceito chave para entendermos a função propriamente religiosa dos atores e instituições religiosas, que domesticam e canalizam para fins socialmente úteis" (Oliveira, 1999, p. 7).

Essa preocupação pode ser associada à percepção da fenomenologia, especialmente a de Geertz (1989), quando este se refere à religiosidade como um dos

---

<sup>8</sup> Para Oliveira (1999, p. 2), "a religiosidade como um componente inato do ser humano implica sua predisposição para a experiência da sacralidade e da transcendência". Todavia, diz o autor, admitir a religiosidade enquanto componente inato ao ser humano não implica admitir a realidade ôntica do sagrado transcendente, que não cabe ser negada nem afirmada pelo pesquisador/observador.

elementos da própria condição humana ou àquele pendor que impulsiona o ser humano a buscar a transcendência, o sagrado ou o "inteiramente outro". A "experiência religiosa implica, portanto, o sentimento de comunhão profunda com outras pessoas, com a natureza, ou com a própria divindade", conforme Oliveira (1999, p. 1). Mesmo assim, a intensidade dessa experiência varia de indivíduo para indivíduo e, embora não seja a religiosidade um atributo totalmente utilitário, faz-nos sentir humanos.

Como uma atividade subjetiva, a experiência religiosa interfere na vida social, sobretudo porque motiva comportamentos e atitudes para o sagrado. Assim, a religiosidade é percebida como matéria-prima das instituições religiosas e estas se tornam sociologicamente importantes, não porque descrevem a ordem social, mas porque a modelam, assim como o fazem outros poderes constituídos na sociedade (Oliveira, 1999; Geertz, 1989). Mesmo assim, parece-nos que nas brechas da religiosidade ainda não institucionalizada, ou como sugere Bourdieu (1992), que ainda não receberam a ação do *trabalho religioso*, residem algumas possibilidades de ruptura com os sistemas religiosos constituídos socialmente. Quando essas brechas não são "fechadas", toda a energia potencial pode ser canalizada para atividades socialmente perigosas, podendo até propiciar o rompimento de valores estabelecidos na vida social, como podemos observar em alguns rituais do festejo em estudo.

A relação de complementaridade entre a dimensão sagrada e a profana, muitas vezes, é responsável por esses momentos extraordinários e de excessos, apesar de termos verificado que em algumas circunstâncias a primeira parece ser mais importante do que a segunda. Maués (1995), ao estudar algumas festas de santos no Estado do Pará, diz que é como se tudo que acontecesse durante a festa, mesmo sendo profano, tivesse algo de sagrado ou de especial. Ademais, a obrigação

(devoção), expressada mais enfaticamente na festa, vem antes da diversão, ficando o divertimento assim justificado.

Apesar de levarmos em consideração, neste ensaio, algumas das teses sobre a festa, apontadas por Duvignaud (1983) e por Perez (2002), procuramos aproximarmo-nos do enfoque teórico-metodológico proposto pelas abordagens que vêem as festas como fenômenos especialmente interligados às práticas da vida social dos atores, dando especial importância a seu contexto e à sua temporalidade. Uma vez que é preciso lembrar que a "festa não se dissocia nunca de um contexto social que a segrega, lhe impõe os seus impulsos e as suas máscaras" (Heers, 1987, p. 29).

#### **4. A Santa entra em cena**

A partir da análise de narrativas e de rituais, percebemos uma forte tendência dos carnaubenses para a criação ou a reatualização de festas de santo (a) e de lugares de culto e de peregrinação. Em Carnaúba dos Dantas, são realizadas sete festas sagrado-profanas, excetuando-se as celebrações natalinas e de final de ano, e ainda outras festividades essencialmente profanas (Ver quadro 1). No que diz respeito aos lugares de culto, a população dispõe de dois santuários de grande e médio porte, respectivamente o Monte do Galo e o Santuário de Santa Rita de Cássia, além de outros lugares sagrados, como "covas", "cemitérios" e "cruzes", onde também se realizam romarias. O culto e os festejos aos santos padroeiros, a princípio uma imposição dos colonizadores portugueses, resultam de um entrecruzamento de crenças e práticas religiosas, formando uma religiosidade sincrética, cujos termos precisam ser melhor definidos. As próprias narrativas relatando a fundação do Monte do Galo e da construção do atual município de Carnaúba dos Dantas são recheadas de histórias de reinos encantados. Esse fato reforça a hipótese de que a lógica de apreensão do mundo do homem sertanejo está associada a uma

representação da natureza como sendo lugar do sagrado, sendo essa idéia resultado de um processo de incorporação entre diferentes sistemas simbólicos<sup>9</sup>. As narrativas que povoam a memória dos carnaubenses revelam a inserção do mundo sobrenatural na construção da realidade social e reforçam a relação entre mito e realidade. A Pedra do Dinheiro, a Serra do Forte, o Serrote do Galo, a Serra da Rajada e outras grutas, rochedos e montes são "reinos encantados" que guardam marcas da história do território. Nos cenários míticos habitam galos, cordeiros, guardiões, velhos, monstros ferozes, caiporas, princesas, santas, almas e espíritos. Inúmeros são os relatos convertidos em lendas ou histórias, entre elas a do cantar de um galo solitário que ecoou no topo do Serrote do Galo.

QUADRO 1 – FESTAS CELEBRADAS EM CARNAÚBA DOS DANTAS

FESTAS	PERÍODO	REALIZAÇÃO	ATORES	PADROEIRO
São José	10 a 19 de março	Sede municipal	Moradores, carnaubenses ausentes e alguns visitantes	Carnaúba dos Dantas
Semana Santa Espetáculo teatral da Paixão de Cristo	Março ou abril	Bairro Dom José Adelino Dantas – Monte do Galo	Romeiros, moradores, pedintes, carnaubenses ausentes, comerciantes locais e externos e visitantes	
Santa Rita de Cássia	19 a 22 de maio	Santuário de Santa Rita de Cássia – Sítio Marimbondo	moradores da rua e dos sítios	Santuário de Santa Rita de Cássia
Santo Antônio	08 a 17 de junho	Povoado Rajada	moradores do povoado e da “rua”	Povoado Rajada
São Francisco de Assis	Última semana de setembro	Povoado Ermo	moradores do povoado e da “rua”	Povoado Ermo
Nossa Senhora das Vitórias	15 a 25 de outubro	Sede municipal e bairro Dom José Adelino Dantas – Monte do Galo	Moradores, Romeiros, Pedintes, comerciantes locais e externos, clero,	Monte do Galo

<sup>9</sup> CAVIGNAC, Julie. *Festas e penitências no sertão*, p. 39-54.

			carnaubenses ausentes e visitantes	
Santa Luzia e São Bento	04 a 13 de dezembro	Bairro Dom José Adelino Dantas – Monte do Galo	Romeiros, moradores da rua e dos sítios, comerciantes locais e externos, clero e pedintes	

