

Entre fé, corpo e performance: o Círio de Nazaré como patrimônio imemorial e as negociações de gênero nas festas e rituais

Between faith, body, and performance: the Círio de Nazaré as immemorial heritage and the negotiations of gender in festivals and rituals

Ronaldo Trindade

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Milton Ribeiro

Universidade do Estado do Pará, Belém, Pará, Brasil

Ana Lídia Nauar

Universidade do Estado do Pará, Belém, Pará, Brasil

RESUMO

Este artigo analisa o Círio de Nazaré e suas festividades associadas — como o Auto do Círio e a Festa da Chiquita — enquanto expressões de um patrimônio imemorial enraizado nas práticas corporais, performances rituais e dinâmicas de gênero que estruturam o campo festivo e devocional de Belém do Pará. A relevância do estudo consiste em compreender o Círio não apenas como manifestação religiosa, mas como espaço de criação simbólica e de reconhecimento da diversidade cultural e sexual. O objetivo é discutir como as experiências corporais e as negociações de gênero atravessam o evento, revelando seus potenciais de transformação e inclusão. Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem antropológica e performativa, articulando observações etnográficas com referenciais teóricos sobre memória, liminaridade e performatividade, inspirados em autores como Victor Turner, Judith Butler e Paul Ricoeur. A análise das promessas corporais, do simbolismo da corda, dos percursos urbanos e das performances queers nas festas evidencia a complexa rede de afetos, corpos e identidades que sustentam o Círio. Conclui-se que as celebrações operam como zonas de liminaridade e *communitas*, nas quais fronteiras entre o sagrado e o profano, o masculino e o feminino, o popular e o institucional são continuamente negociadas. A vitalidade do Círio de Nazaré decorre, assim, de sua capacidade de acolher a diferença e de converter o patrimônio

Recebido em 4 de novembro de 2025.

Avaliador A: 18 de janeiro de 2026.

Avaliador B: 9 de fevereiro de 2026.

Aceito em 18 de maio de 2026.

em experiência viva e compartilhada, contribuindo para políticas de salvaguarda mais sensíveis às diversidades corporais, culturais e de gênero.

Palavras-chave: Círio de Nazaré, Performance, Patrimônio imaterial, Gênero, Liminalidade.

ABSTRACT

This article analyzes the Círio de Nazaré and its associated festivities — such as the *Auto do Círio* and the *Festa da Chiquita* — as expressions of an immemorial heritage rooted in bodily practices, ritual performances, and gender dynamics that shape the festive and devotional field of Belém, Brazil. The relevance of this study lies in understanding the Círio not only as a religious manifestation but also as a space of symbolic creation and recognition of cultural and sexual diversity. The objective is to discuss how bodily experiences and gender negotiations traverse the event, revealing its transformative and inclusive potential. Methodologically, the research adopts an anthropological and performative approach, combining ethnographic observations with theoretical frameworks on memory, liminality, and performativity, inspired by authors such as Victor Turner, Judith Butler, and Paul Ricoeur. The analysis of bodily promises, the symbolism of the rope, urban routes, and queer performances during the festivities reveals the complex network of affects, bodies, and identities that sustain the Círio. The study concludes that these celebrations operate as zones of liminality and *communitas*, in which boundaries between the sacred and the profane, the masculine and the feminine, the popular and the institutional are continuously negotiated. The vitality of the Círio de Nazaré lies in its capacity to embrace difference and transform heritage into a living and shared experience, contributing to safeguarding policies that are more attentive to bodily, cultural, and gender diversity.

Keywords: Círio de Nazaré, Performance, Intangible heritage, Gender, Liminality.

INTRODUÇÃO

O Círio de Nazaré é o vasto conjunto de manifestações festivas e religiosas que se desdobram em seu entorno — procissões terrestres e fluviais, promessas corporais, ladainhas, arranjos artesanais, comidas rituais, romarias de bairros e de estrada, festividades profanas contíguas e formas efêmeras de ocupação do espaço urbano — constituem um patrimônio imemorial no sentido mais profundo do termo: um bem cultural cuja historicidade se confunde com a própria memória coletiva, anterior aos registros modernos e continuamente reatualizado na experiência vivida.

No contexto brasileiro, a Constituição Federal de 1988 (art. 216) ampliou a concepção de patrimônio cultural ao incluir bens de natureza material e imaterial, reconhecendo-os como portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade. O Decreto nº 3.551/2000 instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), criando instrumentos de identificação, salvaguarda e fomento. Nesse marco, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré foi inscrito, em 2004, no Livro de Registro das Celebrações do IPHAN, consolidando o entendimento de que os festejos do Círio, enquanto processo social complexo, configuram um bem cultural cuja vitalidade depende da participação ativa e continuada de seus detentores.

Do ponto de vista jurídico-institucional, esse conjunto é reconhecido como patrimônio imaterial. Desde 2013, o Círio de Nazaré integra a Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade da UNESCO, em conformidade com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003, que orienta os Estados signatários a proteger práticas, representações, expressões e conhecimentos transmitidos entre gerações e constantemente recriados pelas comunidades.

Se o reconhecimento institucional garante visibilidade e mecanismos de proteção, é no campo antropológico e sociológico que se compreende plenamente o sentido de patrimônio imemorial. Como *lugar de memória*¹, o Círio produz condensações simbólicas em objetos, trajetos e ritmos urbanos; como “cultura viva”, revela uma tessitura de hibridismos entre sagrado e profano, tradição e inovação; e, como ritual processual, engendra liminaridades e *communitas* que reorganizam, ainda que temporariamente, hierarquias e fronteiras sociais.²

As práticas corporais — as promessas que marcam a pele, a corda que fere e comunica, as coreografias devocionais e os trânsitos pelo espaço urbano, como as romarias feitas a pé das cidades próximas como Castanhal, Marituba e Ananindeua — configuram verdadeiras performances rituais, nas quais o corpo se converte em suporte da fé, linguagem simbólica e meio de inscrição da experiência coletiva.

