

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS– IFCHS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS**

**FESTAS E DEVOÇÕES MARIANAS EM MANAUS, ITACOATIARA E  
MANACAPURU, AMAZONAS: CATOLICISMO POPULAR E VIDA URBANA**

**RODRIGO FADUL ANDRADE**

**MANAUS  
2019**

RODRIGO FADUL ANDRADE

FESTAS E DEVOÇÕES MARIANAS EM MANAUS, ITACOATIARA E MANACAPURU,  
AMAZONAS: CATOLICISMO POPULAR E VIDA URBANA

Tese apresentada pelo doutorando em Antropologia Social, Rodrigo Fadul Andrade, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito obrigatório para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga

MANAUS  
2019

## Ficha Catalográfica

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

A553f Andrade, Rodrigo Fadul  
Festas e devoções marianas em Manaus, Itacoatiara e  
Manacapuru, Amazonas: catolicismo popular e vida urbana /  
Rodrigo Fadul Andrade. 2019  
205 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Sérgio Ivan Gil Braga  
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal  
do Amazonas.

1. Virgem Maria. 2. Catolicismo. 3. Amazônia. 4. Cidades. I.  
Braga, Sérgio Ivan Gil II. Universidade Federal do Amazonas III.  
Título

RODRIGO FADUL ANDRADE

FESTAS E DEVOÇÕES MARIANAS EM MANAUS, ITACOATIARA E MANACAPURU,  
AMAZONAS: CATOLICISMO POPULAR E VIDA URBANA

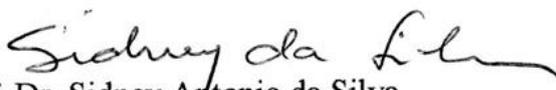
Tese apresentada pelo doutorando em Antropologia Social, Rodrigo Fadul Andrade, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito obrigatório para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Aprovado em cinco de abril de 2019.

BANCA EXAMINADORA



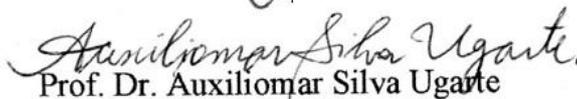
Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga  
Universidade Federal do Amazonas – Presidente



Prof. Dr. Sidney Antonio da Silva  
Universidade Federal do Amazonas – Membro



Prof.<sup>a</sup> Dra. Fátima Weiss de Jesus  
Universidade Federal do Amazonas – Membro



Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte  
Universidade Federal do Amazonas – Membro externo



Prof. Dr. Ricardo Gonçalves Castro  
Faculdade Salesiana Dom Bosco – Membro externo

Aos fiéis, devotos, romeiros e peregrinos que  
percorrem diversos caminhos de fé e devoção  
nas festas de Nossa Senhora.

## AGRADECIMENTOS

Finalizar a escrita de um trabalho é momento também de lembrar o caminho percorrido até aqui. Ao longo da trajetória desta pesquisa, contei com a colaboração de muitas pessoas, seja com indicação de referências, informações, entrevistas ou mesmo com uma palavra amiga nos momentos de incertezas.

O sentimento de gratidão permanece junto com as lembranças dos diferentes rostos que se acercaram a esta tese. Citarei aqui algumas das pessoas que fizeram parte desta trajetória a quem dirijo meus sinceros agradecimentos.

Aos meus pais Alfredo Andrade e Aldenira Fadul, a minha irmã Amanda Fadul, pelo apoio e incentivo que sempre demonstraram durante toda minha trajetória acadêmica.

A minha esposa Natacha que acompanhou as ideias iniciais da construção deste projeto e com quem sempre dialoguei sobre os avanços e dificuldades do trabalho. Nosso casamento aconteceu enquanto eu cursava o doutorado em uma das principais datas do calendário das festas marianas 15/08, dia em que a igreja católica celebra a festa da Assunção da Virgem Maria.

Ao meu professor, orientador e amigo Sérgio Ivan Gil Braga pelo incentivo e estímulo para ingressar no curso de doutorado e seguir na carreira acadêmica. As orientações, conversas e diálogos acadêmicos com ele, sempre me rendem boas reflexões sobre antropologia e sobre a vida.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), em especial aos professores e a secretária Franceane, pela estrutura e disponibilidade em esclarecer procedimentos da burocracia acadêmica, necessários durante a passagem pela Universidade.

A CAPES pela bolsa de estudos concedida para a realização da pesquisa.

Aos meus colegas de turma: Angélica Maia, Elieyd Menezes, Flávio Veras, Genoveva Amorim, Josias Sales, Mariana Galuch e Rosana Carvalho pela persistência em seguir no curso. O apoio que demos uns aos outros foi fundamental durante o processo judicial que tivemos que enfrentar para garantir nosso direito de cursar o doutorado.

Aos meus amigos da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM) Diego Aguiar, João Gutemberg, Lidiane Cristo, Luningning Alvarado e Ronilton Neves, pela proximidade, cuidado e preocupação que sempre tiveram comigo durante a escrita da tese.

As paróquias de Nossa Senhora da Conceição (Manaus), Nossa Senhora do Rosário (Itacoatiara) e Nossa Senhor de Nazaré (Manacapuru), pela receptividade e pelo interesse demonstrado em colaborar com a pesquisa.

Aos organizadores dos festejos, membros de pastoral, vendedores ambulantes, devotos, fiéis e tantos outros sujeitos que participam das festas de Nossa Senhora, com quem dialoguei e busquei conhecer mais sobre a devoção mariana.

A Associação Dom Jorge Marskell, em especial a Aline e dona Terezinha, pela amizade construída durante as pesquisas em Itacoatiara. Me tornei um grande admirador do trabalho desenvolvido pela associação com a população itacoatiarense, posso dizer que junto com elas eu me sentia em casa.

A minha prima Raely que me ajudou a compreender a estrutura da festa de Nossa Senhora de Nazaré, em Manacapuru, e me acompanhou durante as buscas por informações na cidade. A presença dela tornou o trabalho de campo menos cansativo.

A Amanda Rocha pela sensibilidade com que retratou o cenário das festas em três belíssimas ilustrações que integram esta tese.

Ao Irmão Salvador Durante que gentilmente colaborou com a revisão final do trabalho.

Por fim, não posso deixar de mencionar minha a gratidão a Deus e a Nossa Senhora que, desde sempre, me dão muitos sinais de que estou sendo verdadeiramente guiado por eles.

Meus sinceros agradecimentos.

*A única luta que se perde é a que se abandona.*

*(Carlos Marighella)*

## RESUMO

Esta tese apresenta um olhar antropológico sobre a devoção popular à Virgem Maria em três cidades do estado do Amazonas. Cada uma dessas cidades reconhece a Virgem como “santa padroeira”, com denominações diferentes: Nossa Senhora de Nazaré, em Manacapuru; Nossa Senhora do Rosário, em Itacoatiara; e Nossa Senhora Imaculada Conceição, na cidade de Manaus. A presença e a manifestação do catolicismo em terras amazônicas foram observadas a partir da crença e prática dos fiéis, que articulam elementos do catolicismo ibérico e narrativas míticas locais presentes no imaginário amazônico. Busca-se relacionar aspectos históricos e etnográficos acerca da promoção do culto e de festas em comemoração à Virgem Maria na Amazônia, considerando práticas do catolicismo tradicional e popular, em meio às transformações urbanas e sociais das cidades estudadas.

**Palavras-chave:** Virgem Maria; Catolicismo; Amazônia; Cidades

## **ABSTRACT**

This thesis presents an anthropological look about the popular devotion to The Virgin Mary in three cities of the Amazonas State. Each of these cities recognizes The Virgin Mary as their “patron saint” with different denominations: Our Lady Nazareth, in Manacapuru City; Our Lady of Rosario, in Itacoatiara City; and Our Lady Immaculate Conception, in Manaus. The Catholicism presence and manifestation on Amazon lands were observed from the belief and practice of the faithful, who articulate Iberian Catholicism elements as well as local mythical narratives present in the Amazonian imaginary. We sought to relate historical and ethnographic aspects about the promotion of the cult and the celebrations to The Virgin Mary in the Amazon, by taking practices of the traditional and popular Catholicism in the midst of the urban and social transformations of the studied cities.