## 5. Monte do Galo: o cantar do galo solitário

O Monte do Galo é um lugar mítico e poderoso, onde o céu e a terra, os devotos e a Santa se encontram. Ele possui, para os devotos que o visitam desde seu surgimento, poderes mágicos, sendo capaz de produzir sentidos e significados peculiares para eles. É um lugar propício à busca da transcendência e da prática da reciprocidade e um dos cenários da festa de Nossa Senhora das Vitórias. Muito antes de transformar-se num santuário, ele já pertencia, como reino encantado, à memória dessas pessoas. A história da "milagrosa" transformação pode ser assim resumida: certa vez, alguns homens, passando próximo a esse serrote, por volta da meia noite, escutaram o cantar de um galo vindo do seu cimo. O canto passou a ser ouvido por muitos transeuntes. A melodia encantou muitos ouvidos e corações, ao longo da história desse município, mas apenas a que foi ouvida pelos vaqueiros e empregados do Major Antônio Dantas Correia (ou Maria), residente na fazenda Baixa Verde, um dos descendentes do Coronel Caetano Dantas Correia, mereceu destaque escrito e oral. Essas narrativas registram que aqueles vaqueiros, embevecidos pelos vibrantes ecos que se espalhavam naquele serrote, ficaram espantados, pois sabiam que naquele local não residiam pessoas, configurando-se para eles a existência de um lugar sagrado<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> DANTAS, D. José Adelino Dantas. *O Coronel de milícias Caetano Dantas Correia*; CARVALHO, Auta Rodrigues de. *Histórico do Monte do Galo*; DANTAS, Pedro Arbuês. *Cinquentenário do Monte do Galo em*

Segundo algumas narrativas orais, o major não deu importância às histórias de seus empregados, certamente porque sabia tratar-se de crenças pertencentes à religiosidade dos antigos habitantes do lugar. Apesar disso, elas permaneceram no imaginário dos habitantes, como no da carnaubense ausente Maria Hilária Dantas: “Um homem levantou-se à meia noite e viu cantar um galo lá em cima da serra, três vezes. Aí ele perguntou: "Mas quem mora acolá naquela serra? Não mora ninguém". Aí ele chamou o povo da família dele e disse: "vocês tão ouvindo o cantar de um galo?" Por causa desse galo que cantou botaram o nome da serra de Serrote do Galo”.

O certo é que a existência do lugar sagrado e o "canto" de seu morador solitário e encantado aos poucos foram sendo difundidos por todo o povoado e para além de suas fronteiras. O Serrote do Galo, como ainda é conhecido o lugar santo, permanece vivo na crença da população: "um certo dia, um morador que caçava mocó no serrote ouviu um galo cantar bem pertinho dele, nos seus pés, duas vezes, mas ele não viu o galo"<sup>11</sup>.

---

*Carnaúba dos Dantas – 1928-1978*; MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Carnaúba dos Dantas: dados históricos*.

<sup>11</sup> Depoimento de Francisco Paulo Dantas, morador de Carnaúba dos Dantas em 2001.

Ainda de acordo com as narrativas orais, os tropeiros e matutos<sup>12</sup> que transportavam mercadorias entre as áreas do Sertão e do Litoral, principalmente o sal de Macau e o algodão da região do Seridó, para a região do Brejo Paraibano de onde traziam rapadura, farinha, feijão de arranca, aguardente, dentre outros, ao arrancharem-se no antigo povoado Carnaúba e, em particular, quando dormiam em "ranchos", situados próximos ao Serrote do Galo, também acordavam ao ouvir o cântico de um galo que



A estátua no Monte do Galo

Foto: Isabel Dantas

emanava do cume desse monte. Como bons contadores de histórias, esses viajantes foram espalhando a "cantiga" por onde passavam e, aos poucos, os povoados circunvizinhos ficam sabendo da existência do lugar mítico. A contribuição desses "contadores de histórias", certamente foi uma das motivações para o início das peregrinações ao "Serrote do Galo", particularmente para os romeiros da região do

---

<sup>12</sup> Segundo a tradição oral, os tropeiros antigos eram indivíduos que se ocupavam em comprar, vender e conduzir tropas de gado, de burros, de mulas ou de éguas, enquanto os matutos eram as pessoas que transportavam mercadorias de um lugarejo a outro e que tangiam burros. Segundo ALVES, Celestino. *Matutos e tropeiros*, esses profissionais marcaram época, especialmente nos sertões mais distantes, uma vez que as cidades que foram surgindo longe da orla marítima, e que tinham como transporte primitivo o mar, eram abastecidas pelos tropeiros e matutos. É também recorrente o uso do termo matuto, tanto na oralidade como nos dicionários, para designar as pessoas que moram no campo e tem hábitos e atitudes diferentes das pessoas da cidade, tendo no geral essa concepção um caráter discriminatório, haja vista que nos dois casos esses indivíduos são percebidos como atrasados, incultos, ingênuos, modestos, sendo por isso concebidos como inferiores aos moradores das cidades.

Brejo Paraibano e outras cidades próximas de Carnaúba dos Dantas. Para os moradores do povoado, o cantar do galo motivou a realização de uma festa/piquenique ou um "ritual inventado", a partir do qual o lugar sagrado começou a ser socializado.

De reino encantado, o Serrote do Galo foi transformado no santuário Monte do Galo<sup>13</sup>, morada de sua padroeira, Nossa Senhora das Vitórias e um dos cenários mais importantes na realização de sua festa. É considerado o maior centro de peregrinação do sertão seridoense, sendo um lugar de culto de abrangência regional, uma vez que recebe pessoas (romeiros, turistas, comerciantes e pedintes) de praticamente todas as cidades dos Estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte assim como de algumas localidades do Ceará. Trazem em suas "malas" uma multiplicidade de angústias, doenças, desejos e interesses que esperam ser realizados, ou pelo menos amenizados.

## 6. O pedido de socorro da Santa

As versões orais e escritas<sup>14</sup> demonstram que o mito da Santa Vitória começou a ser construído no início do século XX. O carnaubense Pedro Alberto Dantas (1878-1960) resolveu deixar sua terra natal e partiu em busca de melhor sorte na região Norte do Brasil, em 1907, durante o Ciclo da Borracha. Um certo dia, em plena mata amazônica, Santa Vitória aparece a esse carnaubense (talvez num pedido de socorro, uma vez que parecia perdida, numa terra estranha, ou à espera de alguém que a

---

<sup>13</sup> O santuário do Monte do Galo foi construído em um dos serrotes que circundam a paisagem geográfica de Carnaúba dos Dantas. Para se chegar a seu topo e à "morada" da Santa é necessário percorrer um caminho sinuoso, um pouco íngreme, que mede em torno de seiscentos metros de comprimento e é protegido por um corrimão de alvenaria. O espaço encontra-se decorado com alguns objetos e acessórios cênicos que induzem os atores ao cumprimento de suas "dívidas" e à realização de seus pedidos junto à Santa.

<sup>14</sup> De acordo DANTAS, Pedro Arbués. *O galo cantou no serrote grande: uma santa fez milagre em Belém do Pará e Carnaúba*; MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *O Monte do Galo e seus primórdios*.

trouxesse até sua morada). O fato se passa por volta de 1910, num seringal às margens do rio Purus, entre Belém do Pará e o Estado do Amazonas. Narra o carnaubense Pedro Arbués Dantas que, uma noite, Pedro Alberto, acometido de beribéri, bastante febril e debilitado (acreditando até que, em decorrência da enfermidade, poderia morrer) viu aparecer aquele claro, aquela Santa com um manto azul, que lhe disse: “Sou Nossa Senhora das Vitórias, estou aqui pra te proteger”. Após essa aparição, ele começou a recuperar-se. Curado, adquiriu a imagem da Santa e retornou à sua terra natal trazendo-a como lhe havia prometido. Certamente, Pedro Alberto Dantas não imaginava estar trazendo em sua bagagem, além do símbolo de sua salvação, o mais importante símbolo religioso desse município.