1 Segundo Pierre Nora (1993), os *lugares de memória* (*lieux de mémoire*) são espaços, materiais ou simbólicos, onde a memória coletiva se cristaliza e se refugia quando a continuidade viva da memória social é interrompida. Eles surgem como resposta à perda dos *meios de memória* — as práticas, tradições e experiências compartilhadas que mantinham viva a lembrança no cotidiano. Assim, um *lugar de memória* pode ser um monumento, uma data, um ritual, um arquivo, uma paisagem ou mesmo uma obra artística, funcionando como um ponto de ancoragem para identidades coletivas e para o sentimento de pertencimento histórico

2 Em *O Processo Ritual* (1974 [1969]), Victor Turner introduz conceitos fundamentais para a antropologia dos rituais e performances, como *liminaridade*, *communitas* e *antiestrutura*. A *liminaridade* designa o estado intermediário de transição vivido pelos participantes de um ritual, quando as hierarquias e identidades sociais são suspensas. Nesse limiar, emerge a *communitas*, uma forma de comunhão igualitária e espontânea entre os sujeitos, distinta das relações estruturadas da vida cotidiana. Já o conceito de *antiestrutura* refere-se justamente à suspensão temporária da ordem social e das normas estabelecidas, criando um espaço de potencial transformação simbólica e social.

Cada gesto, ferimento ou deslocamento no percurso do Círio de Nazaré integra uma dramaturgia compartilhada que, a cada ano, reatualiza a relação entre os corpos, o sagrado e a cidade. À luz de Richard Schechner (2003), tais ações podem ser compreendidas como comportamentos restaurados, isto é, repetições recriadas de gestos e práticas anteriores que conferem forma visível a uma memória social incorporada.³

Durante as festividades do Círio, o gênero também é continuamente reiterado e negociado enquanto performatividade (Butler, 2003), abrindo espaços tanto de reafirmação quanto de deslocamento das normas. O corpo torna-se, assim, um território simbólico no qual se cruzam fé, emoção, política e identidade.⁴

Defender o Círio e suas manifestações conexas como patrimônio imemorial significa, portanto, articular o reconhecimento jurídico-político do patrimônio imaterial a uma hermenêutica das memórias incorporadas e performadas. Implica compreender que a salvaguarda não se reduz ao inventário de bens, mas envolve as condições de reprodução social das práticas: o direito à cidade durante o período festivo, a valorização dos saberes populares, o respeito à pluralidade de expressões e a promoção da equidade de gênero nos espaços rituais.

A linguagem normativa e a linguagem analítico-teórica convergem para legitimar o Círio como um processo patrimonial dinâmico, multiescalar e ancorado em corpos que lembram, sofrem, celebram e performam pertencimentos. Diante desse panorama, este artigo propõe investigar como performances corporais e festivas tensionam, deslocam e reconfiguram normas de gênero no contexto do Círio.

PERCURSO METODOLÓGICO

3 A noção de *performance* proposta por Schechner ultrapassa o domínio da representação teatral, constituindo-se como uma categoria analítica ampla para o estudo dos comportamentos humanos e das práticas culturais. Em obras como *Performance Theory* (2003 [1988]) e *Between Theater and Anthropology* (1985), o autor argumenta que toda performance envolve a repetição criativa de ações passadas, constantemente reinterpretadas conforme o contexto. Essa concepção permite compreender rituais, festas e cerimônias religiosas como processos performativos de construção de identidades, de memória e de presença coletiva. A performance, nesse sentido, ocupa um espaço liminar — entre o fazer e o representar — onde os sujeitos dramatizam e recriam o mundo social, tornando visíveis as tensões, os valores e os afetos que estruturam a vida em comunidade.

4 Vale destacar que, embora próximas, as noções de *performance* em Richard Schechner (2003) e de *performatividade* em Judith Butler (2003) partem de campos teóricos distintos e possuem ênfases diferentes. Butler, ao falar de *performatividade*, refere-se à forma como identidades — especialmente de gênero — são constituídas por meio de repetições discursivas e corporais reguladas por normas sociais. Enquanto Schechner vê na performance um espaço de experimentação e transformação simbólica, Butler entende a performatividade como o processo pelo qual o sujeito é produzido, reiterando ou subvertendo as normas que o constituem. Assim, a performance é uma prática cultural visível e encenada; a performatividade, um mecanismo linguístico e político de produção de realidade.

Este artigo foi escrito a seis mãos, fruto de uma colaboração que costura diferentes temporalidades e perspectivas etnográficas. Nossa aproximação ocorre por meio da Antropologia, entendida simultaneamente como ciência e referencial teórico-metodológico, e das questões de gênero e sexualidades como foco das pesquisas e imersão em campo. A fundamentação empírica deriva de pesquisas realizadas em dois eixos complementares: enquanto duas das pessoas autoras realizaram observação participante intensiva durante as festividades do Círio de Nazaré em 2025, a terceira pessoa autora contribuiu com uma densa trajetória de pesquisa dedicada especificamente à Festa da Chiquita, tendo realizado etnografia nesse evento ao longo dos últimos quinze anos. Assim, o corpus de análise abrange as edições do Círio entre 2010 e 2025, com foco nas procissões principais (Trasladação e Círio), no Auto do Círio e, centralmente, na Festa da Chiquita.

