



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS –
IFCHS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA
NA AMAZÔNIA – PPGSCA



FÉ, FESTA E OPOSIÇÃO AO SANTO DO AMOR E DA
GUERRA

MANAUS

2021

ENOQUE NASCIMENTO DE SOUZA

**FÉ, FESTA E OPOSIÇÃO AO SANTO DO AMOR E DA
GUERRA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), para obtenção do título de Mestre. Área de concentração - Linha 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Selda Vale da Costa.

**MANAUS-AM
2021**

ENOQUE NASCIMENTO DE SOUZA

FÉ, FESTA E OPOSIÇÃO AO SANTO DO AMOR E DA GUERRA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), para obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais na Amazônia.

Manaus, _____ de _____ de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Selda Vale da Costa - UFAM
Orientadora e Presidente da Banca

Prof.^a. Dr.^a. Luciana Gonçalves de Carvalho
Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA

Prof. Dr. Adelson da Costa Fernando
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Souza, Enoque Nascimento de

S729f Fé, festa e oposição ao Santo do Amor e da Guerra / Enoque
Nascimento de Souza. 2021
201 f.: 31 cm.

Orientadora: Selda Vale da Costa

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Festa. 2. Religião. 3. Santo Antônio. 4. Borba. 5. Protestantes.

I. Costa, Selda Vale da. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Dedico

*À Minha Família,
motivação de meus sonhos,
caminhadas e lutas.*

*À minha Mãe,
Maria José, a Dona
Florzinha.*

*Ao meu Amor,
Ana.*

Ao Meu Enteadado e Amigo: Guilherme.

Aos meus irmãos e irmãs: Ieda, Isaque, Isaías, Ruth e Elma.

*E em memória do Meu Pai, Aderaldo, cujas memórias sobre o Rio Madeira
também inspiraram esse trabalho.*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um gesto religioso dos mais importantes. Estar grato também é um dos principais motivos para promover eventos celebrativos. Dizer “muito obrigado” é uma forma de reconhecer que, apesar de todo o empenho pessoal, para concretizar algo significativo sempre será necessária a participação de outrem. A realização dessa pesquisa – que fala de religião e de festa –, por certo, não seria possível sem gestos e ações de cortesia e presteza de tantas pessoas em que todo o espaço seria insuficiente para enumerar e nomear.

Agradeço à Suframa por entender a importância de se estudar a Amazônia, não apenas por seus processos, programas e projetos, mas também pela desafiadora via da mentalidade de seus moradores. Agradeço, em especial, os colegas da Coordenação-Geral de Comunicação.

À minha orientadora, professora Selda Vale da Costa, que sempre ofertou amparo teórico, valiosas contribuições e essenciais recomendações. Sempre me estimulando a buscar elevar a qualidade da pesquisa e a forma como abordar as análises e os resultados.

Ao Programa Sociedade e Cultura na Amazônia, todos os seus professores e corpo administrativo, bem como aos colegas da turma de mestrado.

Aos borbenses.

Aos meus familiares e amigos.

Aos que incluíram meu nome e esta pesquisa em suas preces e orações.

Meu mais sincero e
carinhoso:

**MUITO
OBRIGADO!**

RESUMO

Esta dissertação é o resultado da pesquisa sobre a festa popular em homenagem a Santo Antônio, realizada anualmente desde 1756, durante os primeiros 13 dias do mês de junho, na cidade de Borba, no Amazonas. O objetivo é analisar as dimensões socioculturais e polissêmicas em torno do evento celebrativo, incluindo a compreensão das peculiaridades da relação entre devotos e o padroeiro, como a manutenção da prática de castigar a imagem do santo. No estudo, verifica-se que cerimônias componentes da festa são fatos históricos do município, ressignificados como ações intervenientes do orago. Outro ato simbólico examinado foi o de ornamentar a estátua do santo com um manto de cédulas de dinheiro, ritual incorporado à programação litúrgica da procissão de encerramento dos festejos, por imposição dos fiéis e a contragosto dos líderes eclesiais. A maior manifestação religiosa do Amazonas causa impactos e desdobramentos distintos entre católicos e protestantes, cerca de 30% da população da cidade. Muitos deles, contrários ao evento católico, mobilizam-se para sair de Borba durante os festejos, participando de retiros promovidos por igrejas evangélicas de variadas denominações.

Palavras-chave: Festa. Religião. Santo Antônio. Borba. Protestantes.

ABSTRACT

This dissertation is the result of research on the popular festival in honor of Saint Anthony, held annually since 1756, during the first 13 days of June, in the city of Borba, Amazonas. The objective is to analyze the sociocultural and polysemic dimensions surrounding the celebratory event, including an understanding of the peculiarities of the relationship between devotees and the patron saint, such as the maintenance of the combative practice of punishing the image of the saint. In the study, it is verified that the ceremonies that are part of the festival are historical facts of the city, reinterpreted as intervening actions of the patron saint. Another symbolic act examined was that of decorating the statue of the saint with a mantle of money bills, a ritual incorporated to the liturgical program of the procession at the end of the festivities, by imposition of the faithful and against the wishes of the ecclesiastical leaders. The largest religious manifestation in Amazonas causes distinct impacts and developments between Catholics and Protestants, about 30% of the city's population. Many of them, against the Catholic event, mobilize to leave Borba during the festivities, participating in retreats promoted by evangelical churches of various denominations.

Keywords: Party. Religion. St. Anthony. Borba. Protestants.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DEMPADAM – Departamento Missionário Político da Assembleia de Deus no Amazonas

IASD – Igreja Adventista do Sétimo Dia

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDPB – Igreja de Deus Pentecostal do Brasil

IEADAM – Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Tábua de distinções entre totemismo, fetichismo e idolatria24

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. FÉ À ALMA DAS COISAS	13
1.1 Essa coisa do sagrado e o sagrado das coisas	14
1.2 Personitude das coisas	16
1.3. Estranhos objetos sagrados	21
1.4 Vida, morte e desejo das imagens	23
1.5 Teoria geral da idolatria	27
1.6 Guerra das imagens	30
1.7 Sociedade das ações não lógicas	33
1.8 Teologia engenhosa	35
1.9 Crença não diminui	38
1.10 Imagem xodó	39
1.11 Pedagogia da devoção	41
1.12 Torturas legítimas	43
1.13 Castigando o Mandachuva	47
1.14 Atado pela magia	50
1.15 Santa intimidade	56
1.16 Sexo dos santos	57
1.17 Atrasos e patentes	62
1.18 Dioscurismo	63
1.19 Vontades do santo	67
2. FESTA EM BORBA: DO TROCANO AO MANTO; ENTRE O PROFANO E O SANTO	70
2.1 Sóis moventes, segundo Natal e comércio	72
2.2 Espaço e tempo sagrados	79
2.3 Dois canhões e 23 casamentos	81
2.4 Toque do Trocano	89
2.5 Gambá, Desfeiteira, mastro e fogueira	90
2.6 O bispo que adiou a festa e não viu o milagre	102

2.7 A Ilíada de Borba.....	110
2.8 Milagres e revitalização.....	112
2.9 Competições e “Descasamentos”.....	115
2.10 Teatro da procissão.....	119
2.11 Manto de Cédulas.....	125
3. OS OPOSITORES DA FESTA.....	136
3.1 O lugar mais difícil.....	142
3.2 O sagrado bate à sua porta.....	145
3.3 Terçado e bandeirolas.....	148
3.4 Protestantes estão chegando.....	152
3.5 Dia do Evangélico: melancias e votos.....	157
3.6 Imunidade espiritual de rebanho... ..	160
3.7. Toda festa é Carnaval.....	163
3.8 Retiro, a antifesta.....	171
3.9 Crente de Santo Antônio... ..	177
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS.....	188

INTRODUÇÃO

Talvez seja uma das mais singulares cenas entre as festas religiosas brasileiras: desfilando pelas principais ruas da cidade, a imponente escultura de um santo vestindo um manto de cédulas de dinheiro. O ícone é de Santo Antônio de Borba e a cena ocorre na procissão do dia 13 de junho, evento clímax da festividade católica realizada em homenagem ao padroeiro do município amazonense, localizado na margem direita do Rio Madeira.

Oficialmente, os festejos de Santo Antônio são realizados desde 1756, mas não se sabe exatamente em qual ano do século 20 os borbenses incluíram na liturgia da procissão a paramentação do homenageado com o manto numismático. Note-se: as outras imagens que o acompanham no préstito – Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora da Conceição – não recebemo ornamento repleto de dinheiro. A inserção do enfeite especial também não foi algo copiado de outras festas mundo afora, sejam elas feitas em honra a Santo Antônio ou a outro orago católico.

Desta forma, ao decidirmos analisar as dimensões socioculturais e polissêmicas da Festa de Santo Antônio de Borba, bem como os impactos da crença no padroeiro sobre os moradores, tornou-se imperativo incluir entre os objetivos específicos da pesquisa a compreensão da relação entre os devotos e o santo mediada pela imagem representativa do orago.

Utilizamos como metodologia a abordagem qualitativa e exploratória, com pesquisa bibliográfica e documental, complementada por dados oriundos de entrevistas feitas com católicos e protestantes – em perguntas abertas e também questões semiestruturadas (GOLDENBERG, 2007) – e das observações colhidas no município durante o período celebrativo. A pesquisa também foi afetada pela pandemia, que impediu a realização de atividades de campo em 2020 e 2021.

Como observamos nos festejos de 2019, se é peculiar de Borba ornamentar a escultura do padroeiro com cédulas de alto valor, lá também ainda é realizado um ritual que se configurou como típico da conexão entre o fiel e Santo Antônio em vários lugares e épocas – castigar a imagem caseira do santo com atos como: virá-lo de frente para a parede, tirar-lhe dos braços o Menino Jesus ou botá-lo de cabeça para baixo.

Como verificaremos na primeira seção, castigar a imagem de um santo não é uma prática restrita a pessoas ansiosas por se casar. O ato reverbera toda uma complexa relação entre humanos e o sagrado; entre humanos e objetos; e entre humanos e objetos sagrados.

Por isso, para a compreensão da relação entre humanos e o sagrado, por exemplo, recorreremos às ideias indispensáveis de autores como Émile Durkheim (1996) e Mircea Eliade (2011), os quais ressaltam que a distinção entre sagrado e profano é uma atribuição da sociedade; o sagrado é uma expressão de poder e que pode se manifestar (hierofania) inclusive em objetos.

A respeito da relação entre humanos e coisas, representantes de abordagens como a Antropologia Simétrica, Ontologia Orientada a Objetos (ex: Bruno Latour, Graham Harman), consideram superadas dicotomias como Sujeito e Objeto; Material e Imaterial; Cultura e Natureza e, para defender a concepção de que as coisas também têm agência e “fazem-fazer”, escolhem como exemplos os objetos religiosos e as ações por eles motivadas. Já Alfred Gell também frisa que qualquer objeto pode ser configurado como sagrado pelos homens. Para ele, todos somos idólatras, na medida que formamos vínculos especiais com artefatos.

Uma questão relevante a respeito da relação entre pessoas e objetos sagrados, aliás, é como outros grupos humanos observam-na. Termos como idolatria, paganismo, fetichismo, entre outros, recebem uma carga semântica negativa quando um grupo interpreta as crenças de outros povos. Crenças que, como afirmam autores tipo William John Thomas Mitchell, na verdade, seriam iguais, pois a conexão entre humanos e coisas tem características universais. Humanos tratam objetos tornados especiais como se fossem pessoas.

Ao igualar objetos sagrados a entes, devotos não agem diante deles da mesma maneira, pois conseguem enxergar em cada um deles “personitudes” distintas. Dessa forma, as representações dos santos não recebem o mesmo tratamento. Como notou Raymundo Heraldo Maués (2011), os dois santos mais populares da Amazônia – Santo Antônio e São Benedito – são vistos com personalidades bem distintas: o primeiro é tido como mais brincalhão e folgazão enquanto o segundo é considerado como muito sisudo e severo. Até estátuas diferentes do mesmo orago podem receber cuidados diversos. Em Borba, os três ícones oficiais de Santo Antônio recebem afeto e funções desiguais.

Também é parte essencial do pacto entre população e padroeiro festejar o santo (GALVÃO 1976, p. 31). No segundo capítulo, procuramos abordar as festas realizadas em louvor a Santo Antônio em Borba, salientando como fatos históricos do município são reinterpretados pelas lentes religiosas da devoção. O estabelecimento do território da cidade, por exemplo, após mudanças devido a conflitos com as populações originárias é ressignificado como uma manifestação da escolha de Santo Antônio, decidindo não apenas o local da construção da igreja, mas também onde Borba deveria ser povoada.

São destacadas descrições das festas de 1896, 1934 e 2019. A primeira se refere aos festejos antoninos ocorridos em junho de 1896 e publicada no periódico católico mais importante da época, O Apóstolo. No registro de 1896 – o mais antigo publicado em um jornal – o redator fala sobre um milagre que teria ocorrido na procissão, envolvendo a imagem do padroeiro, e também da presença do primeiro bispo do Amazonas, o qual permaneceu na cidade por vários dias e no Dia de São João, por exemplo, não foi à igreja e brincou de boi bumbá.

O registro a respeito da edição de 1934 é elaborado pelo historiador e folclorista amazonense Mário Ypiranga Monteiro (1983). Na detalhada descrição coletada pelo estudioso são destacadas atividades celebrativas hoje quase extintas como: dança das desfeiteiras, dança do gambá e a cerimônia do mastro votivo. Já nos festejos de 2019, dedicamos mais atenção à consolidação do retorno do ato do manto de cédulas como parte da liturgia da procissão. Tema controverso entre os líderes católicos e o povo, o ornamento numismático chegou a ser proibido em edições anteriores, mas teve seu regresso consumado por resistência dos borbenses, os quais interpretaram – em sinais vistos no céu – ser da vontade do padroeiro o uso do adorno especial.

Como anunciado no título da dissertação, a terceira seção abordará a oposição à festa. No caso, a análise da religiosidade em Borba se concentra em cerca de 30% da população: os protestantes. Para esses outros produtores de sentidos simbólicos e religiosos, as temáticas das seções anteriores, as festas de santos, bem como a veneração das imagens, são pontos de divergência teológica em relação aos católicos. Na pesquisa, observaremos com a festa impacta os protestantes e causa alterações nas relações cotidianas que mantêm com o grupo cristão majoritário. Além disso, a abordagem também enfoca as visões distintas de igrejas evangélicas sobre aspectos como os festejos antoninos e a celebração do feriado do Dia do Evangélico.

Um dos principais atos de oposição aos festejos realizados por denominações protestantes é a promoção dos retiros – ocasiões em que, nos mesmos moldes do que é feito nos dias de Carnaval, protestantes saem de Borba durante o período da festa antonina. Utilizaremos estudos de teóricos como Peter Burke (1999) para entendermos se existem e quais seriam as semelhanças entre uma festa de padroeiro com as celebrações carnavalescas.

Nesta seção também abordaremos as origens da implantação do protestantismo no Brasil, na Amazônia e em Borba, onde um dos resultados mais emblemáticos foi a extinção de uma festa dedicada a um santo: São Lino.

A pesquisa identificou, ainda, que se declarar evangélico não significa completa adesão a práticas e crenças professadas por uma denominação desse ramo cristão. Alguns protestantes borbenses inclusive mantêm atos de devoção ao padroeiro.

1. FÉ À ALMA DAS COISAS

Pouco antes da publicação dos decretos com medidas de isolamento social restritivo por conta da pandemia causada pelo novo coronavírus, no início de março de 2020, uma senhora de cerca de 50 anos aguarda, desde a madrugada, a chegada de algum funcionário da secretaria da igreja de Borba.

Ela quer ter acesso à Sala de Milagres e conta que veio de barco do município de Novo Aripuanã, motivada por uma razão principal: agradecer – e se desculpar – “pessoalmente” com Santo Antônio de Borba.

Os agradecimentos ao orago da cidade são incontáveis e corriqueiros. Por isso, os funcionários e voluntários da igreja querem saber logo o motivo para o pedido de perdão.

A senhora conta que tudo começou com uma casa que recebeu de herança. Para ter a garantia da posse definitiva e não sofrer sustos por razões burocráticas, ela procurou pelos documentos comprobatórios da propriedade do imóvel. Buscou-os em todos os lugares que imaginou poder encontrá-los. Viajou até as residências dos irmãos, alguns deles moradores de Borba. E foi na cidade que uma irmã dela deu um conselho típico de um borbense quando nota o desespero em seu interlocutor: “Pede a Santo Antônio de Borba. Ele é milagroso”.

A mulher relata que, apesar de ter uma imagem (de tamanho médio, recebida de presente) de Santo Antônio em sua casa, nunca acreditou muito no poder santo, mas resolveu tentar. O pedido, entretanto, foi acompanhado de um gesto peculiar e controverso: ela botou o santo de cabeça para baixo e de costas para a parede. Na verdade, foi mais um desafio, uma exigência, do que propriamente um pedido.

Em seguida, foi fazer a faxina da residência e, durante a arrumação de algumas gavetas do quarto, logo se depara com um envelope desgastado que nunca tinha percebido antes. Dentro dele, todos os documentos de que ela precisava. Por isso, a mais nova devota estava lá na igreja para agradecer ao santo taumaturgo pela graça concedida, pedir perdão pelo castigo infligido e prometer que jamais faltaria a um festejo em louvor ao padroeiro.

A história acima, relatada por funcionários da igreja de Borba, é um exemplo ideal para evidenciar algumas observações importantes a respeito da devoção aos santos, em especial na região do Rio Madeira:

1. Católicos, normalmente, possuem em suas casas imagens de santos prediletos com as quais desenvolvem relações afetivas diferentes das que mantêm com as imagens das igrejas.
2. Há um protocolo da devoção que exige do religioso atitudes específicas para determinadas situações, como agradecer de forma apropriada a uma graça recebida.

3. Há atitudes devocionais consideradas e propagadas como mais adequadas do que outras, do ponto de vista oficial, divulgado pelos líderes eclesiásticos.

4. Participar com regularidade dos festejos em louvor ao padroeiro é considerado uma obrigação importante que o devoto necessita cumprir.

A história, ainda, possui uma revelação adicional, uma singularidade em comparação a outras conexões envolvendo fiel e orago: devoto de Santo Antônio castiga a imagem do padroeiro.

1.1. Essa coisa do sagrado e o sagrado das coisas

Para entendermos melhor os sentidos e significados envolvidos em um gesto de maltrato a um objeto sagrado, devemos começar recorrendo às ideias expressas no livro *As formas elementares da vida religiosa* (1996). Na obra clássica publicada em 1912, Émile Durkheim (1858-1917) desenvolve um conceito fundamental para a análise do fenômeno religioso: a divisão entre o sagrado e o profano. Conforme o sociólogo francês, a classificação entre o que é sagrado e o que é profano das coisas que o homem representa para si mesmo é uma característica comum em todas as crenças religiosas conhecidas. “Este é o traço distintivo do pensamento religioso, a divisão do mundo em dois domínios, um que compreende tudo o que é sagrado, e outro que compreende tudo o que é profano [...] são representações ou sistemas de representações” (p. 19).

As ideias expressadas por Émile Durkheim recebem a concordância do historiador romeno Mircea Eliade (1917-1986), o qual define o sagrado em oposição ao profano: “Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”, pois “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 2011, p. 17, grifo do autor). Além disso, Eliade define o sagrado como sinônimo de poder, pois o sagrado “[...] equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser” (ELIADE, 2011, p. 18, grifos do autor).

Sagrado, portanto, é o especial, o separado, o raro, o imanente e o transcendente. Segundo o teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937), falar sagrado é o mesmo que dizer “numinoso” (2005, p. 19), o que, entre outras características, provoca profundo medo e elevada excitação. O profano, em contraste, é todo o resto. É o ordinário, o rotineiro e o comum. O sagrado, salienta Eliade, emana poder. Durkheim frisar que esse poder é atribuído pela sociedade. O sociólogo francês Marcel Mauss (1872-1950) citará os nomes dados nas culturas em que teve contato como *Mana*, *Wakan* e *Orenda* (2003, p. 36) e definirá como “verbo, substantivo e adjetivo”, “localizável e onipresente”, “subjativa e objetiva” (p.43; p. 142-147), concomitantemente. Eliade chama a manifestação do sagrado de hierofania (2011, p. 17).

Apesar de o profano ser mais amplo e abrangente, isso não significa que o sagrado seja escasso ou restrito. Tudo que é conhecido pode ser sagrado, assim como também o é o misterioso. Entre tantas coisas: ideias; atos; gestos; palavras pronunciadas e escritas; músicas; partições do tempo (dias como o *Shabath*); porções do espaço (como igrejas e santuários). O sagrado, claro, também pode se manifestar na matéria; nos objetos. “[...] mais elementar hierofania – por exemplo, *a manifestação do sagrado num objeto qualquer*, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo [...]” (ELIADE, 2011, p.17, grifo nosso). Em Durkheim podemos observar um raciocínio complementar, o estudioso salienta que: “por coisas sagradas convém não entender simplesmente esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos; um rochedo, uma árvore, uma fonte, um seixo, um pedaço de madeira, uma casa, enfim, *qualquer coisa pode ser sagrada*” (DURKHEIM, 1996, p. 20, grifo nosso). Eliade complementa que um objeto é considerado sagrado ao revelar algo além de si próprio, sua essência sobrenatural: “uma pedra sagrada é venerada porque é sagrada e não porque é pedra; é a sacralidade manifestada pelo modo de ser da pedra que revela sua verdadeira essência” (2011, p. 59).

Nem toda mente – em especial a “ocidental racional moderna” – consegue aceitar que pode ser sagrado ou ter os elevados atributos de santidade um mero objeto, como uma pintura, uma estátua, uma pedra, uma árvore. Em resposta a essa objeção, Eliade argumenta que a manifestação do sagrado é uma ressignificação do profano. O sagrado é uma atribuição descoberta pelo crente ao perceber no objeto a hierofania.

Manifestando o sagrado, um elemento qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra *sagradanem* por isso é menos uma *pedra*; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue das demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural (ELIADE, 2011, p. 18, grifos do autor).

A delimitação do sagrado e do profano, portanto, salienta Durkheim (1996), é essencial para percebermos quais são as formas elementares da vida religiosa: as crenças, os ritos e a igreja. As crenças são “representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas” (p. 24), ou seja, definem o que é sagrado e o que é profano e como eles se relacionam. Os ritos “são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas” (p. 24). Igreja é a comunidade moral que partilha das crenças e pratica os ritos. Na definição durkheimiana: “Uma sociedade cujos membros estão unidos por representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas, é isso a que chamamos uma igreja” (p. 28). Desta

forma: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (p. 30).

Uma grande distinção apontada pelo sociólogo é que, de forma geral, para o acesso ao sagrado exigem-se cuidados e tratamentos diferenciados e singulares. Portar-se diante do sagrado demanda cautela e zelo, pois “A coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar [...] As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras” (p. 23 e 24).

O estudioso francês, porém, não ignorou exceções. Durkheim salientou relações com coisas sagradas nas quais os homens se sentem “relativamente à vontade” e não se percebem em “acentuada inferioridade”. Destacou, ainda, a possibilidade de ações violentas direcionadas contra objetos sagrados.

Mesmo diante de seus deuses, o homem nem sempre se encontra numa posição de acentuada inferioridade, pois muitas vezes exerce sobre eles uma *verdadeira coerção física para obter o que deseja*. Bate-se no fetiche com o qual não se está contente, reconciliando-se com ele caso venha a se mostrarmais dócil aos desejos de seus adoradores. Para obter a chuva, lançam-se pedras na fonte ou no lago sagrado onde se supõe residir o deus da chuva; acredita-se, deste modo, obrigá-lo a saire a se mostrar. Aliás, se é verdade que o homem depende de seus deuses, a dependência é recíproca. Também os deuses têm necessidade do homem: sem as oferendas e os sacrifícios, eles morreriam. (DURKHEIM, 1996, p. 21, grifo nosso)

Além de salientar que as exceções são geradas quando o devoto intui que existe uma interdependência entre o humano e o sobrenatural e que as divindades precisam das manifestações da crença humana como as preces e oferendas, Durkheim cita dois atos coercitivos de fiéis paracom deuses e fetiches que (como depois veremos) perpassam a trajetória da devoção antonina: prece exigente por chuva e agressão à imagem. Os atos também despertam questionamentos: o que representaria agredir uma imagem sagrada? Dessacralizá-la? A violência humana faz parte de toda relação estabelecida, inclusive ao tratar com o sagrado? Bater em um objeto para obter algum resultado, mesmo que pareça bizarro ou excêntrico, significa tratá-lo como uma pessoa? O que nos diz de nós o ato de tratar coisas como se fossem gentes?

1.2 Personitude das coisas

Longe de parecer algo característico e restrito a malucos, selvagens ou fanáticos religiosos, a relação entre humanos e coisas sempre foi uma temática relevante para o conhecimento científico.

A ideia prevaiente nas ciências humanas a respeito do binômio pessoas e objetos é a professada por Émile Durkheim. No mesmo livro no qual defende que os fatos sociais devem ser tratados e analisados como se fossem coisas – *As regras do método sociológico* (2007, p. XVII) – o sociólogo francês também salienta que “transformações sociais” não poderiam ser provenientes de coisas ou objetos, pois estes não possuem capacidade motora, muito menos poder de motivação, ou de geração de impulso, enfim, “não possuem nada daquilo que é necessário” para pôr em movimento ou determinar qualquer “evolução social”. Para Durkheim, as coisas e os objetos apenas “são a matéria sobre a qual se aplicam as forças vivas da sociedade, mas, por si mesmos, não liberam nenhuma força viva. Resta, portanto, como fator ativo, o meio propriamente humano” (2007, p. 15).

Em discordância dessa compreensão de que apenas o homem tem o poder de motivação ou de geração de ação, houve quem salientasse a percepção de que os objetos são despertadores de sentimentos e ações. Um bom exemplo é o entendimento do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que salientou a importância de se “ler” e decifrar os homens através dos objetos que os pertencem e os rodeiam:

[...] as coisas não são, portanto, simples objetos neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao ser exterior são lidos nos objetos que ele escolheu par ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 23 apud ALVES, 2008, p. 323).

Há abordagens teóricas, cada vez mais populares, que vão ainda mais à frente na compreensão da importância das coisas. Algumas delas questionam também a clássica distinção entre sujeito e objeto, herança do modelo cartesiano, racional e moderno da ciência. A disseminação de ideias filosóficas que advogam a necessidade de garantir maior relevância aos fatores não-humanos para a compreensão do mundo também pode ser explicada pela difusão de avanços tecnológicos e cibernéticos que prescindem da participação humana direta, como a inteligência artificial, a Internet das Coisas (IoT) e os algoritmos das redes sociais que “aprendem” os gostos do internauta para filtrar e selecionar o que vai aparecer na navegação dele. Em vez de apenas considerar questões antropocêntricas, tais ideias visam a averiguar o impacto das coisas na determinação de relações causais, funcionais ou estruturais estáveis (ou não) entre os acontecimentos.

Abordagens como a Ontologia Orientada a Objetos (OOO) e a Antropologia Simétrica, por exemplo, consideram superadas dicotomias como Sujeito e Objeto; Material e Imaterial; Cultura e Natureza. Conforme essas perspectivas, além de ser insuficiente e limitadora a observância dos pares opostos, não seria mais aceitável deixar de enxergar que os objetos têm agência; as coisas têm “personitude”.

O sociólogo e antropólogo francês Bruno Latour (nascido em 1947), por exemplo, defende que a antropologia simétrica (1994) deva partir do pressuposto de que cultura e natureza, humanos e não-humanos, civilizados e primitivos, não são lados diferentes e contrários. Em vez de priorizar apenas um dos polos (cultura, humanos e civilizados) como campo privilegiado da reflexão científica, ambos os fatores devem ser considerados e na mesma simetria. Para Latour, não existiria o mundo das coisas de um lado e o mundo dos homens de outro. A proposta, por conseguinte, é ultrapassar a dupla separação moderna entre pessoas e coisas. “O humano, como podemos compreender agora, só pode ser captado e preservado se devolvermos a ele esta outra metade de si mesmo, a parte das coisas. Enquanto o humanismo foi feito por contraste com o objeto abandonado à epistemologia, não compreenderemos nem o humano, nem o não-humano” (1994, p. 134). Ao assumir que tudo o que há é interação, Latour reivindica que pessoas e coisas devem ter tratamento igual, pois em uma rede de relações e interações ambos podem desempenhar o papel de actante, ou seja, “aquele que faz o outro fazer”. Um actante é o que modifica, transforma, perturba ou cria. Essência é existência e existência é ação, diz Latour. A respeito dessa visão latouriana da actância dos objetos, a socióloga Kathrin Busch (2006) observa:

Posição comparável defendeu mais recentemente Bruno Latour, que pretende compreender precisamente sob o conceito da tradução a transferência entre homem e coisas. Partindo da convicção de que a separação moderna entre sujeito e objeto é tão artificial quanto insustentável, ele argumenta que um sujeito intocado pelos objetos nunca existiu; antes, ambos formam associações simétricas no nível da ação [...] o status de objetos passivos já não é mais apropriado para as coisas: elas traduzem ações e assim possuem um papel formativo em sua determinação. (BUSCH, 2006, p. 04 apud FELINTO, 2013, p. 09).

Por esta perspectiva teórica, portanto, os não-humanos também possuem agência e podem transformar as situações em que se encontram, alterando as circunstâncias. Latour afirma que a “ação não é uma propriedade dos humanos, mas de uma associação de actantes” (1994, p. 35). As intervenções das coisas, entretanto, costumam não ser notadas, pois, conforme Latour (2012), há

uma invisibilidade decorrente da característica silenciosa dos objetos, visto que há poucos mecanismos que falam pela materialidade, caso dos manuais.

O autor ressalta, porém, que existem situações nas quais a agência dos não-humanos se torna mais perceptível: em laboratórios; quando interrompem o fluxo de uma ação de forma estranha; quando estão presentes em cenas de acidentes ou falhas; e quando revelam dados e histórias em arquivos, documentos e coleções de museus. Os sociólogos Law e Moll ressaltam que: “materiais são constituídos interativamente. Fora de suas interações eles não têm existência; não têm realidade. Máquinas, pessoas, o mundo natural, o divino – são todos efeitos ou produtos” (LAW; MOLL, 1995, p. 277, tradução livre).

Um bom resumo dos efeitos e produtos dessa interação entre coisas e pessoas foi exemplificado humoristicamente pelo maior defensor da Ontologia Orientada a Objetos, Graham Harman (2009, p. 21): “um pedregulho pode destruir um império se o Imperador se engasgar durante o jantar”. Também de forma bem-humorada, Bruno Latour ressalta a participação indispensável dos objetos para qualquer ação realizada pelos homens: “Até Karl Marx, na British Library, precisou de uma escrivadinha para arregimentar as forças temíveis do capitalismo” (LATOURE, 2012, p. 254).

Há várias percepções a respeito do alcance e abrangência da capacidade de ação das coisas. As mais moderadas afirmam que, se é mesmo sempre o humano que pratica atos com intenção e significação, não se deve ignorar que as coisas são provocadoras de ações: “uma pedra ‘faz’ o carro desviar-se” (XAVIER, 2007, p. 1083). Se essa compreensão não parece despropositada, o que diríamos das afirmações sobre a intencionalidade nas ações provocadas ou efetuadas pelas coisas? Embora um usuário de computador possa desconfiar que, às vezes, a máquina tenha “vontades e caprichos” ao “decidir” quando funcionar, seria exagero enxergar “escolhas” nos objetos? Há inovações tecnológicas que permitem às coisas até as opções de validar ou invalidar, autorizar ou desautorizar a ação humana.

Automóveis, por exemplo, alertam ao motorista quando este está sem o cinto de segurança, e já escolhem não funcionar enquanto o cinto não for afivelado. Nesse momento, em que máquinas são capazes de dizer *vocês devem usar o cinto de segurança para poderem andar com o carro*, o conceito de moralidade deve ser atualizado de modo a incluir uma moral permeada por não humanos. (SANTAELLA & CARDOSO, 2015, p. 173, grifo dos autores)

No entendimento de Latour as coisas não praticam ações por si mesmas e também não possuem intencionalidades. Essas conclusões, porém, não colocam os humanos em superioridade diante dos objetos, pois para o estudioso, tendo a intencionalidade o sentido aristotélico de fazer

algo para alcançar determinado fim, os homens também não têm poder de intencionalidade. Para o autor, não é possível atribuir uma causa a um efeito, pois os efeitos são sempre produtos de uma interação e os resultados não são previsíveis. Finalidade ou intencionalidade é sempre dependente da existência do coletivo. Portanto, intenção não é um predicado individual. É um poder disponível apenas para uma associação, nunca para um sujeito. Latour frisa ainda que a intencionalidade só é possível dentro da configuração da mútua colaboração entre actantes humanos e não-humanos.

Se há intenção em um ator social, ela é, claramente, dada pelo produto conjugado entre o humano e o não humano. A consequência radical desta tese é que o ser humano não é um ator social, ou ao menos não o é se lhe forem tolhidos todos os meios não humanos que lhe permitem agir. Já o produto humano/não humano, o actante híbrido, este sim é capaz de fazer, pois por fazer não se pretende significar nada além de: ser capaz de agenciar recursos para um fim, de modo a alterar, em parte, a configuração social circundante. (SANTAELLA & CARDOSO, 2015, p. 177).

A ideia do ser híbrido – formado pela soma de um humano mais um objeto – ser diferente da pessoa e do objeto isoladamente pode ser explicada em termos matemáticos da seguinte forma: o conjunto AB é diferente do elemento A; como também é distinto do elemento B. O híbrido seria um terceiro ente. Da mesma forma, o ser híbrido formado por um homem armado andando pelas ruas não é igual a esse mesmo homem andando desarmado, como também a arma quando está portada pelo homem não seria a mesma quando guardada numa gaveta trancada.

O fato é que a separação radical e oposta entre as pessoas e as coisas parece não ter sido benéfica para a saúde mental do homem ocidental moderno. No ensaio intitulado *Estranheza (Unheimliche)*, Sigmund Freud (1976) exemplifica que uma das razões para a sensação de angústia e inquietante estranheza é causada pela dúvida de não se saber se um objeto é sempre inanimado; se tem ou não vida. Para povos amazônicos não há registro desse particular sintoma, pois a concepção prevalecente é a de absoluta conexão e interação entre pessoas e artefatos. Entre os exemplos, os mitos de origem dos índios Tukanos, nos quais são narrados a criação dos humanos a partir dos objetos, ou seja, pessoas são feitas de objetos. Conforme observação do antropólogo americano Hugh-Jones: “Em seus mitos, os tukanos visualizam o corpo humano como feito de artefatos culturais e apresentam a criação como uma reprodução humana realizada nos modos de fabricação emontagem” (2009, p. 41 apud BECHALANY p. 120, tradução livre).

Não há significativas diferenças entre a cosmogonia tukana e o relato bíblico a respeito da criação da humanidade (Gênesis capítulo 3). Adão e Eva foram formados (se preferir, montados, fabricados) do barro, matéria-prima da qual, por exemplo, artesões criam os mais variados objetos.

1.3. Estranhos objetos sagrados

A incompreensão por parte dos ocidentais do papel desempenhado pelos objetos nas crenças religiosas de outros povos resultou na criação de um termo com significados controversos: o fetichismo.

Fetichismo vem de fetiche. Fetiche é uma palavra francesa, mas a origem dela é o termo em português: feitiço. A inspiração veio do termo latino medieval “feitigo”. Na interpretação do historiador Serge Gruzinski (1994), o termo foi criado pelos portugueses para definir “práticas e crenças que os intrigavam” (1994, p. 21), para não usar e para competir com o termo idolatria. Na definição de Pires (2009, p. 02), fetiches são “coisas divinas”, objetos vistos como dotados de poder sobrenatural por populações da África ocidental (posteriormente também objetos de outros povos vistos como similares), particularmente no golfo da Guiné, nas então chamadas Costa do Ouro e Costa dos Escravos, onde hoje estão Togo, Gana, Benin e Nigéria. Fetichismo seria a doutrina ou culto baseada em um suposto modo de pensamento daqueles que atribuem poder sobrenatural (e também agência e intencionalidade) a objetos inanimados.

O conceito de fetichismo é criação do filósofo iluminista Charles De Brosses, em sua obra *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'Ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion Actuelle de Nigritie* (1760). De Brosses define o fetichismo como o culto direto à matéria, a objetos, adoração de divindades puramente materiais. De acordo com a hierarquia da história das religiões, estabelecida por ele, a prática seria a mais atrasada em termos de grau de sofisticação. A ordem evolutiva seria: fetichismo – adoração de divindades terrestres inanimadas – inferior, portanto, ao sabeísmo – a adoração do sol e dos astros –, que por sua vez viria atrás do politeísmo até a humanidade chegar, enfim, ao monoteísmo, a mais elevada prática religiosa.

Para De Brosses, os africanos seriam os povos mais primitivos e selvagens da terra porque ainda estariam na fase do fetichismo. Por ignorância, medo, desejo e loucura, adoram pedras, animais e toda espécie de matéria bruta. A partir de sua necessidade de se protegerem de um mundo que não compreendem nem dominam, se tornam supersticiosos: adorando uma coisa qualquer com que se depara. “A devoção é tão grande de sua parte que frequentemente eles multiplicam os fetiches, pegando a primeira criatura que encontram, um cão, um gato, ou o mais vil animal. Se nenhum aparecer, em seu acesso de superstição sua escolha recai sobre uma pedra, um pedaço de madeira, enfim o primeiro objeto que encoraje seus caprichos” (DE BROSSES, 1760, p. 20-21 apud PIRES, 2009, p. 27).

No livro *“Le fétiche africain. Chronique d'un ‘malentendu’*”, Michèle Tobia-Chadeisson (2000, p. 65), salienta que: “Fetiche não é uma expressão inocente. Inventada, e sobretudo reinventada, veremos, a partir de intolerância e incompreensão (Marcel Mauss a chama de ‘mal-

entendido’), ela resume – como raramente uma palavra o fez – a história de nossos preconceitos diante de civilizações situadas além de nossa indulgência”. A criação de termos especiais como fetichismo e animismo para descrever as religiões chamadas de primitivas tinha a intenção, afirma Evans-Pritchard (1965, p. 11 e 12), de sugerir que a mente do primitivo era tão diferente da nossa que suas ideias não poderiam ser expressas em nossos vocabulários.

O conceito de fetichismo caiu em desuso por seu flagrante etnocentrismo, preconceito e “mal-entendidos”, como disse Mauss. Ao longo do tempo, tornou-se um termo genérico para designar qualquer descrição a respeito do sobrenatural na África e outros povos considerados primitivos. Ao verificarem que tais povos consideravam sagrados e mágicos alguns objetos, os europeus supuseram que faltava aos “selvagens” entender simbolismos e figurações, analogias, metáforas, enfim, que não teriam o pensamento representacional. Além disso, seriam incapazes de reconhecer causa, efeito e casualidade. Assim, o fetichista acabaria acreditando que o objeto de sua devoção teria algum poder sobre a natureza e de influir na existência dos homens.

O termo fetichismo funcionou também como uma tradução equivocada de crenças religiosas de outros povos encaixadas nos moldes do imaginário religioso europeu. Essencialmente, a criação do conceito de fetichismo funcionou do mesmo modo como o colonizador português Pero Magalhães de Gandavo chegou a algumas conclusões sobre os índios ao não encontrar algumas letras no alfabeto indígena (ARAÚJO, 2010, p. 81-82). Segundo a carta escrita ao rei de Portugal, em 1576, não havia na língua tupi as letras F, R e L. Desse modo, os nativos não tinham Fé, logo não tinham religião; também não tinham Rei, portanto, não possuíam hierarquia; ignoravam regras e proibições, pois não tinham Lei. Como se tais conceitos não pudessem ser escritos em outros idiomas com outros caracteres.

Uma das questões mais intrigantes para os europeus com relação aos fetiches era a forma, interpretada por eles como caprichosa, com que os povos africanos escolhiam e tratavam os fetiches. Parecia que o fetichista pegava qualquer coisa para ser sagrada. Durkheim, como já citamos, chama a atenção para o fato de o fetichista bater no fetiche. Em artigo publicado em 1842, Karl Marx enxerga de forma negativa a prática religiosa e também destaca o ato de violência contra o fetiche. “O fetichismo está tão longe de elevar o homem acima de seus desejos sensórios que, pelo contrário, é a ‘religião do desejo sensório’. A fantasia que emerge do desejo engana o adorador de fetiches, fazendo-o acreditar que o ‘objeto inanimado’ vai abandonar seu caráter natural a fim de aceder a seus desejos. Por isto o desejo bruto do adorador de fetiches esmaga o fetiche quando ele deixa de ser seu servo obediente” (MARX 1842 apud PIRES, 2009, p. 60).

Ainda antes de formular o conceito de fetiche da mercadoria (que não será trabalhado nesta pesquisa), no terceiro manuscrito, no tópico Propriedade Privada e Trabalho, da obra *Manuscritos*

Econômicos e Filosóficos de 1844 (2004, p. 90 e 91), Marx coloca católicos e fetichistas lado a lado para criticar os que consideram a propriedade privada como materialidade e substância objetiva, não enxergando que é o trabalho humano, de fato, a essência interna e subjetiva da riqueza, sendo a propriedade inclusive derivada do trabalho e sua real fonte de valor. A ideia que nos interessa no trecho é a ilustração escolhida. Assim como os “adoradores da propriedade privada”, Marx denota que cristãos católicos poderiam também incorrer em algum engano em suas práticas de devoção, tanto quanto os fetichistas em suas atitudes equivocadas de adoração, conforme a crença corrente dos europeus na época.

Durante muito tempo, não foi uma reflexão simples notar e apontar qualquer semelhança entre uma prática religiosa considerada primitiva como o fetichismo e um ato de fé da religião cristã, a mais difundida do Ocidente e, portanto, em um suposto estágio evolutivo devocional superior. Para o filósofo Bruno Latour as similitudes eram óbvias. No livro *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches* (2002), Latour ironiza o fato de que portugueses cobertos de amuletos acusaram negros da costa ocidental da África de serem adoradores de fetiches (2002,p.15). Se Marx nota as semelhanças e vaticina que ambos (fetichistas e católicos) estariam errados e os elege como exemplo de um equívoco relevante, para Latour o que interessa é demonstrar que o homem racional, ocidental e moderno acusa outros povos de práticas que ele também executa.

Já faz algum tempo que começou a ser reabilitada a noção de que há objetos especiais que não representam uma divindade, mas são, de alguma forma, as divindades, ou seja, presentificam as divindades, são a habitação material de seres sobrenaturais. Além de notar que essa crença também faz parte do arcabouço espiritual e do imaginário do homem ocidental, seus defensores questionam a razão para se classificar como atraso a percepção holística da existência de uma força vital imanente em todas as coisas. Enxergar a manifestação do sagrado em uma pedra, estátua, um rio, uma árvore, uma flor ou em um animal, não poderia ser um avanço?

1.4 Vida, morte e desejos das imagens

Uma abordagem mais simbólica do mundo material é a pontuada pelo historiador de arte William John Thomas Mitchell (nascido em 1942). A ideia de considerar as coisas como pessoas fez Mitchell escrever o provocativo livro *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images* (2005), no qual aborda os impactos sociais e mentais das relações entre pessoas e as imagens, mas do ponto de vista da parte subalternizada. Por isso o título escolhido pelo autor dialoga com a célebre indagação de Freud: “O que querem as mulheres? ”.

Mitchell defende que não é difícil para os humanos enxergar a personalidade das imagens e tratá-las como se fossem gente, pois “as imagens exibem corpos físicos e virtuais; falam conosco, às

vezes literalmente, às vezes, figurativamente; ou silenciosamente nos devolvem o olhar através de um abismo não conectado pela linguagem. Elas apresentam não apenas uma superfície, mas uma face que encara o espectador” (2005, p.72, tradução livre). Para ele, em vez de focar a questão na ação, no que as imagens fazem ou instigam os humanos a fazerem, a reflexão deve ser centralizada no desejo. Para o historiador de arte, imagens são desejosas e ensinam a desejar. Desta maneira, a grande indagação seria: o que as imagens querem?

Um dos momentos mais marcantes do texto é a abordagem dos desejos das imagens nas situações nas quais formariam os mais intensos vínculos com os humanos: totemismo, fetichismo e idolatria. W.J.T. Mitchell sugere que totem, fetiche e ídolo são “coisas que querem coisas”. Elas exigem, desejam, até exigem outras coisas como comida, dinheiro, sangue, respeito. Cada desejo da imagem mostra suas formas de vinculação e afeto com as pessoas. O ídolo quer ser adorado e pode exigir sacrifícios. O fetiche deseja ser admirado, mantido por perto, agarrado, ou assimilado ao corpo do fetichista. Já os totens, “querem ser seu amigo e companheiro” (idem, p. 194). No caso do fetiche, o significado seria mais psicanalítico do que o antropológico, tendo o sentido, grosso modo, de objeto que substitui ou desvia a atenção do intercurso sexual genital. O termo idolatria também não tem o sentido religioso de adoração a um falso deus, mas apenas adoração à imagem. O significado de totem é o de objeto ligado à identificação de um grupo. Mitchell salienta que ídolos estão ligados ao sublime kantiano; os fetiches são caracteristicamente ligados à beleza e atratividade, em oposição ao aspecto perigoso e proibitivo do ídolo. E os totens têm uma conexão histórica com o pitoresco e, especificamente, com a noção de “objeto encontrado” que chega ao observador por acaso. (p. 195).

A menção a fetiche, totem e ídolo não é para falar de um passado longínquo e de povos distantes, Mitchell frisa que na relação humana universal e sempre atual com as imagens sempre estão presentes o fetichismo, totemismo e idolatria.

Eu acredito que atitudes mágicas frente as imagens são tão poderosas no mundo moderno quanto foram nas assim chamadas ‘idades da fé’ [...]. Meu argumento é que a dupla consciência das imagens é um elemento profundo e duradouro das respostas humanas à representação. Não é algo que ‘superamos’ quando crescemos, nos tornamos modernos ou adquirimos consciência crítica. (MITCHELL, 2005, p. 08, tradução livre).

O trio representa, portanto, a relação humana com “coisas especiais” que, além de objetos religiosos ou associados a rituais, também podem ser mercadorias, souvenirs, objetos de marca ou grife, fotos de família, coleções, e tantas outras coisas seculares e modernas. Mitchell elaborou uma

tabela (“tábua de distinções”) na qual mostra as diferenças dos vínculos constituídos pelas pessoas com o ídolo, o totem e o fetiche.

	ÍDOLO	FETICHE	TOTEM
Prática ritual	Veneração	Obsessão	Festival, sacrifício
Teologia	Deus do monoteísmo	Deus do politeísmo	Culto aos ancestrais
Espectador	Massa pública: política	Privado: sexo	Identidade tribal
Tipo de arte	Figura religiosa	Adorno privado	Monumento público
Papel ritual	Sacerdote, sacrificador	Ferida	Vítima substituta
Discurso	Teologia	Marxismo, psicanálise	Antropologia
Perversão	Adultério	Sadomasoquismo	Incesto
Dimensão econômica	Produção	Mercadoria	Consumo
Posição filosófica	Idealismo	Materialismo	Animismo/vitalismo
Relação com o indivíduo	Deus da nação	Posse privada	Amigo, companheiro, parente

Tabela 1 – Tábua de distinções (MITCHELL, 2005, p. 195, Tradução de PORTUGAL, 2010, p. 78).

Na concepção de Mitchell, um mesmo objeto pode estabelecer, ao mesmo tempo, e dependendo do contexto social, vínculos de totemismo, idolatria e fetichismo. O exemplo dado pelo autor é retirado do “Mágico de Oz”: “os chinelos de rubi são os objetos fetiche de Dorothy; Totó (como seu nome sugere) é seu animal totem – seu companheiro e ajudante; e o próprio Mágico é o ídolo (obviamente falso, vazio): ‘Não dê atenção àquele homem atrás da cortina’” (p. 196).

Podemos também enxergar os três vínculos em um ícone de santo. Por exemplo, exerceria o papel de ídolo quando objeto de veneração pública, especialmente em eventos como a procissão. Seria um fetiche ao despertar o desejo de ser beijado, tocado, agarrado e, lógico, castigado. Seria ainda totem quando padroeiros de cidades e profissões ou enquanto patronos de exércitos e representantes de uma comunidade religiosa.

O autor também cita outra tríade para representar simbolicamente os desejos das imagens nas relações com os humanos. Dessa vez, são reflexões oriundas dos mitos gregos: Medusa, Narciso e Pigmalião. Medusa é a górgona, castigada pelos deuses, cujo olhar transformava em estátua quem a encarasse. Narciso se apaixona pela própria imagem refletida nas águas e decide se incorporar a ela em um mergulho fatal. Pigmalião é o escultor que se enamora da mulher perfeita que esculpiu e é atendido por Afrodite, que anima a estátua de marfim, permitindo a concretização do amor de Pigmalião e Galatéia. Na reflexão de Mitchell, Medusa representaria o desejo da imagem de

transformar o humano em uma coisa. Narciso representa o espectador que se apaixona por algo de si mesmo na imagem que contempla. Pigmalião revela o mais profundo desejo da imagem e de quem dela se enamora, que a coisa se transforme em pessoa.

Todos os mitos citados envolvem questões de morte e vida com relação à imagem. Medusa tira a vida de quem se depara com o seu olhar. Narciso decide morrer para se fundir com a sua imagem refletida nas águas. Galatéia, antes estátua, torna-se um ser vivo. Para o antropólogo e iconologista Hans Belting (nascido em 1935), o fascínio humano pela imagem pode ser explicado pela ligação direta dela com a vida e a morte e todos os simbolismos decorrentes dessa conexão.

Conforme o pesquisador alemão, “a grande ausência que é a morte” marca a história das imagens e das suas pioneiras práticas de produção. A experiência das imagens nas sociedades arcaicas estava ligada a rituais, como o culto aos mortos, através dos quais os falecidos eram reintegrados à comunidade dos vivos. Nessa época, enfatiza Belting, só havia imagens dos mortos, que não mais viviam em seus corpos, ou imagens dos deuses, que viviam em um outro mundo. (BELTING, 2006, p. 40).

Parece apropriado se lembrar das condições que contribuíram para a introdução de imagens físicas nas práticas humanas. Dentro destas condições, o culto aos mortos coloca-se como um dos mais antigos e mais significativos. As imagens, preferencialmente as tridimensionais, substituíam os corpos dos mortos que haviam perdido justamente sua presença visível. As imagens, em nome do corpo perdido, ocupavam o lugar deixado pela pessoa morta. Uma dada comunidade sentia-se ameaçada pelo vazio causado pela morte de um de seus membros. O morto, como consequência, era mantido como presente e visível no grupo dos vivos através de suas imagens. Mas as imagens não existiam por elas mesmas. Elas, por sua vez, precisavam de uma incorporação, o que implicava a necessidade de um agente ou uma mídia que lembrasse o corpo. Esta necessidade foi atendida pela invenção das mídias visuais que não somente deu corpo às imagens, mas também lembravam corpos vivos à sua própria maneira. (BELTING, 2006, p. 41)

Para Belting, portanto, a ideia original da imagem é de substituir “vicariamente” o ausente. A imagem torna presente quem não está. A necessidade se deve ao fato de que relacionamos a presença à visibilidade. Consideramos presentes quem podemos ver. Conforme Belting, as imagens vivem do paradoxo de operar a presença de uma ausência. “A contradição entre presença e ausência, que ainda hoje se manifesta nas imagens, tem suas raízes na experiência da morte dos outros. Tem-se as imagens frente aos olhos assim como se tem frente aos olhos os mortos: apesar deles não estarem ali” (BELTING, 2007, p.177, tradução livre).

O fato de a imagem tornar visível o que de outra forma não poderia ser visto, bem como ser a manifestação física do incorpóreo, pode ter aproximado a imagem de ideias metafísicas como a alma. Ao ver um cadáver, um corpo que antes manifestava todos os atributos de um ser vivo, e, em seguida, uma imagem com aspectos fisionômicos humanos, mas inerte, é possível que o homem tenha intuído sobre a possibilidade de um fluxo de entrada e saída da vida. Assim como o ser vivo pode virar inanimado (se do corpo dele sair a alma), o objeto inativo poderia receber (alma, energia vital), pois, se é possível sair vida de um corpo, também haveria a possibilidade de se engendrar vida em algo inanimado com feições humanas.

O fascínio provocado pelas imagens, bem como a persistente ideia de que nelas contêm algum indício de vida, portanto, seria resultado de um inconformismo do homem com a morte.

1.5 Teoria Geral da Idolatria

O antropólogo britânico Alfred Gell (1945-1997), na obra *Arte e Agência* (2016), argumenta que objetos devem ser tratados como pessoas, pois ambos seriam possuidores de agência social. Ou seja: a capacidade de ser “iniciadora de sequências causais” de eventos causados por “atos da mente, da vontade, da ação, e não de uma mera concatenação de eventos físicos”; ambos também são fonte e origem de eventos causais; pois “agente é aquele que faz com que as coisas aconteçam em torno de si” (2016, p. 48).

Por defender a tese de que pessoas e coisas similarmente são fonte e destino de agência social, Gell elabora uma “teoria geral da idolatria”. É importante salientar que o termo idolatria é usado pelo autor como um termo neutro, na medida em que ele observa que as pessoas desenvolvem relações especiais com imagens e ele próprio confessa ser um idólatra em relação a vários objetos de arte. A atenção especial dedicada ao processo de adoração de imagens também se deve ao fato de que “em nenhum outro lugar imagens são mais obviamente tratadas como pessoas humanas do que no contexto de cultos e cerimônias” (p. 137). Além disso, reforça o autor, a prática de adoração de imagens, longe de ser resultado de “tolice ou superstição”, surge da mesma base de compreensão “que nos permite entender o outro humano, não artefactual, como um ser copresente, dotado de consciência, intenções e paixões semelhantes às nossas” (p. 138).

Gell compara a função das imagens religiosas às dos embaixadores, pois ambos, entre outras semelhanças citadas, são fragmentos espacotemporais de uma “outra nação”; representantes externos pelos quais os habitantes locais podem se comunicar diretamente com o “outro governo”; representam visivelmente “seu país” em cerimônias oficiais realizadas no estrangeiro. Assim como um embaixador chinês em Londres pode não ser a mais fiel aparência da China, do povo ou do

governo chinês, ainda assim, na Inglaterra, ele é a China. Nos mesmos moldes, a imagem religiosa também funcionaria em relação à divindade representada (p. 139).

É esse tipo de representação diplomática que Gell pensa ao retratar várias práticas e cerimônias de devoção a imagens de deidades, como as praticadas pelos nativos do Taiti e da Nova Zelândia. Gell também se detém em textos hinduístas porque, diferente dos que tiveram contato com crenças do cristianismo, islamismo e judaísmo, nessa religião não há “complexo algum contra quem demonstra devoção a imagens” (p. 159). Ao contrário. Há inclusive uma bênção especial para os adoradores: *darshan*. Gell explica que é um tipo particular de bênção que se obtém pelo olhar durante a adoração de imagens. O *darshan* é um presente, uma oferenda concedida por um superior a um inferior quando um vê o outro. Os hindus acreditam que alguns humanos especiais também podem transmitir *darshan*. Um guru distribui *darshan* quando aparece aos seus discípulos e o mesmo vale para um político ao comparecer a um encontro com correligionários, reunidos para ver e escutar o seu líder (p. 159 e 160).

Para Gell, o *darshan* é o aspecto positivo da crença no mau olhado. Assim como seres imperfeitos podem irradiar algo negativo por meio do “olhar maldoso, invejoso e mal-intencionado”, uma bênção celestial pode ser transmitida por meio do olhar da imagem religiosa. Ainda que não tenha um nome particular para o conceito de *darshan*, devotos católicos costumam ressaltar a importância e os sentimentos positivos recebidos ao participar de um evento público como uma procissão para ver a imagem do santo padroeiro.

O antropólogo salienta, ainda, que o *darshan* tem mão-dupla, o espectador participa do sistema de trocas. Para receber a bênção divina o adorador deve demonstrar que a aceita (*darshan lena*) “tocando com os olhos” a imagem, pois é “no momento que o olho toca o objeto que a vitalidade que nele pulsa é transmitida” (KRAMSRISCH 1976, p. 136 apud GELL p. 160).

Em adição, Gell destaca esse ato de equiparação do olhar e do tocar porque “as formas de homenagem tátil são importantes no culto de imagens” (p. 161) e também porque, durante a transferência da bênção pelo contato visual (*darshan*), o fiel tem a percepção de que foi fitado de volta pela representação da divindade. “Por isso, na adoração de imagens, o adorador não apenas vê o ídolo, mas também vê a si mesmo (como um objeto) sendo visto pelo ídolo (como sujeito). [...]. Uma vez que a pessoa vê a si mesma vendo o ídolo, o ídolo também necessariamente deve vê-la” (p. 163). Essa sensação de empatia e reciprocidade advinda dessa “troca de olhares”, segundo Gell, desperta no devoto os sentimentos de consciência de alteridade e de simbiose com a divindade (p. 163 e 164).

O fato do culto às imagens ser algo eminentemente visual e também o efeito provocado nas pessoas pelos olhos dos ícones poderiam explicar um curioso ato realizado durante a remoção da

estátua de Edward Colston, em Bristol, Inglaterra, ocorrido em 07 de junho de 2020. Colston (1636-1721) fora homenageado anteriormente por suas ações de filantropia, mas sua fortuna havia sido obtida por sua atuação como comerciante de escravos (a estimativa é de que tenha traficado em torno de 84 mil pessoas). No processo da retirada do monumento, os manifestantes fizeram questão de vender os olhos de Colston.

Seguindo em seu “tratado geral sobre a idolatria”, Gell aprofunda a reflexão sobre o vínculo formado entre o fiel e o artefato sagrado. Seria o caso de antropomorfismo? Gell concorda com o antropólogo Guthrie (1993), o qual afirma ser uma característica básica da cognição humana a tendência de atribuir a entidades supostamente inanimadas qualidades humanas como vontade, agência e capacidade de reação. Para Guthrie, o antropomorfismo teria sido uma vantagem evolutiva, pois em termos de sobrevivência, é preferível se equivocar ao presumir que um pedregulho é um urso do que achar que um urso é um pedregulho e estar errado (p. 165).

Gell, entretanto, advoga que a conexão entre devoto e imagem não tem a ver com antropomorfismo. O antropólogo explica que o devoto sabe que a imagem representativa da divindade é apenas uma imagem, que “ela não é feita de carne e sangue; e se, porventura, a imagem se mexer, falar ou beber leite, isso se constitui um milagre, de acontecimento excepcional ou inesperado” (p. 161). Desta forma, percebe-se que o adorador não espera que a imagem reaja de forma igual a um ser biologicamente vivo; do contrário não haveria estardalhaço, espantos e nem se consideraria milagre “quando estátuas sangram, transpiram ou se movimentam”, pois tais reações seriam esperadas de todas as imagens (p. 165).

Continuando no pensamento do antropólogo, a atração despertada pelas imagens não seria a mesma se objetos tridimensionais religiosos tivessem mecanismos autômatos de movimento, como as alegorias apresentadas pelos bumbás de Parintins. “No entanto, eles chamam nossa atenção não porque estão vivos, mas porque não estão vivos, embora aparentem estar” (p. 165). Como se sinalizassem um outro tipo de demonstração de vida. Uma forma de vida que “vê e ouve do mesmo modo que o adorador, vê e reage como ele e, acima de tudo, tem o poder de planejar e executar ações” (p. 166).

Gell frisa ainda que o tratamento dado pelo fiel à imagem sagrada é semelhante ao de uma relação social entre dois seres pessoais. “Não se pode negar que a imagem do deus, do ponto de vista dos devotos que a adoram, é a manifestação de um Outro social e que a relação deus/devoto é social, perfeitamente comparável à relação entre o devoto e a outra pessoa humana” (p. 161).

Sendo, portanto, uma relação interpessoal inserida em um contexto interacional e social, o devoto percebe ganhos individuais e sociais ao praticar os atos relativos ao culto da imagem, por mais exóticos que possam parecer alguns rituais.

É decerto irracional, ou no mínimo estranho, tratar uma escultura como uma pessoa viva – banhá-la, vesti-la, falar com ela, oferecer-lhe comida, etc. Assim, aqueles que seguem tais práticas têm tanta consciência quanto nós da “estranheza” de seu comportamento, mas sustentam, de modo diverso, que o culto ao ídolo é religiosamente eficaz e resultará em consequências benéficas para si (GELL, 2016, p. 166, tradução livre).

Não é difícil listar algumas das principais consequências benéficas, do ponto de vista do devoto, para a prática da adoração a uma imagem investida do poder de representar a divindade: sentir-se abençoado, protegido, status elevado perante o grupo social.

Outro aspecto destacado pelo antropólogo inglês para o entendimento da “idolatria” é a prática de magias nas quais a imagem é o elemento mais importante. A noção norteadora é que a imagem é uma parte da pessoa. Gell aborda os feitiços em que são usadas as exúvias, partes do corpo que se desprendem (como fios de cabelo, pedaços da pele, fragmentos de unhas). A conclusão é que imagens religiosas são exúvias das divindades; partes representando um todo; partes simbolizando a multiplicidade e a unicidade do divino; partes desprendidas e distribuídas além das fronteiras do corpo, mas que ainda mantém o DNA da deidade. Fazendo um paralelo com o catolicismo, é inevitável recordar das relíquias dos santos.

O antropólogo também analisa práticas mágicas que envolvem a agressão contra uma imagem para que a pessoa representada sofra os mesmos danos desferidos ao artefato. Uma magia que “é praticada de inúmeras maneiras no mundo todo” (p. 143). Gell não avança na análise, mas não é difícil supor uma ligação com a magia contendo agressões contra a imagem de pessoas e aquela abrangendo agressões de imagens representativas de divindades. Ao crer na efetividade dos feitiços nos quais a violência contra a imagem permitiria controlar, ferir e até matar a vítima humana (p. 143), o praticante da magia pode, em um passo posterior, ter experimentado usar agressivamente a imagem sagrada na tentativa de controlar a divindade.

Um bom resumo sobre a atração da magia vem de Durkheim, quando ele afirma que os ritos são, em parte, meios destinados para impor ao mundo a nossa vontade (1996, p. 78).

1.6 Guerra das imagens

Antes de abordar o uso da agressão às imagens para controlar os deuses e santos, talvez seja melhor falar sobre a utilização da violência contra imagens sagradas para controlar os homens. Em obras como *O pensamento mestiço* (2001), *A colonização do imaginário* (2003) e *A guerra das imagens, de Cristóvão Colombo a Blade Runner* (1994), o historiador francês Serge Gruzinski aborda a conquista espiritual dos colonizadores espanhóis frente aos mexicanos. Em especial, o

processo da destruição das imagens das deidades mexicanas e a substituição e entronização pelas imagens de santos católicos.

Em “A guerra das imagens”, Gruzinski relata que, logo no início da aventura espanhola no Novo Mundo, as imagens cristãs já causaram um primeiro grave conflito. Em 1496, nativos enterraram e urinaram em imagens de santos, pronunciando conjurações para que elas tornassem fértil tudo o que houvesse de ser plantando lá. O historiador explica que era um ritual de fertilidade parecido com o que os nativos faziam com as imagens denominadas *Zemis*. A interpretação das testemunhas e dos espanhóis foi que tais ações seriam vitupérios e profanações. O irmão de Colombo ordenou que os culpados fossem queimados vivos. O recado dado era político e religioso: as imagens dos brancos deveriam ser tão respeitadas quanto os próprios colonizadores.

No livro *O pensamento mestiço* (p. 87 e 88), Gruzinski narra uma tentativa diplomática por parte dos mexicanos para tentar impedir a destruição das imagens de suas divindades. Ocorreu em 1524, quando quatro sábios representantes dos índios da Cidade do México se reuniram com o juiz espanhol, o licenciado, Zuazo, para abordar o tema. Os sábios tentaram argumentar que as destruições deviam cessar porque as crenças, no fundo, eram iguais: ambos adoravam imagens. O juiz ficou encabulado, mas respondeu que não: os cristãos não adoram as imagens, mas o que elas representam. Para reforçar a réplica e demonstrar que o culto às imagens feito pelos colonizadores era diferente do realizado pelos colonizados, Zuazo rasgou um tecido com a estampa de São Sebastião. No colonialismo, a violência sempre foi a resposta mais fácil. Na tréplica, um dos sábios ressaltou que o culto às imagens deles também era de caráter simbólico.

Vendo isso, um deles deu um sorriso para o intérprete e disse que eles não acreditavam que o juiz os considerasse gente tão tola; bem sabiam que eram os *amantecas* – os mestres-artesãos – que fabricavam essas imagens, assim como eles faziam também as deles; e não as adoravam como imagens, mas – assim como os espanhóis – por causa do sol, da lua, dos luminares e das influências que havia no céu e dos quais provinha a vida. (GRUZINSKI, 2001, p. 88)

No final do encontro, os sábios índios saíram com uma estátua mariana, que eles acreditavam ser a maior divindade adorada pelos espanhóis. O “choque da conquista”, como o denomina Gruzinski, porém, prosseguiu. Também continuou o processo de destruição das imagens dos autóctones sob o alibi do combate à “idolatria”.

Depois, a imposição do imaginário se concentrou em definir e controlar o certo e o errado com relação às imagens. O Tribunal do Santo Ofício, por exemplo, inventou funções como “Guardião das imagens”, “Examinador das imagens” ou ainda “Purificador de imagens” com a tarefa de examinar e qualificar todas as representações sagradas ou profanas que chegassem em suas

mãos. Quase um século após a reunião entre os sábios e o juiz espanhol, um caso inusitado mostra o resultado da forçada e aparente assimilação. Em 1623, na região de Michoacán, o padre Diego de Castrejón y Medrano, embriagado, jogou no chão e chutou um quadro representando São Jerônimo. Precisou ser contido pelos nativos: “dois séculos após a Conquista, por uma assombrosa inversão, são os índios que defendem as imagens cristãs contra seu próprio padre” (1994, p. 165).

A assimilação, porém, não significou uma aceitação completa de todos os valores externos impostos. Gruzinski mostra que, se é possível ter poder suficiente para definir o que deve ser visível, subordinar um olhar e induzir uma crença, nem sempre é possível determinar as subjetividades provocadas pelas imagens. Os nativos reagiram como puderam às imposições estéticas e de mentalidade.