Imagem de Nossa Senhora das Vitórias  
Foto: Isabel Dantas

A chegada da Santa Vitória "à sua morada" acontece após a realização de uma festa-piquenique no topo do serrote, momento em que o lugar sagrado começa a ser socializado. Alguns moradores, movidos pela curiosidade e pelo desejo de escalar o serrote, conhecer a beleza e desvendar as lendas sobre os seus mistérios naturais e sobrenaturais, resolveram "aventurar-se" nessa descoberta. Quando alcançam o cume do serrote, encantados com o visual exuberante propiciado pelas alturas e pelo ar livre misturado ao cheiro das flores campestres e do mato muçambê, decidem erigir ali uma estátua em homenagem àquele animal

solitário, o galo. Essa idéia não chega a ser concretizada na época, por questões

econômicas, sendo providenciado, no lugar da estátua, um Cruzeiro, marco de fundação do povoado e da fé dos carnaubenses. O Cruzeiro é inaugurado, em meio a uma grande festa, no dia 25 de outubro de 1928, momento em que o povoado festejava São Bento e Santa Luzia. O então Serrote do Galo passa a ser chamado oficialmente Monte do Galo.

Naquela ocasião, Pedro Alberto Dantas, aproveitando o ensejo festivo e já tendo conhecimento de alguns relatos de graças alcançadas por intermédio de Nossa Senhora das Vitórias, doou oficialmente a imagem da Santa ao Monte do Galo, concretizando o "compromisso" assumido junto à Santa Vitória de encontrar, no território carnaubense, um lugar sagrado para servir-lhe de morada. Essa dívida referia-se a uma graça que teria alcançado durante a viagem de retorno à sua terra natal, quando percebeu que o barco que o transportava estava quase naufragando; lembrando-se da imagem da Santa, que trazia em sua bagagem, fez então a promessa. No discurso de Antônio Anacleto dos Santos, que foi seu contemporâneo e afilhado, esse fato ganha força:

Eu cansei de ver ele contar essa história dessa promessa. O meu padrinho quando vinha de navio do Pará, ele viu que o navio ia naufragar. Ele fez uma promessa pra se escapasse – aquele navio não naufragasse – ele, quando chegasse na terra dele, ia tentar fazer um monte, um negócio de santidade lá em cima e botar uma cruz. Fazer um cruzeiro lá em cima do Monte. Justamente aquele, nasceu daí. Foi dessa promessa do meu padrinho.

Observamos que no processo de construção dessa festa, vai existir uma apropriação do sagrado em nível local, tanto por parte dos moradores como da Igreja oficial, quando o antigo Serrote do Galo adquire, além da função de reino encantado, a condição de santuário cristão. Nessa condição, a Santa volta à sua "morada" e, a partir daí, é instituída sua festa e o início das cenas das romarias, passando o Monte

do Galo a ser o lugar privilegiado para a atualização do culto a Nossa Senhora das Vitórias.

## 7. O espetáculo ofertado a Santa Vitória

Inicialmente, a festa consistia numa missa que era celebrada no cimo desse lugar sagrado, em frente à capela da Santa, no dia 25 de outubro, uma vez que na cidade, nesse mesmo período, celebrava-se a festa para São Bento e Santa Luzia. Como o evento foi-se divulgando e aumentando o número de participantes, foi-se definindo como cenário para sua realização/celebração a cidade e não o então "povoado", hoje bairro Dom José Adelino Dantas. Isso porque, naquela época, nesse local ainda não havia moradores e nem se dispunha de infra-estrutura para a realização dos festejos. Com o início das caminhadas do "monte à rua", em busca da Santa Vitória, São Bento e Santa Luzia perderam seus postos e também as homenagens prestadas pelos carnaubenses e somente a partir de 1980 esses santos voltaram a ser festejados.

O espetáculo à Santa Vitória, que no princípio atraía apenas os moradores do povoado, aos poucos começou a receberromeiros, turistas de diversas cidades circunvizinhas, além dos carnaubenses ausentes, ganhando proporções impressionantes. Entre a véspera e o dia da Santa, a festa aglutina um



Romeiros subindo o Monte do Galo

Foto: Isabel Dantas

contingente populacional de aproximadamente vinte mil pessoas que se movimentam entre o santuário e a sede municipal, ou seja, entre o monte e a rua. A presença dos romeiros, segundo alguns moradores, foi decisiva para o crescimento da festa de Nossa Senhora das Vitórias, conforme afirma Francisca Xavier de Moura<sup>15</sup>: "a festa cresceu através dos romeiros; não foi ninguém daqui. E hoje ninguém está ligando romeiro". Na verdade, o público que visita o santuário anualmente é, por certo, bem heterogêneo. Além dos romeiros, os próprios moradores freqüentam normalmente esse local nos finais de semana, atraídos tanto pela sua dimensão sagrada, como pelos bares e restaurantes instalados no sopé do santuário.

Embora nem todas as festas realizadas no município aconteçam no grande cenário do Monte do Galo e mesmo não sendo todas elas destinadas à Santa Vitória, o Monte e a Santa parecem ser a motivação maior para a vinda de tantas pessoas à localidade. O monte é palco de três grandes acontecimentos festivos: a festa da Semana Santa, que acontece no mês de abril; a de Nossa Senhora das Vitórias, em outubro; e a de Santa Luzia e São Bento, em dezembro<sup>16</sup>. Somam-se a esses eventos as romarias esporádicas que acontecem nos finais de semana e nos dias santos e feriados e as visitas dos peregrinos que vão em busca dos santuários de São Francisco de Canindé e de Juazeiro do Norte. O Monte do Galo chega a receber uma média aproximada de 50 (cinquenta) mil peregrinos anualmente. O ciclo festivo de Carnaúba dos Dantas ainda conta com a festa de São José (padroeiro do município), a de Santa Rita de Cássia, a de Santo Antônio (padroeiro do Povoado Rajada), a de São Francisco de Assis (padroeiro do povoado Ermo), e de outros eventos festivos, como

---

<sup>15</sup> Moradora da cidade conhecida como Chica de Lalau.

<sup>16</sup> Apesar de os festejos aos dois últimos terem sido revitalizados há pouco mais de vinte anos, o número de romeiros cresce a cada ano, em particular entre os dias 12 e 13, véspera e dia da festa. Mesmo assim, observa-se que em todos os momentos de festa no santuário, o motivo maior da visita dos romeiros é seu contato com a Santa Vitória, seja pagando promessas ou apenas fazendo visitação.

a festa de São Pedro, de dimensão mais profana. Além disso, tem-se o espetáculo teatral "A Paixão de Cristo" que é encenado na Praça dos Romeiros, desde 1978, por atores amadores da comunidade.