O trabalho de campo conjunto reuniu registros em diários etnográficos e fotográficos, acompanhamento de percursos urbanos, conversas informais com romeiros, artistas e pessoas organizadoras dos eventos, além de entrevistas semiestruturadas com protagonistas da cena festiva.

Nossa inserção no campo oscilou entre a condição de pessoas pesquisadoras e de participantes, o que possibilitou o acesso tanto às experiências devocionais quanto aos bastidores da produção artística. A análise privilegia descrições situadas de cenas observadas principalmente no último Círio, articuladas à literatura antropológica sobre ritual, performance e patrimônio. Sob essa ótica, a abordagem metodológica combina a etnografia urbana e a antropologia da performance, compreendendo o ritual como uma prática encarnada e relacional.

PATRIMÔNIO IMATERIAL E MEMÓRIA IMEMORIAL

A noção de patrimônio imaterial consolidou-se no cenário internacional a partir da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003), que representou um deslocamento significativo em relação ao paradigma anterior, centrado nos bens materiais e monumentais — de “pedra e cal” (Fonseca, 2003). Essa Convenção introduziu uma compreensão processual do patrimônio, enfatizando práticas, expressões, saberes e modos de fazer transmitidos de geração em geração e continuamente recriados pelas comunidades. Nessa perspectiva, o patrimônio deixa de ser um conjunto de objetos fixos e se torna um sistema de relações, um campo de práticas e significados em constante transformação.

O documento da UNESCO (2003) define como objetivo central da salvaguarda “assegurar a viabilidade” das práticas culturais, reconhecendo o papel ativo das comunidades como detentoras e produtoras de sentido. Essa concepção rompe com o viés essencialista que,

durante muito tempo, associou o patrimônio à noção de autenticidade estática, substituindo-a por uma lógica de dinamismo cultural e participação social. Ao reconhecer a imaterialidade das manifestações, a UNESCO institucionaliza um entendimento que, embora normativo, abre caminho para interpretações antropológicas e fenomenológicas da cultura como experiência vivida, performada e lembrada.

No Brasil, a incorporação dessa perspectiva ocorre a partir da Constituição Federal de 1988, cujo artigo 216 introduz a categoria de “bens de natureza material e imaterial” como referências identitárias dos diferentes grupos formadores da sociedade. O Decreto nº 3.551/2000 regulamenta o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e institui o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), estabelecendo quatro livros de registro – Saberes, Celebrações, Formas de Expressão e Lugares. Esse instrumento reconhece a dimensão coletiva e simbólica das práticas culturais, marcando uma inflexão importante nas políticas patrimoniais brasileiras, tradicionalmente centradas no objeto material e no monumento histórico.

A inscrição do Círio de Nossa Senhora de Nazaré no Livro de Registro das Celebrações (IPHAN, 2004) exemplifica, de modo emblemático, essa ampliação conceitual. Trata-se de um processo que conjuga institucionalização e vivência comunitária, mobilizando tanto a linguagem jurídica quanto as memórias afetivas e corporais dos devotos. Contudo, se o enquadramento como patrimônio imaterial assegura reconhecimento e visibilidade, o termo imemorial permite aprofundar o debate ao destacar dimensões que escapam à normatização institucional — aquelas relacionadas à experiência, à memória sensorial e às formas corporificadas de devoção.

A expressão “patrimônio imemorial”, utilizada aqui de modo analítico, busca enfatizar aquilo que excede o registro e o inventário: a continuidade sensível da tradição, transmitida não apenas por meio de narrativas, mas de gestos, sons, cheiros e emoções que compõem o tecido vivido da festa. Como lembra Pierre Nora (1993), a memória coletiva não é estável nem armazenável; ela se manifesta em lugares e rituais onde o passado é continuamente atualizado. No caso do Círio, as promessas, procissões, ex-votos e performances corporais constituem “lugares de memória” móveis e encarnados, nos quais os devotos reescrevem sua história pessoal no corpo coletivo da cidade.

Nesse mesmo sentido, José Reginaldo Santos Gonçalves (1996) propõe compreender o patrimônio como um campo de produção de sentidos sociais, no qual o ato de patrimonializar envolve disputas de legitimidade e processos de tradução cultural. O autor destaca que a patrimonialização é, ela própria, uma forma de performance social: um modo de enunciação identitária que transforma práticas vivas em signos de pertencimento.

Essa perspectiva aproxima-se das reflexões de Regina Abreu (2008), para quem o patrimônio imaterial não é apenas um conjunto de bens, mas um processo de negociação simbólica entre comunidades, Estado e organismos internacionais. No caso paraense, essa

negociação se materializa na articulação entre as instâncias oficiais de reconhecimento (IPHAN, Governo do Pará, Arquidiocese de Belém) e os múltiplos agentes locais – promesseiros, artistas, ribeirinhos, vendedores ambulantes, moradores dos bairros e romeiros – que sustentam o Círio como prática cotidiana.

A ampliação da noção de patrimônio para o campo imemorial implica reconhecer que a salvaguarda não se efetiva apenas por meio da documentação institucional, mas também pela reprodução social da experiência. Autores como Connerton (1999) e Candau (2012) contribuem para essa compreensão ao demonstrar que a memória é incorporada e ritualizada nos corpos, constituindo-se como uma forma de conhecimento tácito. O corpo devoto torna-se, nesse contexto, um arquivo sensível no qual se inscrevem as marcas da fé e da pertença.