**Key-words:** Virgin Mary; Catholicism; Amazon; Cities

## **SIGLAS**

ALEAM – Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas

CELAM – Conferência Episcopal Latino-Americana

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

COMPOSI – Concurso de Poesias Sacras de Itacoatiara

CPT – Comissão Pastoral da Terra

FEMARIA – Festival de Músicas Marianas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICAB – Igreja Católica Apostólica Brasileira

INCA – Instituto Nacional do Câncer

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros

PJ – Pastoral da Juventude

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

RCC – Renovação Carismática Católica

REPAM – Rede Eclesial Pan-Amazônica

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

## **PASSAGENS BÍBLICAS**

Gn – Gênesis

Is – Isaías

Jo – João

Lc – Lucas

Mc – Marcos

Mt – Mateus

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Mesas e cadeiras dispostas para o arraial no pátio da Paróquia N. S. de Nazaré, em Manacapuru. ....	36
Fotografia 2 – Barracas montadas para o arraial, em Manacapuru .....	37
Fotografia 3 – Barracas com vendas de comidas, bebidas e jogos na Avenida Parque, em Itacoatiara. ....	39
Fotografia 4 – Movimentação das barracas durante a festa.....	40
Fotografia 5 - Capoeiristas à frente do cortejo das religiões de matriz africana .....	44
Fotografia 6 – Entrada de cortejo Religioso com imagens e símbolos das religiões de matriz africana, para homenagem a Nossa Senhora da Conceição.....	46
Fotografia 7 – Sacerdote coloca o Rosário na imagem de Nossa Senhora.....	56
Fotografia 8 – Família colocando o manto azul de Nossa Senhora do Rosário. ....	57
Fotografia 9 - Crianças vestidas de anjo aguardando a coroação.....	58
Fotografia 10 – Papéis picados lançados sobre Nossa Senhora do Rosário .....	58
Fotografia 11 – Imagem de Nossa Senhora do Rosário .....	59
Fotografia 12 – Fiéis junto à imagem de Nossa Senhora do Rosário.....	60
Fotografia 13 – Imagem da santa colocada à frente dos devotos. ....	61
Fotografia 14 – Organização de bandeiras para o início da romaria .....	62
Fotografia 15 – Início da Romaria do Rosário percorrendo a Avenida Parque. ....	63
Fotografia 16 – Fiéis acompanhando a romaria do Rosário em suas motocicletas .....	63
Fotografia 17 – Romaria do Rosário na rodovia AM 010 .....	64
Fotografia 18 – Voluntários distribuem água para os romeiros .....	65
Fotografia 19 – Fiéis posam para foto junto à imagem de Nossa Senhora do Rosário.....	65
Fotografia 20 – Romeiros se reúnem para café da manhã à margem da rodovia.....	66
Fotografia 21 – Mesa com frutas, sucos e café, servidos pela comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus.....	66
Fotografia 22 – Romeiros ocupam a rodovia estadual AM 010 durante a parada para o café. ....	67
Fotografia 23 – Fiéis se posicionam novamente para a continuação da romaria .....	67
Fotografia 24 – Imagem de Nossa Senhora da Conceição conduzida por ciclistas .....	68

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Nossa Senhora da Amazônia.....	126
Figura 2 – Festejo de Nossa Senhora do Rosário.....	171
Figura 3 – Igreja matriz de Nossa Senhora de Nazaré e o círio em Manacapuru/AM .....	173
Figura 4 – Catedral Metropolitana de Manaus na praça XV de Novembro, centro histórico de Manaus.....	174

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Dados populacionais nos anos de 2010 e 2016.....	27
Tabela 2 – Preferências religiosas.....	28

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>16</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>As cidades e as festas: caminhando e cantando com Nossa Senhora .....</b>	<b>26</b>
1.1 As cidades e as festas.....	27
1.2 O “novenário” .....	31
1.3 O arraial .....	35
1.4 “O dia da santa”: procissão e festa.....	42
1.5 Coroação de Nossa Senhora .....	55
1.6 Romaria do Rosário .....	58
1.7 Nossa Senhora também vai de bicicleta: “ciclo procissão” .....	68
1.8 Festival de músicas marianas .....	70
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Mãe, santa e senhora: a figura de Maria na história e devoção católica.....</b>	<b>73</b>
2.1 Devoção católica a Maria .....	74
2.2 Protetora dos cristãos e exemplo para as mulheres .....	89
2.3 A grande mãe .....	94
<b>Capítulo 3</b>	
<b>Entre a cruz e a espada: conquista e devoção na Amazônia .....</b>	<b>99</b>
3.1 A conquista do desconhecido .....	100
3.2 Imaginário e religiosidade na Amazônia .....	107
3.3 A Cobra Grande e seus encantos .....	118
3.4 Nossa Senhora da Amazônia: uma Virgem “regionalizada” .....	122
3.5 “Qualquer uma pode ser senhora, mas não (pode ser) Nossa Senhora”: O que Maria representa hoje .....	130
<b>Capítulo 4</b>	
<b>Catolicismo popular e modernidade religiosa: devoção mariana em meio urbano .....</b>	<b>138</b>
4.1 As várias faces de Maria.....	139
4.2 Religião e modernidade .....	150
4.3 Cidades de Maria na Amazônia.....	159
4.4 Festas que fazem história .....	177
<b>Considerações .....</b>	<b>191</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>198</b>
<b>Referências .....</b>	<b>199</b>

## Introdução

---

*Falar de Maria não é uma coisa fácil...* Essa foi uma das frases que eu mais escutei durante a construção desta tese. Não quero aqui fazer uso de certos “clichês acadêmicos” que muitos pesquisadores utilizam para exaltar a complexidade do seu tema de pesquisa e as dificuldades encontradas no percurso da escrita da tese, mas penso que não devo deixar de falar sobre a trajetória desta pesquisa e acredito que a introdução seja o momento oportuno para isso.

Considero que é importante compreender o contexto no qual este trabalho foi realizado, antes que possamos seguir com o diálogo acadêmico apresentado no decorrer dos capítulos. Durante toda minha trajetória acadêmica no campo das Ciências Sociais, sempre me interessei pelos estudos que envolvem a Amazônia e o meio urbano. Uma das coisas que mais me encantam nesta disciplina é a possibilidade que temos – e a nossa formação nos permite – de conhecer e dialogar sobre diversos temas que envolvem as relações humanas e os grupos sociais, desde as minorias marginalizadas nas periferias, campos e aldeias até as elites das megacidades.

Meus principais trabalhos de pesquisa contemplaram temáticas como: patrimônio cultural, turismo, cidades, esporte e, nos últimos anos, tenho me dedicado a compreender melhor o fenômeno religioso, em especial o catolicismo. Todos esses trabalhos com enfoque na Amazônia como local de observação.

A antropologia urbana nos coloca muito próximos de nosso objeto de estudo, fazemos parte do campo e nos relacionamos diretamente com nossos interlocutores que, muitas vezes, são pessoas com as quais já possuímos algum tipo de relação preestabelecida. Foi esta última situação que vivi durante os últimos anos de estudo e pesquisa acadêmica.

Tenho tratado de um tema que faz parte do meu cotidiano, pois sou católico e tenho uma relação de proximidade e confiança estabelecida com Nossa Senhora há alguns anos. Durante o trabalho de campo, ouvi constantemente questões que soavam com ar de estranheza por parte daqueles que me observavam, tais como: “Você está fazendo trabalho sobre a festa? ”; “É sobre a história da nossa paróquia que você vai escrever? ”; “O que você está pesquisando nessa festa? ”; entre outras.

Perguntas essas que demonstravam que muitas pessoas não conseguiam compreender minha condição de pesquisador num espaço que era tão familiar a mim e repetiam durante as conversas a seguinte indagação: “O que é mesmo que você está fazendo aqui? ”. Sem contar os diversos pedidos para fotografar os amigos, parentes e conhecidos que encontrava durante as missas, procissões, novenas, arraiais e demais atividades religiosas que acompanhei. Isso

sempre me fazia refletir sobre a necessidade de dar mais visibilidade aos trabalhos que desenvolvemos nas universidades e institutos de pesquisas, sobretudo os que são da área das Ciências Humanas.

Essas e outras situações foram enfrentadas desde os tempos da graduação, quando realizei trabalho de campo no centro de Manaus e frequentemente encontrava alguém conhecido. Situação que permaneceu no mestrado, quando pesquisei sobre futebol e os preparativos para a Copa do Mundo de 2014 em Manaus. E agora com mais intensidade durante a pesquisa com as festas religiosas.

Ser antropólogo, vivenciar e fazer antropologia na cidade é desafiador e instigante, pois exige que tenhamos cuidado ao compreender nossos ritos e práticas cotidianas para além da perspectiva do senso comum. O exercício do estranhamento com o objeto, essencial para quem está “falando de dentro”, nos permite maior distanciamento daquilo que nos é tão próximo, abrindo caminhos para “estranhar a cidade” e descobrir novos lugares e sujeitos no meio urbano.

Velho (1981) reflete a condição de pesquisador no meio urbano compreendendo que nem sempre as realidades que nos são familiares, são necessariamente conhecidas. Ou seja, muitas vezes vemos e observamos determinadas situações na cidade em nossos trajetos diários – inclusive participamos delas –, mas isto não significa que as conhecemos de fato. Neste sentido, o autor aponta que é necessário “estranhar o familiar”, ou seja, refletir e problematizar academicamente nossa realidade cotidiana.

No contexto acadêmico, esta situação é observada de diferentes maneiras. Certa vez um colega – também aluno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM) –, me encontrou em uma atividade acadêmica e me dirigiu o seguinte questionamento: “Oi, e aí você vai encontrar o papa mesmo?”. No primeiro momento não compreendi aquela pergunta com um sorriso sarcástico no rosto, mas depois percebi que ele estava se referindo ao fato de eu, na condição de católico, estar realizando pesquisa sobre uma devoção dentro de minha própria religião.