Romeira subindo o Monte do Galo  
Foto: Isabel Dantas

A festa de Nossa Senhora das Vitórias faz parte de um tempo cíclico e festivo. Tem início no dia 15 de outubro e se estende até o dia 25, sendo os dias 24 e 25 considerados, por praticamente todos os atores co-partícipes, como os principais dias do festejo, para os quais eles investem mais recursos financeiros. A Santa desce então do Monte do Galo para receber seus devotos, somente retornando ao santuário no encerramento do espetáculo.

Assim como as novenas e as festas de rua/barracas, que são os momentos mais apreciados pelos moradores e visitantes de cidades circunvizinhas a Carnaúba dos Dantas, a romaria é o momento da festa mais importante para os romeiros. Nesse ritual, constitui-se um verdadeiro sistema de trocas simbólicas ou dádivas trocadas<sup>17</sup> entre os devotos e a Santa, em que se implicam as obrigações de dá, receber e retribuir. Em tal processo, o devoto fica obrigado a oferecer à Santa Vitória, a Jesus Cristo ou a outros seres divinos - em troca de seus favores - bens materiais e imateriais, que variam desde ritos, festas, ex-votos, esmolas em dinheiro, fogos, rezas, missas, mortalhas, velas, e o próprio sacrifício corporal de subir os seiscentos metros de caminho sinuoso até o topo do monte, onde eles podem "encontrar-se" com a Santa.

## 8. Os romeiros e o encontro com Santa Vitória

A romaria ao Monte do Galo constitui-se em uma grande viagem que os devotos fazem de sua morada até o santuário; um meio de pagar promessas e votos, agradecer milagres e graças alcançadas; implorar por futuros favores e visitar a Santa Vitória. As dívidas (individuais e coletivas) geralmente estão relacionadas com circunstâncias graves da vida: doença, acidentes, falta de chuva, desemprego, uso de drogas, vícios, descontrole no casamento, dentre outras. As promessas e os milagres obtidos por meio dos rituais são



Romeira pagando promessa  
Foto: Isabel Dantas

<sup>17</sup> Para saber mais sobre o sistema de prestações totais em outras sociedades, ver MAUSS, Marcel. *Antropologia e Sociologia* e sobre a festa da Santa Vitória, ver DANTAS, Maria Isabel. *Do monte à rua: cenas da festa de Nossa Senhora das Vitórias*.

mecanismos pelos quais os romeiros podem controlar os acontecimentos da vida, sendo percebidos como manifestação da vontade divina, dependentes, pois, do aval dos santos. Embora conste na programação oficial da festa da Santa Vitória, a romaria é um capítulo à parte do festejo, diferente das missas, procissões, novenas, que são de iniciativa da Igreja oficial, uma vez que elas se realizam por iniciativa dos próprios devotos.

O percurso rumo à morada da Santa, local mais almejado pelos fiéis, é feito, pela maioria dos romeiros, em silêncio e em orações; às vezes, encontramos alguns cantando. O trajeto é, enfim, um ritual de agrado à Santa e a Jesus Cristo, sendo motivado pela perspectiva de sacrifício, fundamentalmente, o sacrifício da cruz. Essa forma de penitência, além de ser uma dádiva em retribuição aos "favores" recebidos,



Visita dos devotos à capela de Nossa Senhora das Vitórias no Monte do Galo

Foto: Isabel Dantas

é, para os romeiros, uma forma de flagelo corporal eficaz na purificação dos pecados, evidenciando que a ordem social pode ser legitimada pelas práticas religiosas. A caminhada é apenas interrompida para depositarem esmolas nas mãos trêmulas dos inúmeros pedintes que se aglomeram às margens do caminho e frente às estações. Os atores aproveitam esse momento para reforçar suas intenções com

rezas e colocar ou trocar "pedrinhas"<sup>18</sup>. Essa prática, muito comum entre os romeiros, inicia-se no Sopé do Monte, quando eles pegam catorze pedrinhas para serem depositadas (ou trocadas) em cada estação, de forma que quando eles chegam ao alto do serrote já se têm despojado desses bens simbólicos. Muitos romeiros realizam o mesmo ritual, quando descem o serrote, esperando com isso garantir seu retorno ao local.

Na festa da Santa Vitória, a romaria caracteriza-se como sendo uma grande viagem de um lugar do cotidiano (morada dos romeiros) a um lugar sagrado (o Monte do Galo), onde se realizam rituais como a subida ao topo do santuário, o cumprimento de promessas e votos ou apenas uma visita à Santa. Os romeiros participam também dos rituais prescritos pela Igreja oficial e pelos organizadores da dimensão profana da festa.

## 9. As andanças da Santa do monte à rua

---

<sup>18</sup> Para saber mais sobre essa prática no Monte do Galo, ver DANTAS, Maria Isabel. *Do monte à rua: cenas da festa de Nossa Senhora das Vitórias*.

Há mais de setenta anos os "filhos" da Virgem das Vitórias despertam no dia da abertura do festejo, às cinco horas da manhã, ao som de foguetões e de músicas. Na memória desses homens e mulheres, a melodia anuncia a abertura da festa a Nossa Senhora das Vitórias. Essa melodia carregada de símbolos pertence ao imaginário carnaubense e, ao ser representada todos os anos durante essa Festa, faz uma tradição ser celebrada e reinventada. É um dos momentos mais marcantes do festejo, porque desperta, nos moradores, o desejo de festejar um de seus símbolos mais ilustres.



Procissão de encerramento. Nossa Senhora das Vitórias retorna ao santuário.  
Foto: Itamiran Dantas



Bênção das relíquias adquiridas pelos romeiros durante a festa  
Foto: Isabel Dantas

A abertura oficial da festa é o momento em que a Santa sai do monte e vai para a rua, dando início à peregrinação e andanças de ida e volta que enfrentará durante o espetáculo: de sua morada até a igreja de São José onde serão realizadas muitas cenas religiosas. Nesse ritual, a Santa "entra" em todos os lares por onde passa, pela força de sua presença e, especialmente, de seu olhar. Afinal, para os devotos, a imagem representa na terra a Santa que está no céu. Nesses momentos mais íntimos, como as procissões, ela lhes parece viva, podendo enxergá-los e atendê-los do alto de seu andor. Como recompensa, ela recebe dos moradores acenos, beijos, flores, fogos, lágrimas, sorrisos e palmas, oferendas em agradecimento à visita, marcas da verdadeira comunicação entre ambos. Muitos devotos realizam a peregrinação descalços, vestidos com mortalhas, conduzindo ex-votos, rezando e/ou

cantando. Sentem-se, nessa hora, mais próximos da Santa. Esses rituais sempre "abrem as cortinas" para a realização das novenas ou missas que se realizam na matriz de São José.

Chegando à matriz de São José, em meio aos aplausos e fogos, a Santa é colocada em frente ao altar-mor, onde se encontra seu esposo, São José. Mais uma vez, ele "gentilmente" abre suas portas para recebê-la. Em troca, aceita os cumprimentos dos devotos por meio de beijos e toques de mãos antes e após as missas e as novenas. Desse templo, será deslocada para receber os seus "filhos ausentes", na Noite dos Carnaubenses Ausentes, e no dia 24 (véspera do festejo), pela manhã, quando se dirige novamente à capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, na qual será enfeitada com seus acessórios de festa e, novamente, transportada até a Igreja Matriz.