No contexto amazônico e paraense, essa dimensão sensorial e performativa da memória tem sido explorada por diversos estudiosos (Alves, 1980; 2005; Maués, 2000; Pantoja, 2006), que evidenciam como religiosidade popular, territorialidade e práticas corporais se constituem mutuamente no espaço urbano. O Círio, frequentemente compreendido como “rito total”, articula múltiplas expressões de fé que conectam catolicismo, afroindianidade e práticas locais de cura, promessa e devoção (Pantoja; Maués, 2008), compondo um campo ritual heterogêneo e dinâmico. Nessa perspectiva, o patrimônio não pode ser reduzido a uma esfera sacra isolada, nem a uma exterioridade profana que lhe faria contraponto.

Embora a tradição clássica da fenomenologia da religião tenha enfatizado a separação estrutural entre sagrado e profano (Eliade, 1992), a experiência etnográfica do Círio revela zonas de interpenetração e trânsito simbólico, nas quais devoção, festa, comércio e expressão estética coexistem e se reconfiguram mutuamente. Tal dinâmica aproxima-se da noção de profanação como reuso e deslocamento proposta por Giorgio Agamben (2007), permitindo compreender o patrimônio como processo relacional e performativo, no qual instâncias estatais e práticas populares, normas institucionais e experiências vividas não se opõem rigidamente, mas se entrecruzam e se renegociam continuamente.

Falar em patrimônio imemorial é reconhecer a coexistência entre o discurso jurídico-normativo da salvaguarda e a experiência sensível e performativa da memória. No caso do Círio de Nazaré, o reconhecimento institucional não esgota sua potência simbólica: a festa permanece como um espaço de transmissão de saberes, de inscrição corporal da fé e de reatualização de vínculos comunitários. O Círio é, portanto, simultaneamente um patrimônio registrado e um patrimônio lembrado — um lugar no qual o imaterial se faz imemorial pela força das práticas, dos corpos e das emoções que o mantêm vivo.

O CÍRIO DE NAZARÉ COMO PROCESSO SOCIAL, RITUAL E PERFORMÁTICO

O Círio de Nazaré, mais do que uma celebração religiosa, constitui-se como um processo social e ritual performático que reorganiza temporariamente a vida urbana, instaurando uma ordem simbólica própria. À luz da antropologia da performance e dos estudos ritualísticos, especialmente nas formulações de Victor Turner (1974; 1982) e Richard Schechner (2003), o Círio pode ser compreendido como um momento de liminaridade, no qual as fronteiras sociais, de classe, gênero e religiosidade são temporariamente suspensas, permitindo a emergência de uma *communitas* — uma experiência de pertencimento compartilhado e intensa com copresença emocional.

A noção turneriana de liminaridade é particularmente produtiva para pensar o Círio enquanto um rito de passagem coletivo que atualiza, a cada ano, o vínculo entre o povo e a imagem de Nossa Senhora de Nazaré. O deslocamento da berlinda, o movimento da corda, as promessas corporais⁵ e os gestos devocionais compõem um drama social (Turner, 1982), no qual a sociedade se representa a si mesma, dramatizando conflitos, tensões e reconciliações. O Círio, nesse sentido, opera como um dispositivo simbólico que rearticula a memória religiosa, a identidade paraense e os modos de habitar a cidade, configurando uma “estrutura de sentimento” (Williams, 1979) enraizada na experiência coletiva da fé.

São particularmente relevantes para essa reflexão os apontamentos de Richard Schechner (2003), para quem o ritual seria uma performance restaurada, isto é, uma sequência de ações repetidas, reinterpretadas e atualizadas a cada execução. No caso do Círio, as performances devocionais — o caminhar descalço, o toque da corda, os cânticos e ladainhas, o corpo suado e emocionado em meio à multidão — evidenciam a natureza incorporada e sensorial da fé. Trata-se de um repertório performativo que comunica pertencimento e devoção tanto quanto a palavra ou a imagem: uma linguagem do corpo que reitera a tradição ao mesmo tempo em que a reinventa.

Essa dimensão performática evidencia que, longe de uma oposição rígida entre o sagrado e o profano, o que se observa é uma zona de interpenetração na qual práticas devocionais e expressões festivas coexistem e se atravessam mutuamente. Embora a hierarquia eclesial se incline a compartimentar a solenidade ritual e a celebração popular, a experiência dos sujeitos

5 Por “promessas corporais” compreendem-se práticas devocionais nas quais o corpo é oferecido como meio de cumprimento de votos feitos à santa, tais como caminhar descalço, percorrer longas distâncias a pé ou de joelhos, carregar ex-votos, subir escadarias de joelhos ou tocar a corda da berlinda. Nessas práticas, o corpo não apenas simboliza a fé, mas a materializa sensorialmente, tornando-se arquivo visível da experiência religiosa.

revela continuidades e sobreposições indissociáveis entre fé e festa.

Nas ruas de Belém, as fronteiras entre o religioso e o festivo são permanentemente negociadas: se a procissão oficial materializa a hierarquia institucional e o rigor do rito, as festas de bairro, as aparelhagens, os arraiais e as variadas expressões periféricas reafirmam a potência da reinvenção simbólica popular. Nessa justaposição, o Círio consolida-se como um palimpsesto ritual, no qual múltiplas temporalidades e sensibilidades — o colonial e o contemporâneo, o oficial e o popular, o devocional e o carnavalesco — operam em simultaneidade.