A partir das imagens selecionadas pelos colonizadores, os colonizados fizeram suas releituras, reinterpretações, enfim, “revisões” do que viam de acordo com crenças ancestrais. Um bom exemplo é a imagem criada pelos índios de Querétaro, para representar a Santíssima Trindade: uma escultura em forma de uma cabeça com três faces, “monstruosa, com quatro olhos, três narizes, três bocas e três barbas, o corpo é do Pai enquanto a cabeça é do Filho” (1994, p. 162). Em outro momento, Santo Antônio e outros santos são adorados porque suas imagens vinham acompanhadas de animais nos quais os nativos imaginavam que eles se transformavam (p. 175). Os índios de Oaxaca começaram a botar estátuas e quadros de santos de cabeça para baixo em seus sacrifícios tradicionais (1994, p. 191). Outro movimento de resistência destacado foi o movimento milenarista comandado pelo índio Antônio Pérez, o qual “agrediu a Igreja, os padres e as imagens” (p. 194). O curioso é que Pérez destruía as representações dos santos das igrejas não porque achava errada a adoração de imagens. Ele as destruía por considerá-las falsas. As verdadeiras e merecedoras de adoração seriam as imagens feitas pelos índios – nas quais havia a fusão da estética dos antigos ídolos indígenas com as representações cristãs. Nessa reivindicação da autenticidade e do monopólio do culto cristão: “O falso, o impostor, o diabo é o espanhol” (p. 194). Resumo de todo o processo: da mesma forma que sempre haverá a tentativa de controlar a devoção, também os crentes tentarão manter alguns aspectos da crença combatida.

Além disso, assim como atos de iconoclastia mostraram insubordinação e rebeldia ao processo de dominação do imaginário, a ampla e abrangente gama de agressões contra as imagens dos santos católicos evidenciava também a plena inserção desses ícones no cotidiano dos habitantes, tornando-se, inclusive, alvos preferenciais para descarga de frustrações e descontentamentos.

A imagem também pode estar sujeita a extorsões e ameaças de maus tratos, como se estivesse em condições de satisfazer as demandas de seu proprietário. [...] quebrar imagens é típico de uma sociedade que lhes outorga um lugar importante. É a

sanção de uma verificação de ineficiência, que segue brutalmente a súplica e a espera inútil. [...] A imagem é insultada, chicoteada, arranhada, esbofeteada, queimada, arrancada, pisoteada, apunhalada, perfurada ou despedaçada; é amarrada ao rabo de um cavalo, manchada de tinta vermelha ou excremento humano, ou alguém limpa o traseiro com ela: tudo isso são manifestações de sadismo elementar, aparentemente sem riscos, já que a vítima nada mais é do que um objeto. Só que não é propriamente um objeto e no México colonial custa mais insultar uma imagem do que um ser humano. O ambiente cotidiano é assim povoado por “presenças” intocáveis, aquelas imagens piedosas e inocentes que, no entanto, alguns gostam de atacar, ao ritmo das crises que afetam a vida de todos. (GRUZINSKI, 1994, p. 164 e 165, tradução livre)

As descrições também mostram que, ao tratar as imagens dos santos como se fossem pessoas, a convivência cotidiana reserva não apenas beijos e afagos, mas também desabafos e desaforos. Às vezes, agressões. Afinal, seres que têm a violência como parte importante de seu repertório de tratamento não deixariam de usar as agressões como um elemento (muitas vezes, frequente) de suas relações afetivas.

1.7 Sociedade das ações não lógicas

Os castigos às imagens de santos (e antes, às dos deuses) foi um dos exemplos utilizados pelo italiano Vilfredo Pareto (1848-1923) em sua tentativa de explicar as ações praticadas pelo homem na sociedade. Pareto foi pioneiro e precursor do ensino da sociologia. Estudiosos das obras dele, como o sociólogo Giovanni Busino, acreditam que Pareto deveria integrar o mesmo panteão em que estão Émile Durkheim (1858-1917), Karl Marx (1818-1883) e Max Weber (1864-1920), como pensador clássico da sociologia. Hoje, ele mais é lembrado pelo “princípio de Pareto”, muito utilizado em campos como a Economia, Engenharia, Controle de Qualidade, o qual afirma: “Para muitos eventos, aproximadamente 80% dos efeitos vêm de 20% das causas”.

A teoria sociológica de Pareto e a sua ciência denominada lógico-experimental estão expostas no *Traité de Sociologie Générale*, cuja primeira edição é de 1916 e ainda não foi traduzida para o português. O livro de Pareto pode ser dividido em três conjuntos teóricos. O primeiro trata das ações não lógicas e seu lugar na história das doutrinas (p. 64 a 204); o segundo e mais volumoso aborda os resíduos e as derivações (p. 450 a 1305); e o terceiro trata de forma geral da sociedade, assim como o equilíbrio social na história (p.1306 a 1601). Ao todo, são 1.396 observações nas quais Pareto tece reflexões e análises sobre as ações sociais, em diferentes épocas.

Uma das principais teorias de Pareto diz respeito à distinção entre as ações lógicas das não lógicas. Grosso modo, as ações lógicas são aquelas que se utilizam de meios apropriados ao objetivo e unem logicamente os meios aos fins. Já as ações não lógicas são aquelas nas quais a

conexão lógica entre meios e fins é inexistente. São as mais praticadas na sociedade e circulam quase sempre coloridas de lógica (FREITAS, 2018).

Um dos exemplos selecionados por Pareto para mostrar a diferença entre as duas ações é a navegação no Mundo Antigo. Pareto lembra que os romanos realizavam, basicamente, duas ações quando queriam se locomover pelas águas: remar e rezar para Poseidon (Netuno). A primeira é uma ação lógica, pois tem conexão direta com o objetivo. Como a segunda não tem essa ligação, ela é classificada como não lógica.

É claro que alguém poderia justificar a necessidade e a importância da segunda ação, alegando que as preces para a divindade garantiriam uma melhor concentração e ânimo aos remadores, ou que, sem a reza, a embarcação ficaria mais sujeita a acidentes. Por isso, Pareto evidenciava que as ações não lógicas sempre suscitam explicações, muitas delas adornadas pela racionalidade.

Na parte de exemplificação das ações não lógicas, Pareto cita várias atitudes de veneração a deuses e santos. Algumas das menções dizem respeito a Santo Antônio e às promessas dos devotos feitas a ele sob a intenção de reaver um importante objeto perdido.

Um exemplo entre muitos outros. Protestantes podem ser ouvidos invocando Santo Antônio de Pádua, para que ele possa encontrar um objeto perdido. Essas mesmas pessoas têm pena dos católicos que acreditam nos santos. (PARETO, 1916, p. 96, tradução livre)

Na observação de número 220, Pareto compara pedidos a Santo Antônio com os acordos realizados entre os romanos e seus deuses. Segundo Pareto, promessas feitas a santos bebem da mesma fonte das cerimônias civis e religiosas realizadas no Império Romano. Uma diferença seria quanto ao número de detalhes. No triunfo romano, por exemplo, evento que só era realizado após a aprovação do senado, o general responsável por uma significativa vitória bélica precisava vestir roupa roxa e dourada, portava uma coroa de louros, calçava botas vermelhas e trazia o rosto pintado de vermelho. Ele era levado em procissão pela cidade, em uma carruagem de quatro cavalos, sob o olhar e aplausos da multidão até chegar ao templo de Júpiter Capitolino. Os despojos e cativos de sua vitória abriam o caminho; seus exércitos seguiam atrás. Uma vez no templo, o general sacrificava dois bois brancos a Júpiter e colocava símbolos de seu triunfo aos seus pés, dedicando-a ao senado romano e aos deuses.

A forma lógica dada pelos romanos às suas relações com os deuses é digna de nota. Este é geralmente um contrato claro e preciso, que deve ser interpretado de acordo com as regras do direito. Se refletirmos nesse aspecto, descobriremos nesses fatos uma simples manifestação do que é chamado de espírito legal

dos romanos. Mas observamos fatos semelhantes entre todos os povos. Mesmo hoje em dia, a boa mulher que promete um pequeno presente a Santo Antônio de Pádua, se ele o faz encontrar um objeto perdido, age em direção ao santo exatamente como os romanos fazem com seus deuses. O que distingue os romanos é a riqueza e a precisão dos detalhes; é a forma que leva ao fundo; é, em uma palavra, a força coesivados atos entre eles. Nós vemos aqui uma manifestação do estado psíquico das pessoas. (PARETO, 1916, p. 128 e 129, tradução livre)

1.8 Teologia engenhosa

Na interpretação de Pareto, a partir de associações de ideias e ações não lógicas ocorreu todo um desenvolvimento de uma teologia “engenhosa e sutil” para o tratamento do que ele denomina de “seres imaginários”: deuses, seres espirituais, fetiches e santos.

Aos seres maus, como os demônios, o tratamento dispensado é sempre o insulto e a agressão. É nesse contexto que ocorrem tradicionais eventos cristãos como a “malhação do Judas”, na qual um boneco tipificando o traidor de Jesus recebe deboches e pancadas da multidão. Aos seres que podem fazer tanto o bem quanto o mal – algumas divindades, por exemplo –, tenta-se “suborná-los”, agradá-los para que o desejo do crente seja satisfeito. Para os seres considerados sempre bons, como os santos católicos, o acordo é dar-lhes presentes, fazer promessas para receber a graça almejada. Há, ainda, o tratamento outorgado ao ser espiritual – seja fetiche ou um santo – que é visto quase como um igual, como um ser tão real quanto qualquer outro humano. A este ente são oferecidos todos os sentimentos e ações demasiadamente humanas: insultos, elogios, carinhos e agressões.

Agente imaginário ou abstrato de alteração. O resíduo aparece claramente quando os homens atacam o seu fetiche, a algum santo, a seres espirituais, a seu deus. Se fosse útil, poderíamos citar um grande número de exemplos. Eles podem ser resumidos da seguinte forma. 1º. Os homens tratam o imaginário como um ser real; eles o elogiam e culpam-no, exaltam-no, insultam-no, fazem-lhe um contrato, prometem-lhe presentes se lhes der vantagens, ameaçam-no com represálias se ele lhes permitir sofrer danos, adoram a imagem dele se ele os satisfaz, negligenciam-na ou tratam a imagem com desprezo, até a atacam, se ele os desagradar. 2º. Explicamos e justificamos pelas derivações essas simples associações de ideias e as ações não lógicas que são a consequência. O ser imaginário pode ser considerado sempre bom. O acordo toma então a forma de uma promessa simples de demonstrar reconhecimento por meio de presentes. Por exemplo, o contrato que os romanos fizeram com Júpiter, para que ele lhes desse a vitória; ou a promessa de um presente dos católicos modernos, se Santo Antônio de Pádua os fizer encontrar algo perdido. O ser imaginário pode ser considerado às vezes bom, às vezes mau, e tenta-se tratá-lo para

que seja bom. Pode ser considerado primordial ou exclusivamente ruim e tenta-se apaziguá-lo por um bom tratamento ou puni-lo maltratando-o. Finalmente, pode ser considerado essencialmente ruim, como o demônio dos cristãos; e o abuso é tudo o que ele merece. Assim, passamos gradualmente de simples associações de ideias para uma teologia engenhosa e sutil. Mas, basicamente, os resíduos cobertos pelas derivações são os mesmos. (PARETO, 1916, p. 716 e 717, observação 1320, tradução livre).

As análises específicas de Pareto a respeito dos santos (e também dos fetiches e deuses) submetidos aos castigos físicos aparecem na observação seguinte, a 1321. Assim como Marx e Latour, o italiano iguala práticas de maltrato aos ícones de santos católicos aos de fetichistas.

É bem sabido que os povos que têm fetiches os abandonam ou maltratam, quando estão insatisfeitos com eles, e não parece que eles fazem sobre esse assunto muitos raciocínios. Elas não fazem melhor, nossas boas mulheres que maltratam a imagem do santo que não lhes concedeu a graça solicitada; nem aqueles que blasfemam, não por mau hábito, mas com a intenção deliberada de ofender a Deus ou a Nossa Senhora. (PARETO, 1916, p. 717, tradução livre).

O italiano relembra casos, especialmente ocorridos na Antiguidade, em que deuses e suas representações foram objetos de insultos e agressões. Se no catolicismo popular ainda hoje o santo casamenteiro é o alvo, outrora, entre os adoradores das divindades do Olimpo, uma das principais vítimas era a deusa do amor, Afrodite.

Na *Ilíada*, relembra Pareto, a deusa do amor tem sua mão ferida por uma lança arremessada por Diomedes. Na mesma obra atribuída a Homero, ela também é ofendida por Helena.

Os petulantes xingamentos de Helena são bem emblemáticos. O contexto era o seguinte: a deusa, disfarçada como uma anciã idosa, tenta convencer Helena a sair das muralhas e ir fazer amor com Páris. A mulher que foi a razão da guerra de Troia, ao perceber que lidava, na verdade, com Afrodite (reconheceu-a pelo jovial pescoço) bramiu, enfurecida:

Vai tu sentar-te ao lado dele, abjura os caminhos dos deuses e que não te levem mais teus pés ao Olimpo! Em vez disso estima-o sempre e olha por ele, até que ele te faça sua mulher, ou até sua escrava! Mas eu para lá não irei — seria coisa desavergonhada — tratar do leito àquele homem. No futuro as Troianas todas me censurariam. Tenho no peito dores desmedidas. (HOMERO, 2013, *Ilíada*, Canto 3, versos 398-412).

Isso mesmo. Helena não somente discutiu face a face com a deusa, como ainda rispidamente disse para a divindade, algo como: “Se você está preocupada que Páris faça sexo, por que você não vai lá transar com ele? Vá lá, ser a mulher ou a escrava dele”.

Pareto chama a atenção para o fato de que uma deusa foi insultada e ultrajada por mortais e isso não chocou os gregos, o que indicaria que se tratava de algo não raro. “A antiga popularidade da *Íliada* mostra que os insultos de Helena não causaram nenhum escândalo no povo e, portanto, a história é um sinal de sentimentos muito gerais” (PARETO, 1916, p. 718). Evidentemente, a resposta de Afrodite à afronta não foi branda:

Encolerizada lhe respondeu a divina Afrodite: “Não me enfureças, desgraçada! Para que eu não te abandone e deteste do modo como agora maravilhosamente te amo; e para que eu não invente detestáveis inimizades entre Troianos e Dânaos: então morrerias de morte maligna. (HOMERO, 2013, *Íliada*, Canto 3, versos 413-417).

Diante das ameaças, a espartana acabou atendendo às ordens da caprichosa deusa. Não era mesmo prudente despertar a inimizade de Afrodite. Foi isso o que descobriu Diomedes, o domador de cavalos que ousou ferir o pulso da divindade, no momento em que ela socorria Enéas, que acabara de ser derrotado na batalha contra ele. A vingança da deusa é concretizada após a guerra de Troia, quando o filho de Tideu volta a Argos. Afrodite transforma em ódio o amor de Egialeia, a mulher de Diomedes. Além de lhe ser infiel, a esposa cria várias armadilhas na tentativa de matá-lo.

A não intervenção da deusa para impedir um crime sexual e a ação direta dela na inspiração de adultérios de mulheres também foram motivos citados por Pareto para agressões à estátua de Afrodite. “A ninfa Aura, indignada por ter sido estuprada por Dionísio, entra no templo de Afrodite e chicoteia a estátua da deusa” (PARETO, 1916, Nota de rodapé da página 718, tradução livre).

Pausanias (III, 15) fala de uma estátua de Afrodite carregando ferros em seus pés e relata duas tradições. Seguindo a primeira, Tindar mandou fazer a estátua desta maneira, para mostrar alegoricamente que as mulheres deveriam ser submetidas aos seus maridos. De acordo com a segunda, ele fez isso para se vingar de Afrodite, que induziu Helena e Clitemnestra a fazer o que era errado. (PARETO, 1916, p. 719, tradução livre).

Clitemnestra era irmã de Helena. Além da profetisa Cassandra, ela matou o próprio marido, Agamenon.

A falta de ação dos deuses para impedir a morte de pessoas amadas também foi razão para despertar a ira dos homens contra as divindades. Pareto cita a cólera humana devido às mortes de Heféstio, a pessoa que Alexandre, o Grande, mais amou, e do popular general romano Germânico Júlio César.

Alexandre, o Grande, muito angustiado com a morte de Heféstio, derrubou o templo de Esculápio, para se vingar daquele deus que não salvara Heféstio. Suetônio relata que, com a morte de Germânico, o povo apedrejou os templos dos deuses

e derrubou os altares. Esses sentimentos parecem estranhos; mas existem similares, mesmo em nosso tempo, não apenas entre os vulgares que insultam São Januário se o sangue é lento para se liquefazer, mas também entre as pessoas cultas. (PARETO, 1916, p. 719, tradução nossa)

Os contemporâneos “vulgares” de Pareto que xingavam e ofendiam São Januário deviam temer a crença de que ocorrem tragédias e desastres quando o sangue desse santo não se torna líquido. O fato é que essas reações emocionais “estranhas” são resultados de expectativas frustradas quanto à intervenção dos poderes celestes na proteção contra infortúnios.

1.9 Crença não diminui

Não foram utilizados por Pareto apenas casos da cultura ocidental para ilustrar a relação entre “tapas e beijos” de humanos com seres espirituais. O italiano transcreve as observações do antropólogo francês Charles Letourneau (1831-1902), relatadas na obra *L'évolution religieuse: dans les diverses races humaines* (1898), na qual aborda a relação dos nativos de Guiné com os seus fetiches. Um dos atos descritos foi o de “bater” no objeto sagrado, como forma de obrigar o ser espiritual a atender ao pedido do humano.

Além disso, a menos que alguém tenha medo do seu fetiche, ele o abandona, assim que ele demora a satisfazê-lo. O negro da Guiné trata seu fetiche exatamente como trata a um homem; antes de mudar, ele bate nele para forçá-lo a obedecer. Ele quer esconder de seu fetiche o conhecimento de suas ações? Ele o esconde em suas vestes. (PARETO, 1916, p. 717).

É curioso verificar que, de acordo com o relato antropológico, o fetiche não deteria o elevado poder da onisciência, bastando que seja privado de enxergar algo para não ter conhecimento do que aconteceu. Essa relação de quase igualdade implica considerar que o ser espiritual possui algumas das limitações humanas.

Uma das mais interessantes observações de Pareto é que, diferentemente do que se poderia conjecturar, a fé na divindade ou no santo castigado não diminui por parte do devoto agressor.

Assim, atos que poderiam ser considerados extremos, como insultar a divindade ou colocar o santo de cabeça para baixo em forma de castigo, não afetariam o nível de crença dos promotores da ação. Será que fariam a fé aumentar?

Mas deve ser entendido que os homens que acreditam nessas aventuras dos deuses não derivam as conclusões lógicas que poderiam extrair, e que, conseqüentemente, a veneração que eles trazem para os deuses não diminui; como em nosso tempo, a veneração da boa mulher pelo santo que ela abusa porque não a ouviu, não diminui nem um pouco; [...] tal como o respeito

dos ‘proletários’ por alguns dos seus líderes que ganham dinheiro do socialismo, não diminui. (PARETO, 1916, p. 718).

No caso dos santos maltratados, Pareto não especifica o santo nem o castigo recebido. Apenas destaca os algozes: as boas mulheres cujos pedidos não foram atendidos. Não é absurdo supor que muitos dos pedidos feitos pelas “*bonne femmes*” contemporâneas de Pareto sejam relativos a relacionamentos amorosos. Possivelmente, alguns dos pedidos frustrados poderiam ser sobre casamento. Assim, o santo castigado poderia ser alguém cuja especialidade atribuída pelos devotos fosse relativa a assuntos amorosos. Seria o santo judiado Santo Antônio?

1.10 Imagem xodó

Conforme estamos observando, a partir das ideias de autores como Latour, Mitchell, Belting e Gell, tratar um objeto como se fosse uma pessoa não é algo antinatural, pois os humanos sempre desconfiaram que as coisas também possuem alma.

Bons exemplos desse tipo de conexão entre gentes e coisas podem ser observados nas especificidades da devoção aos santos articulada e mediada a partir da relação entre o fiel e a imagem representativa do padroeiro. Algumas descrições interessantes estão contidas em teses como: “É como se fosse Santa Rita: processos de simbolização e transformações rituais na devoção à santa dos impossíveis” (2014); e no artigo: “Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita” (2015), ambos da historiadora e antropóloga Raquel dos Santos Lima.

Nesses textos, é analisada a relação desenvolvida entre devotos e as seis imagens de Santa Rita de Cássia contidas em igreja a ela dedicada no Rio de Janeiro. A quantidade gera perguntas como: Onde está Santa Rita? Qual delas é Santa Rita? A resposta do padre é “Todas são Santa Rita”. A pesquisadora observa que a declaração do sacerdote não é acurada teologicamente, pois dá a ideia de que não são imagens e, sim, a própria santa presente. Se a relação entre fiel e imagem causa confusão de entendimentos em membros do clero, também há uma miscelânea de compreensões e associações por parte dos devotos com relação ao simbolismo dos ícones dos santos.

De forma geral, frisa a pesquisadora, os devotos tratam as imagens como se fossem pessoas. Além disso, mesmo que representem o mesmo santo, imagens diferentes recebem tratamentos distintos, pois os devotos desenvolvem relações afetivas diversas com cada uma das esculturas, como se elas tivessem “desejo”, conforme Mitchell, ou “agência”, conforme Gell. É o que demonstram frases do tipo: “Esta é meu xodó”; ou “Tenho um carinho especial por esta”. Das seis estátuas de Santa Rita, por exemplo, a preferida da maioria é a que fica no altar da sacristia e que permite maior aproximação física. A frequência das interações faz com que devotos consigam perceber até variações de humor na imagem.

A aproximação física com a imagem permite aos fiéis terem percepções sobre a santa, ao mesmo tempo em que permite à santa se manifestar para eles: “Essa daqui eu sinto a expressão dela” (devota 7); “Olha como ela está sorrindo hoje!” (devota 8); “Raquel, olha como ela gosta de receber rosas!” (devota 9). (LIMA, 2015, p. 145)

Em palestra ministrada em 2016, sobre a antropologia da devoção à Santa Rita, Raquel Lima relata, ainda, que uma devota desiste de fazer pedidos, dependendo do que percebe ao olhar para a estátua da santa: “Tem dias que chego aqui e vou conversar com ela e ela está triste. Aí nem peço nada, pois eu já sei que ela não vai me atender”. (informação verbal).

Na análise da relação entre devoto e imagem, Raquel Lima trabalha conceitos como: representação, presentificação, personificação e corporificação. Ou seja, a imagem não apenas representa e presentifica o santo, ela também personifica e corporifica. Resumindo em frases: “A imagem representa o santo”; “O santo está na imagem”, “A imagem é o santo”, “O corpo da imagem corporifica o santo”.

Um bom exemplo da questão do conceito da corporificação e associação do corpo da imagem com o do próprio santo é o caso da “devota 1”, a qual buscava tocar a região peitoral, no coração da imagem, com o objetivo de fazer a santa “tocar o coração dos filhos” (2014, p. 111). Uma ação com um sentido “literal” para um propósito de caráter metafórico. Outro registro interessante é o do esforço de uma devota para exibir um pedido escrito para a santa: “o caso de uma senhora que segurava duas folhas de papel na direção dos olhos da imagem de Santa Rita. Quando perguntei a ela o que estava fazendo, ouvi: ‘é para que ela veja o meu pedido’” (LIMA, 2014, p. 113).

A afirmação de Gell sobre a importância do tato na devoção às imagens também foi observada na pesquisa da antropóloga. A pesquisadora notou a relevância para os fiéis do ato de tocar, botar a mão na imagem e revelou que eles atribuem significados e níveis de relacionamento com o santo para cada parte do corpo da imagem que é tocada. Devotos afirmaram preferir tocar os pés das imagens dos santos como sinal de respeito e humildade (2014, p. 101). “Gosto de tocar mais nos pés porque é a minha humildade diante de um personagem público muito mais forte que eu (devota 15)”; “Passo as mãos nos pés, porque sou muito pequena para passar a mão na cabeça de Santa Rita (devota 14)” (p. 101 e 102). A pesquisadora parece bem impressionada com as frases, mas há outra interpretação possível: tais sentenças são muito mais sinalizadoras de virtudes, pois, a modéstia é uma atitude bem-conceituada e até esperada de um bom devoto. Além disso, a relação entre humildade e os pés permeia o simbolismo da cerimônia religiosa do “lava pés” (João 13).

É curioso, entretanto, perceber que alguns devotos combinam as concepções de respeito/distância com carinho/proximidade ao fazer o ato de beijar (intimidade) o pé (respeito). “Eu toco sempre nos pés dos santos, mas em Santo Antônio que tenho em casa não preciso tocar, eu beijo, beijo os pés porque é respeito (devota 11)” (2014, p. 102).

1.11 Pedagogia da devoção

Como os fiéis sabem o que é uma ação reverente ou respeitosa com relação aos santos? A resposta de Durkheim é que, sendo o sagrado uma atribuição social, portar-se diante do sagrado é algo aprendido socialmente. No artigo “Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos” (2004b), a antropóloga Renata Menezes mostra que há uma espécie de “pedagogia da devoção” pela qual os mais experientes ensinam aos novatos as ações mais adequadas de devoção. Menezes estudou 500 pedidos escritos endereçados ao padroeiro pelos frequentadores do Convento de Santo Antônio, no Largo Carioca, Rio de Janeiro, e percebeu que fora desenvolvido todo um protocolo de atitudes apropriadas para o atendimento das súplicas, incluindo o uso de denominações especiais de tratamento para com o santo, como “Glorioso” e “Querido”, muitas vezes acompanhada da utilização da segunda pessoa do plural: vós.

Creio que o uso de uma forma incomum foi proposital, denotando que o que está em jogo em escrever um pedido a um santo é um outro tipo de conversação, que requer um outro tipo de linguagem, uma linguagem ritual, e não uma fala cotidiana. (MENEZES, 2004b: p. 09).

Menezes salienta que o cumprimento dessa etiqueta faz parte da estratégia para comover o santo, “levá-lo a conceder aquilo que foi pedido” (p. 13). Um exemplo interessante dessa diferença de tipos de devoção pode ser observado no jornal O Fluminense, de Niterói (RJ), publicado em 14 de junho de 2003. Na reportagem intitulada “Fiéis lotam igreja para festejar Santo Antônio”, a respeito do evento ocorrido na igreja Porciúncula de Santana, em Icaraí, uma das entrevistadas faz questão de diferenciar o ato dela de ir ao templo e recitar frases que lhe foram instruídas como adequadas, enquanto sua prima, para o mesmo desejo, adota outra atitude.

Agradecimentos à parte, a maioria das pessoas que lotou as missas, ontem, ainda esperava receber uma graça. “Dessa vez eu vim pedir. Tomara que no ano que vem eu venha para agradecer”, torcia a estudante Tatiana Guimarães, 34, que quer encontrar um namorado. “Minha prima colocou a imagem de Santo Antônio de cabeça para baixo. Eu preferi vir à igreja e ler um versinho que me ensinaram”, contou enquanto tentava se aproximar da imagem do santo. “Meu querido Santo Antônio feito de nó de pinho, me arranje um casamento com um moço

bem bonzinho”, ensinou. (O FLUMINENSE, 14/06/2003, p.04)

De acordo com a etiqueta da devoção recomendada, portanto, para as imagens que estão nas igrejas deve haver um salamaleque, uma mesura, um procedimento diplomático sutil e especial. Em contrapartida, pela devoção popular, para a imagem de Santo Antônio que o fiel possui no oratório de sua casa, o tratamento é muito mais direto e atrevido. Essa foi uma relevante conclusão da pesquisa de Raquel Lima: a intimidade permite aos devotos se sentirem livres para efetuar ações que poderiam ser classificadas como menos reverentes.

Quanto mais íntimo de um santo, maior a probabilidade de realizar com ele algo considerado mais intenso: “Eu não passo a mão, eu beijo, eu acho que o beijo é mais profundo, né, do que passar a mão” (devota 16). (LIMA, 2014, p. 103)

Na monografia “Santo Antônio Santo de Casa – Identificação, análise e estudos para a conservação da imaginária brasileira” (2007), na qual Ana Martins Panisset analisa imagens de oratórios e caseiras de Santo Antônio de coleções particulares. A autora comprova que a ação irreverente dos devotos com as esculturas não se restringe a beijos e afagos e elenca alguns castigos costumeiramente aplicados ao ícone do santo:

Fatos curiosos da intimidade do devoto com o santo são também verificados nos “castigos” infligidos à imaginária do santo para se obter a graça desejada. Dentre muitos, alguns castigos são: Colocar o santo de frente para a parede (tanto com as pinturas quanto com as esculturas); – amarrá-lo ao pé de uma mesa; – mergulhá-lo na água de cabeça para baixo; – roubar dele o Menino Jesus; – aplicar “surras”; – prender à sua tonsura por meio de cola, uma moeda para suborná-lo; – enterrá-lo até o pescoço; – ferver sua imagem na água em que se vai fazer o café para oferecer ao pretendente a marido. (PANISSET, 2007, p. 34)

Em pesquisa sobre comunidades rurais, no interior de Goiás, Santos e Duarte (2010) relacionam os castigos envolvendo as estátuas de Santo Antônio com o peso da marginalização que o “modelo patriarcal de família” atribui às mulheres que não se casam. Como se o desespero provocado pelo contexto de violência simbólica acabasse resultando em violência “real” contra um objeto com potencial de ser uma saída para a situação. As autoras denominam tais práticas como “sessões de tortura ao santo”.

Muito difundidas até pouco tempo atrás, práticas como cozinhar a imagem do santo ou pendurá-lo de cabeça para baixo, subtrair-lhe a imagem do menino Jesus, mantê-lo sem cabeça ou mesmo imerso na água do poço artesiano, enfim “de castigo” até que cumprisse com sua “santa” obrigação, configuram ações

que não são apenas sessões de tortura ao santo, mas sim uma apropriação utilitária da relação com a santidade. Aqui não é uma oferenda, mas um castigo corporal que se dá ao santo. Ele é, pois, humanizado e trazido para perto das pessoas, ainda que se mantenha a propagação do seu culto e a perpetuação de sua memória, pois o milagre buscado, o casamento, vindo a acontecer, causa tanta alegria que muitas vezes significa, aí sim, fazer algum tipo de oferenda ou homenagem ao santo. (SANTOS; DUARTE, 2010,p.02).

Castigar ou torturar um santo por meio de sua imagem representativa não é, afinal, uma ação tão discrepante do cerne Cristianismo, tendo em vista que a sua iconografia mais representativa e fundamental é um ser desfalecendo em um excruciante instrumento de aplicação da pena de morte: a imagem de Jesus Cristo na cruz; o “Santo dos Santos” maltratado por mãos humanas.

1.12 Torturas legítimas

Não foi fácil e simples o prevalecimento da noção de que castigar um santo é errado ou inadequado. Até a consolidação hegemônica desse discurso, houve muita resistência, controvérsias e contranarrativas. Na verdade, coagir os santos para atender pedidos especiais foi, por muito tempo, uma ação legítima e corriqueira da devoção católica.

O artigo “The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period” (2017), do historiador medievalista russo Mikhail Maizuls, mostra que haviacerimônias públicas para punir imagens de santos e suas relíquias as quais eram consideradas ações devocionais legítimas. A premissa era simples. Há um acordo tácito entre comunidade e padroeiro. A comunidade deve honrar, louvar e venerar o santo em troca de proteção dos males. A questão é que acontecimentos ruins ocorrem e, dependendo da gravidade do flagelo, há a expectativa de que deveria ter havido esforço dos poderes celestes para evitá-lo ou rapidamente fazê-lo cessar. Portanto, a cerimônia é uma forma de coagir o santo a cumprir sua parte no pacto e agir em favor da comunidade.

Evidentemente, não eram todas as situações ruins que ocasionavam as cerimônias públicas de castigos dos santos. As principais motivações eram as guerras, saques de bens da igreja, desrespeito a objetos considerados sagrados e disputa por posses de terrenos entre nobres poderosos e representantes da igreja.

Os rituais, liderados por clérigos de alta hierarquia, envolviam procedimentos como: retirar a imagem do altar (também poderia ser com relíquias ou crucifixos), procissão até um local onde a imagem era posta no chão e coberta por espinhos, invocação para a intervenção do santo chamada de “*clamor*”. Havia dois desfechos. Devolver a imagem do santo logo após a cerimônia do “*clamor*” ou manter o castigo até o santo agir favoravelmente. Nesse segundo caso, a igreja era

fechada e os fiéis proibidos de louvar o santo até a realização do milagre solicitado. Tal castigo poderia levar muito tempo. Um exemplo ocorrido em meados do século XI: para ter posse de terras da aldeia de Donchery, que haviam sido dadas pelo rei Henrique I ao duque Gothelo de Lotharingia, os monges da abadia de St. Medard, em Soissons, que consideravam as terras como deles, mantiveram o relicário de seu santo padroeiro no chão da igreja por um ano inteiro, até o duque reconsiderar e desistir das terras em favor dos religiosos.

As medidas dos rituais de humilhação dos santos foram reguladas por regras e compilações litúrgicas de costumes denominadas “*consuetudines*”. Patrick Geary (1994) frisa que as ações contra os santos não eram irreverentes. Antes das ações, por exemplo, camponeses faziam jejuns e, respeitosamente, se curvavam até o chão antes da imagem ser retirada do altar. Geary faz ainda uma relação entre os castigos infligidos às imagens dos santos com os que eram submetidos aos nobres. Por exemplo: “O castigo divino mais frequente dos nobres desrespeitosos ou maus era expulsá-los de seus cavalos, o castigo tradicional por orgulho. A humilhação dos santos era exatamente o mesmo castigo: o santo foi retirado de seu alto lugar de honra e colocado no chão” (p. 121).

Normalmente, os historiadores medievalistas apontam que a humilhação ritualística de relíquias e imagens sagradas foi incorporada oficialmente à prática litúrgica nos séculos XI a XIII. Malzuls encontrou, porém, registros da prática 500 anos antes do século XI.

Por exemplo, no século VI, o livro de Gregory of Tours, *Glory of the Confessors* (capítulo 70, “The Confessor Mitrias of Aix”) descreveu como um certo Childeric, uma figura importante na corte do rei Sigebert, tomou da Igreja uma vila, em Aix. O bispo local, Franco, foi ao túmulo de São Mitrias, fez suas orações e depois o ameaçou: “Santo glorioso, não se acenderão mais velas aqui, não serão mais cantadas melodias de salmos, até que você vingue seus servos de seus inimigos e restaure à igreja sagrada as propriedades que foram violentamente tiradas de você”. O bispo, então, passou a cobrir o túmulo com espinhos e trancar as portas da igreja do padroeiro. O malfetor adoeceu logo depois, passou um ano atormentado, e percebendo sua culpa, ordenou que a vila fosse devolvida à Igreja, junto com 600 moedas de ouro; no entanto, ele deu seu último suspiro logo depois. (MALZUIS, 2017, p. 29, tradução livre)

O historiador russo salienta que, no Ocidente, essas práticas medievais de ameaças reverenciais eram, em regra, dirigidas às relíquias dos santos, em vez de às imagens deles. A compreensão era que, por conterem restos dos corpos dos santos, as relíquias eram os verdadeiros canais de poder (*virtus*). Malzuls explica que foi somente após os anos 1000, ou, dependendo do calendário adotado, do final do século XII ao XIII, que as imagens bidimensionais e tridimensionais adquiriram amplamente o status de repositórios do *virtus* e também começaram a desempenhar o

papel de intermediários entre o homem e os poderes superiores. Dessa maneira, logo os fiéis também começaram a usar as imagens dos santos para pressioná-los.

Um bom exemplo do quanto se tornou comum o castigo das imagens dos santos pode ser encontrado dentro de uma das igrejas mais famosas do mundo: a Catedral de Notre-Dame de Chartres (ou, simplesmente, Catedral de Chartres), noroeste da França. A igreja de estilo gótico cuja construção foi iniciada em 1145 e finalizada em 1221 é muito famosa pelos seus vitrais que ocupam uma superfície total de 2.600 metros quadrados. Entre os vitrais, criados entre os anos de 1210 e 1235, há dois deles que mostram o espancamento da imagem de um santo. A primeira está localizada no teto da nave localizada mais perto da porta oeste. Lá se vê um homem de túnica vermelha e capuz verde, chicoteando a estátua de ouro de um santo posto acima de uma coluna curta. A segunda está em uma das capelas do deambulatório (corredor), lado direito, e mostra um homem com um chapéu vermelho, utilizando uma clava vermelha para bater numa estátua dourada de um santo. Conforme Maizuls, ambas as imagens fazem referência a uma mesma história:

Segundo a versão latina antiga (de uma vida de São Nicolau escrita por volta de 890 por João, o diácono de Nápoles), o personagem principal não é um judeu, mas um pagão (um bárbaro/vândalo). Ele encontrou um ícone de São Nicolau e, aprendendo sobre o poder deste santo pelos cristãos, deixou-o para guardar seus tesouros. Enquanto ele estava fora, sua casa foi saqueada. Enfurecido pelo fato do “ícone” o decepcionar, ele deu uma chicotada e ameaçou jogá-lo no fogo se o santo não o ajudasse. Como se ele tivesse sofrido do chicote (*nimia miseratione ductus super achonam suam ac si ipse flagellis caederetur*), São Nicolau aparece aos ladrões e os repreende por ter sido espancado por causa das más ações deles (*et ideo pro vestro scelere ego innocens quam graviter flagellis caesus sum*) e depois ameaçou-os, se não devolvessem o que haviam roubado, seriam punidos com a morte. Naquela mesma noite, os criminosos devolveram secretamente o que haviam roubado e o proprietário pagão, finalmente convencido do poder do santo cristão, logo recebeu o batismo. Em versões posteriores da história, como a da Golden Legend (Jacobus da Varagine), o ícone foi substituído por uma estátua (uma imagem cültica mais familiar no Ocidente) e o personagem principal foi transformado de bárbaro/vândalo em judeu (ou ocasionalmente sarraceno). Pagão, judeu ou muçulmano, esse personagem sempre foi um estranho. (MAIZULS, 2017, p. 32 e 33, tradução livre).

Seria mais uma história em que um milagre é um instrumento pelo qual seguidores de outras religiões se convertem ao cristianismo, se não fossem alguns detalhes: a imagem do santo sofre hostis agressões, a violência contra a imagem faz o santo se manifestar de forma sobrenatural e, ainda, o infligidor das surras não sofre nenhuma reprimenda do santo, como se validando este tipo

distintivo de tratamento, pelo contrário, o agressor é muito bem recompensado: recupera seus bens, e, do ponto de vista religioso, testemunha um milagre e ganha a salvação de sua alma.

Nem sempre, porém, os milagres eram desejados. O historiador Patrick Geary (1994) relatou o caso em que líderes eclesiásticos ameaçaram a integridade dos restos mortais de um homem considerado santo pelo povo, caso ele não parasse de fazer milagres. Foi o caso de Estêvão(Stephen), da cidade francesa de Grammont. Logo após a morte dele, ocorrem muitos milagres realizados de seu túmulo. O resultado foi uma peregrinação de tal magnitude que ameaçou a paz e o isolamento da comunidade. Em razão disso: “O prior se aproximou de sua tumba e ordenou-lhe solenemente que cessasse seus milagres; caso contrário, disse-lhe, seu corpo seria desenterrado e jogado no rio próximo” (GEARY, 1994, p. 119).

A participação dos clérigos nas cerimônias públicas de humilhação e chantagem aos santos foi tema de debate desde, pelo menos, o Décimo Terceiro Concílio de Toledo, realizado na Espanha visigótica em 683. A proibição suscitou uma espécie de greve dos sacerdotes. Por se sentirem injustiçados, trocaram a decoração dos altares por ornamentações funerárias, apagaram as velas e interromperam os serviços religiosos. A igreja recuou e atenuou a interdição. Os clérigos poderiam recorrer a esses métodos contra os inimigos caso fosse uma exceção significativa e sob razões plenamente justificáveis. Além disso, as ações se tornariam aceitáveis se dirigidas por humildade, e não por insolência contra os santos. Na prática, tudo continuou igual, pois os clérigos que protagonizavam os rituais acreditavam que já respeitavam as recomendações.

Em 1274, no Segundo Concílio de Lyon, convocado pelo Papa Gregório X, não teve mais jeito: foi proibida qualquer participação dos líderes eclesiásticos nessas cerimônias. Conforme Maizuls, uma das principais preocupações da mais alta hierarquia da igreja era por fim ao *cessatio a divinis*, ou seja: as suspensões dos serviços públicos (como as missas), medida que fazia parte das cerimônias de chantagem contra os santos. Uma mostra da pouca efetividade da decisão do Segundo Concílio de Lyon pode ser observada nos estatutos sinodais divulgados, em 1289, por Raimond de Calmont d'Olt, o bispo de Rodez. Nesses documentos são proibidas práticas (não mencionadas em Lyon) contra as imagens dos santos. Na justificativa, o bispo menciona que certos clérigos reagiriam a ondas de calor ou trovoadas abusando de imagens sagradas, e que cruzeiros ou estátuas não eram simplesmente humilhadas, mas também sujeitas a flagelações, quebradas, perfuradas ou submersas na água. O fato é que, embora marginalizadas, as ações de coerção continuaram sendo realizadas também porque a interdição foi direcionada aos clérigos.

Conforme Maizuls, no final da Idade Média e no início da Idade Moderna, essas práticas foram gradualmente reinterpretadas como superstição ou blasfêmia (sacrilégio). Essa transformação se deveu a duas agendas interdependentes: a crescente demonização da religião popular pelos

intelectuais da Igreja, e a iconoclastia protestante dos séculos XVI e XVII, que deixou as autoridades eclesiásticas muito mais sensíveis para proteger as imagens dos santos de qualquer forma de irreverência ou desvio. Resumindo: os atos devocionais de castigo aos santos passaram a ser combatidos por serem considerados típicos de povão ignorante e pelas críticas feitas pelos protestantes.

Nada obstante, no livro *Cultura Popular na Idade Moderna* (1999), o historiador Peter Burke relata casos evidenciadores de que a prática de ameaçar e judiar das representações dos santos continuou firme, com ações realizadas, inclusive, no mesmo país onde houve o concílio que banuiu a prática.

A imagem de um santo podia ser tão poderosa como o próprio santo e, como uma pessoa, podia estar sujeita a persuasão e até ameaças. O povo de San Pedro de Usun ameaçou jogar a imagem de São Pedro dentro do rio, se suas orações não fossem ouvidas, e o povo de Villeneuve-Saint-Georges realmente jogou o São Jorge deles ao Sena, em 1735, depois que o santo não cuidou direito dos seus vinhedos. Frequentemente ofereciam-se ex-votos a imagens milagrosas, e às vezes se acreditava que imagens diferentes do mesmo santo eram rivais, como os dois São Cristóvão, em Tarragona (BURKE, 1999, p. 197).

É interessante observar que, para Burke, fariam parte de uma mesma mentalidade um conjunto de ideias como: há conexão direta entre a imagem e o santo; o corpo da escultura corporificaria o padroeiro fazendo com que sinta tudo o que é submetido à sua representação física; e imagens diferentes de um mesmo santo significariam entidades distintas. Para superar, portanto, essas arraigadas crenças foi preciso adotar e utilizar um severo sistema de punições. Castigar imagens de santos chegou a ser crime.

1.13 Castigando o Mandachuva

O envio forçado para o Brasil era uma das mais severas punições. Nas Ordenações do Reino de Portugal (que compreendiam, inicialmente, as Ordenações Afonsinas, em seguida, as Ordenações Manuelinas, e por fim, as Ordenações Filipinas), cuja primeira edição foi em 1446 e a última em 1867, confirmadas por D. João IV, consta uma lista de proibições e penas para indesejadas práticas populares ligadas ao sobrenatural.

Nas páginas 186 e 187 do volume III, há a condenação aos castigos submetidos às imagens dos santos: “outros levam as imagens de santos juntos da água e fingem que os querem lançar com ela, e tomam fiadores, que se até certo tempo o dito Santo não lhes der água, ou outra coisa que pedem, lançarão a dita imagem na água”.

Para Armando Matos (1937), o legislador estava se referindo especificamente à imagem de Santo Antônio quando determinou a proibição. O autor português lembra, ainda, que além das “Ordenações Manuelinas de 1514 e Filipinas de 1595”, castigar a imagem de Santo Antônio também era interdito “pelas Constituições de Bispados de Évora, de 1534, e de Portalegre, de 1632”. Segundo Matos, era prática comum em Portugal “mergulhar imagem de Santo Antônio ou castigá-la, metendo-a de cabeça para baixo, quando a estiagem já é demasiada e se deseja que chova” (1937, p. 80). O folclorista lusitano Luís Chaves (1932) é outro a ressaltar o poder de “mandachuva” de Santo Antônio e o costume popular de usar a imagem dele para controle meteorológico: “Há em toda parte uma imagem de Santo Antônio, que, em necessidade de chuva, é mergulhado em água, e para vir sol, é posto ao lume, ou à soalheira” (1932, p. 29 e 30).

Com respeito aos maus-tratos às imagens dos santos, a legislação das Ordenações do Reino previa punições aos acusados e recompensa aos acusadores: “se for peão, seja publicamente açoitado com barão e pregão pela Vila, e mais pague dois mil réis para quem o acusar. E se for escudeiro, e daí pra cima, que seja degredado para África por dois anos; e sendo mulher da mesma qualidade, seja degredada para Castro-Marim, e mais paguem quatro mil réis para quem os acusar” (p. 187). Esse sistema de punição severa (entre elas, degredo para o Brasil) e delação premiada parece ter sido útil para inibir e extinguir também outras ações listadas, tais como “adivinhar em cabeça de homem morto”; “benzer espada que matou homem”; “comer bolo para saberem parte de algum furto”; ou “passar água na cabeça de algum cão para conseguir algum proveito”. Quanto aos castigos à imagens dos santos, entretanto, o costume permaneceu. Talvez porque feiticeiros lusitanos e bruxas portuguesas foram enviados para o Brasil.

Detalhe: em maio de 1997, com base no artigo 208 do Código Penal, o então bispo da Igreja Universal do Reino de Deus Sérgio von Helder foi sentenciado a dois anos e dois meses de prisão, por ter chutado a imagem de Nossa Senhora Aparecida no dia 12 de outubro de 1995. O primeiro no Brasil a ser condenado por vilipêndio a objeto de culto religioso.

Já daquelas elaboradas cerimônias de chantagem aos santos lideradas por clérigos, na Europa, chegou ao País uma espécie de versão herdada ou adaptada, cujo objetivo era de convocar chuva: a troca de imagens. No processo, duas procissões simultâneas levavam seus respectivos ícones de santos para permutar no altar um do outro. Cada procissão era comandada pelo padre da respectiva paróquia. O intercâmbio só era encerrado com a vinda da chuva, quando ambos os santos retornavam para as igrejas a eles dedicadas. Câmara Cascudo (2001) relata um caso ocorrido no Rio Grande do Norte, em 1779, quando a região experimentou uma das piores secas já registradas. Por isso, seriam intercambiadas as imagens de Nossa Senhora da Conceição de Apodi e Nossa Senhora dos Impossíveis da serra do Lima, no Patu. Antes do encontro das duas procissões, porém, forte

chuva desabafou e a troca das imagens não se fez mais necessária. As santas retornaram para seus respectivos altares. Cascudo evidencia que o significado do ritual era causar constrangimento aos poderes celestes. Toda a cerimônia seria um ataque para “fazer violência ao Senhor”:

Certo que o elemento essencial nessa troca de imagens é constranger o santo a obrar o milagre da chuva. Nos cantos de oração chama-se “fazer violência ao Senhor” as rezas seguidas de comunhões imediatas, um ataque frontal legítimo de força peditória. O povo não compreende essa violência mística e sim a material sobre a figura do santo. (CASCUDO, 2001, p. 63 e 64).

De modo geral, representantes da mais alta liderança clerical sempre censuraram e se opuseram a atos de “violência ao senhor”. O combate aos rituais de coerção fez com que, por exemplo, fossem extintas cerimônias coletivas de constrangimento aos santos como a troca de imagens. O povo, porém, mesmo sem compreender a violência mística, seguiu se utilizando dos castigos. Dessa vez, nas relações individuais entre fiéis e santos. Cascudo salienta que não há registros sobre os castigos públicos a Santo Antônio, pois os maus tratos dispensados ao santo pertencem aos cultos pessoais, e compara as judiações infligidas pelos devotos do santo ao que os crentes gregos e romanos faziam com as estátuas domésticas de seus deuses.

Os maus-tratos a Santo Antônio não são públicos. Pertencem aos cultos pessoais. Põem o santo dentro d’água amarrado, para ser retirado quando do implemento da promessa, arrancam-lhe do braço o Menino Jesus, colocam-no de cabeça para baixo dentro do resto d’água do açude semi-esgotado, deixam-no em cima do telhado, exposto ao sol ardente para que melhor sinta o horror da sede e providencie chuvas. Gregos e Romanos tomavam essas liberdades com os seus deuses domésticos. Não lhes era possível, sob pena de sacrilégio, o menor desrespeito nos templos, mas nas residências os ídolos pagavam a surdez às orações e ofertas. Eram batidos, quebrados, lançados à rua. A imagem do deus Marte estava amarrada a uma coluna no Capitólio. Na Arcádia surrava-se a imagem de Pã quando as ofertas eram poucas. (CASCUDO, 2001, p. 64 e 65).

Um exemplo de castigo submetido a uma imagem doméstica de Santo Antônio para obter chuva, com final trágico, foi retratado na revista *Semana Ilustrada* (RJ), que circulou de 1861 a 1875. Na edição de fevereiro de 1873, um articulista analisa a notícia de que uma senhora havia enlouquecido se culpando pelo resultado do pedido que fez ao santo.

Uma senhora de Jaguarão, vendo que a seca era já longa, lembrou-se de pedir chuva, e o fez enterrando uma imagem de Santo Antônio no mato. Mal acabava essa operação, começou a chover abundantemente; a piedosa senhora dirigiu-se para casa, mas vendo que o aguaceiro ia a mais, voltou ao lugar onde

enterrara o santo a fim de o desenterrar. Vãos esforços! Não pôde dar com ele. Regressa a casa, mas as águas cresciam, morriam os animais, a pobre mulher aterrada... enlouqueceu. [...]. Evidentemente ela não enlouqueceu por causa do excesso das águas. O que a fez enlouquecer foi imaginar que, tendo Santo Antônio alcançado chuva depois que se vira enterrado; esta só podia encerrar depois de desenterrado Santo Antônio, e não dando ela com o sítio em que o pusera, vinham todos males a derivar da ação que praticara. Quando a fé chega a este ponto está já muito além das fronteiras da superstição. [...] Santo Antônio goza do exótico privilégio de não conceder nenhuma graça senão enterrado ou metido em um poço. Quem perde um anel de ouro ou uma meia de seda, não recorrerá à polícia nem aos jornais. Zás! Prega com a imagem do santo numa cisterna ou num buraco. Acredita-se na docilidade de todos os santos, exceto naquele em quem se supõe má vontade ou preguiça.[...]. Pobre senhora! Podia ser simplesmente religiosa, fizeram-na supersticiosa, e sem lhe darem nenhuma das consolações da fé, trouxeram-lhe o desespero e a loucura. (REVISTA ILUSTRADA, 23/02/1873, p. 5090)

Exemplos de “violência ao Senhor” como esses são blasfêmias? Superstição? A fé que faz até chover estaria errada? Qual seria o tom da prece ideal? Em um sermão – hoje conhecido como Sermão de Santo Antônio – pregado no Maranhão, em 1657, Padre Antônio Vieira abordou essas questões ao falar do modo como os pedidos deveriam ser dirigidos ao santo. Na avaliação de Vieira, o devoto deveria ter fé suficiente para requerer como se fosse uma exigência, tendo a certeza da concretização.

E para que vos confirmeis mais na certeza desta confiança, ouvi o modo com que haveis de recorrer a Santo Antônio. Não haveis de pedir a este santo, como aos outros, nem como quem pede graça e favor, senão como quem pede justiça. Quem pede justiça a quem tem por ofício fazê-la, pede requerendo; e quem pede a dívida a quem está obrigado a pagá-la, pede demandando. E assim haveis de pedir a Santo Antônio: não só pedindo e rogando, mas requerendo e demandando: requerendo, como a quem tem por ofício deparar tudo o perdido, e demandando, como a quem deve e está obrigado ao deparar. E, se não, dizei-me por que atais e prendeis este santo, quando parece que tarde em vos deparar o que lhe pedis? Porque o deparar o perdido em Santo Antônio não é só graça, mas dívida; e assim como prendeis a quem vos não paga o que vos deve, assim o prendeis a ele. (VIEIRA, 1959, p.318)

Conforme as determinações teológicas da alta hierarquia eclesiástica, Vieira deveria rechaçar incisivamente a prática proscrita. No sermão, entretanto, o sacerdote já havia demonstrado um viés de consentimento. Na frase de arremate sobre o tema, Vieira prefere declarar neutralidade: “Eu não me atrevo nem a aprovar esta violência, nem a condená-la de todo, pelo que tem de piedade”.

1.14 Atado pela magia

É importante salientar que ao usar os verbos “atar” e “prender”, padre Vieira estava fazendo alusão a alguns tipos de castigos impostos à imagem do santo que, por certo, boa parte do público presente ao sermão conhecia e também praticava. As ideias geradas pelos verbos atar e prender também receberam atenção de Marcel Mauss quando o estudioso formulou uma teoria geral para a magia (2003). Para o francês, a magia funciona à base de associação de ideias, pensamentos coincidentes, “raciocínio silogístico”, pelos quais “procura-se justificar por acumulações de imagens o efeito pretendido” (2003, p. 98); “representação sintética, na qual se confundem causas e efeitos”. Assim, frisa Mauss, uma das metáforas mais profícuas para representar a efetividade da magia é a ideia do laço que prende e liberta:

A imagem favorita é a do laço que se ata ou se desata: “laço dos malefícios que maldosamente foi atado”, “encadeamento que no chão está desenhado” etc. Entre os gregos, o encantamento é um *katádesmos*, laço, um *philtrokatadesmos*, laço mágico. A mesma ideia é expressa mais abstratamente em latim pela palavra *religio*, que aliás tem o mesmo sentido. (MAUSS, 2003, p. 98)

Alfred Gell também notou a importância da ligação entre o simbolismo da amarração com a efetividade dos feitiços. “[...] os antigos gregos, por exemplo, utilizavam-na para fazer feitiços com pequenos pedaços de chumbo, nos quais inscreviam os nomes das vítimas e os dizeres: ‘Eu amarro, eu amarro’, antes de enterrá-los. Isso fazia com que a vítima adoecesse e morresse. [...] ‘Amarração’ é, por certo, uma metáfora fundamental do controle mágico-religioso [...] Os dizeres ‘Eu amarro, eu amarro’ fornecem uma ponte entre o lado linguístico da magia (são palavras) e o lado físico da magia (referem-se a uma intervenção física, no corpo da vítima)” (p. 145 e 146).

Em sua análise clássica sobre a magia, Mauss chega a três componentes fundamentais: o mágico, as representações mágicas e os ritos mágicos. Na parte das representações, ele destaca princípios que permitiriam à magia funcionar: similaridade, contiguidade e contraste. Contiguidade: as coisas colocadas em contato estão ou permanecem unidas. Similaridade: o semelhante produz o semelhante. Contraste: o contrário age sobre o contrário.

Mauss estabelece uma cronologia das crenças religiosas na qual a magia é “a forma primeira do pensamento humano”. Antes do homem “povoar o mundo de deuses”, ele próprio se achava divino. Foi ao verificar as suas limitações e fraquezas, segundo Mauss, que o homem gerou os deuses, parou de coagi-los e se tornou deles um adorador devoto.

A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia. O homem, que havia inicialmente, sem hesitação, objetivado suas ideias e seus modos de associá-las, que imaginava criar as

coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos, que se acreditara senhor das forças naturais assim como era senhor de seus gestos, acabou por perceber que o mundo lhe resistia; imediatamente, dotou-o das forças misteriosas que se arrogara para si mesmo; depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses. Esses deuses, ele não mais os coage, mas devota-se a eles pela adoração, isto é, pelo sacrifício e a prece. (MAUSS, 2003, p. 50)

A origem da magia, portanto, seria o momento em que o homem acreditava que tudo podia. Quando ele exigia a realização de seus desejos, sem pedir mediação de nenhum “agente espiritual”. A coação e a exigência são primordiais características da magia. Já a tônica da religião é a súplica. É o agrado aos deuses com preces e sacrifícios.

Depois, a religião começou a influenciar os ritos da magia. Cópia e paródia, conforme Mauss, “a magia, em sua degenerescência, contaminada pela religião, desta tomou emprestado figuras de deuses e de demônios” (p. 50). Diferentemente da religião, porém, a magia segue mantendo o tom de exigência. O ente sobrenatural é conjurado para vir cumprir o que o mágico ordenar: “o rito mágico age sobre ele como sobre os fenômenos; ele força, obriga, enquanto a religião concilia” (p. 50).

É importante ponderar que Mauss tem discordâncias pontuais da concepção proposta pelo antropólogo James George Frazer (1854-1941), de que a coação e a “ação direta” (sem intermediação de entidades) seriam os exemplos ideais para a distinção entre o rito mágico e o rito religioso. O sociólogo lembra que nem todos os rituais religiosos agem com “respeitosa persuasão” havendo exceções, em religiões antigas, com ritos com características de coação (p. 58). A principal crítica à Frazer diz respeito à generalidade da ação direta. Afinal, por influência da religião, a magia passou a conjurar entidades sobrenaturais para mediação do pedido mágico e, em alguns ritos, passou até a ter súplica, pois “o espírito, deus ou diabo, nem sempre obedece fatalmente às ordens do mágico, que acaba por implorá-lo” (p. 58).

Para ficar claro: não é que, por exemplo, Mauss considere que o tom de coação não seja uma característica do ritual mágico. Ele apenas ressalta que há melhores características de diferenciação entre magia e religião. Uma delas é que os ritos religiosos são: “solenes, públicos, obrigatórios, regulares, como as festas e os sacramentos” (p. 58). Já os rituais de magia são realizados “nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado. Enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evita. Mesmo lícito, ele se esconde” (p. 60).

Mauss depois aprofunda sua análise na introdução dos entes sobrenaturais no ritual mágico, como espíritos, gênios, demônios e deuses. Mauss detalha que a escolha dos entes depende da

crença confiada a eles pelas sociedades em que estão inseridos. “O fato de a magia dar um lugar aos deuses mostra que ela soube tirar partido das crenças obrigatórias da sociedade. Como eles eram objeto de crenças para a sociedade, ela os fez servir a seus propósitos” (p. 121). Assim, até santos cristãos podem ser invocados nos ritos mágicos. O importante é a crença coletiva na capacidade milagrosa deles, pois “a crença comum na força mágica de um ser espiritual supõe sempre que ele provou, aos olhos do público, seu valor, através de milagres ou atos eficazes” (p. 121).

Outra discussão feita por Mauss é sobre o poder de controle dos ritos sobre as entidades sobrenaturais. Há relatos de que os ritos os comandariam completamente, fazendo com que sempre concordem com o pedido do mago. “Em princípio, o espírito, em magia, não é um poder livre, ele apenas obedece ao rito, que lhe indica em que sentido deve agir”. Em outros, eles manteriam suas vontades, podendo negar as demandas. Ou seja: “alternadamente, submisso e livre, confundido com o rito e distinto do rito”. Representando, “na operação mágica, a parte do acaso”. O tom coercitivo e de exigência é o mais frequente: “No entanto, podemos já dizer aqui que os fatos mais numerosos em magia são aqueles em que o rito se mostra coercitivo” (p. 117).

Bons exemplos para ilustrar as principais conclusões de Mauss a respeito da magia podem ser encontrados nos estudos envolvendo Santo Antônio feitos pelo filólogo e folclorista José Manuel Pedrosa. O espanhol descobriu versos com a aparição do verbo “atar” em contextos de antigas conjurações para o reaparecimento de coisas perdidas, nas quais Santo Antônio divide o protagonismo com a mais indesejável companhia (2014, p. 256 e 257, tradução livre). Em uma versão, o conjurado é Santo Antônio:

*Santo Antônio bendito,
No pau te ato,
E, se não me parecer,
Não te desato.*

Já em outra variante:

*Diabo, diabo,
Pelos teus ovos te ato;
Até o próximo ano
Não te desato.*

Os versos reforçam a observação maussiana de que a magia tira partido das crenças da sociedade na hora de escolher o ente sobrenatural com status social de poderoso e eficaz para ser conjurado.

Em outro texto, “Cupido, Peropalo, Plutón y san Antonio de Padua: mito, rito e iconoclastia” (2017), Pedrosa argumenta que a principal característica do ritual mágico é o tom de exigência e coerção. Especialmente nos rituais classificados, por ele, de “conjuração amorosa” ou

“encantamento erótico”. Um interessante exemplo escolhido é um trecho de um dos mais antigos feitiços já encontrados e envolve a deusa Afrodite, datado do século IV.

É retirada do chamado grande papiro mágico parisiense, que está em grego, data do início do século IV e que ameaçava impedir Afrodite de se encontrar com seu amado Adônis, caso ela não concedesse seu favor. O que, entre outras reminiscências que ele pode convocar, lembra as coerções que, como veremos, em muitos lugares sofre o infeliz Santo Antônio de Pádua quando o Menino Jesus é retirado de seus braços e ele é forçado a supor que ele não o recuperará enquanto a pessoa que promove o feitiço não receber a pessoa amada:

Se tu, como uma deusa que és, agir devagar, não verás Adônis subir do Hades. Corrirei com toda presteza e o amarrarei com laços fortes; depois de ficar de vigília, pressionar-lhe-ei contra a roda de Ixion e de nenhuma maneira ele virá à luz, mas, dominado dessa maneira, será submisso. Portanto, deusa, aja, peço-lhe, traga-me uma jovem, filha de Mengana, apresse-se, que ela venha às portas da casa onde eu moro, fulano, filho de Mengana, por amor e por compartilhar minha cama, empurrada por uma picada, sob a coerção de esporas violentas, hoje, agora, já. (PEDROSA, 2017, p. 484, tradução livre).

Pedrosa nota que a linguagem da conjuração a Afrodite se assemelha ao trecho mais famoso de uma das mais renomadas peças teatrais em língua espanhola, *La Tragicomedia de Calisto y Melibea*, escrita no século XVI, por Fernando de Rojas. A obra passou à posteridade sob o nome de *La Celestina*, por causa da personagem a quem Calisto encomenda um feitiço de amor para atingir Melibea. O encantamento aparece com destaque no terceiro ato:

Conjuro-te, triste Plutão, senhor da profundidade infernal, imperador da corte danificada, soberbo capitão dos anjos condenados, senhor dos fogos sulfurosos que as caldeiras étnicas montam, governador e vidente dos tormentos e atormentadores das almas pecadoras, governante das três fúrias, Tesíphone, Megera e Aleto, administrador de todas as coisas negras do regime de Stige e Dite, com todas as suas lagoas, sombras infernais e caos litigioso, mantenedor das harpias turbulentas, com toda a outra companhia de hidras assustadoras e aterrorizantes. Eu, Celestina, tua cliente mais reconhecida, te conjuro pela força e virtude destas letras encarnadas, pelo sangue daquela notória ave noturna com que estão escritas; pela gravidade de aquestos nomes e signos contidos neste papel, pelo áspero veneno com que este óleo foi feito e com o qual eu unto esta mecha de fios: venhas sem demora obedecer minha vontade e nele te envolvas e com ele estejas sem hora de partir, até que Melibea, com aparelhada oportunidade que haja, o compre, e com ele fique enredada de tal forma que quanto mais o mire, tanto mais seu coração se abra até conceder minha petição e se abra e se curve ao cru e forte amor de Calisto, tanto que, despedida de toda honestidade, se descubra a mim e recompense meus passos e mensagem. E isso feito, peça e

demanda de mim tudo a tua vontade. Se não o fazes com presteza, terás em mim tua inimiga capital; ferirei com luz teus cárceres tristes e obscuros; acusarei cruelmente tuas contínuas mentiras; ungirei teu horrível nome com minhas ásperas palavras. E outra e outra vez te conjuro. E assim, confiando em meu grande poder, parto para lá com esse cordão, onde creio te levo já envolto. (ROJAS, 1998, p.147-148 apud PEDROSA, 2017, p. 483 e 484, tradução livre).

Tais exemplos reforçam a característica do gênero discursivo do feitiço distinguindo-o da prece religiosa. O gênero da invocação mágica é definido dessa maneira por Pedrosa: “um feitiço seria um discurso que uma pessoa dirige a um personagem sagrado ou demoníaco, a fim de exigir ou obrigá-lo a conceder um favor mágico, que pode ser (embora nem sempre) moralmente negativo ou prejudicial para outras pessoas. O feitiço geralmente tem um *tom imperativo e autoritário*, enquanto a oração e o ensalmo geralmente mostram *submissão, reverência e até súplica* para obter os favores do sujeito mágico-sagrado invocado. O que está claro é que o feitiço reflete crenças mais apegadas à magia e localizadas nas margens ou fora da norma imposta pela religião dominante” (2017, p. 484, tradução livre, grifos nossos).

Desta forma, segundo Pedrosa, um feitiço é uma estratégia que geralmente combina o puramente verbal – o recitado como uma oração – ao gestual e ao ritual para demandar da entidade sobrenatural a concessão de determinados favores, sob ameaça de ação violenta contra ela. O filólogo espanhol salienta a existência de uma infinidade de feitiços de amor e fórmulas de magia erótica “contendo aterradoras e pitorescas intimidações, maldições, dirigidas a deuses e gênios de todos os tipos, para obter assistência ou cumplicidade em questões de amor, ou para ameaçá-los e amaldiçoá-los no caso deles não serem propícios” (p. 485).

Baseado nessas premissas, Pedrosa afirma que os castigos envolvendo a imagem de Santo Antônio, especialmente as demandas exigentes por um noivo, são conjurações amorosas e não preces religiosas. Pedrosa inclusive lista uma série de práticas de “*sensual persuasión*” feitas por devotas para com a imagem do santo na Espanha, na tentativa de conseguir casamento, entre elas: tentar acertar com uma pedra a área genital da estátua do santo; mostrar o sutiã e as pernas para a imagem; sentar-se num piso em forma de cruz em frente à escultura do santo que está no altar e se esfregar três vezes no chão, são as “nalgadas ao santo” (p. 486 a 490).

A ideia norteadora de tais rituais parece ser a de que o amor é anárquico demais para ficar ao sabor do acaso. As flechas do cupido precisam ser direcionadas. Amor parece que pode ser resolvido com magia, pois qualquer apaixonado aparenta estar sob o efeito de um feitiço: “doente [...] prisioneiro” (Mauss, 2003, p. 98). Assim, para o interessado em fins amorosos, vale a pena não

se restringir aos mais rigorosos e ortodoxos ditames religiosos. Como disse o poeta Virgílio, no Livro VI, verso 878, da *Eneida*: “Se não posso vencer os céus, moverei o inferno”.