As novenas são tradicionalmente encenadas à noite e contam, principalmente, com a participação dos moradores da rua, exceto nos dias mais importantes do festejo, como a Noite dos Carnaubenses Ausentes, a dos Albertos, a do município de Acari, a dos povoados Ermo e Rajada e das comunidades Baixa Verde, Volta do Rio, Lajedo, e a própria novena principal do dia 24. São momentos em que a cidade recebe a visita desses patrocinadores/homenageados, dos moradores dos sítios e dos romeiros.

O caráter espetacular da Festa é visível no cenário da Igreja, decorado com muitas flores, tecidos, toalhas de linho bordado, castiçais, velas e outros acessórios, arrumados para receber os presentes, os ausentes e outros atores. A disposição dos moradores no seu interior ainda lembra um pouco o tempo, não tão remoto, quando os bancos continham o nome das famílias mais importantes da cidade, que eram suas proprietárias. Mesmo não sendo essa prática vigente atualmente na ocupação do templo, observamos alguns moradores, descendentes das antigas famílias, procurarem seus lugares preferidos e quase marcados pela tradição, talvez numa tentativa de caracterizar sua posição na hierarquia social.



Antônio Felinto Dantas e Santa Vitória

Foto: Isabel Dantas

A Matriz de São José, reconhecidamente, não é bastante ampla para atender o número de católicos; não obstante, parece já ser uma tradição o hábito de muitos moradores assistirem às novenas e missas do lado de fora, principalmente os jovens, homens e pessoas que estão acompanhadas de crianças. As relações de poder e, conseqüentemente, as posições sociais se reafirmam, quando os patrocinadores da noite são convidados "gentilmente", pelos organizadores da festa, para sentarem-se nos bancos laterais do altar-mor de onde podem ser vistos pela maioria dos presentes. Quando os patrocinadores são em número muito elevado, chamam-se apenas os coordenadores da noite. Essa é uma ocasião em que se tornam perceptíveis as ações dos atores principais, no caso dos dirigentes, apresentando-se diante de seu público com uma performance cênica, cujo "figurino", os acessórios e o lugar por eles ocupados são elementos essenciais para impressionarem seu público.

A relação entre a festa e a sua realidade social é tão acentuada que, conforme nos relatou uma das organizadoras do espetáculo, os patrocinadores ao aceitarem financiar uma novena estão recebendo um "chamado de Deus" e, por isso, devem sentar-se nos bancos principais da igreja, onde podem ser vistos pela maioria dos presentes, dando seu testemunho de fé e de caridade. Segundo a informante, nesse local os patrocinadores estarão mais próximos de Deus e da Santa Vitória e assim poderão ser beneficiados com a glória e a recompensa pela ajuda material.

Assim como as procissões, as novenas, as missas, as confissões e os batizados são rituais de culto que estão sob o domínio particular da Igreja oficial, fazendo-se diferentes das práticas rituais da religiosidade pertencentes ao domínio do laico, como as romarias, que são reconhecidas, à exceção de algumas situações, por sua qualidade de deslocamento, por ser um culto religioso nômade que transporta os

seres humanos ao encontro de seres e poderes sobrenaturais<sup>19</sup>. Além do mais, as romarias são práticas da religiosidade que, no caso em estudo, estão sendo apropriadas pela Igreja.

A Festa parece ser realizada com o intuito de seduzir ou atrair a população local e os visitantes pelo *glamour*, pela beleza e pelas atrações artístico-culturais, tanto que a cidade prepara-se caprichosa e esteticamente para tal acontecimento. Rezadas as novenas, o espetáculo continua com as cenas de rua, momentos em que os presentes são convidados a prestigiarem a exibição do show pirotécnico, a apresentação da Filarmônica "11 de Dezembro" e as festas nas barracas. Estas, mesmo não estando sob o controle total da Igreja, são atividades sociais constantes da programação do espetáculo e visam render-lhe lucros. Além disso, representam uma das cenas em que se implicam diversos interesses e em que o processo de hierarquização social pode ser amenizado, camuflado ou menos visível, mas não totalmente suspenso<sup>20</sup>.

## 10. O encontro na praça

Assim como as apresentações musicais, a queima dos fogos é responsável pelo brilho das novenas, das missas, das procissões e é também um dos momentos mais esperados e mais significativos do espetáculo para os atores, uma vez que o trovejar dos ensurdecidores foguetões e pistoletas consegue chamar a atenção de quase toda a população, não somente daqueles que participaram da novena. Esses elementos simbólicos que abrem e fecham as cerimônias proclamam aos céus e a terra as dádivas divinas e a retribuição dos devotos, simbolizando uma forma de propaganda

---

<sup>19</sup> Para saber mais sobre romarias ver BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*, p. 40 e STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – BA*.

<sup>20</sup> Como constata DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*.

e um excelente instrumento de poder nas mãos dos patrocinadores ou outros ofertantes. É também nesses momentos de grande *efervescência coletiva* que as relações de poder são acentuadas, isso porque as posições sociais dos que detêm melhores recursos socioeconômicos no município são reforçadas e reafirmadas.

A Praça Caetano Dantas é o grande espaço lúdico da Festa. É onde o poder público local e até estadual propiciam entretenimento para todos. Nesse espaço, é montado o Pavilhão de Nossa Senhora das Vitórias, onde são representadas as grandes cenas de rua. Nele são travadas muitas de suas relações sociais. Esse bar ao ar livre (ou as barracas como chamam os moradores) existe em quase todas as festas populares. Nesta festa, em particular, consta de um palco localizado na praça, um espaço para dança, o bar oficial do Pavilhão (e outros preexistentes no local), mesas, alguns *trailers*, parque de diversão, vendedores ambulantes e bancas de jogo de azar.



Cena de rua – Praça Caetano Dantas

Foto: Itamiran Dantas (Acervo da Prefeitura Municipal de Carnaúba dos Dantas)

É esse o local preferido pelos atores, para curtirem o som e o embalo de vários grupos musicais, para namorarem, dançarem, beberem, reverem seus amigos e parentes e até criarem novos laços sociais. Aqui se efetiva e se reafirma o processo de sociabilidade da festa, que favorece o encontro entre os carnaubenses e os visitantes. A praça, à noite, transforma-se num espaço de confraternização e comunhão. Entretanto, por ser excitante, almejado e por aglomerar muita gente, também se torna um espaço perigoso. Isso acontece porque muito embora a festa reúna pessoas de áreas mais amplas e de lugares geograficamente afastados entre si, nem sempre garante o fortalecimento dos laços sociais de solidariedade e de comunhão entre estranhos. Essa interação só acontece entre os moradores e os carnaubenses ausentes ou entre eles mesmos.