Se a tradição fenomenológica, sob a influência de Mircea Eliade (1992), enfatizou a separação estrutural entre o sagrado e o profano, perspectivas contemporâneas sugerem a existência de zonas de indistinção e reuso simbólico (Agamben, 2007). Tal abordagem permite compreender a festa não como uma interrupção ou negação da fé, mas como a sua própria expansão performativa.

Os rituais e festas populares operam como arenas de negociação de valores e identidades, nas quais o corpo se torna suporte de memória e instrumento de mediação simbólica, como destacam José Reginaldo Gonçalves (1996) e Regina Abreu (2003). No entanto, é importante ressaltar que o corpo aqui não é lido como um repositório vazio, sendo articulado a partir de marcadores de diferença, como raça, gênero e sexualidade. Portanto, as práticas rituais e as festas populares devem ser pensadas enquanto exercícios da diferença, tendo a raça como elemento central na produção de memórias no Brasil (Gonzalez, 2024).

A corda do Círio, elemento icônico e profundamente simbólico, condensa essa dimensão processual e participativa. Ela não apenas liga a berlinda aos devotos, mas tece, literalmente, uma rede de corpos e afetos que performam comunhão e resistência. Cada gesto devocional — puxar, cair, chorar, caminhar — é, simultaneamente, um ato de fé e uma ação performática (Taylor, 2003) que comunica valores, crenças e pertencimentos, atualizando uma tradição que é tanto corporal quanto coletiva.

Nas festas consideradas profanas, como o Auto do Círio, o Arraial do Pavulagem e a Festa da Chiquita, o corpo assume centralidade no processo de ritualização, seja pela dança, pelas coreografias e pelos gestuais que mesclam o ritual e o performático. Durante o Auto, há uma encenação lúdico-artística que se espalha pelas ruas do centro histórico, articulando atos performáticos compostos por orixás e voduns das religiões de matriz africana, ciganas e bruxas do paganismo europeu, entidades místicas dos saberes indo-europeu e os mitos amazônicos, como, por exemplo a Matinta-Perera.

No Arraial, o corpo emerge nos processos coreográficos, tanto da banda no palco com o Boi Pavulagem quanto dos brincantes no chão, dançando ao som das músicas executadas. As danças e coreografias são ensinadas nas oficinas que antecedem o cortejo, ao longo de algumas semanas, com o objetivo de ser um momento de sociabilidade e identificação ritual,

mas também de divulgação de um modo de fazer próprio dessa manifestação. O balançar dos chapéus com fitas coloridas torna-se o ápice dessa demonstração ritual e performática.

É, contudo, na Chiquita que os corpos dissidentes manifestam sua devoção e explicitam as tensões de uma ritualística considerada abjeta pelos segmentos mais conservadores e católicos do Círio de Nazaré, sendo frequentemente percebida como uma excrescência. As disputas suscitadas pela Chiquita, enquanto manifestação cultural e devocional, expressam como nem todas as homenagens realizadas durante o evento são legitimadas por aqueles que se julgam proprietários simbólicos da festa.

Compreender o Círio de Nazaré como processo social e ritual performático implica reconhecer que sua força patrimonial não reside apenas na antiguidade ou na formalidade institucional de seu reconhecimento, mas na capacidade de gerar experiências liminares e comunais que reafirmam, a cada ano, o tecido simbólico da sociedade paraense. O Círio é, portanto, um rito em movimento, onde a fé se encarna, a cidade se reencena e o patrimônio se atualiza nos corpos e nas ruas.

CORPOS, GÊNERO E FÉ

O Auto do Círio e a Festa da Chiquita, manifestações festivo-rituais que ocorrem durante a quadra nazarena — os trinta dias de festividades em homenagem à N. S. de Nazaré —, configuram-se como espaços privilegiados para observar a intersecção entre corpo, gênero, fé e performatividade urbana.

Trata-se de uma manifestação artístico-cultural realizada anualmente em Belém do Pará, na sexta-feira que antecede a principal procissão do Círio de Nazaré, integrando sua programação extraoficial. Idealizado em 1993 por Zélia Amador de Deus e Margareth Refkalefsky, então vice-reitora e coordenadora do Núcleo de Arte da Universidade Federal do Pará, respectivamente, o Auto combina elementos do teatro de rua, da dança, da música e das tradições populares amazônicas para celebrar, de forma simbólica e poética, a chegada do Círio (Araújo, 2011). Inspirado nos antigos autos religiosos ibéricos, o espetáculo promove uma releitura contemporânea das narrativas de fé, memória e identidade, reunindo artistas, grupos culturais e comunidades locais. Assim, o Auto do Círio se consolida como um ritual performático coletivo, no qual arte e devoção se entrelaçam, reforçando o caráter híbrido e plural das expressões culturais paraenses.

A Festa da Chiquita é um evento popular e performático que ocorre em Belém do Pará, tradicionalmente na noite de sábado que antecede a principal procissão do Círio de Nazaré, considerada uma das maiores celebrações religiosas do Brasil. Surgida de forma (quase)

espontânea nos idos dos anos 1970, em frente ao Bar do Parque — ponto de encontro de artistas, boêmios, pessoas LGBTQIA+ e sujeitos oriundos das periferias urbanas —, a festa consolidou-se como uma manifestação de resistência, alegria e transgressão, articulando irreverência, devoção e deboche (Ribeiro, 2015; Ribeiro; Franco, 2021). Misturando música, dança, fantasias e performances, a Festa da Chiquita cria um espaço de suspensão e deslocamento entre o sagrado e o profano, no qual corpos dissidentes e expressões de gênero não-normativas ocupam o centro da cena pública.