Talvez para alguns antropólogos seja mais interessante realizar estudos sobre a religião do “outro”, que está distante, tanto fisicamente quanto culturalmente, do pesquisador. De fato, as leituras dos textos clássicos que a teoria antropológica nos apresenta, nos proporciona viagens etnográficas pelas mais longínquas regiões do planeta. Durkheim (1989), Mauss (2003) e Malinowski (1976) são algumas das principais referências que nos levam a conhecer culturas tão distintas da nossa e a reconhecer um dos conceitos fundamentais na antropologia: a alteridade.

Alteridade que, segundo Peirano (1999, p. 2), foi se tornando mais próxima com o passar dos anos e hoje se apresenta em uma antropologia que se faz “perto de casa, *at home*”. A autora compreende que a alteridade “é um aspecto fundante da antropologia” e que, mesmo que a dimensão da alteridade possa ter mudado, seu “princípio não desapareceu”. Portanto, o “outro”, antes tão distante, hoje está convivendo nos mesmos espaços que os nossos. É preciso compreender que, a antropologia que se faz hoje no Brasil, reúne diferentes variáveis que devem ser consideradas nas práticas sociais cotidianas, inclusive as práticas religiosas no meio urbano.

Acredito que o colega antropólogo que me indagou sobre a pesquisa, estava por meio de sua jocosidade, insinuando que meu trabalho estaria mais próximo da religião do que da antropologia. Esse tipo de interpretação não me causa tanta estranheza, pois tenho observado que, quando se trata de pesquisas sobre as religiões de matriz africana, rituais indígenas ou de manifestações que possibilitam novas experiências de interação com o plano místico e/ou sagrado, o clima acadêmico é de entusiasmo e interesse.

Por outro lado, pesquisadores membros das religiões cristãs de diferentes segmentos, que se propõem a estudar seus próprios cultos religiosos, são tratados com certo grau de descrédito por parte de alguns acadêmicos. Cabe lembrar a atuação e contribuição do pastor evangélico, teólogo e antropólogo americano Harvey Cox e do missionário francês Maurice Leenhardt, que deram importantes contribuições para os estudos antropológicos, independentemente de suas funções religiosas – além de outros estudos que poderiam ser aqui citados.

Apesar de lamentar a existência desse tipo de (in) compreensão no meio acadêmico, reconheço que precisamos avançar no desenvolvimento de nossa disciplina e compreender que, na condição de ciência humana, a antropologia deve acompanhar as novas configurações sociais e problematizar nossa realidade contemporânea cada vez mais secularizada.

A condição de pesquisador que vivencia a realidade que tomou como objeto de pesquisa e constrói uma fala acadêmica que “vem de dentro”, não é exclusividade dos trabalhos sobre religião. Existem colegas pesquisadores que são militantes do movimento LGBT, movimentos sociais, lideranças do movimento indígena, grupos feministas, remanescentes de quilombos, entre outros, que refletem academicamente a atuação de seus próprios grupos e as causas que assumem. Penso que o conhecimento prático que esses sujeitos adquiriram em suas trajetórias de vida só tem a contribuir para um frutuoso diálogo acadêmico.

Um dos temas que sempre surgem nas discussões metodológicas na antropologia diz respeito ao nosso lugar de fala na pesquisa etnográfica. Cabe dizer que sempre tive interesse pessoal e inserção no meio religioso, na condição de católico envolvido nos trabalhos pastorais

e sociais da igreja católica. Esta condição tem tornado meu esforço de “estranhamento” com o objeto, um exercício constante.

Hoje somam-se 16 anos de minha atuação pastoral na cidade de Manaus desde que ingressei num grupo de jovens da Pastoral da Juventude (PJ), na periferia da cidade. A experiência dos trabalhos pastorais foi enriquecida com o ingresso no curso de Ciências Sociais e o seguimento na carreira acadêmica no campo da antropologia. Atualmente colaboro com a Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM), que tem me permitido articular a experiência pastoral com o conhecimento intelectual em ações que buscam valorizar e reconhecer os povos amazônicos como protagonistas do cuidado com a vida no planeta.

Foi através da REPAM, inclusive, que eu tive a felicidade e o prazer de conhecer pessoalmente o papa Francisco no ano de 2018, dois anos depois do episódio que relatei nas páginas anteriores. Naquele ano eu jamais imaginaria que pudesse ao menos chegar próximo ao papa, mas os caminhos pastorais sempre me levaram a percorrer trajetos desconhecidos e cheios de surpresas.

Na oportunidade, acompanhei um grupo de cinco lideranças jovens indígenas de países da Pan-Amazônia: Brasil, Colômbia, Equador e Peru, que foram convidados para participar da conferência internacional que comemorava os três anos de lançamento da carta encíclica *Laudato Si'*, documento da igreja católica que trata sobre questões socioambientais, que ocorreu no Vaticano em julho de 2018.

Gostaria de registrar que esta breve reflexão que apresentei até aqui, teve a intenção tão somente de pontuar algumas questões do que tenho observado no meio acadêmico e que, por alguns momentos durante a escrita desta tese, tornou-se para mim um problema. Em diversas situações eu me questionava quanto as minhas práticas acadêmicas e a minha atuação pastoral e tinha receio que a escrita transmitisse uma experiência “de dentro”, que não considerasse a perspectiva científica que busquei construir no decorrer da pesquisa.

Muitas das dúvidas e questionamentos que eu tinha foram dialogadas com o orientador que me indicava os melhores caminhos que eu deveria seguir. Além disso, considero que o exame de qualificação foi um marco no desenvolvimento do trabalho, pois a partir daquele momento, a tese seguiu por um caminho mais consistente e buscou contemplar enfoques teóricos apontados pela banca, bem como adensar o que havia sido proposto no plano de trabalho.

Dito isto, informo que o estímulo para a escolha do tema da pesquisa partiu de uma curiosidade pessoal em um breve levantamento sobre devoções aos santos católicos na

Amazônia, em especial no estado do Amazonas. Notei que há um grande número de cidades que possuem alguma das “versões” da Virgem Maria como santa padroeira.

Ter uma santa ou santo padroeiro em uma cidade é uma das características do catolicismo, possivelmente fruto da proximidade entre Igreja e Estado estabelecida nos séculos passados. Assim como as igrejas e paróquias, muitas cidades, estados e países também possuem uma referência católica como “patrono” ou “matrona”, aquele ou aquela que protege e recebe honras e homenagens dos seus “protegidos”.

Esta pesquisa direcionou o olhar para três festas católicas em homenagem à Virgem Maria no estado do Amazonas: Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário, que são realizadas respectivamente em épocas próximas nas cidades de Manaus, Itacoatiara e Manacapuru.

Em Manacapuru, o Círio de Nazaré é promovido sempre no segundo domingo de outubro. A festa de Nossa Senhora do Rosário, em Itacoatiara, tem duração de quase um mês entre outubro e novembro. Já as comemorações de nossa Senhora da Conceição, em Manaus, ocorrem nas duas semanas que antecedem o dia 8 de dezembro, dia dedicado à Imaculada Conceição, padroeira do estado do Amazonas.

Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Imaculada Conceição representam três títulos conhecidos da Virgem Maria, muito populares no Brasil. As histórias das denominações marianas são diferentes e podem estar associadas a elementos tradicionais e históricos da religião (Conceição, Assunção, Rosário, Glória), bem como a características populares que remetem à santa, como, por exemplo, os lugares nos quais foram relatadas as aparições (Lourdes na França, Fátima em Portugal, Medjugorge na Bósnia e Herzegovina, Aparecida no Brasil), e seus principais atributos (rainha da paz, mãe da misericórdia, mãe dos pobres, da graça), ou mesmo denominações populares dadas pelos fiéis em seus pedidos e súplicas (bom parto, desatadora de nós, da boa morte, da agonia).

A escolha das cidades de Manaus, Manacapuru e Itacoatiara não foi aleatória, mas sim por reconhecer a importância histórica dessas cidades e as condições de observação nos dias de hoje, por se tratar de cidades em constante expansão urbana. O catolicismo está presente desde os primeiros séculos de conquista e colonização da Amazônia, mas o espaço da cidade aqui marca um momento histórico importante, ou seja, lugar para as diferentes formas de se viver a crença religiosa nos espaços urbanos e no contexto do que se convencionou chamar de modernidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Falar da Virgem Maria e compreender os efeitos que a devoção à sua figura provoca nos fiéis católicos exigiram que o trabalho de pesquisa estabelecesse diálogo entre antropologia,

história e teologia. Este diálogo poderá ser observado nos quatro capítulos que compõem esta tese, sempre buscando articular elementos religiosos que estão presentes em estruturas que remetem a acontecimentos ou eventos do passado e do presente, como procurei retratar a partir do trabalho de campo.

A metodologia da pesquisa consistiu principalmente no uso da técnica de observação participante, realização de entrevistas e registros fotográficos. As atividades acompanhadas nas cidades consistem em novenas, missas, arraiais, procissões, romarias, homenagens e outros eventos que fazem parte do ciclo festivo de cada uma delas.