## 11. O clima entre os moradores e os romeiros

As relações entre moradores e romeiros são bastante amistosas e o caráter de antigüidade e de pertencimento ao cenário da festa dá aos primeiros a liberdade de discriminarem e não receberem calorosamente os segundos<sup>21</sup>. Não obstante, as relações entre os próprios moradores não são tão pacíficas como se imagina, pois nelas existem conflitos que, dependendo das circunstâncias, podem ser brandos ou bastantes acirrados, como as competições político-partidárias que têm gerado disputas profundas entre eles, têm levado alguns a antipatizarem outros, mesmo após o processo eleitoral. Mas quando a questão é os romeiros, esses conflitos parecem não existir. A grande maioria dos moradores entrevistados percebem-nos numa condição de inferioridade, pobreza e estranheza em relação a eles, e identificam-nos por diversos estereótipos, os quais geralmente são associados a

---

<sup>21</sup> Excetuamos algumas experiências entre romeiros e os comerciantes do bairro Dom José Adelino Dantas, cujas relações são mais comerciais do que familiares.

questões sociais e à tradição, e implicam uma posição de discriminação social. Quando não os identificam como "brejeiros", percebem-nos como "coitadinhos", "pobrezinhos", "matutos", "abestalhados" ou "gente de muita fé", dentre outros. É importante ressaltar que essas estigmatizações não foram criadas simplesmente pelos moradores, como uma forma maldosa e perversa de os perceberem; e nem se tratam, de nossa parte, da assunção de uma postura de defesa dos romeiros e de censura ou acusação dos moradores de preconceituosos e superiores.

A estigmatização dos carnaubenses em relação aos romeiros acontece no plano coletivo, e não apenas no individual, por eles pertencerem a um grupo coletivamente diferente e imaginado como inferior a essa própria categoria<sup>22</sup>. As idéias, mesmo sendo expressas individualmente, são parte integrante das representações e atitudes comuns à grande maioria dos moradores, apesar de alguns terem opiniões individuais divergentes das idéias e crenças típicas da maioria. Além do mais, os carnaubenses sentem-se superiores aos romeiros por já estarem instalados no lugar, enquanto esses vêm apenas no período de festa, a qual é organizada por eles, os "verdadeiros filhos da terra", sendo então identificados como seus produtores. Dessa produção, os romeiros não participam, já que, quando chegam à cidade, apenas participam dos rituais que já foram planejados<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Essas estigmatizações, apesar de produzirem conflitos em pequena dimensão e pertencerem a outros contextos sociais, entre estes os espaços de romaria, parecem fazer parte de uma idéia mais ampla, presente no imaginário de alguns norte-riograndense, de que alguns habitantes do Estado da Paraíba, especialmente os da região do Brejo Paraibano (sobretudo, os que residem no campo), são matutos, bregas, falam errado e se vestem fora da moda. Certamente, essas representações contribuíram para a produção de um certo mal-estar nos moradores, que viram a festa de Nossa Senhora das Vitórias e seu santuário serem invadidos pelos romeiros, que passaram a ser tratados com desprezo e até uma certa distância, como se possuíssem padrões, crenças, sensibilidade e costumes tão diferentes. Ao contrário dessa concepção, observa-se, por suas características, que são pessoas que vivem na mesma região geográfica e que têm culturas muito semelhantes.

<sup>23</sup> Para saber mais sobre relações sociais entre estabelecidos e de fora (*outsiders*), ver ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*.

Essas formas de antipatias, além de terem outras implicações, são produzidas pela falta de intimidade e familiaridade entre essas pessoas, algo existente entre os moradores, devido a uma longa sucessão de experiências coletivas comuns. Essas relações de intimidades e coesão acontecem entre os moradores e os carnaubenses ausentes entre os quais se criam sentimentos comuns a uma coletividade, frutos de uma identidade social em que estão presentes antigos laços grupais de intimidade, decorrentes de um processo de convivência coletiva.

O fato de a maioria dos carnaubenses ausentes pertencer a uma história comum, cujas lembranças se mantêm presentes e se renovam a cada chegada à cidade, faz da coesão um dos elementos de peso na configuração de possibilidades dos primeiros se manterem e se afirmarem a cada festa, com poder e status superior aos romeiros, tendo em vista que foram eles que criaram e continuam produzindo o espetáculo, para o qual os romeiros vêm sem ser convidados<sup>24</sup>.

## 12. Fechando as cortinas

Como o espetáculo a Nossa Senhora das Vitórias combina um número razoável de grandes e pequenas cenas que se sucedem umas às outras e, às vezes, acontecem concomitantemente, os interesses e expectativas podem variar. Nem sempre os significados religiosos atribuídos pelos atores à festa obedecem aos objetivos e à própria lógica da Igreja católica, idealizadora e organizadora do festejo. Tampouco os significados profanos atendem os interesses dos organizadores da dimensão social do espetáculo, mas sim às concepções de mundo desses

---

<sup>24</sup> Perguntamos a muitos romeiros como eles ouviram falar dessa festa; a maioria respondeu que foi por meio de parentes e/ou amigos que já participaram das festas dos anos anteriores. Nenhum deles disse ter recebido convite de algum morador, ou via os meios de comunicação de massa, como rádios, à exceção de alguns romeiros, que organizam as romarias, os quais, às vezes, recebem convite dos comerciantes que alugam suas casas durante as festas.

participantes. Tais concepções foram levadas em consideração em nossa análise, haja vista orientarem a escolha dos indivíduos no tipo de prática sócio-religiosa, a qual é inseparável de um sistema de valores ou de uma visão total de suas existências.

A interpretação dos significados atribuídos pelos atores à festa de Nossa Senhora das Vitórias mostrou-nos a pluralidade de discursos que ela congrega. Vimos, além disso, que mesmo consistindo em um momento especial de convivência social, marcado "pela alegria e por valores altamente positivos", como sugere DaMatta (1997, p. 40), e num estado de efervescência que propicia a aproximação dos indivíduos e o revigoramento do "ser" dessa coletividade, conforme Durkheim (1989), Caillois (1988) e Perez (2002), ela não é um acontecimento alheio ao mundo cotidiano das diferentes categorias de atores que dela participam. Ao invés de ser apenas um movimento de unificação coletiva, como sugerem os atores citados, e um momento de transgressão idealista ou de atitudes eminentemente subversivas, como pensa Duvignaud (1983), ela encontra-se relacionada à organização produtiva dos grupos que dela participam e expressa a sua cotidianidade. Em seu desenvolvimento, percebemos as contradições, os conflitos e as tensões da existência cotidiana reproduzindo-se e as diferenças sociais e econômicas repetindo-se. Esse espetáculo enquadra-se na concepção de festa defendida por Canclini (1983, p. 55), principalmente quando ele afirma que ela "sintetiza a totalidade da vida de cada comunidade, a sua organização econômica e suas estruturas culturais, as suas relações políticas e as propostas de mudança".

### **13. Um sistema de trocas simbólicas**

Esse sistema de trocas simbólicas, baseado na "dádiva" e cujas obrigações de dar, receber e retribuir são essenciais, só é possível devido à grande disposição, ou impulso religioso, que nos pareceu ser inerente a muitos atores que participam dessa

feita. Parece fundamental para eles adorarem e adularem essa Santa, usando para isso as mais variadas formas de sacrifícios e ofertas em troca dos benefícios desta. Essas dádivas são oferecidas tanto para ela como para outros personagens do mundo divino, e também para os próprios atores. Significam o pagamento de favores já realizados e/ou que ainda se concretizarão, sendo distribuídos antes das cenas religiosas, das romarias e das cenas de rua, ou durante a realização dessas. Por isso, essa festa pode ser considerada como um grande espetáculo e não apenas um ritual sagrado-profano com dimensões locais. Ele se apresenta como uma atração regional e um "palanque" propício ao uso político, religioso e econômico por indivíduos e grupos sociais.