Nesse sentido, ela pode ser compreendida como uma performance política e cultural, que desafia fronteiras entre fé e festa, tradição e invenção e afirma outras possibilidades de pertencimento, celebração e homenagem no Círio de Nazaré. Ambos os eventos inauguram, por meio de ritmos, trajetos e representações corporais, uma temporalidade de liminaridade (Turner, 1974), na qual normas cotidianas de gênero, sexualidade e religiosidade são suspensas, transgredidas, re combinadas. A teoria de Judith Butler (2003) sobre a performatividade de gênero contribui para compreender como o gênero não constitui uma essência fixa, mas resulta de atos corporais reiterados que produzem a aparência de uma identidade estável.

Na narrativa da Festa da Chiquita, esse mecanismo torna-se espetacular: drag queens, concursos como o “Veado de Ouro” — ou “Viado de Ouro”, conforme mídia local — e figurinos que mitologizam a cultura paraense, como a escolha do ícone do Curupira em 2025 (“Curupira LGBTQIA+”), demonstram uma apropriação da mitologia, da festa e da rua para afirmar subjetividades queer (Ribeiro; Franco, 2021). Nesse contexto, o corpo devoto também se transforma em corpo político: o gesto de ajoelhar-se ou caminhar descalço durante o Círio ganha nova leitura quando, nas ruas da Chiquita, o corpo se monta, brilha e se visibiliza.

A dimensão festiva expande o repertório de corporeidade: o corpo que tradicionalmente participa de promessas, romarias e procissões também se expõe, aqui, à festa, à performance, à expressão de gênero não-normativa. Como lembrado por Taylor (2003), as performances rituais constituem repertórios de memória incorporada. Na Chiquita, contudo, essa memória incorpora também o afeto, a visibilidade e o desejo de pertencimento de sujeitos LGBTQIA+. Nos últimos anos, a Casa da Chiquita — espaço onde artistas, produtores e militantes se encontram para ensaios, preparação de fantasias e montagem do espetáculo — passou a assumir o papel de arquipélago simbólico de produção corporal e de comunidade visível.

Na ambiência festiva e devocional ambiência do Círio, as práticas corporais — promessas, carga de ex-votos, corda da berlinda, romarias, lágrimas, cânticos — são investidas de sentido simbólico e performativo. O corpo devoto que participa da procissão, descalço ou de joelhos, reafirma pertencimento religioso, mas também cultural e comunitário. Na Chiquita, esse mesmo corpo se reinventa: emerge outro tipo de promessa — a de visibilidade, de afirmação de gênero e liberdade —, reescrevendo o discurso da devoção pela via da festa e da performance.

A dinâmica entre práticas devocionais e expressões festivas torna-se particularmente visível quando se observam, numa mesma noite, a Trasladação do Círio — uma das principais procissões — e, a poucos metros dali, o palco da Festa da Chiquita pulsando ao som de carimbó e technobrega, com concursos de drag queens, performances transformistas e discursos de afirmação política. Mais do que pressupor uma “tensão” abstrata entre sagrado e profano, contudo, importa perguntar onde e para quem essa tensão se produz. Se, em certos discursos clericais ou institucionais, pode haver esforço de demarcar fronteiras entre solenidade ritual e celebração festiva, a experiência de muitos participantes sugere uma vivência mais contínua e porosa desses registros. Não é incomum que devotos acompanhem a procissão e, posteriormente, circulem pela festa; tampouco que artistas da Chiquita se reconheçam como romeiros e promesseiros.

Nesse entre-lugar urbano e simbólico, forma-se uma experiência de *communitas* no sentido proposto por Victor Turner, não como negação das diferenças, mas como suspensão momentânea de hierarquias rígidas e abertura a formas ampliadas de pertencimento. A festa, assim, não necessariamente supera uma oposição estrutural entre fé e celebração, mas evidencia sua coexistência prática. Ao invés de pólos excludentes, devoção e performance festiva aparecem como dimensões que se atravessam, permitindo que sujeitos historicamente marginalizados nos circuitos religiosos encontrem modos próprios de participação, reconhecimento e alegria no interior do próprio acontecimento ritual.

Sob essa perspectiva, o Círio de Nazaré pode ser compreendido como um rito de corporalidade plural, no qual os corpos não apenas expressam a fé, mas também produzem memória, performam a cidade, reinventam a si mesmos. As ruas tornam-se palco (Schechner, 2003), onde devoção, estética e política se entrelaçam. A festa, e em particular a Chiquita, evidencia que o patrimônio imaterial não é um legado fixo, mas um processo vivo que se reconfigura a cada corpo, gesto e acontecimento.

Ao longo dos últimos quinze anos foi possível observar a ampliação de performances que articulam saber-fazer artístico, político e militante, no âmbito do que vem sendo denominado de ativismo, especialmente em suas expressões LGBTQIA+ e de gêneros e sexualidades dissidentes (Raposo, 2015; Ribeiro; Franco, 2021). A participação das Themônias⁶, coletivo amazônico de drag queens, em diversas atividades durante o Círio, tem colocado evidenciado que os saberes LGBTQIA+ também podem ser interpelados pela ótica do direito à cidade, à memória e patrimônio (Ribeiro, 2026). Essas manifestações culturais encontram na Chiquita seu referencial mítico e seu ponto de memória, em razão da identificação com formas diversas de ocupar o Círio e demandar outras maneiras de devoção à Nossa Senhora de Nazaré.

⁶ Para conferir o surgimento do Coletivo Themônias, ver Bentes (2019).