As festas de Itacoatiara e Manacapuru acontecem no mesmo período no mês de outubro, por isso exigiram que eu me deslocasse num curto intervalo de tempo entre as duas cidades para acompanhar as atividades. Em Manaus, a festa adquire outras dimensões e especificidades em relação às demais.

Apesar de as festas serem realizadas apenas no segundo semestre do ano, o trabalho de campo contemplou períodos que antecederam os festejos, sob a prerrogativa de identificar os principais agentes e compreender o processo de organização dos ciclos festivos. No contexto do campo, busquei observar não somente os preparativos para a realização das atividades que compreendem o ciclo festivo, mas também entender as dinâmicas presentes na organização e participação dos fiéis nas atividades religiosas cotidianas nas respectivas localidades.

A descrição etnográfica apresentada no primeiro capítulo da tese contemplou ferramentas básicas do trabalho antropológico, tais como: observação participante de práticas rituais presentes no ciclo festivo; realização de entrevistas com diferentes categorias de pessoas, como organizadores das festas, devotos, patrocinadores, clérigos, visitantes, entre outros, com vistas a entender as múltiplas dimensões das crenças religiosas e outras situações associadas aos eventos; conversas informais com os agentes; registro fotográfico dos eventos e atividades observadas, com o propósito de documentar e reunir material etnográfico para análise; elaboração de texto etnográfico compreendendo diferentes aspectos relacionados à preparação e realização das festas estudadas nas diferentes cidades definidas para a pesquisa.

A pesquisa bibliográfica contemplou consultas a fontes documentais da igreja católica, como encíclicas papais, cartas pastorais e outros documentos oficiais da instituição, revisão bibliográfica sobre narrativas bíblicas e de estudiosos do cristianismo. Reconheço que tais fontes constituem importantes referências para a compreensão das doutrinas e ensinamentos cristãos que têm orientado a fé católica. No entanto, me preocupei em observar a hermenêutica dessas fontes e a crítica histórica, tendo a preocupação de consultar outras fontes, sobretudo na literatura histórica e antropológica para constituir base crítica e científica sobre os escritos.

A Bíblia, livro sagrado do cristianismo, também foi uma fonte importante de pesquisa. Considero necessária a observação de relatos, eventos e demais escritos presentes nesse livro, pois consiste na versão oficial da história do cristianismo, de onde partem todas as interpretações religiosas. Há que se ter o cuidado, entretanto, de se realizar a crítica dessas fontes pesquisadas, estabelecendo diálogo fecundo entre antropologia, história e teologia.

O cuidado com os documentos oficiais da Igreja e com as narrativas bíblicas se estende aos historiadores do cristianismo, muitos dos quais membros do clero católico. É interessante ressaltar que os escritos foram considerados a partir do contexto no qual foram produzidos, buscando relacioná-los com outros materiais que tratam da mesma temática em épocas distintas.

Ginzburg (1991) reconhece a importância dos documentos para o trabalho de pesquisa e alerta que eles merecem uma leitura atenta. Devemos compreender que o documento foi escrito dentro e a partir de um contexto, o trabalho do pesquisador consiste em “desreandar os diferentes fios” que compõem este tecido dialógico. É importante compreender que, mesmo havendo vozes distintas e conflitantes no escrito, não devemos considerá-las como pertencentes a realidades distintas, mas perceber as diferentes vozes que falam, ou seja, que estão inscritas, sobre a mesma realidade vivida.

As entrevistas realizadas buscaram inserir fiéis que participam diretamente das festas, desde sua preparação até o encerramento das atividades. Além desses, foram entrevistados sacerdotes que administram as paróquias e são responsáveis pela condução geral das atividades da igreja. As entrevistas evidenciaram um cenário de mudança de comportamento nas festas católicas, identificado a partir de narrativas que articulam memória e participação dos fiéis nas festas de Nossa Senhora.

O registro fotográfico dos eventos e atividades religiosas desenvolvidas nos espaços públicos pesquisados, praças, arraiais, ruas, bem como nos espaços de propriedade da igreja, foi organizado ao longo do texto. As fotografias obedecem a uma sequência de apresentação de diferentes situações e atividades envolvendo as pessoas em comemoração à Virgem Maria, desde os preparativos dos eventos até a festa e celebração religiosa.

O tamanho das fotografias e a disposição delas no curso do texto foram pensados para que o leitor possa visualizar as situações que estão sendo apresentadas, inclusive permitindo a observação de detalhes dos ritos observados. Além das fotografias, apresento no quarto capítulo, três ilustrações que buscam retratar o cenário das festas pesquisadas construídas pelas mãos da designer Amanda Rocha, a partir de fotos e relatos meus.

O relato etnográfico apresenta vários momentos que compreendem os ciclos festivos nas três cidades e evidencia as diferentes formas de organização e realização das festas. No

decorrer da escrita procurei fixar os dados observados, em texto etnográfico, sendo este o resultado da observação e interação com os sujeitos. Os ritos religiosos presenciados constituem partes de um todo cultural mais abrangente; desse modo o registro etnográfico consiste na textualização e interpretação de situações protagonizadas pelos sujeitos.

James Clifford (2002) entende que o comportamento social pode ser visualizado como um “texto”, no qual os próprios sujeitos, através de suas ações, inscrevem na cultura uma primeira versão daquilo que fazem. Ao etnógrafo caberia a “textualização da cultura”, ou seja, a interpretação do que teve condições de observar e registrar em um texto.

Clifford (2002, p. 39) compreende que na etnografia “trata-se do processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual, não escritos, vêm a ser marcados como um *corpus*”, ou seja, como um todo de relações que deve ser observado e considerado pelo pesquisador, pois “no momento da textualização, esse *corpus* significativo assume relação mais ou menos estável com um contexto”.

Na etnografia, “a textualização é entendida como um pré-requisito para a interpretação” antropológica (CLIFFORD, 2002, p. 39). E a observação participante constitui o principal método para interpretação das situações e acontecimentos presenciados pelo antropólogo durante a pesquisa, que permitem ao pesquisador elaborar um texto (CLIFFORD, 2002).

Outro autor que auxiliou a reflexão etnográfica e trabalha com a perspectiva de interpretação das culturas é o antropólogo Clifford Geertz (2008). Segundo este autor:

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2008, p. 07).

Nesta tarefa, o antropólogo é capaz de ter como resultado o que Geertz (2008, p. 07) denomina de “descrição etnográfica densa”, ou seja, ter de enfrentar “uma multiplicidade de estruturas conceituais, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar”.

Saliente-se também a observação em perspectiva das festas e das cidades pesquisadas. Busquei transmitir na escrita as diferenças e semelhanças dos três cenários observados, para que o leitor possa transitar entre eles e dialogar com os diferentes contextos. Em determinados momentos, algumas atividades adquiriram maior visibilidade, tendo em vista a configuração

dos calendários festivos e a abrangência de cada um deles, que resultou em eventos diferenciados nas três cidades.

A descrição apresentada no primeiro capítulo compreende, como mencionei anteriormente, breve contextualização das cidades pesquisadas e descrição das atividades observadas em cada uma delas, contemplando os principais eventos que fazem parte do calendário festivo. Nesse capítulo o leitor encontrará o maior número de fotografias, que o auxiliam na compreensão da dimensão das festas e da presença delas no espaço urbano.

Os dados da observação em campo demonstram o grau de importância que a figura da Virgem Maria adquiriu entre os fiéis católicos ao longo dos anos. Situações que são refletidas nas manifestações individuais e coletivas que articulam elementos da religiosidade amazônica, presentes nos ritos tradicionais católicos.

Para compreender melhor esta condição de Maria, busco no segundo capítulo, refletir sobre a presença de Maria na história do cristianismo e na vida dos cristãos. O capítulo apresenta digressão histórica que parte dos dogmas marianos, verdades de fé estabelecidas pela igreja católica com base nas doutrinas do cristianismo e na tradição popular.

A estrutura de longa duração que procuro minimamente traduzir nesse capítulo, possibilita diálogo mais próximo com a teologia e com a história, sobretudo história do cristianismo. As pesquisas, leituras e reflexões sobre Maria evidenciam um vasto campo de estudos sobre a temática e diferentes possibilidades de abordagem do tema.

A discussão transita entre o mito (narrativas bíblicas) e a história presente nos relatos, escritos e registros sobre a santa. Adquire importância considerar a dimensão feminina que Maria transmite, sua posição de mulher que pode inspirar muitas cristãs a seguir o seu exemplo de fé. Situações como esta estão relatadas nas entrevistas concedidas, em sua maioria por mulheres que participam ativamente das festas.

As falas as mulheres, ao relatarem suas experiências individuais com a santa e envolvimento nas festas marianas, reforçam a imagem feminina da figura de Maria que adquire destaque no contexto da devoção católica. As falas sobre diferentes situações da vida cotidiana representadas na busca por saúde, emprego, segurança, entre outras condicionantes da vida moderna, nos ajudam a perceber a presença da igreja e sua inserção no diálogo com o mundo contemporâneo.