Podemos afirmar que, em se tratando de sua inserção nessa festa, as romarias constituem um capítulo à parte em relação às outras cenas, ainda que os romeiros também se integrem nas demais cenas do espetáculo. Apesar de envolverem-se com uma pequena parte das cenas religiosas e das cenas de rua, muitos romeiros sequer sabem o nome da cidade em que estão "hospedados" e do bairro Dom José Adelino Dantas. Sabem apenas sobre o Monte do Galo. Para os romeiros, a festa é aquilo que acontece durante o "momento" da romaria, ou seja, ela é percebida como uma temporalidade diferente; por isso, tem uma configuração particular.

Para muitos deles, o percurso do monte à rua somente tem sentido porque podem caminhar junto com sua santa protetora e receber ao mesmo tempo suas bênçãos; importa pouco o que acontece no restante da festa. Essa parcela dos romeiros está mais disposta e motivada ao exercício da religiosidade; por isso, faz tantos sacrifícios para chegar ao santuário. A romaria não expressa genericamente um tipo de peregrinação que visa apenas à prática intensiva da oração e da penitência; diz respeito também ao passeio e ao conhecimento de um lugar diferente, bonito e sagrado, onde o romeiro pode fazer seu pedido ou entrar em sintonia com o

mundo de Deus. A romaria ao Monte do Galo, reservando as proporções desta afirmação, é "uma grande festa". Ela é concebida pelos romeiros como um momento sagrado e profano, mesmo que, em muitos momentos, este último fique para depois dos compromissos religiosos.

As motivações principais que conduzem à participação na romaria encontram-se na própria festa. A peregrinação é para muitos romeiros um meio de pagamento de promessas e votos individuais e coletivos, geralmente relacionados com circunstâncias graves da vida: doença, acidentes, falta de chuva, desemprego, uso de drogas, vícios, descontrole no casamento, dentre outras. É um momento especial de visita à Santa e uma oportunidade de reafirmarem os laços de confiança, respeito e fé para com ela; uma forma de lazer e divertimento, uma vez que eles aproveitam a viagem para "festar", conhecer esse lugar sagrado, reiterarem os laços familiares, de parentesco e de amizade, e estabelecerem novos contatos sociais. Apesar disso, nesses rituais não encontramos em grande escala a relação entre peregrinação e *communitas*, observada por Turner; Turner (1978) em alguns contextos sócio-religiosos, mesmo tendo verificado comportamentos que expressavam valores de camaradagem, de igualitarismo, de indiferenciação, de homogeneidades sociais, de submissão e de renúncia ao individualismo, os quais são muito diferentes da diversidade dos valores que estruturam a vida social corrente.

Nas cenas das romarias, são expressos discursos religiosos e seculares, cuja pluralidade encontramos nas narrativas dos membros da Igreja oficial, quando tentam apoiar essas práticas dos devotos no exercício de sua religiosidade, bem como a dos comerciantes, pedintes e organizadores que buscam sucesso econômico durante a festa. A multiplicidade de interesses é tamanha durante a festa que até encontramos evangélicos realizando pregações. Antônio Felinto Dantas nos confirmou que muitos deles costumam visitar o santuário, geralmente em períodos

de festas, o que nos leva a supor que esse santuário pode estar integrando tendências religiosas diversificadas. Essa diversidade discursiva e os diferentes significados atribuídos pelos atores a esse espetáculo são responsáveis tanto pelo consenso e *communitas*, como também pelos conflitos travados pelas diversas categorias de atores, os quais geram contra-movimentos, no sentido da separação e da divisão/exclusão social.

Contudo, esses fatos não invalidam a crença de que, do ponto de vista dos peregrinos, essa romaria não corresponda em grande medida a uma experiência similar àquela que Turner; Turner (1978) procuraram descrever por meio do conceito de *communitas*. Isso também acontece porque quando o romeiro ou outro ator deixa sua realidade social e suspende momentaneamente os problemas vivenciados em seu dia-a-dia, os conflitos, a diferenciação social, o individualismo termina substituindo-os por valores exatamente opostos como os de fraternidade, indiferenciação e homogeneidade social.

Mesmo assim, é importante ressaltarmos que devido ao curto espaço de tempo que os romeiros permanecem no santuário, e na própria festa, os conflitos e os problemas enfrentados no dia-a-dia não desaparecem totalmente, não sendo esse "estado especial" suficiente para que aqueles valores possam ser exercidos com mais plenitude, como acontece em outros lugares de romarias, em que o tempo de convivência é muito maior entre os peregrinos, conforme observa, por exemplo, Steil (1996), no santuário de Bom Jesus da Lapa-BA.

Por isso, podemos afirmar que essa festa constitui-se num verdadeiro sistema de relações simbólicas, em que estão presentes imagens que mostram como esses homens concebem o mundo humano/social e o divino. As relações nele travadas reproduzem as mesmas relações de poder que estruturam a vida social, uma vez que aqueles que assumem posição de destaque (Santa, patrocinadores, organizadores)

dentro do espetáculo são os mesmos que controlam essa realidade social. Os personagens do mundo de Deus são concebidos como os "donos" ou responsáveis pelos acontecimentos do mundo humano e social; são vistos como superiores aos seres do mundo terreno e imprescindíveis à vida social, pois lhe dão sustentação.

Parece incontestável o fato de que não há uma congregação entre as diversas categorias de atores em torno da Santa e da própria festa. Essa é uma observação recorrente em muitas teorias sobre fenômenos culturais dessa natureza. O que se constata efetivamente é uma multiplicidade de interesses, os quais são responsáveis pelos conflitos e tensões nela existentes. Nossa investigação aponta para o fato de que a maioria dos atores investe o suficiente para se dar bem durante esse momento especial, mas que na prática muitos dos problemas continuam existindo, sendo apenas amenizados durante a festa. Isso porque os atores retornam ao seu mundo cotidiano mais aliviados e com mais energia para continuarem lutando.

Enfim, em se tratando das crenças e dos rituais desenvolvidos nas três cenas desse espetáculo assim como das narrativas sobre ele, podemos afirmar que por meio dessas formas simbólicas os fiéis tentam resolver seus problemas humanos e sociais, uma vez que por meio do sistema de trocas/doações eles acreditam ter a garantia de que seus pedidos serão atendidos. Mas nossas análises demonstram – apesar de muitos atores afirmarem ter sido socorridos pela Santa e por outros seres divinos – que muitos dos problemas trazidos para essa festa continuam existindo na realidade, sendo solucionados apenas na vontade e no desejo dos atores. Isso não significa que estejamos negando as afirmações dos atores, mas diante da compreensão de que a religião legitima muito mais a ordem social do que a transforma, registramos essas observações.