Tais práticas realizadas na Europa certamente surpreenderiam autores como o escritor paraense José Veríssimo (1857-1916). Para ele, a crença dos brasileiros nos santos – que considerava exagerada – era resultado da herança do caráter fetichista e politeísta da religiosidade indígena. Diferentemente da profunda apreensão teológica dos europeus, os brasileiros não estariam preparados para a elaborada e elevada concepção da divindade cristã, a trindade. O exemplo negativo dado por Veríssimo é a crença em Santo Antônio na Amazônia. Ao mesmo tempo em que a ele são dedicados coqueiros e animais domésticos, Santo Antônio também “é vítima de insultos e sevícias, feitos com a maior sinceridade e fé, já para que chova, metendo-o na água; já para acharem um objeto perdido, amarrando-o, batendo-o, exilando-o do oratório, etc.” (Revista Amazônica-PA, 1883, Tomo 2, Edição 7, Setembro, p. 06).

1.15 Santa intimidade

No entendimento de Gilberto Freyre (2003), os usos heterodoxos para as imagens dos santos são resultados de uma religiosidade peculiar desenvolvida no Brasil e que tem como base a intimidade e a camaradagem. Para Freyre, o católico brasileiro, em vez de se submeter aos ditames de dogmas e doutrinas, faz a religião se adaptar aos seus interesses e desejos.

Essas são algumas das ideias expostas no clássico *Casa Grande & Senzala* (2003a), cuja primeira edição é de 1933. Na obra, Freyre demonstra a importância da religião para a formação cultural da sociedade brasileira e evidencia que no Brasil chegou e se consolidou uma religião menos ortodoxa, puritana e carola. Os responsáveis por esse catolicismo menos sisudo foram os portugueses, que incorporaram várias influências em sua religião cristã, como as dos mouros e maometanos.

Devemos fixar outra influência moura sobre a vida e o caráter português: a da moral maometana sobre a moral cristã. Nenhum cristianismo é mais humano e mais lírico do que o português. Das religiões pagãs, mas também da de Maomé, conservou como nenhum outro cristianismo na Europa o gosto de carne. Cristianismo em que o Menino-Deus se identificou com o próprio Cupido e a Virgem Maria e os Santos com os interesses de procriação, de geração e de amor mais do que com os de castidade e de ascetismo. Neste ponto o cristianismo português pode-se dizer que excedeu ao próprio maometanismo. Os azulejos, de desenhos assexuais entre os maometanos, animaram-se de formas quase afrodisíacas nos claustros dos conventos e nos rodapés das sacristias. De figuras nuas. De meninozinhos-Deus em que as freiras adoraram muitas vezes o deus pagão do amor de preferência ao Nazareno triste e cheio de feridas que morreu na cruz. (FREYRE, 2003a, p. 302).

O sociólogo pernambucano salienta que o catolicismo adquire caráter hegemônico devido à sua importância estratégica e política para a unidade dos colonizados e a manutenção do sistema colonial, por isso o temor para com um possível ingresso de outras religiões e credos. “Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial [...] Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (FREYRE, 2003a, p. 91)

O cimento da unidade nacional, todavia, não era duro e inflexível. Freyre explica que se formou uma religiosidade peculiar: menos dogmática e mais voltada aos interesses e desejos humanos. Algumas características para a formação desse cristianismo tupiniquim: era época em que havia uma relevante concorrência no mercado da fé no Ocidente, os protestantes. Em resposta, muitos missionários e evangelistas que vieram para cá valorizavam, durante o processo de catequização, crenças características e exclusivas católicas como o culto aos santos.

Além disso, a distribuição de sacerdotes pelo vasto território brasileiro nunca conseguiu ser uniforme e de fluxo contínuo. Não era raro que bastantes localidades passassem muito tempo sem a presença de um padre. E os padres que se fixavam aqui logo percebiam o quanto ficavam distantes dos olhos dos líderes eclesiásticos de Roma. Assim, no Brasil, não foi incomum que o título de “mulher de padre” não fosse dado apenas aos que ficavam em último lugar numa corrida.

Ressalvando que deveria ser um exagero, Freyre relata que o historiador Luís Edmundo colheu a informação de que “[...] um jesuíta, em solenidade do Carmo, teria pedido ao povo ‘uma Ave Maria para a mulher do bispo que está em trabalho do parto’” (FREYRE, 2003a, p. 532).

O resultado de todos esses fatores foi um catolicismo brasileiro no qual não era o devoto que se enquadrava nos dogmas e doutrinas da igreja. De um modo geral, era o catolicismo que acabava se adaptando às necessidades e interesses dos fiéis.

Para o auxílio de qualquer atividade, por mais rotineira e pequena que fosse, santos eram invocados “sem-cerimônia de embalar o berço ou a rede da criança” (2003a, p.38) e até para protegerem doces de ataques de formigas. “E tinha-se tanta liberdade com os santos que era a eles que se confiava a guarda das terrinas de doce e de melado contra as formigas” (p. 39).

1.16 Sexo dos santos

No catolicismo luso-brasileiro, os pedidos mais constantes e corriqueiros para os santos procuravam atender aos vários tipos de apetites e necessidades. Na expressão sarcástica de Freyre, santos eram aperreados com promessas e fricções.

No culto ao Menino Jesus, à Virgem, aos Santos, reponta sempre no cristianismo português a nota idílica e até sensual. O amor ou o desejo humano. Influência do maometanismo parece que favorecida pelo clima doce e como que afrodisíaco de Portugal. É Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. É São Gonçalo do Amarante só faltando tornar-se gente para emprenhar as mulheres estéreis que o aperreiam com promessas e fricções. E São João Batista festejado no seu dia como se fosse um rapaz bonito e namorador, solto entre moças casadouras, que até lhe dirigem pilhérias: “Donde vindes, São João /que vindes tão molhadinho? [...] E os rapazesameaçam de pancadas o santo protetor de namoros e idílios: Dou pancadas no santinho?” (FREYRE, 2003a, p. 302 e 303)

A ordem divina para que “Sejam férteis e multiplicai-vos! Povoai e sujeitai toda a terra” (Gênesis 1:28) era também estratégica para a ocupação de um território vasto, mas com poucos cristãos. Desta forma, os santos abasileirados também eram chamados para ajudar a aproximar futuros pais e mães e também fecundar a terra.

Os interesses de procriação abafaram não só os preconceitos morais: como os escrúpulos católicos de ortodoxia; e ao seu serviço vamos encontrar o cristianismo que, em Portugal, tantas vezes tomou características quase pagãos de culto fálico. Os grandes santos nacionais tornaram-se aqueles a quem a imaginação do povo achou de atribuir milagrosa intervenção em aproximar os sexos, em fecundar as mulheres, em proteger a maternidade: Santo Antônio, São João, São Gonçalo do Amarante, São Pedro, o Menino Deus, Nossa Senhora do Ó, da Boa Hora, da Conceição, do Bom Sucesso, do Bom Parto. Nem os santos guerreiros como São Jorge, nem os protetores das populações contra a peste como São Sebastião ou contra a fome como Santo Onofre – santos cuja popularidade corresponde a experiências dolorosamente portuguesas – elevaram-se nunca à importância ou ao prestígio dos outros patronos do amor humano e da fecundidade agrícola. (FREYRE, 2003a p. 325 e 326)

Cada santo ganhou uma especialidade para os interesses de amor, sexo e fertilidade. Para São Gonçalo, por exemplo: “Atribuem-lhe a especialidade de arrumar marido ou amante para as velhas [...] e de casar as viúvas”. Os casos considerados de maior desespero como disfunção erétil, falta de libido ou desinteresse pelo sexo oposto também eram endereçados a ele: “Gente estéril, maninha, impotente, é a São Gonçalo que se agarra nas suas últimas esperanças” (2003a, p. 327). A preocupação com os assuntos amorosos começava muito cedo e mobilizava toda a família. Vários santos eram incomodados com pedidos de casamento. Quanto mais cedo o matrimônio fosse concretizado, melhor para a mentalidade familiar da época.

Foi geral, no Brasil, o costume de as mulheres casarem cedo. Aos doze, treze, quatorze anos. Com filha solteira de quinze anos dentro de casa já começavam os pais a se inquietar e afazer promessa a Santo Antônio ou São João. Antes dos vinte anos, estava a moça solteirona. O que hoje é fruto verde, naqueles dias tinha-se medo que apodrecesse de maduro, sem ninguém o colher a tempo [...]. Quem tivesse sua filha, que a casasse meninota. Porque depois de certa idade as mulheres pareciam não oferecer o mesmo sabor de virgens ou donzelas que aos doze ou aos treze anos. (FREYRE, 2003a, p. 429)

Se houve um santo, entretanto, que se consolidou no imaginário nacional como especialista na aproximação entre os sexos foi Santo Antônio. Um perfeito exemplo desse entendimento veio em 1934, um ano depois da primeira edição do livro clássico de Gilberto Freyre. Naquele ano, a “pequena notável” Carmem Miranda (1909-1955) lançava a gravação da marcha junina “Isto é lá com Santo Antônio”, até hoje execução obrigatória em qualquer festejo junino. Na bem-humorada composição de Lamartine Babo (1904-1963), o protagonista da canção pede a intervenção de outros santos – São João e São Pedro – para conseguir casar. Os santos respondem que a “autoridade” nesse assunto é do festejado no dia 13 de junho.

*Eu pedi numa oração
Ao querido São João
Que me desse um matrimônio.
Matrimônio! Matrimônio!
Isto é lá com Santo Antônio!*

Outro exemplo interessante é a também junina música “Pedro, Antônio e João”, dos compositores Benedito Lacerda e Oswaldo Santiago, de 1939, imortalizada na voz de Dalva de Oliveira. Na canção que usa o nome dos santos juninos, não é por acaso que Antônio é o escolhido para ser aquele que sofre por amor:

*Com a filha de João
Antônio ia se casar,
Mas Pedro fugiu com a noiva
Na hora de ir pro altar.*

Essa relação de camaradagem e quase igualdade dos brasileiros com Santo Antônio foi herdada da conexão que era vivenciada pelos lusitanos e o Santo conterrâneo. De acordo com o Frei Acácio José Afonso Sanches, como o frade português foi canonizado pouquíssimo tempo após a morte, havia muitas pessoas que o haviam conhecido e convivido com ele. Assim, entre os lisboetas, ele não era recordado como “Martelo dos Hereges”, o “Doutor” em teologia, ou outros tantos títulos importantes que recebeu, mas sim lembrado como o “Fernandinho”.

Portugal é palco de um fenômeno peculiar no que toca à religiosidade popular antoniana. [...] Em Lisboa, depois da

canonização, em 1232, dá-se um fenômeno a que eu chamaria de apropriação popular de Santo Antônio. Ao saberem que um dos seus vizinhos tinha sido canonizado pelo Papa Gregório IX, os habitantes do bairro de Alfama rejubilaram e começaram a chamar-lhe o seu Santo. A lentidão das comunicações entre Itália e Portugal fez com que os pormenores da vida do Santo chegassem a Portugal muito tarde, o que favoreceu o nascimento de um culto espontâneo, original e livre. Hoje em dia, o povo conhece minimamente a vida do Santo, mas continua a dar mais importância aos relatos de milagres e episódios lendários, e não tanto à sua vida histórica. Quando se tem no Céu um Santo que nasceu no nosso Bairro, com o qual alguns estudaram Gramática na escola da Catedral e viram crescer até os 15 anos, é normal que se trate como um amigo muito querido e especial. Por um lado, era a ele que se dirigiam todos os pedidos de socorro e, por outro lado, a ele passaram a ser atribuídas todas as curas e favores, para os quais a ciência da Idade Média não encontrava explicação. Por todos e para tudo era invocado. Deste modo, a mais sincera piedade popular, que com fé lhe rogava proteção, começou por ver no Santo um Taumaturgo onipresente e quase onipotente. Fernando Félix Lopes, conhecedor profundo das entranhas da alma do povo português, explica que os lisboetas, acostumados a recorrer ao Taumaturgo e por ele serem prontamente atendidos, “porque com ele tratavam cada dia, cada hora, o Santo ficou tão de todos, tão da nossa casa portuguesa, que quase se lhe perdeu o respeito. Na ânsia de o termos perto, o apeamos do seu altar e o trouxemos para a nossa vida a viver conosco, a cantar a nossa alegria, a chorar as nossas lágrimas, a correr os nossos folguedos e trabalhos. Não foi irreverência: foi confiança que tomamos ao Santo do nosso sangue” (SANCHES, 2008, p. 5).

Tal “confiança” com o Santo não poderia ser menor no Brasil, onde em vez de se moldarem à teologia católica tradicional, os brasileiros acabaram moldando para si a religião e os seus santos. No específico caso de Santo Antônio, formou-se uma intimidade tal que ele era sempre chamado para resolver qualquer assunto, como encontrar um objeto perdido, não importando o valor financeiro ou sentimental.

Quando se perdia um dedal, uma tesoura, uma moedinha, Santo Antônio que desse conta do objeto perdido. Nunca deixou de haver no patriarcalismo brasileiro, ainda mais que no português, perfeita intimidade com os santos. (FREYRE, 2003a, p. 39).

Falando em intimidade, aliás, Santo Antônio era considerado um dos maiores exemplos da relação próxima e estreita entre um devoto e o ser sobrenatural. “Impossível conceber-se um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo. Com Santo Antônio chega a haver sem-cerimônias obscenas.” (FREYRE, 2003a, p. 303). No livro *Sobrados e Mocambos* (2003b), Freyre volta a enfatizar que objetos representativos do santo eram os preferidos das iaiás solteironas para devoções intensas e outras práticas.

[...] Santo-antoninhos de faces cor-de-rosa que as iaiás solteironas “trocavam” às vezes por enormes rolos de renda fina feita em casa por elas e por suas molecas. Esses santo-antônios bonitinhos ficavam então o objeto de uma devoção intensa e, em certos casos, de práticas de fetichismo sexual, recordadas pela tradição oral. (FREYRE, 2003b, p. 87)

E é exatamente essa intimidade com o santo que talvez explique não apenas o fato dele ser o preferido para pedidos relacionados a amor, mas também a maneira peculiar pela qual os pedidos são feitos.

Outros interesses de amor encontram proteção em Santo Antônio. Por exemplo: as afeições perdidas. Os noivos, maridos ou amantes desaparecidos. Os amores frios ou mortos. É um dos santos que mais encontramos associados às práticas de feitiçaria afrodisíaca no Brasil. É a imagem desse santo que frequentemente se pendura de cabeça para baixo dentro da cacimba ou do poço para que atenda às promessas o mais breve possível. Os mais impacientes colocam-na dentro de urinóis velhos. (FREYRE, 2003a, p. 326 e 327).

No capítulo 136, da novela *Barriga de Aluguel*, de Glória Pérez, exibida pela TV Globo, de 20 de agosto de 1990 a 1º de junho de 1991, em 243 capítulos, a personagem Yara (Lady Francisco) é flagrada castigando uma imagem de Santo Antônio. Yara é uma ex-prostituta que acolhe a protagonista Clara (Cláudia Abreu), a mãe de aluguel do enredo. Indagada sobre o motivo de o santo ficar de cabeça para baixo, ela fornece uma explicação intrigante. Conforme Yara, Santo Antônio teria um grande e profundo desejo de ser mártir, de sofrer por amor a Cristo. Nossa Senhora interveio e impediu o martírio de Santo Antônio.

O anseio antonino por ser mártir não é uma invenção da teledramaturgia brasileira. O tema era constantemente abordado quando o assunto era a vida do frade franciscano. Um exemplo é a edição de 01 de julho de 1931, p. 36, da revista *Lusitânia*. No artigo intitulado “Santo Antônio e suas peregrinações – em comemoração ao VII centenário da morte do venerável taumaturgo” e assinado por Antonio Guedes. Trecho: “Fernando que sonhava sofrer por Jesus o que Jesus sofreu pelos homens dizia consigo, ante as ossadas dessas vítimas do dever: ‘Como desejaria eu que o Senhor me considerasse digno de participar da coroa de seus mártires! Quanto quisera que me fosse dado ficar de joelhos e receber por Jesus Cristo o golpe da espada do algoz!’”.

A racionalização da ação não lógica, como diria Pareto, foi que o desejo do sofrimento pelo cristianismo teria permanecido no santo mesmo após a morte. Dessa forma, por ser do agrado do santo ser castigado, judiado, ele atenderia aos pedidos dirigidos a ele pelos devotos castigadores. Assim, estaria estabelecida uma inusitada relação “somasoquista” entre santo e fiel.

1.17 Atrasos e patentes

Na frase mais famosa do seu livro mais célebre – *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* – (2019), Mário de Andrade (1893-1945) faz Santo Antônio aparecer de forma inusitada.

Macunaíma teve uma de suas ideias luminosas: E uma luz vasta brilhou no cérebro dele. Se ergueu na jangada e com os braços oscilando em cima da pátria decretou solene: – POUCA SAÚDE E MUITA SAÚVA, OS MALES DO BRASIL SÃO!
Pulou da jangada no sufragante, foi fazer continência na imagem de Santo Antônio que era capitão de regimento e depois deu em cima de todas as cunhãs por aí. (ANDRADE, 2019, p. 60)

Seria uma sutileza mencionar o lado militarizado de Santo Antônio logo após abordar exemplos de males do Brasil? Em boa parte dos jornais brasileiros não havia dúvida: pagar soldos militares para imagens antoninas eram sintomas do atraso do Brasil. No periódico *Diário de Notícias* (RJ), na edição de sábado, 18 de outubro de 1890, por exemplo, um leitor fez questão de publicar um anúncio para reclamar da decisão governamental pela manutenção do pagamento de soldo militar a Santo Antônio. Eis trecho assinado por A. L. da Silva Campista: “Um tenente-coronel de barro recebendo soldo equivale a conto das Mil e uma noites! Na Zambézia ou na Nova Zelândia também existirão desses tenentes-coronéis como existe aqui no Brasil? Setenta e sete anos há que um boneco de barro recebe soldo de tenente-coronel da infantaria! Não admira! Em Portugal, nas romarias de Amarante, se vende os testículos de São Gonçalo, como pãezinhos bentos! Apresentar ... armas ao tenente-coronel de barro! O botocudo”.

Santo Antônio lutou pelos portugueses contra franceses e holandeses e passou a receber soldo militar. Pagamento que continuou sendo realizado pelo governo brasileiro até 1907, ou seja, quase duas décadas após a proclamação da República. Quando o repasse foi suspenso, jornalistas amazonenses defenderam a retomada dos aportes.

Conforme o historiador J. C. Macedo Soares (1942), em Minas Gerais e Goiás, Santo Antônio foi capitão. No Espírito Santo e na Paraíba, soldado raso. No Rio de Janeiro, como na Bahia, ascendeu de capitão a sargento-mor e a tenente-coronel, mas concederam-lhe também a grã-cruz da Ordem de Cristo. Em Pernambuco, começou soldado, logo promovido a tenente de artilharia. Em São Paulo, a maior patente: coronel. “Essas patentes – embora os atos não fossem explícitos a respeito – não eram conferidas propriamente ao santo, mas à sua imagem. Cada imagem representava, por assim dizer, uma pessoa, para efeito da percepção do soldo. Daqui, segundo, interpretamos a diversidade dos postos. Já vimos que na Bahia teve Santo Antônio, simultaneamente, quatro graduações diversas”, afirmou o escritor Mozart Monteiro, autor do livro

Um Super-Santo Chamado Antônio, em artigo publicado no jornal Diário de Notícias (RJ), de 11 de junho de 1950.

Um dos casos mais pitorescos envolvendo a imagem de Santo Antônio no Brasil, evocando ideias de representação e presentificação, foi relatado pelo historiador Macedo Soares e é tema de vários estudos acadêmicos na Bahia. No século XIX, no município de Santo Antônio das Queimadas, arraial à margem do rio Itapirucu-açu, distrito da Vila Nova da Rainha, Comarca de Jacobina, Bahia, era comum dedicar bens ao santo, inclusive escravos. Um deles cometeu um assassinato e fugiu. De acordo com o Artigo 28, do Código Criminal do Império, o senhor do escravo era responsável pela pena pecuniária devida até os limites do seu próprio valor. Dessa forma, o santo foi citado da petição inicial, intimado para depor ou assistir ao processo, tendo a estátua sido retirada do altar e transportada (em um burro, por 160 km) para a Vila de Água Fria, onde ficou em uma cela, “respondeu” a um júri e, condenada, teve imposta a pena de perda de bens. O julgamento deu origem a ditados como a imprecação “Eu te entrego à Justiça de Água Fria, quede tanto rigor condenou um santo” e à crença de que as duas cidades (Queimadas e Água Fria) envolvidas no julgamento não prosperam como castigo divino à condenação do santo.

Apesar dos relatos com nomes dos advogados envolvidos no processo, a quantidade de audiências e testemunhas, nas pesquisas realizadas, ainda não foi encontrado nenhum documento oficial sobre o julgamento. A ausência poderia levantar suspeita de alguém mais desconfiado, especulando que talvez não tenha ocorrido exatamente assim como foi falado ao longo do tempo. Para os moradores das localidades, entretanto, a ausência de qualquer papel comprobatório se torna mais uma evidência de que não apenas o julgamento ocorreu como também uma maldição foi originada. O sumiço dos registros do julgamento adiciona-se ao desaparecimento da imagem como consequência da maldição pela condenação do santo. Para alguns, a maldição que impede a prosperidade da cidade só findará com o perdão do santo e a prova do perdão será justamente o reaparecimento da imagem.

1.18 Dioscurismo

No Brasil, normalmente, Santo Antônio não recebe os complementos geográficos “de Pádua” ou “de Lisboa”. Não é incomum haver santos católicos cujos nomes canônicos têm cidades incorporadas, como: São Francisco de Assis, Santa Rita de Cássia, Santo Ignácio de Loyola. Se para estes e tantos outros os pontos geográficos são pontos pacíficos, para Santo Antônio há uma disputa na denominação oficial.

Pádua é o local onde morreu em 1231 e foi com a inclusão da cidade italiana em seu nome que Santo Antônio foi canonizado, menos de um ano depois da sua morte – precisamente 11 meses

e 17 dias após falecer. Até hoje, o recorde de menor lapso de tempo para alguém ser declarado santo. Já Lisboa, local do nascimento, provavelmente em 1195, é como os portugueses preferem denominar o santo para ressaltar o país onde nasceu. De fato, não é incomum que santos católicos recebem a adição da localidade do nascimento em seus nomes oficiais.

Em abril de 2018 foi notícia de destaque nos jornais e sites informativos portugueses o fato de o Papa Francisco ter se referido, no documento de exortação apostólica *Gaudete et Exsultate* (Alegrai-vos e exultai), ao orago como Santo Antônio de Lisboa, não de Pádua. O detalhe é que a referência foi feita apenas na tradução portuguesa do texto. Nas restantes versões (em inglês, francês, espanhol e italiano), a denominação usada foi mesmo Santo Antônio de Pádua.

Quem estaria certo? É Pádua ou é Lisboa? A resposta do escritor Mário de Andrade (1893-1945) é intrigante: ambos, pois a questão não seria “um OU outro”, mas, sim, “um E outro”. Conforme a obra *Coleção Mario de Andrade: religião e magia, música e dança, cotidiano* (2004), organizada por Maria Rosseti Batista (e outros), em uma anotação para o trabalho (nunca concluído) “Martírio dos Santos”, no qual analisaria os castigos infligidos à imagem de Santo Antônio, o folclorista observa que a questão “Santo Antônio de Pádua X Santo Antônio de Lisboa” tratava-se de uma espécie de caso de dioscurismo – culto primitivo de deuses gêmeos. Ou seja: na interpretação do escritor paulista, baseada nas ideias do mitólogo americano Alexander Haggerty Krappe (1894-1947), não eram duas versões do mesmo santo, mas dois santos “parecidos”, diferentes e com especialidades distintas.

Em Santo Antônio, dividido pelo povo em “de Lisboa” e “de Pádua”, há uma sobrevivência coletiva do dioscurismo. O primeiro é casamenteiro das moças e o segundo achador de coisas perdidas [...], coisas de fato atribuídas aos dioscurídeos, como prova Haggerty Krappe. (BATISTA; MORAES, 2004, p.24)

A interpretação de que há mais de uma entidade chamada de Santo Antônio poderia ser explicada pelas análises de estudiosos, como Peter Delooz (1985). De acordo com expectativas e necessidades de locais e do momento vivido, o santo teria aprimorado ou desenvolvido qualidades dadas pelo devoto de cada localidade onde seu culto foi introduzido. Para ele, o santo é remodelado a partir das representações sociais feitas a seu respeito pelos grupos que o consideram como detentor de santidade. Desta maneira, em determinado tempo e espaço, Santo Antônio é curandeiro, militar e quando a consideração com as crianças se tornou uma preocupação, ressalta Delooz, a sua imagem recebe o Menino Jesus.

Um exemplo desse tipo de transformação pode ser percebido quando a devoção a Santo Antônio foi introduzida no Brasil, ainda no período colonial. Chegou aqui com um caráter nacionalista. O santo português foi designado como o protetor do reino de Portugal e foi inclusive convocado a garantir a manutenção do território da metrópole contra investidas de outros países europeus (como França e Holanda) no Brasil. Desta forma, numa época em que os interesses da metrópole deveriam ser incorporados pela colônia, o santo já chegou assumindo a característica de guerreiro e defensor do território.

A faceta guerreira é uma de tantas características e especialidades excepcionais atribuídas ao santo que não combinam, necessariamente, com os acontecimentos de destaque de sua vida ou até mesmo com os milagres que teria protagonizado na existência terrena.

Amadeu Amaral (1948) detalha essa metamorfose ressaltando que “o mais inofensivo dos mortais” virou um santo “belicoso”; o “castíssimo protetor das donzelas” se transforma em padrinho “condescendente e frascário” das moças casadoras e, mais, ganha “a fama de gostar das moças como qualquer mortal”. O resumo é que Santo Antônio “converteu-se numa espécie de ‘topa a tudo’, sempre muito pronto a servir aos seus fiéis”. Prestando-se desde “a intervir em mínimos incidentes da vida”, passando por “deparar escravos fugidos”, até a cooperação em “mandingas” e “tramoias escatológicas de amor”.

No livro *A Dinâmica do Sagrado* (2004a), a antropóloga Renata de Castro Menezes resalta que as novas qualidades e aspectos que Santo Antônio recebe dos devotos são cumulativos e não representam perda nos traços e predicados que já possuía antes.

Os atributos diferentes conferidos a Santo Antônio não são necessariamente excludentes, e o surgimento de novas formas de enquadramento não implicam necessariamente a desaparecimento de formas antigas. Ou seja, não se trata de um sermônista que passou a ser bonachão, ou de um protetor dos pobres que virou soldado, pois o santo permanece passível de ser tratado como sermônista e bonachão, protetor dos pobres e soldado, mantendo ainda outras formas de ser representado. A tradição existente em torno da figura de Santo Antônio, que combina sua vida, sua reputação de santidade e os poderes que lhe são reconhecidos, entre outros elementos, permite que o santo possa ser concebido de várias maneiras, de acordo com o contexto social específico em que ele é acionado ou cultuado, e com os interesses que entram em jogo nesse contexto. [...] À medida que essas maneiras diversas de recortar um santo, de percebê-lo e qualificá-lo socialmente, de representá-lo, se consolidam e adquirem repercussão, isto é, à medida que são capazes de conformar ou influir em comportamentos e crenças dos devotos, elas vão sendo incorporadas à tradição. Portanto, é como se em torno de um santo se formasse um repertório de atributos ou um fundo de representações, passível de ser combinado de diferentes formas. (MENEZES, 2004a, p. 164)

É possível conjecturar que muitos dos novos “poderes” incorporados parecem ser derivados de associações a partir de características já consolidadas do santo. Desta forma, do título “Martelo dos hereges” que faz referência ao poder de oratória nos debates de Antônio, surge um fluxo de ideias, do tipo: “ele combate e vence os que não pensam como nós, ele combate os outros; logo: ele vai combater os estrangeiros, portanto, Santo Antônio é santo guerreiro”. Da mesma maneira, da habilidade de achar coisas perdidas, surge a ideia de ele encontrar qualquer coisa; se encontra qualquer coisa, pode encontrar um cônjuge. Logo, ele é santo casamenteiro.

No artigo *Los milagros de San Antonio de Padua: mitos, ritos, folclore* (2014), o folclorista e filólogo espanhol José Manuel Pedrosa especula o tamanho da surpresa do frade que só queria ser mártir teria ao saber da imagem que foi formada a respeito dele ao longo do tempo:

Fernando Martins de Bulhões, o frade franciscano que passaria à posteridade como Santo Antônio de Pádua, às vezes também como Santo Antônio de Lisboa, ficaria muito surpreso (desde que nasceu em Lisboa por volta de 1195 e morreu em Pádua em 1231), se ele soubesse que, séculos depois de sua passagem apressada por essa vida (morreu aos 36 anos), as meninas solteiras da Espanha, América Latina, Portugal e Brasil o escolheriam como seu santo padroeiro, para orar, invocar, dedicar-lhe canções, oferecer-lhe presentes e fazer promessas em troca de conceder-lhes o noivo de seus desejos ou sonhos. Ele ficaria ainda mais surpreso ao saber que essas moças teriam a audácia de puxar o cordão (adorno de conotações fálicasóbvias) de suas imagens, mostrar-lhe as pernas ou as alças do sutiã, acariciá-lo, tocá-lo e beijar (algumas com descaramento) suas pernas, ou esfregar sua bunda (três vezes) no azulejo em frente de uma imagem dele, todas essas operações para incentivar o santo a ser favorável a elas em questões de amor. Ele também ficaria surpreso se soubesse que muitas de suas devotas, afligidas pela solteirice, o insultariam, o virariam de costas ou de cabeça para baixo, atirariam pedras nele, “roubariam” o Menino Jesus que o santo carrega em seus braços, furariam-no com agulhas, amarrariam seus órgãos genitais ou o jogariam sem qualquer hesitação no poço, se ele não responder com a pressa necessária aos pedidos por um marido. Quando não destruir sua imagem a pauladas, caso que também ocorreu. Sem mencionar as orações e invocações com as quais muitas dessas meninas despreocupadas o abordavam tradicionalmente: continuidade muito clara de feitiços de amor pré-cristãos, clamorosamente pagãos e suspeitosamente similares aos que, de acordo com a documentação antiga (dos séculos XV, XVI, XVII, etc) dirigiu mulheres consideradas feitiçeras (e condenadas como tal pela Inquisição) a um amplo santoral diabólico que procuravam envolver em suas operações de magia amorosa. Tudo isso realizado dentro das igrejas, eremitérios ou santuários que a Igreja Católica ergueu em homenagem a Santo Antônio, entre a folia geral dos fiéis e, não raramente, diante dos olhos pacientes e habituais dos párocos! [...] No Brasil, onde Santo Antônio de Pádua era um santo

especializado no trabalho cansativo de perseguir escravos negros fugitivos, moças ansiosas por um marido sequestram o Menino Jesus, que o santo carrega nos braços nas tradicionais imagens exibidas nas igrejas, com a chantagem de que não irão devolvê-lo até que o santo lhes encontre um namorado. (PEDROSA, 2014, p. 259 a 261, tradução livre).

No mesmo texto, Pedrosa ressalta que, em várias localidades da Espanha e da América hispânica, a característica mais celebrada (inclusive em contos de cordel) do santo é a capacidade de recuperar crianças e jovens desaparecidos, raptados, ou defendê-los de crueldades perpetradas por adultos. Outro atributo do santo, louvado em cidades como Guijo de Granadilla (Cáceres), por exemplo, é a proteção a rebanhos.

Uma das maiores provas de como uma nova entidade é configurada a partir da relação do santo com uma sociedade específica pode ser observada na devoção a Santo Antônio em Bangladesh. No artigo “Mimicry and Counter-Discourse on the Palimpsest of Nagori: The Play of Saint Anthony and His Double, Sādhu Āntoni” (2010), de Syed Jamil Ahmed, é observado que há um esforço da igreja católica para valorizar as características locais como forma de combater a crítica de que o catolicismo é uma religião puramente ocidental. No texto, o autor analisa uma peça em homenagem ao santo a respeito de sua vida e seus milagres. O detalhe é que boa parte dos acontecimentos se passa em Nagori, não na Europa medieval. Além disso, em vez do tradicional 13 de junho, a data da festa para “Sādhu Āntoni” é realizada na última sexta-feira antes da quaresma, normalmente em fevereiro.

Assim, partindo desse pressuposto dioscurista e considerando a concepção de que o Santo Antônio de Pádua, de Lisboa e de Bangladesh são entidades diferentes e com atributos distintos, então, quem seria o santo em nosso país? Ou seja, quem é o Santo Antônio do Brasil? Ampliando essa concepção: quem é, afinal, o Santo Antônio de Borba?

A melhor forma de entender essa “biografia” exclusiva de Santo Antônio de Borba e de como ele se distingue de outros “Santos Antônio” é compreender como ele revela suas vontades aos devotos da cidade amazônica onde é o padroeiro.

1.19 Vontades do Santo

Em Borba, no Amazonas, município que realiza festejos oficiais a Santo Antônio desde 1756, o monumento turístico mais marcante é a estátua pedestre construída em homenagem ao padroeiro. É em frente dela que turistas gostam de fazer fotografias; devotos acendem velas, curvam-se e pedem graças; e crianças gostam de brincar de “manja” e esconde-esconde. Do rasteiro ao elevado; do corriqueiro ao extraordinário: a mesma imagem suscita diferentes, diversos e simultâneos significados.

Foi publicada a Lei 4.987, de 31 de outubro de 2019, instituindo a estátua de Santo Antônio de Borba como patrimônio de interesse cultural e turístico do Amazonas. O deputado estadual proponente da lei estadual, Roberto Cidade declarou: “A estátua de Borba é o principal ponto turístico do município e tem a mesma importância aos borbenses que o Cristo Redentor tem aos cariocas”. O monumento está localizado na orla, de frente para o Rio Madeira, e às suas costas está o edifício histórico mais importante da cidade: a Basílica de Borba, a qual, um ano antes, por meio da Lei 5011, de 13 de novembro de 2018, também havia recebido o mesmo reconhecimento ao ser declarada como “relevante interesse cultural e turístico”.

A estátua tem 13 metros de altura, em alusão ao dia 13, dia do santo. A obra exigiu o esforço de 62 operários, seis toneladas de ferro e 700 sacos de cimento, tendo sido inaugurada em 1997. A elaboração foi feita pelo artista parintinense Marius Bell e, originalmente, continha imagens de peixes e um chafariz. A referência é para um sobrenatural episódio da vida do evangelista Antônio. Em reação à violenta rejeição do cristianismo por parte dos cidadãos de Arimino (Itália), o missionário decidiu pregar para os habitantes das águas. Na margem do rio, falou sobre o evangelho e os peixes se posicionaram para ouvi-lo. É considerado um dos mais importantes milagres do taumaturgo.

A respeito deste episódio, o padre Antônio Vieira pregou um sermão em 13 de junho de 1654, no Maranhão, obra que ficou conhecida como “Sermão aos peixes”. Nele, Vieira usa alguns comportamentos dos peixes para criticar, alegoricamente, hábitos demasiadamente humanos, como o costume de os “peixes grandes comerem os pequenos”. Não se sabe se foi contenção de gastos ou para evitar reflexões como essa, mas os gestores públicos da cidade jamais restauraram a parte do monumento com as imagens dos peixes. Sem eles, os homens que busquem entender as mensagens de Santo Antônio.

Tentar ler os sinais do santo, perceber sua “agência”, é, aliás, um esforço tradicional dos borbenses. Uma evidência está no olhar da estátua. O monumento está voltado para a comunidade de Acará, localizada a 20 quilômetros da sede de Borba, navegando rio Madeira acima, onde dizem ser o local aproximado em que a imagem do orago foi encontrada por pescadores. Era em Acará que havia sido idealizada a construção da sede do município. Ali também ficaria a igreja de Santo Antônio. Conforme a tradição, entretanto, a imagem do padroeiro nunca permanecia por lá, constantemente ocorrendo desaparecimentos misteriosos. E o enigma se tornava ainda mais espantoso pelo fato de a imagem do padroeiro aparecer, magicamente, no local onde hoje Borba está situada. As repetidas ocorrências convenceram os borbenses de que seriam manifestações da vontade de Santo Antônio, não apenas escolhendo o terreno para a igreja que batizaria, mas também apontando aos moradores o local ideal para ser a sede do município.

No artigo “Festa de Santo Alberto em Barcelos e Carvoeiro – Agosto de 2010”, do frei Wilmar Santin, outra comunidade amazônica, de Carvoeiro, no município de Barcelos-AM, margem direita do Rio Negro, também entende que o santo se expressa por meio de sua imagem e teve leitura semelhante em um caso de sumiço e reaparecimento de imagem. Primeiro, ela é encontrada em determinado lugar e então conduzida respeitosamente para outro local considerado melhor. No dia seguinte a imagem está desaparecida; fugiu. Procura-se por toda parte e vai ser encontrada no mesmo local onde primitivamente fora achada. E assim, duas ou três vezes, até que o povo constrói a igreja no lugar em que a imagem quer. “Resumindo: uma imagem de Santo Alberto foi encontrada por um pescador no meio de cravos. Ele levava a imagem para sua casa e ela sempre voltava para o local onde tinha sido encontrada, indicando assim que ali devia ser construída a sua igrejinha. (...) Havia gente que ficava de noite olhando para ver o santo passar de volta, mas nunca ninguém conseguiu ver, no entanto amanhecia sempre no lugar que ele queria que se construísse seu santuário.” (SANTIN, 2010, p. 13).

O episódio do santo definindo o terreno de “sua morada” na cidade é revivido todo ano e marca o início dos festejos antoninos de Borba, celebrados, oficialmente, há quase 300 anos. No último domingo do mês de maio, logo após o encerramento da missa para as crianças, ocorre o evento chamado de Canoa de Saída. Nessa procissão fluvial, uma das três imagens oficiais de Santo Antônio é levada para uma capela em Acará. Lá, o santo permanece até o último dia do mês de maio. O ato em que milhares de fiéis vão “buscar o santo”, “resgatar” a imagem de Acará e trazê-la de volta à sede de Borba é chamado de Canoa de Entrada. Marca o início dos festejos do Santo que, segundo a dedução dos moradores, aceita ser castigado, mas também gosta de celebrar a sua festa vestido com um manto de cédulas.

2. FESTA EM BORBA: DO TROCANO AO MANTO; ENTRE O PROFANO E O SANTO

O primeiro grande evento dos festejos antoninos de Borba é a Canoa de Saída, procissão fluvial pela qual uma imagem de Santo Antônio é levada a uma capela da comunidade de Acará, para depois ser restituída através do mesmo percurso, em fluxo inverso, no rito nominado Canoa de Entrada. Essas ações simbólicas revivem memórias que ligam a história da fundação da cidade com a manifestação da vontade da imagem de Santo Antônio.

Conforme a tradição, uma imagem antonina foi encontrada por pescadores em Acará, local onde estava sendo estabelecida a sede do município. A escultura, porém, começou a desaparecer e a ser encontrada bem distante de lá, sempre na mesma paragem. Após sucessivas ocorrências, o povo entendeu que eram manifestações da vontade do santo. No local onde a imagem sempre reaparecia foi construída a igreja. E ao redor da igreja, Borba nasceu.

Não se pode descartar a hipótese de que o evento seja uma reelaboração do fato de que, durante o processo histórico de ocupação de Borba, desde o século XVIII, ocorreram mudanças de locais devido a graves e constantes conflitos nos assentamentos com as populações originárias. Conforme Davi Avelino Leal (2013, p. 49): “a fixação no lugar chamado Trocano e depois Borba foi feita depois de muitas mudanças em decorrência dos ataques dos povos indígenas, principalmente dos Mura. A resistência dos índios em defesa do território contra a intrusão por parte de missionários e comerciantes de suas terras será uma constante durante todo o século XIX”. É o sagrado sendo chamado para dar sentido a um acontecimento profano.

É interessante observar também a escolha da imagem antonina utilizada na Canoa de Saída e de Entrada. Na igreja de Borba, há três imagens tridimensionais de Santo Antônio. Uma mais nova, feita de gesso, que fica no centro do altar-mor, seguindo o padrão arquitetônico das igrejas católicas de posicionar, ao centro, o santo padroeiro da igreja. O altar foi construído em angelim e acariquara, contornado por 20 afrescos do pintor italiano Paolo Diegoli. Nesse altar, dois outros santos acompanham o padroeiro da cidade: Nossa Senhora de Fátima, à sua esquerda, e o Sagrado Coração de Jesus, à direita.

A segunda imagem antonina é a mais velha e fica na capela da sala dos milagres, onde são expostas representações de partes de corpos curados, fotos, cartas e miniaturas de casas e barcos, conquistas, graças e favores atribuídos à intervenção do santo. A escultura é de madeira e, conforme inscrição em seu resplendor de prata, data de 1909. Na “hierarquia dos afetos”, os devotos demonstram predileção por esta representação do orago. É para essa imagem que os fiéis fazem pedidos e cumprem promessas. Ela permite maior proximidade física que a do altar principal. Há inclusive a possibilidade de os devotos tocarem-na. A respeito dela, os borbenses afirmam uma

importante diferenciação em relação às outras esculturas: “Essa é a milagrosa!”. É a imagem levada para o auge religioso dos festejos: a procissão de encerramento.

Já a terceira imagem, menor de todas e feita de resina, fica no meio da igreja, e é a utilizada na Canoa de Saída e, conseqüentemente, na Canoa de Entrada. Quando perguntamos de alguns borbenses sobre a quantidade de imagens antoninas localizadas na Basílica, alguns responderam duas e se referiram à do altar e a da capela (Sala dos milagres). Os que se lembraram da terceira imagem contaram que ela funciona como uma espécie de “dublê”, de substituta. Para não expor a riscos a imagem “milagrosa” da capela, durante o percurso de travessia do rio Madeira, nem deixaro centro do altar vazio, é essa terceira imagem que é usada nas Canoas de Saída e Entrada. Durante a procissão de encerramento dos festejos, a imagem “dublê” é temporariamente posta na capela.

Podemos considerar, aliás, a Canoa de Saída e a Canoa de Entrada como integrantes de um mesmo ritual ou cerimônia cujo sentido representativo se completa com a realização das duas etapas. A primeira cena é a imagem do santo sendo levada a Acará e a cena final, o apogeu da cerimônia, é o santo sendo buscado e trasladado para o local onde teria decidido permanecer.

A Canoa de Entrada ocorre no último dia do mês de maio. Também chamado de “Grande Procissão Fluvial no rio Madeira”, nesse ato, milhares de fiéis vão em embarcações de todos os tamanhos para “buscar o santo” de Acará e trazê-lo de volta à sede de Borba.

Não faltam vagas para quem quer participar da procissão fluvial. São dezenas de barcos, lanchas, embarcações e uma balsa disponibilizada pela prefeitura (a área de atracação é de mil e quinhentos metros) acompanhando o trajeto em meio à entoação de cânticos religiosos e de preces. Versos cantados a plenos pulmões como “Pelos tristes e abatidos, intercedei. Pelos povos oprimidos, intercedei. Santo Antônio, rogai por nós. Intercedei a Deus por nós” ecoam pelo rio Madeira. Conforme a prefeitura, baseada em estimativa dos bombeiros, cerca de três mil pessoas estavam na balsa pública, na Canoa de Entrada de 2019. A balsa é toda enfeitada com balões e bandeirolas coloridos. Os balões são postos nas extremidades – direita e esquerda – da balsa. Também nas pontas da balsa são firmadas oito palmeiras naturais em cujas cumeeiras são colocadas linhas para afixação das bandeirinhas. Muitas embarcações particulares transportam gratuitamente os fiéis, em cumprimento a promessa antes feita para adquirir o próprio transporte, tão essencial para quem tem a vida marcada pelos rios. Aliás, conforme os devotos, a súplica por um barco está entre os pedidos mais solicitados a Santo Antônio de Borba. Um dos pedidos majoritários feitos pelos homens do município.

De volta a Borba, já após o entardecer, a subida do santo pelo porto principal da cidade é acompanhada por show pirotécnico e pela execução de músicas por bandas como a Sinfonia da Floresta e a tradicional Dobrado de Santo Antônio.

O ato da subida do santo, da escadaria do porto até a frente do Santuário, também está impregnado de simbolismos religiosos. O historiador Mircea Eliade destaca que não é por coincidência ou obra do acaso que as igrejas são construídas nos locais mais elevados das cidades. Subir até uma igreja é uma emulação da elevação espiritual. Dessarte, “[...] a montanha figura entre as imagens que exprimem a ligação entre o Céu e a Terra [...]” (ELIADE, 2011, p. 39), pois “O ‘muito alto’ torna-se espontaneamente um atributo da divindade”, dado que “Lá é a morada dos deuses, é lá que chegam alguns privilegiados, mediante ritos de ascensão [...]” (ELIADE, 2011, p. 100). Conseqüentemente, “Aquele que se eleva subindo a escadaria de um santuário, ou a escada ritual que conduz ao Céu, deixa então de ser homem: de uma maneira ou de outra, passa a fazer parte da condição divina” (ELIADE, 2011, p. 101).

2.1 Sóis moventes, segundo Natal e comércio

Um momento muito aguardado da Canoa de Entrada – e de fascínio para os turistas – ocorre já ao cair da noite, quando cerca de duas mil unidades de luminárias com bases normalmente feitas de laranjas nativas são postas sobre o rio para alumbrar a frente da cidade. As luzes das velas são representações das preces dos fiéis. Nas palavras do historiador amazonense Mário Ypiranga Monteiro, no livro *Cultos de Santos e Festas Profano-religiosas* (1983): “milhares de luminárias que transformam a noite silenciosa em feérica imitação de sóis moventes” (p. 187).

Mário Ypiranga acompanhou a festa de Borba em 1934, quando atuou no município como “professor primário, lotado no grupo escolar Monsenhor Coutinho” (p. 185). O historiador relaciona a criação das luminárias, bem como sua utilização nas cerimônias religiosas da região amazônica “à época da inexistência da luz elétrica, quando o homem se socorria das candeias de barro, de lata, de estojos de fruta e do combustível mais barato à mão: banha de manteiga de ovos de tartaruga, banha de tambaqui, de peixe-boi, óleos de mamona, de pupunha, azeite de andiroba, etc, até alcançar o ciclo da nafta e do petróleo (designação que substitui o querosene)” (1983, p. 186).

Para Mário Ypiranga, as luminárias são um dos grandes momentos de participação dos moradores nos festejos, sobretudo os mais pobres, e têm um relevante significado como mensagens de súplica e esperança por felicidade.

Os moradores pobres das margens tomam parte no espetáculo cristão-pagão soltando luminárias e foguetões de rabo. Cada uma dessas navetas aproveitadas do invólucro ou estojo de frutas, de cuia, de laranja da terra, de cupuaçu leva uma mensagem para o desconhecido, conduz um pedido, uma súplica, um apelo, uma esperança, uma prece desesperada, um voto carinhoso que se realizará ou não, pouco importa. A esperança, como sempre, vai embarcada nelas, bubuiando na corrente clara do rio Madeira ou dos afluentes, rumo do ignoto. Os temporais desviam-nas, destroçam-nas o vento álgido, mas a

mensagem não escrita transpõe os umbrais metafísicos porque o homem não pensa em declinar da sua eterna ambição de felicidade, dessa felicidade que o ouro e o comodismo não conseguem instaurar sempre no coração porque falta ao animal consciente a intangibilidade do eterno e do perfeito. (MONTEIRO, 1983, p. 187).

O escritor José Veríssimo também registrou o uso de luminárias numa festa em louvor de Nossa Senhora de Nazaré, realizada em 1876 na vila de Juçarateua, próximo de Monte Alegre-PA, em ensaio publicado na edição de setembro de 1883 da *Revista Amazônica*. Para Veríssimo, a festa de Nossa Senhora de Nazaré – bem como outras festas de padroeiro na região – apresentava uma “ordem de crenças” que ele denominou como “católico-tupis” (p. 07), pois incluía a ladainha e o Sairé, o qual ele define como “cerimônia religiosa e profana; entram nela a reza e a dança”, sendo o canto “uma melopeia triste, monótona e rouca” (p. 08). O escritor se impressiona com o uso das luminárias que dão à festa um “aspecto delicioso” (p. 07). O sistema de iluminação, que ele considera “original”, estava sendo usado pelos devotos para clarejar a frente das barracas – cobertas por palmeiras e construídas para a estadia durante a festa –, bem como iluminar o trajeto até o local dos festejos.

Conforme Veríssimo, as luminárias seriam uma invenção indígena. O modo como ele descreveu a sua elaboração, no fim do século XIX, ainda guarda semelhanças com o utilizado pelos borbenses, no século XXI, para a cerimônia da Canoa de Entrada.

As frentes das barracas e os arruamentos que levavam à capela, eram iluminados por um sistema original e indígena. Rachada a extremidade de uma vara em quatro partes, em cruz, introduziam nessas fendas dois pequenos paus que, abrindo-se, formavam com elas um suporte onde assentam a metade de umalaranja-da-terra – sem o miolo – a qual cheia de azeite de andiroba, por eles mesmos fabricados e com um ou dois pavios acesos, constitui essa lanterna primitiva. Essas mil luzes davam ao lugar, bastante acidentado, um pitoresco aspecto. (VERÍSSIMO, 1883, p. 07)

O naturalista inglês Henry Walter Bates (1825-1892) também registrou o uso dessa luminária na decoração da festa de Santa Tereza D’Ávila, realizada na vila de Ega (hoje, Tefé-AM), entre 1855 a 1859, e que marcava o tempo da vazante do rio Solimões.

A padroeira era Santa Tereza, cuja festa durava, como quase todas as outras, dez dias. [...] As noites correm alegremente; o interior da igreja é iluminado por velas de cera e o exterior por grande número de pequeninas lâmpadas de azeite – toscas taças de barro ou a metade das espessas cascas de laranjas amargas – que eram pregadas em toda a fachada. (BATES, 1944, p. 193, vol. 2).

Em Borba também se mantém a tradição dos juízes da festa. Boa parte da explicação de William Bates a respeito deles ainda é válida (1944, p. 122 e 123). Em resumo, são os responsáveis pela organização das festas, patrocinando ou arrecadando verba, por exemplo, para a aquisição de materiais para ornamentação e alimentação, que será objeto dos leilões ou de equipamentos que serão premiação em bingos. São, no mínimo, seis pessoas. Normalmente, três casais. A escolha é feita pela paróquia, mas há vários casos de voluntariado, motivado por alguma promessa ao padroeiro. O naturalista galês Alfred Russel Wallace (1823-1913), que se deparou com vários juízes de festa em suas viagens pelo Pará e Amazonas, no século XIX, assim define a função: “Cargo esse considerado uma alta distinção, mas dispendioso” (1939, p. 22). Da comunidade amazônica estudada pelo antropólogo americano Charles Wagley (1913-1991), vem um acurado exemplo do quanto pode ser dispendiosa a organização da celebração para quem aceita ser juiz de festa: “É uma questão de honra para os juízes não deixar ninguém sem comida e proporcionar música enquanto o povo tiver vontade de dançar mesmo que assim se sobrecarreguem de dívidas que levarão dois ou três anos para saldar”. (1957, p. 268).

Nas noites dos festejos, os juízes da festa são colocados em uma mesa principal, em posição de honra. Um caso contado por borbenses ilustra a importância dada aos ocupantes da função. Há alguns anos, um secretário estadual estava presente na Alvorada Festiva. Seus assessores procuraram os organizadores, exigindo que o secretário fosse incluído na mesa de autoridades. No caso, a mesa dos juízes. A justificativa é que ele seria a maior autoridade civil presente e deveria ser acomodado lá, conforme indicam os manuais do cerimonial de eventos públicos. Após algum tempo de debate e convencimento, o secretário e sua equipe foram posicionados em uma mesa especial, com boa localização para acompanhar as atrações, mas o político não fez parte da mesa dos “magistrados” da festa. Em um folheto informativo da Paróquia de Santo Antônio, relativo aos festejos de 2019, constam os nomes de todos os juízes. Entre eles, Simão Peixoto e Aldine Mirelade Souza (prefeito e primeira-dama) e outros expoentes da sociedade borbense.

Há ainda, nos festejos, a função do noitário, desempenhada por instituições como a maçonaria, câmara dos vereadores, escolas municipais e estaduais, que por uma noite ficam responsáveis pela ornamentação, alimentação e os objetos de leilões. Na oitava noite de programação, por exemplo, as escolas estaduais Cônego Bento de Souza e Monsenhor Coutinho foram os noitários. Há uma disputa informal entre as instituições pelo título de melhor ornamentação. Durante o ano, as escolas promovem eventos (rifas, bingos, cotas, “vaquinhas”) para custear as ornamentações. Muitas escolas chegam a gastar até R\$ 7 mil nessa ação.

Em 2019, de 15 de abril a 25 de maio, ocorreu no Amazonas uma greve de professores da rede estadual de ensino. Mesmo a necessidade da reposição das aulas não foi suficiente para

modificar a tradição do fechamento das escolas durante o período dos festejos antoninos. Nas escolas estaduais de Borba, as aulas foram retomadas por uma semana, do dia 27 (segunda-feira) ao dia 31 de maio (sexta-feira) e na segunda semana da trezena as escolas municipais e estaduais foram fechadas. Por causa do santo, o cronograma de reposição de conteúdo escolar foi diferente em Borba. Em anos normais, sem pandemias e greves, já fica prevista no calendário escolar (aprovado pela Secretaria Estadual de Educação) a reposição das aulas aos sábados, referente ao período de dias em que as escolas do município ficam fechadas – em média, cinco dias úteis – devido à festa de Santo Antônio e, desta forma, cumprir a exigência regulamentar de realização de, no mínimo, 200 dias de aulas no ano.

Quando o santo e os devotos chegam em frente da Basílica, uma missa campal é realizada. Num dos momentos da missa, há uma representação teatral na qual surge uma mulher de rosto pintado com aparência e vestes indígenas que se movimenta, portando uma Bíblia de grande tamanho de capa vermelha, a qual ela empunha erguendo e baixando ao som do louvor. Atrás dela, uma jovem morena exhibe para os públicos à direita e à esquerda o relicário de Santo Antônio. As cenas fazem referência à história da catequização católica no Madeira sob a inspiração espiritual do padroeiro.

Todo ano, a encenação realizada na praça da Basílica tem parte do roteiro modificado, de acordo com o tema geral, e, no ato final, sempre há a exibição do relicário de Santo Antônio. Já houve ano em que os principais destaques da cenografia eram jovens com indumentária jesuíta, representando os pioneiros da evangelização na região. Em outra edição, dentro de uma grande e verdadeira canoa, jovens interpretando indígenas remadores, os quais depois seriam catequizados. Em comum a essas encenações, a ênfase na ligação entre o catolicismo e os primórdios da existência de Borba. Em 2019, o tema geral dos festejos foi: “Amazônia: passo a passo se faz novos caminhos. Com Santo Antônio, aproximai-vos do Senhor”.

Um dos momentos mais emocionantes dos festejos é a Alvorada Festiva cujo início ocorre à meia-noite, após as badaladas do sino da igreja e a queima de fogos, já nos momentos preambulares do primeiro dia de junho. Nessa celebração, os idosos – chamados de guardiões – são reverenciados como memórias vivas da festa, convertendo-se na principal atração da tradicional dança de valsas em que, normalmente, seus pares são seus filhos e netos. É um projeto de vida de muitos borbenses participar da Alvorada Festiva como guardiões. Isso significa ter sido alguém que formou uma família, educou filhos e teve longevidade e saúde para dançar com os netos. Alguns idosos borbenses, aliás, preparam-se durante meses para mostrar vitalidade na valsa da Alvorada Festiva e na procissão de encerramento dos festejos.

Como há mais mulheres presentes, é muito comum que o par de dançarinos seja formado por duas senhoras. Após a valsa, outros ritmos musicais (como músicas juninas e forró arrasta-pé) são executados para que a praça em frente da Basílica siga sendo um grande salão de dança. Nesse momento, aumenta o número de bailadores no local.

Após a cerimônia da Alvorada Festiva é dado início ao primeiro dos 13 dias de programação dos festejos. Em 2019, na parte exclusivamente religiosa: de 01 a 12 de junho, reza do terço e em seguida trezena (treze dias de novenas), às 18h. Confissões, de 8 a 12 de junho, a partir das 17h. Celebração de missas, de segunda a sábado, às 6h30 e 19h; aos domingos (dias 02 e 09), às 7h30 e 19h. No domingo, dia 09, Pentecostes. Na quinta-feira, dia 13, missas às 8h, 10h30 e 14h.

As temáticas das missas realizadas durante os 13 dias de festejos destacaram a importância da catequização na Amazônia e os textos bíblicos de base para os sermões eram dos evangelhos de São João, São Lucas e São Mateus. No dia 1, por exemplo, o tema foi “A Igreja, povo de Deus, é chamada a testemunhar” e o texto-base veio de João 16:23 a 28. No dia 2 de junho, domingo, o tema das missas das 7h30 e 19h foi baseado no capítulo 24 de Lucas e o título foi: “Conversão e Perdão: os caminhos do Senhor para a igreja na Amazônia”. Os versos de reflexão do dia 11 vieram de Mateus 10:7 a 13 e o tema foi: “Igreja com rosto amazônico: sinais da presença do Reino de Deus”. No dia 13 de junho, todas as missas tiveram como tema: “Com Santo Antônio se aproxima a presença do Senhor em uma Igreja renovada na Amazônia”. Dessa vez, não houve um verso bíblico como tema principal, pois a inspiração espiritual veio de casos baseados na vida do padroeiro.

De acordo com o dicionário etimológico, o termo profano advém do latim *Profanus* cuja origem vem da junção de duas palavras: *pro* e *fanum*. *Pro* é uma preposição que significa “diante de” ou “perante” alguma coisa. *Fanum* significa um templo ou lugar sagrado. Assim, *Profanus* significa literalmente “diante do templo”. O termo adquiriu a acepção de “contrário à religião”, distante, separado e não identificado com os ritos e os mistérios religiosos, mas o sentido original era de participação indireta e se referia aos leigos (ou profanos) que ficavam de fora dos templos cujo acesso aos rituais era destinado apenas aos sacerdotes e iniciados.

No caso de Borba, as atividades profanas respeitam o significado original da palavra, pois, após as celebrações das missas, a Praça da Basílica vira o palco da festa. É nesse espaço localizado em frente ao templo que são realizadas as noitadas de arraiais, quermesses e leilões. É durante o período dos festejos que as famílias borbenses preferem que ocorram os batizados e casamentos. Em 2019, uma grande exceção: nenhum casamento foi celebrado durante o período festivo. Segundo o IBGE, ocorreram 89 casamentos e cinco divórcios em Borba no ano de 2019. Em 2018, foram 75 casamentos e nove divórcios.

No Jornal do Comércio-AM, de 20 de junho 1984, a reportagem intitulada “Borba festejou santo padroeiro” registrou a capacidade de arrecadação financeira obtida com os leilões realizados durante as noites de arraiais.

Aproximadamente 30 mil peregrinos, de todos os Estados do Brasil, participaram dos festejos de Santo Antônio de Borba, cuja principal atração foi a procissão, no dia 13, que reuniu mais de cinco mil fiéis. No leilão realizado para as obras da igreja do santo padroeiro de Borba, foram apurados cerca de 100 milhões de cruzeiros. [...] Durante os 13 dias, dezenas de animais foram doados e leiloados pela igreja local, cujos preços variavam desde Cr\$ 30 mil para uma galinha, até Cr\$ 500 mil para um boi, rendendo para as obras comunitárias da paróquia mais de Cr\$ 100 milhões. (JORNAL DO COMÉRCIO, 20/06/1984, Geral, p. 4).

Considerando a inflação acumulada pelo IPCA (Índice Nacional de Preços ao Consumidor Amplo), o preço do frango leiloado (30 mil cruzeiros em 1984) equivaleria em janeiro de 2021 a R\$ 242,39; já o boi sairia em valores atualizados a R\$ 4.039,78; e o total arrecado (100 milhões de cruzeiros) representaria, em janeiro de 2021, o expressivo montante de R\$ 807.955,05.

Uma comparação feita por muitos borbenses sobre a importância da festa é considerá-la como um segundo Natal. Borbenses residentes em outros locais voltam à cidade nesse período. Assim, diversas famílias se reúnem com quase todos ou todos os membros. Nos preparativos, moradores guardam dinheiro por meses para gastar durante o período do festejo. O ideal é usar uma roupa nova para cada evento importante. Nos fins de maio, casas são pintadas e enfeitadas. A prefeitura intensifica a limpeza urbana nas ruas onde a procissão vai passar. Durante os festejos, a cidade vira um mercado a céu aberto. Nas imediações da Basílica, dezenas de barracas são instaladas ofertando um variado sortimento de mercadorias aos participantes da festa: roupas, eletrodomésticos, bugigangas, comidas típicas, bebidas, artesanatos.

A diversidade de ofertas comerciais durante os festejos antoninos de Borba não passou despercebida ao historiador amazonense. Além de registrar a variedade dos produtos, Mário Ypiranga (1983) especula que a atividade comercial sempre fez parte do evento religioso.

Nesse período, acorrem ao porto os regatões farejantes de altos negócios, fornecimento de refeições (prato completo), café, bebidas alcoólicas, além do trivial consumo de pechisbeques de turco, pinoias de latão e de vidro, estamparias sagradas, aparelhos de carregação, untos e unguentos, futilidades feminis, romances de cordel, farmacopeia silvestre (raízes, folhas, cáscaras, garrafadas), banhos completos expurgadores de macacoa, pós aliantes de macho (e de fêmeas), toda a magia que o homem inventa e de que se socorre na esperança do seu bem-estar próprio. Esta atividade comercista não é vocação

moderna, sempre houve. Em 1934, quando lá estivemos de professor primário já os velhos moradores afirmavam igual comportamento no tempo de seus pais e avós. (MONTEIRO, 1983, p. 186).

O comércio armado durante os festejos, que já era tradição para os avós dos borbenses da década de 30 do século XX, continua chamando atenção pelo volume e sendo a forma principal de acesso a uma variedade de mercadorias para moradores, no século XXI.

Há também espaço para o comércio de bens religiosos como velas, medalhinhas, estampas, camisetas, mas também uma variedade muito grande de roupas, utensílios domésticos, aparelhos eletrônicos, calçados, que transformam a cidade de Borba nos dias de festa em um verdadeiro “shopping popular” ao ar livre. De fato, tenho acompanhado muitos eventos populares na Amazônia, mas desconheço outro evento que possa ser comparado ao comércio encontrado na cidade durante as comemorações a Santo Antônio. Aqui, a população do interior que vem para o evento aproveita também para consumir. (BRAGA, 2012, p. 333).

Para o antropólogo Sérgio Ivan Braga (2012), que visitou a cidade em 2009, o consumo empreendido durante a festa antonina não se restringe a produtos artesanais, manufaturados ou industrializados. Há também um consumo de “bens simbólicos”.

E não se trata apenas de adquirir bens, já que a ocasião possibilita o contato com estilos de vida urbana que vêm de Manaus, capital do estado do Amazonas, na forma de serviços, como, por exemplo, um corte de cabelo estilo *country*, uma tatuagem não definitiva na pele e outros modismos. É interessante observar, que nessas situações, o valor simbólico pode estar associado ao valor de consumo de um produto popular qualquer, pois se pode cortar o cabelo e oferecê-lo como ex-voto, como também tatuar o santo no braço, assinalando ao mesmo tempo o pagamento de uma obrigação religiosa e a adesão a um modo de vida urbano supostamente próprio ou característico de Manaus. (BRAGA, 2012, p. 333).

Conforme a socióloga Mary Douglas e o economista Baron Isherwood (2004), não são apenas fatores racionais como preço, necessidade e utilidade que fazem as pessoas consumirem determinado produto. Mercadorias podem adquirir o caráter de “bens simbólicos” ao funcionar como “comunicadores” de aspectos sociais como status, distinção e pertencimento. Além disso, segundo os autores, o próprio ato de consumo e a aquisição de alguns bens emularia um ritual para o estabelecimento de sentidos de pertença ou fronteiras simbólicas entre os grupos. Por isso, tatuagens e cortes de cabelo, comentadas por Sérgio Braga, bem como roupas, músicas (CDs), entre outros artigos adquiridos dos comerciantes nos festejos, sinalizariam um latente desejo entre os

jovens borbenses de se identificar com um modo de vida mais urbano, moderno e cosmopolita. Esse anseio fica bem evidente quando se verifica como muitos dessa faixa etária preferem se referir ao município, ao criarem uma irreverente denominação cuja pronúncia é alusiva à cidade americana com fama de ser uma das mais pantopolista de todas: “Borba York”.

Enquanto um bom contingente dos jovens do município aspira a um modo de vida mais global, comerciantes borbenses veem com reservas o fato de que boa parte dos mercadores ser de fora da cidade. Eles argumentam que o dinheiro adquirido pelos externos na festa não fica na cidade, pois ao fim dela, “os de fora” partem de lá fazendo com que o montante movimentado não se reverta em benefícios para Borba. Os forasteiros respondem que, durante os festejos, também fazem transações, pois precisam se alimentar e se hospedar, por exemplo, e compram coisas de outros negociantes, alguns deles, oriundos de Borba. Em 2019, conversamos com três mercadores de fora; eles se identificaram como naturais, respectivamente, do Paraná, Rondônia e Peru. Talvez por desconfiança ou prudência, nenhum deles expressou o recebimento de lucro na festa. Disseram que teria dado “empate” entre o investimento e o faturamento. Todos, porém, garantiram, sem hesitação, que pretendiam voltar a oferecer seus produtos nas próximas edições do evento.

Apesar de a cidade nos parecer cheia e movimentada, especialmente a partir do dia 11, os moradores avaliavam que a quantidade de visitantes em 2019 não estava entre as melhores marcas. Alguns disseram que “estava um pouco fraca”. Todos eles estavam com muita expectativa para 2020 porque os dias finais do festejo caíam em um fim de semana, após um feriado – no caso, *Corpus Christi* no dia 11, uma quinta-feira e o dia 13, no sábado – o que possibilitaria a maior presença de turistas. Em 2020, a pandemia impediu a concretização dessas expectativas. Em 2021, também por conta da Covid, as atividades aglomerativas dos festejos também foram canceladas.

2.2 Espaço e tempo sagrados

As Canoas de Saída e Entrada são bons exemplos do que o historiador das religiões, o romeno Mircea Eliade (2011) chamou de roturas e quebras no espaço e no tempo promovidas pelo sagrado, nos quais se revivem cosmogonias e mitos fundadores. Desta forma, as procissões fluviais narram um enredo pelo qual Borba teria sido uma cidade erigida pela escolha do santo padroeiro.