O entendimento para a construção do terceiro capítulo foi de buscar compreender como a fé e devoção católica à Virgem Maria estiveram presentes na Amazônia desde os primeiros momentos da colonização da região. A presença do catolicismo europeu em terras amazônicas

se inseriu no contexto histórico do desenvolvimento de práticas religiosas que mesclam elementos católicos e amazônicos.

No quarto capítulo analiso os dados históricos e etnográficos no contexto das festas religiosas em meio urbano. O olhar parte da perspectiva de secularização do cristianismo presente nas práticas religiosas contemporâneas, refletidas sobre novas formas de organização destas práticas. Este processo deve ser observado antropologicamente a partir das práticas individuais e coletivas em meio aos avanços da modernidade.

Diante dos dados e relatos etnográficos, bem como das reflexões teóricas e metodológicas apresentados no decorrer dos capítulos, algumas questões nos ajudam a refletir sobre o campo, inclusive como orientação reflexiva no processo de pesquisa e escrita da tese. Quanto às santas padroeiras de Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, o que há de característico sobre as formas de devoção e festas em cada lugar? Em que medida a história do catolicismo nos ajuda a entender as festas de Maria na Amazônia? Qual o sentido próprio da festa enquanto processo social importante, incluindo crenças e ritos relacionados às santas padroeiras? Qual seria a abrangência do fenômeno festivo na vida urbana das diferentes cidades? Qual é o significado das festas marianas para aqueles que participam na organização e fruição desses eventos?

Por fim espero que possamos estabelecer, nas páginas seguintes, um diálogo frutífero que nos ajude a compreender cada vez mais as manifestações festivas católicas e os mistérios da devoção à Virgem Maria em meio urbano amazônico.

# Capítulo 1

---

## As cidades e as festas: caminhando e cantando com Nossa Senhora



*Olha lá vai passando a procissão  
Se arrastando que nem cobra pelo chão  
As pessoas que nela vão passando  
Acreditam nas coisas lá do céu  
As mulheres cantando tiram versos  
Os homens escutando tiram o chapéu.  
Gilberto Gil*

### 1.1 As cidades e as festas

Manaus e Manacapuru são cidades próximas, separadas por aproximadamente 85 quilômetros seguindo pela rodovia Manoel Urbano. Itacoatiara fica mais distante da capital a aproximadamente 270 quilômetros pela rodovia AM010. Essas três cidades compõem, junto com outras, a recém-criada Região Metropolitana de Manaus e se destacam entre as que possuem maior número de habitantes no estado do Amazonas.

A Região Metropolitana de Manaus foi criada no ano de 2007<sup>1</sup> com oito municípios: Manaus, Iranduba, Novo Airão, Careiro da Várzea, Rio Preto da Eva, Itacoatiara, Presidente Figueiredo e Manacapuru, tendo sido ampliada para treze municípios por meio da lei complementar 64/2009 por iniciativa da Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas (ALEAM), sendo incluídos: Manaquiri, Autazes, Careiro Castanho, Silves e Itapiranga.

Devemos levar em consideração o crescimento demográfico ocorrido nos últimos anos nos três municípios pesquisados. Segundo dados do censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) no ano de 2010, o número de habitantes e estimativa populacional foi o seguinte:

**Tabela 1: dados populacionais nos anos de 2010 e 2016**

Município	População em 2010	População estimada em 2016
Manacapuru	85.141	95.330
Itacoatiara	86.839	98.503
Manaus	1.802.014	2.094.391

Fonte: IBGE

Os dados populacionais evidenciam o crescimento do número de habitantes nas três cidades. A estimativa de crescimento populacional para o ano de 2016 ultrapassa a média de dez mil habitantes em Manacapuru e Itacoatiara e de duzentos mil em Manaus. Além desses municípios, caberia mencionar Parintins, na divisa com o estado do Pará, como o segundo município mais populoso do Amazonas, possuindo mais de cento e dois mil habitantes, segundo censo de 2010, embora não faça parte desta pesquisa.

Em meio a esse significativo crescimento populacional, certamente estão as novas configurações urbanas, modos de vida e dinâmica das cidades, bem como de suas festas

---

<sup>1</sup> Lei Complementar n. 52, de 30 de maio de 2007. Institui a Região Metropolitana de Manaus e dá outras providências.

populares e religiosas. Os dados do IBGE também apresentam informações quanto ao censo religioso, apontando as preferências religiosas da população. As informações divulgadas pelo instituto estão classificadas de acordo com faixa etária, renda familiar, cor, raça e etnia segundo os critérios utilizados para a coleta. No quadro a seguir, temos os números totais de indivíduos da religião católica, evangélica e os que se afirmaram “sem religião”, números que considero relevantes para primeira compreensão dos lugares em que a pesquisa foi realizada.

**Tabela 2: Preferências religiosas**

<b>Município</b>	<b>Religião católica</b>	<b>Religiões evangélicas</b>	<b>Sem religião</b>
Manacapuru	45.538	31.357	5.052
Itacoatiara	54.239	26.675	3.278
Manaus	967.270	640.785	116.545

Fonte: IBGE

Os dados que constam na página oficial do IBGE na internet são bem mais detalhados e classificam as religiões evangélicas de acordo com as diferentes denominações. No entanto, no quadro apresentado acima, destaquei o número de católicos, evangélicos e os declarados sem religião para se ter uma ideia da presença de adeptos das maiores religiões cristãs do país e daqueles que dizem não possuir nenhuma preferência religiosa.

Percebemos que a diferença quantitativa entre evangélicos e católicos não é tão grande nos municípios de Manaus e Manacapuru; entretanto, em Itacoatiara, o número de católicos representa o dobro do número de evangélicos. Segundo a análise dos dados nacionais publicada pelo IBGE<sup>2</sup>, 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. A análise dos dados do IBGE apresenta que a religião católica vem tendo seu número de adeptos reduzido desde o primeiro censo realizado em 1892.

<sup>2</sup> Disponível em <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html>. Acesso em 01/09/2016.

Na terceira coluna apresento o número de pessoas que declararam não pertencer a nenhuma religião. Os números podem parecer pouco expressivos, mas são significativos se considerarmos que a população dos municípios de Manacapuru e Itacoatiara está abaixo da casa dos 100 mil habitantes, onde a maior parte da população vive na área urbana. Devemos considerar, porém, que entre os “sem religião” estão aqueles que creem em Jesus Cristo, mas não se identificam com nenhuma instituição religiosa, e também aqueles que não creem na existência das divindades.

No Brasil, em comparação ao censo de 2000, notou-se que o número de pessoas que se consideram sem religião aumentou de 7,3% para 8,0% ultrapassando o número de 15 milhões de pessoas em todo o país. Os dados dos sem religião podem representar, mesmo que pequeno, a perda de força de instituições religiosas historicamente constituídas no Brasil.

As informações fornecidas pelo IBGE no último censo demográfico representam números estatísticos e relatórios emitidos a partir de seus critérios de abordagem e análise censitária. Apesar de interessantes e muito instigantes quando tratamos o cenário religioso das cidades que tenho acompanhado, o detalhamento de tais dados exigiria dedicação maior sobre as diversas classificações estabelecidas pelo Instituto, sobretudo as que tratam das religiões.

O trabalho de análise qualitativa dos referidos dados não será feito nesta tese, entretanto, ao tomarmos números gerais do censo demográfico, podemos perceber que os dados, quando comparados entre si, apontam para o decréscimo no número de católicos ao longo dos anos. Os reflexos destes dados podem ser observados no aumento do número de igrejas evangélicas nas cidades pesquisadas, diminuição da participação nas festas e celebrações católicas, baixa nas doações e recursos obtidos pelas igrejas, entre outras situações que foram relatadas durante o trabalho de campo.

Em meio a essas transformações urbanas procuramos observar e estudar antropologicamente a dinâmica das festas religiosas e devoções populares à Virgem Maria no Amazonas. O conhecimento mínimo dos números do censo adquire relevância quando direcionamos o olhar para o contexto urbano das cidades, primeiramente no trabalho etnográfico e no decorrer da reflexão teórica e análise de dados.

Manacapuru tem como padroeira Nossa Senhora de Nazaré. Em Itacoatiara, Nossa Senhora do Rosário é padroeira da cidade e da Prelazia, estrutura administrativa utilizada pela igreja católica para organizar as paróquias localizadas em municípios próximos sob a mesma administração eclesial. Na capital Manaus está a catedral dedicada à Imaculada Conceição, padroeira da Arquidiocese de Manaus e também do estado do Amazonas.

Além dessas festas de Nossa Senhora existem outras, que mereceriam breve referência e que podem receber a atenção de outros estudiosos. Parintins tem uma importante festa de Nossa Senhora do Carmo, inclusive com participação dos grupos de Boi-Bumbá Garantido e Caprichoso, responsáveis pela edição anual do Festival Folclórico de Parintins, realizado no último final de semana do mês de junho. Lembremos também as peregrinações para o lugar onde se tem notícia de uma suposta aparição de Nossa Senhora na cidade de Itapiranga. Esse município está localizado a cerca de 250 km de Manaus, tomando a rodovia AM 010, que liga Manaus a Itacoatiara, e seguindo em um acesso desta rodovia que leva ao município de Silves e Itapiranga.