A memória imemorial da festa — essa continuidade de devoção e celebração — constitui, em grande medida, uma memória incorporada: feita de passos, lágrimas, danças, promessas, corpos que se montam, se visibilizam e se reinventam. Ao incluir a comunidade LGBTQIA+ em seu horizonte de participação e reconhecer o corpo em performance como agente legítimo de fé e alegria, a festa desloca a polaridade entre sacralidade e profanidade, entre tradição e invenção.

DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DO PATRIMÔNIO IMATERIAL

A salvaguarda do Círio de Nazaré, enquanto patrimônio cultural imaterial, evidencia tensões fundamentais entre as normativas institucionais de proteção cultural e as dinâmicas vivas, corporais e performativas das práticas populares. O reconhecimento oficial — pelo IPHAN, em 2004, e pela UNESCO, em 2013 — assegura ao Círio um estatuto de patrimônio da humanidade, mas também impõe a necessidade de repensar o que se entende por “preservação” quando o objeto patrimonial é, essencialmente, um processo corporal e relacional em constante transformação.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003) propõe que os Estados não devem “congelar” práticas culturais, mas garantir as condições sociais e simbólicas que permitam sua continuidade. Essa orientação é particularmente relevante no caso do Círio, cuja vitalidade depende da mobilização coletiva, da ocupação do espaço urbano e da expressividade dos corpos. No entanto, a tradução dessa diretriz para o campo das políticas públicas nacionais ainda enfrenta limitações, especialmente quando as práticas corporais — muitas vezes informais, efêmeras ou marcadas por dissidências — escapam aos critérios institucionais tradicionais de registro e valorização.

No Brasil, o Decreto nº 3.551/2000 e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) instituíram instrumentos como os Livros de Registro e os Planos de Salvaguarda, que buscam articular inventário, documentação e políticas de fomento. Contudo, como observa Regina Abreu (2009), a efetividade da salvaguarda depende menos do registro formal e mais da participação ativa das comunidades detentoras. No caso do Círio, isso implica reconhecer a centralidade das promesseiras, dos romeiros, dos artistas populares, das aparelhagens e dos grupos periféricos que, por meio de suas ações, corporificam a tradição e asseguram sua renovação.

A dimensão corporal, entretanto, permanece um desafio para as políticas patrimoniais. As performances devocionais — como caminhar de joelhos, carregar objetos sagrados ou dançar

nas procissões — são expressões de fé que não se reduzem a representações simbólicas, mas envolvem afetos, sensações e vulnerabilidades físicas. Como aponta Taylor (2003), a memória cultural se transmite tanto pelo discurso quanto pelo corpo, e a salvaguarda dessas práticas requer um olhar sensível às dimensões somáticas e sensoriais da cultura. Assim, proteger o Círio também significa proteger as condições que tornam possível a experiência do corpo devoto no espaço urbano, o que envolve políticas de acessibilidade, segurança, equidade de gênero e reconhecimento da diversidade de expressões religiosas.

No contexto paraense, iniciativas locais — como o Plano de Salvaguarda do Círio de Nazaré (IPHAN, 2015) e ações de documentação colaborativa da Museologia Social Amazônica — têm buscado integrar as vozes dos participantes, rompendo com uma visão hierárquica e institucionalizada do patrimônio. Autores como José Reginaldo Gonçalves (1996) e Manuela Carneiro da Cunha (2009) defendem que o patrimônio deve ser entendido como um campo de disputas simbólicas, no qual se confrontam diferentes regimes de valor e modos de conhecimento. Essa perspectiva é fundamental para compreender que a salvaguarda do Círio não constitui apenas um ato administrativo, mas um processo político e ético que envolve negociar memórias, identidades e corpos.

Propor uma “salvaguarda sensível aos corpos e às diferenças” significa, portanto, deslocar o foco da preservação de objetos e registros para a manutenção das relações sociais e afetivas que sustentam a festa. Isso implica reconhecer a pluralidade de sujeitos que a compõem — mulheres, pessoas LGBTQIAPN+, grupos afrodescendentes, povos ribeirinhos e periféricos — e garantir que todos possam participar, representar-se e ser reconhecidos como detentores legítimos do patrimônio. Tal perspectiva aproxima-se da noção de “patrimônio vivo” (Canclini, 1997; Abreu; Chagas, 2003), entendido não como herança estática, mas como processo dinâmico de criação, resistência e negociação cultural.

Em suma, os desafios contemporâneos da salvaguarda do Círio de Nazaré exigem uma política do corpo e da presença, capaz de compreender o patrimônio como acontecimento, memória performada e direito à cidade. Somente uma abordagem relacional, interseccional e sensível à experiência poderá assegurar que o Círio continue a ser — como o é há séculos — um espaço de fé, comunhão e reinvenção coletiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise aqui apresentada, fundamentada em observações etnográficas realizadas entre 2010 e 2025, permite afirmar que o Círio de Nazaré e suas festividades conexas, incluindo o Auto do Círio e a Festa da Chiquita, constituem um patrimônio imemorial que transcende

o enquadramento jurídico do patrimônio imaterial. A vitalidade desses eventos não se limita às normas institucionais de reconhecimento, mas se sustenta nas práticas corporais, nas performances de gênero e nas experiências sensoriais que reiteram, a cada ano, a memória coletiva, a fé e os vínculos de pertença à cidade de Belém.