Eliade explica que: “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”, pois há “[...] um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo” (ELIADE, 2011, p. 25). Para os religiosos, os locais sagrados são fortes e significativos e diferentes dos demais locais. Mais ainda, os locais sagrados (igrejas, santuários) são o centro do mundo. Assim, “[...] o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no ‘Centro do Mundo’” (2011, p. 26), pois nele “[...] torna-se

possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma ‘porta’ para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu” (2011, p. 29). Desta forma: “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”. (2011, p. 30).

Além de mostrar que a localização de Borba é qualitativamente diferente – a ponto de ser objeto de seleção de um santo – as cerimônias componentes da festa religiosa permitem ao fiel vivenciar a reatualização de um evento sagrado que teve origem em um passado mítico. A contagem oficial de edições dos festejos antoninos, por exemplo, coincide com os anos de existência do município: ambos desde 1756. Assim, na festa, o devoto experimenta um tempo diferente do regulado pelo relógio: o “Tempo Sagrado”.

Nas palavras de Eliade: “Tal como o espaço, o Tempo não é para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo”, pois “Há, por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas [...]; por outro lado, há o Tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso”. Contudo, “Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode ‘passar’, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado” (ELIADE, 2011, p. 63).

O estudioso salienta que o tempo sagrado possui como maior característica distintiva a reversibilidade: a possibilidade de se recuperar no presente um passado mítico, indefinidamente repetível. Ou seja: “Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, ‘nos primórdios’” (ELIADE, 2011, p. 63). Em decorrência, “Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa”, pois “A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gestas, que são justamente reatualizadas pela festa” (ELIADE, 2011, p. 64), o que possibilita ao homem religioso “[...] tornar-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas” (ELIADE, 2011, p. 78).

De um modo geral, os moradores demonstram saudosismo com relação às festas antoninas da cidade. As edições anteriores e mais antigas são lembradas como melhores, mais animadas, mais emocionantes, com maior expressividade de fé e religiosidade.

Essa concepção de um passado mais fervoroso e sagrado da cidade fica bem nítida no depoimento da moradora de Borba identificada como Dona Eliete, que tinha 64 anos em 2007, contido no artigo “Um olhar sobre a Amazônia: história oral e debate de políticas

desenvolvimentistas”, de Iremar Antônio Ferreira e Márcia Nunes Maciel, publicado na revista especializada em história oral, *Oralidades*, na edição de janeiro a julho de 2012.

Nesse trecho, Dona Eliete fala sobre a percepção da cidade já ter sido mais santa e relembra, em suas palavras, o consolidado relato de Santo Antônio escolhendo sua moradia em Borba.

O pessoal mais antigo diz que Borba era Santa, mas eu não era dessa época. Não era mais da minha época, não. Teve gente que contava assim: que o Santo Antônio, eles deixaram ele aqui em cima, num lugar que chama-se Santa Isabel no Apará, perto de São Galego. Ia, deixavam ele. Quando era de manhã, ele estava aqui na frente da igreja todo molhado cheio de carrapicho, como se ele tivesse vindo andando até chegar aqui, todo tempo! Até que fizeram a igreja pra ele e pronto. Ele não foi mais, ficou aí no lugarzinho. Era palhocinha ainda a igreja, depois foi aumentando. Conforme a comunidade foi crescendo, foi aumentando a devoção ao Santo Antônio. Ah! Eles dizem, né, mas nessa época nem no mundo eu ainda não estava. (FERREIRA & MACIEL, 2012, p. 168)

Paul Claval (2013, p. 17 e 18), ao analisar as festas religiosas da antiga Grécia, observa que uma das crenças norteadoras era a de que os mortos participam dos eventos festivos. Assim, a ênfase nessas celebrações para os acontecimentos passados seria a melhor forma de homenagear e se reconciliar com os que vieram e se foram antes. De fato, não será por falta de história que a primeira vila do Amazonas deixará de fazer as pazes com seus mortos. É o que veremos a seguir.

2.3 Dois canhões e 23 casamentos

Conforme Ferrarini (1981) e Serafim Leite (1943), a origem de Borba começa com a aldeia fundada na década de 1720 (1981, p. 22) pelo Frei João Sampaio, da Companhia de Jesus, denominada de Santo Antônio das Cachoeiras, próxima ao aflente do Madeira, o rio Jamari (hoje, Rondônia), e a primeira cachoeira do Madeira, no atual território do estado de Mato Grosso (1943, p. 491-492). Devido aos confrontos com os povos nativos, o povoamento precisa se transferir por várias ocasiões. No verbete “Mura”, no website “Povos Indígenas do Brasil”, Marta Rosa Amoroso (2009) detalha: “acossados pelos Mura, os jesuítas transferiram Trocano de lugar cinco vezes”. Até que o povoamento chega à área atual de Borba, a fundação teria ocorrido em 1740 (FERRARINI, 1981, p.22). Lá estavam presentes as etnias Arara, Arikema, Baré, Tora, Munduruku, Mura e Urupá (1981, p.15). Nos registros da igreja católica, compilados por Ferrarini (1981), a aldeia de Santo Antônio aparece com o nome de Trocano em 1743 (p. 22).

Além da atuação missionária, a principal ordem religiosa que atuava no Madeira desenvolvia a rendosa extração do cacau. João Lúcio de Azevedo (1999, p. 197) aponta que os jesuítas coletavam, anualmente, das margens do rio Madeira, mais de quatro mil arrobas de cacau e

que, aproximadamente, nos anos 1740, os membros da Companhia de Jesus costumavam enviar dezoito canoas para coletar cacau no mês de outubro. De acordo com o artigo “As Missões Religiosas e a Ocupação do Vale Amazônico” (MULTIRIO, 2021), os sacerdotes que atuavam na Amazônia usavam um astuto argumento religioso para aumentar a coleta por parte da mão de obra indígena e auferir ganhos com o excedente. “Os padres, que monopolizavam o trabalho indígena, usavam um artifício para que os nativos extraíssem elementos da flora em grande quantidade. Alegavam que, além das partes destinadas aos adultos, aos velhos e às crianças, deveriam extrair outra, destinada a Tupã. Esta fração – ‘*Tupã baê*’ – acumulada nos depósitos das missões, era, posteriormente, exportada para a Europa onde seria comercializada com grande lucro”.

Nessa época, o responsável pela administração de Trocano é o jesuíta alemão Anselmo Eckart (1721-1809), que trabalhou de 1753 a 1757 nas missões do Maranhão e Grão-Pará. Desconfiado por rumores sobre uma conspiração dos jesuítas contra o governo português e insatisfeito com um relatório enviado por Eckart, devido à pouca quantidade de bens inventariada, o governador do Grão-Pará e Maranhão Francisco de Xavier Mendonça Furtado (1701-1769), que era irmão do primeiro-ministro, o Marquês de Pombal, visita a aldeia. No local, nota dois canhões pertencentes à missão. As peças haviam sido transferidas para Trocano com a autorização de um governador anterior, João da Maia Gama (1722-1798). Conforme os jesuítas (FERRARINI, 1981, p.25 a 27), os canhões eram usados especialmente para assustar os Mura – devido ao estrondo dos disparos, dissuadindo possíveis ataques – e também para dar salvas aos santos nas comemorações realizadas durante as festas religiosas. Mendonça Furtado, porém, incomodou-se com “as duas peças de artilharia, porque estas, de sorte nenhuma, lhes competiam e muito menos nestes centros porque eram armas que não as costumam ter senão Príncipes Soberanos, e que eu não lhes podiam consentir em parte nenhuma” (MENDONÇA, 2005, p. 121). Eliane da Silva Souza Pequeno (2006) associa a existência do par de canhões à decisão de converter a aldeia de Trocano em Borba.

O governador Mendonça Furtado visitou essa aldeia, em 1755, e foi recebido pelo missionário padre Anselmo Eckart. Fontes da época afirmam que, para saudar festivamente o governador, que já então se encontrava em rota de colisão com os jesuítas, dispararam os malfadados canhões. Mendonça Furtado teria entendido que essa seria uma demonstração de ânimo pouco pacífico dos jesuítas e converteu a aldeia do Trocano na Vila de Borba, iniciando com este incidente a política de secularização das missões na Amazônia. (PEQUENO, 2006, p. 139).

Os dois canhões de Trocano também acabaram servindo como evidência de que os boatos sobre a conspiração jesuíta contra o reino lusitano na Amazônia expressariam uma verdade. O Marquês de Pombal fez questão de espalhar essa narrativa pela Europa. Pouco tempo depois,

considerados conspiradores, jesuítas que comandavam aldeamentos na região foram exilados e presos; Eckart entre eles. O estrategema era parte de um plano para eliminar o poder temporal da Companhia de Jesus. No caso do Brasil e especialmente na Amazônia, os inicianos se constituíram como um grande poder paralelo à monarquia portuguesa, sendo um verdadeiro Estado dentro do Estado. No livro *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal* (1987), o religioso alemão demonstra ressentimento no modo irônico como descreve a cerimônia pela qual a aldeia de Trocano se tornou vila e foi batizada com o mesmo nome de uma cidade do distrito de Évora, na região do Alentejo.

Na manhã de vinte de dezembro de 1755, estando eu a celebrar missa com os meninos e meninas da catequese, chegou de súbito Mendonça Furtado, irmão de Carvalho e Melo, e uma centena de soldados, com a intenção de proclamar que a aldeia de Trocano ia ser condecorada com o título de vila. Mandou então ao oficial conhecedor da língua brasileira, que fizesse estapromulgação: *Coyr amó recó rupí*, isto é, de hoje em diante tudo vai mudar: novos costumes, nova disciplina, novo modo de viver. De seguida, Mendonça voltou-se para mim e disse-me: Vamos hoje declarar guerra a este mato. Pouco depois são convocados os índios ao repicar dos sinos; avançam por turmas em grupos os soldados valentões e os lenhadores armados de machados que abrem enorme devastação nos bosques, em torno da aldeia; ressoa nos ares o fragor do tombar das árvores, por todo o lado abatidas; uma das maiores, quase em forma de pirâmide, é erguida a 1 de janeiro de 1756 no meio da vila, que ainda ontem era aldeia. Rompem, da parte de alguns, gritos festivos, ao som do troar das bombardas: Viva El-Rei. E a aldeia que antes se chamava Trocano, passou a chamar-se Borba, a Nova. *Sustende o riso meus amigos!* (ECKART, 1987, p. 36 e 37, grifos do autor).

Vislumbres de como era Borba no século XVIII podem ser observados nas memórias e anotações que Anselmo Eckart escreveu em apêndice à obra sobre a Amazônia do espanhol Pedro Cudena. No artigo “Uma crônica ignorada: Anselm Eckart e a Amazônia setecentista” (2011), de Antônio Porro, as observações e aditamentos de Eckart sobre as experiências que vivenciou na região foram pela primeira vez traduzidas para o português.

Numa das primeiras notas, o jesuíta registra um motivo logístico para a aldeia Trocano ter se tornado vila e também aproveita para salientar que, nas proximidades da missão, havia locais com posse de canhões cujo uso seria exatamente o mesmo empregado na sede jesuíta. Eckart comenta que, diferentemente dos jesuítas, os portadores das peças não receberam nenhuma acusação penal por parte do governo português.

Parece-me que a razão de Trocano, entre as missões jesuítas, ter sido elevada à vila, foi que os mineiros a caminho de Mato

Grosso tivessem um lugar bem povoado para aprovisionar-se do necessário para a viagem. Na outra margem do rio, morava outro mineiro, que possuía algumas pecinhas de artilharia que ele disparava em certas ocasiões e festas pacíficas. E ninguém o acusou, como fizeram os inimigos dos jesuítas aos padres Meisterburg e Eckart, de possuir tais armas para radicar-se na região e enfrentar as tropas do governador Mendonça Furtado, vindo de Mariuá. (PORRO, 2011, p. 582).

Eckart também dedica alguns trechos aos povos que habitavam as proximidades da missão jesuíta: “Em Trocano havia quatro nações dominantes: Baré, Pama, Torá e Ariquena. Estes últimos distinguíam-se dos demais por suas longas orelhas, daí serem chamados Orelhudos pelos portugueses” (p. 580). O jesuíta descreve as habitações dos índios do Madeira, com telhados, paredes, janelas e portas feitas com “madeira e pindova” e os “esteios das casas servem para armar as redes em que dormem” (p. 583 e 584). O alemão também ressaltou uma curiosidade da construção a respeito da quantidade e finalidade das portas: “As casas têm, em geral, duas portas, assim quando chega alguém que não lhes é agradável, escapam furtivamente pela porta dos fundos” (p. 584). As festas e o comportamento dos índios nos festejos também foram temas de observação do inaciano germânico. Sobre o vestuário festivo, uma mostra da assimilação cultural por parte dos colonizados: “Homens e mulheres vestem camisas de pano nos dias de festa; usam também panos listrados. As índias de mais posses vestem saíotes de meia seda; enfeitam a cabeça à moda portuguesa com lindas fitas, além de brincos, colares e pequenos braceletes” (p. 583).

Eckart é um dos primeiros a registrar uma dança ritual festiva dos temidos Mura: o bailado do pássaro amarelo.

Nas festas, eles dançam e cantam ao som do tambor; isto dura toda a noite e eles esquecem o sono. Um único deles toca o tambor e, sem parar, continua a sua música até o sol raiar. Um de seus cantos é o seguinte: *xé rybyretá iporangeté guyrá juba cocé*, ou seja, – Meus irmãos mais novos são mais bonitos que um pássaro amarelo. Estas palavras são repetidas continuamente, sempre na mesma cantilena. *Archilochi melos canunt*. Quando navegam à noite, costumam soprar em grandes trombetas. Também gostam de apitos e de berimbau de boca. (PORRO, 2011, p. 587).

No século seguinte, em 1819, os compatriotas de Eckart, os naturalistas e exploradores Johann Baptist von Spix (1781-1826) e Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) foram mais detalhistas ao retratar o mesmo ritual do “pássaro amarelo”, dessa vez dos Mura moradores do povoado de Manaquiri, no rio Solimões.

Logo que a lua nasceu, eles se dispuseram a dançar no pátio. Formaram de mãos dadas um grande círculo, tendo de um lado

as mulheres e as crianças e do outro os homens. Quando o principal, o tuxaua, homem robusto, cujo distintivo consistia num topete de penas amarelas e pretas, amarrado na testa, deu osinal, todo o círculo se movimentou sapateando em compasso de três, ora para a direita, ora para a esquerda, ao som do turé, e de um atroz unísono, que os homens e mulheres berravam, ora alternados, ora em conjunto. A cantiga alternada foi-nos traduzida pela forma seguinte: Os homens: – “Aqui está o teu diabo; quem quer casar comigo?” As mulheres: – “Tu és um belo diabo; todas as mulheres querem casar contigo”. Essa dança prolongada quase por horas a fio e o berreiro selvagem começaram finalmente a animar os nossos índios mansos. Estes pediram um local separado para as suas danças e puseram-se, com igual extravagância, a pular, enquanto repetiam a seguinte simples cantiga: Xe kyryretá porangaeté oerá taguá maiabé (Os meus irmãos são mais bonitos do que um pássaro amarelo). Quanto mais durava o baile, tanto mais crescia o furor bacântico dos dançadores. Não houve meio de dissuadi-los ou moderá-los, de modo que já desde muito nos havíamos recolhido para dormir, e sempre continuava o tumulto selvagem. (MARTIUS e SPIX, 2017, p. 211)

Não se pode descartar a hipótese de que, além da diferença de estética a que estavam acostumados, a fama guerreira dos Mura tenha influenciado na forma com que seus costumes e divertimentos foram “recepcionados” pelos observadores alemães. Ao discutir as descrições dos naturalistas a respeito das festas a que assistiram no Brasil, Lília Moritz Schwarcz (1999) observa que os viajantes estrangeiros: “Analisam o que veem utilizando seus próprios referenciais valorativos, muitas vezes sem procurar compreender o significado particular que possam ter tais manifestações populares. Dessa forma, o que se ganha na descrição das festas, perde-se na interpretação, ou ao menos em sua leitura no interior do universo cultural brasileiro” (p. 383).

Hoje, é uma prática comum do borbense, assim que se encerra uma, já começar a especular e se preparar para a próxima edição da festa antonina, a qual, aliás, sempre precisa ser melhor e mais bonita que a anterior. Os índios do Madeira também tinham a mesma prática. Conforme Eckhart: “Também fazem festas itinerantes pela vizinhança: quando terminam uma casa, enfiam na cobertura da casa seguinte um grande galho frondoso para indicar que a próxima festa será ali” (2011, p. 587).

É importante salientar que quando os jesuítas deixaram de comandar Borba, a partir de 1755, o catolicismo prosseguiu dominando a região, não apenas de forma espiritual, mas também tendo participação política atuante. O governo pombalino substituiu os jesuítas por carmelitas (FERRARINI, 1981, p. 20). Na carta enviada ao Marquês de Pombal, em 13 de outubro de 1756, Mendonça Furtado critica a postura dos jesuítas destituídos e cita pormenores da substituição: “vendo que se lhe tirava a jurisdição secular com facilidade largou a espiritual, que para eles é de pouca consideração, e logo o Bispo nomeou vigário, e enquanto não chegava, mandei para aquela

vila um dos capelães da expedição, para ficar administrando os sacramentos àquele povo”. (2015, p.133). Quando o primeiro sacerdote carmelita foi lotado em Borba não encontrou nenhum objeto religioso, conforme carta datada de 2 maio de 1757, de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, na qual o governador reclama do fato de que, quando os jesuítas partiram compulsoriamente da vila de Borba, levaram com eles todas as “imagens sagradas” e até “as vestimentas com que se celebrava o santo sacrifício da missa” (2015, p. 234).

A retirada das imagens sacras da antiga Vila de Trocano, bem como a posterior reposição delas seria o fundo histórico para o mito fundador do aparecimento de um ícone de Santo Antônio que escolheu onde seria a sede de Borba? Houve alguma articulação entre o governo pombalino e a ordem das carmelitas para a definição de quais estátuas de santos seriam levadas para Borba?

A primeira imagem antonina que chegou à igreja de Borba após a saída dos jesuítas teria sido uma reposição ou o governo lusitano cumpriu a promessa do “*Coyr amó recó rupi*”; dos novos costumes e novo modo de viver na nova vila? Teria o governo pombalino participado da implantação (ou patrocinado o reforço) do culto a Santo Antônio como padroeiro do município? Lembremos que, oficialmente, o primeiro festejo antonino de Borba teria sido realizado em 1756.

Se, de fato, a ligação entre Santo Antônio e Borba surgiu de uma associação entre os poderes estatais e eclesiásticos, um fato histórico pode ajudar a explicar a escolha. Após a saída dos jesuítas, foi realizada na nova vila uma das primeiras experiências de miscigenação promovida pelo Estado entre portugueses e índios, conforme autorização da lei de 04 de abril de 1755, que: “[...] declara os vassallos do Reino da América que se casarem com índias não ficarão com a infâmia alguma, antes serão preferidos nas terras em que se estabelecerem”. De acordo com a carta de Mendonça Furtado para o desembargador Gonçalo José da Silveira Preto e membro do Conselho Ultramarino, de 12 outubro de 1756, realizaram-se 23 casamentos com dotes patrocinados pela Fazenda Real. “A união de portugueses e índios vai-se estabelecendo e já se tem feito bastantes casamentos, e só para a Vila de Borba a nova do rio da Madeira, tenho mandado 23 casais destes, e espero ainda que vão mais uns poucos, e este é o verdadeiro caminho [...] de se povoar este larguíssimo país, não podendo ser de outra sorte, senão fazendo nós os interesses comuns com os índios”. (MENDONÇA, 2005, p.130).

Em outra missiva, desta vez para o Marquês de Pombal, datada de 13 de outubro de 1756, o governador do Grão-Pará detalha os enxovais e dotes patrocinados pelo poder público e doados aos casais que deveriam se mudar para Borba. O dirigente reconhece o pouco valor total dos subsídios, mas ressalta o contentamento dos presenteados.

O dote que lhes dou é o pouco que cabe nas presentes circunstâncias porque os armazéns estão bastantemente

desprovidos, pelo que apenas lhes mandei dar de umas fardas velhas que aqui havia, uma a cada noivo, a sua mulher, camisa de pânico e saia de aniagem, enxada machado e foice; enquanto houve serras, enxós, e martelos, lhes mandava dar uma peça de cada casta desta ferramenta, meio alqueire de sal, e com este bom dote com a mulher, se foram mui contentes para a sua novaterra. (MENDONÇA, 2005, p.162).

O fato é que dos sacerdotes posteriores foi exigido maior alinhamento ao projeto pombalino para a Amazônia. Não é exagero imaginar, portanto, que o interesse estatal pelos casamentos miscigenados em Borba, associado a uma nova postura demandada das ordens religiosas poderia ter se refletido em alguma influência na intensificação ao culto do santo casamenteiro.

Provavelmente, não faltaram pedidos de intervenção de Santo Antônio por harmonia e apaziguamento entre os casais mistos de Borba. Não foi nada fácil a convivência entre pares formados por pessoas de “mundos diferentes”. Mendonça Furtado, em carta de 17 de outubro de 1756, cita uma das desavenças e pede ao destinatário, Marquês de Pombal, que receba e depois presenteie a rainha de Portugal com uma menina índia, gerada em um relacionamento anterior, a qual seria o motivo das brigas entre a mãe e o padrasto branco. “Uma das índias, natural do Solimões, que no princípio deste ano casou com um dos moradores que foi para a Vila de Borba, a Nova, tinha uma filhinha sumamente viva, e tendo seus desgostos com seu marido, para mal dela, me pediu que lhe fizesse eu o favor de tomar conta daquela criança para separar aquele fomento de discórdias”. (MENDONÇA, 2005, p. 202).

No século XVIII, os habitantes de Borba também deviam recorrer muito ao auxílio do santo para persistirem no projeto de povoamento. Conforme a dupla de cientistas alemães: “Abaixo da cachoeira, só existe atualmente a Vila de Borba, mal afamada pela insalubridade de sua situação, lugar de deportação, para o que foi destinada” (p. 418). Nas páginas seguintes, eles citam alguns dos motivos para a cidade ter ganhado a fama de não ser o melhor e mais adequado lugar para se viver.

Nos meses seguintes, os viajantes não raro estão sujeitos a contrair, febres intermitentes, disenterias e diarreias, em consequência dos exaustivos esforços. Como, além disso, a praga dos mosquitos é de todo insuportável em muitos pontos, de Borba para cima, onde cessam os ventos leste favoráveis, também é precária a assistência dos colonos e é para temer um assalto de índios, apesar da sua aparente disposição amistosa; não deixam, pois, de ter razão os negociantes, quando preferem a viagem de quatro a cinco meses, segura, por terra, para aBahia e Rio de Janeiro, a essas demoradas viagens fluviais, expostas a tantos contratemplos. O governo não deixou de dar incentivos, tanto que mandou de Mato Grosso um destacamentode tropas ao salto do Teotônio, para proteger a navegação e fornecer aos viajantes víveres, que, além disso, são levados de

Borba (calculam-se, para cada homem, cinco arrobas de farinha de mandioca, além da diária ração de peixe); todavia, o mesmo foi abandonado devido à pouca frequência de viajantes e à pressão de índios hostis. (MARTIUS e SPIX, 2017, p. 424)

Apesar de todos os contratemplos e dificuldades, os primeiros 23 casais (e outros que chegaram depois) deram origem a uma população crescente. No primeiro censo demográfico do Brasil, de 1872, a população de Borba era de 1325 pessoas, incluindo livres e escravos. Naquele ano havia 156 casas habitadas. Eram 1266 pessoas livres, sendo 652 homens e 614 mulheres. Já a população escrava totalizava 59 pessoas, sendo 29 homens e 30 mulheres. Todos os homens e mulheres foram registrados como católicos e, portanto, celebrantes dos festejos antoninos.

No *Jornal do Comércio* (RJ) publicado em 15 de outubro de 1959, em artigo assinado por “F. Carlos Borromeu, C. PP. S.” é destacada a forma como a devoção a Santo Antônio está interligada e imbricada nos processos de colonização portuguesa e de catequização da Amazônia.

Os primeiros portugueses que penetraram as florestas virgens da Amazônia levavam nas suas canoas a imagem de Santo Antônio, batizando as suas embarcações de madeiras com o nome do santo taumaturgo. Nas margens dos rios verdes da Amazônia construíram as históricas cruzeiras de Santo Antônio, onde aos treze de junho prestaram homenagens ao seu santo protetor. A família portuguesa radicada na hileia amazônica colocava no batismo de seus primogênitos o nome de Antônio. Para encontrarem poços com água potável no sertão faziam promessas a Santo Antônio e depois de terem encontrado uma solução satisfatória, o poço recebia o nome de Santo Antônio. A segunda paróquia na Amazônia, Gurupá, recebeu o Orago de Santo Antônio a quem foi consagrada a fortaleza do mesmo lugar. O capitão Bento Maciel Parente declarou que a sua vitória sobre os holandeses no Vale da Amazônia se devia ao santo taumaturgo. O pescador enfrenta as maiores tempestades com a sua embarcação frágil se há uma imagem do santo milagroso em sua canoa. Os pescadores da Amazônia confiam o seu trabalho pesado à proteção de Santo Antônio a quem consagram as capelas da colônia dos pescadores ao lado de São Pedro. (JORNAL DO COMÉRCIO, 15/10/1959, p. 8).

Na representação, em 2019, a índia portando a bíblia gigante de capa cor de sangue fica o tempo todo dançando, como se quisesse transmitir a ideia de que a evangelização cristã em Borba foi resultado não só da “Palavra”, mas também da música, da dança, da festa. Conforme o barão de Sant’ana Nery, as festas religiosas, de forma geral, apresentam uma mistura entre o profano e o sagrado. “Há novenas, à noite, na igreja da paróquia; e nas praças, as pequenas barracas de feira fazem sucesso. O sacro se mistura ao profano com uma ingenuidade encantadora. O brasileiro destas plagas não acredita que Deus deva ser excluído de seus divertimentos. As festas de Santo Antônio, a 13 de junho, de São João, a 24 de junho, de São Pedro, a 29 de junho, ocasionam ainda

fogueiras e recreações noturnas”. (NERY, 2018, p. 178 e 179). Já a historiadora Mary Del Priore (1994) ressalta que os jesuítas permitiram a inserção de elementos profanos nas festas religiosas como estratégia de catequização das populações autóctones. Nelas, os padres autorizavam que “índios e negros bailassem, pois, a dança era considerada uma maneira de glorificar a Deus”. A inclusão das danças profanas nas festas religiosas, entretanto, também tinha a função de provocar uma “transformação formal e estética” nos índios e negros fazendo com que, ao fim, eles se identificassem “com o outro, o colonizador”. (1994, p. 55).

2.4 Toque do Trocano

Em suas reminiscências sobre o tempo em que passou na região do rio Madeira, Anselmo Eckart também registrou o uso do dispositivo sonoro que deu nome à aldeia que dirigiu: “E têm um instrumento muito grande e de som terrível; trata-se de um tronco muito grosso, escavado, com buracos em que se enfiam estacas e com isso toda a máquina é girada. Esta era a música matinal cotidiana de um velho índio meio cego em Trocano, e esse instrumento de uivo lenhoso parece ser comum entre os Tapuias do mato” (2011, p. 581). A forma como descreveu o Trocano é imprecisa. Porro, em nota de rodapé, assim comenta a definição apresentada pelo jesuíta: “Curiosamente, visto que o nome do instrumento era também o da aldeia que Eckart dirigiu, a explicação não faz sentido. Os recortes e furos do tronco, além de permitir o seu esvaziamento por queima e raspagem, destinavam-se a modular a ressonância durante a percussão. Mais que instrumento musical, o trocano servia para transmitir mensagens a grandes distâncias através de códigos rítmicos” (PORRO, 2011, p. 587).

Conforme Ferrarini (1981, p. 129-130), o objeto sonoro de percussão que deu o primeiro nome à Borba, era o “telégrafo dos índios”, um instrumento utilizado para comunicação de uma aldeia com a outra, transmitindo as notícias através de pequenas frases combinadas em um código de sinais, satisfazendo as necessidades locais. As informações se propagavam “com muita celeridade e segurança”, e o alcance do som era de até 12 quilômetros em média.

Um relato interessante do uso do trocano é oferecido por Martius, ao registrar o contato ocorrido, em janeiro de 1820, com o povo transfronteiriço, os Miranha, na cachoeira de Araraquara, no alto rio Japurá (ou Caquetá), no atual território colombiano. É o momento em que a dupla havia resolvido, momentaneamente, se separar para ampliar o alcance da expedição. Enquanto Spix vai para o rio Solimões, Martius segue pelo Japurá até Araraquara.

Os Miranha são descritos como antropófagos e em constante conflito com as tribos próximas. Eles também desfiguravam o rosto furando as narinas e nela enfiando cilindros de pau ou conchas e, em resultado, teriam como traço distintivo o alargamento das narinas.

O uso do trocano pelos Miranha era sofisticado. Quase em “tempo real”, eles transmitiam todos os passos e atividades dos “brancos” em suas terras.

Já no dia seguinte ao da nossa chegada, vieram do mato diversos miranhas, chamados pelos toques dos trocanos que se fizeram ressoar imediatamente na aldeia. Consistem esses instrumentos em grandes blocos de pau cavados e postos sobre algumas traves, tendo na parte de cima uma abertura, entalhada no sentido do comprimento; quando percutidos com um pau, às vezes provido de um botão de borracha numa extremidade, ressoam com um ruído surdo, que ecoa longe. Encontramos esse instrumento, na verdade, não na forma descrita por Gumilla entre os *cavres*; todavia, os nossos miranhas tratavam de dar, com diversos toques, sinal aos vizinhos de tudo que a estes podia interessar. Apenas informados da nossa chegada ao porto, ressoavam à distância, do outro lado do rio, os mesmos toques, e o tubixaba assegurou-me que, dentro de uma hora, todas as malocas dos miranhas amigos seriam informadas da nossa presença. Nos primeiros dias, quando era novidade o interesse deles por nós, nada podíamos fazer, sem que pelo singular télégrafo fossem informados os vizinhos longínquos. Ora os sons diziam: “O branco está comendo”; ora “Estamos dançando com os brancos”; e, quando escureceu, despachou-se a notícia de que nos tínhamos deitado para dormir. (MARTIUS e SPIX, 2017, p. 336 e 337).

De acordo com o testemunho de Martius, o sistema trocano de comunicação não estava limitado a algumas mensagens pré-definidas como alertas de perigo ou convocação para guerras, por exemplo. O veículo também permitia a formação de frases e conteúdos instantâneos.

Martius registrou vários momentos do uso do trocano entre os Miranha nos quais se percebe a agilidade da transmissão, permitindo uma rápida resposta. “Um dia, ouvimos toques de trocano, e, logo a seguir, avistamos no lado meridional do rio uma quantidade de pequenas montarias, atravessando-o. Era o tuxaua, que regressava com as suas hostes guerreiras e os seus prisioneiros”. (2017, p. 351). Entre as principais utilizações do trocano estava a comunicação e convite para participação em festas: “[...] a chegada, pouco a pouco, dos pais de família da vizinhança, chamados pelos toques dos trocanos, com as mulheres e crianças, aumentava o regozijo da multidão selvagem. Assim que anoiteceu, vimo-nos cercados por várias centenas desses homens” (MARTIUS e SPIX, 2017, p. 353).

2.5 Gambá, Desfeiteira, mastro e fogueira

De ferramenta de convocação para festas – como assinalou Martius – a um dos instrumentos mais importantes dos festejos antoninos de Borba. Na compreensão dos músicos borbenses, a dança do gambá é herdeira direta do trocano, sendo uma associação das culturas indígenas e africanas.

Conforme o músico Otávio di Borba, durante muitos anos o Gambá foi a principal e, muitas vezes, a única música executada durante a festa em honra a Santo Antônio de Borba. “Gambá” é o nome dado a um dos tambores que formam o conjunto percussivo componente desse gênero musical, ao padrão rítmico e, por sua vez, à forma de se dançar este gênero. Em algumas formações, inclusive, há um tambor vertical, com orifício, que é denominado de trocano.

Conforme Cristian Pio Ávila (2016, p. 10), tradicionalmente, o Gambá é constituído por um grupo vocal com três vozes acompanhado por três diferentes instrumentos percussivos: dois membranofones de altura indeterminada, sendo um deles chamado de gambá, percutido com as mãos, o tamborinho (da família das caixas guerreiras europeias), de percussão indireta, percutido por meio de baquetas e o caracaxá (uma espécie de reco-reco), instrumento rítmico de fricção, produzido em toras de bambu grosso.

De acordo com Ygor Saunier Mafra Carneiro Monteiro (2015, p. 4), o Gambá é tocado especialmente em contextos religiosos, como por exemplo, para homenagear santos padroeiros, mas é também executado em festas dançantes, profanas. Um dos registros mais antigos da dança do Gambá foi feito por Bates, na festa de São Benedito em Itacoatiara, em 1849.

À noite generalizou-se por toda parte alegre algazarra. Os negros que têm um santo de sua cor, São Benedito, faziam sua festa em separado, passando a noite inteira cantando e dançando com a música de um comprido tambor, o gambá, e do caracaxá. O tambor era um tronco oco, com uma das extremidades coberta de pele, e era tocado pelo músico que ficava escanchado em cima dele e batia na pele com os nós dos dedos. O caracaxá é um tubo de bambu, cheio de dentes, que produz som rascante, quando se esfrega uma vara dura sobre os dentes. Nada podia exceder em triste monotonia esta música, bem como o canto, e a música que se prolongavam sem esmorecimentos pela noite adentro. Os índios não conseguiam dançar, pois os brancos e mamelucos monopolizaram todas as raparigas bonitas para os seus bailes e as velhas índias preferiam ficar espiando a tomar parte nelas. Alguns maridos se juntaram aos negros, embriagando-se rapidamente. Era divertido ver como os índios, naturalmente taciturnos, se tornam palradores sob a ação da bebida. Os negros e índios desculpavam-se de sua intemperança dizendo que os brancos se estavam embriagando na outra extremidade da vila, o que era verdade. (BATES, 1944, p. 336)

De acordo com o historiador Mário Ypiranga Monteiro, no “Livrorral” (1976), na confecção do tambor de pau oco que nomeia a dança era usado como revestimento “couro de cobra, de veado ou de anta”, sendo o da anta o preferido por ser “mais resistente e de efeito mais profundo”. O historiador destaca a região do Madeira como locais de resistência e manutenção da prática cultural.

Apesar de haver desaparecido em algumas regiões do Amazonas, a dança persiste com certa popularidade e tradição

nas regiões de Borba, Guajará, Acará, Mandí, Axinin, lago do Jatuarana, lago do Matuá, lago do Tacíua, por quase todo o rio Madeira. Em Novo Aripuanã, no rio Murutinga (município de Autazes), etc... Algumas vezes denominado simplesmente Gambá, como se viu antes, outras Fandango e ainda BaileSolto e Lundu. Em alguns outros lugares do rio Madeira e circunvizinhanças (observe-se que o rio Madeira foi um dos eixos da difusão da cultura) são essas danças frequentes durante as festas de São Benedito (24 a 31 de dezembro), São Tomé (21 de dezembro) ou nas demais festas de santo, inclusive pelo São João. (MONTEIRO, 1976, p. 15).

Segundo Otávio di Borba, o reduto dos gambazeiros de Borba fica em Acará, local com participação nas cerimônias das Canoas de Saída e de Entrada. O som do Gambá remete a uma época, frisa o músico, na qual se dormia de janelas abertas. “Borba não era essa poluição sonora de hoje, não. Era silenciosa. A grande exceção era durante os festejos de Santo Antônio. Havia Gambá, também havia muitas serenatas”.

Mesmo quando as batidas do Gambá eram hegemônicas em Borba, a dança nunca excluiu quem quisesse ser participante. Em oposição a outros ritmos e outros momentos históricos, salienta o músico: “No salão onde se tocava o Gambá não havia problema de mulher dançar com mulher, por exemplo. Se fosse viúva, também não ficava mal falada”, relata o músico.

A continuidade da manifestação cultural está ameaçada. Conforme o secretário municipal de Cultura de Borba, Antônio Emanuel de Paula, muitos jovens se recusam a adquirir um pouco mais de conhecimento sobre a prática devido à estigmatização que ocorre, até por conta do nome da dança. “A população jovem não aderiu muito porque gambá é sinônimo de catinga, fedor e mau cheiro e assim eles rotularam o gambá. Eles não vão pela essência do gambá, que é uma música diferenciada”, explicou o secretário. Além de não quererem receber o nome de “gambazeiro”, Otávio Di Borba também observa que a recusa à dança e “as chacotas” feitas pela juventude à prática se deve a um desejo de não se identificar com o típico “caboclo do beiradão”. Por conta do sucesso de uma telenovela da Rede Globo, em uma edição do festejo antonino de Borba, uma das atrações foi a apresentação da dança do carimbó. Tal fato revoltou os gambazeiros do município, pois, naquele ano, não haviam sido convidados ou incluídos na programação oficial. Conforme o músico: “A nossa dança do gambá, o tambor e o caboclo que a toca carrega consigo toda a história de Borba, remonta a tudo o que existiu”.

No dia 12 de junho de 2019, atrás do coreto da Praça da Basílica, ocorreu essa “viagem no tempo” através de uma apresentação do Gambá de Borba. No resumo de Otávio di Borba: “as melodias e os versos do Gambá de Borba giram em torno do padroeiro de cada comunidade. Há vários rituais, como as músicas de travessia com pedidos de donativos; há versos de provocação e

indiretas, no caso de ausência de doações; há músicas de ladainha, rezas cantadas em latim vulgar cujos enunciadores são cada vez mais raros. No mês de junho, as homenagens são voltadas a Santo Antônio”. Houve também uma inovação: a inserção do banjo brasileiro, um instrumento de corda da família do alaúde, de corpo circular, com uma abertura fechada circular na parte superior. Conforme o músico, a inclusão do instrumento foi muito bem pensada e estudada, pois há uma grande preocupação em não descaracterizar a sonoridade da prática. “O banjo harmoniza, pois, o Gambá não tem instrumentos de harmonização. Fica mais melodioso, fica melhor também para o cantador. Desde quando introduzimos o banjo, os gambazeiros não aceitaram mais a sua retirada”.

O ritmo médio do Gambá de Borba é de 90 batidas por minuto (bpm). Pouco abaixo do samba brasileiro cujo ritmo varia entre 96 e 104 bpm, e similar ao reggae, que funciona dentro de uma faixa de 60 a 90 bpm. O Gambá pode parecer lento quando comparado aos ritmos de músicas mais aceleradas como o rock, que funciona entre 110 e 140 bpm, e a salsa latina, a qual varia em uma frequência de 180 a 300 bpm.

A respeito do ritmo do Gambá de Borba, que considera lento, Ávila afirma que: “o tom menor prevalece nas melodias devido a tocarem para santo grande – no caso Santo Antônio – que em função da importância que tem naquela cidade, com direito a uma basílica e a guarda de parte de seus restos mortais, torna-se de santo pequeno a santo grande” (2016, p. 173).

Muitas comunidades amazônicas fazem distinção entre as festas religiosas quanto ao santo homenageado, se pequeno ou grande. A comparação nas dimensões nada tem a ver com a importância da festa ou da devoção dedicada. “Sendo santo pequeno, santo que foi homem, homem que pecou e que intermedeia a relação dos homens com o Divino, ele não só permite a profanidade da festa como a estimula. Diferente dos santos grandes (Divino Espírito Santo, Jesus e Maria) que sentados ao lado do Deus reservam um respeito e uma distância muito maior dos homens, a tal ponto que em suas celebrações não há música nem dança, apenas orações e ladainhas” (ÁVILA, 2016, p. 337). No caso dos borbenses, a ideia é que Santo Antônio é grande pela proximidade com Deus, mas como foi homem, compreende a existência das atividades profanas em sua festa.

Na edição de 1934 dos festejos antoninos de Borba registrados por Mário Ypiranga Monteiro, além do Gambá, ele destacou outros dois eventos que classificou como profano- religiosos: a desfeiteira e o mastro votivo. O historiador relata a celebração ocorrida longe da sede de Borba, em um lugar chamado de “Ramada”, no rio Madeira, “na casa do caboco Manuel de Castro”. A Desfeiteira é entoada após a derrubada do mastro votivo e das rezas.

[...] aos Foliões cabe o trabalho de fazer barulho e “tirar versos da cabeça” enquanto tocam. Depois das rezas, dançam-se, e comumente apelam para a “desfeiteira”. A cerimônia de início da “reza” reveste de importância, de ar solene. O Mantenedor

vibra três pancadas no tambor, chamando os Foliões. O acompanhamento musical se compõe da instrumentária de costume: cavaquinho, violão nem sempre, três tamborinhos, três caracaxás, três reco-recos (piranhas) e muito raramente metais. As três bandeiras brancas e uma encarnada são agitadas. Os Foliões cantam com muita seriedade e emoção: [...]

Olha a onça atrepada no pau
 Cachorro embaixo latindo au-au
 Olha a onça te pega
 Deixa ela pegar
 Ela era pintada
 Era maracajá.
 Beberam minha aguardente
 Comeram minha carne assada
 Cuspiram minha casa toda
 E quiseram dar na gente pancada.
 (MONTEIRO, 1983, p. 187 e 188)

Na região amazônica, a Desfeiteira nomeia duas expressões culturais. Uma dança de roda de casais na qual, ora homens, ora mulheres recitam versos provocativos para seus pares até a reconciliação final. Também é chamado de Desfeiteira a batalha de versos improvisados e rimados entre dois tocadores. No já citado *Livroral* (1976), Monteiro detalha que algumas vezes a dança do Gambá e a dança Desfeiteira eram associadas e tocadas juntas.

Chama-se igualmente Gambá a um conjunto de danças singulares em que o acompanhamento principal é o tambor de pau oco. [...] como se observou na descrição da Desfeiteira – Alto rio Negro – surge como enxerto naquela. Todavia que o Gambá possui programa próprio é mais extenso e dançado apenas por duas pessoas, tipo lundu, embora nela tomem parte vários brincantes. [...] De acordo com a observação, ela às vezes era enxertada na dança Desfeiteira do alto Rio Negro.
 (MONTEIRO, 1976, p. 13)

Nas suas expressões como dança de roda, tanto o Gambá quanto a Desfeiteira possuem o que o historiador denominou de rituais de “incidência sensualística”, “rito apaixonado e luxurioso” caracterizados nos seguintes quadros: “a) seleção do macho feita pela fêmea; b) sedução e negação da parte da fêmea; c) perseguição e desejo do macho com recusa ostensiva da fêmea; d) rendição da fêmea e desprezo ostensivo do macho; e) apaziguamento e envolvimento final” (1976, p. 14).

Também em ambas há a declamação de quadras. No Gambá, há a figura do “tirador de versos”. Um dos exemplos dados por Mário Ypiranga é: “Segredo que passa a dois não é segredo nenhum quando chega no terceiro é assunto de putirum” (1976, p. 15). Na dança de roda da Desfeiteira, os versos são recitados pelos pares, numa espécie de “batalha dos sexos”. Exemplos de versos retirados de uma apresentação no Pará: “Atrás daquela serra tem um pé de murici. Quando

olho pra tua cara dá vontade de tossir” ou “Tico-tico no telhado quando chove não se molha. Onde tem rapaz solteiro pra casado não se olha”.

Segundo o secretário municipal de cultura de Borba Emanuel de Paula: “É cada vez mais rara a prática da Desfeiteira em Borba, mas durante as festas religiosas em que é tocado o Gambá, ainda há versos de desafio”. No caso, porém, são versos memorizados. Na opinião de Otávio di Borba, o resgate da prática da Desfeiteira traria “bons resultados” socioeducativos para os jovens do município. “Imagina como seria bom para uma criança desenvolver a desinibição, o desembaraço e a capacidade de improviso, ao criar versos de Desfeiteira”, frisa.

A prática da Desfeiteira que marcou época no Amazonas foi o duelo de versos rimados repletos de provocações (tipo o repente nordestino ou as batalhas de rimas do rap), executados em festas da região. Conforme os apontamentos do político e escritor Álvaro Maia (1956), caracterizados pelas provocações e desabafos cantados durante os bailes na região do rio Madeira, as canções e desafios chamados de desfeiteiras eram o que mais chamava a atenção nas festas dos beiradões. Os desfeiteiros tinham cuidado especial apenas com algumas classes de pessoas: “tocadores, parteiras, benzedores, e donos de motor [pois] são criaturas com quem ninguém briga, pela necessidade de seus serviços de uma hora para outra” (MAIA, 1956, p. 305). Os demais – especialmente políticos – podiam ser alvos de impiedosos versos. Algumas dessas desfeiteiras “podiam até acabar com a festa, pois o alvo da brincadeira poderia não gostar e avançar agressivamente contra quem iniciou o canto”.

Álvaro Maia mostra um exemplo de um canto de Desfeiteira para demonstrar que a intenção principal não era causar briga, mas sim provocar o riso nos brincantes:

Cunhatã do centro grande,
 Teu rosto tem rosas e beijos
 Eu vejo a vida e morte
 No teu corpo de saculejos
 Sacudi um lenço branco
 Por cima daquela palha...
 Quero falar com aquela menina
 E a velha logo atrapalha
 Sacudi um lenço branco
 Por cima da tiririca...
 Falei com a minha menina
 E a velha ficou sangica.
 (MAIA, 1956, p. 306)

Avelino Leal (2013) ressalta que as Desfeiteiras narram queixas, ciúmes e conquistas dos homens e mulheres que as entoam. Além disso, a estrutura desses cantos está permeada “por um rico imaginário que, ao mostrar o sonho do seringueiro de conseguir uma mulher para casar, rompe

simbolicamente com o próprio limite imposto pela sociedade, pois o canto não pode ofender a honra de ninguém, sendo, desta forma, aceito por todos como brincadeiras ‘bobas’” (LEAL, 2013, p. 180).

Na Revista do Arquivo Municipal (SP), que circulou de 1936 a 1946, na edição do ano de 1939, há uma reportagem sobre a Festa do Divino, celebrada no interior paulista, mostrando que Santo Antônio foi responsável por transformar Cururu em Desfeiteira.

O texto é assinado pelo historiador Benedito Pires de Almeida, o qual define Cururu como “dança de respeito perante o santo”. O Cururu seria o inverso da Desfeiteira, pois, segundo Almeida, os tocadores, além de louvar os santos, elogiam os presentes, especialmente o proprietário do local onde está sendo realizada a festa.

Um grupo de caboclos desempenados formam uma roda, uns com viola, outros com reque-reque, adufe e a puita. Ao iniciar a dança, os cururueiros fazem a ‘louvação’ elogiando o santo, o dono da casa e os colegas, entrando em seguida no assunto de sua poesia. É digno de nota que muitos camponeses, semianalfabetos, e com uma inspiração que causaria admiração aos grandes poetas discorrem a noite toda, sobre passagens exclusivamente bíblicas (ALMEIDA, 1939, p. 52).

Em um trecho selecionado pelo autor, porém, a função de captor de escravos atribuída a Santo Antônio (ver MOTT, 1996) fez com que dois cururueiros começassem um duelo típico de Desfeiteira, no qual um tocador era contra e o outro a favor do santo:

Às vezes um cantador dá uma alfinetada no outro, um preto, dizendo:
 Santo Antônio é milagroso
 Mas é um santo traidô
 Santo Antônio marra negro
 Pra levar pra seu sinhô
 Ele prontamente responde:
 Mecê diz que Santo Antônio
 É um santo traidô
 E também que marra negro
 Mas a mim nunca marrô”
 (ALMEIDA, 1939, p. 53 e 54)

No festejo de 1934, o Gambá e a Desfeiteira foram executados após a cerimônia de derrubada do mastro votivo. Conforme o relato de Monteiro (1983, p. 187 a 189), tudo começou no dia 5 de junho, no barracão da família Castro, quando foram montados “Quatro mastros de 40 palmos de comprimento cada um, dois à frente do barracão e dois atrás devidamente entaniçados de plantas e flores silvestres, além dos frutos e cachos de pupunhas verde-amarelas, de uçaí, bacaba, bananas, cacaús, etc” (1983, p. 188). Há todo um rigor cerimonial nessas atividades. O mastro principal, por exemplo, foi levantado pontualmente às 18h do dia 05 para ser derrubado no dia 13, “entre ovações e estouros de bombas e foguetes” (p. 188).

Câmara Cascudo (1969, p. 179 e 180) explica a origem dos mastros votivos hoje dedicados aos santos de junho (Santo Antônio, São João e São Pedro), com seus enfeites com frutos e flores, como reminiscências de cultos agrários realizados com objetivo de incrementar a fertilidade da terra e intensificar o volume das colheitas.

Na comunidade rural de Borba, no grande dia da derrubada do mastro principal há um banquete oferecido aos promesseiros e foliões pelo qual são “sacrificados um ou dois bois, tartarugas, galinhas, porcos; há caças do mato, além de várias qualidades de peixes que se juntam aomontão de comida, uma fartura que desmente a proverbial denúncia de penúria do caboco” (MONTEIRO, 1983 p. 187 e 188).

Luiz Francisco Loureiro (2019) classifica eventos deste tipo, organizado pela família Castro, em Borba, como “festejo de promessa”, pois é originada do cumprimento de um voto feito a um santo que atendeu a um pedido especial, normalmente a cura de uma doença grave. Para Loureiro –que analisou festas de santo nas comunidades do lago Amanã, em Tefé-AM – os festejos de promessa estão desaparecendo entre as comunidades católicas ribeirinhas da Amazônia, substituídas pelo modelo “festejo de padroeiro”. Entre os principais motivos para a mudança – como a adesão a uma mentalidade mais urbana e menos regionalista – está o fato de que na festa de promessa, a família do promesseiro banca todos os gastos envolvendo o evento, como: transporte de músicos, segurança, ornamentação, comida e bebidas. A realização, portanto, está circundada na ideia de dispêndio e sacrifício, pois algumas festas duram mais de uma noite. Os ganhos dos realizadores são de status e reputação social, nunca financeiro. Já com o festejo de padroeiro, a responsabilidade pela realização passa a ser da comunidade, permitindo, por exemplo, ampliar o alcance e a dimensão da festividade. Além da diluição e compartilhamento coletivo dos custos, aponta Loureiro, nesse modelo é possível até lucrar com o evento, já que itens como a comida e a bebida tornam-se comercializáveis. Em depoimento ao pesquisador o presidente da comunidade Bom Jesus do Baré, a respeito do festejo de Santo Antônio lá realizado, disse que se não houver possibilidade de “arrecadar alguma coisa”; “um lucrinho a mais” além de “cobrir as despesas”; “não adianta a gente fazer festejo”. (LOUREIRO, 2019, p. 90).

O pensamento de que, sem possibilidade do lucro, seria melhor não fazer um festejo para o santo choca os mais antigos moradores, acostumados ao modelo festejo da promessa e cujo prejuízo financeiro aos organizadores fazia parte do voto solene. Além disso, diferentemente de uma das principais características das festas religiosas na Amazônia, apontada por estudiosos como Maués (2005, 2011) que era a participação concomitante nas atividades religiosas e profanas, para os antigos moradores entrevistados por Loureiro (2019), nos atuais festejos de padroeiro há muito menos respeito ao lado religioso da festa. Segundo os antigos, muitos participantes não demonstram

apenas mais interesse na programação profana, mas até deixam de participar das cerimônias religiosas.

Nos festejos de promessa (2019, p. 62), o mastro votivo era fundamental, pois aquele que primeiro pegasse a bandeira do santo lá afixada, assumia a responsabilidade de organizar o evento no ano seguinte. Caso ninguém o fizesse, a obrigação permanecia com o promesseiro original.

No texto “Festa dos cachorros”, publicado na Revista Brasileira do Folclore, em 1961, Mário Ypiranga Monteiro faz também um detalhado relato sobre o a derrubada do mastro votivo.

Dia 12 (de fevereiro) pela manhã, às nove horas, há a “derrubada do mastro” votivo. Os foguetes estouram em profusão anunciando o cerimonial. Logo surge a procissão, com os portadores da imagem e da Coroa do Divino e das bandeiras à frente. Dão uma volta completa em torno do mastro, enquanto o padrinho da festa, de machado em punho, vai “rolando” o pau cerca de um metro acima do solo. A expectativa torna-se geral, que todos querem apanhar logo. Muitos escolhem previamente o seu quinhão, há apostas, rinhas alegres. E quando o pau tomba no meio do alarido e dos foguetes, a multidão atira-se nele, “pelando-o” em poucos minutos. Restando apenas o “toco”, os promesseiros e festeiros rodeiam-no, fazendo passar sobre ele várias vezes as bandeiras desfraldadas. Rezam um Pai Nosso completo e está terminada a festa. (MONTEIRO, 1961, p. 39).

Ao comentar a derrubada do mastro votivo em Caapiranga-mirim, Mário Ypiranga relembra do festejo de Santo Antônio de Borba e destaca uma diferença. Em Borba, a cerimônia é encerrada somente quando o tronco é atirado nas águas do Madeira ou de seus afluentes. “Em Borba, Rio Madeira, depois da queda o mastro é carregado nos ombros e vai ser atirado na água. Aliás, as festas de Santo Antônio de Borba são as mais bonitas que já vi no Amazonas” (1961, p. 43).

No texto sobre o festejo de 1934, Mário Ypiranga ressalta que o ato final de atirar o mastro no rio, obrigatório em Borba, além de ser um pedido por chuva, também é alusivo à ligação do santo e também do amazonense com as águas.

A devolução do mastro à água se explica pela vocação do amazonense. Sua vida deflui em relação constante com a água e é dela que se esperam as melhores compensações, ou pela piracema ou na proteção contra naufrágios, ou ainda pela necessidade das chuvas para a alegria dos roçados. Mas não deve esquecer também que Santo Antônio tem a ver com os peixes e está relacionado ao fenômeno hídrico. O povo diz que o rio (afluente da margem esquerda do rio Amazonas) para de encher justamente no dia de Santo Antônio. (MONTEIRO, 1983, p. 187).

No prefácio do livro *Um paraíso perdido* (2000), em que estão reunidos os escritos de Euclides da Cunha a respeito da Amazônia, o político amazonense Jefferson Peres (1932-2008)

destaca o texto “Judas Asverus”, no qual o escritor retratou a malhação de Judas no Alto Purus. É interessante como Euclides mostra que o boneco Judas podia representar diferentes personagens ao longo do evento – obra do rude escultor, autorretrato do seringueiro e o vilão seringalista. Já Peres nota uma peculiaridade local em relação à forma como a parte final da cerimônia era realizada em outras paragens. Na Amazônia, o elemento da natureza escolhido para a conclusão do ritual é a água e não o fogo: “Diferente também o ato final da cerimônia, que não culminava com a queima do boneco, como em outros lugares, mas com sua colocação numa jangada, empurrada para vagar no rio, correnteza abaixo, espingardeado e apedrejado pelos ribeirinhos, ao longo do percurso, até o desaparecimento” (CUNHA, 2000, p. 13).

No artigo “Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular”, Raymundo Heraldo Maués (2011) salienta que, na Amazônia, onde são cultuados “santos vivos”, a devoção ao padroeiro “se expressa de maneira mais enfática no momento da festa” (p. 8). Além disso, conforme Maués, na festa religiosa o sagrado e o profano, “se bem que separados na mentalidade popular, não estão em oposição, mas são complementares [...] elementos que seriam vistos como profanos guardam também alguma coisa de ‘sagrado’ no momento em que se integram no contexto da festa de santo” (p. 8). Como exemplo, o antropólogo paraense relata uma curiosa cerimônia do mastro, realizada em uma festa antonina em Anauerá, em Barreta, localidade do município de Vigia-PA.

Após o torneio de futebol, vencido pela equipe local, iniciaram-se os preparativos para a condução do mastro de Santo Antônio. O mastro, um tronco de marupá com cerca de 10 m de comprimento, derrubado na véspera, estava todo enfeitado com folhas de cróton e flores, em frente à casa onde se guardava a imagem de Santo Antônio, que fora trazida da capela da povoação de São Benedito para Anauerá; em frente à mesma casa, a bandeira do santo, com sua figura pintada por um artista da cidade de Vigia. O cortejo se formou na seguinte ordem: na frente, ao lado um do outro, o juiz da festa, conduzindo nas mãos a imagem de Santo Antônio, e a juíza, conduzindo a bandeira do santo; em seguida, vinham os músicos, tocando músicas típicas da quadra junina; o mastro, conduzido por vários homens jovens e vigorosos, sem camisa; e, fechando o cortejo, o acompanhamento de homens, mulheres e crianças. O clima era de muita jocosidade e animação. Enquanto os músicos tocavam, espocavam fogos de artifício e os carregadores do mastro, sempre bebendo da mesma garrafa de aguardente, caminhavam com ele nos ombros, executando uma espécie de dança, indo para frente, para trás e para os lados, durante todo o percurso de 1 km, gritando, ora de forma ritmada, ora de forma desordenada, e soltando muitos vivas: “Viva Santo Antônio! Viva o pau do santo!” (referindo-se ao mastro). O povo que acompanhava o cortejo conversava animadamente, rindo muito das brincadeiras que eram feitas pelos que carregavam o mastro. As únicas pessoas sérias, em todo o percurso, eram o juiz e a juíza da festa. (MAUÉS, 2011, p. 5)

Em outro interessante estudo, Maués (2012) explica que a noção do homem da Amazônia de que o sagrado e o profano não são excludentes e opostos, mas caminham em paralelo, justapostos, deve-se à prevalência da compreensão cosmológica, segundo a qual não existe dicotomia ou antagonismo entre as dimensões naturais e sobrenaturais (p. 49 a 51). Desta forma, é possível a intervenção de seres sobrenaturais sobre a ordem natural. Essa ideia não se restringe a momentos especiais como as festas, mas regula o cotidiano. Assim, não apenas os santos podem intervir no mundo dos homens atendendo a pedidos e promessas, há também seres chamados de encantados – mães de bicho, bichos visagentos, visagens e várias criaturas folclóricas (p. 47) – que se manifestam aos humanos podendo inclusive “engerrar”, ou seja, transformar-se em um ser vivo ou até em uma instituição. Entre os exemplos de “engerações” citados por Raymundo Heraldo Maués, retirados de uma pesquisa antropológica realizada na região de Tapajós (PA) por João Valentin Wawzyniak (2004), a crença de que uma flecha presenteada virou uma cobra e tentou matar o novo dono e que o Ibama seria uma forma assumida pelo Curupira, o protetor das matas, por sempre surgir para flagrar um infrator de algum crime contra a fauna e a flora. (2012, p. 49).

Paul Claval (2013) chama as atividades religiosas e profanas das festas, respectivamente, de litúrgicas e para-litúrgicas. O estudioso francês também salienta que o profano e o sagrado não são opostos, mas complementares, pois “A festa religiosa não se apresenta exatamente da mesma maneira nos diversos espaços onde ela desenrola-se: pode ser ao mesmo tempo uma festa litúrgica no seu centro e uma festa para-litúrgica no entorno” (p. 14).

Nas exemplificações das ações litúrgicas das festas, ele cita penitências, rezas e flagelações. Nos exemplos das para-litúrgicas, ele destaca as atitudes de celebração à vida: “manifestações de alegria, danças, cantos, mas também orgia e todos os excessos do amor” (p. 15). Assim, caso houvesse dúvida se determinada ação seria religiosa ou profana, bastaria verificar se ela exige seriedade e sisudez ou permite leveza e alegria. “A multidão participa com fervor e recolhimento na festa litúrgica, mas explode de bom grado quando a festa torna-se para-litúrgica”. (2013, p. 15).

De modo geral, em Borba, a divisão do sagrado e do profano pode ser feita no tempo dedicado às respectivas atividades. Borbenses repetem frases como: “primeiro a devoção, depois a diversão”. A ideia é que há um tempo adequado para a “reza” e outro para a “dança”. Ou seja, se o fiel foi antes à igreja e lá participou de todas as ações litúrgicas, é como se ganhasse uma permissão especial para participar das atividades para-litúrgicas.

Em trecho do livro “*Princesa do Madeira – Os festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM*” (2008), a antropóloga Maria Terezinha Corrêa aborda a memória dos festejos antoninos ocorridos em outro município da região do Madeira, Humaitá. De Humaitá a Borba a distância em linha reta é de 515 km, mas de barco o percurso dura três dias e quatro horas. Em

depoimento da senhora humaitaense identificada como Palmira, de 65 anos, ela relembra algumas práticas e “brincadeiras” pitorescas que poderiam ser classificadas como para-litúrgicas, realizadas no mastro votivo a Santo Antônio.

Nos festejos havia muitas brincadeiras: o gato era amarrado no pote com um pano e o dinheiro no rabo. O pote ficava pendurado. Alguém chegava e batia no pote e aí ele saía no pinote. O pessoal corria atrás. Quem alcançasse o gato ficava com o dinheiro. Também colocava-se um quilo de bombom dentro do pote. O mastro era enterrado na beira do barranco com vários patos, galinhas... Tinha a brincadeira do pato também: enterrava um pato no chão, só ficava a cabeça. Aí uma pessoa de olhos vendados acertava a cabeça do pato. Quem acertasse levava para comer (CORRÊA, 2008, p. 127).

Uma peculiaridade dos festejos antoninos de Humaitá identificados pela antropóloga era a realização do ritual do compadrio de fogueira que, em outras localidades, inclusive em Borba, ocorre na festa de São João. Corrêa destaca que eram costumes que “se perderam no perímetro semiurbano” e, em seguida, transcreve o depoimento da senhora identificada como M. Cruz:

Pegava-se na mão da pessoa que você queria para ser padrinho ou madrinha e dizia: “Você vai ser minha madrinha porque Santo Antônio disse, João confirmou que você vai ser minha madrinha que São Pedro mandou”. Rodeava três vezes em voltada fogueira e tinha que tomar a bênção. E aí a pessoa era madrinha ou padrinho para a vida inteira. (CORRÊA, 2008, p. 141).

Na pesquisa de Loureiro (2019), em Tefé, ele verificou que a prática do compadrio de fogueira era inexistente nos tempos atuais (p. 63), mas que, quando ocorria, era durante um festejo antonino. Em depoimento, moradora antiga da comunidade, identificada no texto como “neta do promesseiro original de Santo Antônio”, relatou como o ritual era realizado.

Eu ainda tenho comadre e afilhada de fogueira. Duas comadres. Aí a fogueira tava aí, eu tava aqui, aí ao contrário, eu saía por aqui e ela por ali. Aqui nós se encontrava: “Boa noite, comadre” [risos] “fogos passamo, na vida e morte, comadre nós samo”. Três vezes. Aí ia de novo, dizer a mesma palavra, “fogueira de Santo Antônio, fogos passamo, na vida e na morte, comadre nós samo”. Agora nem fogueira fazem mais no festejo. Antigamente, se fosse hoje aqui, o pessoal já tinha partido tudo a lenha, já tava tudo o fogueirão lá. E daí Santo Antônio, esse daí todo ano tinha fogueira. (LOUREIRO, 2019, p. 64).

Cristian Pio Ávila (2016, p. 353), quando se tornou compadre de fogueira de um mestre de Gambá durante uma festa de São João, numa comunidade em Maués, recitou frase na qual Santo Antônio não é mencionado: “São João dormiu, São Pedro acordou, Vamos ser compadres, Que São

João mandou”. Nesse ritual, foram “três voltas em sentido horário e três voltas em sentido anti-horário à volta da fogueira”. Ávila explica que o compadrio de fogueira é um dos pilares da sociabilidade da vida ribeirinha, pois sela uma amizade que deve durar para o resto da vida e exige um pacto de ajuda mútua.

A um compadre deve-se respeito e solidariedade – seja no campo do trabalho ou da vida pessoal. Deve ajudar-lhe nos puxiruns, dar-lhe abrigo e alimento – auxiliardesinteressadamente – com o que precisar. O compadrio é a dádiva realizada em título. A instituição do compadrio entrelaça, inclusive, um número bem maior de indivíduos entre si do que a consanguinidade. São laços estabelecidos pelo “coração” e não pelo “sangue”. (ÁVILA, 2016, p. 353)

Câmara Cascudo também registra que o ritual do compadrio de fogueira, em outras partes do Brasil, é realizado na festa de São João.

À roda da fogueira acesa na tarde de 23 de junho, rodava-se, cantando, para a direita e para a esquerda num bailarico vivíssimo. No cerimonial de tornar-se compadre ou comadre, casamento ou noivado, na noite de São João, a posição dos dois figurantes é circum-ambulando a coivara votiva e dizendo em voz alta a fórmula consagrada, e só reunindo para o abraço final. (CASCUDO, 2001, p. 603 e 604).

Câmara Cascudo informa ainda que o juramento de união, selado em volta do fogo, tinha tanta legitimidade social que em “alguns sertões, Maranhão, Piauí, Mato Grosso casavam publicamente diante da fogueira de São João, estabelecendo subsequente vida doméstica, portas adentro, respeitada e normal, até o aparecimento de um padre para ‘sacramentar’ a união de fato” (CASCUDO, 2001, p. 575 e 576).

2.6 O bispo que adiou a festa e não viu o milagre

No fim do século XIX, pouco tempo depois do Brasil ter se tornado uma república, o mais importante jornal católico brasileiro – *O Apóstolo* – escalou um correspondente para relatar informações e notícias do Amazonas. Além de ser uma das mais novas províncias autônomas, o Amazonas passava a contar, pela primeira vez, com um bispo exclusivo. Antes, desde quando integrava o território do Grão-Pará, as paróquias do Amazonas eram subordinadas à diocese baseada em Belém (PA). Desta forma, as cartas publicadas no periódico sediado no Rio de Janeiro fazem uma espécie de “cobertura jornalística” da atuação do primeiro bispo da diocese do Amazonas, de 1893 a 1905, o cearense Dom José Lourenço da Costa Aguiar (1847-1905), em especial as suas visitas pastorais aos municípios do Estado.

Em meio aos relatos sobre a atuação episcopal, também foram abordados temas como: a revolta da cabanagem, questões ambientais e geográficas, projetos econômicos, a monocultura da borracha, construções de obras como o Teatro Amazonas, mitos indígenas, impressões sociológicas sobre a população nativa e os imigrantes, festas religiosas, procissões, baixo número de sacerdotes na região, conflitos com os protestantes, entre outros.

O escritor dos textos se identifica apenas como “o cronista” ou “políbio” e não revela a sua identidade. Apenas na edição de 15 de julho de 1898 é revelado que o cônego honorário da Catedral de Manaus e secretário de visita pastoral, o padre Antônio Fernandes da Silva Távora (1851-1916), é o autor das reportagens. Ao relatar a aprovação de sua tese de doutorado no vaticano, na notícia intitulada “Monsenhor Dr. Fernandes Távora”, o periódico católico cita sua atuação como padre repórter no Amazonas: “O ínclito sacerdote que, desde os primeiros anos de estudo no Seminário do Ceará, frequenta as colunas d’*O Apóstolo*, fazendo suas armas de jornalista não só neste como em vários outros órgãos de publicidade, nos últimos anos escreveu interessantes narrativas, estudando os costumes dos amazonenses, por ocasião das visitas pastorais do Senhor Bispo do Amazonas, de quem era secretário particular, acompanhando neste caráter até Roma, onde ficou em 1896”.