As aparições da Virgem de Itapiranga foram relatadas por um jovem e sua mãe no ano de 1994 e, desde então, os relatos tornaram-se rotineiros. Em uma página na internet<sup>3</sup> são divulgadas semanalmente as mensagens da santa, que é denominada de Nossa Senhora Rainha da Paz, assim como informações gerais do lugar, histórico das aparições, entre outros. As peregrinações para o santuário de Itapiranga acontecem no dia 2 de cada mês e têm atraído cada vez mais peregrinos. O ponto culminante das comemorações é no dia 2 de maio, dia oficial de comemoração das aparições pelos organizadores.

Para esta pesquisa, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Imaculada Conceição representam três títulos atribuídos à Virgem Maria e relacionados às respectivas cidades. As histórias dos “títulos de Maria” são diferentes e podem estar associadas a elementos tradicionais e históricos da religião (Conceição, Assunção, Rosário, Glória), bem como a características populares que remetem à santa como, por exemplo, os lugares das aparições (Lourdes, Fátima, Medjugorge, Aparecida), e seus principais atributos (rainha da Paz, mãe da Misericórdia, mãe dos Pobres, da Graça), ou mesmo denominações populares dadas pelos fiéis em suas principais súplicas (bom parto, desatadora de nós, da boa morte, da agonia).

Realizando observação participante, conversas informais com fiéis e registros fotográficos, busquei agregar mais informações às formas de devoção e festas nas cidades e suas respectivas padroeiras, ou seja, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora do Rosário e Imaculada Conceição. Essas festas acontecem no segundo semestre do ano, em épocas próximas, nas cidades de Manacapuru, Itacoatiara e Manaus, no estado do Amazonas.

As atividades realizadas nas cidades compreendem novenas, arraiais, procissões, romarias, homenagens, entre outros eventos organizados pela igreja e executado pelos fiéis. As

---

<sup>3</sup>[www.santuariodeitapiranga.com.br](http://www.santuariodeitapiranga.com.br)

festas de Itacoatiara e Manacapuru são realizadas no mesmo período no mês de outubro, por isso exigiram deslocamento rápido para que eu pudesse acompanhar as atividades nas duas cidades. Em Manaus, a festa adquire outras dimensões e especificidades em relação às demais.

É importante lembrar que, no contexto da Região Metropolitana, Manaus, Manacapuru e Itacoatiara têm crescido significativamente em termos populacionais e estruturais, situação que devemos levar em consideração ao analisar a dinâmica de tais manifestações religiosas no contexto urbano.

A descrição etnográfica apresentada no primeiro capítulo se refere ao trabalho de campo realizado nos anos de 2015 e 2016, com atualizações a partir de observações e diálogos no ano de 2017. Foram destacados aspectos gerais presenciados em cada uma das festas, procurando observá-las a partir de seus lugares de realização, atividades promovidas, público participante, calendário festivo, características gerais, entre outros. Dados que serão adensados nos capítulos seguintes.

## **1.2 O “novenário”**

As festas católicas são marcadas por um calendário festivo, reunindo atividades distribuídas em vários dias, finalizando no dia dedicado à padroeira, tido como o dia principal do festejo. As atividades realizadas são diversas e sempre pensadas a partir de uma equipe de coordenação, que planeja e executa as atividades com ajuda dos demais membros da igreja, sob orientação dos sacerdotes.

As atividades religiosas do período que antecede o dia dedicado aos santos católicos são conhecidas como novenas, celebrações litúrgicas realizadas durante nove noites antes do “dia da santa”. Em cada uma das novenas, nas festas que acompanhei, um tema central foi abordado; além disso, a responsabilidade de preparação e coordenação das celebrações ficou sob os cuidados de diferentes grupos de trabalho, compostos por membros das pastorais e comunidades que integram as paróquias.

A cada ano é escolhido um tema central da festa, com diversas outras temáticas relacionadas a ele, para ser trabalhado durante todo o ciclo festivo. O calendário dos festejos de Nossa Senhora de Nazaré em Manacapuru teve como tema, por exemplo, no ano de 2015, “Maria de Nazaré e a alegria de servir!”, e como lema “Alegra-te, ó cheia de graça, o Senhor está contigo”, trecho retirado do evangelho de Lucas da bíblia católica. Segundo a mensagem transmitida aos fiéis em material de divulgação da festa, Maria se apresenta como “um exemplo a ser seguido, uma autêntica discípula de Jesus”. Ou seja, uma mulher exaltada pelos seus

exemplos de obediência e fidelidade presentes nas narrativas cristãs, os quais devem ser seguidos pelos cristãos.

Na cidade de Itacoatiara, o ciclo festivo de Nossa Senhora do Rosário inicia, todos os anos, no dia 7 de outubro e encerra no dia 1º de novembro. Além da programação religiosa, a festa conta com outras atividades culturais e esportivas. A programação de novenas e arraial na Paróquia de Nossa Senhora do Rosário é extensa e envolve muitas pessoas e instituições. Nos folhetos e cartazes de divulgação do evento podemos encontrar não somente a programação da festa, mas também a indicação dos responsáveis pela organização das celebrações e doações para o arraial. O material gráfico de divulgação é organizado da seguinte maneira: horário da reza do terço, horário da missa, responsáveis pela liturgia (uma ou mais paróquias da cidade), padre celebrante e os colaboradores do leilão. Estes últimos divididos entre as escolas, moradores de determinadas ruas, estabelecimentos comerciais, associações comunitárias e outras instituições locais.

Em Manaus, as comemorações por ocasião da festa da Imaculada Conceição iniciam no final do mês de novembro e seguem até o dia 8 de dezembro. A abertura do novenário é sempre celebrada com uma missa na catedral metropolitana presidida pelo arcebispo de Manaus, que além de falar sobre a festa da Imaculada Conceição, também chama a atenção para a temática que será abordada no ano corrente. O tema da festa em 2015 foi “Maria santa e Imaculada no amor: sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso” e ao final da celebração foram distribuídas mudas de plantas em parceria com a prefeitura da cidade, uma atividade que dialogou com o conteúdo da carta encíclica *LaudatoSi'*, documento de autoria do papa Francisco, lançado em meados daquele ano, que aborda a crise socioambiental, os cuidados com a vida no planeta Terra.

As novenas realizadas nas três cidades seguiram basicamente a mesma estrutura, tendo pequenas diferenças nas formas ou ordem de alguns elementos durante o culto. No Círio de Nazaré, em Manacapuru, as novenas iniciavam às 19h sempre com duas pessoas fazendo a introdução sobre a temática do dia, chamando a atenção dos fiéis para um dos aspectos da vida de Nossa Senhora que seria celebrado naquele dia de novena.

As noites de novenas de Nossa Senhora do Rosário iniciavam às 18h com a reza do terço, seguida da missa às 19h e o arraial após a missa. Em cada noite, uma ou duas comunidades da paróquia foram os responsáveis por organizar os ritos religiosos da novena e a missa, contando com a participação, inclusive, de membros das paróquias localizadas nos outros municípios que fazem parte da Prelazia de Itacoatiara. Tal situação se estendeu também ao arraial, que teve como responsáveis pelas doações, moradores de diferentes bairros, escolas

e instituições comerciais da cidade. Todo o cronograma foi definido previamente pela equipe de coordenação dos festejos, após consulta aos interessados em colaborar com a festa.

Na catedral metropolitana de Manaus as novenas iniciavam às 18h, seguidas de missa. O cronograma começava com uma introdução sobre a temática, cânticos, orações e preces direcionadas à Virgem Maria. A programação da novena e missa foi conduzida pela própria equipe da paróquia, contando com colaboração de membros de pastorais e movimentos que atuam na catedral. Uma situação específica de Manaus foi a diversidade de público durante os dias de novena, talvez devido à sua dimensão geográfica e populacional em comparação às demais cidades.

Os momentos finais das celebrações nas três cidades foram dedicados a homenagens e veneração da imagem de Maria, em que os fiéis entoavam cânticos e orações marianos. Esses momentos mostraram maior envolvimento e emoção dos presentes, pois muitos cantavam com fervor e visivelmente emocionados. Um elemento presente nas novenas foi a ladainha de Nossa Senhora, uma oração em que se contempla, entre outras coisas, os atributos mais conhecidos da Virgem Maria: mãe, santa, virgem e rainha.

O momento em que se entoava a ladainha variou de acordo com o dia e equipe que organizava as celebrações, ora ocorrendo no meio da novena, ora acontecendo ao final da celebração religiosa. Abaixo temos a letra da ladainha de Nossa Senhora organizada em preces proferidas às várias denominações pelas quais a santa é conhecida.