No caso em estudo, observamos que os *estabelecidos* (moradores, comerciantes, organizadores e patrocinadores), por pertencem à realidade carnaubense há muito

mais tempo, são percebidos (e eles próprios assim se vêem) como sendo os "donos" da festa. Por isso, sentem-se no direito de atribuir aos que chegam, especialmente aos romeiros, aos comerciantes de fora e aos pedintes, as características "ruins" de sua porção "pior", enquanto eles são percebidos como melhores ou superiores a esses estranhos.

Assim, a festa de Nossa Senhora das Vitórias apresenta um complexo sócio-religioso e socioeconômico que está integrado ao restante da realidade social da cidade de Carnaúba dos Dantas. Expressa um conjunto de práticas entre as diferentes categorias de formas simbólicas (mito, rito, espetáculo) e de atores, constituindo-se como um patrimônio imaterial e material. Nela estão presentes os conflitos e contradições, os momentos de comunhão e de solidariedade, inerentes à maneira de organização dos indivíduos em sua própria realidade social. Ela serve muito mais para legitimar a ordem social do que para rompê-la ou transformá-la.

Podemos concluir que o mesmo sistema de trocas que se dá nas festas e nas romarias entre os atores, e entre estes e os seres do "outro mundo", parece ser pertinente a outros acontecimentos dessa natureza no Brasil. Mesmo assim, parece não ser muito comum em outras realidades o "estado" quase permanente de festa que vive essa localidade. Parece-nos que a forte disposição dessa população e dos visitantes para criar e reatualizar suas festas e lugares de culto está ligada à forte relação que essas pessoas têm com o mundo sagrado e com a própria religiosidade.

A festa da Santa Vitória é um grande evento sagrado-profano na cidade (e, certamente, por ela e pelo Monte do Galo a cidade tornou-se conhecida fora de seu contexto). Não se configura como um acontecimento à parte da vida social da localidade; está totalmente integrada em sua dinâmica. O que se evidencia é um fenômeno de sociabilidade em que se constata uma multiplicidade de interesses e de articulações, tanto nas suas formas de inter-relações como nos mecanismos de

rivalidade e de conflitos, não sendo apenas um momento de unificação coletiva. Em seu desenvolvimento, percebem-se as contradições, os conflitos e as tensões da existência cotidiana reproduzindo-se, e as diferenças sociais e econômicas acentuando-se e repetindo-se.

## Referências

ADUCCI, Edésia. **Maria e seus títulos gloriosos**. São Paulo: Loyola, 1998.

ALVES, Celestino. **Matutos e tropeiros**. Brasília, DF: Senado Federal, 1989.

ALVES, Márcia. **Entre a folia e a sacristia**: as (re) significações e intervenções da elite clerical e civil na Festa do Divino em Florianópolis (1896-1925). 1999. Dissertação (Mestrado) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

ALVES, Isidoro M. da Silva. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira**: sentidos do festejar no país que "não é sério".

Disponível em:

<[www.URL:http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html](http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html)>

Acesso em: 10 mar. 2001.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. **Festas: máscaras do tempo**: entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **O reino dos encantados, caminhos:** tradição e religiosidade no sertão nordestino. 1999. Tese (Doutorado) - Pontífice Universidade Católica, São Paulo, 1999.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter. **Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** Tradução de José Carlos Barcellos. 2 ed. São Paulo. Paulus, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** Tradução de Sergio Miceli. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua.** 2. ed. Campinas, SP: Papirus Editora, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora.** Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do folclore Brasileiro, (FUNARTE), 1973.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo:** um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Tradução de Germiniano Cascais Franco. Lisboa: Ed. 70, 1988.

CARVALHO, Auta Rodrigues de. **Histórico do Monte do Galo**. Carnaúba dos Dantas, RN: [s.n.], 1990.

CAVIGNAC, Julie. Festas e penitências no sertão. **Vivência**. Natal, v. 13, n. 1, jan../jun. 1999. p. 39-54.

CAVIGNAC, Julie. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em antropologia. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, ano.1, n. 1, 1995. p. 245-265

CAVIGNAC, Julie. **La littérature de colportage au nord-est du Brésil**. Du récit oral à l'histoire écrite. Paris: CNRS Editions, 1997.

CAVIGNAC, Julie. **Mémoires au quotidien**: histoire et récits du sertão du Rio Grande do Norte (Brésil). Nanterre. Université de Paris X, 1994.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo. Brasiliense, 1983.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema

brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?**. 12. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DANTAS, D. José Adelino Dantas. **O Coronel de milícias Caetano Dantas Correia**.  
Natal: [s.n.], 1977.

DANTAS, Pedro Arbués. **O galo cantou no serrote grande**: uma santa fez milagre  
em Belém do Pará e Carnaúba. Natal, 1997. Mimeografado.

DANTAS, Pedro Arbués; MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Das primeiras  
notícias do cantar do galo**. Carnaúba dos Dantas, RN, 1995. Mimeografado.

DANTAS, Pedro Arbués. **Cinqüentenário do Monte do Galo em Carnaúba dos  
Dantas – 1928-1978**. Carnaúba dos Dantas. Natal: Gráfica Real, 1978.

DANTAS, Maria Isabel. **Do monte à rua**: cenas da festa de Nossa Senhora das  
Vitórias. Natal, 2002. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – UFRN.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: sistema totêmico na  
Austrália. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução de Pietro Nasseti.  
São Paulo: Martin Claret, 2001.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In: - **Sociologia, pragmatismo e filosofia**. Porto: Ed. Rés, [19- -?].

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Tradução de L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

DUVIGNAUD, Jean. **A solidariedade**: laços de sangue, laços de razão. Tradução de Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GODELIER, Maurice. **Antropologia**: textos selecionados. São Paulo: Ática, 1981.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HEERS, Jacques. **Festas de loucos e carnavais**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

LANNA, Marcos P. D. **A dádiva divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro.**

Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1995.

LANNA, Marcos P. D. Festa e política. **Vivência.** Natal, v. 13, n. 1, jan./jun. 1999.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Carnaúba dos Dantas: dados históricos.**

Caicó, 2000. Disponível em: <<http://www.seol.com.br/cmcd/historia.htm>>. Acesso em 23 de set. 2001.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **O Monte do Galo e seus primórdios.**

Carnaúba dos Dantas, RN, 1998. Mimeografado.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **O Monte do Galo e seus primórdios.**

Carnaúba dos Dantas, RN, 1998. Mimeografado.

MAUSS, Marcel. **Antropologia e Sociologia.** Tradução Paulo Neves. São Paulo:

Cosac & Naify, 2003.

MAUÉS, Raymundo Herald. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e**

controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia.

Belém: Cejup, 1995.

OLIVEIRA, Fr. Hermínio B. de. **Formação histórica da religiosidade popular no**

**Nordeste.** São Paulo: Paulinas, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religiosidade**: conceito para as ciências do social.

Brasília, DF: CEPRELC, 1999.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro.

**A festa e a vida**: significado e imagens. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.

TURNER, Victor, TURNER, Edith. **Image and pilgrimage in cristian culture**. Oxford:

Basil Blackwell, 1978.

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

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - BA. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de M. Irene Szmecsányi e Tamás Imkszmrecsányi. 6. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

ZALUAR, Alba. **Os deuses do povo**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.