Durante a cobertura das atividades do primeiro bispo do Amazonas, o padre repórter acabou registrando a mais antiga descrição da festa de Santo Antônio de Borba, publicada em um periódico jornalístico. Os festejos antoninos de Borba, ocorridos em junho de 1896, começaram a ser impressos na edição 116, do dia 07 de outubro de 1896, de *O Apóstolo*, com fatos narrados em cartadada do dia 16 de agosto de 1896.

No início do relato, o epistológrafo relembra que o bispo “havia prometido ao povo de Santo Antônio de Borba, no Rio Madeira, ir assistir às festas do seu glorioso padroeiro e talvez pontificar”, porém, devidos aos “muitos trabalhos” em Manaus, só conseguiu chegar à cidade na noite do dia 13 de junho. Havia, contudo, enviado sua equipe antes. Um dos integrantes era o borbense Francisco Benedito da Silva Coutinho, que exercia a função de vigário-geral e depois seriagovernador do Amazonas. O então cônego Coutinho resolveu adiar a festa do padroeiro para possibilitar a participação do bispo. Conforme o redator, o adiamento “causou abalo no povo, que afinal acedeu e esperou”. Antes da pandemia de 2020, teria sido a única vez que, desde 1756, Santo Antônio não foi festejado coletivamente em Borba no dia 13 de junho.

O bispo só conseguiu partir de Manaus no dia 12, no vapor chamado “Perseverança” e demorou a chegar ao município, o que causou ansiedade no povo borbense. Além dos momentos de expectativa, o redator narra também o contentamento geral com a chegada do prelado:

Na tarde do dia 13, reinava o desânimo no povo, que julgava não chegar mais a tempo o bispo. Quando o sol beijava com

seus raios as frondes dos arvoredos para ceder lugar à noite, do lado do porto ouviu-se grande barulho dos meninos, que gritavam: aí vem o vapor. Todo o povo atirou-se para o porto. O (vapor) Perseverança parecia preso no mesmo lugar, segundo a ansiedade e a vista do povo cheio de dúvida. O navio aproximou-se e faz um tanto ao largo, como quem vai de passagem. O povo sussurra: não vem o bispo. Afinal o navio atracou e chegando em terra o senhor escrivão disse: está a bordo o senhor bispo. Ao saber-se disto uma nuvem de fogos atroou os ares e os sinos agitaram-se festivamente. Por entre lanternas apareceu o pódio conduzido pelas pessoas gradas da vila. [...]. Dom José transportara-se para a terra com o padre Furtado Figueiredo no bote do navio. Ao saltar em terra todos lhe beijaram o sagrado anel no meio da maior alegria. Alguns oficiais da guarda nacional apresentaram-se fardados. Desfilou a procissão com muita ordem e esplêndida iluminação para a matriz. Na porta da igreja estava o cônego Oliveira, que ofereceu água benta ao venerando pastor. Ao penetrar na igreja, a música, que no porto tocara o hino nacional, executou com grande instrumental o “*Ecce sacerdos Magnus*”. (*O Apóstolo*, 07/10/1896, p. 2 e 3).

Em seguida, o padre repórter descreve e elogia a decoração interna do templo da cidade: “estava primorosamente adornado com flores artificiais nos altares; seis grandes lustres pendiam do teto e confundidas com as luzes dos altares e nichos produziam um deslumbramento extraordinário. No pavimento superior do altar rico tapete estendia-se ornado com vasos contendo lindos crótons. O solo estava ricamente preparado”. O primeiro dia da visita episcopal termina com um “ligeiro chá de família que, entretanto, foi transformado em uma excelente peixada” na casa do juiz de direito de Borba, Misael de Souza.

O trecho final do relato registra as atividades religiosas matutinas da visita do bispo. “A alvorada do dia 14 foi saudada pela música percorrendo as ruas e grande ruído de fogos. [...]. O senhor Bispo começou a celebrar às 8h. Às 10h30, começou a missa solene [...]. Ao Evangelho, pregou um eloquente sermão sobre Santo Antônio, cuja oração tem raízes profundas no coração do povo do Madeira”. De acordo com a percepção do redator, “o sermão de Dom José deixou no coração do povo a mais profunda impressão. Muitos sítios no Madeira disputam a fortuna de ter Santo Antônio como padroeiro, mas afinal Borba venceu a grande questão”.

O segundo trecho da carta de 16 de agosto de 1896 foi publicado na edição seguinte, a 117 do jornal *O Apóstolo*, na sexta-feira, dia 09 de outubro de 1896. O destaque é para a descrição da procissão realizada no dia 14 de junho.

Às 5h da tarde percorreu as ruas de Borba uma imponente e majestosa procissão. Seguia na frente a cruz paroquial, a cruz da irmandade de São Benedito, todas as crianças das escolas em linhas duplas com suas respectivas bandeiras, as Filhas de

Maria perfeitamente dirigidas pela virtuosa e distinta professora pública Dona Ignácia da Fonseca Coutinho, e afinal a irmandade do Sagrado Coração de Jesus. Seguiam os andores de Nossa Senhora do Rosário e do glorioso padroeiro de Borba, Santo Antônio. É linda a imagem de Santo Antônio. Tem cinco palmas de altura, rosto levemente alegre, olhar fixo e vivo. O menino Deus também é muito perfeito. (*O Apóstolo*, 09/10/1896, p. 2)

Durante a procissão ocorre um momento emblemático. Os borbenses garantem ter presenciado um milagre na imagem de Santo Antônio. O acontecimento extraordinário, entretanto, é rapidamente desqualificado pela equipe do prelado.

Espalhou-se no meio do povo que Santo Antônio durante a procissão riu-se realmente para todos verem. Explica-se essa ilusão pelos raios de sol caindo sobre o rosto da imagem ao dobrar de alguma rua. Dom José assistiu à procissão da varanda da igreja. A imagem carregava um resplendor de prata com centro de ouro cravejado de pedrarias. O efeito era brilhante aos olhos do povo. (*O Apóstolo*, 09/10/1896, p. 2).

Por não ter acompanhado a procissão e estar longe – na varanda da igreja – do local e do momento em que a imagem de Santo Antônio teria sido vista sorrindo para os participantes, o bispo não tinha as melhores condições visuais para atestar se, de fato, teria havido um milagre ou uma ilusão de ótica. Não há detalhes de como se deu o evento. Várias pessoas viram o milagre ao mesmo tempo? Ou o sorriso da imagem começou a ser observado por um e outros o presenciaram depois, sequencialmente? Foi a maioria que afirmou ter contemplado a cena? Algum sacerdote a viu ou apenas os leigos a enxergaram? Quanto tempo teria durado a manifestação do sorriso?

A experiência do narrador envolvendo o Padre Cícero Romão Batista (1844-1934) pode ter influenciado no imediatismo com que o suposto milagre de Borba foi desconsiderado. Em 1889, ano da grande seca nordestina, durante uma missa celebrada em Juazeiro (CE) pelo padre Cícero, a hóstia ministrada pelo sacerdote à religiosa Maria de Araújo se transformou em sangue na boca da religiosa. O fenômeno teria se repetido outras vezes. Uma primeira comissão analisou e considerou o fato como milagre. O bispo do Ceará Dom José Joaquim Vieira (1836-1917), porém, não aceitou o resultado e nomeou nova comissão, a qual considerou como fraude a ocorrência. No livro “Padre Cícero – poder, fé e guerra” (2009), de Lira Neto, há algumas passagens mencionando as ações do padre Antônio Fernandes Távora (o padre repórter), em consonância com as ordens de Dom Joaquim (que foi bispo do Ceará de 1884 a 1912), para desqualificar o milagre atribuído ao Padre Cícero e suas beatas em cujas bocas as hóstias se tornavam sangue.

Dom Joaquim não estava alheio aos últimos acontecimentos do Juazeiro. Mesmo em Fortaleza, ele se mantinha ciente do que se

passava no Cariri por meio de um solícito informante no Crato, o padre Antônio Fernandes da Silva Távora. Em uma missa dominical, padre Fernandes chegara a advertir os católicos da cidade para que não dessem ouvidos às notícias de milagres vindas do povoado vizinho. Segundo determinara o Concílio de Trento, ninguém deveria acreditar em algo sobre o qual a maior autoridade da Igreja na diocese, o bispo dom Joaquim, ainda não reconhecera como legítimo e, portanto, ainda estava longe de ser autenticado como dogma de fé. No meio do sermão, padre Fernandes lembrava que, em casos semelhantes, a Igreja costumava proceder à verificação dos fatos com toda a prudência e cautela que se faziam necessárias, antes de se decidir por um pronunciamento oficial. O vigário do Crato prevenia os fiéis de que o demônio era capaz de se manifestar mesmo no meio das coisas mais sagradas, com o capcioso objetivo de deturpar a verdadeira religião de Jesus Cristo, semeando a superstição entre os homens de boa-fé, mas dediscernimento curto. [...] Ao mesmo tempo que acautelava os cratenses sobre os perigos de dar crédito a teses teológicas não abonadas pela Santa Sé, padre Fernandes continuava a prover o bispo de informações detalhadas a respeito da excitação mística que passara a reinar na região. “É impossível conter mais o povo, que neste negócio não se importa mais com a decisão de bispo nem de papa”, alertava ele. [...] a adesão de vários sacerdotes nordestinos à causa do Juazeiro era entendida como indícios de um possível cisma, em pleno andamento, na Igreja do Ceará. (NETO, 2009, p. 56 e 57).

Não é difícil imaginar que, por ter vivenciado, sete anos antes, todo o imbróglio provocado pelo dilema do milagre da hóstia ensanguentada, no Ceará – o padre Cícero chegou a ser excomungado pelo Tribunal do Santo Ofício (2009, p. 257) –, o padre Fernandes estaria receoso quanto aos efeitos da discussão da legitimidade de supostos fenômenos sobrenaturais poderiam provocar na igreja no Amazonas. Assim, a fim de evitar futuros problemas, Fernandes poderia estar menos inclinado a reconhecer uma ocorrência de milagre em Borba. Por certo, sob aprovação do bispo do Amazonas (que também era cearense).

Interessante que, de acordo com as conclusões de Lira Neto (2009), um dos principais motivos para o ceticismo das autoridades religiosas quanto à veracidade dos milagres atribuídos ao padre Cícero foi o local onde eles teriam ocorrido: o sertão do Brasil, na periferia do mundo.

[...] o bispo permaneceria firme em seu ceticismo quanto aos episódios que cercavam o pequenino Juazeiro. No mínimo, Joaquim podia replicar que as principais narrativas de intervenções miraculosas se perdiam nas dobras do tempo. E, mesmo os episódios então mais recentes, como as aparições em Lourdes, haviam acontecido a milhares de quilômetros dali, do outro lado do oceano. Na lógica da Igreja cada vez mais hierarquizada e centralizada pelas resoluções de Roma, era difícil aceitar a ocorrência de um milagre na periferia do mundo,

admitir uma manifestação de Deus nascida em meio ao catolicismo popular dos sertões. [...] A esse respeito, uma sentença historicamente atribuída a Pierre-Auguste Chevalier, o ex-reitor do Seminário da Prainha, resumiria toda a questão. O velho sacerdote francês [...] era uma espécie de conselheiro informal da diocese. Para ele, sobre aquele assunto de hóstias que sangravam e se transformavam em carne em pleno Cariri, só uma coisa podia ser dada como certa: “Nosso Senhor não iria deixar a Europa para fazer milagres no Brasil.” (NETO, 2009, p. 65).

A noção eurocentrista de que Deus não se manifestaria fora da Europa, especialmente em locais como o sertão brasileiro, também teria motivado o intransigente ceticismo clerical em Borba? Ao retratar uma malhação de Judas no Purus, no texto “Judas Asvero”, Euclides da Cunha relata as emoções e reflexões de um seringueiro sertanejo na Amazônia, localidade que, na visão euclideana, é de punição e impermanência. Conforme Euclides, a região transmite a sensação de ser um local em que “os grandes olhos de Deus não podem descer até àqueles brejais, manchando-se” (CUNHA, 2000, p. 174). O fato é que foram descredibilizados os fenômenos da hóstia ensanguentada de Juazeiro e o sorriso do ícone de Santo Antônio em Borba. Uma validação episcopal de um milagre em Borba por certo já garantiria, desde 1896, uma significativa relevância à cidade e à festa do seu padroeiro.

No relato do fim da procissão do dia 14, o redator faz mais um destaque ao que demonstra ser uma tradição de Borba, até os dias de hoje, a sua musicalidade: “Ao recolher-se a procissão houve *Te Deum* solene com grande instrumental”. O narrador passa a relatar os momentos mais importantes da passagem do bispo na cidade. A visita episcopal duraria mais de uma semana, tendo sua saída da cidade ocorrida no dia 24 de junho.

No dia 15, por exemplo, após a missa das 8h, “acompanhado de cânticos por um coro de meninas”, o bispo foi visitar o patriarca da família borbense mais poderosa à época, o coronel Victor da Fonseca Coutinho, que morreria poucos dias depois. Em seguida, o bispo conheceu o cemitério da cidade, acompanhado do vigário geral (o futuro Monsenhor Coutinho) e as irmãs deste. O bispo não gostou do estado geral do cemitério, pois na capela, por exemplo, viu imagens de santos como a de São Francisco, de cinco palmas, “cobertas de imundícies dos morcegos”.

Ainda pela manhã do dia 15, o bispo visitou a Intendência de Borba (órgão que hoje é equivalente à câmara municipal). O presidente fez o bispo sentar-se na cadeira presidencial. Durante a sessão, “o intendente Theóphilo da Gama Bentes propôs para que a rua que passa na frente da intendência ficasse sendo denominada Avenida Dom José, sendo unanimemente aprovada a ideia”. Hoje, conforme a prefeitura de Borba, não há nenhuma rua denominada Dom José Aguiar, mas seu

nome batiza um centro educacional. O antigo prédio da intendência é hoje uma agência do Banco do Brasil e a avenida é atualmente chamada de Getúlio Vargas. Já a sede da Câmara Municipal de Borba está situada na Avenida Silvério Nery (homenagem ao governador de quem o Monsenhor Coutinho foi vice). Em 1896, no encerramento da sessão, os políticos propuseram um brinde ao bispo e, conforme o relato, teriam cometido uma pequena gafe cerimonial: “Foi-lhe oferecido um copo d’água, usando somente de um copo de cerveja para responder aos brindes”.

De tarde, depois das 15h, Dom José promoveu uma sabatina com os estudantes borbenses. “O senhor bispo começou a perguntar às crianças as coisas mais simples e depois as mais difíceis e todos os meninos respondiam com prontidão. Isso muito o agradou”. De noite, mais uma referência à musicalidade de Borba, o bispo é buscado na residência onde estava hospedado e “escoltado” até a igreja em meio a muitas músicas. No templo, o redator nota que já haviam sido retirados os adornos, depois descreve o interior do local e a programação ocorrida.

Todos os altares são de alvenaria em forma de urna. Na pia da pedra mármore um quadro representando a instituição do batismo. Além das imagens de Santo Antônio e São Benedito em seus altares, tem mais as seguintes em seus nichos: Santa Luzia, Nossa Senhora do Rosário, São Lázaro, Coração de Jesus e São Sebastião. A música canta o *Ecce sacerdos magnus*, ladainha e *veni creator (spiritus)*. (O Apóstolo, 09/10/1896, p. 3).

Em comparação à igreja de 1896, na atual Basílica de Borba entrou uma imagem de São Francisco e saíram as imagens de São Sebastião e Santa Luzia. O ícone do santo foi levado para a Igreja de São Sebastião, que pertence à Paróquia Santo Antônio e a escultura da santa foi transladada para a Igreja de Santa Luzia, pertencente à Paróquia de Cristo Rei. Ambas estão na circunscrição da sede do município e fazem parte da Prelazia de Borba.

No dia 16, “Dom José celebrou com assistência da música e crismou”. De tarde, recebeu a visita de autoridades e políticos locais. Os intendentess lhe deram um óbolo (pequeno donativo) para custear as despesas da viagem. No dia 17, o bispo celebrou uma missa pelas almas e encomendação geral dos finados. Depois da missa, foram cantados o *memento* e o *de profundis*. Em seguida, houve crisma. No relato, há referência a um pioneiro da tradição musical de Borba: “Às 11h o professor Rufino Nunes do Carmo foi com os seus companheiros de música cumprimentar o senhor bispo”. Até hoje, os músicos de Borba se dizem discípulos e herdeiros musicais do “mestre Rufino”.

Depois, o bispo foi almoçar na casa do professor Rufino do Carmo, era aniversário de seu casamento. Já o jantar foi patrocinado pelo juiz da cidade. É possível que, naquela noite, um pedido ao santo casamenteiro tenha sido atendido e com participação do bispo. Um dos serventes da mesa,

Joaquim Pereira Franco, foi alvo constante de “troça, ora exaltando suas qualidades, ora rebaixando-as”. Até que disseram que ele estava gostando de uma moça e pensava em se casar. O bispo o aconselhou a casar-se logo. Franco entendeu literalmente: “Nessa mesma noite apareceu o Franco com sua noiva e procuram confessar-se com o fim de casar-se e assim desapareceu o Franco na lua de mel de três dias”.

O terceiro trecho da carta de 16 de agosto de 1896 foi publicado na edição 118, no dia 11 de outubro de 1896. O relato é sobre as atividades do dia 20. Na missa das 7h30, na qual o bispo usou vestes pontificais, “comungaram umas 200 pessoas”. Depois, o bispo promoveu um concurso para as crianças. “Dom José propôs aos meninos cada um escrever um pensamento sobre a comunhão, não devendo ter mais de cinco ou seis palavras. O melhor escrito teria um prêmio. Deviam trazer na tarde seguinte”. Na manhã do dia 21, devido aos momentos finais da viagem, o bispo pregou quatro vezes. Depois, já em seus aposentos, ficou sabendo acerca de Vitinho, filho do coronel Vitor Júnior. O menino de 9 anos estava “brincando de bispo”, ou seja, exigindo das outras crianças “ajoelharem diante dele”. Vitinho teve medo de receber reprimendas ou de ser zombado pelos adultos e “retirou-se do meio dos outros”.

No dia 22, às 13h, foi encerrada oficialmente a visita. Pela manhã, por estar muito fatigado, Dom José não celebrou nenhuma missa. O bispo, porém, “pagou algumas visitas”, indo a casas de enfermos. De noite, buscado pelo povo, o bispo foi à igreja e pregou. Na manhã do dia 23, “Dom José celebrou com as solenidades do costume e crismou”. À tarde, o bispo fez visitas, uma delas para o recém-casado Franco e sua esposa. Depois foi à casa do intendente Tamandaré onde estavam pessoas mais proeminentes de Borba. Lá, “houve bebidas e doces a valer”. O bispo não foi à igreja à noite, mas os padres de sua equipe foram e “cantavam em louvor a São João Batista”.

O bispo analisou as frases participantes do concurso que propôs “e deu o primeiro prêmio ao menino Eduardo de Lemos. Afinal todos tiveram o seu prêmio, mesmo o Vitinho”. Depois, Dom José Lourenço conheceu uma escola chamada Associação das Filhas de Maria, administrada pela professora Ignácia de Fonseca Coutinho, esposa do patriarca da família. Lá, recebeu uma lembrança, “um registro de Nossa Senhora, onde se lia: ‘Devoção da juventude escolar da vila de Borba’”. No local, “nada de extraordinário, na sala só existiam os bancos da escola”. A instituição funcionava na propriedade do coronel Victor Coutinho, onde foi oferecido um chá para o bispo. Nessa noite de festa junina, o bispo não foi à igreja, mas brincou de boi bumbá em Borba.

Era um chá com muitas outras coisas, queijos, doces, bolos, pão de ló, etc. Muitos foguinhos de todas as espécies para as crianças. Começaram uma verdadeira batalha de fogo com muita algazarra, de modo que foi necessário saírem a campo. Todos queimaram foguinhos, inclusive o senhor Bispo.

Brincaram o bumbá e o boi, que deu carreira na troça dos meninos. (*O Apóstolo*, 09/10/1896, p. 3).

A parte final da viagem a Borba veio da carta datada de 24 de agosto de 1896 e publicada na edição 120, de 16 de outubro de 1896. O redator detalha que o vapor que veio levar a equipe episcopal se chamava Tabatinga e que o próximo destino seria Manicoré, “que na língua geral significa alma de porco”. Segundo o relator, o navio demorou a manobrar e com o dia clareando aumentou bastante a quantidade de pessoas que foram ao porto se despedir do bispo e sua comitiva. Todos levaram lenços brancos para agitar em direção ao líder religioso, conforme o costume da época. O padre redator interrompe o relato para elogiar a família do coronel que mandava em Borba: “Em grande parte se deve à numerosa e importante família Fonseca Coutinho a paz e a tranquilidade de que goza aquela parte do Amazonas”. Em seguida, o padre repórter relaciona à devoção religiosa manifestada na cidade a percepção de felicidade que teria visto em Borba:

A grandeza e a prosperidade das nações está na razão proporcional de seu amor a Deus. [...] Esta verdade de que a sociedade pública é um produto da sociedade doméstica, ou a sua mais ampla irradiação, faz com que se possa afirmar que é feliz a sociedade pública de Borba, visto conter em seu seio a sociedade doméstica tão esperançosa e brilhante mocidade. As crianças ali conhecem a doutrina e a praticam. São esperanças para os pais, para a pátria e para a igreja. (*O Apóstolo*, 16/10/1896, p. 3).

No trecho final sobre a viagem, já a bordo do navio, o redator revela alguns rótulos com que os borbenses eram afamados na época. Quase todos os passageiros do Tabatinga “perguntavam ao senhor bispo como havia sido recebido e tratado em Borba. Alguns para fazer espírito perguntavam se ali só comiam camaleão”. O bispo respondia elogiando “o modo bondoso com que fora recebido em Borba. Uns admiravam-se e outros diziam: já estivemos em Borba; sabemos como ali são obsequiados os hóspedes”.

2.7 A Ilíada de Borba

Um dos fatos históricos mais destacados pelos borbenses é o conflito denominado de Cabanagem (1835-1840). O movimento recebeu esse nome porque a maior parte dos revoltosos morava em casas humildes chamadas de cabanas. Historiadores do Pará e do Amazonas têm se debruçado sobre o tema e ampliado a compreensão geral sobre circunstâncias, contextos, motivos e reivindicações do levante popular. Para os borbenses, a revolta dos cabanos está diretamente associada à notoriedade dos festejos antoninos da cidade, sendo elencada como fator decisivo para o aumento da devoção ao padroeiro na região. Segundo o historiador Anísio Jobim (1877-1971), enquanto Manaus foi invadida duas vezes e os cabanos chegaram a governar a cidade

passageiramente, também tendo sido atingidos locais como Maués, Parintins, Silves, Barcelos, Luzeia, região do Rio Solimões, Tabatinga, Alto Rio Negro, Santa Isabel, entre outros, houve uma importante exceção: “Borba, porém, resistiu heroicamente. Foi o reduto glorioso, que não se rendeu. O Alferes Vítor da Fonseca Coutinho, Coronel Comandante Superior da Guarda Nacional, junto com os habitantes repeliu bravamente os invasores” (JOBIM, 1957, p. 159).

No Jornal do Comércio-AM de 20 de maio de 1997, o segundo bispo de Borba, Dom José Afonso, explicou o motivo da relação entre o levante popular e a intensificação da fé ao padroeiro da cidade: “A devoção de Santo Antônio cresceu também no período da Cabanagem, quando Borba não sofreu ataque de aventureiros, depredadores, assaltantes, que não conseguiram entrar na cidade”. No mesmo periódico, na edição de 16 de junho de 1993, há reprodução atribuída a um relatório da Província do Amazonas, a respeito da utilização da igreja durante o conflito. “Segundo o relatório da Província do Amazonas, a igreja da freguesia de Borba, foi construída quase toda mediante as esmolas dos fiéis. Durante a Cabanagem quando todas as partes afluíam fugitivos, à procura de abrigo, a igreja serviu de abrigo, hospital de sangue e refúgio das famílias”. Ao lado de outras referências históricas para a cidade, a resistência de Borba na Cabanagem é retratada na segunda estrofe do hino oficial do município, composição de Ítalo Rodrigues e Otávio di Borba:

Borba a nova pioneira Amazonense
 Por Mendonça Furtado instalada
 És mãe de Monsenhor Coutinho
 Borba és forte resistindo a Cabanagem.

A Cabanagem (1835-1840), portanto, é uma espécie de momento *Ilíada* de Borba. Na obra clássica atribuída a Homero, os deuses do Olimpo deixam a neutralidade, tomam partido – alguns por Troia, outros pela Grécia – e se engajam nas batalhas. Da mesma forma, na interpretação dos borbenses, todas as intrincadas e complexas questões envolvendo a insurgência popular são resumidas e simplificadas na ideia de que – como fizeram os entes sobrenaturais gregos – Santo Antônio desceu dos céus para proteger e pelejar pela cidade onde é o padroeiro.

Como notou Eduardo Galvão (1976), nas comunidades amazônicas, há a crença na ligação direta entre as realizações das festas em homenagem ao orago e a proteção celestial para a cidade homenageante, pois tais ações são partes e contrapartes de um acordo entre a população e o santo. “Acredita-se firmemente que, se o povo não cumprir com sua obrigação ao santo, isto é, festejá-lo na época apropriada, ele abandonará a proteção que dispensa” (GALVÃO, 1976, p. 31). O historiador Sebastião A. Ferrarini destaca relatos nos quais o santo do amor também se torna o santo da guerra para proteger Borba dos ataques dos invasores.

(Em Borba) ... as mulheres se entrincheiravam na igreja. Enquanto umas rezavam, outras faziam cartuchos. Com 25 homens, Victor (Fonseca de Coutinho) rechaçou-os. Vieram os cabanos a pedir armistício, mas ameaçou-os de longe, não obstante a oposição dos seus. Dizia Victor: “Conhecendo eles nosso pequeno número, virão nos atacar e nos derrotarão”. Dizem os velhos, que os cabanos, caídos em mãos dos legalistas de Borba, contavam que de longe, parecia estar em Borba um batalhão numeroso. Pela madrugada retiraram-se. *Atribuiu-se tudo aos milagres de Santo Antônio.* [...] No segundo assédio dos cabanos a Borba, tinha Victor Coutinho recebido um reforço do governador de 25 homens. Tinha Borba, então, 50 soldados. Fizeram fossos cheios de espinhos de tucumã ou jauari... Aproximando-se as numerosas canoas dos revoltados atacantes, fingiam os legalistas que fugiam... ficando entre unse outros os trechos repletos de espeques, espinhos, disfarçadamente cobertos de areia... trabalho sobretudo das mulheres. Trocam-se os tiros e caindo grande parte dos cabanos sobre os espinhos, os restantes fugiram em canoas para o Flechal. No terceiro ataque, vieram 250 homens. Ocultaram-se na ponta oeste da ilha, para atacar Borba à noite. Cada vez, porém, ao se aproximarem, não acertavam o porto. Desistiram e retiraram-se. *Milagres de Santo Antônio, diziam todos.* (FERRARINI, 1981, p. 134 e 135, grifos nossos).

Na já citada entrevista da Dona Eliete há um interessante trecho em que a moradora relata memórias da cidade e é possível perceber como a história da Cabanagem se consolidou no imaginário dos borbenses.

Dizem que, quando os guerreiros inimigos vinham atacar a cidade, eles enxergavam muita gente aqui. Quando ia iniciar o ataque, eles enxergavam aquele bando de gente, aqueles índios com flecha e tudo. Aí, eles voltavam, mas não tinham nada, nada, nada! Era na vista deles apenas. Quando olhavam pra cá, eles enxergavam, mas não tinha nada, não. É! O povo ali na colônia conta essa história. Agora, acho que já não tem mais umas construções antigas, porque quebraram tudo, mas antes, quando ainda era nessa ruazinha assim que tinha pra lá um pouco da ponte, quando ainda não tinha muita gente, tinha lá aquelas coisas assim de cimento, que nem um forte, até onde as pessoas se escondiam para fazer guerra. Naquela época, brigavam por causa das disputas de território. Os guerreiros vinham por causa das terras. Aí, quando eles vinham para querer atacar os daqui, eles enxergavam muita gente! Os índios tudinho querendo flechar! Mas, aí, não tinha ninguém e diz que isso era tudo milagre do Santo Antônio. Mas faz tempo, eu nem era nascida ainda. (FERREIRA & MACIEL, 2012, p. 168).

O protagonismo das flechas citadas no depoimento se deve ao fato de que os índios Mura participaram ativamente do conflito. Alguns estavam do lado dos insurgentes e outros dos cidadãos

– no segundo caso, os Muras que estavam estabelecidos e tinham posses na cidade. É interessante também a conclusão popular de que tudo não passava de “disputas de território”.

2.8 Milagres e revitalização

No território dos taumaturgos, não há dúvida – especialmente entre os moradores região do Rio Madeira – sobre o patamar de Santo Antônio de Borba. Maria Terezinha Corrêa registrou o depoimento, datado de janeiro de 2001, de uma cura da senhora identificada como Josefa.

Mas eu acredito que Santo Antônio também obra muito milagre, o povo aqui de Humaitá, mas não só daqui de Humaitá... Eu desde [19]92, eu descia [o rio] ... sofri de um câncer... descia pra Manaus procurando saúde, né? E passando em Borba saltei (...) onde me falaram muito do santo que era padroeiro de lá, que era muito milagroso, né? Isso que o povo dizia: “Santo Antônio de Borba, muito milagroso... Chama gente, até turista vai”. Então, eu saltei lá... Eu vi que era uma capela muito pequena, em 92, mas muito cheia de... muitas coisas assim... que eu nunca tinha visto. Muito bem organizada, Ela [a capela] faz entrada pra todo canto que você quiser entrar (...) ela faz frente para todo o Madeira e, principalmente, a frente do Madeira. E vi também o santo. É a coisa mais linda, trezemetros de altura, o santo que você de longe já avista tudo... (CORRÊA, 2008, p. 149).

Provavelmente, a capela com muitas coisas que a humaitaense nunca tinha visto é o local também chamado de Sala dos Milagres, onde ficam os chamados ex-votos: esculturas de madeira, cera ou barro, que reproduzem partes do corpo humano ou de representações como casas e barcos, levados ali por fiéis para serem testemunhas físicas da atuação milagrosa de Santo Antônio de Borba. No depoimento de Dona Eliete, a moradora borbense também frisa a importância das fotografias para lá enviadas pelos promesseiros.

Vêm muitas fotografias das pessoas, muitas... Perna, é braço, tudo tem lá, na parte dos milagres, que eles vêm aí deixar. As pessoas fazem suas promessas quando estão doentes. Aí, conseguiram ficar bom, mas não podem vir aqui, aí mandam fotos e muitas cartas também. Mas isso é lá mais com o padre, que tem essas cartas, que lê, abre o cofre e guarda elas lá. Tem carta agradecendo pelo milagre de vida. (FERREIRA & MACIEL, 2012, p. 167).

Conforme dona Eliete, as cartas e especificamente as fotos são de devotos que prometeram presença na festa, mas acabam impossibilitados de realizar a viagem e, como forma de manter o cumprimento do voto, enviam os retratos de si mesmos. Assim como sua imagem pode representar e presentificar aqui na terra “o santo que está nos céus”, a fotografia também possibilitaria ao devoto “se fazer presente” no festejo, mesmo fisicamente ausente.

Outra forma de cumprimento de promessas é trazer produtos para serem leiloados nos arraiais dos festejos. Segundo Eliete, é comum o transporte de animais em resultado do atendimento de promessas.

Que nem um caso de um senhor, [...] um lugar próximo daqui, que perdeu boi. E perdeu e botou uns dois atrás, e não encontraram. Ele fez promessa pra Santo Antônio que, se ele encontrasse os bois dele todinhos, que ele trazia um para ele, né. Ora! Na mesma hora que ele saiu atrás, ele encontrou o boi todinho. Ele traz boi todo ano. Muita gente traz assim, treze, quinze cabeças de gado às vezes, ou mais, tem gente que traz muito! Pagando promessa mesmo. (FERREIRA & MACIEL, 2012, p. 167).

Se até o início dos anos 90 ainda era possível encontrar moradores da região do Madeira, como a humaitaense Josefa, que não sabiam muito sobre Santo Antônio de Borba, isso mudou com as ações de revitalização dos festejos capitaneadas por Dom Frei José Afonso Ribeiro (1929-2009), bispo da prelazia de Borba de 1988 a 2006. Durante seu mandato episcopal, o município recebeu relíquia de primeiro grau de Santo Antônio: um pedaço de pele que, segundo a prelazia, está dentro do relicário cuja representação é de uma imagem antonina. A igreja da cidade foi promovida a santuário (hoje é basílica menor) e também ocorreu a inauguração da estátua pedestre de 13 metros.

De acordo com o Jornal do Comércio-AM, em reportagem publicada no dia 16 de junho de 1993, ano em que a imponente igreja de oito torres virou santuário e a cidade recebeu a relíquia de Santo Antônio, Borba teria atingido o recorde de cem mil visitantes, incluindo a comitiva do governador do Amazonas da época, Gilberto Mestrinho.

Uma evidência de que o bispo Dom José Afonso não perdia nenhuma oportunidade de divulgar os festejos antoninos foi quando o líder soube da história do menino borbense que brincava de santo.

Não é incomum que crianças construam seus próprios brinquedos e criem todo um mundo lúdico próprio no qual podem explorar os limites da imaginação. Há meninos que fabricam carros, aeronaves e embarcações, outros que erguem seus estádios onde acontecem particulares campeonatos de futebol.

Já o borbense Henrique Motta quando menino, nos anos 90, fabricou uma miniatura da cidade e organizou sua própria trezena, a dele vivenciada de 1 a 13 de julho. A primeira versão foi feita aos cinco anos. Com o passar do tempo, aprimorou o acabamento da sua maquete de Borba. Estavam lá, a igreja, a estátua, ruas de passagem para a procissão. A trezena do pequeno Henrique também reproduzia a programação da original, com direito às dramatizações do transporte do santo

à comunidade de Acará e o seu retorno à Borba – respectivamente, as Canoas de Saídas e de Entrada, eventos que marcam o início dos festejos.

Tanta dedicação à brincadeira chamou a atenção dos adultos. Estava lá ele brincando de trezena antonina quando foi surpreendido pela visita do bispo Dom José Afonso, acompanhado de uma equipe de reportagem de televisão. Depois da visita do bispo e a exibição da reportagem, a brincadeira acabou virando atração turística. A partir daí, escolas programavam visitas e devotos de outras cidades também incluíram a miniatura da trezena em seus roteiros de visita.

Todo o trabalho de revitalização e divulgação da festa deu resultado. Conforme Vera Irene Jurkevics (2005), em 1999, o Governo Federal, através do Ministério do Esporte e Turismo, em parceria com a Arquidiocese da cidade do Rio de Janeiro e a Empresa Brasileira de Turismo – EMBRATUR, publicou o catálogo Roteiro da Fé Católica, que descreve “as mais significativas festas religiosas brasileiras”. Entre os eventos selecionados, os festejos de Borba: “município amazonense, [onde] na primeira quinzena de junho, há mais de 200 anos, celebra-se Santo Antônio, com romarias, procissões e novenas” (2005, p. 77). O texto inclui como grande fator de atração os “fragmentos mortais do santo padroeiro que, supostamente, teriam vindo diretamente de Pádua, na Itália”. (JURKEVICS, 2005, p. 78).

2.9 Competições e “Descasamentos”

Na Amazônia, as festas de padroeiro também são uma época para a realização de competições. As mais comuns são os torneios de futebol e as corridas de embarcações. Conforme Roger Caillois (2015), o lúdico e a festa (seja ela profana ou religiosa) assemelham-se na medida em que ambos se opõem à vida prática, ao cotidiano. A associação entre a religiosidade e a ludicidade não é uma tradição recente. Três anos antes da realização da primeira Olimpíada dos Jogos Modernos (Atenas 1896), no jornal Diário de Manaós, de 9 de junho de 1893, havia a informação de que integrava a programação da Festa de Santo Antônio, da Igreja dos Remédios, a promoção de vários concursos de corridas (apenas para meninos e homens). Algumas categorias elencadas: corrida de diante para trás (chamada de corrida negativa); um pé só (chamada de corrida coxa); de saco; obstáculos; e com velocípede de três rodas. Em Borba, nos últimos anos, não foram promovidos torneios de futebol e nem certames entre embarcações. O destaque das competições têm sido dois concursos de beleza: Rainha dos Festejos e Rainha dos Municípios.

O concurso da Rainha dos Municípios ocorre no mais famoso balneário da cidade, o Balneário do Lira, na tarde do dia 12 de junho. O concurso é promovido pela prefeitura de Borba e a vencedora, além de premiação pessoal (uma motocicleta Honda Biz de 125 cilindradas), garante participação em outros concursos de beleza. Antes dos desfiles das candidatas, há apresentações ao

vivo de bandas musicais. Os ritmos mais executados são forró, brega e sertanejo. Em 2019, concorreram três candidatas – Luana Pantoja Graça, Aline Tainara e Nil Kellen – sendo elas representantes, respectivamente, das cidades de Borba, Humaitá e Maués. No concurso, há desfiles com uso de maiô preto e traje típico. A escolhida pelos jurados foi a candidata de Borba, Luana Graça. O anúncio da vitória foi muito aplaudido, mas, como é normal nesses concursos de critérios subjetivos, houve quem discordasse da decisão e considerasse que a vencedora deveria ser a candidata de Maués. No vídeo do Youtube, intitulado “Concurso Miss Rainha dos Municípios 2019 em Borba-AM”, do canal Ascom Borba, há a declaração da rainha eleita (a partir de 2:13), na qual ela faz vários agradecimentos, a Deus, familiares e apoiadores e demonstra orgulho por ter recuperado o título para Borba, uma vez que a rainha do ano anterior, 2018, era oriunda de Maués: “... E dizer meu muito obrigado às pessoas que confiaram em mim, porque eu trouxe o título de volta para a nossa princesinha do Rio Madeira”.

Já o concurso de Rainha dos Festejos de Santo Antônio é promovido pela prelazia. Os desfiles das duas candidatas fazem parte da programação noturna e são realizados na frente da Basílica. As aspirantes usam vestidos longos, próprios para eventos noturnos e a elas é permitida a honra de tocar e até desfilarem com o relicário de Santo Antônio. Nessa disputa o critério é objetivo. A vencedora é quem arrecada mais doações em dinheiro para a igreja. Ou seja, a que souber usar melhor sua beleza e simpatia para persuadir e angariar um número maior de contribuições financeiras. No vídeo “Festejos de Santo Antônio 2015”, do canal Borba show oficial, a partir dos 46:54 até os 51:07, está retratada a disputa da Rainha dos Festejos de 2015. Em segundo lugar ficou a candidata identificada como Micaelen, que arrecadou R\$ 5.843,15. Com R\$ 7.314,85, a vencedora foi a candidata identificada como Larissa.

No dia 12 de junho também ocorre a realização da chamada grande atração profana dos festejos. Um show com artista de projeção nacional para celebrar o Dia dos Namorados no Brasil. Aliás, a definição da data (em 1948) tem a participação direta de Santo Antônio. Em boa parte do mundo, os namorados celebram o Dia de São Valentim (*Valentine's Day*) no dia 14 de fevereiro. Ao ser contratado pela loja Exposição Clipper com a demanda de melhorar o resultado das vendas em junho, sempre muito fracas, o publicitário João Dória (pai do atual governador de São Paulo) idealizou uma nova data para troca de presentes: definiu a véspera do Dia de Santo Antônio como Dias dos Namorados. As primeiras propagandas continham frases como: “Não se esqueçam: amor com amor se paga”; e “Não é só com beijos que se prova o amor”.

Em 2012, o grande espetáculo nacional foi a Banda Calipso. Em 2013, foi RPM e Paulo Ricardo e a maior atração católica foi o padre Fábio de Melo. Em 2014, a maior apresentação foi a

banda Gaviões do Forró. Em 2015, o grande show foi da dupla Maria Cecília & Rodolfo – e, na seara católica, foi o padre Joãozinho. Em 2016, não houve exibição de artistas de renome nacional, mas o evento contou com bandas vindas de Manaus, como Cuka Fresca, Xote Com Pimenta, João Victor e Rodrigo. Em 2017, a atração nacional foi o cantor Waldo Cezar. Em 2018, a principal atração “profana” do festejo foi a cantora Solange Almeida (ex-vocalista da banda Aviões do Forró). Em 2019, o show principal foi do cantor Zé Felipe (mais conhecido como filho do astro sertanejo Leonardo). Essas exhibições ocorrem na chamada Praça de Eventos, várias quadras distantes da igreja, e são patrocinadas pela prefeitura da cidade. Pelo show de Zé Felipe, por exemplo, conforme o Diário Oficial dos Municípios do Amazonas, de 7 de junho de 2019, página 9, o valor dispendido do cofre municipal foi de R\$ 126 mil.

Na discussão a respeito da participação dos shows profanos na atração de público para a cidade, os borbenses gostam de lembrar o que aconteceu no ano de 2002. Para muitos, foi o ano com recorde recente de visitação em Borba. A cidade que possui cerca de 40 mil habitantes recebeu essa mesma quantidade em número de visitantes, ou seja, a população total temporária dobrou. O município demonstrou, porém, que não estava preparado para esse contingente de pessoas. Faltou água por vários dias, desabastecimento que perdurou dias após os festejos.

O grande motivo para tamanha mobilização foi a presença do padre cantor Marcelo Rossi, que se apresentaria em Borba no dia 12. Em dado momento, houve até a alteração da programação, a fim de desencorajar a chegada de novas caravanas. Marcelo Rossi, enfim, ainda precisou fazer um show em Manaus no dia 13, para desestimular a ida de visitantes a Borba. O evento também foi considerado importante como defesa contra uma impressão que vinha se fortalecendo: a de que as atrações profanas seriam os principais chamarizes de público. Para muitos, com o sucesso do show do padre, restou demonstrado que a religiosidade continuava sendo a protagonista da festa.

Assistimos ao show de Zé Felipe da sacada do hotel (chamado de Borba Amazônia) em que nos hospedamos, cuja vista fica de frente para o palco onde estava ocorrendo a apresentação do artista. Por causa da proximidade com o local do show, nesse dia o hotel fica repleto de hóspedes. Ao nosso lado, um casal cuja presença se devia a uma promessa para Santo Antônio não criar, mas encerrar um casamento. No caso, a intervenção do santo foi solicitada porque, durante vários anos, o rapaz não estava conseguindo obter o divórcio. Além de não assinar os papéis, a então esposa também não aceitava nenhuma proposta quanto à partilha de bens. Depois de tanto tempo, tudo sóse resolveu com a participação de Santo Antônio. Em troca, ele prometeu participar todo ano dos festejos em Borba. Já havia alguns anos que a nova esposa o acompanhava. Ambos são comerciantes de Apuí cuja distância em linha reta para Borba é de 314 km. A viagem foi feita em embarcação própria.

As atrações profanas fazem com que os mais espirituosos borbenses atribuam, jocosamente, uma invulgar e inusual faceta ao santo. Dessa vez, ele é considerado “descasamenteiro”. Isso porque, nessa época, tornam-se comuns os casos de interrupções e terminos de relacionamentos amorosos. Brigas forçadas para que os interessados se vejam desimpedidos na festa. Claro, há também casos em que os protagonistas não se preocupam com quaisquer justificativas antecipadas ou “avisos prévios” e se revelam, em todos os sentidos, “infiéis”.

Em 2019, presenciamos uma desavença entre um casal formado por caseiros urbanos, cuidadores de casas durante a ausência dos proprietários. Muitos borbenses saem da cidade, mas fazem questão de manter lá uma residência. Especialmente quando a moradia está localizada perto da igreja ou faz parte do itinerário da procissão. Na espera do início do evento, nos abrigamos do sol em frente de uma dessas casas. Aceitamos a oferta de água feita pela proprietária.

Dentro da casa, vimos uma jovem morena com um bebê nos braços e outras duas crianças ao lado. A moça não escondia de ninguém todo o seu aborrecimento. O marido havia arranjado uma briga no dia anterior e não havia retornado para a casa deles. Ficou afastado justamente no dia 12, quando ocorre o tradicional show. Não foi a primeira vez que havia ocorrido um desentendimento entre eles, coincidentemente, na véspera do dia 12. Nos anos anteriores, ele retornava de manhã. Dessa vez, já era de tarde e ele não havia reaparecido. Quem surgiu de manhã cedo foi a mãe do rapaz, tentando apaziguar a moça. Falava da importância da manutenção da família e da dívida do perdão. A mulher nada respondia, apenas mantinha o semblante carrancudo e severo. Mais tarde, faltando pouco mais de uma hora para o início da procissão, o rapaz apareceu para fazer as pazes. Não acompanhamos a conversa. Depois, o vimos perto da imagem de Santo Antônio, doando uma cédula para o manto. Não sabemos se por agradecimento ou pedido de intervenção na reconciliação.

O fato é que, da mesma forma que são excelentes meios proporcionadores de novos relacionamentos, as festas – com seu peculiar clima e ambiente de muita comida, bebida e diversão – também podem ser desencadeadoras de conflitos entre os casais já formados. O britânico Henry Walter Bates, por exemplo, quando esteve em São Paulo de Olivença, no Alto Amazonas, em setembro de 1856, registrou até ocorrências de violência doméstica, algumas delas perpetradas após a realização de festas.

Mas em geral as esposas dos moradores de S. Paulo eram tão ruins como os maridos, quase todas as mulheres beberronas e corruptas no último grau. Espancar as esposas florescia num tal estado de coisas. Achei sempre mais prudente fechar-me à chave logo depois do pôr do sol e não tomar conhecimento dos alaridos e pancadarias que surgiam nos diferentes quarteirões da aldeia durante a noite, especialmente nos dias da festa. (BATES, 1944, p. 379).

O clima de liberdade próprio das festas já gerou muito temor nas enciumadas e fechadas mentes masculinas. Quando só os homens faziam as leis, havia a proibição para as mulheres, independentemente da condição social, de transitarem em público e de frequentarem igrejas após a hora do anjo (18 horas), sob pena de prisão e multa de 2.400 réis (CAMPOS, 2004, p. 2). A historiadora mineira Adalgisa Arantes Campos relata ainda que a liberação dessa interdição datada de 1760, em Minas Gerais, ocorria apenas em eventos religiosos especiais.

Esse tempo de suspensão da vida ordinária da sociedade proporcionado pelas festas religiosas outorgava às mulheres a chance de uma desforra. Ricardo Souza (2013) cita relatos de viajantes como François Louis Nompar de Caumont LaPorte, o Conde de Castelnau (1810-1880), que visitou Goiás, e M. de la Flotte, o Rio de Janeiro, os quais registraram que as festas religiosas setornavam ocasiões ideais para a eclosão de namoros e mesmo de adultérios, pois representavam “uma das raras oportunidades para as mulheres se vingarem do excessivo ciúme dos seus maridos e para escaparem ao estado opressivo em que vivem” (FRANÇA, apud SOUZA, 2013, p. 18-19).

De maneira geral, as festas religiosas eram a única ocasião socialmente aceita para as mulheres poderem sair, ver pessoas, interagir na rua, no ambiente externo ao lar. Se as festas eram importantes para as mulheres, elas também eram essenciais para a realização e o sucesso desses eventos. Vinha especialmente da força de trabalho feminina a decoração, ornamentos, enfeites, alimentos, doces e bebidas encontradas nas festas.

Em Borba, também nos tempos atuais, a participação das mulheres em todas as atividades dos festejos continua sendo essencial. Normalmente, essas ações voluntárias são motivadas pelo compartilhamento de valores coletivos e sociabilidade. Há também as que se empenham obrigadas pelo senso do dever de cumprir uma promessa. É o que ressalta a já mencionada dona Eliete:

O Santo Antônio faz muito milagre. Tem vezes que vêm umas moças aí na igreja que eu converso... Porque eu todo esse tempo trabalho na igreja, só que eu não vivo na igreja. Agora, estou fazendo uns guardanapos para a igreja e tiro uns dias da semana para cuidar da igreja. Mas, quando estou lá, encontro essas moças, elas e o marido pagando promessa. Porque elas fizeram promessa para arrumarem marido. Aí, casaram e estão bem. Aí, elas vêm pagar a promessa, uma delas disse: “A promessa que eu fiz é que na época da festa eu vou varrer a igreja”. Aí, elas vêm no tempo do festejo e ficam varrendo, limpando, ajudando lá. (FERREIRA & MACIEL, 2012, p. 168).

Nem todos os munícipes, porém, consideram imprescindível o casamento com papel passado. Em Borba há o registro de quase o triplo de uniões conjugais informais em relação às oficiais. Conforme o Censo de 2010, no item de nupcialidade, havia apenas 4.459 pessoas casadas,

110 separadas judicialmente, 134 divorciadas, 479 viúvas e 20.388 solteiras. Vivendo em união estável: 11.763 borbenses.

2.10 Teatro da procissão

Em Borba, a procissão de encerramento dos festejos também obedece ao itinerário de percorrer as principais ruas da cidade e terminar exatamente no mesmo ponto geográfico onde o préstito começou: em frente à Basílica. Nesse momento, a imagem do padroeiro permanece fora da igreja para ser mais uma vez venerada pelos devotos.

Não é por acaso ou conveniência que o percurso normal de uma procissão se encerra com a volta ao início, como se formasse um círculo. Câmara Cascudo (2001, p. 333 a 336) cita várias cerimônias religiosas como a *Rasoura*, *Amburbiale Sacrum*, *Amburbium*, *Anfidromia*, *Tawaf*, *Pradakshna*, *Deisul e Deazil* – realizadas em locais como Roma, Grécia, países muçulmanos, Índia, Egito, Irlanda, entre outros – nas quais a circum-ambulação era parte essencial. Cascudo também inclui as procissões cristãs entre essas cerimônias, destacando algumas ideias em torno das quais se baseava a crença de que a formação geométrica circular de um trajeto tornaria os rituais religiosos mais poderosos e eficazes, como: o universo se move em círculos (p. 333) e os círculos realizam o símbolo do infinito (p. 335).

O alemão Jacobus Micyllus (1503-1558) escreveu um dos mais importantes tratados sobre a tragédia grega. Para o autor quinhentista, as procissões cristãs eram reatualizações e “reencenações” das partes quantitativas da tragédia (prólogo, episódio, êxodo e coro). Micyllus enxergava nas festas religiosas cristãs os mesmos objetivos da dramaturgia grega. A tragédia grega tinha como fim trazer à memória e à lembrança dos homens os feitos, a fortuna e as catástrofes sofridas por homens virtuosos, uma vez que comove mais o que é posto diante dos olhos, do que aquilo que se ouve. Tal finalidade também era buscada nas festas em homenagem aos santos cristãos.

Conforme o autor alemão, até o movimento das procissões realizadas no século XVI seria inspirado nas metrificações dos versos das tragédias gregas. “As procissões movimentam-se da esquerda para a direita, ‘dão voltas’ (*Umkährungen / conuersiones*), param (*Stillstände/ stationes*), o que indubitavelmente se assemelha às estrofes e antístrofes dos coros das antigas tragédias”. (MICYLLUS apud TELLES, 2004, p. 113).

Se, de fato, a procissão cristã é uma elaborada adaptação da tragédia grega, trata-se da “formação de um círculo”, o retorno para o ponto inicial, pois a encenação da tragédia (como também a comédia) surge de procissões religiosas.

Numa das mais proeminentes festas religiosas em honra ao deus Dionísio, as dionisíacas urbanas, havia uma procissão chamada de *pomé* (ou *pomê*). Nela, a estátua de Dionísio era retirada

do templo para ser levada até o teatro, que assim adquiria status divino. Conforme relato de Daisi Malhadas (1983), podiam participar do séquito escravos e estrangeiros e nas primeiras alas marchavam as *canefores* (virgens atenienses de origem aristocrática com cestas de oferendas), além de sacerdotes e magistrados (*arcontes*). Durante o cortejo, os devotos cantavam, dançavam e bebiam vinho, o líquido sagrado. Em determinado momento da procissão, o sacerdote usava uma máscara de Dionísio e representava a divindade, dialogando com um coro formado por jovens que interpretavam os sátiros. Nesses diálogos eram pronunciados cantos líricos e versos improvisados chamados de ditirambos. Depois, em louvor à divindade, bois e bodes eram sacrificados. Etimologicamente, tragédia significa canto do bode ou grito do bode. No teatro, com a presença da estátua de Dionísio, havia concursos para eleger a melhor peça de comédia e a melhor de tragédia.

Outra procissão religiosa importante em louvor a Dionísio era chamada de falofórias. Dessa vez, a reverenciada imagem sagrada que desfilava pelas ruas era um falo gigante simbolizando a fertilidade agrícola e a fecundidade humana. Conforme os oráculos, as falofórias teriam sido uma exigência de Dionísio para debelar uma peste (MALHADAS, 1983, p. 72). Na multidão, que incluía um grande contingente de mulheres e crianças, muitos participantes portavam falos, usavam máscaras de animais e recitavam versos obscenos e divertidos. Conforme historiadores, essa procissão teria originado a comédia.

Não é de se estranhar, portanto, o fato de vários estudiosos de festas religiosas enxergarem nas procissões um ato de dramatização e representação elaborada de aspectos sociais. Um exemplo é Maria Helena Flexor (1989), a qual compara a procissão a um teatro ao ar livre, tanto pela dramaticidade das imagens como pelo comportamento dos participantes. Além disso, Flexor define o evento religioso como um fato social que proporciona ao observador uma síntese das manifestações de uma sociedade. Sendo a procissão uma ação teatral qual seria o tema encenado?

Para Roberto Damatta (1997, p.170), em eventos como a procissão, as festas religiosas acabavam promovendo uma espécie de *Pax Cathólica*, atualização de discursos e uma sistemática neutralização de conflitos ao colocar no mesmo momento, lado a lado, “os puros e os pecadores, os homens sadios e os doentes e, mais importante, as autoridades e o povo”.

Para Mary Del Priore (1994), a festa religiosa é “expressão teatral de uma organização social” (p. 10), sendo que, na procissão, o principal objetivo era de passar uma mensagem de proteção e tranquilizadora (p. 23). Conforme a historiadora, foram os jesuítas que adotaram e propagaram no Brasil a procissão como “ato devocional com caráter penitencial ou festivo para atrair índios e edificar colonos” (1994, p. 22). Os jesuítas detectaram o fato de que o espetáculo audiovisual das procissões podia se tornar pastoral ou catequético (1994, p. 31). Ao mesmo tempo em que proporcionavam abertura singular para a participação de negros, índios, pardos e permitiam

a eles incluir nesses eventos celebrativos aspectos da sua cultura, os séquitos religiosos também funcionavam como uma exibição de poder tanto eclesiástico quanto político. “As procissões são simultaneamente fenômenos comunitários e hierárquicos”, pois exprimem a solidariedade de grupos sociais subordinados, mas também “reforçam os laços da obediência à igreja e aos poderosos metropolitanos” (1994, p. 24).

Da mesma maneira como mostra a força da devoção pelo número de participantes e o engajamento coletivo, também é um momento ideal para as autoridades serem vistas em um contexto positivo. Muitas vezes, é a oportunidade rara para moradores (que também são eleitores) de locais mais longínquos verem um representante político. O evento também evidencia uma imbricada ligação entre igreja e estado. Para ocorrer em via pública e contar com a segurança e o apoio de agentes públicos, por exemplo, precisa de autorização do poder estatal. A historiadora lembra que procissões eram organizadas em favor da saúde do imperador. Não é por acaso que ocorre essa mistura que repele o laicismo. Ao mostrar a associação entre os poderes espirituais e estatais, a ideia a ser passada é de que tudo faz parte da vontade divina. As autoridades estão ocupando suas posições de poder porque Deus quer assim.

O enredo do rito processional busca passar uma mensagem “tranquilizante e protetora” (1994, p. 23), tenta neutralizar confrontos, mas persistem os conflitos entre diferentes grupos sociais. Muitas vezes, essas alterações se revelam justamente nos séquitos religiosos. Na dramatização visual da procissão, até a disposição dos participantes reproduz a ordem hierárquica e social das pessoas envolvidas no evento. Eduardo Hoonaert (1992) explica que os cortejos revelavam divisões e conflitos sob o manto simbólico da religião. Conforme o pesquisador, motivos como o itinerário da cerimônia ou o uso de determinadas roupas causavam disputas e controvérsias, mas entre as principais razões para haver conflitos frequentes entre as confrarias e as irmandades religiosas, estavam as precedências nas procissões, ou seja, qual agremiação desfilaria primeiro. (HOONAERT, 1992, p. 96). Caio Cesar Boschi (1996) também abordou o tema, ao analisar que: “apesar de a procissão representar um momento em que todos os segmentos sociais podiam participar, mantinha e perpetuava a hierarquização inerente à ordem escravocrata” (BOSCHI, 1996, p. 175). Estar nas primeiras alas do préstito significava maior prestígio social. Roger Bastide (1971) salienta que “nas procissões em que desfilavam juntas as confrarias de negros e de brancos, as etnias eram nitidamente separadas, apresentando-se da seguinte forma: as confrarias do Rosário ou de São Benedito eram as primeiras, à frente do cortejo, e as irmandades dos brancos rodeavam o pátio do bispo ou do pároco” (BASTIDE, 1971, p. 96). Além de representar o “templo em marcha”, a procissão também mostra o funcionamento interno da sociedade em que está inserida.

Em 2019, a procissão em Borba começou às 16h31 e durou pouco mais de uma hora. Quem dá abertura ao cortejo é o bispo que usa vestes pontificais brancas e é circundado por coroinhas com indumentária quase idêntica ao do prelado. Em seguida, vem a ala de integrantes da secularirmandade do Sagrado Coração de Jesus. Desfilam no séquito quatro imagens sacras, pela ordem: Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora da Conceição, São José e Santo Antônio de Borba. A imagem do Sagrado Coração de Jesus é transportada em um andor todo coberto por um pano acetinado vermelho e enfeitada por ramos verdes e flores brancas e vermelhas. A imagem de Nossa Senhora e o andor são cobertos por um pano de cetim de cor rosa e as flores são de cores rosa, vermelha, branca e amarela. São José é transportado em um andor pintado de cinza e as flores são amarelas e brancas. O andor de Santo Antônio é pintado de azul e seu arranjo possui a maior quantidade de flores, das cores vermelhas, brancas e amarelas.

Sendo a procissão uma peça teatral ao ar livre, também é necessário observar o figurino por parte dos participantes. Muitos devotos atraem olhares ao protagonizar ações que exteriorizam o cumprimento de votos. Há muitos fiéis vestidos com hábitos franciscanos, crianças fantasiadas de anjos, outros com tijolos na cabeça, maquetes de casas. Dona Eliete descreveu algumas cenas de uma procissão típica borbense e detalha uma promessa que a faz se vestir de branco:

Aí, um carrega pedra, outro carrega espingarda, outro se veste como Santo Antônio, e é assim. [...] Eu fiz uma promessa pra conseguir emprego, pra conseguir viver bem e, enquanto eu tiver vida, eu vou todo ano na procissão do Santo Antônio. Eu vou de branco e descalça esse assunto pra mim é muito forte e me faz ficar em silêncio porque isso é sagrado. Faço minhas devoções e, graças a Deus, até hoje eu levo uma vida boa. Até me aposentei. Por receber as graças de Deus, eu cumpro com a promessa que fiz de, enquanto eu tiver vida, os dias que tiver de vida, eu vou de branco todo ano para a procissão. (FERREIRA & MACIEL, 2012, p. 167-168).

Muita gente usa camisas temáticas dos festejos adquiridas das barracas. A maior parte das cores são brancas e azuis. Os mais velhos usam chapéus de palha, os mais jovens óculos escuros. Alguns devotos caminham acompanhados de uma imagem caseira do santo. A maioria dos homens usa bermudas. Boa parte dos fiéis faz a caminhada com velas acesas, alguns usam suportes para se proteger dos respingos. Várias senhoras usam uma espécie de kit, contendo fitas, publicações, leque e garrafa com água mineral. Alguns pais levam bebês adormecidos nos braços ou crianças animadas no cangote.

O semblante predominante é de seriedade e circunspeção. Uma exceção em 2019 foi um casal que percebendo que estavam sendo fotografado, parou de caminhar e posou rindo para o pesquisador. Os dois usavam camisas brancas em cujas estampas frontais havia a imagem de ambos

em meio a corações vermelhos, com os dizeres: “Paulo e Adriana” (acima da foto) e “Santo Antônio interceda por nós junto de Nosso Senhor Jesus Cristo” (abaixo da foto).

Um bom resumo da mistura do profano e do sagrado pode ser observado na escolha da camisa com que foi à procissão um dos carregadores do andor do Sagrado Coração de Jesus, posicionado no lado direito dianteiro. Na estampa frontal de sua camisa branca estavam os dizeres: “Tommy Cachaça”.

Diferentemente da área de trajeto dos outros três andores, em cada um dos quais os quatro carregadores conseguem dar passos com relativa tranquilidade, o espaço mais disputado da procissão é por onde circula a charola transportadora do ícone de Santo Antônio. Além dos devotos que se esforçam para tocar na padiola – alguns deles são políticos famosos na região, como um ex- prefeito de Autazes –, a escultura é escoltada também por vários policiais militares.

O ritmo da marcha é conduzido pelas canções executadas por músicos transportados em caminhões funcionando como trio elétrico, com potentes caixas de som. Na derradeira ala de pedestres, os romeiros do navio Dona Carlota caminham juntos, atrás do seu estandarte. Alguns usam roupa toda branca, parecida com a farda da Marinha. Após todos os pedestres, dezenas de veículos particulares seguem o cortejo, o último deles um carro de resgate do Corpo de Bombeiros.

Abrilhantar os festejos, tornar especial e vistosa a procissão em homenagem ao santo de devoção são concepções que fazem parte do catolicismo popular. Segundo a tese de Vera Jurkevics (2004), tais ideias, ainda válidas hoje, vêm do barroco, período em que se concede maior relevância para o coletivo e o espetacular.

De acordo com a visão barroca do catolicismo, predominante naquele período, o santo não se contentava com a prece individual. Sua intercessão seria mais eficaz, quanto maior era a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de forma espetacular. Para receber a força do santo, deveriam os devotos fortalecê-lo com as festas em seu louvor, ocasião em que se operava o ritual de intercâmbio de energias entre homense divindades. (JURKEVICS, 2004, p. 36).

No retorno à igreja, a imagem antonina recebe uma espécie de cordão de isolamento feito por dezenas de policiais, para a retirada das cédulas de dinheiro do manto. A medida é executada, pois já houve tentativas de furto, em edições anteriores, justamente nesse momento da procissão. Às 17h45, começa a escurecer e já é possível a aproximação dos fiéis. É um momento de elevada intensidade emocional. Ao tocarem na representação de Santo Antônio (normalmente nos pés do ícone), muitos devotos que, até momentos antes, aparentavam estar com os sentimentos sob controle, desatam a chorar e soluçar. Uma sinalização de que houve um encontro com o sagrado.

Durkheim ressalta que participar de um ritual religioso permite ao fiel ter a sensação de ter tido contato com o sagrado, o que o revigora para enfrentar os percalços da vida cotidiana.

Uma vez que cumprimos os nossos deveres rituais, voltamos para a vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos colocamos em contato com uma fonte superior de energia, mas também porque nossas forças se refizeram, por alguns instantes, de vida menos tensa, mais cômoda, mais livre. (DURKHEIM, 1996, p. 417).

Além disso, conforme o sociólogo francês, a maior função da religião é auxiliar as pessoas a viver melhor. A observância de crenças e ritos, bem como a participação em eventos como as festas religiosas, permitem ao homem religioso entrar em contato com a divindade, tal encontro lhe proporciona maior energia para suportar dificuldades e se sentir mais que um humano comum.

O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora; é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima da sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé. (DURKHEIM, 1996, p. 459).

2.11 Manto de cédulas

No dia 12 de junho, o porto da cidade amanhece apinhado de embarcações. Há uma antiga tradição na navegação do Rio Madeira, na época dos festejos de Santo Antônio. Todo barco de transporte de passageiros inclui Borba em seu itinerário, não importando o destino final. Chegam no dia 12 e só voltam a operar no dia 14.

Na manhã do dia 12, em 2019, o porto de Borba também estava repleto de pessoas. Uma multidão formava uma quilométrica fila a fim de receber cestas básicas. A polícia militar auxiliava a distribuição dos ranchos e na organização da fila. A doação estava sendo feita por uma comitiva de empresários de Manaus. A cesta básica era entregue de uma embarcação pela qual vieram 600 pessoas – além dos empresários, familiares e amigos vindos de Manaus, eles também transportaram gratuitamente dezenas de pessoas oriundas de cidades como Maués e Novo Aripuanã.

Segundo um empresário que se identificou apenas como Sérgio, a ação era liderada por Alcy Hagge, juiz da festa e célebre filantropo em favor do município. “Borba tem muita miséria e pobreza. Muita menina engravidando cedo. Se todo visitante trouxesse e doasse um rancho, evitaria que muita gente daqui passasse fome”, frisou Sérgio.

A ideia de doar produtos alimentícios veio após uma reflexão a respeito da utilidade da tradição dos fogos de artifícios. Durante os festejos, grandes embarcações anunciam sua chegada ao porto promovendo um show pirotécnico. “O nosso parecia réveillon. Todos vinham ver, durava ao todo 15 minutos. Refletimos. Borba é uma cidade muito, muito pobre. Não seria melhor usar o dinheiro dos fogos em cestas básicas?”. Segundo Sérgio, pelo mesmo valor que era dispendido nos fogos, R\$ 5 mil, a comitiva havia adquirido 300 cestas básicas.

Conforme dados do mapa de pobreza e desigualdade de 2003 do IBGE, 60,84% da população de Borba é considerada pobre. Por esse índice, é analisada a capacidade de consumo das pessoas, sendo classificado como pobre quem não consegue ter acesso a uma cesta alimentar e a bens mínimos necessários à sua sobrevivência. Pelo critério da incidência de pobreza subjetiva, o percentual chega a 78,09% da população do município. A medida subjetiva de pobreza é derivada da opinião dos entrevistados, e calculada levando-se em consideração a própria percepção das pessoas sobre suas condições de vida.