### **Ladainha de Nossa Senhora**

Senhor, tende piedade de nós.  
 Jesus Cristo, tende piedade de nós.  
 Senhor, tende piedade de nós.  
 Jesus Cristo, ouvi-nos.  
 Jesus Cristo, atendei-nos.  
 Pai Celeste que sois Deus, tende piedade de nós.  
 Filho Redentor do mundo que sois Deus, tende piedade de nós.  
 Espírito Santo que sois Deus, tende piedade de nós.  
 Santíssima Trindade que sois um só Deus, tende piedade de nós

Santa Maria, rogai por nós.  
 Santa Mãe de Deus,  
 Santa Virgem das virgens,  
 Mãe de Jesus Cristo,  
 Mãe da divina graça,  
 Mãe puríssima,  
 Mãe castíssima,  
 Mãe Imaculada,  
 Mãe intemerata,  
 Mãe amável,

Mãe admirável,  
 Mãe do bom conselho,  
 Mãe do Criador,  
 Mãe do Salvador,  
 Virgem prudentíssima,  
 Virgem venerável,  
 Virgem louvável,  
 Virgem poderosa,  
 Virgem clemente,  
 Virgem fiel,  
 Espelho de justiça, .  
 Sede da sabedoria,  
 Causa da nossa alegria,  
 Vaso espiritual,  
 Vaso digno de honra,  
 Vaso insigne de devoção,  
 Rosa mística,  
 Torre de Davi,  
 Torre de marfim,  
 Casa de ouro,  
 Arca da aliança,  
 Porta do Céu,  
 Estrela da manhã,  
 Saúde dos enfermos,  
 Refúgio dos pecadores,  
 Consoladora dos aflitos,  
 Auxílio dos cristãos,  
 Rainha dos Anjos,  
 Rainha dos Patriarcas,  
 Rainha dos Profetas,  
 Rainha dos Apóstolos,  
 Rainha dos Mártires,  
 Rainha dos Confessores,  
 Rainha das Virgens,  
 Rainha de todos os santos,  
 Rainha concebida sem pecado original,  
 Rainha assunta ao Céu,  
 Rainha do sacratíssimo Rosário,  
 Rainha da Paz,

Cordeiro de Deus que tirais os pecados do mundo, perdoai-nos, Senhor.  
 Cordeiro de Deus que tirais os pecados do mundo, ouvi-nos, Senhor.  
 Cordeiro de Deus que tirais os pecados do mundo, tende piedade de nós.

V/ Rogai por nós, santa Mãe de Deus.

R/ Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.

Segundo alguns estudiosos católicos, a palavra ladainha é de origem grega e significa “súplica”. Da Silva (2015)<sup>4</sup> descreve a ladainha como “um conjunto de orações que consiste essencialmente em certo número de invocações dirigidas a Deus, à Virgem Maria ou aos santos”. No caso da ladainha de Nossa Senhora, as súplicas são dirigidas no primeiro e no último trecho a Deus e a maior parte (no meio) é dirigida à Virgem Maria nas suas várias denominações.

A ladainha é entoada em ritmo de canto e resposta, todos cantam juntos a primeira e última parte da oração, entretanto, no trecho intermediário destaca-se uma voz principal que invoca os principais títulos de Nossa Senhora e “termina-se com um pedido feito no final de cada frase, formando uma prece abreviada, por exemplo: *rogai por nós, tende piedade de nós, nós vos louvamos, Senhor, etc.*” (DA SILVA, 2015).

Outro elemento marcante e sempre presente nas festas católicas, sobretudo as que são dedicadas à Virgem Maria, é o terço. A reza do terço é atividade principal de um movimento católico denominado Legião de Maria, composto em sua maioria por mulheres e idosas, responsáveis pela realização de novenas, reza de terços e demais celebrações que envolvem ritos de veneração e contemplação à Virgem Maria. Nas três cidades observadas percebi a existência desse grupo organizado de diferentes maneiras, entretanto, mantendo encontros periódicos para reza do terço e novenas dedicadas à Virgem.

### 1.3 O Arraial

Nos três contextos das festas observadas, o arraial foi tratado como a “parte social”. O discurso dos sacerdotes e demais organizadores dos eventos abordava o tema do arraial sempre utilizando o termo “parte social”, no meu entendimento, identificando-o como um momento mais “festivo” e sem “compromisso religioso”, que marca uma distinção com os ritos litúrgicos que acontecem no interior dos templos católicos.

Pude perceber essa referência quando entrevistei e conversei com os sacerdotes responsáveis pelas paróquias. O arraial é algo muito presente nas festividades católicas, uma festa conhecida pela fartura em oferecer comida, bebida e música para o público. Além dessas características principais, alguns arraiais oferecem outras formas de entretenimento como: jogos, brincadeiras, bingos, rifas, entre outros, com objetivo de arrecadar recursos para a igreja a partir das vendas dos diversos produtos doados pelos fiéis aos santos.

---

<sup>4</sup> Artigo “a igreja, o uso da ladainha e a exaltação a Nossa Senhora” disponível em <http://www.a12.com/santuariounacional/formacao/detalhes/a-igreja-o-uso-da-ladainha-e-a-exaltacao-a-nossa-senhora>. Acessado em 01/09/2016.

Apesar de ser uma prática comum e antiga, a realização dos arraiais nos festejos religiosos católicos tem sofrido transformações e mudanças ao longo dos anos. Uma das mudanças recentes, a meu ver mais significativa, foi a interrupção da venda de bebidas alcoólicas nas festas católicas. Tal orientação foi editada no documento número 100, intitulado “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia *a conversão pastoral da paróquia*” fruto da 52ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizada no ano de 2014 na cidade de Aparecida/SP.

Fotografia 1 – Mesas e cadeiras dispostas para o arraial no pátio da Paróquia N. S. de Nazaré, em Manacapuru.



Fonte: O autor (2015)

Tenho observado várias igrejas que já proibiram a venda e consumo de bebidas alcoólicas em suas festas, algumas sob resistência de pessoas que dizem não entender o porquê da proibição. Em Manacapuru essa proibição já existe, pois segundo o padre responsável pela Paróquia “é um contratemunho essa venda de bebida”, pois a igreja condena o uso excessivo de bebida alcoólica e o consumo de outras drogas, portanto, não deveria apoiar a venda e consumo desses produtos em suas festas.

O arraial nos festejos de Nossa Senhora de Nazaré tem acontecido em apenas dois dias: sábado e domingo do último final de semana do calendário festivo, em uma quadra de propriedade da paróquia. O sacerdote local disse que há a intenção de que nos próximos anos o arraial possa ser retirado da programação, “porque é uma parte que realmente dá muito trabalho e em certas situações não é legal”, disse o padre referindo-se à demanda estrutural e de mão de obra que a festa exige, afirmando que o retorno financeiro nem sempre é o esperado.

Fotografia 2 – Barracas montadas para o arraial, em Manacapuru.



Fonte: o autor (2015)

A fala do padre se referindo à dificuldade de realização do arraial reforça os apelos dos coordenadores da festa, sempre ao final das novenas, solicitando doações para as vendas nos festejos. Em relação à alternativa para os ganhos financeiros que o arraial proporciona, o sacerdote acredita que o cenário ideal seria que todos os fiéis pagassem o dízimo mensalmente para melhorar as receitas da igreja: “Se nós trabalharmos o dízimo hoje, muito forte, a gente dispensaria (o arraial), porque na verdade vira uma questão de angariar dinheiro, para projetos da paróquia, evangelização”, completou o sacerdote.

Na opinião dele, os comunitários poderiam realizar um momento comemorativo entre eles, “a gente poderia fazer somente uma noite de confraternização, não precisa fazer arraial para a venda disso ou daquilo, mas que a gente pudesse ter momento de nos confraternizar”, relatou, demonstrando descontentamento com a forma como o arraial é promovido pela paróquia.

Por outro lado, o pedido das doações aos fiéis rendeu resultados positivos. Durante todo o dia de arraial (sábado e domingo) as doações chegavam à cozinha da paróquia. Algumas pessoas contribuíram com trabalho, preparando os pratos que seriam vendidos à noite, enquanto outros levaram pratos preparados pouco antes do arraial iniciar.

Os dois dias de arraial em Manacapuru foram de intensa movimentação na paróquia: equipes de trabalho se empenhavam em organizar os preparativos para a festa e os trabalhos se intensificavam com o passar das horas. Ao entardecer, o espaço começou a ser preparado para receber o público: mesas e cadeiras foram colocadas no centro da quadra, em frente às barracas

que estavam sendo preparadas para receber os alimentos e demais produtos comercializados na festa. Um palco com equipamentos de som para as atrações musicais completava a estrutura.

Em Itacoatiara, a estrutura para o arraial dos festejos de Nossa Senhora do Rosário foi montada em frente à igreja, numa área que compreende a praça e a quadra de esportes, além de duas ruas paralelas que dão acesso a esses dois equipamentos urbanos. Uma das ruas é a Avenida Parque, prolongamento da rodovia AM 010 e principal avenida que corta a cidade de uma extremidade a outra. Do outro lado está a Rua Monsenhor Joaquim Pereira, onde estão localizados também o Seminário São José, a secretaria da prelazia e a residência oficial do bispo da Prelazia de Itacoatiara.