O caso da Festa da Chiquita ilustra, de forma emblemática, a expansão da experiência do Círio para além do rito católico tradicional, ao incorporar sujeitos LGBTQIA+ em performances festivas que dialogam com a devoção e a corporeidade ritual. Nesse contexto, a festa torna-se um espaço liminar, no qual normas de gênero e sexualidade são negociadas, reconfiguradas e resignificadas, em consonância com a perspectiva de Turner sobre *communitas* e liminaridade e com a teoria de performatividade de Butler (2003). Já o Auto do Círio demonstra como práticas performáticas e artísticas podem dialogar com o sagrado, incorporando diversidade de corpos e identidades e transformando ruas e praças em palcos de fé e criação cultural.

Ao articular patrimônio, corpo e gênero, o Círio se revela um laboratório social em que tradição e transformação coexistem. As performances devocionais e festivas não apenas mantêm viva a memória do sagrado, mas constituem arenas de disputa simbólica e de reinvenção identitária, nas quais a fé se manifesta como força social produtora de corporeidades plurais, capazes de engendrar experiências de resistência, visibilidade e criação cultural.

Por fim, defender o Círio como patrimônio imemorial implica repensar as políticas de salvaguarda. Não se trata apenas de proteger objetos ou rituais, mas de assegurar condições para a existência das práticas e dos corpos que as sustentam. É necessário ampliar a escuta das comunidades, reconhecer a diversidade de sujeitos e atentar para desigualdades que atravessam o campo do patrimônio. Assim, o Círio de Nazaré configura-se não apenas como celebração religiosa, mas como ato político e poético de reencantamento do mundo, no qual memória se corporifica, o sagrado se manifesta e o patrimônio se transforma em experiência compartilhada de humanidade.

REFERÊNCIAS

1. ABREU, Regina. Entre o Universal e o Singular, o museu - Notas sobre a experiência dos índios waiãpi no museu do índio. **História representada: o dilema dos Museus**, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 157-172, 2003.
2. ABREU, Regina. A emergência do Outro no campo do Patrimônio Cultural. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, Suplemento 7, p. 9-20, 2008.
3. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

4. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
5. ALVES, Isidoro. **O Carnaval Devoto** – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.
6. ALVES, Isidoro. A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 19, n. 54, p. 315–332, 2005.
7. ARAÚJO, Gleiciane da Costa. **Auto do Círio**: Teatro de rua na Cidade Velha. 2011. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.
8. BENTES, Juliano. **Ekoaooverá**: Um Estudo Sobre a Territorialidade nos Processos Identitários das Drags Demônias. 2019. Dissertação (Mestrado em Artes) – Programa de Pós-Graduação em Artes, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.
9. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal, 1988.
10. BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Brasília: Diário Oficial da União, 2000.
11. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
12. CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EdUSP, 1997.
13. CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.
14. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
15. CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta Editora, 1999.
16. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
17. FONSECA, Maria Cecília. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 56-76.
18. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1996.
19. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus

- e patrimônios. Rio de Janeiro: IPHAN/Ibram, 2007. (Coleção Memória, Museu e Cidadania).
20. GONZÁLEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.
 21. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê I - Círio de Nazaré**. Belém: IPHAN, 2004.
 22. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Plano de Salvaguarda do Círio de Nazaré**. Belém: IPHAN, 2015.
 23. MAUÉS, Raymundo Heraldo. Histórico do Círio de Nazaré. In: SILVA, Jackson da (org.). **Círios de Nazaré**. Belém: Graphitte, 2000. p. 11-25.
 24. NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7–28, 1993.
 25. PANTOJA, Vilma. **Negócios Sagrados**: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.
 26. PANTOJA, Vilma; MAUÉS, Raymundo Heraldo. O Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 57–68, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/espacoecultura.2008.3574>. Acesso em: 3 nov. 2025.
 27. RAPOSO, Paulo. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 3-12, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/909>. Acesso em: 24 set. 2021.
 28. RIBEIRO, Milton. **“Te vejo na Chiquita!”**: cidade, memória e patrimônio LGBTQIA+ na Amazônia paraense. 2026. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2026.
 29. RIBEIRO, Milton. E a Quadrilha Toda Grita... Viva a Filha da Chiquita!: notas etnográficas da Festa da Chiquita em Belém-PA. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 16, p. 1–19, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2646>. Acesso em: 3 nov. 2025.
 30. RIBEIRO, Milton; FRANCO, José Luiz de Melo. Quatro décadas de resistência queer: artivismo LGBTI na Amazônia brasileira. **Cahiers des Amériques Latines**, [s. l.], n. 98, p. 103–132, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/cal.14015>. Acesso em: 3 nov. 2025.
 31. SCHECHNER, Richard. **Between Theater and Anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
 32. SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. Revised and expanded edition. New York: Routledge, 2003.

33. TAYLOR, Diana. **The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas**. Durham: Duke University Press, 2003.
34. TURNER, Victor. **O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura**. São Paulo: Vozes, 1974.
35. TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play**. New York: PAJ Publications, 1982.
36. TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.
37. UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris: UNESCO, 2003.
38. WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

Ronaldo Trindade

Pós-Doutorado do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Professor do Instituto Paulista de Sexualidade. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4575-7050>. Colaboração: Levantamento etnográfico, Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: ronaldotrindade@gmail.com

Milton Ribeiro

Professor no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7275-7614>. Colaboração: Levantamento etnográfico, Redação e Revisão. E-mail: milton.ribeiro@uepa.br

Ana Lúcia Nauar

Professora Adjunta IV de Antropologia na Universidade do Estado do Pará. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6883-099X>. Colaboração: Produção de dados etnográficos e Revisão. E-mail: ananauar@uepa.br