A constatação da pobreza é uma constante na história da cidade. Ferrarini (1981) reproduz os testemunhos de vários viajantes e visitantes, ressaltando as penúrias e privações dos moradores. Uma das mais emblemáticas testificações é a do baiano padre Bento José de Souza, a respeito do ano de 1936, na qual salienta a quase totalidade de falta de cédulas de dinheiro, obrigando a manutenção da prática de trocas de mercadorias.

... não obstante ser homem viajado, nunca vi tanta pobreza, ou melhor, miséria, como neste município. Uma casa coberta de telha era muito rara. As habitações na sua totalidade eram palhoças. Teto e parede a que dão o nome de paxiúba. [...] Dinheiro ninguém tinha. Tudo era a troco. O comerciante e regatão recebia o produto e perguntava: “Que é que você quer?” Geralmente comprava mais e ficava preso à gaveta do vendedor. [...] A ignorância era de causar dó. Chegavam os compradores e perguntavam ao regatão quanto estavam devendo. Respondia o negociante: “Tanto”. “É isso mesmo”, acrescentava o freguês. (FERRARINI, 1981, p. 40 e 41)

A pobreza e a raridade da circulação de dinheiro em Borba talvez ajudem a explicar o impacto da promessa de um devoto, que deu origem a um ato depois incorporado ao cerimonial da procissão de encerramento dos festejos.

É costume em Borba cobrir a imagem de Santo Antônio com um “manto de cédulas” (notas de dinheiro) para sair na procissão do dia 13 de junho. Conta-se que essa tradição remonta de um trabalhador vindo do nordeste do Brasil, Zé Pedro, que almejava enriquecer e ofertar como promessa um décimo de sua riqueza à igreja de Santo Antônio em Borba. Ocorreu, entretanto que Zé Pedro teve sua fortuna roubada por

ladrões, muito embora estes não tenham tirado proveito do roubo por intercessão de Santo Antônio que apareceu a todos na figura de um padre. A fortuna retornou a Zé Pedro e a forma como ele pagou a promessa foi confeccionando um “manto de cédulas”, para que o Santo fosse ornado com esta dádiva durante a procissão. (BRAGA, 2012, p. 332)

O manto de cédulas nos festejos de Santo Antônio de Borba é uma peculiaridade do evento. É muito rara a incorporação do uso de dinheiro a um rito devocional católico. Uma exceção foi em uma cena do filme *O poderoso chefão – parte II* (1974), que retrata uma procissão ocorrida em Nova Iorque, em homenagem a São Roque. No filme dirigido por Francis Ford Coppola, antes de ser assassinado pelo jovem Vito Corleone (Robert De Niro), Don Fanucci (Gastone Moschin), o chefão da comunidade e integrante da organização Mão Negra, acompanha o evento religioso, enquanto cumprimenta as pessoas que ele extorquia. Por alguns segundos, é mostrada a imagem do Sagrado Coração de Jesus com muitas notas de dólares coladas em um suporte que circunda o corpo da estátua. Devido a esse anteparo, as notas aparentam não tocar diretamente o corpo da escultura. Os padres interrompem o andar da procissão quando ficam diante de Don Fanucci. O mafioso, então, retira uma cédula e, com o auxílio de um alfinete, afixa a nota na efígie.

Na festa de San Gennaro, promovida pelos italianos, no bairro de “Little Italy”, em Manhattan, Nova Iorque, há uma base na imagem do santo, na qual os devotos afixam cédulas de dinheiro, que depois serão doadas para os mais pobres da comunidade. No Paraguai, no dia sete de setembro, um ritual envolvendo dinheiro faz parte da festa religiosa da Natividade de Maria, celebrada há mais de 100 anos na cidade de Guarambaré. Do alto da varanda da igreja, devotos lançam notas de dinheiro para serem apanhadas por crianças e jovens. Os fiéis acreditam que dessa maneira pagam favores recebidos pela Virgem Maria.

Nesses atos, porém, é possível perceber uma tentativa de distanciar fisicamente o dinheiro do corpo do santo. Em Borba, a intenção é justamente a inversa. Toda nota é afixada e ostentada no manto com orgulho coletivo. Todo dinheiro é doado com satisfação pessoal. Conforme Drance Elias da Silva (2006, p. 38 e 39), citando o filósofo Jacob Needleman (2001, p. 66), a ideia borbense não está tão distante da compreensão que se tinha do dinheiro na antiguidade. As moedas mais antigas cunhadas, a cargo dos sacerdotes, sempre traziam estampados símbolos religiosos em uma das suas faces para lembrar ao “homem sua dependência de Deus”.

Na montagem do manto de cédulas são privilegiadas as notas de maior valor, caso das de cem reais. Todas elas doadas por promesseiros que obtiveram rendimento financeiro creditada à ação de Santo Antônio de Borba.

Não se sabe exatamente quando a tradição começou. Alguns borbenses acreditam que a ornamentação seria secular. Nos relatos de 1896 e 1934, todavia, tal ato não foi mencionado. Nos periódicos disponíveis na Biblioteca Nacional, a primeira alusão ao manto de cédulas é do Jornal do Comércio-AM, de 20 de junho de 1984. O contexto da descrição deixa transparecer o fato de que, na década de 80, do século XX, já seria uma prática consolidada e não uma novidade.

A festa de Santo Antônio de Borba é uma das mais impressionantes demonstrações de fé no interior do Amazonas, sendo incontável o número de pagadores de promessas feitas ao santo. Tanto que na procissão, o santo é vestido com um manto de dinheiro, cujo significado é de que os fiéis que o fazem receberão as graças para a fortuna pessoal. Muitos outros tipos de promessa são pagas, como percorrer o caminho da procissão descalço, acompanhar o cortejo com membros do corpo humano feitos em cera e outros materiais, doar animais para serem doados, etc. (JORNAL DO COMÉRCIO, 20/06/1984, p. 4).

Em Borba, ainda há doação de animais para serem leiloados, mas, como observa Drance Elias da Silva (2006, p. 233), a capacidade e a facilidade de ser símbolo de trocas fez com que o dinheiro, ao longo do tempo, assumisse a importância que animais como os gados tinham para as sociedades agrárias, tornando-se hoje “a oferta mais significativa de que um fiel passa a lançar mão para presentear seu deus”. Segundo Weatherford, o processo de monetarização das ofertas religiosas teria agradado não apenas os devotos ofertantes, mas também os próprios representantes de Deus.

As pessoas constataram que o dinheiro era um substituto conveniente para vários serviços e tributos devidos a autoridade política e religiosa. Em vez de dar uma porção de sua safra para o Senhor, o lavrador simplesmente pagava um tributo. Em vez de dar uma parte da própria produção à igreja ou templo, as pessoas podiam fazer contribuições monetárias. Até mesmo o serviço a Deus passou a ser valorizado em termos monetários. Deus não queria mais os primeiros frutos da colheita ou os animais nascidos na primavera. Deus ou, pelo menos, os padres, queriam dinheiro. (WEATHERFORD, 1999, p. 39).

O singular manto de cédulas de Santo Antônio de Borba foi motivo de controvérsias e debates internos na igreja. O problema nunca foi o dinheiro ofertado, mas a forma como é feita a doação pelos fiéis. Por decisão episcopal, chegou inclusive a ser abandonado na edição de 2016.

Os detratores da ornamentação argumentam que a vestimenta especial não combinaria com o santo. Na sua hagiografia, Santo Antônio abre mão das posses de sua abastada família para vivenciar o evangelho, inclusive fazendo voto de pobreza ao ingressar na ordem franciscana. Dessa

forma, afirmam os críticos, é incongruente a imagem do santo que se fez pobre coberto pelo adorno repleto de notas de dinheiro.

Em 2016, foi improvisado um cofre de acrílico transparente, posicionado aos pés do santo, para guardar as cédulas presenteadas pelos fiéis, em substituição ao manto.

O povo não gostou da interrupção da tradição. Afinal, a criação do manto de cédulas é resultado de uma promessa, do voto de um promesseiro como o é a maioria dos devotos de Santo Antônio. Incomodados com a inovação com ares de quebra daquela promessa e para não ficarem em falta com o santo, muitos romeiros se intrometiam na passagem da estátua, durante a procissão, para afixarem cédulas de dinheiro entre as fitas do padroeiro. Notas de vários valores também eram atiradas em direção ao andor.

Pôr uma cédula no manto do orago virou o cumprimento mais popular de promessas envolvendo assuntos financeiros – quitação de dívidas, heranças, aquisição de emprego, incremento salarial ou promoções na carreira.

Em 2017, ainda estava válida a proibição. Antes da saída do santo para a procissão, porém, um grupo de devotos bloqueou a passagem. O santo só sairia da igreja portando o seu manto. Para reforçar a reivindicação, os devotos apontavam para os céus cobertos por nuvens negras, prenúncio de um toró daqueles. Para eles, era Santo Antônio zangado por sair sem o tradicional adorno. Não apenas o manto acabou sendo confeccionado, como o valor que integrou o enfeite foi recorde: superando os R\$ 5 mil, isso sem contabilização das doações de notas em moedas estrangeiras, como dólar e euro. Assim que o manto ficou pronto, o céu se abriu. A interpretação dos devotos foi de que era um sinal da vontade do santo pelo uso do adorno.

Não teve jeito: em 2018, o manto de cédulas retornou. Na confecção do manto, uma técnica especial foi desenvolvida há alguns anos. Antes, a afixação das cédulas era feita através do uso de um pregador, mas o manto e algumas cédulas acabavam se danificando. Atualmente, o artesanato desenvolvido para embutir as notas usa as fitas sinalizadoras de graças alcançadas e pequenos alfinetes na parte posterior e interna do manto. A arte é feita de forma que, para quem olha a veste frontalmente, não seja possível perceber como as cédulas foram cravejadas.

É interessante destacar também que a incorporação do manto de cédulas à liturgia da procissão provavelmente foi possível porque Borba nem sempre contou com a presença regular de um clérigo. Muitas vezes foram os leigos e membros de associações, confrarias e irmandades religiosas que assumiram a responsabilidade pelas rezas, ladainhas, *te-déuns* e outros atos devocionais realizados durante eventos como a procissão. Assim, devido a uma vivência religiosa autônoma, pouco identificada com a hierarquia eclesial, o mesmo povo manteve duas grandes ações com a imagem representativa de seu padroeiro, aparentemente contraditórias, mas, no fundo,

complementares. Primeiro castiga a imagem doméstica do santo para fazer pedidos; depois vai agradecer as graças concedidas, enfeitando o ícone do santo da igreja com um manto com símbolo de poder e opulência.

Gilberto Freyre (2003) explica que a ornamentação das imagens de alguns santos para as procissões remete aos eventos públicos de saudação aos heróis de guerras. Seria também uma forma de militarizar e destacar o caráter de vencedor de batalhas reais e espirituais de santos considerados popularmente como guerreiros.

Santos milagrosos como Santo Antônio, São Jorge e São Sebastião foram entre nós sagrados capitães ou chefes militares como qualquer poderoso senhor de engenho. Nas procissões carregavam-se outrora os andores dos santos como a grandes chefes que tivessem triunfado em lutas ou guerras. Alguns eram mesmo postos a cavalo e vestidos de generais. E acompanhando essas procissões, uma multidão em dia de festa. [...] No Brasil o culto de São Jorge, a cavalo e de espada na mão, armado para combater hereges; o de Santo Antônio, não sabemos exatamente por que, militarizado em tenente-coronel, prolongaram através da época colonial e do Império esse aspecto nacionalista e militarista, cívico e patriótico, do cristianismo peninsular, obrigado pelos embates religiosos com os mouros ou judeus a revestir-se de armadura e penacho guerreiro. (FREYRE, 2003a, p. 303 e 304).

Freyre (2003a, p. 303) frisa também que o costume de enfeitar a imagem doméstica de santos com adornos valiosos como “teteias, de joias, de braceletes, de brincos, de coroas de ouro e diamante” fazia parte de uma forma íntima e carinhosa de tratar os santos “como se fossem pessoas da família”. Assim, de acordo com as explicações do sociólogo pernambucano, o manto numismático de Santo Antônio de Borba reuniria dois tipos de cuidados e procedimentos do devoto para com o orago: destacar o lado poderoso, protetor e heroico do padroeiro que pelejou pela cidade (Cabanagem) e também demonstrar os laços de camaradagem e intimidade.

Michel Vovelle (1991) frisa que, apesar de compostas por estruturas formais mais estáveis, as festas seguem o mesmo modelo de atualização que regula as sociedades e as culturas. As festas, portanto, passam por mudanças que evidenciam os processos de transformação das representações simbólicas projetadas pelos seus praticantes sobre o mundo (p. 246 e 247). Assim, o pesquisador deve estar “atento a perceber de que se nutre o imaginário coletivo” de cada época, de cada alteração, pois ao longo do tempo “a festa cria a herança que lhe é propícia” (1991, p. 251). O historiador francês enfatiza ainda que: “assim como não há uma História imóvel, também não há uma festa imóvel. A festa [...] não é uma estrutura fixa, mas um continuum de mutações, de transições, de inclusões [...] e afastamentos” (VOVELLE, 1991, p. 251).

Da mesma forma que se percebe no festejo de Borba afastamentos de práticas como as danças do gambá, a desfesteira, o mastro votivo e a fogueira, também fica nítida a relevância da inclusão do manto de cédulas. A pandemia de 2020, por exemplo, obrigou a interrupção e até o cancelamento de vários eventos, incluindo as Olimpíadas. Em quase 270 anos de história, foi a primeira vez que os festejos antoninos de Borba ocorreram sem a presença de um grande público.

Assim, para evitar aglomerações, alguns eventos foram excluídos ou adaptados. Não houve, por exemplo, a Canoa de Saída – quando a imagem do santo é levada a Acará. A Canoa de Entrada de 2020 (chegada do santo) virou uma carreata denominada Círio de Santo Antônio. A procissão do dia 13 também se transformou em uma carreata com o ícone do santo passando pelas principais vias da cidade e os devotos aguardavam-no em frente de suas casas enfeitadas com alusões ao padroeiro e fotos de vítimas fatais da Covid-19 como também de doentes internados. O trajeto foi similar ao realizado no Círio de Santo Antônio: saindo de frente da igreja, passando pelo bairro de São Sebastião, bairro do Centro, Avenida Silvério Nery, Avenida Amazonas, passando em frente à igreja do bairro Bela Vista, seguindo pela Estrada Borba Mapiá e passando pela Travessa José Muniz de Castro, pegando a Avenida Getúlio Vargas até a Basílica de Santo Antônio. Na saída da procissão do Círio, houve fogos de sinalização e na chegada salva de fogos de artifício.

As adaptações forçadas da programação também possibilitam verificar o que os fiéis consideram essencial nos eventos consolidados nos festejos. Um exemplo foi o esforço dos devotos para o santo não sair na procissão sem ostentar as cédulas de dinheiro. Devido às circunstâncias, o montante não foi suficiente para a montagem completa do manto, entretanto, foram improvisadas faixas para afixar algumas notas de dinheiro.

Para Sahoaler (2014), o dinheiro institui a “ausência” dentro do âmbito dos intercâmbios sociais. Dado que nenhuma coisa está definitivamente inscrita na moeda e falta toda referência a algum objeto particular, o dinheiro serve para adquirir qualquer objeto; assim, de modo metonímico, por deslocamento, o dinheiro se transforma em qualquer coisa até se converter em uma referência metafórica do falo, da vida, da completude (p. 86).

De acordo com o sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918): “As coisas que têm maior valor tendem a ser aquelas que são mais difíceis de obter. Em outras palavras, valorizamos coisas que parecem estar além do nosso alcance, que resistem ao nosso desejo de possuí-las” (SIMMEL *apud* DODD, 1997, p. 92). Simmel observa que ao dinheiro é atribuído tanto poder social que não é incomum a comparação entre o objeto inventado por humanos com o Todo-poderoso.

O dinheiro, ao tornar-se cada vez mais a expressão absolutamente adequada e o equivalente de todos os valores, supera, numa altura meramente abstrata, toda variedade dos

objetos. Ele se torna o centro no qual as coisas mais distintas, mais heterogêneas, mais remotas encontram o seu elemento comum e se tocam. Com isso, também o dinheiro consegue, de fato, esta superação do singular e concede esta confiança na sua onipotência, como se fosse o princípio mais alto que nos proporciona, em cada momento, aquele singular e inferior por meio da sua capacidade de se transformar nele (no singular). Aquela segurança e tranquilidade que a posse de dinheiro faz sentir, aquela convicção de possuir com ele o centro de valores, contém, de forma psicologicamente pura, quer dizer, de qualidade formal, o centro da equação que justifica, de maneira mais profunda, a queixa já mencionada de que o dinheiro seja o Deus da época moderna. (SIMMEL, IN: SOUZA; ÖELZE, 2005, p. 36 apud SILVA, 2006, p. 84).

Em um texto específico a respeito de seu estudo sobre o tema, George Simmel (2003) destaca que o valor atribuído ao dinheiro não é apenas econômico, é sobretudo cultural; talvez, sobrenatural.

A onipotência do dinheiro com relação a outros valores desperta sentimentos psicologicamente análogos ao da veneração a Deus. Do mesmo modo que “a essência da noção de Deus é que todas as diversidades e contradições do mundo alcançam nele uma unidade”, também com o dinheiro a relatividade das coisas é o único absoluto e, a esse respeito, o dinheiro é de fato o símbolo mais forte e mais imediato (SIMMEL, 2003, p. 91 apud SILVA, 2006, p. 85).

O dinheiro é o objeto pelo qual se adquire outros objetos. Tem o poder de atender e realizar desejos. Ao vestir o santo com um manto de dinheiro, uma das várias mensagens que pode ser extraída é a de ressaltar o poder realizador do orago.

Tanto quanto a imagem reverenciada nas procissões falofórias da antiguidade, do ponto de vista psicanalítico, dinheiro é um símbolo fálico. Símbolo de proteção à castração. De poder. Assim, quando o manto de cédulas é retirado da imagem do santo, o “rei” não fica apenas nu, despido. Fica simbolicamente castrado. Os devotos não aceitam. Para eles, o cofre transparente com dinheiro, aos pés da imagem, não está no lugar certo. Não é suficiente.

Durante a procissão de 2016, quando o manto estava proibido, vários fiéis interromperam o trajeto, interceptando a imagem para tentar colocar algum dinheiro no corpo do santo. Como se tentassem evitar uma exposição indevida ou cobrir uma nudez pública.

No estudo de Drance Elias da Silva (2006) sobre o dinheiro como elemento de mediação na relação com o sagrado, na experiência religiosa neopentecostal, o entrevistado identificado como número 12, ressaltou que a oferta em dinheiro tem valor de um rito sacrificial.

Olhe, nós vemos o dinheiro como sacrifício, e a coisa mais difícil hoje que a pessoa pode se desfazer não é o pai nem mãe, não é nada disso, mas o dinheiro. Dói pra caramba você se desfazer de uma coisa quando isso é dinheiro. Hoje é o melhor que a gente pode dar para Deus, no caso o sacrifício do dinheiro. (SILVA, 2006, p. 231).

O manto de dinheiro também comunica peculiaridades das promessas. Foi a partir do cumprimento de um voto atendido de recuperação de riqueza que a imagem do santo ganhou o enfeite numismático. Se há timidez e sigilo sobre outros tipos de promessas, como as que envolvem relacionamentos amorosos, por exemplo, no caso do manto fica claro que a prece atendida por prosperidade financeira precisa ser ostentada. Há uma luta para a oficialização da exibição do atendimento da promessa e da reincorporação da tradição como integrante da festa. O fato de outros devotos terem se engajado no retorno do manto de cédulas ao evento da procissão, para que uma promessa continuasse sendo cumprida, indicaria uma conexão entre promesseiros? Cada um simboliza um todo, uma coletividade representando um?

Em suas análises sobre “aspectos religiosos da cultura cabocla na Amazônia”, Raymundo Heraldo Maués (2005 e 2011) compara as visões consolidadas a respeito de dois dos mais populares santos na região: São Benedito e Santo Antônio. Conforme Maués, São Benedito é considerado um santo muito sério, exigente de respeito e severo castigador dos que lhe ofendem, enfim, “um santo muito perigoso, que anda com uma caixa de fósforos no bolso e com quem não se pode brincar” (2011, p. 10). Já Santo Antônio é visto de forma mais leve pelos devotos, pois “é folgazão, santo farrista dos festejos juninos, além de casamenteiro” (p. 11). Assim, por mais que considerasse o manto de cédulas como uma elevada honraria, é muito improvável que um fiel fizesse tal voto a São Benedito, por temer uma má interpretação por parte do santo. Já o devoto de Santo Antônio tem a convicção de que ele não se sente ofendido, pois na relação desenvolvida com seus fiéis até aceita que sua imagem seja castigada como parte do ato de lhe fazer promessa e, portanto, entenderia que a vestimenta especial é uma forma de demonstração de homenagem e louvor.

O paramento também adquire um valor de identificação e de diferenciação. Se o manto de cédulas não combina com a vida de Santo Antônio de Pádua ou o de Lisboa, para Santo Antônio de Borba a vestimenta que “escolheu” lhe cai bem e está plenamente adequada aos olhos dos fiéis. O manto, portanto, garante ao orago homenageado caráter de ente exclusivo e distinto.

Se a pandemia demonstrou algo em termos da importância de alguns rituais para os borbenses, ela evidenciou que, se depender dos fiéis, o manto de cédulas continuará definitivamente incorporado à procissão do santo. A insubordinação às ordens de retirada do adorno especial e o

engajamento pela sua manutenção mostram que, para os devotos, o vestuário especial é parte importante dos festejos e cabe ao povo zelar pelo cumprimento dessa etapa do rito.

Em seus estudos sobre “as condições e efeitos de determinação” da religião sobre as ações comunitárias, Max Weber salienta que toda “ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas ‘para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra’”. (WEBER, 1994, p. 279). Na interpretação de Weber, a religião é um instrumento não apenas de consolo da finitude humana, ou uma maneira de garantir a continuidade em uma existência pós-morte, mas, essencialmente, um auxílio para melhorar a vida cotidiana. Assim, na visão weberiana do pensamento religioso ou pensamento mágico há, sim, uma motivação racional por trás de rituais extraordinários – como o manto de cédulas – cujos propósitos e fins “são, em sua grande maioria, de natureza econômica” (1994, p. 279).

Prosseguindo na análise a respeito de como as crenças religiosas afetam a sociedade, o sociólogo alemão acaba se debruçando no tema das teodiceias. Grosso modo, explicações oriundas da religião para a constatação da presença do sofrimento e da desigualdade no mundo e que também elucidaria o *status quo*; as hierarquias e as posições sociais. No cristianismo, a teodiceia como resposta mais comum para indagações a respeito de injustiças e males, por exemplo, seria a vontade de Deus e seus inescrutáveis desígnios. Seriam teodiceias simplificadas frases como: Deus escreve certo por linhas tortas ou Deus quis assim, há um bem maior em jogo. Weber (1994) elencou quatro principais tipologias de teodiceia: a promessa de recompensa neste mundo; a promessa de recompensa no mais além; o dualismo; e a doutrina do karma. No karma, por exemplo, prevalece a ideia de que se deve fazer o bem aqui para ter uma vindoura reencarnação melhor. Na da recompensa no além, de que se deve suportar o sofrimento na existência terrena, sendo o mais importante a obtenção da salvação e a vida eterna.

Ao ler as concepções de teodiceia de Weber, Pierre Bourdieu (2014) cunhou o termo sociodiceia, ou seja: “a partir do modelo da palavra de Leibniz, a teodiceia, que é justificação de Deus; a sociodiceia é a justificação da sociedade. Essa noção designa estratégias que tem como função justificar as coisas pelo fato de serem o que são” (2014, p. 434), completando que sociodiceia seria um termo “mais bárbaro” e “mais preciso” que ideologia. Por ter teodiceias como a calvinista, na qual se acredita em pessoas predestinadas à salvação e que a riqueza seria comprovação da graça e bênção divina (WEBER, 1994, p. 356), Bourdieu percebia a teodiceia como justificação de privilégios (2014, p. 297). Para o sociólogo francês, a religião participa do processo de consagração de estruturas e representações históricas, sociais e culturais de povos.

Desta forma, toda teodiceia é um reflexo de uma sociodiceia. Assim sendo, a expressão da religiosidade vista no manto de cédulas para homenagear estaria de acordo com a sociodiceia borbense e sua visão do dinheiro como dimensão simbólica de poder e riqueza.

A insistência, portanto, dos fiéis em manter o manto de dinheiro como parte relevante dos festejos de Santo Antônio de Borba jamais pode ser confundida como um capricho ou extravagância. Tal ideia pode ficar mais nítida a partir do estudo sobre magia e religião desenvolvido por Bronislaw Malinowski (1984). Ao analisar os sentidos de ritos invocadores de chuva em tempos de seca dos habitantes das ilhas Trobriand (parte de Papua-Nova Guiné, na Oceania) o antropólogo percebe que a participação nas práticas devocionais permite ao fiel alívio e descarga em sua angústia. Mesmo que a chuva não venha ou tarde a chegar, o abrandamento mental espiritual proporcionado pelo rito é suficiente para que tenha forças para seguir suportando a seca.

O rito muda a situação do fiel. Praticando os ritos propiciatórios que deveriam trazer a chuva, os fiéis não provocam sua vinda, mas reunindo-se para realizar a cerimônia prescrita, os membros do grupo mobilizam as energias que lhes permitem suportar melhor a prova da seca e da pobreza que a acompanha. O sentido do rito não está em sua eficácia instrumental. O rito não propicia ao fiel apenas a *catharsis* de sua angústia por comportamentos substantivos. A execução do rito reforça e restaura a solidariedade do grupo – desde que tomada a sério e considerada estrita obrigação (MALINOWSKI, 1984, p.75).

Dessa maneira, seguindo a interpretação de Malinowski, o manto de cédulas é necessário aos borbenses não porque representa que Santo Antônio vai lhes prover riqueza ou prosperidade financeira, mas, sim, porque significaria um revitalizante conforto para que enfrentem todas as dificuldades e privações de suas existências, ou seja, significa que os devotos podem ficar confiantes de que mesmo nas dificuldades o santo estará com eles.

Enquanto os que participam dos festejos se esforçam para sentir que estão unidos a Santo Antônio e que o orago também está com eles, outro grupo de cristãos borbenses faz questão de demonstrar incômodo com a celebração, a ponto de sair da cidade durante o evento: os protestantes.

3. OS OPOSITORES DA FESTA

Em Borba, conforme a Lei nº 046/2005, de 5 de julho de 2006, há três feriados municipais. Primeiro de junho, em referência ao dia de início da trezena dos festejos antoninos. O segundo é no dia 13 de junho, Dia de Santo Antônio. Já o terceiro feriado ocorre na segunda sexta-feira do mês de julho, o Dia do Evangélico. As três datas de folga são alusivas a eventos religiosos. As duas primeiras são referentes à abertura e encerramento do secular festejo católico. Já o terceiro feriado mostra a crescente influência dos protestantes no município.

Segundo o Censo de 2010 – o qual registrou a população total em 34.961 pessoas (18.237 homens e 16.724 mulheres) –, no item religião, declararam-se em Borba católicos apostólicos romanos: 24.589 pessoas; católicos apostólicos brasileiros: 26; católicos ortodoxos: 18; espíritas: 6; evangélicos: 8.298; não determinada e múltiplo pertencimento: 22; testemunhas de Jeová: 113; outras religiosidades cristãs: 186; sem religião: 1.667; e não sabe: 35 pessoas. Mais de 70% da população do município, portanto, se identificou como católica apostólica romana.

O percentual é um pouco menor do que o apurado na década anterior pelo Censo de 2000. Naquele ano, 22.121 pessoas se assumiram como católicos apostólicos romanos, de uma população total de 28.619 moradores de Borba, ou seja, 77,3%. Em 2000, também foram contabilizados: 3.104 evangélicos; 691 evangélicos de missão; 194 adventistas do sétimo dia; 497 batistas; 2.272 evangélicos de origem pentecostal; subdivididos em 12 da igreja universal do reino de Deus, 1.752 da assembleia de Deus e 508 de outras igrejas de origem pentecostal; tendo ainda 141 de outras religiões evangélicas; 3.230 se declararam sem religião e 164 não responderam.

Ainda de acordo com o Censo Demográfico do IBGE, em todo o Amazonas, o número de evangélicos registrou alta de 10% na comparação das décadas, passando de 21% em 2000 para 31% em 2010. No mesmo período, a parcela da população que se declarou católica no Estado sofreu uma queda, contabilizando, em 2010, 59,5% dos amazonenses. Em 2000, eles eram 70,8% da população. O município com a maior representatividade de evangélicos no Estado foi Santo Antônio do Içá, com 45%. Já o com menor proporção foi Santa Isabel do Rio Negro, com 8,6%. O maior percentual de crescimento de evangélicos de 2000 para 2010 ocorreu em Boa Vista do Ramos, com 263%. E a maior queda foi em Japurá (-47%). Nhamundá foi o município onde foi detectada maior prevalência de católicos no Estado, com 88% da população. Por outro lado, em Atalaia do Norte somente 47% da população declararam ser fiéis à igreja romana.

Segundo a análise dos dados nacionais publicada pelo IBGE, o número de católicos no Brasil caiu de 73,6% em 2000 para 64,6% no ano de 2010; já o número de evangélicos cresceu de 15,4% no ano 2000 para 22,2% em 2010. Muito embora a maioria da população brasileira se

declare católica, a religião evangélica foi o segmento religioso que mais cresceu no país nos últimos anos. O aumento do número de evangélicos foi maior na Região Norte, passando de 19,8% em 2000 para 28,5% em 2010; por outro lado o número de católicos apresentou maior redução na mesma região caindo de 71,3% para 60,6%, “dado relevante que pode indicar que as pessoas estão migrando da religião católica para a evangélica” (ANDRADE, 2019, p. 28). Por outro lado, pode-se interpretar que a igreja, antes detentora oficial do monopólio da fé, mesmo enfrentando uma abrangente e variada concorrência, continua sendo o credo hegemônico.

A hegemonia católica no Brasil, todavia, já tem data prevista para acabar. De acordo com projeção do IBGE, a partir de 2032, o número de brasileiros adeptos das diversas denominações evangélicas deve superar o número de católicos, caso se mantenham os índices de crescimento dos primeiros – em média de 0,8% ao ano desde 2010 – e de diminuição dos últimos: 1,2% anual no mesmo período. A estimativa do IBGE é de que em 2032 se declarará católica 38,6% da população brasileira; enquanto 39,8% será evangélica.

Borba foi um dos municípios pioneiros, no Amazonas, a estabelecer (em 2006) um feriado municipal em homenagem aos evangélicos. Em outras cidades amazonenses, o Dia do Evangélico é celebrado em datas variadas. Durante décadas, chegou a ser inimaginável a possibilidade de um feriado para celebrar uma fé religiosa que não a católica. E isso não apenas em Borba, mas na Amazônia como um todo.

Conforme Vanda Pantoja (2011), a chegada dos protestantes na região, no final do século XIX, ocorre em um período em que a igreja católica está mais preocupada em se aproximar de Roma, tornar-se mais conservadora e seguir mais de perto as diretrizes do papa, processo conhecido como ultramontanismo ou romanismo. O estudioso do catolicismo José Oscar Beozzo (1977) situa a implantação no Brasil do romanismo no período que vai do fim do século XIX até 1920. Beozzo define da seguinte maneira as intenções e as transformações promovidas por essa concepção de administração eclesiástica: “Podemos dizer que nesse período rompe-se o equilíbrio entre o abraqueiramento do catolicismo e sua ‘europeização’ embutida na luta por um catolicismo mais ‘puro’, mais ‘branco’, mais ortodoxo, mais próximo de Roma” (BEOZZO, 1977, p 743).

Internamente, na avaliação de Riolando Azzi (1983), os bispos romanizadores enfrentavam questões como a escassez de padres e a presença excessiva deles na política partidária, o que fez com que a expansão da evangelização católica fosse deixada de lado. Na avaliação dos líderes episcopais, era preciso investir em um novo baixo clero, cujo perfil desejado era “numeroso e dócil às diretrizes da Santa Sé”, em substituição aos “[...] os membros do clero [que] eram poucos e a maior parte deles vivia amasiada e envolvida em questões de ordem política” (Azzi, 1983, p. 23). Isso sem contar com a concorrência e influência da maçonaria.

Enquanto isso, as potências econômicas estavam de olho no território nacional. Pantoja (2011) cita essa ideia de Martin Dreher (1992), o qual observa que a chegada dos protestantes está inserida em um contexto em que países poderosos tinham a expectativa de que o Brasil não manteria intacto seu grande território, dando origem a novas nações. Quando a fragmentação territorial ocorresse, as grandes potências já queriam estar aqui instaladas para requerer a “sua fatia no bolo”. Para exemplificar e defender seu pensamento, Dreher usa o caso da imigração de protestantes alemães para o Rio Grande do Sul.

Ali os imigrantes alemães e protestantes, estabelecidos no Rio Grande do Sul, a partir de 1824, passam a ser atendidos regularmente por missionários, a partir de 1864. No período de 1824 a 1864 ficaram entregues a si mesmos, sendo esporádico o atendimento por parte de ministros ordenados. Deve ser destacado que a partir de 1864 seu atendimento vai ser feito por missionários formados na Casa de Missão de Barmen, na época dirigida por Friedrich Fabri, o pai do movimento colonial alemão. Não é por acaso que as pessoas que financiam a formação de missionários são fabricantes da Renânia. Desde 1871 o Reino Alemão vai dar sua parcela para a política que vai ser denominada de preservação da germanidade dos alemães que imigraram para o Brasil meridional. Pretende-se que a germanidade seja preservada, pois etnia e língua permitiriam a formação de um mercado único para os produtos alemães. O investimento no campo eclesiástico traria dividendos para os produtos alemães (DREHER, 1992, p. 324 apud PANTOJA, 2011, p. 52).

Dreher observa que, nesse processo de fixação de protestantes, a Europa Central escolheu investir no Sul do Brasil – acreditando, por exemplo, na potencial formação de um novo país, a Nova Alemanha – enquanto que grupos americanos e britânicos “arregimentam-se para a futura posse da Amazônia”. Pantoja (2011) informa que um dos pioneiros, o missionário escocês Richard Holden, ao chegar no Pará, em 1860, e ao travar contato com alguns ingleses que lá moravam, “percebeu que havia um desejo de separação daquela região do resto do Brasil”. Recorde-se que o Grão-Pará foi a única província a resistir e a última a aderir à independência do Brasil em 15 de agosto de 1823, sob a ameaça do comandante de fragata inglês John Grenfill, contratado por Dom Pedro I. Quem assinou o documento de adesão foi o bispo Dom Romualdo Coelho, evidenciando o envolvimento da igreja no processo. Como Holden notou, décadas depois, as tensões envolvendo as questões de autonomia e inclusão ao Brasil não estavam dirimidas. Holden foi enviado ao Brasil pelo Conselho de Missão da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana e chegou a fundar, no porto de Belém, a igreja “Serviço Bethel”.

Antes de Holden, o primeiro missionário protestante a adentrar a Amazônia Brasileira foi o americano Daniel Parish Kidder, em 1839. Kidder era naturalista e veio à região fazer estudos

científicos, mas a atuação dele que chamou a atenção das autoridades foi o proselitismo religioso. A estratégia de distribuição de bíblias gerou comunicações episcopais admoestando e interditando aos católicos a aquisição do livro. O bispo do Pará “[...] temendo que todo mundo se afogasse num mar de heresias, advertiu todos os fiéis de que não se contaminassem pelas bíblias”, bem como que não se “[...] convertessem ao protestantismo”. Segundo o missionário, o público deu “pouca importância à extemporânea” opinião do bispo (Kidder, 1980, p. 169 e 170). Após Kidder, o segundo protagonista da introdução do protestantismo foi o capitão norte-americano Robert Nesbit que, entre 1857 e 1858, promoveu a distribuição de bíblias a bordo do seu navio. Quando Holden, o terceiro evangelista protestante, vendeu bíblias e distribuiu folhetos missionários, o bispo do Pará assinou Carta Pastoral, em agosto de 1861, alvejando a atuação do escocês e as publicações. Nessa Carta, por exemplo, o bispo chama os livros de “falsificações da bíblia” e determina a proibição de seu rebanho de comprá-los e de possuí-los em suas casas (PANTOJA, 2011, p. 112).

Na edição de 27 de novembro de 1885 do jornal *O Apóstolo*, há uma explicação para a acusação feita pelos católicos de que as bíblias distribuídas pelos protestantes seriam “falsas e truncadas”. A prova seria a ausência de livros que, até hoje, não constam na compilação elaborada pelos protestantes, como: “Tobias, Baruque, Eclesiástico, Macabeus e Sabedoria”.

Ainda conforme Pantoja (2011), após a saída de Holden do Pará, em 1862, a evangelização de base protestante na Amazônia é marcada pelos trabalhos missionários das Igrejas Presbiteriana (1878), Metodista e Batista (1897). O pastor metodista desbravador foi o sueco Justus Nelson, que chegou a Belém em 1885. Outro pastor sueco de destaque foi Erik Nilsson, que fundou a Primeira Igreja Batista de Belém, em 1896.

De acordo com Sandro Amorim de Carvalho (2015), a inserção do protestantismo no Amazonas, a partir de 1888, é resultado da atividade missionária do reverendo americano Marcus Ellsworth Carver, o primeiro evangelista protestante a se estabelecer na cidade de Manaus, sendo o responsável pela fundação da Missão Bethesda e da Igreja Evangélica Amazonense. Segundo Martin Dreher (1992), antes de vir para o Amazonas, Carver foi a Belém no ano de 1887 para ajudar o pastor sueco Justus Nelson. No ano seguinte, Marcus Carver chega a Manaus, onde “chegou a ter seu próprio jornal: A Paz, órgão oficial da Missão Bethesda de Manaus” (1992, p. 330). No Amazonas, conforme Carvalho (2015), Carver também investiu na intensificação da circulação de bíblias e na transmissão dos cânticos religiosos como métodos principais de evangelização.

Na visão do historiador Richard J. Sturz (1995), a evangelização ocorrida no século XIX está associada “irrevogavelmente à venda de Bíblias”. Segundo ele, “os primeiros crentes [brasileiros] esforçaram-se para alfabetizar-se, a fim de poder ler a Bíblia”. Este sinal tornou-se “tão característico dos crentes no Brasil que eles mesmos vieram a ser conhecidos como ‘bíblias’”

(1995, p. 359). Em *Os ingleses no Brasil* (2000), Gilberto Freyre informa que, além de “bíblia”, os primeiros protestantes que se fixaram no Brasil, na primeira metade do século XIX, eram chamados pejorativamente de “bode, missa-seca” (2000, p. 45), especialmente pelo “moleque motejador” que transformou o estrangeiro em “figura de vilipêndio no sábado de aleluia”, “que o macaqueou nas troças de carnaval, ridicularizando-o em proveito da cultura invadida” (FREYRE, 2000, p. 45). Zombados no Carnaval, entre outros motivos, portanto, não é por acaso que protestantes historicamente desaprovem a realização da festa momesca.

De acordo com Prócoro Velasques Filho (1990), a oposição enfrentada pelos pioneiros evangelistas protestantes não se limitou aos apelidos, sendo extremamente hostilizados por adeptos da religião dominante. Um bom exemplo desse momento pode ser observado na edição de 3 de julho de 1898, do principal jornal católico do País, *O Apóstolo*. No editorial intitulado “Sempre os protestantes”, um texto agressivo contra o grupo: “Estes malvados filhos de Lutero e Henrique VIII, ambos crápulas, dignos um do outro, constituídos órgãos do inferno e instrumentos do diabo, não cansam em sua missão da perdição da humanidade”. O tom belicoso se mantém até o trecho final do último parágrafo: “Fujam, pois, os católicos dos pastores protestantes, porque no geral eles são inimigos da honestidade, da moralidade; evitem-nos, eles são piores do que a lepra”.

Desde o início, conforme Velasques (1990), os protestantes encontraram diversos obstáculos por parte do governo e do clero católico. Havia proibições legais e os missionários só podiam pregar em casas sem forma exterior de templo. O contato com os nativos era mais complicado, pois eles não dominavam a língua portuguesa. Segundo Velasques, para o sucesso da missão proposta, era necessário desconverter o povo da sua fé, trabalhando com uma forma anticatólica, mostrando a eles que suas práticas seriam pagãs e erradas, ao mesmo tempo em que indicariam a forma “certa” como alternativa. O historiador observa que as conversões foram poucas e que a recepção da mensagem variou de acordo com a classe cultural e socioeconômica para quem pregaram. Enquanto a camada pobre da sociedade desconfiava das intenções dos “intrusos”, a camada intelectual os recebia como os precursores da modernidade e do progresso (VELASQUES, 1990, p. 100).

A julgar pelos significados das palavras modernidade e progresso, não era bem isso o que os protestantes pretendiam trazer. Conforme Antônio Gouvêa Mendonça (2008), o protestantismo americano que chegou ao Brasil, na metade do século XIX, era resultado “de sucessivas ondas de reavivamento religioso que transformaram definitivamente o perfil do protestantismo norte-americano, delineando, conseqüentemente, a face do protestantismo missionário no Brasil”. Desta forma, veio ao País um protestantismo que Mendonça denomina de “puritanismo-arminianismo-pietista”, pelo qual os missionários não queriam somente mudar a religiosidade do povo que estava “à mercê do pecado”, mas sim mudar radicalmente o comportamento moral e cultural da população

brasileira. A intenção, portanto, era a de transplantar para cá a sociedade moralista e conservadora dos Estados Unidos (MENDONÇA, 2008, p. 158-159).

Um tema de relevo levantado por Mendonça (2008) é a questão da autodeclaração dos protestantes. Pelos outros já haviam sido nomeados de “huguenotes” na França, na Holanda de “mendigos” (*beggars*), na Grã-Bretanha de puritanos, na América do Norte de “pais peregrinos” (KUYPER, 2014, p. 24). Nos Estados Unidos, eles identificavam-se simplesmente como cristãos, mas aqui se tornou corriqueiro chamá-los de crentes ou evangélicos. Conforme Mendonça, crente era aquele que começava a acreditar em Jesus Cristo e abandonava suas antigas práticas pagãs. Já ser um evangélico era o compromisso da pessoa com os princípios doutrinários. O substantivo “crente” passou a ser um termo de referência pejorativa usado pelos católicos. Não podendo ser chamados apenas de cristãos, os protestantes passaram a preferir a denominação “evangélico”.

O termo protestante, aliás, deriva do latim *protestari* e se deve aos protestos contra a teologia e as práticas da igreja católica – como a venda de indulgências –, que ganharam projeção quando proclamados por Martinho Lutero (1483-1546). Nos estudos sobre religiosidade, tem sido consenso acadêmico a designação sempre no plural de protestantes, em virtude das diversidades teológicas e peculiaridades históricas. (RUARK 2014)

Conforme ressalta Pantoja (2011), a nomenclatura “evangélica” também se tornou um termo guarda-chuva, uma “categoria abrangente”, escondendo especificidades de cada grupo. “No entanto, ao penetrar o campo evangélico [...], vê-se logo a necessidade de classificações mais delimitadas que permitam captar as nuances internas ao campo evangélico, mesmo sabendo que na prática seja difícil delimitar tais diferenciações” (p. 43).

Paul Freston (1994) utiliza a metáfora de *ondas* para indicar as várias fases e diversas faces do protestantismo brasileiro. O autor demarca três recortes temporais para as três ondas. A primeira onda seria a do Pentecostalismo Clássico e se daria com a fundação, em 1910, da Congregação Cristã do Brasil em São Paulo e da Assembleia de Deus, em 1911, em Belém. A segunda onda se daria nas décadas de 1950 e 1960 com a fragmentação do campo pentecostal e o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular em 1951, da Igreja Brasil para Cristo em 1955 e da Igreja Deus é Amor em 1962. A terceira onda se daria no final da década de 1970 e início da década de 1980, como surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, e da Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980. Ricardo Mariano (1999) adota os recortes temporais e a classificação de Freston da primeira onda como sendo Pentecostalismo Clássico. A diferença é que Mariano nomeia a segunda onda como Deuteropentecostalismo e a terceira como Neopentecostalismo. Ao fazer uma distinção entre protestantes e pentecostais, Mariano (1999) ressalta a crença da contemporaneidade dos dons do Espírito Santo para os últimos, como o falar em línguas, o dom para a cura e o discernimento do

espírito. Ao tratar, no entanto, das distinções internas do pentecostalismo salienta que: “termina o precário consenso existente”.

Os pentecostais de primeira onda, representados por igrejas como a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus, vêm tentando, segundo Mariano (1999), adequar seu comportamento ao mundo atual. No início, seu público era basicamente gente pobre, de baixa escolaridade e fortemente discriminada por protestantes históricos e pela Igreja Católica. O comportamento sectário e ascético caracterizava seus membros. Atualmente, além das camadas pobres, envolve representantes da classe média. Já os deuteropentecostais ou pentecostais da segunda onda conseguiram grande expansão não apenas no Brasil, mas em nível mundial, ao apostar no evangelismo baseado nos dons de cura (MARIANO, 1999, p. 31). A principal característica do neopentecostalismo é a forte ruptura com o sectarismo e o ascetismo puritano. Mariano (1999) também destaca as seguintes marcas dos neopentecostais: exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seus anjos; pregação enfática da teologia da prosperidade; liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade; e organização do tipo empresarial. Tais noções espirituais só conseguiram ser semeadas em Borba, município historicamente marcado pelo catolicismo, a partir da segunda metade do século XX.

3.1 O lugar mais difícil

Há relatos (sem muitos detalhes históricos) de tentativas de evangelização protestante em Borba no início do século XX, mas todas foram malsucedidas. A cidade, entretanto, décadas depois, tornou-se uma das pioneiras da chegada do pentecostalismo na região Norte do Brasil. Borba está nas origens da Igreja de Deus Pentecostal do Brasil (IDPB), uma denominação trazida ao País nos anos 50 por missionários americanos oriundos da centenária *Pentecostal Church of God*. Segundo a história oficial da IDPB (2007), o americano John William King orou para atuar como missionário “no lugar mais difícil” de todos e acabou vindo parar, em 1956, no Amazonas.

Em oração o missionário John King foi impressionado por Deus acerca da cidade de Borba às margens do rio Madeira no interior do Amazonas. King resolveu então enviar o irmão Raimundo Carneiro Pessoa que saiu de navio em direção àquela cidade em meados de junho de 1957. (HISTÓRIA DA IGREJA, 2007, p. 09)

Mais conhecido como “irmão Nonato” e depois “pastor Nonato”, Raimundo Pessoa chegou à cidade, acompanhado da esposa e dois filhos pequenos, estrategicamente após os festejos antoninos, em 1957. A publicação da denominação pentecostal assim descreve o município: “Borba é a cidade mais antiga do Estado do Amazonas e o centro religioso mais forte do Amazonas; as

romarias feitas a Borba, para as festas de Santo Antônio, tradicionalmente realizadas anualmente de 01 a 13 de junho, atraem à cidade milhares de devotos, fazendo desta a principal cidade idólatra e fechada para outros cultos” (2007, p. 10). Por ordem expressa do padre Bento José de Souza (hoje nome de escola estadual na cidade), nenhum católico de Borba deveria ser “receptivo” com o “herege” (p. 10). A hostilidade fez o “irmão Nonato” adotar a tática de “ir pelas beiradas”, ou seja, evangelizar os vilarejos e comunidades ribeirinhas que circundam a sede da cidade.

O alvo inicial acabou sendo uma das 11 ilhas do município, a Ilha do Trocanã, uma localidade à margem do Rio Madeira, que se distancia da sede de Borba cerca de quatro horas a remo. Lá, havia “15 casas de madeira em estilo palafita cobertas com palhas e, muitas dessas casas eram assoalhadas de paxiúba”. O convite para Nonato ir até a ilha ocorreu quando Simith Maciel foi ao mercado de Borba vender os produtos agrícolas cultivados pela família e lá conheceu o missionário “pregando o evangelho”. Com a conversão de toda a família Maciel (cerca de 20 pessoas), em Trocanã foi fundada a segunda igreja da denominação IDPB no Amazonas (a primeira havia sido em Manaus, localizada no Boulevard Amazonas). Assim, a Igreja de Deus Pentecostal do Brasil se tornou a primeira igreja protestante a conseguir se instalar em Borba. Na ausência do pastor Nonato, Simith Maciel se tornou o responsável pela realização dos cultos na ilha.

Na sede do município, o primeiro convertido foi o menino Fernandes, que tinha sete anos de idade e era filho da senhora Conceição Fernandes, a primeira borbense que, desobedecendo às ordens do padre Bento, permitiu a realização de cultos protestantes em sua residência.

Outro destacado sucesso de evangelização ocorreu no seringal de Santo Amaro, localizado a dois dias de viagem a remo acima da cidade de Borba, na margem esquerda do Rio Madeira.

Um fato curioso aconteceu quando da conversão do senhor Francisco Queiroz. Como patriarca do seringal, ele era o promotor da festa de São Lino, sem dúvida o grande acontecimento anual daquele lugar, todos se empenhavam para fazer nesta festa o melhor, pois teriam a presença de visitantes de outros lugares das proximidades. (HISTÓRIA DA IGREJA, 2007, p.13)

A primeira ação do patriarca, demonstrativa da conversão, “foi a de virar os santos que tinha em casa, de costas, e quando a família retornou, comunicou o acontecido, chamou um parente próximo ainda não crente e lhe ofertou os santos” (2007, p. 13). É interessante notar a necessidade do ex-católico de virar as faces das imagens dos santos para a parede, tendo em vista que tais objetos são tratados como se fossem pessoas no catolicismo popular.

O fato curioso citado no texto foi que, com a adesão da família Queiroz ao pentecostalismo, a madeira separada para a construção de uma capela para São Lino acabou sendo utilizada para a

construção da terceira igreja da denominação no Amazonas, a segunda em Borba. Também aconteceu o que parecia impensável no local: foi encerrada definitivamente a promoção da festa anual (no dia 23 de setembro) em homenagem a São Lino. Um desfecho que alguns protestantes opositores da celebração a Santo Antônio não escondem desejar para os festejos em Borba.

A publicação pentecostal não oculta toda a importância simbólica da exitosa evangelização do município amazonense, ao contrário: dá ares de heroísmo aos esforços empreendidos na ação missionária efetuada no “meio da selva amazônica”, em pleno coração do catolicismo, no lugar considerado o “mais difícil”, “fechado” e “idólatra”.

Uma curiosidade da evangelização realizada em Borba pelo irmão Nonato é que esta foi, no início e por algum tempo, extraoficial. O irmão Nonato se converteu ao protestantismo “em 1953, num seringal no território do Acre em uma festa de aniversário, ao ouvir hinos evangélicos, cantados por um casal de crentes, sem Bíblias, sem igreja, sem pastor, sem apelo” (2007, p. 9). Quando foi para Manaus, entretanto, “não foi reconhecido como um líder vocacionado para o ministério eclesiástico pela Assembleia de Deus” (2007, p. 9), mas a empreitada foi bancada pelo missionário John King, este sim, ligado à matriz dos EUA e que, conforme o texto, enxergou “o chamado” divino no brasileiro. A objeção inicial a Nonato se devia ao fato dele ainda “não ser batizado no Espírito Santo” (2007, p. 16).

Para diversas igrejas pentecostais e neopentecostais, a principal evidência exterior do batismo no Espírito Santo de um cristão é a glossolalia religiosa, ou seja, o dom de línguas, a habilidade de falar, cantar ou rezar em “línguas estranhas” ou no “idioma dos anjos”. O próprio nome dessa ramificação do protestantismo se deve ao que ocorreu no primeiro Pentecostes após a morte de Jesus, registrado em Atos dos Apóstolos (2:1-13). Durante a festa judaica realizada 50 dias após o domingo de Páscoa (pentecostes, em hebraico, significa ‘quincuagésimo’), os apóstolos de Cristo, “ungidos pelo Espírito Santo”, pregaram o evangelho e todos os locais e estrangeiros que lá estavam simultaneamente entenderam as palavras como se elas tivessem sido pronunciadas em seus respectivos idiomas. A interpretação dos pentecostais é que o dom de línguas é um sinal de uma experiência direta e pessoal de Deus por meio do batismo no Espírito Santo.

Além disso, conforme Carvalho (2015, p. 75), o dia de Pentecostes é “visto pela cristandade como o marco inicial da igreja”. Um chamado para a catequização em massa, para o cristianismo se voltar e pregar a “todas as nações”.

Raimundo Heraldo Maués (2003), em estudo sobre o tema, cita a pesquisa do sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1978) feita com dezenas de membros de várias igrejas pentecostais. O pesquisador encontrou um caso de “xenoglossia, isto é, uso de uma língua existente, mas estrangeira, e que não tenha sido aprendida por quem ora”. As demais ocorrências do chamado dom

de línguas eram “um conjunto de sons pronunciados de modo rítmico, sem significação aparente” (MAUÉS, 2003, p. 23). Maués ressalta ainda que católicos do movimento carismático também protagonizam o fenômeno da glossolalia religiosa (2003, p. 14).

Com ou sem ênfase na crença no dom das línguas, outras denominações religiosas se instalaram em Borba. Segundo o historiador borbense Aurimar Ribeiro (2007), na cidade “há templos dedicados a: Assembleia de Deus; Adventista do Sétimo Dia; Igreja Cristã Evangélica; IDPB – Igreja de Deus Pentecostal do Brasil; IPUB – Igreja Pentecostal Unida do Brasil; Salão do Reino das Testemunhas de Jeová” (p. 33). Há ainda no município, entre outros, a presença de batistas, luteranos, presbiterianos, membros da Igreja Universal do Reino de Deus cujos templos foram edificadas depois de 2007 ou ainda estão sendo construídos. A mais recente chegada observada na cidade de uma denominação protestante é a Igreja do Evangelho Quadrangular, que se instalou em outubro de 2020. Várias outras estão chegando. Conforme o pastor da IDPB, Joelson Andrade: “É difícil acompanhar o surgimento de igrejas evangélicas, pois tem gente que abre uma igreja e já bota um nome”.

Com uma ampla gama de ofertas de “dialetos”, “idiomas” e “traduções” da vontade de Deus, igrejas evangélicas – adeptas ou não do dom de línguas – entraram na disputa da mediação do sagrado, antes monopólio do catolicismo em Borba. Uma disputa sediada em vários *fronts* e arenas. Peleja que ganha as ruas, mas também invade a intimidade dos lares.

3.2 O sagrado bate à sua porta

Santo Antônio está presente na vida dos borbenses o ano todo. Em junho, durante os festejos, na maior parte das cerimônias, os devotos vão até ele para pedir, agradecer e reforçar o vínculo de fé com o santo. Durante as outras épocas do ano, há uma cerimônia muito aguardada pelos borbenses na qual a dinâmica é inversa. É o santo que se dirige ao fiel, na atividade chamada de visita domiciliar do santo.

Tudo começa nas celebrações de dezembro. As famílias são convidadas a se inscreverem para o sorteio da visita mensal da imagem do padroeiro. Em média, 60 famílias participam do processo. Na missa de Natal, são sorteadas 11 famílias que serão contempladas com a visita, pela ordem dos meses, de janeiro a dezembro, com exceção de junho.

Desta forma, no dia 10 de cada mês, a imagem peregrina – a mesma utilizada nas cerimônias da Canoa de Saída e de Entrada – é levada para a casa da família sorteada. Na manhã, o padre e alguns componentes da secretaria da paróquia levam o ícone, junto com o andor desmontado. Na casa visitada, o andor é ornamentado para abrigar a escultura e a família recebe orientações por parte da prelazia para sediar os eventos. No local, a partir da tarde, ocorre uma novena chamada de

pré-trezena: há cânticos e rezas, mas não são acompanhadas pela banda instrumental como ocorre na trezena dos festejos. Os dias 10 e 11 são dedicados às rezas e comunhão espiritual. No dia 12, na frente da casa familiar, também é sediado um arraial, com a família, parentes ou a vizinhança se juntando para promover feijoadas e festas dançantes. Hospedado na casa desde o dia 10, Santo Antônio de Borba só sai de lá no dia 13, a partir da 18h, para a procissão mensal. O itinerário da procissão mensal consiste no trajeto de deslocamento da imagem, do domicílio à Basílica. Dependendo da localização do lar visitado, o percurso pode ser extenso e o préstito durar horas.

De acordo com o agravamento de contágios durante a pandemia, houve duas interrupções na antiga tradição. Não houve visita domiciliar do santo de abril a julho de 2020, com retorno em agosto. Em 2021, a pausa durou de janeiro a abril, regressando em maio.

A igreja católica também chama a tradição da visita da imagem de “Capelinhas Peregrinas”, “Capelinha Visitadora dos Lares” ou simplesmente *Capelinhas*. O nome, capelinha, se deve ao móvel geralmente usado para transportar a escultura do santo, uma armação ou uma caixinha de madeira que lembra uma capela. Conforme Sandra Rodrigues dos Santos (2014), em sua pesquisa sobre a circulação de capelinhas de Nossa Senhora, na área metropolitana de Porto Alegre e região do Guaíba (RS), o movimento de capelinhas chega ao Brasil no início do século XX e “teria surgido originalmente em Guayaquil, Equador, no período colonial, tradição esta criada pelos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria, Missionários Claretianos” (2014, p. 7). A inspiração bíblica para a tradição remete à Arca da Aliança, “um santuário móvel, contendo as tábuas da lei, o maná e o cajado que Moisés usou nas pragas contra o Egito” (2014, p. 9). Segundo o Manual da Visita das Capelinhas de Nossa Senhora (2011): “A Arca circulava de tribo em tribo, lembrando a presença de Deus libertador que caminhava com o seu povo para guiá-lo, protegê-los e para tornar conhecida a sua Palavra” (apud SANTOS, 2014, p. 9).

Ao analisar as capelinhas de beira de estrada, Beozzo (1977) inclui a prática no catolicismo mais popular, caracterizado por atos de fé que se enraízam longe da matriz, em pequenas igrejas no interior, raramente atendidas por um padre. O autor lembra que, geralmente, esses pequenos santuários são construídos por iniciativa popular, sem a preocupação de pedido por autorização de alguma liderança clerical. “Seu espaço não é feito para abrigar altar e missa e sim para colocar a imagem do santo” (BEOZZO, 1977, p.754). O estudioso inclui as capelinhas como um exemplo de uma prática popular cujo funcionamento passou a ser regulado e controlado pela autoridade eclesiástica, de acordo com uma ótica menos regional e mais aderente aos ditames de Roma. “[...] as capelinhas só poderão funcionar se deixarem de estar sob controle da população para passar ao controle do clero, se perderem sua autonomia e seu caráter leigo, se renunciarem à sua base financeira” (BEOZZO, 1977, p. 757).

Na interpretação do estudioso, a tradição da visita da imagem do santo a um lar combina bem com a essência do catolicismo popular brasileiro: uma “religião privatizada, entre o devoto e o seu santo, vivida no recôndito de sua casa, escondida do olhar do estranho e da autoridade eclesiástica” (BEOZZO, 1977, p. 754). A socióloga Sandra Santos (2014, p. 7, 10 e 11) também vê na tradição da capelinha um retorno a uma prática do catolicismo mais popular, na qual o devoto tem autonomia para expressão livre da sua fé. Se no espaço igreja, o clero detém todo o domínio do acesso ao sagrado, no espaço doméstico, como guardião do santo, o devoto adquire alguns poderes de organização das cerimônias religiosas. Podendo, por exemplo, delimitar o número de participantes, escolher a ordem dos cânticos e, sobretudo, ter vários momentos de aproximação exclusiva à representação do padroeiro.

Em relação à visita domiciliar do ícone de Nossa Senhora no Rio Grande do Sul, pesquisada por Santos (2014), a imagem usada nem sempre é tridimensional, às vezes é uma pintura ou gravura; a permanência na casa é de 24 horas e as atividades realizadas são puramente religiosas e sociais. Já em Borba, além da escultura de Santo Antônio permanecer do dia 10 ao dia 13 na casa contemplada, no local há também a promoção de atividades profanas (a partir do dia 12), como feijoada e festa dançante, numa espécie de versão condensada dos festejos antoninos realizados no mês de junho, sendo a procissão (em ambos os casos) a grande cerimônia de encerramento.

Outra distinção é a forma como o santo de devoção chega ao domicílio do fiel. Na pesquisa feita na região metropolitana de Porto Alegre, há a função das zeladoras das capelinhas, as quais vão a determinadas localidades convidando e selecionando 30 (ou 31, dependendo do mês) moradores que receberão a capelinha no mês seguinte. Há pequenas localidades em que é feito um rodízio, com lares regularmente recebendo, uma vez por mês, a visita da imagem de Nossa Senhora. Em Borba, como visto, a eleição das casas visitadas é feita por sorteio. Na religião, porém, o acaso, o aleatório, o randômico, a coincidência não existem. Tudo que ocorre é manifestação da vontade divina. Assim, a interpretação do católico borbense é que o sorteio revela a escolha do santo por visitar determinada família. O santo vai aonde mais dele precisavam. Esse é o consolo dos que não foram sorteados.

A presença do sagrado na casa do fiel certamente tem um relevante efeito de reforço na fé. Tal impacto é desejado por outros credos. Os evangélicos também têm uma estratégia de evangelização em que casas viram templos sediando cultos em busca da manifestação do sagrado: as Células. Conforme página oficial da Igreja Evangélica Assembleia de Deus (<https://ieadam.com.br/blog/mensagens/celulas-de-evangelismo-e-crescimento-cec/>), em artigos sobre o tema, o termo é inspirado na biologia, que define célula como “unidade básica estrutural de um corpo humano vivo”. A metáfora biológica é baseada em versos bíblicos como 1 Coríntios

12:27, nos quais a igreja é chamada de Corpo de Cristo. Assim, uma “Célula é a unidade básica de construção da Igreja”. Em termos de funcionamento e objetivo: “Uma célula é um grupo de 4 a 15 pessoas que se reúnem semanalmente fora do edifício da igreja com o propósito de evangelizar e discipular as pessoas com a meta de dar à luz uma nova célula no tempo máximo de um ano”. O texto ainda aponta vantagens pecuniárias para as organizações protestantes que a utilizam, pois diminui os recursos financeiros necessários para a implantação de uma igreja em cada bairro, queira o planejamento anterior da organização. Desta forma, não se torna mais indispensável a aquisição de um local, equipamento de som, pagamento do pastor, entre outros custos. “Para o funcionamento de uma célula muito pouco é necessário além da própria residência de um irmão. Com a estratégia de células, podemos fazer a obra mesmo não tendo recurso algum”.

Em algumas denominações, a ideia do culto evangelístico nas residências recebe outros nomes, como “pequenos grupos”.

3.3 Terçado e bandeirolas

Já foi mais difícil ser protestante, quando a igreja católica era mais predominante em Borba. Apresentar-se como um evangélico era arriscar-se a hostilidades, afirma o líder dos jovens da IDPB.

O evangélico já sofreu muito aqui. O pioneiro da IDPB, pastor Nonato e a família dele sofreram muito. Para se ter uma ideia, era proibido vender para eles. A esposa dele tinha tanto trauma por causa da perseguição que sofreram, que ela ficava nervosa quando alguém mencionava Borba. Já teve católico correndo com terçado atrás do crente. Isso aconteceu em 1989, anos 90. Não foi um caso isolado. Batiam a porta na cara quando a pessoa se identificava como evangélico. (Almir Góes, depoimento pessoal, 2021).

O pastor da IDPB Joelson Andrade também citou as agruras enfrentadas pelo pioneiro do pentecostalismo em Borba: “quando o pastor Nonato chegou aqui, era proibido aos católicos vender comida para ele”. Membros da Assembleia de Deus também se recordam da “perseguição” enfrentada pelo pastor Francisco Reis, missionário que implantou a denominação no município, em 1976. Duas décadas depois do pastor Nonato, Reis enfrentou na cidade um assédio semelhante: “Era proibido vender alimentos para ele”, conta o pentecostal Jeremias Cruz. Essas situações adversas vivenciadas pelos missionários são mencionadas com ênfase porque, de acordo com a mentalidade protestante, sofrer pela fé é motivo de orgulho (CARVALHO, 2015, p. 70), pois é fundamentado em versos bíblicos, como 1 Pedro 4:14 – “Se sois insultados por causa do nome de Cristo, bem-aventurados sois, porquanto sobre vós repousa o Espírito da glória, o Espírito de Deus”.

De modo geral, os entrevistados avaliam como boa a convivência entre os grupos. Os protestantes observam que, cada vez que se instala uma igreja evangélica ou um morador se

converte, ocorre todo um arranjo social que facilita a vida do não católico na cidade. “A gente vem observando o crescimento das igrejas evangélicas, o que torna mais fácil ser um evangélico aqui”, afirma o pastor Joelson Andrade.

O líder dos jovens da IDPB, Almir Góes, também inclui a ampliação de ofertas de festas seculares (ocorridas em bares e “inferninhos”) e a entrada maciça das drogas como fatores que contribuíram para uma melhor relação entre os dois grupos de cristãos. Na visão dele, as famílias católicas começaram a avaliar ser melhor ter um jovem crente do que um “farrista e drogado”.

“Hoje em dia é muito tranquilo, pois as relações entre nós, evangélicos, e os católicos são muito amistosas. Cada um defende sua fé e seu ponto de vista, mas o respeito vem sempre em primeiro lugar”, garante Jeremias Cruz. Em concordância, o membro da Assembleia de Deus Tradicional Rodrigo Pantoja afirma que: “Em Borba, não tem nenhuma guerra entre católicos e evangélicos”. Para ele, ambos os grupos religiosos conseguem entender que “a religiosidade não é uma obrigatoriedade, é uma escolha”. Na visão do membro da IDPB, Almir Góes, o evangélico em Borba: “Não sofre mais perseguição como já sofreu antes. Mas é claro que tem muito católico que não gosta de crente”. O pastor Joelson Andrade ressalta que, quando um católico se converte, há padres que falam publicamente em programas da rádio católica que tal pessoa passou por uma “lavagem cerebral”. Já Rodrigo Pantoja admite que ainda há “preconceitos de ambos os lados”, masseriam “casos isolados”. Como exemplo, ele cita os “embates sobre declarações como a de que católicos dizem que Borba é de Santo Antônio e os evangélicos dizem que não”.

Essa questão sobre o pertencimento espiritual parece ter bastante relevância na cidade. Em trechos do discurso de abertura dos festejos de 2019, por exemplo, o bispo coadjutor de Borba Dom Zenildo Pereira fez questão de expressar ideias de demarcação territorial da identidade e vínculo dos festejos. Por várias vezes, salientou: “Essa é uma festa católica”. Uma demonstração do incômodo protestante com o fato de Borba ser relacionada ao catolicismo ou a Santo Antônio é o fato que, durante o período de celebração do Dia dos Evangélicos, muros da cidade costumam ser pichados com frases como: “Borba não é de Santo Antônio. Borba é de Jesus”.

Para o pastor Joelson Andrade, mesmo hoje, ser evangélico em Borba é uma adversidade maior quando comparada com os outros municípios do Amazonas.

Ser evangélico em Borba é um desafio, pois se você reparar, Borba é o único município do Amazonas cuja maior festa é religiosa. Os outros municípios são conhecidos pelas festas culturais (boi bumbá, ciranda, etc), só aqui a mais importante é a festa religiosa. (Joelson Andrade, depoimento, 2021).

O festejo de Santo Antônio é um dos principais motivos de atritos. Uma prova é ressaltada pela adventista Juciele Lima, a qual relata as “atribulações” dos evangélicos que trabalham em

escolas municipais e estaduais. Muitos deles são pressionados por gestores escolares determinando a participação nas atividades de arrecadação como cotas, rifas, bingos. Por ficarem responsáveis por tarefas como ornamentação e brindes do leilão, a cada noite dos festejos, as escolas públicas de Borba angariam dinheiro para bancar os custos. Ao mesmo tempo em que não querem ser prejudicados profissionalmente, ao realizarem qualquer ação, por menor que seja, em prol da realização do evento, os evangélicos se sentem mal, como se estivessem sendo “cúmplices” do que consideram o pecado da idolatria. “Eu aviso logo que não posso dar, não vou participar das cotas. Não aceito patrocinar algo que vai contra meus princípios, viole minha consciência”, conta a professora adventista.

Alguns atritos entre protestantes e católicos ganharam dimensão pública em Borba. Durante os festejos antoninos, as principais vias da cidade ficam enfeitadas com bandeirinhas coloridas. Além da função estética, as bandeirinhas marcam o local por onde a grande procissão deve passar.

Nem sempre a colocação das bandeirolas é um ato tranquilo. Há o risco de confronto com evangélicos antagonistas da festa, que reclamam do fato de a rua onde moram estar incluída no trajeto da procissão. Há ocorrências de protestantes promovendo atos de contestação ao evento católico, como deixar aparelhos de som a todo volume tocando canções evangélicas. Alguns também atrapalham a concentração dos fiéis católicos, proferindo frases nas quais rebaixam a devoção ao santo a uma prática de idolatria.

Outros relatos, vivenciados por borbenses que não quiseram ser identificados, são bons exemplos da animosidade entre protestantes e católicos: o pudim da discórdia e a bênção maldita. A primeira situação demonstra como os festejos de Santo Antônio têm o poder em Borba de mudar contextos e configurações. O santo que é colocado de cabeça para baixo por devotos, às vezes também inverte as conotações. Atos que, cotidianamente, são considerados como gestos de cortesia e boa vizinhança durante a festa podem ser interpretados como afrontas.

Foi o que ocorreu em 2018, quando uma vizinha católica tentou retribuir a simpatia dos gestos de uma vizinha evangélica, que sempre lhe enviava fatias generosas de alguma comida ou sobremesa que cozinhava. A senhora católica estava muito contente porque seu lance havia sido o vencedor em um dos leilões realizados nos arraiais noturnos dos festejos. O prêmio era um vistoso pudim de leite com caldas obtido por um lance de R\$ 800. Ao chegar em casa, a católica separou um pedaço da guloseima e foi levá-lo até a vizinha. O sorriso de felicidade da evangélica sumiu quando soube como o pudim havia sido obtido. Na interpretação da protestante, aceitar o alimento seria o mesmo que “aceitar comida oferecida a ídolos” (I Coríntios 8).

A evangélica que nos relatou o episódio disse que a relação com a vizinha católica voltou a ficar bem pouco tempo depois. Ela ressalva que a reação dela também se deveu ao fato de estar

nervosa, já que, no dia anterior, havia se desentendido com o padre. O motivo da discussão: o sacerdote estava mandando afixarem cartazes com a estampa de Santo Antônio, em todas as barracas comerciais instaladas durante a festa. Ela recusou, afirmando não concordar com a adoração de imagens. O padre respondeu que ela não aceitava botar uma imagem do padroeiro, mas não se recusava a lucrar com a festa em honra a ele. Na tréplica, a evangélica ressaltou que não estava lá de graça, pois pagara à prefeitura a taxa para manter sua barraca em via pública durante o festejo. O local, portanto, era público e não pertencia à igreja, por isso ela podia recusar os cartazes.

O segundo caso ocorreu em agosto de 2017. Nesse dia, o então governador do Amazonas, David Almeida, foi a Borba para reinaugar três escolas estaduais – Lothar Sussmann, Senador Álvaro Maia e Benedito Gumercindo de Souza.

Os evangélicos do município eram os mais ansiosos pela presença do político. A visita era considerada um marco, pela raridade de envolver um mandatário estadual não católico. Nas entrevistas, Almeida mencionava ser membro da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) e gostava de atribuir à providência divina a responsabilidade por ter se tornado governador, em razão da cassação por compra de votos da chapa encabeçada por José Melo. O político assumiu o cargo mais importante do Estado porque ocupava a presidência da Assembleia Legislativa do Amazonas, conforme norma da constituição estadual. Pouco depois da posse, Almeida afastou integrantes do grupo do governador deposto e montou uma equipe com pessoas de sua confiança, incluindo vários membros da igreja que professava.

Como seria ter um governador evangélico? Qual seria seu comportamento em Borba? Faria orações antes dos eventos? Quais versos bíblicos citaria no discurso? Essas eram algumas das indagações dos profissionais de educação evangélicos da cidade em torno da visita do governador.

Em uma das reinaugurações, Almeida estava discursando quando a equipe do cerimonial lhe avisou da presença do padre católico. Por cortesia ou cálculo político, Almeida não apenas interrompeu sua fala para registrar a presença, mas pediu uma bênção e se curvou para o sacerdote.

A cena não significou grandes coisas para muitos observadores. Entre os evangélicos, entretanto, não se falou de outra ocorrência. A conclusão majoritária foi de que o gesto do governador seria interpretado pelos católicos como submissão à autoridade do padre; um reconhecimento de que um pároco teria “unção espiritual” legítima até para abençoar protestantes.

Para o educador Arone Bentes, que acompanhou Almeida em Borba, exercendo o cargo de secretário estadual de Educação, tudo não passou de um ato protocolar de cortesia de um representante do poder político para com um líder do poder eclesiástico.

Naquele momento, David Almeida não era pessoa física, não era um professante de uma religião evangélica. Era o

governador de um estado laico sendo cordial com um padre. Como morador do bairro do Morro de Liberdade, é de uma geração em que, independentemente da religião, todos saúdam o padre e pedem a bênção dos mais velhos. Além disso, evangélicos e católicos se cumprimentarem e se abençoarem reciprocamente é uma ação necessária de tolerância religiosa. (Arone Bentes, 2021, depoimento pessoal).

O gesto do governador, porém, foi interpretado como afronta e desrespeito pelos evangélicos de Borba. Ressentidos, disseram que não mais votariam em Almeida para a eleição suplementar que ocorreria naquele mês, para completar o mandato até 2018. Almeida ficou fora do segundo turno, quando o candidato (católico) Amazonino Mendes derrotou Eduardo Braga.

A ideia de que seria sinalização de subserviência o ato de um evangélico pedir para ser abençoado por um sacerdote católico não foi exclusiva do citado grupo de evangélicos borbenses. Redatores católicos também deram a conotação de subordinação para a informação de que protestantes teriam pedido a bênção do papa Leão XIII, noticiada no *Paese de Peruggia*, e publicada em *O Apóstolo*, de 4 junho de 1879. “Mas vós protestantes quereis a minha bênção? Diziao santo padre. *Yes*, respondiam eles, e apresentavam cruces, rosários e medalhas. Mas para que vos servem esses objetos? Para os darmos para nossos amigos católicos, santo padre”. Após a reprodução da pequena nota, os editores brasileiros acrescentam um comentário final com inflexão atijadora e afrontosa: “E o santo padre [...] abençoava com generosidade aqueles seus pobres filhosdissidentes, que naquele momento eram e se sentiam católicos, porque viam pela primeira vez o verdadeiro pai de todos os cristãos”.

Evidentemente, nem todos os protestantes interpretam ser pecado aceitar uma comida adquirida em uma celebração religiosa diferente da deles. Ou que seria errado receber uma bênção de um sacerdote de outra fé. Muito menos consideram aceitável atrapalhar a manifestação pública de fé alheia, como é a procissão. Assim como o termo índio não dá conta de toda a pluralidade e diversidade dos povos originários, termos como protestantes ou evangélicos também não são suficientes para abrigar todas as especificidades de credos cristãos não católicos. Em Borba, portanto, também aparecem muitas alterações entre as denominações protestantes.

3.4 Protestantes estão chegando

De acordo com a percepção dos entrevistados, o perfil dos protestantes de Borba é: a maioria do sexo feminino, na faixa etária entre 17 a 35 anos e da classe baixa e média. Há grande diversidade na atuação laboral, sendo parte significativa formada por servidores públicos, comerciantes, trabalhadores rurais e prestadores de serviços. A pouca quantidade de pessoas com elevado nível financeiro é explicada por um dos pastores ouvidos com o seguinte verso bíblico: “É

mais fácil um camelo passar em um buraco de uma agulha do que um rico chegar ao Reino dos Céus”. Outro asseverou não ter empresários, mas ter muitos professores entre os membros.

A respeito da maior aceitação por parte das mulheres ao protestantismo, a vereadora Tatiana Franco contou um curioso relato, ao participar de um evento em homenagem ao Dia dos Mães, na pequena comunidade rural chamada Ponto Alegre, na região do Madeira ao norte da sede de Borba. “Para minha surpresa, soube que muitas pessoas de lá já aceitaram Jesus. Disseram que quase todas as mulheres se converteram, com exceção de três. No caso dos homens da comunidade, apenas dois aceitaram Jesus”, frisou Franco. “Aceitar Jesus” é uma expressão típica no protestantismo para designar a conversão a uma denominação evangélica. Um evangélico típico reconhece que outro pertencente a diferente filiação evangélica já aceitou Jesus, ao passo que um cristão católico ainda necessita aceitar Jesus Cristo “como seu senhor e salvador”.

Atualmente, dos nove vereadores componentes da atual legislatura da câmara municipal, três são evangélicos declarados. É a maior bancada evangélica da história da cidade. Geremias da Cruz é membro da Assembleia de Deus (Ieadam), Rodrigo Pantoja é da Assembleia de Deus Tradicional, e a única mulher, Tatiana Franca, é da IDPB. Nas eleições municipais de 2020, Borba teve o total 17.728 votos válidos (75 brancos e 502 votos nulos), sendo que mais de mil votos foram direcionados aos candidatos evangélicos eleitos. Geremias da Cruz (REPUBLICANOS) recebeu 257 votos (1,45%); Rodrigo Pantoja (PSL) recebeu 333 votos (1,88%); e Enfermeira Tatiana (PTB), 450 votos (2,54%). Para se ter uma ideia da dimensão eleitoral dos protestantes, Pedro Paz (católico) foi o vereador mais votado do município, com 769 votos (4,35% do total). A ocupação de um terço da câmara é vista pelos evangélicos como uma demonstração do crescimento da influenciado grupo. “O evangélico ainda não é influente nos destinos de Borba, mas tá chegando lá. Temos feito a nossa parte”, avalia o pentecostal Almir Góes.

Durante o período eleitoral, as candidaturas do trio de políticos evangélicos receberam apoio dos pastores das igrejas que frequentam. No caso de Geremias Cruz, a candidatura teve caráter oficial e apoio institucional, pois ele foi o escolhido para a disputa de uma vaga na câmara numa convenção política chamada de Dempadam, sigla para Departamento Missionário Político da Assembleia de Deus no Amazonas. “A liderança dá o direcionamento para os membros votarem no candidato escolhido. Agarrei essa oportunidade para defender o povo evangélico de nosso município”, explica. Já Tatiana Franco foi uma de três membros da IDPB que decidiu se candidatar ao cargo de edil. A igreja tentou apoiar os três igualmente, “orando pelos três candidatos”, relata a enfermeira eleita. Rodrigo Pantoja também se tornou candidato por iniciativa pessoal, recebeu apoio informal do pastor, mas não podia pedir votos durante os cultos. É uma determinação da Assembleia de Deus Tradicional o não envolvimento direto com a política partidária.

O trio inclui como intervenção política em favor dos evangélicos a atuação conjunta na reabertura, em março de 2021, dos templos religiosos do município. A necessidade foi devido a um decreto municipal que permitia a reabertura do comércio, mas nada mencionava sobre as igrejas. Outra ação do trio foi impedir a aprovação da proposta de retirar o feriado do Dia do Evangélico, mantendo-o apenas como data celebrativa. A ideia foi levantada durante uma das reuniões a respeito da atualização da Lei Ordinária do Município e logo rechaçada pelos vereadores evangélicos. Eles recordaram o fato de que havia três feriados municipais, sendo dois originados da devoção católica. Por que, então, querer mexer com o único feriado que homenageia os evangélicos?

Geremias Cruz já nasceu em berço evangélico. A família dele se converteu ao assistir a uma pregação do pastor Francisco Reis, missionário pioneiro que implantou a Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Amazonas (Ieadam) em Borba, em setembro de 1976, há quase 45 anos. A Ieadam é hoje a maior igreja evangélica de Borba com quase 4 mil membros e atuação de 29 pastores. “Cerca de 90% das novas denominações evangélicas que se instalaram em Borba são iniciativas de membros que saíram da Assembleia de Deus, criando novas igrejas ou se integrando a outras denominações evangélicas”, afirma Cruz.

Tatiana Franco ingressou na IDPB após participar de uma Célula (como já dito: culto religioso para poucas pessoas, realizado na casa de um dos membros) a convite de uma concunhada. Rodrigo Pantoja relata que foi a um culto da Assembleia de Deus Tradicional e “lá fui tocado pelo Espírito Santo e lá tomei a decisão de aceitar a Jesus”. Para a vereadora, se identificar como uma evangélica foi uma vantagem eleitoral. “Não foi desvantagem, muito pelo contrário, acho que foi positivo e a meu favor o fato de ser evangélica. Mesmo como candidata, pude falar de Deus. Como Ele me ajudou a vencer a depressão”, afirma.

Os políticos querem promover uma maior aproximação dos evangélicos com o poder público. O vereador Rodrigo Pantoja, por exemplo, quer votar um projeto para a criação de um “departamento religioso inserido no organograma municipal, para aproximar as igrejas de todas as denominações com o poder executivo”. A justificativa dada é o trabalho social feito pelas instituições evangélicas e que não seria reconhecido. Pantoja compara o trabalho social das igrejas com o custo do poder público com festas populares. Enquanto as igrejas “restauram casamentos, cuidam de drogados”, “o poder público dispende R\$ 20 mil, R\$ 50 mil para um bloco de carnaval desfilar durante 30 minutos, uma hora, em uma noite”. O político garante, porém, que “a ideia desse departamento não é destinar um fundo público para distribuir às igrejas, mas de dotar apoio, estrutura, fornecer um local, enfim, algo de contribuição para as igrejas evangélicas e católicas poderem fazer de uma forma melhor projetos sociais”, resume.

Há disputas, conflitos, mas também existem boas relações entre católicos e protestantes. Dentro ou fora das igrejas, membros de ambos os grupos se unem, especialmente, em projetos assistenciais. O pastor Joelson Andrade, da IDPB, destaca que empresários católicos contribuem com apoio e doações. A adventista Juciele Lima também registra que participa de projetos filantrópicos da igreja católica ou promovidos por católicos. Da mesma forma, projetos assistenciais adventistas contam com a contribuição de católicos, doando, por exemplo, roupas e alimentos. “No evangelho da bondade, o que importa são as pessoas alcançadas, não a organização que promoveu a ação”, ressalta a professora adventista.

De acordo com alguns membros da IASD entrevistados, em Borba, a convivência deles com os católicos seria mais harmônica do que com outras denominações protestantes. “Sofremos mais preconceitos, quem mais nos atacam não são os católicos. São os outros evangélicos”, afirma Juciele Lima. O pastor adventista Simão Pedro de Souza Melo reitera a percepção.

A comunidade que trata melhor a gente é a dos católicos. Sofremos preconceitos e maus tratos dos evangélicos de outras denominações. Quando chega um adventista, eles falam para os membros não ter nenhum contato, pois “é uma seita que faz lavagem cerebral”. Não sei os outros, mas nos diversos lugares em que preguei, sempre tratei bem os católicos e eles também me trataram bem. Católicos são os que mais aceitam a evangelização adventista. (Simão Melo, depoimento pessoal, 2021).

A relação externa com os católicos é motivo de discordância entre os evangélicos. Na opinião de vários protestantes, os conflitos mais recentes envolvendo católicos e evangélicos ocorridos em Borba têm sido originados por culpa dos últimos. Evidentemente, afirmam, os culpados seriam os evangélicos de outras denominações, os quais interpelam os católicos de forma “agressiva”, acusando-os de práticas idólatras ao venerar, por exemplo, Santo Antônio. A dissonância, entretanto, não diz a respeito à posição sobre a idolatria, mas ao modo de abordagem.

Tem algumas denominações que preferem pregar confrontando, afrontando e condenando. Eu discordo. Não cabe a nós condenar ninguém. Eles já chegam dizendo: “É errado adorar imagem”. Faço diferente. Primeiro, tento criar uma amizade. [...] Pode se evangelizar pacificamente. Há outras formas de mostrar as verdades da Bíblia. Na verdade, a Palavra de Deus sempre vai vir nos confrontando os nossos erros, falhas e pecados. Se eu pregar algo da Palavra de Deus que vai mexer com uma área que a pessoa gosta, com certeza ela não vai gostar. Mas é a Palavra de Deus que está falando. Acredito que há mais de uma maneira de você revelar as vontades de Deus, sem precisar, já de primeira, confrontar as pessoas. Há ainda conflitos, mas causados da parte de alguns evangélicos que

pregam a palavra de forma dura, confrontando os católicos.
(Almir Góes, depoimento pessoal, 2021).

De forma diplomática ou não, um modo de evangelização dos católicos que parece ser o preferido dos missionários evangélicos é atingir e contemplar as áreas que geram mais promessas e pedidos a Santo Antônio de Borba: saúde, dinheiro e amor.

Evangélicos, especialmente pentecostais e neopentecostais, elencam as curas como um dos principais motivos para os católicos mudarem de religião. “Recentemente, numa paróquia importante daqui, a do Cristo Rei, muitos membros de lá vieram para nossa igreja. Sofriam de doenças, os pastores visitavam, oravam para Deus agir e eles ficavam curados. Passaram para nossa igreja, começaram a acreditar na Bíblia”, relata Almir Góes. Os adventistas, por seu lado, mostram como alternativa à questão da saúde um regime alimentar com mais frutas e vegetais e restrições ao consumo de carnes. A ideia é a prevenção.

Realmente, as enfermidades são grandes motivações de pedidos para Santo Antônio de Borba. Na capela, ou sala de milagres, há muitas representações artesanais de partes do corpo humano para representar curas de doenças. Muitos devotos também deixam pedidos por escritos, e boa parte deles invoca a intervenção do padroeiro contra moléstias e morbidades. A professora católica Monique Pinheiro acredita que uma das maiores demandas por pedidos de saúde ao padroeiro de Borba é gerada por acidentes no veículo de transporte terrestre mais utilizado na cidade. “Como o pessoal aqui anda muito de motocicleta, ocorrem acidentes, então, têm muitos pedidos para os acidentados voltarem a andar, sarar da cabeça machucada”, relata.

O acesso à saúde é de fato uma questão fundamental em Borba. Possuir pelo menos um posto de saúde, por exemplo, é sonho de moradores de várias comunidades rurais do município cujos doentes são encaminhados à sede de Borba ou recebem atendimento de um barco de saúde itinerante doado pelo Governo Federal que percorre as comunidades próximas. Foi o que observou Rodrigo da Costa Lima (2015), ao estudar as expectativas das populações das comunidades de São Joaquim e Caiçara com respeito ao projeto de conservação florestal Trocano Araretama. No caso de Caiçara, localizada a 25 quilômetros da sede do município de Borba, na margem direita do rio Madeira, a jusante da sede municipal: “O grande desejo manifestado pelos moradores é que a comunidade possa ter um posto de saúde com atendimento básico e soro antiofídico para os ataques de cobra jararaca, Pico de Jaca, que ocorre com frequência na localidade, devido suas características geográficas” (LIMA, 2015, p. 62 e 63).

Se os católicos fazem muitos pedidos e promessas por questões financeiras ao santo que usa um manto de cédulas, as igrejas protestantes também prometem incremento nessa área com a teologia da prosperidade, a qual defende que a bênção financeira é o desejo de Deus para os cristãos

e que os fiéis que devolvem dízimos e fazem doações às igrejas serão divinamente recompensados com riqueza material (SILVA 2006).

Em adição às ofertas por resolução nas questões de saúde e dinheiro, os protestantes também concorrem com Santo Antônio até em especialidades notórias do orago, como a de casamenteiro. Além de eventos para promover namoros, em Borba, em 2021, a Igreja Adventista, por exemplo, dispendeu o total de R\$ 10.626,00 para conseguir oficializar 22 uniões conjugais. “Recentemente, pagamos os custos cartoriais para que 22 casais aqui de Borba pudessem se casar. Isso porque a igreja não batiza os amigados, os que só se juntaram; eles, antes de batizar, precisam se casar. Foram R\$ 483 de taxas por casal que pagamos”, frisou o pastor adventista Simão Melo.

Enquanto a concorrência avança, Santo Antônio diversifica suas especialidades. A professora Monique Pinheiro conta que, logo que chegou a Borba, foi ensinada que a grande característica do orago não era ser casamenteiro. Para ela, que já é casada e tem quatro filhos, foi dito que, na verdade, Santo Antônio de Borba é o “santo da família”. É por ter essa alçada bem mais abrangente que ele pode atender uma variedade de preces dos vários membros da família.

Afora a maneira ideal de se relacionar e evangelizar os devotos de Santo Antônio, há duas grandes divergências internas entre igrejas protestantes de Borba: participar ou não das celebrações do Dia do Evangélico; realizar ou não retiros espirituais durante os festejos de Santo Antônio.

3.5 Dia do Evangélico: melancias e votos

A divergência a respeito da celebração do Dia do Evangélico se deve especialmente ao significado do evento. Há um consenso de que é uma manifestação pública da existência e do crescimento do grupo. O dissenso é sobre o sentido da expressão de visibilidade dos protestantes. O que de fato significaria essa forma de dizer “Estamos aqui e olha só quantos somos”? Para muitos, seria uma exposição de poder eleitoral.

Por entenderem tratar de algo mais político do que espiritual, muitas denominações – as que adotam a proibição doutrinária de atuação institucional na política – não participam do evento.

O Dia do Evangélico em Borba é resultado da proposição da vereadora Nicéia da Silva Palheta, membro da Ieadam. “A ideia dela foi substituir o feriado que era do Dia da Melancia, que estava vago. Não tinha atividade nenhuma. Agora, o feriado do evangélico está aprovado e decretado”, conta o pastor Joelson Andrade.

Para a vereadora Tatiana Franco, membro da IDPB, a ideia da data é a valorização dos evangélicos, “uma forma de destacar socialmente esse grupo de cristãos”. Para o vereador Geremias Cruz, membro da Ieadam, o evento realizado na segunda sexta-feira de julho sinaliza o crescimento dos protestantes no município: “É uma grande conquista para nós, evangélicos. É um evento que

demonstra que estamos crescendo a cada dia mais e mais no município. Estamos ganhando mais espaço em todos os meios e que vamos crescer ainda mais”.

A Assembleia de Deus e a Igreja Pentecostal do Brasil são as principais entidades organizadoras dos eventos celebrativos do Dia do Evangélico. Desde 2002, ano da primeira edição, a programação do evento ocorre, mais ou menos, da seguinte forma:

Tradicionalmente, quem organiza o evento é a Assembleia de Deus e a IDPB. Antes era assim: um ano organizado pela Assembleia, outro pela IDPB. Agora já tem uma comissão organizadora de pastores. Normalmente, tem um cantor ou pregador de fora. O evento começa às 5h, lá no Centro de Eventos (Bráulio Mota). Tem o momento devocional, louvor. Às 7h começa a Marcha para Jesus quando a gente percorre as principais vias da cidade. Termina às 8h, 9h. De tarde, não tem programação lá no Centro de Eventos, pois o horário é dedicado para o evangelismo. Para visitar pessoas. Depois vem a programação noturna, com apresentação de atrações das igrejas participantes, um grupo de danças, apresentação teatral, corais. (Almir Góes, depoimento pessoal, 2021).

Cada igreja envolvida no evento se esforça também para apresentar a melhor performance artística. A IDPB cria encenações teatrais com peças com mensagens “edificantes”. Já a Ieadam formou um grupo de coreografia que conta com mais de 100 integrantes de adolescentes e jovens, os quais exibem uma espécie de balé cristão. O evento por certo seria ainda mais belo e impactante se todas as mais de 20 denominações protestantes da cidade participassem. É o que afirmam os promotores, os quais consideram as ausências como prova da “falta de união”.

A professora Juciele Lima atribui a abstenção dos adventistas como efeito das diferenças de liturgias de adoração com as dos organizadores. “Nós não participamos do evento porque nossas doutrinas são bem diferentes e não compactuam com as deles. Por exemplo, a nossa música é mais sacra e menos agitada; não se grita, não se bate palma nos nossos cultos. São diferenças na liturgia. Não nos sentiríamos bem para adorar a Deus dessa forma”, explica. Para as igrejas protestantes mais tradicionais, a letra de uma música abordar uma temática bíblica ou exaltar Jesus Cristo não é suficiente para ela ser considerada um louvor cristão, é necessário também que a sua melodia seja avaliada como sacra. Nessas igrejas, usa-se o termo em inglês “gospel” para a distinção. Assim, um rock, funk, ou pagode falando de Jesus seria uma canção “gospel”, mas não uma música sacra que verdadeiramente esteja adorando a Deus.

Outras denominações apontam razões políticas para a abdicação do evento. A controvérsia começa com o fato de a prefeitura bancar os custos. Para muitos protestantes, além de não ter problema algum, é uma obrigação do poder público não demonstrar preferências e exclusivismos.

Como a prefeitura custeava vários gastos dos festejos de Santo Antônio, como o patrocínio das atrações nacionais, nada mais natural e correto de também financiar a festa evangélica. “Quando vem gente de fora, as despesas ficam mais altas. Já gastamos R\$ 50 mil, ultimamente gastamos R\$ 100 mil. A maior parte do dinheiro vem da prefeitura e uma pequena parte vem dos caixas das igrejas participantes”, informa Joelson Andrade. Em 2019, conforme a secretaria municipal de Cultura de Borba, a prefeitura repassou R\$ 100 mil para a realização do Dia do Evangélico da cidade. A atração nacional foi o cantor gospel Klev Soares.

O problema, para os protestantes discordantes, é a forma como a conta do financiamento parece ser cobrada durante o evento. O vereador Rodrigo Pantoja resume o pensamento dos que discordam da forma como tem sido celebrado publicamente o feriado:

Não compactuo com os eventos realizados durante o Dia do Evangélico. Vejo que o objetivo é mais político do que espiritual. Durante os eventos, eles chamam políticos, ovacionam e glorificam os políticos. Ter um dia do Evangélico não é ruim, o problema é a finalidade dos eventos. É uma forma de querer aparecer, de dizer “estamos aqui”, de mais glorificar o homem do que a Deus. O evangelho existe para renovar, para transformar a vida das pessoas. (Rodrigo Pantoja, depoimento pessoal, 2021).

Alguns sacerdotes católicos também enxergam no Dia do Evangélico de Borba “ares de comício político”. Na visão deles, haveria incentivos por parte de grupos políticos locais para a expansão de evangélicos no município, com a concessão de facilidades como a doação de terrenos para a construção de templos. A intenção seria se aproveitar da forma como algumas igrejas evangélicas se comportam nas eleições: votos em massa por parte dos membros em candidatos apontados pelos pastores. Para a vereadora Tatiana Franco, críticas como essas são motivadas pelo crescimento dos protestantes em Borba: “Normal, pois os católicos têm perdido muitos membros e, às vezes, dão uma alfinetada, mostram um desconforto”. Almir Góes salienta que o desconforto nunca gerou desavenças graves durante o evento. “Nunca houve conflito entre católicos e evangélicos por causa desse evento. Alguns católicos reclamam e não gostam do fato da programação começar às 5h, bem cedo de manhã. Mas briga, nunca teve”.

Em 2020, assim como fizeram os católicos no dia 13 de junho, os evangélicos organizaram uma carreata. “Não ia ter nada no Dia do Evangélico. Foi a IDPB que tomou a iniciativa, depois todo mundo veio, as outras igrejas vieram para participar. Foi só a marcha que teve. Fizemos para marcar a data”, relata Almir Góes. A previsão é que, em 2021, haja também uma carreata.

Quando a normalidade se reinstalar, os protestantes querem que o evento volte a se consolidar como atração no chamado turismo religioso, na calha do Rio Madeira. É o que relata

Tatiana Franco: “O Dia do Evangélico atrai turistas que vêm dos municípios próximos, como Novo Aripuanã, Nova Olinda do Norte. Vem pastor de fora e atrai os evangélicos de fora”. A professora Juciele Lima também compartilha da observação: “Sei que vêm muitos evangélicos de outros municípios onde não tem esse feriado especialmente para os evangélicos, como Nova Olinda, Novo Aripuanã e outros. Nesse dia tem muita gente na cidade”, frisa.

O movimento de turistas ainda não se aproxima da efervescência gerada pelos festejos antoninos, mas já tem moradores que se afastam da sede da cidade nesse feriado:

Dá a impressão que os evangélicos se vingam dos católicos no Dia do Evangélico. Eles começam a soltar foguetes à meia-noite, assim como os católicos fazem do dia 31 de maio para o dia 1 de junho, em homenagem a Santo Antônio. É outro dia que ninguém dorme. Os evangélicos também passam o dia soltando foguetes, como os católicos fazem em junho. A marcha para Jesus também começa bem cedo e eles passam pelas ruas batendo tambor, é o maior estrondo. Eu também saio da cidade nessa data, vou para o sítio para ter sossego. (Juciele Lima, depoimento pessoal, 2021).

3.6 Imunidade espiritual de rebanho

A saída temporária de alguns moradores durante o Dia do Evangélico ainda não se compara ao que ocorre nos festejos de Santo Antônio. A imagem de alguns barcos singrando contra o fluxo das embarcações que chegam ao porto de Borba chama a atenção. São dezenas de membros de igrejas protestantes saindo da cidade para se refugiarem em acampamentos espirituais organizados por suas denominações religiosas em cidades próximas – como Nova Olinda do Norte, Novo Aripuanã, Manaus – ou em terrenos afastados da área urbana, semelhantemente ao que ocorre em várias cidades no período de Carnaval.

A atitude chamativa cria situações controversas. Casais que foram unidos por Santo Antônio vivenciam uma separação (momentânea) causada pelo padroeiro, nos casos em que um cônjuge se torna evangélico. O mesmo quadro afeta os vários tipos de relações interpessoais, acarretando divergências e atritos. Uma demonstração de que o santo padroeiro acaba deixando de ponta-cabeça também as relações afetivas e o convívio social amistoso.

A decisão de se retirar da cidade durante a festa não é consenso entre os próprios protestantes. A saída é até vista como “deserção” para alguns deles, como observamos em 2019.

O conselheiro tutelar de Manicoré, Edson Botelho, estava acompanhando um adolescente infrator desde o Centro de Recuperação em Dependência Química Ismael Abdel Aziz, no município de Rio Preto da Eva, até Manicoré. Botelho estava bastante aborrecido com o fato de ter sido

obrigado a parar em Borba e interromper a viagem. Por tradição, todas as embarcações quetrafegam pelo rio Madeira param no porto da cidade para que os passageiros prestigiem a festa ao padroeiro. A pausa pode durar mais de 24 horas, pois começa dia 12 e só termina na noite do dia 13, após a procissão de encerramento.

“Isso é um desrespeito à Constituição, em seu artigo quinto (inciso XV). Como fica meu direito de ir e vir? Por que alguém que não é católico, como eu, tem que ficar preso, sem poder sair, por causa de uma festa católica?”, disse Botelho, que já havia tentado, sem sucesso, convencer proprietários de pequenas embarcações a levá-lo ao seu destino. O desabafo do conselheiro tutelar interrompeu a conversa com dois comerciantes protestantes – Jackson Alan e Richardson Cruz – que me informavam onde encontrar um retiro realizado durante os festejos antoninos, no momento em que registrava as orientações geográficas em um bloco de anotações.

Quando se inteirou do tema da conversa, Botelho pareceu ainda mais chateado. “Os evangélicos de Borba fazem retiro durante a festa católica? Fecham as igrejas? Isso é um absurdo. Aí mesmo é que deviam ficar na cidade. Distribuir folhetos, pregar para os turistas. De acordo com A Palavra, não acho isso certo”. Tal escolha lhe parecia deserção diante de uma batalha espiritual. Botelho permaneceu discordando da medida, mesmo após ouvir as explicações dos comerciantes evangélicos sobre as razões do acampamento, de que era uma forma de proteção, de “cuidar dos jovens”; evitar que tivessem acesso a “tentações, brigas e bebidas”, as quais ficariam mais disponíveis durante os festejos.

A opinião contrária aos acampamentos manifestada em 2019 pelo evangélico conselheiro é compartilhada pelo vereador Rodrigo Pantoja, membro da Assembleia de Deus Tradicional. Ele usa o verbo “fugir” para avaliar o retiro realizado durante os festejos antoninos.

Não concordo, não acho bom fugir. O que adianta sair da cidade por 13 dias e como fica nos outros mais de 300 dias restantes do ano? Até entendo que, como é um feriadão da cidade, muitas igrejas preferam sair para ficar juntos, compartilhar bons momentos, evitar que os membros participem da festa. Mas a questão é ter um alicerce. Saber que sempre tem o caminho do mal e do bem e que você precisa escolher. A igreja que frequento não promove retiros muito menos fecha os templos durante as festas. Para a igreja, retiro é fugir. (Rodrigo Pantoja, depoimento pessoal, 2021).

Já o vereador Geremias Cruz, membro da Ieadam, embora reconheça a ideia de proteção aos jovens e admita que a festa causa “apostasia”, compara o retiro ao ato de se esconder. Ele defende, portanto, uma espécie de “imunidade espiritual de rebanho” para os jovens, concordando com a ideia de mandá-los diretamente para a festa como forma de torná-los mais fortes e imunizados espiritualmente.

É claro que a igreja se preocupa com essa parcela de membros que se desviam no momento da festa. Não achamos, porém, a melhor estratégia ficarmos escondidos durante a festa. Nós criamos grupos de evangelismo e os mandamos para o meio da festa, para distribuir folhetos, por exemplo. Creio que o cristão precisa mostrar firmeza na sua fé. Mesmo não tendo retiro, grande parte dos membros permanecem. Durante o auge da festa, fazemos, por exemplo, vigília de oração à noite, e muitos jovens ficam na igreja até de manhã; amanhecem orando. Alguns realmente se perdem por causa da festa. É, porém, um momento ideal para o cristão entender onde está a verdadeira fé dele, pois deve estar firmada em Cristo. Com o retiro, de fato, os jovens ficam mais protegidos por ficar longe da tentação da festa. Mas permanecer na cidade é uma forma deles crescerem mais maduros, firmados na Rocha. (Jeremias Cruz, depoimento pessoal, 2021).

Em certa medida, a festa de Santo Antônio funciona também como uma espécie de “ritual de iniciação” pelo qual o jovem evangélico tem a resistência e a maturidade da sua fé testadas. Uma vez provado e aprovado, o jovem adquire respeito e confiança da coletividade cristã.

Para a vereadora Tatiana Franco, membro da IDPB, ao se verificar um grande perigo para os jovens com a realização da festa, o mais lógico e sensato é protegê-los do grave risco e não deixá-los expostos para ver o que acontece. O retiro espiritual, portanto, nada teria de deserção, covardia ou fuga. Apenas seria uma forma estratégica e inteligente de se lidar com uma ameaça.

O retiro espiritual durante a festa faz parte de duas estratégias das lideranças evangélicas. A primeira, é uma estratégia para tirar os jovens evangélicos da cidade para levar para um local distante da festa, pois você sabe, a porta do mundo é larga, é fácil, é gostosa. A segunda estratégia é tentar fazer o jovem se consolidar durante a igreja, pois no retiro tem períodos de oração, aprendizado da palavra, atividades recreativas, para o jovem brincar e se distrair. Ou seja, consolidar o jovem na igreja, promover a comunhão, e também é uma tentativa de não perder os jovens para o mundo. Não sei os números exatos, mas tem estatística que mostra que muitos jovens que não vão para os retiros (de Carnaval e durante os festejos) acabam desviados. Hoje, com as redes sociais, a gente acompanha tudo. Fulano não foi pro retiro, e quando vê, ele posta uma foto no meio da festa. Depois de um tempo, sai da igreja. Alguns conseguem ser resgatados, mas muitos nunca mais voltaram para a igreja. (Tatiana Franco, depoimento pessoal, 2021).

Em 2019, uma morte foi citada como prova de que os riscos dos festejos não eram meramente simbólicos. Nos primeiros dias da festa daquele ano houve um acidente fatal. Um jovem, embriagado, desequilibrou-se e caiu do mirante da cidade, que possui 15 metros de altura. A partir daí, o ponto turístico ficou interditado. A terrível ocorrência era recordada pelos evangélicos como exemplo de alerta para os “graves perigos da festa”, pois, de acordo com a biografia não-

oficial traçada por eles a respeito da vítima, tratava-se de um “desviado da fé”, um “apóstata”. Alguns afirmavam que a vítima era um “rebelde filho de um pastor” evangélico, mas não sabiam exatamente de qual denominação. Para os evangélicos havia, portanto, um visível e grande ensinamento do episódio. Um jovem que antes estava seguro e protegido ao frequentar uma igreja protestante, dela saiu e acabou sucumbindo ao exagerar no consumo de bebidas alcoólicas obtidas ao participar de uma festa católica.

3.7. Toda festa é Carnaval

A decisão de se retirar durante a festa católica também pode ser encarada como um grande pronunciamento ou acusação por parte dos protestantes. A promoção de retiros e acampamentos espirituais durante festas é comum por parte das igrejas cristãs. A igreja católica, por exemplo, também realiza retiros durante o período de Carnaval. No caso, porém, o principal motivo alegado pelos líderes protestantes para a saída da cidade durante os festejos antoninos é a proteção de seus jovens membros de ocorrências consideradas nocivas: o acesso a bebidas alcoólicas e substâncias ilegais e o sexo antes do casamento, ocorrências rotineiras de festanças como o Carnaval.

Podemos entender essa atitude como uma sinalização por parte dos protestantes de que a festa católica seria, no fundo, uma festa profana, e não sagrada. Ou que não haveria uma distinção nítida do profano e do sagrado. Seria, portanto, o festejo uma espécie de festa carnavalesca.

O ideal de uma clara delimitação nos territórios do sagrado e do profano nas festas era uma aspiração cara aos observadores estrangeiros. Cada vez que percebiam uma mistura entre as duas instâncias nos festejos, recriminavam-na. Henry Bates foi um dos analistas forasteiros que demonstrava contrariedade com a forma com que as festas religiosas eram realizadas no Brasil, sobretudo na Amazônia, onde morou por vários anos. O naturalista britânico – a exemplo de outros visitantes, alguns deles protestantes – acreditava que as festas católicas, como os festejos de padroeiros, deveriam ser completa e puramente celebrações religiosas e se incomodava quando percebia nelas uma espécie de “miscigenação”, uma mistura entre o sagrado e o profano.

Baseado na ideia de que profano e sagrado seriam esferas opostas e mutuamente repelentes, Bates achava ser uma prova da falta de capacidade cognitiva de índios, mestiços e brancos moradores da Amazônia acreditar que a parte profana fazia parte ou era tão importante quanto as atividades religiosas das festas.

A ideia que um índio tem de um feriado são os foguetes, as procissões, as mascaradas, especialmente a imitação de diferentes espécies de animais, o som confuso de tambores e pífaros, as danças monótonas que se sucedem de hora em hora sem interrupção e, ponto mais importante de todos, levando gradativa e completamente à embriaguez. Mas ele liga uma

espécie de significado a estes atos e pensa que os festejos anexados aos dias santos da Igreja Católica, tais como são celebrados pelos portugueses, fazem parte essencial das cerimônias religiosas. Mas a este respeito os brancos sem educação e os mestiços não são mais esclarecidos que os pobres índios de alma bronca. Todos eles consideram uma festa religiosa como um divertimento, no qual o padre representa a parte de diretor e ator principal. (BATES, 1944, p. 191 e 192).

Bates observou que os moradores da província do Grão-Pará não consideravam só a festa religiosa como divertimento, mas a religião como um todo. Para ele, que avaliava tal ideia como um equívoco, a concepção seria resultado de “noções muito falsas da religião”, em razão das quais ocorreria uma irracional honra para a “imagem de madeira”. Para o britânico, os moradores da região, bem como os imigrantes, não conseguiram entender que a imagem do santo era apenas uma representação, tratando-a como se fosse o próprio santo.

Percebe-se logo que a religião é para a maioria dos paraenses, mais um divertimento que um dever. As ideias da maioria evidentemente não vão além da crença de que todos os festejos são feitos, em cada caso, em honra da imagem de madeira posta no altar da igreja. Os imigrantes portugueses sem educação parecem-me ter noções muito falsas da religião. Muitas vezes viajei em companhia desses brilhantes exemplos da civilização europeia. Geralmente carregam consigo, onde quer que vão, uma pequena imagem de algum santo favorito, e quando há tempestade ou qualquer outro perigo, seu primeiro cuidado é correr para o camarote, tomar a imagem e levá-la aos lábios, enquanto balbuciam uma oração pedindo socorro. Os negros e mulatos são, neste particular, muito parecidos com os portugueses, mas eu acho que eles mostram um sentimento de mais pura devoção; e em conversa, sempre observei que mostravam vistas mais racionais em sua religião do que as classes baixas de portugueses. Quanto aos índios, com exceção das famílias mais civilizadas, morando perto das grandes cidades, não demonstravam nenhum sentimento religioso. [...] (os índios) não são muito ciosos em observar todas as formalidades, mas acham que os festejos têm a mesma importância que as cerimônias da igreja. (BATES, 1944, p. 123 e 124).

Gilberto Freyre também registrou impressões de viajantes, alguns deles cristãos de outros países, escandalizados com as festividades realizadas pela igreja católica brasileira. Para eles, as celebrações possuíam “todos os traços dos antigos festivais pagãos. Festivais não só de amor, mas de fecundidade”. Um exemplo de relato exibidor de incômodo e indignação foi o elaborado pelo francês La Barbinais, ao descrever a festa de São Gonçalo, ocorrida na Bahia no século XVIII:

Danças desenfreadas em redor da imagem do santo. [...] Uma promiscuidade ainda hoje característica das nossas festas de

igreja. Violas tocando. Gente cantando. Barracas. Muita comida. Exaltação sexual. Todo esse desadorno – por três dias e no meio da mata. De vez em quando, hinos sacros. Uma imagem do santo tirada do altar andou de mão em mão, jogada como uma peteca de um lado para outro. Exatamente – notou La Barbinais – “O que outrora faziam os pagãos num sacrifício especial anualmente oferecido a Hércules, cerimônia na qual fustigavam e cobriam de injúrias as imagens do semideus”. (FREYRE, 2003, p. 329)

Muitos dos ancestrais dos observadores estrangeiros que, a exemplo de Bates e La Barbinais, demonstravam reservas e até espanto com a mistura do sagrado e profano nas festas religiosas do Brasil podem ter participado de celebrações nas quais as duas esferas eram ainda mais indissociáveis. É o que se percebe no detalhado estudo do historiador inglês Peter Burke, a respeito da cultura popular na idade moderna. Burke dedica bastante atenção às festas, pois:

Na cultura popular europeia tradicional, o tipo de cenário mais importante era a festa: festas de família, como casamentos; festas de comunidade, como a festa do santo padroeiro de uma cidade ou paróquia; festas anuais comuns a muitos europeus, como a Páscoa, o Primeiro de Maio, o solstício de verão, os doze dias de Natal, o ano novo e o dia de Reis, e por fim o Carnaval. Eram ocasiões especiais em que as pessoas paravam de trabalhar, e comiam, bebiam, e consumiam tudo o que tinham. (BURKE, 1999, p. 202).

O historiador inglês emprega vários exemplos de festas nas quais, por exemplo, os interiores das igrejas sediavam eventos como a “vigília” da véspera da festa do santo padroeiro, nas quais “os paroquianos podiam passar a noite na igreja, comendo e bebendo, cantando e dançando” (1999, p. 132). Burke frisa que a “persistência do costume” não se explica apenas pela inexistência de outros locais, além das igrejas, com capacidade para abrigar eventos populares. Tais festas comunicavam também “algo sobre as atitudes populares em relação ao sagrado: mais íntimas, mais familiares do que viriam a ser depois” (1999, p. 132). Em Borba, o evento de véspera do início da festa do padroeiro é chamado de Alvorada Festiva e ocorre em frente da Basílica, não dentro do templo como ocorria na Europa moderna, de acordo com o historiador.

Burke também cita outras ocasiões festivas, como o Carnaval da Florença, do século XVI, nas quais os padres “cantam, dançam e tocam instrumentos” como também “usam máscaras nas igrejas” e “as freiras são autorizadas a celebrar, vestidas como homens” (1999, p. 53). Um dos exemplos mais inusitados da mistura de sagrado e profano é a festa dos Bobos, realizada em 28 de dezembro, que relembra os “inocentes” massacrados por Herodes.

A festa dos Bobos era organizada pelos noviços, equivalente eclesiástico das associações de rapazes que tanto se destacavam

durante o Carnaval. O povo participava da mesma forma que participava da missa, na congregação. Durante a festa dos Bobos, elegia-se um bispo ou abade dos bobos, havia dança na igreja e nas ruas, a procissão usual e uma missa simulada quando os clérigos usavam máscaras, roupas de mulher, ou vestiam seus hábitos de trás para a frente, seguravam o missal de ponta-cabeça, jogavam cartas, comiam salsichas, cantavam cantigas obscenas e maldiziam a congregação, ao invés de abençoá-la (BURKE, 1999, p. 216).

Burke sugere que – em atos que parodiavam cerimônias feitas a procissão e a missa, elegiam bispos dos bobos e amaldiçoavam em vez de abençoar os membros – na Festa dos Bobos era promovida e viabilizada uma inversão festiva do cotidiano pela qual era alterada a ordem social estabelecida. Essa maneira de celebrar era legitimada por interpretações de versos bíblicos como o do livro de São Lucas 1:52 – “Ele depôs os poderosos e exaltou os humildes”. A forma carnavalesca como eram realizadas essas festas religiosas, portanto, era algo bastante apropriado do ponto de vista cristão, já que o nascimento do filho de Deus numa manjedoura era um exemplo espetacular do “mundo de cabeça para baixo” (p. 216 e 217). Assim, conforme Burke, uma das principais características das festas populares da idade moderna era justamente a ideia de que os festejos eram mais do que um acentuado contraponto ao cotidiano, mas se tratavam de momentos de completa “inversão”, ou seja, quando tudo ficava de ponta-cabeça.

A mais definidora particularidade do Carnaval, conforme Burke, portanto, era ser a representação perfeita de uma ideia favorita da cultura popular dos inícios da Europa moderna: “mundo virado de cabeça para baixo”, *le monde renversé, il mondo alla rovescia, die verkehrte Welt* (1999, p. 212). A popularidade da concepção, assinala Burke, podia ser comprovada em estampas e pinturas nas quais as pessoas eram desenhadas de ponta-cabeça; os peixes voando; o boi virava açougueiro, cortando em pedaços um homem; o peixe comia o pescador; as lebres carregavam um caçador amarrado ou giravam-no no espeto. As brincadeiras e encenações também retratavam inversões de status e papéis nas relações interpessoais.

Também se representava a inversão das relações entre homem e homem, fosse inversão etária, inversão de sexo ou outra inversão de status. O filho aparecia batendo no pai, o aluno batendo no professor, os criados dando ordens aos patrões, os pobres dando esmolas aos ricos, os leigos dizendo missa ou pregando para o clero, o rei andando a pé e o camponês a cavalo, o marido segurando o bebê e fiando, enquanto sua mulher fumava e segurava uma espingarda. (BURKE, 1999, p. 213)

Se um artista quisesse retratar um tipo resistente da devoção antonina, de acordo com a mentalidade da época, desenharia Santo Antônio botando um fiel de cabeça para baixo.

Um bom exemplo de uma festa religiosa com nítidos elementos carnavalescos era o *Corpus Christi* na Espanha. Havia apresentação de elaborados carros alegóricos pelas ruas, “transportando santos, gigantes e, o mais importante, um enorme dragão, explicado em termos cristãos como a besta do Apocalipse, enquanto a mulher às suas costas supostamente representaria a prostituta da Babilônia”. Havia também os fantasiados de diabos dando cambalhotas, cantando e travando batalhas simuladas com os fantasiados de anjos (1999, p. 218). Ainda na Espanha, algumas vezes coincidindo com o Carnaval, ocorria em 5 de fevereiro, a festa religiosa em homenagem à Santa Ágata. Nesse dia, o mundo ficava “de cabeça para baixo” porque as mulheres mandavam e os homens eram obrigados a obedecer (p. 217).

Por isso, ao analisar as grandes festas do ano realizadas no final do Renascimento e início da Europa Moderna, Peter Burke conclui que praticamente todas eram um “carnaval em miniatura”, visto que possuíam um importante agrupamento de rituais em comum. No entendimento do historiador inglês, “pensar nas festas religiosas dos inícios da Europa moderna como pequenos carnavais está mais perto da verdade do que concebê-las como graves rituais sóbrios à maneira moderna” (1999, p. 223).

Os graves rituais sóbrios e também uma maior separação do sagrado e do profano nas festas ocorrem em consequência das intensas campanhas de oposição às celebrações. A própria igreja católica tentou acabar, por exemplo, com o Carnaval e demais festas pagãs (ARAÚJO, 2003, p. 19). O povo não permitiu. “A Igreja, ao constatar a ineficiência das proibições dos festejos pagãos, arraigados no inconsciente coletivo dos povos, tratou de adaptá-los ao calendário eclesiástico, porém ligados aos símbolos da religião” (CAMARGO & BARBOSA, 2012, p. 11). Um dos mais proeminentes defensores da adaptação das cerimônias e festas pagãs ao cristianismo foi o Papa Gregório, o Grande. Em 60 d.C., ele advertiu o bispo Agostinho, que evangelizava a pagã Inglaterra, que “os templos dos ídolos naquele país não devem ser destruídos em hipótese alguma”; os ídolos deviam ser derribados, mas os templos seriam convertidos em igrejas cristãs, “e como elestêm o costume de sacrificar muitos bois a demônios, deixe que alguma outra solenidade o substitua em seu lugar”. O princípio básico da “doutrina da adaptação” defendida pelo Papa Gregório era de que “é certamente impossível erradicar todos os erros de mentes obstinadas de um só golpe, e quem quer escalar uma montanha até o alto sobe gradualmente passo a passo e não num só salto”. (BURKE, 1999, p. 252). Como exemplos de festas pagãs adaptadas com sucesso, o historiador cita Natal e a festa de São João, com seus rituais de fogueira (p. 204 e 205).

Sobre a etimologia da palavra Carnaval, o filósofo e teórico russo Mikhail Bakhtin (1997) observou que, desde a segunda metade do século XIX, numerosos autores alemães defenderam a tese da origem germânica do termo: *Karne* ou *Karth*, seria “lugar santo” e *val* (ou *wal*), “morto”,

“assassinado”. Carnaval significaria, portanto, algo como “procissão dos deuses mortos”. A etimologia, por conseguinte, já evidenciaria que o Carnaval era mais uma festividade pagã que havia recebido uma releitura cristianizada.

Quando as origens pagãs das festas religiosas católicas foram descobertas pelos mais instruídos, os protestantes intensificaram suas críticas a elas. Peter Burke explica que, quando os reformadores protestantes se opuseram à igreja católica, também se colocaram, portanto, contra algumas festas, pelo fato de as considerarem como “sobrevivências pré-cristãs e com resquícios de paganismo” (p. 232 e 233). Daí as festas serem denunciadas como “ocasiões de pecado, com propensões mundanas, especialmente, para os prazeres da carne” (p. 235 e 236). Na visão dos protestantes, a transformação das celebrações em honra às divindades pagãs em festejos em homenagens aos santos não representava um triunfo do cristianismo sobre o paganismo, mas exatamente o contrário.

Uma curiosidade é que Martinho Lutero, atacado por “virar o mundo de cabeça para baixo” com a Reforma Protestante (p. 213), não era antagonista das festas populares. De acordo com Burke, a respeito da festa que botava tudo de ponta-cabeça, o Carnaval (ou da *Johannisnacht*, Festa de São João), dizia ele: “Que os meninos tenham seus divertimentos” (2010, p. 241 e 242).

Os sucessores de Lutero, porém, foram opositores mais contumazes contra as festas e a eles se uniram os reformadores católicos. A diferença entre os grupos, conforme Burke, é que a reforma católica pretendia modificar as festas; já a reforma protestante era mais inclinada a eliminações. Os protestantes, por exemplo, queriam abolir tanto os feriados religiosos como as festividades, e alguns antagonizavam não apenas o Carnaval como também a Quaresma. “Alguns protestantes opunham-se a todos os dias santos além do domingo, outros eram contrários à própria ideia de festa, isto é, à ideia de que alguns dias são mais sagrados do que outros. Muitos protestantes eram igualmente radicais na crítica às imagens sagradas, que viam como ‘ídolos’ que deviam ser destruídos. As ‘cerimônias’, tais como os ‘ídolos’, eram atacadas como formas de religião exterior que se interpunham entre Deus e o homem, e tinham de ser abolidas” (BURKE, 1999, p. 239).

Evidentemente, os reformadores católicos da cultura popular eram menos radicais do que os protestantes. Não atacavam o culto aos santos, mas apenas seus “excessos”, tal como a devoção a santos não reconhecidos oficialmente pela igreja e a crença de que os santos poderiam conceder “favores mundanos”, como curas e proteções. Os críticos católicos queriam festas purificadas, mas não eliminadas como desejavam os protestantes (p. 240).

De acordo com Burke, os reformadores católicos usaram argumentos dos protestantes para atacar as festas. Desta forma, “o vício medonho da pestífera dança” era condenado, por exemplo, por “despertar emoções perigosas e incitar à fornicação”, pois as danças davam aos participantes

oportunidade para “apalpadelas imundas e toques impuros”. Os exegetas repreensores também não deixaram de notar nos mastros símbolos fálicos. As festas, enfim, eram denunciadas como ocasiões de pecado, mais particularmente de embriaguez, glotoneria e luxúria, “estimulando a submissão ao mundo, à carne e ao Demônio” (2010, p. 235 e 236).

Ainda como resposta às críticas protestantes, entre 1562 e 1563, foi realizado o concílio de Trento, pelo qual os bispos participantes lançaram vários decretos para a reforma da cultura popular. Nas declarações, defendem maior zelo e seriedade no culto às imagens e nas festas religiosas:

Na invocação dos santos, veneração das relíquias e uso sagrado das imagens, toda superstição deverá ser removida, toda busca imoral de ganho eliminada e toda lascívia evitada, de modo que as imagens não serão pintadas ou enfeitadas com encanto sedutor, nem a celebração dos santos e a visita às relíquias serão pervertidas pelo povo em festividades turbulentas e bebedeiras, como se as festas em honra aos santos se celebrassem com orgias e não com um senso de decência. (BURKE, 1999, p. 243).

Para ter festas religiosas com maior senso de decência, os reformadores católicos implantaram uma série de proibições, como a dos leigos se vestirem como padres durante a época do Carnaval; pois era “blasfêmia” e os clérigos tinham que ser vistos como “pessoas sagradas” (p. 239). Para inculcar essa ideia, era preciso um novo perfil de sacerdote. Não cabia mais o pároco do velho estilo, que punha uma máscara, dançava na igreja durante as festas e fazia piadas no púlpito. Além da proibição de participar das festas populares à maneira tradicional, dançando e usando máscaras, maldizendo em vez de abençoar, como na Festa dos Bobos, os párocos foram proibidos de assistir a peças, comparecer a touradas e até de gesticular com excessiva violência durante seus sermões. O novo estilo exigia um padre mais refinado, erudito, de status social superior aos membros, sempre preocupado em se conduzir com a gravidade e o decoro condizentes com seu status sagrado, o que, muitas vezes, significava ficar consideravelmente mais distante do seurebanho. Para Peter Burke, tanto os exegetas protestantes quanto os católicos “se empenhavam em destruir a tradicional familiaridade com o sagrado, pois acreditavam que a familiaridade alimenta a irreverência” (1999, p. 235).

Quando, porém, o povo identificava exageros por partes dos restauradores havia a reação. Em 1780, Scipione Ricci, tornou-se bispo de Pistoia e Prato, na região da Toscana, Itália. Em 1786, o bispo promoveu o sínodo de Pistoia, no qual foi censurado o culto às imagens, e “particularmente a prática de dar nomes diferentes a diferentes imagens da mesma pessoa, como se existisse mais de uma Virgem Maria” (p. 260). Além disso, o sínodo propôs: a transferência de festas religiosas para o domingo, recomendação aos leigos da leitura da Bíblia e também houve críticas à devoção ao

Sagrado Coração. “Nas duas regiões, essa investida contra a religião popular tradicional provocou sublevações camponesas entre 1788 e 1791, e Ricci foi obrigado a renunciar” (p. 260).

O fato é que tanto os reformadores protestantes quanto os católicos tiveram sucesso em suas intenções. Como queriam aqueles, algumas festas foram eliminadas. Assim também, como pretendiam estes, várias práticas tradicionais das celebrações foram reformadas.

A vitória dos exegetas reformadores católicos pode ser comprovada pelo fato das festas católicas não mais contarem com cenas como as de freiras vestidas de homens, danças licenciosas ou bebidas consumidas dentro da igreja, muito menos padres brincando de maldizer a congregação. Já o êxito dos reformadores protestantes, na parte interna, foi o de inculcar a ideia de que as festas eram perigosas e deviam ser evitadas. Lembrando que, conforme apontaram os historiadores do protestantismo no Brasil, a intenção deles não era apenas fazer o povo brasileiro deixar de ser católico e aderir à religião, mas também implantar um novo estilo de vida, mais conservador.

Quando as festas religiosas foram implementadas no Brasil, já vieram nas versões alteradas pelos reformadores. Sem as características mais conexas ao carnaval europeu. Assim, os festejos em louvor aos padroeiros, por exemplo, já ocorrem com separação nítida do sagrado e do profano. Ainda há espaço para danças e comilanças, mas ao redor, fora, nunca dentro das igrejas. As festas religiosas católicas ganharam tanta gravidade e tornaram-se tão sóbrias em comparação ao que eram, que fizeram observadores como Bates chegarem a acreditar que elas sempre foram assim.

É importante destacar que os reformadores atingiram muito, mas não conseguiram influenciar a relação entre o fiel e o santo por meio de sua imagem representativa. O fato de o ícone de um orago ainda ser o principal destaque dos festejos religiosos católicos provoca ressalvas e oposições entre os protestantes.

De fato, em consequência da implantação das ideias dos reformadores, os protestantes, de forma geral, não têm atitudes afetas às festas. Não consomem bebidas alcoólicas, ou substâncias alteradoras do estado de consciência, não dançam, há denominações com restrições alimentares e os namoros também devem obedecer a delimitações de costumes. A sobriedade da conduta deve ser sempre buscada e por isso é recomendado o distanciamento das celebrações. O temor da festa e seus desdobramentos seria justificado, porquanto, conforme assinala Roger Caillois (1913-1978), a lei que regula a festa é o exagero.

Não há festa, mesmo triste por definição, que não contenha ao menos um princípio de excesso e frenesi: é suficiente evocar as fartas refeições funerárias entre os camponeses. Desde outrora até hoje a festa sempre se definiu pela dança, pelo canto, pela ingestão de alimentos, pela bebedeira. É preciso entregar-se a ela no grau máximo possível, até o esgotamento, até o adoecimento. É a lei própria da festa. (CAILLOIS, 2015, p. 15)

O receio do exagero das festas talvez explique o fato de que, em Borba, observam-se claras tentativas de reforma e modificações nos festejos, nos mesmos moldes apontados por Burke. O alto clero, por exemplo, segue demonstrando anseio por retirar o manto de cédulas da liturgia oficial, considerando inadequada essa demonstração de devoção. Já os protestantes não pensam em reformar, mas eliminar a festa antonina, por avaliarem-na como idólatra. Enquanto não conseguem atingir tal propósito, usam uma estratégia de boicote: marcar presença com a ausência.

3.8 Retiro, a antifesta

Tanto católicos quanto protestantes ressaltam várias justificativas bíblicas para a promoção de retiros espirituais. Uma delas é recordar que, antes de tomar decisões ou realizar atos importantes, Jesus Cristo se retirava das cidades para uma região montanhosa ou desértica, onde passava tempo em reflexão e oração. Foi assim que escolheu os 12 discípulos: “naqueles dias, subiu ao monte para orar, e passou a noite em oração a Deus. Quando já era dia, chamou a si os seus discípulos, e escolheu doze deles, a quem também deu o nome de apóstolos” (Lucas 6:12-13).

Concepções norteadoras dos retiros espirituais, a saber, o afastamento e a recusa dos prazeres, riquezas e confortos do mundo, também eram práticas corriqueiras de religiões orientais, as quais buscavam com esse estilo de vida de contemplação e meditação atingir um elevado nível de purificação e transcendência espiritual, em algumas crenças chamado de nirvana. No catolicismo, algumas ordens construíram locais como mosteiros, abadias, conventos, para desta forma: “viver uma espiritualidade de índole mais rigorista, baseada no carisma contemplativo, no silêncio e na estrita clausura, valorizando a união fraterna, a caridade, a penitência, a leitura espiritual, a meditação e a liturgia” (FONTES; ANDRADE; RODRIGUES, 2020, p. 26). Algumas pessoas, misantrópicas ou não, chamadas de eremitas, buscaram o afastamento completo da sociedade, vivendo em locais ermos e desabitados ou em constante nomadismo. Vários eremitas, por penitência ou religiosidade, tornaram-se santos como Santo Antão do Deserto, que em alguns idiomas recebe o mesmo nome de Santo Antônio.

Filósofos como David Henry Thoreau, em obras como *Walden* (2007), também defenderam a ideia de que a vida nos aglomerados urbanos era artificial e prejudicial. Ao buscar um maior contato com a natureza, o homem despertaria para práticas e atitudes mais benéficas para si mesmo e para o ambiente (CRUZ 2020). Até empreendimentos comerciais como os spas de emagrecimento partem da ideia de que se retirar da cidade e ter uma suspensão da rotina e do cotidiano é a melhor forma de evitar uma deletéria tentação. Ao analisar as consequências da dessacralização do mundo pela ciência e a modernidade, Mircea Eliade observa que, mesmo assim, o homem moderno ainda se “encanta” com a natureza e nela percebe vestígios de algo transcendente.

A experiência de uma Natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência. Para o resto das pessoas, a Natureza apresenta ainda um “encanto”, um “mistério”, uma “majestade”, onde se podem decifrar os traços dos antigos valores religiosos. Não há homem moderno, seja qual for o grau de sua irreligiosidade, que não seja sensível aos “encantos” da Natureza. (ELIADE, 2011, p. 75).

De acordo com Rubens Pirola Filho (2018), a partir de registros da ABRAC – Associação de Acampamentos e Retiros Cristãos (membro nacional da Christian Camping Association), o primeiro acampamento cristão ocorreu em 1885, nos Estados Unidos, quando a ACM – Associação Cristã de Moços – levou os seus membros de sua sede, em Nova Iorque, para uma viagem de oito dias até Orange Lake, em Nova Jersey. Ficou conhecido como Acampamento Baldhead (cabeça raspada), porque os participantes masculinos receberam um corte de cabelo militar. Em 1900, foi realizado o primeiro acampamento para meninas, e em 1910, surge em Los Angeles o primeiro acampamento patrocinado por uma cidade ou município (2018, p. 116 e 117).

Pirola Filho, citando Mullins (2011, p.19), ressalta que o “movimento de acampamentos”, nos EUA, não era algo exclusivo dos cristãos, pois eram organizados por outras entidades não religiosas. Desta forma, os acampamentos coletivos começaram com finalidades recreativas, mas depois passaram para estágios como “Educação; e Orientação e Responsabilidade Social”. A Primeira Guerra Mundial e a ameaça do comunismo foram os principais motivos para os acampamentos organizacionais ganharem novos fins.

O potencial desse movimento de acampamentos, motivou líderes, especialmente cristãos, a fazerem uso do acampamento com várias finalidades, podendo ser superficialmente classificado nos seguintes estágios: (1) Recreação; (2) Educação; (3) Orientação e Responsabilidade Social. A Primeira Guerra Mundial exerceu influência em levar o acampamento do estágio de recreação para o de educação, onde o aprendizado recebia um destaque especial. Durante a época da depressão financeira dos EUA, ao mesmo tempo em que o comunismo pairava sobre o mundo. Iniciou-se aí no acampamento o estágio chamado orientação e responsabilidade social. Este foi marcado por um ensino generalizado e uma profunda conscientização das responsabilidades sociais para manter a democracia viva. (MULLINS, 2011, p. 19 apud PIROLA FILHO, 2018, p. 117)

Inspiradas no sucesso desses acampamentos não religiosos, a partir da Segunda Guerra Mundial, organizações evangélicas paraeclesiais em outras partes do mundo também ampliaram os propósitos dos acampamentos cristãos. Passou a haver, por exemplo, acampamentos para treinamentos espirituais de futuros líderes. Desta forma, esses acampamentos “foram primeiramente

organizados por indivíduos, depois por organizações interdenominacionais e por fim, as igrejas tradicionais que adotaram-nos como uma estratégia de alcance da juventude – e até de famílias, casais, etc” (2018, p. 117 e 118).

Por causa da inclusão de novas finalidades, Pirola Filho faz uma pequena distinção entre um retiro espiritual cristão de um acampamento cristão. Para o teólogo, a principal finalidade do retiro espiritual era “manter os jovens e adolescentes longe das festividades carnavalescas e, do ambiente de efervescência política da época” (p. 118). No Brasil, a realização de retiros espirituais nas igrejas é anterior a 1940 (MULLINS, 2011, p.20). Já o acampamento cristão foi implantado no País a partir dos anos 1960 por missionários estrangeiros e era utilizado como “estratégia para se alcançar, ou evangelizar a juventude e treinar leigos” (p. 118 e 119).

Se no retiro espiritual a grande ameaça externa era a festa carnavalesca, no acampamento cristão, nos anos 60, o inimigo extrínseco era o comunismo. Desta forma, nas atividades de socialização: “O membro da equipe, monitor ou conselheiro deveria enfatizar os princípios da democracia no acampamento e tentar suprir todas as necessidades do indivíduo e do grupo” (p. 117). Pirola Filho conclui que “nesses acampamentos, permanecia o espírito conservador, anticomunista e antiecumênico” (p. 122), pois neles muitos jovens aprenderam que “ser um fiel protestante, evangélico, ou não católico, era ser de direita e sustentador do regime. Era mister lutar contra o comunismo que condenava a fé, fechava igrejas, e encarcerava cristãos, e esta ameaça real pairava sobre a nação” (2018, p. 46).

Sem enxergar qualquer diferença técnica entre acampamentos e retiros, tampouco preocupados com uma vindoura suposta ditadura comunista, muitos jovens fiéis, membros de igrejas evangélicas mais rigorosas estavam mais interessados em driblar outro tipo de repressão. O fato dos retiros ou acampamentos serem sediados em locais neutros permitia aos jovens realizar atos como bater palmas ou cantar corinhos cujas coreografias exigiam, por exemplo, levantar e sentar várias vezes. Tais ações, tidas como irreverentes, eram interdidas nos templos, locais sagrados (p. 124 e 125). Na visão do teólogo, o fato dos retiros “serem realizados em espaços multiusos, o formalismo, a rigidez litúrgica, dava espaço à leveza e à espontaneidade onde os jovens (e não só) tinham uma nova visão da ‘santidade’ do Altíssimo” (p. 119).

Desta maneira, além dos cultos religiosos também “se juntavam brincadeiras, gincanas e até danças folclóricas (algumas de origem americana por força da cultura dos missionários), esportes, num mesmo espaço (a capela, o salão de culto), o que enchiam de alegria os participantes, como provocavam até algum desconforto do clero” (2018, p. 119).

Em retiros cristãos também ocorrem “palestras edificadoras” de assuntos que muitas denominações considerariam inapropriados para serem abordadas nos templos, como o sexo. Há

acampamentos exclusivos para pares casados (ou noivos), nos quais são discutidos temas como: “sexo oral é ou não adequado para um casal cristão?”. Nessas discussões é comum comentar as passagens do livro de Cantares de Salomão como: “Que os seus lábios me cubram de beijos! O seu amor é melhor que o vinho” (1:2). “Que o meu amado venha ao seu jardim e coma os seus frutos excelentes!” (4:16). “Já entrei no meu jardim, meu amor, minha noiva. Colhi a minha mirra com as especiarias, comi o meu favo com o mel, bebi o meu vinho com o leite” (5:1). Para os comentaristas, o “jardim” seria símbolo dos órgãos genitais. Nos retiros também há palestras sobre sexualidade, direcionadas aos jovens solteiros, nas quais são destacados alertas contra a masturbação, doenças sexualmente transmissíveis e gravidez precoce.

Em Borba, conforme a professora Juciele Lima, normalmente são profissionais de saúde membros da igreja que ministram essas palestras sobre sexualidade nos retiros e o foco é esclarecer dúvidas “sobre o que seria ou não pecado, o que agrada ou não a Deus, como também sobre como cuidar do corpo nessas coisas”, relata.

Além de instruções comportamentais e morais, ofertar às jovens atividades de recreação consideradas adequadas é uma das principais preocupações dos promotores de retiros espirituais. Se a ideia é combater a festa, grande contraponto do cotidiano, com um acampamento no qual ocorre uma suspensão do cotidiano, o lazer se transforma em um ponto crucial.

No retiro espiritual organizado pela IDPB há uma equipe chamada de “Acampadentro” formada por jovens cuja responsabilidade é criar brincadeiras para os participantes. Uma das mais populares é a caça ao tesouro, jogo em que se devem resolver os enigmas das pistas para encontrar a recompensa. Cada mistério revelado indica o lugar em que a próxima pista está escondida, até chegar no grande prêmio. No caso da brincadeira no retiro há pistas baseadas em versos bíblicos.

Conforme o pastor Joelson Andrade, a denominação organiza retiros espirituais durante os festejos antoninos desde, pelo menos, a década de 1990. Desde essa época, portanto, a igreja realiza dois retiros por ano. Um no Carnaval e outro durante os festejos de Santo Antônio. No Carnaval, o acampamento começa na sexta-feira e termina na quarta-feira de cinzas. Já o dos festejos se inicia no dia 10 e o retorno ocorre no dia 14 de junho. Andrade lembra que a maioria desses acampamentos foi realizada em Manaus e explica a ideia do retiro do período antonino. “Foram pastores anteriores a mim que tiveram a ideia de tirar os nossos jovens da folia da festa. Os retiros aconteciam em Manaus. Não tem nada a ver com Santo Antônio, pois ele não faz mal nem bem a ninguém. A intenção era proteger os jovens. Fazer com que os jovens fossem para um lugar afastada folia da festa para que pudessem sair mais edificadas”, afirma.

Em 2002, a igreja adquiriu o “Horto Pentecostal”, terreno de 200 metros quadrados, localizado na estrada Borba Mapiá, cuja distância da sede é de 26,78 quilômetros, e, além dos

retiros, o local é sede de eventos especiais como uma edição da Olimpíada Cristã, promovida em maio de 2006. Na programação do retiro de 2019 constavam as seguintes atividades: culto devocional, conselhos para casais, culto de celebração, vigília embaixo da mangueira e três horas diárias (toda tarde das 14h às 17h) para atividades recreativas supervisionadas. Conforme o líder da rede de jovens da IDPB, Almir Góes da Silva, 41 anos, todas as atividades, especialmente as recreativas, são idealizadas para tirar os jovens da tentação da festa. “O retiro do Carnaval é mais direcionado para a igreja toda, o retiro junino é mais para os jovens, embora quem quiser, pode participar. Nosso propósito nesse retiro do mês de junho é levar os jovens daqui da cidade para se divertirem nos retiros da igreja. Tirar a tentação da frente. Lá tem estudos bíblicos, roda de conversa, momento de recreação. Os jovens dão valor para a recreação nesses retiros”, afirma Góes.

A IDPB possui cerca de 800 membros e é a segunda maior denominação da cidade, atrás apenas da Assembleia de Deus. No retiro de Carnaval, a participação, em média, é de cerca de 130 pessoas. O acampamento realizado durante o festejo antonino de 2019 atraiu 50 pessoas (a maioria, jovens), que pagaram R\$ 40 para ficar no local do dia 10 a 14 de junho. O valor cobre as despesas de estadia, incluindo as três refeições diárias (café, almoço e janta) oferecidas aos participantes.

No Horto Pentecostal há um campo de futebol, um espaço contendo areia de praia e uma rede de voleibol, há dois alojamentos, um para a estadia dos homens e outro, mais confortável, para as mulheres. Em cada um dos alojamentos, muitas redes armadas e roupas estendidas. Nas árvores, também há várias redes armadas. Há ainda cozinha e refeitório com cadeiras de plásticos e mesas de madeira e de metal. Ao lado, uma caixa d'água e um bebedouro com quatro torneiras. No local usado como auditório há um palco com vários instrumentos musicais, como bateria, guitarra e violão e aparelhagem de som. No púlpito, a frase “Jesus é o mesmo”. A mensagem é que os impactantes milagres feitos por Jesus Cristo no passado podem também acontecer com quem deles precisar agora, no presente.

A ideia do retiro é o afastamento da cidade, mas quem possui veículo automotor pode entrar e sair do local. É o que fazem os que aproveitam a festa católica para comercializar produtos. Assim, alguns evangélicos trabalham na festa no horário comercial, mas vão para o retiro no fim da tarde para participar dos cultos, pois durante o período do retiro o templo da IDPB fica fechado.

Já outra igreja que organiza retiros durante os festejos antoninos, a IASD, não fecha os templos porque, conforme explica Juciele Lima, “sempre tem irmãos que não vão para os retiros”. Geralmente, “irmãos da classe de mais idade”. Em Borba, “eles ficam responsáveis pelos cultos”. A professora destaca que a grande motivação dos acampamentos é evitar uma ociosidade causada pela interrupção das aulas e trabalhos durante o período da festa na cidade. “Os evangélicos fazem retiro durante os festejos porque há um feriadão. Não tem trabalho desde o dia 8 de junho e volta no dia

14. Se não tivesse nada, a gente ia ficar assim, ocioso, sem ter o que fazer. Como vem gente de fora, muitos jovens são tentados a dar uma volta na praça, ver pessoas diferentes, por isso a gente faz acampamento: para tirar os jovens da cidade”, argumenta Juciele Lima.

No Carnaval, o retiro adventista é normalmente realizado na aldeia Parawá cuja comunidade é predominantemente Munduruku, localizada às margens do rio Canumã, na Terra Indígena Kwatá-laranjal. A passagem cobrada varia de R\$ 80 a R\$100, pois a viagem é feita de barco. Já o retiro dos festejos é sediado em sítios alugados, localizados na parte rural de Borba e a passagem custa de R\$ 70 a R\$ 80, com o transporte sendo feito de ônibus fretado. Segundo o pastor Simão Melo, durante a festa de Santo Antônio, os membros das “quatro igrejinhas adventistas” vão ao retiro junto com os afiliados de Nova Olinda do Norte, município vizinho. Nos locais dos acampamentos são montados dois barracões, um para homens e outro para a hospedagem das mulheres.

No retiro há várias atividades: cultos; brincadeiras; a gente joga vôlei, futebol, pratica natação quando a água é mais rasa. Tem palestras sobre sexo, casamento, namoro, essas coisas. À noite tem muita programação, tem encenação de peças bíblicas. Algumas vezes as peças são improvisadas, a gente dá os personagens, dá o tema, e os jovens se viram na hora para apresentar algo legal, também tem muita música. Acho que todos os retiros dos evangélicos têm o mesmo objetivo que é o de proteger os seus jovens da tentação da festa. (Juciele Lima, depoimento, 2021).

O pastor Simão Melo ressalta que faz parte do planejamento estratégico da igreja a aquisição de “um terreno mais afastado da cidade para sediarmos os retiros. Tem que ser longe da cidade, para ser longe da festa”. Conforme a professora Juciele Lima, a IASD chegou em Borba em 1991, há 30 anos, e ela acredita que os retiros já foram realizados na década de 90. De fato, promover acampamentos espirituais durante festas importantes é uma prática institucional. “Lá em Parintins, na época do boi, nós fazíamos retiro por causa dos jovens de mente fraca. Para eles não se envolverem com drogas, bebidas, prostituição”, relata Simão Melo, que é parintinense.

Outra demonstração da importância dada aos acampamentos espirituais pela organização pode ser vista na reportagem “Retiros Espirituais movimentam adventistas durante festejos juninos na Bahia”, assinada por Lorena Cardoso e Heron Santana e publicada no site oficial da igreja adventista no dia 25 de junho de 2019. O texto aborda os retiros adventistas realizados durante as festas religiosas em homenagem a outro santo celebrado em junho: São João. No parágrafo inicial é logo destacada a questão histórica profana e pagã dos festejos. “De origem pagã, as festas juninas celebravam na Idade Média a chegada do inverno ou do verão e homenageavam os deuses da natureza e da fertilidade. A Igreja Católica acabou aderindo a essas festas, atribuindo-lhes um caráter religioso, uma vez que não conseguia acabar com a sua popularidade”. Destacar a

profanidade e o paganismo da festa religiosa de São João é uma maneira de justificar o isolamento, frisando que o retiro do mês de junho seria tão necessário e correto quanto o de Carnaval.

Em seguida, o texto detalha a programação dos acampamentos realizados pela IASD em duas cidades do interior baiano, ambos com a primeira edição do retiro ocorrida nos anos 80 e 90.

Em Pilões, localidade próxima ao município de Saúde, a 353 km da capital, aconteceu a 37ª edição do retiro espiritual Acamp Pilões, entre os dias 21 a 24 de junho. Foram cerca de 1,4 mil acampantes inscritos, com recorde de público na programação de sábado, alcançando mais de 2 mil pessoas. [...] Em outra parte da Bahia, na cidade de Capim Grosso, a 272 km de Salvador, aconteceu outro evento tradicional: o 31º retiro espiritual, dos dias 20 a 23 de junho, no Centro Cultural de Jovens Adventistas. Aproximadamente 3,5 mil pessoas estiveram presentes. (CARDOSO & SANTANA, 25/01/2019).

Observamos que os retiros promovidos pelos protestantes se transformam na “antifesta” católica. No caso, o sentido mais adequado da preposição grega “anti” não é o de “oposição, contrariedade”, mas sim o de “no lugar de”, substituição. A conclusão fica evidente ao considerarmos algumas funções das festas populares, elaboradas por Peter Burke (1999, p. 223) como: ser “diversão, pausa bem-vinda da luta diária pela subsistência”; “oferecer ao povo pelo que ansiar”; “celebrar a própria comunidade”. O retiro, portanto, acaba preenchendo atribuições características próprias das festas, pois provê aos retirantes: diversão, momentos de quebra da rotina, alternativa de anseio, marcador da passagem do tempo e senso de pertencimento. Nessa situação, a uma coletividade que até ensina, entre outras coisas, o modo certo de amar e se recrear.

Ao ser criado para se contrapor à festa, o retiro virou uma antifesta. Um evento que também acaba mostrando toda a importância da celebração e da sociabilidade como elementos definidores da vida de uma comunidade. Em outras palavras, o retiro é a antifesta, por ser uma negação que traza afirmação dentro de si.

3.9 Crente de Santo Antônio

A festa que celebra o padroeiro de Borba cria sentimentos ambivalentes em seus opositores. Ao mesmo tempo em que avaliam a celebração como algo ruim, inadequado e que não deveria existir, também percebem o quanto ela é importante economicamente para o município. Conforme a ponderação do vereador protestante:

Há duas visões. Como político, percebo que a festa é legal, traz benefícios para o município, aumenta o turismo, gera renda para os moradores, receita para cidade. Como evangélico, sou contra porque é um evento para adorar imagem de escultura, o que vai contra a palavra de Deus. Mesmo que aumente bastante o número de evangélicos, acho que essa festa nunca vai se acabar,

pois sempre haverá católicos. (Rodrigo Pantoja, depoimento pessoal, 2021).

Outra questão é a atratividade da festa. Muitos protestantes entendem o fascínio do evento por terem vivenciado, antes da conversão, episódios nos quais foram seduzidos pelos encantos dos festejos. O pastor Joelson Andrade, por exemplo, veio de Manicoré em 1993 “para conhecer a festa de Santo Antônio”. O resultado: “Achei a festa muito bonita, muito legal e decidi ficar em Borba”.

Uma inusitada ocorrência demonstrativa do alto grau de interesse provocado pela festa foi identificada numa pesquisa a respeito do tratamento de malária em Borba (Prêmio Sérgio Arouca de Gestão Participativa do SUS, 2015, p. 368). Segundo o estudo, a sazonalidade da malária no município inicia no mês de maio e permeia por junho e julho. O problema é que no mês de junho são realizados os festejos de Santo Antônio de Borba. Assim, durante o período, “é muito comum o abandono do tratamento já que todos querem aproveitar a festa, o que reflete um aumento do número de casos quando acabam os festejos. Por outro lado, os visitantes que chegam a Borba, correm grande risco de contrair a doença pelo fato de estarem em uma área endêmica”.

Uma das formas dos protestantes lidarem com essas histórias de força dos festejos é questionar o motivo do fascínio, ressaltando que a atratividade não estaria na esfera religiosa.

Acho que é mais uma festa mais profana do que religiosa, infelizmente muitas pessoas vem com outros interesses do que o sentido religioso. Vejo muitas embarcações, chegam muito turistas a partir do dia 11, mas se você for em uma novena, que é realizada em todos os 13 dias do festejo, você não vai encontrar nem 30% das pessoas que chegam à cidade. Elas vêm por causa da atração nacional, por causa do balneário do Lira, das festas que ocorrem durante o dia, por causa de coisas mundanas. Eles também trazem uma atração religiosa, um padre de fora, mas o público é bem pouquinho, não chega nem perto da mesma quantidade que a atração nacional, um artista de fora, desperta. Prova de que a atração religiosa não é o forte da festa. (Tatiana Franco, depoimento pessoal, 2021).

Os sacerdotes católicos, porém, respondem que a devoção a Santo Antônio é, sim, um dos principais fatores de deslumbramento e enlevo dos participantes. Fascínio tão poderoso que é capaz de cativar até alguns protestantes. É o que destaca o bispo Dom Zenildo, a respeito de uma peculiaridade na postura dos evangélicos em relação aos festejos em Borba. “Tem evangélico que é evangélico o ano todo, mas durante os festejos volta a ser devoto de Santo Antônio, inclusive participando da procissão”, garante.

Para o vereador Geremias Cruz, tais casos seriam mais comuns entre os evangélicos de mais idade, que foram católicos por muito tempo. Na percepção dele, a fé no padroeiro não é algo comum entre os borbenses mais jovens, das novas gerações.

Na opinião da professora Monique Pinheiro, católica, “tem muitos casos de evangélicos que participam dos festejos”; “indo à igreja”; “participando da procissão”. Uma hipótese da motivação do fato é o respeito aos idosos. Ela acredita que alguns evangélicos voltam a participar das cerimônias dos festejos antoninos para atender pedidos especiais de familiares mais velhos ou para fazer companhia a eles nesses eventos. “Aqui, em Borba, as pessoas respeitam muito os mais velhos. O que os idosos falam é lei. Eles são muito obedientes com os mais velhos”, explica.

A mera presença, mesmo como espectador, de um evangélico numa procissão católica não é percebida como algo banal. Questionado, por exemplo, sobre o que deixaria de fazer como político por causa de sua fé, o vereador de Borba e pentecostal Rodrigo Pantoja afirmou que não aceitaria estar presente em uma procissão católica.

Diferentemente da possibilidade da proteção do anonimato em eventos ocorridos nas grandes metrópoles, a decisão do evangélico de participar da procissão católica em Borba será conhecida coletivamente. Conforme Henrique Motta, locutor da Rádio Santo Antônio (veículo de comunicação da prelazia), por ser uma cidade pequena, em que todos conhecem todos, os evangélicos são rapidamente notados nos eventos católicos. “Fulano não é crente? O que ele está fazendo na procissão?”, é um comentário padrão quando tal situação aparece.

De fato, não é fácil mudar de religião, pois tal ato significa abandonar toda uma história de vida, lembranças da infância, o rico ambiente social das igrejas, causar dor a familiares, voltar as costas a todo um complexo sistema de pertencimento, compartilhamento, convivência e apoio. Não são improváveis, portanto, ocorrências de hesitações e arrependimentos da impactante decisão.

Para Motta, por exemplo, casos como o do crente devoto de Santo Antônio são comuns entre os de “mudanças repentinas de igrejas”. Durante os festejos antoninos é mais corriqueiro ver os evangélicos (ex-católicos) marcando presença nos eventos não religiosos, passeando pela praça, prestigiando os eventos dos arraiais, contudo sem entrar na igreja. “Alguns participam da procissão. Não é algo constante, mas acontece”, afirma Motta. Outra característica insólita ressaltada é que, após eventuais participações nos festejos, os protestantes festeiros não voltam a ser membros do catolicismo. Um exemplo recente citado por Motta ocorreu em 2020.

Trata-se de um rapaz criado em uma família muito católica, que mora próximo da Basílica. Foi para Manaus e mudou de religião. Voltou a Borba e continuou frequentando as igrejas evangélicas do município. “Até hoje, ele se veste como crente”, frisou Motta. Quando chegou perto da festa, o recém-evangélico voltou a frequentar a igreja católica. “Normalmente, a procissão de Santo de Antônio é feita sempre em apenas um quarteirão pelo centro da cidade. Ano passado, devido à pandemia foi feita uma ‘procissão-carreata’ e foi decidido pela igreja que ela percorreria

vários bairros da cidade, em um percurso muito grande. Aí todo esse longo percurso da procissão-carreata esse rapaz percorreu a pé”, relatou Motta.

No livro *Santos e Visagens* (1976), o antropólogo Eduardo Galvão (1921-1976) chegou à conclusão de que a convivência paralela de crenças religiosas aparentemente conflitantes não é incomum entre as populações amazônicas. No caso da comunidade de Itá (na verdade, Gurupá-PA) havia um amalgamento entre a fé nos santos católicos e as crenças e práticas mágicas oriundas das populações indígenas.

No vale do Amazonas, o pajé é um bom católico, mas ele não mistura suas práticas com aquelas da igreja. A “pajelança” e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. [...] Embora as crenças e instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboclo das freguesias não as distingue como forças opostas, para ele os santos e os bichos visagentos são entidades de um mesmo universo (GALVÃO, 1976, p.05).

A amalgamação é diferente do sincretismo, enfatiza o antropólogo. No sincretismo há uma fusão de crenças (p. 06). Em religiões de matriz africana, por exemplo, os santos católicos recebem nomes de orixás e são tratados como se fossem os mesmos entes. Ainda conforme explica Galvão, porém, na amalgamação as duas crenças coexistem, justapostas, paralelas, mas ambas mantêm sua individualidade. Galvão detalha que, para os habitantes de Itá, os santos, embora poderosos, não atendem a todas as necessidades e setores da vida e do ambiente local. O indivíduo e a comunidade apelam para outras crenças, que, reunidas às cristãs, formam o todo da religião. O catolicismo é, na sociedade rural da Amazônia, uma ideologia que se sobrepõe a crenças locais, porém, por si só insuficiente para atender a todas as exigências e demandas. Desta forma, para questões católicas, as soluções devem vir do catolicismo; dos santos. Já problemas como panema, mau olhado e quebrantos devem ser resolvidos pela intermediação espiritual da pajelança.

A socióloga francesa Daniëlle Hervieu-Léger classificaria os casos de evangélicos devotos de santo católico como típico da “modernidade religiosa”. A autonomia do indivíduo e a perda de poder da instituição religiosa são os dois principais pontos apontados pela autora, nos quais a modernidade religiosa está fundamentada (HERVIEU-LÉGER, 2008). A autora denomina o sujeito da modernidade religiosa de “peregrino”, o qual transita em busca de novas experiências e crenças. Ao retratar o catolicismo brasileiro, Gilberto Freyre (2003) também observou que as experiências pessoais foram sempre mais valorizadas que os dogmas e decisões institucionais da igreja. É comum um católico brasileiro dizer que não concorda com o papa sobre posicionamentos religiosos; manter devoção por um santo não oficialmente canonizado ou continuar práticas

rechaçadas pela instituição como a de castigar as imagens dos santos. De modo geral, a filiação a uma denominação religiosa tende a não ser compatível com a plena manutenção da autonomia da individualidade, pois pressupõe submissão aos dogmas e às interpretações institucionais.

Uma professora adventista entrevistada relatou ter hesitado em se batizar por três anos. Ela aceitou de imediato doutrinas fundamentais da denominação como a guarda do sábado e a devolução dos dízimos, mas relutava oficializar a adesão por ainda gostar de ir às festas e de comer carne de caça. Hábitos que teria de renunciar ao ingressar na religião.

Com o aumento do número de pessoas se identificando como evangélicas, características da religiosidade antes encontradas apenas entre os católicos começaram a ser notadas também entre os protestantes. É o caso de fenômenos como o do evangélico não praticante.

A principal distinção em relação aos tradicionais evangélicos denominacionais é a desfiliação permanente das instituições religiosas por parte do não praticante. Essa nova comunidade evangélica foi denominada pelo IBGE como “evangélicos não determinados” e é composta por pessoas que se declaram evangélicas, mas não tem vínculo com nenhuma igreja. Os evangélicos sem vínculo denominacional vêm crescendo significativamente. Só nas últimas duas décadas, cresceu cerca de 1100%, saindo de 0,4% em 1991 para 4,8% da população em 2010.

O grupo dos evangélicos sem vínculo institucional, em 2010, correspondia a 4,8% da população brasileira, ultrapassando o número de fiéis de todas as igrejas históricas, que representava 4,0%. Dos 22,2% dos evangélicos no Brasil 4,0% são históricos, 13,3% pentecostais e 4,8% são de pessoas que se declaram evangélicas, porém não têm ligação de membresia com nenhuma denominação. Por algum motivo, os evangélicos não determinados se desfiliam das instituições eclesiais de cunho protestante, no entanto, mantiveram crenças em doutrinas ou práticas norteadoras e característica das denominações evangélicas. Ao grupo chamado de evangélico nominal, sem vínculo institucional também é dado o nome de “desigrejados” (GONÇALVES, 2015).

Assim como há borbenses católicos que ignoram os apelos clericais para não botar a imagem de Santo Antônio de cabeça para baixo, observa-se que há evangélicos que também não tomam com rigor os sermões nos quais se afirma que a participação em alguma atividade do festejo antonino significa participar de uma prática de idolatria. Para esses dois grupos, a experiência religiosa pessoal fala mais alto que qualquer determinação institucional. Assim, se o católico castigou a imagem do santo e o pedido foi atendido ou o evangélico vivenciou alguma situação na qual percebeu a intermediação do santo, esses casos recebem uma maior valorização do que qualquer doutrina ou recomendação contra o que foi vivenciado.

Desta forma, para esse borbense, é possível ser evangélico; usar vestimentas consideradas mais conservadoras; andar com uma bíblia debaixo do braço; cumprimentar os conhecidos com “A paz do senhor”; usar interjeições como “Queima, Jesus” e “Tá amarrado”; mas também ter fé em Santo Antônio. Todas as doutrinas e condenações de pecado e idolatria feitas pelas igrejas não ganham a mesma atenção que as experiências com o orago por ele vivenciadas ou observadas entre seus conhecidos – os pedidos atendidos, as promessas satisfeitas, as graças alcançadas, as curas realizadas, os casamentos concretizados, enfim, os milagres concedidos que atribui à atuação do padroeiro. Se é possível, no vale do Amazonas, um pajé que resolve panemas e elimina quebrantos ser um bom católico, também não seria inconcebível, na região do Madeira, existir e até aumentar o número de evangélicos devotos de Santo Antônio de Borba.

Assim, a pesquisa acabou revelando a vitalidade da devoção popular ante o poder e influência das instituições. Na seção 1, por exemplo, ficou patente a energia da crença pessoal com a manutenção da prática de castigar Santo Antônio, apesar do combate eclesiástico. Na seção 2, a fé popular consegue imprimir sua marca nos festejos ao incluir o manto de cédulas na liturgia oficial; e mostra força no resgate do ato após a liderança clerical tentar extingui-lo. O que denominamos como “crente de Santo Antônio” também é uma intrigante expressão de religiosidade paralela às denominações, pois se trata de um tipo de protestante não praticante: alguém que se considera como evangélico, mas que, por razões e experiências pessoais, ignora as objeções doutrinárias e se mantém (sazonalmente) devoto do padroeiro.

Os festejos de Santo Antônio de Borba, portanto, evidenciam que, assim como a festa sempre acaba sobrepujando o domínio do cotidiano, as instituições também não conseguem refrear ou conter a manifestação da fé popular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa intitulada “Fé, festa e oposição ao santo do amor e da guerra” buscou analisar as dimensões socioculturais e polissêmicas em torno da Festa de Santo Antônio de Borba, realizada há 265 anos no município do Rio Madeira. Entre os propósitos iniciais estava o de entender a relação entre o devoto e o padroeiro, mediada pela imagem representativa do orago, visto que os fiéis tanto castigam o ícone sagrado quanto o homenageiam por meio de um manto numismático, utilizado na procissão de encerramento dos festejos em sua honra.

Vimos que o ato de castigar imagens sagradas é uma reminiscência de antigas formas de se lidar com o sobrenatural. Como salientou Émile Durkheim (1996, p. 21), tal ato é realizado quando o homem não se sente em completa inferioridade diante do etéreo. A linguagem dos castigos é a mesma das conjurações amorosas de rituais mágicos ancestrais, em que o tom predominante era a exigência. Há uma nítida ligação entre os adoradores de outrora que invocavam, por exemplo, os poderes de Afrodite, centenas de anos antes de Cristo, e os fiéis de Santo Antônio do século 21 que botam a sua imagem de cabeça para baixo, dentro da panela de feijão, entre outros usos heterodoxos, solicitando sua intervenção para atrair um par amoroso.

Essas formas de adoração sempre foram implacavelmente combatidas, mas persistiram ao longo da história. Severas investidas conseguiram refrear tais práticas, levando-as para a clandestinidade, entretanto, nas sombras, tais costumes seguiram resistentes e adaptáveis. Em Borba, os moradores relatam casos em que imagens de Santo Antônio são castigadas, mas sempre ressalvam que a prática é comum mesmo longe da sede, em paragens remotas da área rural do município. Nota-se que a religiosidade popular elaborou um protocolo para pedidos direcionados ao orago. Atos como botar a imagem de cabeça para baixo são para pedidos de amor. Para outras necessidades, como encontrar um objeto perdido, o ato heterodoxo é mais sutil: virar a face da estátua para a parede. Para questões consideradas extremamente graves, como casos de vida ou morte, o recomendado é fazer promessas sem aviltar o ícone, pois o contexto ensejaria a súplica e não a exigência.

Outra compreensão norteadora do trabalho é a interpretação cunhada por Mário de Andrade (BATISTA; MORAES, 2004, p. 24) de que o culto a Santo Antônio demonstra a “sobrevivência coletiva do dioscurismo”, crença em deuses gêmeos. A ênfase, portanto, é na distinção pela personalidade, e não na semelhança configurada na aparência. Assim, para Andrade, Santo Antônio de Pádua e Santo Antônio de Lisboa eram entes diferentes. O dioscurismo não é algo estranho na religiosidade popular. Da mesma forma que é possível ser amigo de uma pessoa sem ter nenhum laço com o irmão gêmeo dela, devotos mantêm relações diferentes com imagens representativas do

mesmo santo. Tal percepção é muito aparente em Borba, ao se observar como os fiéis se comportam com relação às três imagens de Santo Antônio contidas na igreja. Com cada uma delas há uma relação peculiar. Da mesma forma, um devoto de Nossa Senhora de Nazaré não é automaticamente devoto de Nossa Senhora da Conceição ou do Rosário. O fato delas se referirem a um mesmo ser não impossibilita que os fiéis mantenham conexões individuais, distintas e singulares.

Em Borba, ninguém chama o padroeiro como Santo Antônio de Pádua ou Santo Antônio de Lisboa. É denominado apenas como Santo Antônio ou recebe necessariamente o complemento “de Borba”. Sendo, portanto, Santo Antônio de Borba um ente singular, é possível enxergar uma biografia dele, elaborada pela religiosidade popular. Assim, ele surge em Acará para escolher o local geográfico onde será a sua casa e a cidade que se construirá ao redor. O surgimento do santo, portanto, é a base para o mito fundador da cidade. Em outro momento marcante, durante a Cabanagem, ele aparece para defender, lutar e proteger o município do qual é patrono.

Com efeito, é no dia a dia que a relação do devoto com o santo vai sendo construída, mas festejar o orago é um grande momento de afetividade por parte do fiel. Em Borba, a celebração em louvor a Santo Antônio é o principal acontecimento da cidade, cujo número total de pessoas dobra devido ao contingente de turistas. Antecipadamente, moradores se preparam durante os outros 11 meses para o evento. Idosos se condicionam fisicamente para dançar a valsa da Alvorada Festiva com seus netos e filhos e também participar da procissão. Jovens e adultos trabalhadores poupam seus rendimentos pecuniários para serem usados durante os festejos. Instituições públicas como escolas promovem rifas e cotas para arrecadar verba que será revertida na aquisição dos brindes dos leilões e no material de ornamentação.

A festa também faz doentes – caso dos portadores de malária – abandonarem tratamentos médicos e casais pausarem seus relacionamentos. O show da grande atração nacional ocorre no dia 12, Dia dos Namorados, o que gera atmosfera propícia para romances. Não apenas para os solteiros, mas também os comprometidos que interrompem ou até encerram relações afetivas, circunstância pela qual Santo Antônio é chamado, jocosamente, de “descasamenteiro”.

Os festejos também afetam compromissos religiosos. Em Borba há casos como o do frequentador de uma igreja evangélica que, durante a época da celebração do padroeiro, adota o comportamento típico de um festeiro. A pesquisa revelou haver também um perfil de protestante ex-católico que, por ocasião dos festejos, retoma práticas da devoção antonina, como participar da procissão, sem voltar, todavia, a professar o catolicismo.

É durante os festejos que ocorre um relevante momento de singularidade em relação aos oragos de Pádua e de Lisboa. Santo Antônio de Borba “escolhe” ou “aceita” um ornamento especial para usar durante as celebrações públicas em sua honra: o manto de cédulas.

Se tal ato, como relembram os detratores do enfeite, não é compatível com a história do português Fernando, o qual abandonou a riqueza da família para ingressar numa ordem em que há o voto de pobreza, a homenagem faz todo sentido para os moradores do Rio Madeira. Uma região pobre e com muita escassez de circulação de moeda, cujo comércio por muito tempo se baseou em trocas. Ofertar um manto de cédulas é doar o que há de mais raro, significativo e elevado valor. Se a exposição de muito dinheiro é, geralmente, um ato de ostentação, então o manto de cédulas é uma espécie de ostentação da adoração, da devoção. Assim, pois, como o dinheiro quantifica o esforço laboral no salário, também acaba parametrizando o sacrifício do devoto que doa o valor reunido após meses de dedicação e esforço.

Essas eloquentes manifestações de fé nem sempre são interpretadas positivamente e a festa de Borba também tem seus opositores. Várias igrejas protestantes promovem retiros similares aos realizados durante o Carnaval. Entre as principais semelhanças, ambos os retiros têm dias consecutivos de feriado, possibilitando a participação de trabalhadores e estudantes. Como justificativa para a mobilização de boicote à festa, os evangélicos ressaltam a preocupação com o excesso de bebidas alcoólicas, drogas e também com romances sazonais, o que poderia levar ao sexo pré-marital ou adultério. Outro grande motivo apontado para a aversão ao evento por parte dos protestantes é a divergência teológica em relação aos católicos a respeito do conceito de idolatria.

Igualmente apreensivos com as tentações enxergadas na festa, outras igrejas têm atitude diversa das promotoras de retiros. Elas realizam uma espécie de “rito de passagem” para os jovens membros, os quais são enviados a eventos dos festejos com folhetos e literatura da denominação para evangelizar os festeiros. A ideia deles é que a “exposição supervisionada” seria melhor forma de fortalecer a fé dos jovens do que fazê-los se retirar da cidade durante os festejos. Por ocorrerem em locais distantes e fora dos templos, os retiros de igrejas protestantes mais tradicionais servem como um grande momento propiciador de recreação, possibilitando aos jovens realizar atos proibidos nos templos como bater palmas e realizar algumas coreografias, além da oportunidade de debater temas como sexo. Ademais, o retiro criado como oposição à festa acaba assumindo características importantes delas, como marcador do tempo, alterador de rotina e proporcionador de momentos singulares de sociabilidade e sensação de pertencimento.

Entendemos o retiro como um ato de oposição à festa. É inegável, entretanto, que a ação coletiva é muito melhor para a convivência com os cristãos católicos do que atitudes hostis já protagonizadas por alguns protestantes, como tentar impedir que a procissão circule pela rua onde moram ou atrapalhar a caminhada, botando músicas evangélicas no mais alto volume de som.

Se o retiro é um ato de antagonismo à festa antonina pouco ostensivo, uma forma de marcar presença pelo boicote e a ausência, há uma outra relevante manifestação dos protestantes borbenses:

o Dia dos Evangélicos. Nesse evento, não há um sussurro, mas um brado pelo qual esse grupo de cristãos diz: “estamos aqui e olha só o quanto somos”. Esse momento de afirmação de existência recebe críticas de católicos e de outras denominações protestantes não-participantes, nas quais afirmam que o evento estaria tendo um tom muito mais político do que manifestação religiosa.

Com a pandemia, os borbenses de todos os matizes religiosos vivenciaram um forçado retiro da convivência social. A proibição dos cultos públicos nas igrejas coincidiu com um dos momentos mais difíceis da crise sanitária, quando os fiéis não podiam desfruir do apoio pessoal de outros membros, ou do encorajamento por parte dos padres e pastores. A respeito desse momento de fechamento das igrejas – e da dificuldade na realização de cultos virtuais devido à precariedade dos serviços de provimento de internet no município –, uma das protestantes entrevistadas declarou que todos os religiosos tiveram, eles próprios, de cuidar das suas vidas espirituais. Ao fim, a relação pessoal entre o fiel e o sobrenatural é a base de todas as manifestações coletivas.

A preocupação com o nível espiritual, muitas vezes, não é entendida pela modernidade que dessacralizou o mundo, de acordo com Mircea Eliade (2011). Ainda conforme o estudioso romeno, a ênfase para a espiritualidade é uma característica relevante da mentalidade do homem religioso. Tal mentalidade também é própria da religiosidade popular, pela qual é natural a capacidade de ver sorrisos na imagem do padroeiro, como ocorreu na festa de 1896. Uma manifestação, entretanto, nem sempre partilhada pelas autoridades clericais. Para a religiosidade popular, tanto o ato de botar de cabeça para baixo quanto o de inserir uma nota de dinheiro em um manto fazem parte da mesma ideia de conexão e intimidade.

Das notícias a respeito da devoção dos borbenses a Santo Antônio, uma das que mais chamou a atenção foi a pequena nota publicada no Diário de Manáos, no dia 19 de março de 1893, na qual se reproduzia a inscrição feita sob uma perna de cera que estava na igreja: “Milagre que fez Santo Antônio a F. que tendo caído de uma escada quebrou uma perna podendo ter quebrado as duas”.

Para o homem moderno, a frase retrata um acidente cuja consequência resultou em uma perna quebrada. Conforme salienta Mircea Eliade, entretanto, “para o homem religioso, o ‘sobrenatural’ está indissolavelmente ligado ao ‘natural’” (2011, p. 59). Assim, pelo fato do mundo (cosmos) ter sido propositalmente criado pelos deuses, tudo faz sentido. O homem religioso só precisa “estar aberto” para descobrir as manifestações do sagrado nas coisas e nas mais diversas situações da vida.

De acordo com a mentalidade religiosa manifestada pelo autor da frase da perna de cera, por conseguinte, o que parece ser um ilógico agradecimento a um acidente, na verdade, é um louvor a um livramento; um reconhecimento a um auxiliador invisível. O homem religioso interpreta os

fatos, observando uma realidade não aparente na qual se entende em constante companhia do sobrenatural.

Enquanto o homem moderno – que lê o horóscopo do dia, bate na madeira três vezes e usa branco no réveillon – desqualifica suas crenças e interpretações, o homem religioso segue percebendo ao seu redor “a outra metade”: seu foco segue sendo a perna que permanece sã.

É esse olhar peculiar, tão presente no Rio Madeira, que sempre descobre motivos para realizar festejos como os de Santo Antônio de Borba.

REFERÊNCIAS

AHMED, Syed Jamil. *Mimicry and Counter-Discourse on the Palimpsest of Nagori: The Play of Saint Anthony and His Double, Sādhu Āntoni*. In: Asian Theatre Journal, Volume 27, Number 1, Spring, p. 40-75, 2010.

ALVES, Caleb Farias. *A agência de Gell na Antropologia da Arte*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 14, n. 29, jan./jun., p. 315-338, 2008.

ALMEIDA, Benedito Pires de. A festa do Divino: tradições e reminiscências do Tietê. In: *Revista do Arquivo Municipal* (SP). Edição de julho de 1939. Disponível: <http://memoria.bn.br/docreader/143537/1367>. Acesso em janeiro de 2021.

ALVORADA – Festejos de Santo Antônio de Borba 2019. Borba-AM, 31/05/2020. 1 vídeo (19:14 min.). Publicado pelo canal Borba Show Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jmV56QwJ2gY&t> Acesso em: 29 de dezembro de 2020.

AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948, p. 372-375. Disponível em <http://www.jangadabrasil.com.br/revista-junho67-pn67006b-asp/>, Acesso em 21/07/2020.

AMOROSO, Marta Rosa. *Verbetes da enciclopédia virtual Povos Indígenas do Brasil sobre os Muras*. 2009. . Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/mura>. Acesso em 17 de janeiro de 2021.

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. A Presença de Deus no deserto. *Contemplação – Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II*, 2010. Disponível em: <http://www.fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/download/4/5>. Acesso em: 04/06/2021.

ANDRADE, Joelson. *Entrevista concedida a Enoque Nascimento de Souza*. Borba, abril, 2021.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2019.

ANDRADE, Rodrigo Fadul. *Festas e devoções marianas em Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, Amazonas: catolicismo popular e vida urbana*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

ARAÚJO, Hiram. *Carnaval – Seis milênios de história*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2 ed. 2003.

ARAÚJO, Sarissa Carneiro. “A história (1576) de Pero de Magalhães Gandavo: notas para uma releitura desde a retórica e a gramática”. Locus: Revista de História 15 (2). <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20120>, 2010.

ÁVILA, Cristian Pio. *Os argonautas do Baixo Amazonas*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Manaus: Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2016. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5417>. Acesso em 20 de janeiro de 2021.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e sua colonização*. Boquejo histórico com vários documentos inéditos. Belém: Secult – Ed. Fac-sim, 1999.

AZZI, Riolando. A reforma Católica na Amazônia 1850\1870. In: *Religião e Sociedade* nº 10, p. 21-30. Rio de Janeiro, 1983.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BATES, Henry Walter. *O naturalista no Rio Amazonas*. Tradução de Cândido de Mello-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

BATISTA, Marta Rossetti; MORAES, Marcos; LIMA, Ana Paula Felicíssimo de Camargo; et al. *Coleção Mario de Andrade: religião e magia, música e dança, cotidiano*. São Paulo: IEB-USP, 2004.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, pioneira/USP, 1971.

BATES, Henry Walter. *O naturalista no Rio Amazonas*. Tradução de Cândido de Mello-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

BBC NEWS BRASIL. *Valentine's Day X Dia dos Namorados: por que o Brasil é 'do contra' e comemora a data em junho?* Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-38973884>. Acesso em 23 de julho de 2020.

BECHELANY, Fabiano Campelo. *Da natureza do artefato na Amazônia: ensaio bibliográfico sobre The occult life of things, F. Santos-Granero (2009)*. Campos - Revista de Antropologia, [S.l.], v. 12, n. 1, June 2011. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/28564/18787>>. Acesso em: 18 nov. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/cam.v12i1.28564>.

BELTING, Hans. *Imagem, mídia e corpo: uma nova abordagem à iconologia*. Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia, n. 8, Centro Interdisciplinar de Semiótica e Cultura da Mídia (Cisc), São Paulo, Jul. 2006.

BELTING, Hans. *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz editores, 2007.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 37, n.148, p.741-758, 1977.

BORBA, Otávio di; RODRIGUES, Ítalo. Hino de Borba. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EKgnw0BTiSU>. Acesso em 10 de fevereiro de 2021.

BORBA, Otávio di. *Entrevista concedida a Enoque Nascimento de Souza*. Borba, junho, 2019.

BORROMEU, F. Carlos. Um português conquistou as três Américas. *Jornal do Comércio* (RJ) de 15 de outubro de 1959. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/364568_14/57527. Acesso em 01 de fevereiro de 2021.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo, Ed. Ática, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Santo Antônio de Lisboa (Portugal) e de Borba (Amazonas): entre o rito e o teatro em espaços públicos. In: FORTUNA, Carlos & LEITE, Rogério Proença (Orgs.). *Diálogos urbanos*. Coimbra (Portugal), CES, Edições Almedina, 2012.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BUSCH, Kathrin. *Dingsprache und Sprachmagie: Zur Idee latenter Wirksamkeit bei Walter Benjamin*. Eipcp multilingual webjournal. Dic. 2006. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0107/busch/de>.

CAILLOIS, Roger. O sagrado de transgressão: a teoria da festa. *Outra Travessia*, Florianópolis, n. 19, p. 15-56, 2015.

CAMARGO, Luiz Octavio de Lima; BARBOSA, Fátima Marita. O carnaval ancestral como contraponto do cotidiano e sua banalização nas sociedades modernas. *Iara: Revista de Moda, Cultura e Arte*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 4-33, 2012.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Aspectos da Semana Santa através do estudo das Irmandades do Santíssimo Sacramento: cultura artística e solenidades (Minas Gerais, século XVIII ao XIX)*. COLÓQUIO DO COMITÉ BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA ARTE (CBHA), 24, Anais [...] Belo Horizonte, 2004. Disponível em: http://www.cbha.art.br/coloquios/2004/anais/textos/01_adalgisa.pdf. Acesso em: 31 jan. 2020.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. pp.63-87, Vozes: Petrópolis, 2013.

CANOVA de Entrada – Festejos de Santo Antônio de Borba 2019. Borba-AM, 01/06/2020, 1 vídeo (31:08 min.). Publicado pelo canal Borba Show Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R-BNzomiJYo> Acesso em: 28 de dezembro de 2020.

CARDOSO, Lorena. SANTANA, Heron. *Retiros Espirituais movimentam adventistas durante festejos juninos na Bahia*. Notícias Adventistas, 2019. Disponível em: <https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/institucional/retiros-espirituais-movimentam-adventistas-durante-festejos-juninos-na-bahia/>. Acesso em 13 de maio de 2021.

CARVALHO, Sandro Amorim de. *O povo do Livro: uma história da inserção do protestantismo em Manaus (1888-1944)*. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Amazonas (UFAM); Manaus, 2015.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. (2 volumes), Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. 4ª ed. - São Paulo: Global, 2001.

CHAVES, Luís. *Páginas folclóricas*. Porto: Portucalense Editora, 1932.

CLAVAL, Paul. A festa religiosa. In: *Ateliê Geográfico*, Goiânia: v. 8, n.1, p. 06-29, abril/2014.

CONCURSO miss rainha dos municípios 2019 em Borba-AM. Borba-AM, 18/06/2019. 1 vídeo (2:49 minutos). Publicado pelo canal Ascom Borba. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lz0blJJyHA> Acesso em: 29 de dezembro de 2020.

CORDEIRO, Marta Maria Lopes. *O corpo como imagem e as imagens do corpo na contemporaneidade*. Lisboa: Tese de doutoramento em Belas-Artes (Teoria da Imagem), Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas Artes, 2013.

CORRÊA, Maria Terezinha. *Princesa do Madeira: festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM*. São Paulo: Humanitas/ FAPESP, 2008.

CRUZ, Geremias da. Entrevista concedida a Enoque Nascimento de Souza. Borba, abril, 2021.

CRUZ, Leandro Gomes Moreira. *Thoreau e as vidas no bosque: da natureza das ideias às ideias sobre a natureza*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Universidade Federal da Fronteira Sul; Chapecó, 2020.

CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos*. Seleção e coordenação de Hildon Rocha. Brasília, Senado Federal, 2000.

DANÇA da Desfeiteira. Belém-PA, 17/11/2015. 1 vídeo (4:03 minutos). Publicado pelo canal Ver-o-poema. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-5ooQbtF9I8>. Acesso em: 29 de janeiro de 2021.

DE BROSSES, Charles. *Du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Genève, [s. ed.], 1760.

DELOOZ, P. "Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church". In: WILSON, S. E. *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge, Londres; Nova York: Melbourne: Cambridge University Press, 1985. p. 189-216.

DODD, Nigel. *A sociologia do dinheiro*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.

DOUGLAS, Mary. & ISHWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2004.

DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ECKART, Anselmo. *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal*. São Paulo: Loyola, 1987.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

EVANS-PRITCHARD, E. *Theories of primitive religion*. Oxford, Oxford University Press, 1965.

FELINTO, Erick. *Meio, mediação, agência: a descoberta dos objetos em Walter Benjamin e Bruno Latour*. E-compós, Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, Brasília, v.16, n. 1, p. 1-15, jan./abr. 2013.

FERRARINI, Sebastião Antonio. *Borba: A primeira vila do Amazonas*. Manaus: Editora Metro Cúbico, 1981.

FERREIRA, Iremar Antônio; MACIEL, Márcia Nunes. Um olhar sobre a Amazônia: história oral e debate de políticas desenvolvimentistas. *Oralidades – Revista de História Oral*, São Paulo: Universidade de São Paulo, ano 6, n.11, p. 155-179, 2012.

FESTEJOS de Santo Antônio 2015. Borba-AM, 05/05/2017. 1 vídeo (1h51m36). Publicado pelo canal Borba Show Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oU0jP3LAOLA&t> Acesso em: 29 de dezembro de 2020.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Da fé à dança: a procissão como síntese de manifestações artísticas (Bahia – Brasil). In: *Actas Struggle for Syntesis; A obra de arte total nos séculos XVII e XVIII; The total work of art in the 17th and 18th centuries*. Simpósio Internacional. Lisboa: Ministério da Cultura / IPPAR, 1999.

FONTES, João Luís Inglês; ANDRADE, Maria Filomena; RODRIGUES, Ana Maria S. A. Mosteiros e conventos no Portugal Medieval. *SVMMA. Revista de Cultures Medievales*, Núm. 15, p. 8-34, 2020. Disponível em <https://www.raco.cat/index.php/SVMMA/article/view/383316>. Consulta em 04/06/2021.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Visões do Rio de Janeiro colonial*. Antologia de Textos (1531-1800). Rio de Janeiro: EDUERJ/José Olympio Editora, 1999.

FRANCO, Tatiana. *Entrevista* concedida a Enoque Nascimento de Souza. Borba, abril, 2021.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. *A Sociologia Crítica e a Questão social*. 1ª edição. Manaus: Editora Reggo, 2018.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI, Alberto et, al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FREUD, Sigmund. “O estranho”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v.17, p. 275-314, 1976.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2003a.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2003b.

FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976.

- GARFINKEL, H. *Studies in ethnomethodology*. New York: Blackwell Pub, 1992.
- GEARY, Patrick. *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994.
- GEARY, Patrick. “*L’humiliation des saints*”. *Annales ESC*, nº1, 1979.
- GELL, Alfred. *Arte y agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB, 2016.
- GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- GONÇALVES, José. *Lucas o evangelho de Jesus o homem perfeito*. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.
- GÓES, Almir. *Entrevista concedida a Enoque Nascimento de Souza*. Borba, abril, 2021.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUTHRIE, Stewart. *Faces in the clouds*. Nova York: Oxford University Press, 1993.
- HARMAN, Graham. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: Re.Press, 2009.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópoles-RJ: Vozes, 2008
- HISTÓRIA DA IGREJA. 2007. Disponível em: <http://www.idpbe.com.br/controlsites/imgeditor/File/historiadaigreja.pdf>. Acesso em 30/04/2021.
- HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der et al. *História da Igreja no Brasil* (primeira época, tomo II, vol. I). Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2013.
- HUGH-JONES, Stephen. *The fabricated body: objects and ancestors in Northwestern Amazonia*. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (org.). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 2009.
- IANSSEN, Marta. *O triunfo romano, desfile dos generais vencedores e seus exércitos*. [Blog de internet]. Disponível em: <https://martaianssen.blogspot.com/2016/01/triunfo-romano.html>. Acesso em 25/06/2018.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Panorama de Borba* (Amazonas). Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/borba/panorama>. Consultado em 30/01/2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Pesquisas sobre Borba (Amazonas); Censo 2010; Nupcialidade; Mapa da pobreza e Desigualdade. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/borba/pesquisa/23/27652?detalhes=true>. Consultado em 10/02/2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo de 1872. In: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v2_am.pdf. Acesso em janeiro de 2021.
INGOLD, Tim. *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 24-44, jan./jun., 2012.

JOBIM, Anísio. *O Amazonas, sua história: ensaio antropogeográfico e político*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1957.

JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, 2004.

JURKEVICS, Vera Irene. Festas religiosas: a materialidade da fé. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 43, p. 73-86, Editora UFPR, 2005.

KIDDER, Daniel. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do norte do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980.

KRAMRISCH, Stella. *Hindu Temple*. Volumes 1 e 2. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

LARANJEIRA, Rhaisa Christie Graziella de Souza. *“Hereges” x “Idólatras”*: embates entre Batistas e Católicos em Manaus (1900-1920). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, 2017.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, Edusc, 2002.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2012.

LAW, J.; MOLL, A. *Notes on materiality and sociality*. *The Sociological Review*, v. 43, n. 2, p. 274-294, 1995.

LEAL, Davi Avelino. *Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no Rio Madeira (1861-1932)*. Tese de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: UFAM, 2013.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, vols. III e IV, 1943.

LETOURNEAU, C. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. França: Vigot frères, 1898.

LIMA, Juciele. *Entrevista* concedida a Enoque Nascimento de Souza. Borba, maio, 2021.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. “*É como se fosse Santa Rita*”: processos de simbolização e transformações rituais na devoção à Santa dos impossíveis. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. *Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita*. *Religião & Sociedade*, 35(1), 2015; p. 139-163.

LIMA, Rodrigo da Costa. *Pagamentos por Serviços Ambientais: a expectativa das comunidades tradicionais de Borba/AM em relação ao projeto de conservação florestal Trocano Araretama*. Dissertação (Mestrado em Gestão de Áreas protegidas na Amazônia) - INPA, Manaus, 2015.

LOUREIRO, Luiz Francisco. *Dias de santos no lago Amanã: estudo histórico-antropológico de festejos do catolicismo ribeirinho amazônico*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade do Estado do Amazonas (UEA), 2019.

LUSTOSA, D. Antonio de Almeida. *Dom Macedo Costa – Bispo do Pará*. Belém: Secult, 1992.

MAIA, Álvaro. *Gente dos Seringais*. Rio de Janeiro: s/ed., 1956.

MAIZULS, Michail (2017). *The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period*. Translated from the Russian for the English by Isaac Wheeler. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-15-51>.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MALHADAS, Daisi. As Dionisíacas urbanas e as representações teatrais em Atenas. *Ensaio de Literatura e Filologia*, v. 4, 1983.

MARIANO, Ricardo. *Os pentecostais*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von; SPIX, Johan Baptiste von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. v.3. Brasília: Senado Federal, 2017. Disponível em: www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573991/001118266_Viagem_pelo_Brasil_v.3.pdf

MARX, Karl. 1842. “The Leading Article in n° 179 of the Köhlnische Zeitung”: *Rheinische Zeitung* n° 191-193. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/07/10.html>.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MATOS, Armando de. *Santo Antônio de Lisboa na tradição popular*. Porto: Livraria Civilização, 1937.

MAUÉS, Heraldo Raymundo. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, vol.46 n.º 1, São Paulo, 2003.

MAUÉS, Heraldo Raymundo. Outra Amazônia: Os santos e o catolicismo popular. *Norte Ciência*, v. 2, n. 1, 2011.

MAUÉS, Heraldo Raymundo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, Londrina, v. 17, n.1, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*. Vol. 19, nº 53, p. 259-274, 2005.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELO, Simão. *Entrevista* concedida a Enoque Nascimento de Souza. Borba, abril, 2021.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. 2.ed. Tomo 3, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará – Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004a.

MENEZES, Renata de Castro. *A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos*. Horizontes antropológicos, ano 17, n. 36, jul./dez. 2011, p. 43-65.

MENEZES, Renata de Castro. *Memórias da devoção: Estudo de caso sobre a festa de Santo Antônio nas cidades de Duque de Caxias-RJ e Lisboa, Portugal*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. *Religião e Sociedade*, 24 (1): 46-64, 2004b.

MENEZES, Renata de Castro. Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a bênção de Santo Antônio num convento carioca. *Revista USP*, São Paulo. p. 24-35, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas- 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. *Prêmio Sérgio Arouca de Gestão Participativa no SUS: experiências exitosas e artigos*. Brasília (DF), 2015.

MITCHELL, W. J. T. *What do pictures want?: the lives and loves of images*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *Cultos de santos e festas profano-religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1983.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. *Livrornal*. Periódico, ed. Especial. Junho de 1976.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. Festa dos cachorros. *Revista Brasileira do Folclore*. Edição de Setembro a Dezembro de 1961. Disponível em:
http://acervosdigitais.cnfcp.gov.br/Revista_do_Folclore. Acesso em 15 de fevereiro de 2021.

MONTEIRO, Ygor Saunier Mafra Carneiro. *Tambores da Amazônia: Ritmos musicais do Norte do Brasil*. Manaus: BASA, 2015.

MOTTA, Henrique. *Entrevista concedida a Enoque Nascimento de Souza*. Borba, junho, 2019.

MOTT, Luiz. Santo Antônio, o divino capitão-do-mato. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Org.). *Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MULLINS, Ézia Cunha. *Curso em Módulos para Líderes de Acampamento, mod. 6*. Edição ABRAC- Associação Brasileira de Retiros e Acampamentos Cristãos, Anápolis, 2011

MULTIRIO. *As Missões Religiosas e a Ocupação do Vale Amazônico*. Disponível em:
http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/missoes_religiosas.html. Acesso em jan 2021.

NEEDLEMAN, Jacob. *O dinheiro e o significado da vida*. São Paulo: Cultrix, 2001.

NERY, Frederico José de Santa-Anna, Barão de Santa-Anna. *O país das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2018. Disponível em:
https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/574200/001132247_Pais_amazonas.pdf. Acesso em 05 de janeiro de 2021.

NETO, Lira. *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.

PANISSET, Ana Martins. *Santo Antônio de casa – Identificação, análise e estudos para conservação de imaginária brasileira*. Trabalho de Graduação Interdisciplinar – FAP/FAAP – São Paulo, 2007.

PANTOJA, Rodrigo. *Entrevista concedida a Enoque Nascimento de Souza*. Borba, abril, 2021.

PANTOJA, Vanda. *Santos e Espíritos Santos, ou católicos e evangélicos na Amazônia Marajoara*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2011

PARETO, Vilfredo. *Traité de sociologie générale*. Volume 1. Laussane-Paris: Editora Payot, 1917. Disponível em: https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Pareto_-_Trait%C3%A9_de_sociologie_g%C3%A9n%C3%A9rale,_volume_I.djvu . Acesso em 20/06/2019.

PEDROSA, José Manuel. *Cupido, Peropalo, Plutón y san Antonio de Padua: mito, rito e iconoclastia (entre La Celestina y Lope)*. Madrid: eHumanista, 2017. Disponível em: Dialnet-CupidoPeropaloPlutonYSanAntonioDePadua-6029056.pdf. Acessado em 07/09/2020.

PEDROSA, José Manuel. *Los milagros de San Antonio de Padua: mitos, ritos, folclore*. In: *Espacios míticos: Historias verdaderas, historias literarias*, Madrid, El Jardín de la Voz, 2014. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/58910882.pdf> . Acessado em 20/08/2020.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Mura, Guardiões do Caminho Fluvial. *Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v.3, n.1/2, p. 133-155, 2006.

PÉREZ, Glória Pérez. *Barriga de Aluguel*. Direção: Wolf Maia. Rio de Janeiro: TV Globo, 1990. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CeIDvUsW-6w>. Acesso em 23/07/2019.

PEREIRA, Cléber de Oliveira. *Os bosques foram os primeiros templos de Deus: a influência do conceito de Wilderness do protestantismo da Nova Inglaterra nas práticas de acampamentos e retiros espirituais*. V Simpósio Nacional de Ciência e Meio Ambiente – Centro Universitário de Anápolis – UniEVANGÉLICA. Anápolis-GO, 2014.

PEREIRA, Zenildo. *Entrevista* concedida a Enoque Nascimento de Souza. Borba, junho, 2019.

PINHEIRO, Monique. *Entrevista* concedida a Enoque Nascimento de Souza. Borba, maio, 2021.

PIRES, Rogério Brittes Wanderley. *O conceito antropológico de fetiche: objetos africanos, olhares europeus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

PIROLA FILHO, Ruben. *A ditadura do mau-humor: uma análise sobre o humor no movimento evangélico brasileiro no período do regime militar, dos anos 1964 a 1985*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018

PORRO, Antônio. Uma crônica ignorada: Anselm Eckart e a Amazônia setecentista. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, v. 6, n. 3, p. 575-592, 2011.

PORTUGAL, Daniel. B. *A imagem entre vinculações e interpretações: consumo, mídia e estetização pelas lentes da comunicação e da iconologia*. Dissertação de Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo. São Paulo: ESPM, 2010.

PRIORE, Mary Del. *As festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

RENDEIRO NETO, Manoel. *Casar, civilizar, colonizar: mulheres indígenas e a política de matrimônios mistos na Capitania de São José do Rio Negro (1755 – 1779)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

RIBEIRO, Aurimar. *Trocando-Araretama-Borba*. S/Ed. Manaus, 2007.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. et al. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis, Vozes, 1978.

RUARK, Diane C. *My Church Loyalties*. *The Christian Century*, 2014. Disponível em: <https://www.christiancentury.org/article/2014-07/my-church-loyalties>; Acesso em: 03/05/2021.

SAHOVALER, José Ricardo. O dinheiro sacrificial. *Ide*, São Paulo, v. 37, n. 58, p. 85-93, jul. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062014000200008> Acesso em: 07 de setembro de 2020.

SANCHES, Acácio José Afonso. OFM. *Santo Antônio na Religiosidade Popular*. 2008. p.1-9. Disponível em: <https://www.capuchinhos.org/franciscanismo/santo-antonio-de-lisboa/santo-antonio-na-religiosidade-popular>. Acesso em 18/11/2020.

SANTAELLA, Lúcia; CARDOSO, Tarciso. O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. *MATRIZES*, 9(1), p. 167-185, 2015. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v9i1p167-185>.

SANTIM, Wilmar. *Festa de Santo Alberto em Barcelos e Carvoeiro - Rio Negro - Amazonas - Brasil - agosto de 2010*. Disponível em: https://www.academia.edu/42043249/Festa_de_Santo_Alberto_em_Barcelos_e_Carvoeiro_Rio_Negro_Amazonas_Brasil_agosto_de_2010 . Acessado em 12/07/2020.

SANTOS, Márcia P. DUARTE, Teresinha Maria. *A Escrita Hagiográfica Medieval e a Construção da Memória dos Santos e Santas Católicos*. ANAIS Eletrônicos: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamentos. Florianópolis: UFSC, 2010. p. 1-9. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278263189_ARQUIVO_Textocompletofaz.genero.versaofinal.pdf

SANTOS, Márcia Pereira; ZANINI, Márcia P. Santos. *Santo Antônio do Brasil e o susto italiano: Santo Antônio do Brasil and the Italian scare*. *Revista Caminhos da História*, v. 20, n. 2, p. 9-26, 1 julho de 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria/article/view/3157>. Acesso em 25 de setembro de 2020.

SANTOS, Sandra Rodrigues. *Capelinhas: o círculo de devoção de Nossa Senhora*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *As barbas do imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Drance Elias. *A sagração do dinheiro no neopentecostalismo: religião e interesse à luz do sistema da dádiva*. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SIMMEL, Georg. *Filosofia del dinero*. Granada: Editorial Comares, 2003.

SOARES, J. C. Macedo. *Santo Antônio de Lisboa, militar no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.

SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2005.

SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular*. Natal: IFRN, 2013.

STURZ, Richard J. A implantação do protestantismo na América Latina. In CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Vida Nova, 1995.

TELLES, Isadora Travassos. *A 'fundação escriturária' do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto na festa de São Lourenço de José de Anchieta*. Dissertação de Mestrado em Teoria e História da Linguagem – Unicamp. Campinas (SP), 2004. Disponível em: libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000313983; Acesso em 29 de março de 2021.

THE GODFATHER II – Death of Dom Fanucci. (O PODEROSO CHEFÃO 2 – Morte de Dom Fanucci). Toscana (Itália), 04/08/2019. 1 vídeo (9:49 minutos). Publicado pelo canal Il Principe di Toscana. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rMVAqU8fmio>. Acesso em 10 de fevereiro de 2021.

THOREAU, Henry David. *Walden, ou, A vida nos bosques; A desobediência civil*. Tradução Astrid Cabral. 7 ed. São Paulo: Ground, 2007.

TOBIA-CHAIDESSON, Michèle. *Le Fétiche Africain – Chronique d'un "Malentendu"*. Paris, L'Harmattan, 2000.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002

VERÍSSIMO, José. *Revista Amazônica*, Ano I, Tomo I, edição de setembro de 1883. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/817139/152>. Acesso em 23 de dezembro de 2020.

VIEIRA, Padre Antônio. *Obras Completas – Sermões*, Vol. I, Porto, Lello & Irmão Editores, 1959.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Nacional, 1957.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Pará e Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1939.

WEATHERFORD, Jack. *A história do dinheiro*. São Paulo: Negócio Editora, 1999.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. v. 1. Brasília: Editora UNB, 1994.

XAVIER, Caco. *Paroxismos e ambivalências, sociotecnias*. História, ciências, saúde - Manguinhos, v. 14, n. 3 p. 1079-1085, 2007.

Periódicos jornalísticos consultados

DIÁRIO DE MANÁOS. Jornal impresso diário, circulou no Amazonas de 1890 a 1894. Edição de 19 de março de 1893. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/716642/2328>. Edição de 9 junho de 1893. Disponíveis em: <http://memoria.bn.br/DocReader/716642/258>.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS – Jornal impresso diário. Rio de Janeiro. Edição de 18 de outubro de 1890. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/369365/8057>. Edição de 11 de junho de 1950. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/093718_03/3154.

JORNAL DO COMÉRCIO – Jornal impresso diário. Amazonas. Edições de: 27 de junho de 1961; 20 de junho 1984; 16 de junho de 1993; 20 de maio de 1997; 03 de junho de 1997. Disponíveis, respectivamente, em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/67304
http://memoria.bn.br/DocReader/170054_02/9552
http://memoria.bn.br/DocReader/170054_02/52319
http://memoria.bn.br/DocReader/170054_02/77149
http://memoria.bn.br/DocReader/170054_02/77349

LUSITÂNIA – Revista ilustrada quinzenal. Rio de Janeiro. Edição de 01 de julho de 1931. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/830437/3153>

O APÓSTOLO. Jornal católico publicado três vezes por semana. Rio de Janeiro (RJ). Edições de 07, 09 e 16 de outubro de 1896. Disponíveis, respectivamente, em: <http://memoria.bn.br/DocReader/343951/15682>; <http://memoria.bn.br/DocReader/343951/15686>; <http://memoria.bn.br/docreader/343951/15687>. Edição de 04 de junho de 1879. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/343951/6072>; Edição de 03 de julho de 1898. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/343951/16113>; Edição de 27 de novembro de 1895. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/343951/9784>.

O FLUMINENSE – Jornal impresso diário. Rio de Janeiro. Edição de 14 de junho de 2003. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/100439_14/35547.

REVISTA AMAZÔNICA – Revista mensal publicada de 1883 a 1884. Pará. Edições de agosto e setembro de 1883. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/817139/150> ; <http://memoria.bn.br/DocReader/817139/141>; <http://memoria.bn.br/DocReader/817139/151>

SEMANA ILUSTRADA – Revista impressa semanal. Rio de Janeiro. Edição de fevereiro de 1873, Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/702951/5098>