Nas duas ruas se concentraram as barracas de comercialização de comidas e bebidas durante os festejos, assim como na praça que já conta com algumas lanchonetes permanentes e uma banca de artigos religiosos de propriedade da Paróquia. A configuração do evento e o consumo e movimentação das pessoas no ambiente do arraial, evidenciou situações curiosas sobre a dinâmica da festa do Rosário, pois parecia existir ali dois lados distintos de uma mesma festa.

Uma dessas percepções foi a partir das barracas montadas nas duas ruas em questão. Na rua monsenhor Joaquim Pereira estavam as barracas de propriedade da igreja que vendiam carne e frango na chapa acompanhados de arroz, vatapá, maionese, farofa, lasanha, além de doces, água, refrigerante e cerveja<sup>5</sup>. De propriedade da igreja também havia uma barraca destinada exclusivamente para realização de bingos e leilões, além da banca de artigos religiosos na praça, que estendeu seu horário de funcionamento até a noite para atender ao público presente nos festejos.

Na Avenida Parque, estavam as barracas particulares que tiveram permissão da igreja para comercializar churrasco, cachorro-quente, pastel, sanduíches, tacacá, guaraná em pó, *drinks* diversos, brinquedos, entre outros, além de um *stand* de uma concessionária de motocicletas e vendedores ambulantes que transitavam pelo local. Vale ressaltar que os trechos onde estavam localizadas as barracas foram interditados pelas autoridades locais, ficando permitido apenas o trânsito de pessoas.

A festa ocupou todo o quarteirão da praça da matriz com bastante movimentação em todos os dias, destacando-se o último final de semana. Na quadra de esportes, localizada junto à praça e entre as duas ruas em questão, estava montado o palco principal da festa para

---

<sup>5</sup> 2015 foi o último ano em que a paróquia Nossa Senhora do Rosário vendeu bebida alcoólica na festa da santa.

apresentação das atrações musicais locais e onde foram realizados os concursos de poesia, música e a missa solene de encerramento dos festejos.

Fotografia 3 – Barracas com vendas de comidas, bebidas e jogos na Avenida Parque.



Fonte: O autor (2015)

Vale o registro dos estabelecimentos comerciais no entorno do local do arraial. Junto à quadra de esportes, mais precisamente atrás da arquibancada do público, funciona um centro comercial composto por bares, lanchonetes, restaurantes e algumas lojas. Os bares, lanchonetes e restaurantes permaneceram funcionando no período e horário do arraial, alguns com aparelhagens de som, mesas de sinuca e televisão como forma de entretenimento para seus clientes. Esse espaço evidenciava uma situação totalmente oposta à que se via logo ali do lado, para usar os termos de Durkheim (1989), poderíamos dizer que se trata do lado “profano”, ou “mundano” como preferem os religiosos mais fervorosos.

O arraial aconteceu durante as nove noites de novena. A programação das novenas consta também da programação do arraial, destacando, inclusive, os responsáveis pela organização e doação de donativos. A festa teve boa participação do público, em sua maioria jovem, que – inclusive – foi a faixa etária que mais participou das atividades complementares da festa de Nossa Senhora do Rosário, como o torneio de futsal, festival de poesia e músicas marianas e teve boa participação nas demais atividades religiosas do calendário da festa.

Fotografia 4 – Movimentação das barracas durante a festa.



Fonte: O autor (2015)

Em Manaus, a paróquia Nossa Senhora da Conceição não tem realizado o arraial nos últimos anos, pois a praça da matriz, como é conhecida a praça onde está localizada a catedral, está passando por um processo de requalificação urbana que tem envolvido todo o centro histórico de Manaus, impossibilitando assim a realização dos festejos no local. O padre responsável pela paróquia informou que é de interesse da organização a realização do arraial, assim que a praça estiver disponível, pois “o arraial de Nossa Senhora da Conceição já é tradicional em Manaus, e os fiéis estão sentindo falta”.

Muito embora o arraial não esteja sendo realizado, percebemos que a festa está presente na memória das pessoas como uma das características principais dos festejos da padroeira. Dona Sílvia<sup>6</sup>, que participa da festa de Nossa Senhora da Conceição desde criança e atualmente faz parte da equipe de coordenação, relembra que:

A festa da padroeira contava com arraial que tinha bingo, como todo movimento de igreja, aquele arraial de família! Porque antigamente aqui existiam casas, na Avenida 7 de Setembro, na Rua Marcílio Dias, que tinha pessoas de bem, pessoas ricas e que frequentavam a catedral e frequentavam o arraial da catedral, então era aquilo... tinha desfile da boneca viva e era um ambiente onde as famílias se reuniam. (Entrevista concedida no dia 1º/12/2015)

---

<sup>6</sup> Nome fictício utilizado para preservar a identidade dos interlocutores.

Dona Sílvia relembra a participação de famílias que moravam nas ruas localizadas no entorno da igreja, destacando que se tratava de pessoas com alto poder aquisitivo e que contribuíam com as promoções da igreja. Vale ressaltar que a catedral de Nossa Senhora da Conceição está localizada no centro histórico de Manaus, lugar onde estão concentradas casas, sobrados e imóveis oriundos do processo de urbanização e ocupação da cidade de Manaus.

Sobre os dias atuais, dona Sílvia afirma que “hoje Manaus é outra cidade, temos o problema da segurança que aqui na praça a gente não tem”, referindo-se a um dos problemas constantes enfrentados pelos moradores da cidade, sobretudo do centro histórico. A praça da matriz, lugar de intenso trânsito de pessoas, tem representado insegurança para a igreja, pois é também o lugar por onde passam e, muitas vezes, fixam permanências sujeitos considerados “indesejados” nesses espaços. É o caso, por exemplo, de prostitutas, moradores de rua, pedintes, guardadores de carros, vendedores ambulantes, animais de rua, entre outros. O lugar que antes era frequentado por “famílias ricas”, hoje é frequentado por um público em situação marginal.

Os efeitos desta dinâmica refletem na presença da igreja no espaço da praça, pois a catedral metropolitana de Manaus conta, além de seu quadro de funcionários que trabalham diariamente no local, com segurança privada dentro do templo. Situação que não é diferente de outros templos religiosos localizados nas grandes cidades brasileiras. Realizar o arraial em um espaço aberto e de intensa movimentação pode representar um risco à segurança, pois “eles (os ladrões) sabem que a gente sai do arraial com dinheiro, lógico!” – Completou dona Sílvia.

No ano de 2017 foi realizada, junto com a festa de Nossa Senhora da Conceição, a Feira da Solidariedade, evento que reuniu grupos de produtores assistidos por programas de economia solidária da Cáritas arquidiocesana – entidade ligada à igreja católica, responsável pela promoção e acompanhamento de políticas sociais inspiradas nas ações pastorais eclesiais.

A feira foi montada na Avenida Sete de Setembro, que passa por detrás da catedral, e contou com diversos expositores incluindo migrantes, indígenas, jovens de periferia, cooperativas de produtores da zona rural de Manaus, entre outros. Segundo informações dos organizadores, a feira foi uma das ações do Dia Mundial dos Pobres, promovido pela primeira vez em 2017, pelo papa Francisco, como uma campanha de sensibilização para as situações de pobreza em todo o mundo. A partir das orientações nacionais, a igreja promoveu diferentes ações voltadas para esse público em Manaus, que encerrou com a Feira da Solidariedade de economia solidária no dia da padroeira.

#### 1.4 “O dia da santa”: procissão e festa

As procissões são atividades características das festas católicas e apresentam diferentes formas de organização e realização. A procissão do Divino Espírito Santo, por exemplo, é conhecida pela presença da representação dos sete dons do Espírito Santo, a saber: fortaleza, sabedoria, entendimento, ciência, conselho, piedade e temor de Deus.

A Via-Sacra, caminhada em que os católicos relembram o martírio da morte de Jesus na sexta-feira santa, também conhecida como sexta-feira da paixão, é organizada em estações (paradas) que representam cada momento da morte de Jesus. A procissão começa com a condenação de Jesus pelos romanos, segue com a sua flagelação e encerra com a crucificação.

Outra procissão bastante conhecida é a de Corpus Christi. Nessa festa católica, o bispo ou o sacerdote conduz um ostensório com uma hóstia consagrada, representando o próprio corpo de Cristo. Ou seja, é como se o próprio Deus estivesse presente nessa caminhada. Uma das características principais dessa procissão é a confecção de tapetes coloridos no caminho por onde passa o presbítero com a hóstia consagrada. Os tapetes são produzidos tendo como principal material o “pó de serragem”, oriundo do processo de fabricação de produtos em madeira, que são coloridos e distribuídos no chão para criar diferentes figuras.

Muito embora os elementos característicos de cada uma dessas festas e procissões possam ser bem específicos, vale ressaltar que tais características podem sofrer variações, de acordo com o local em que se realiza e as pessoas que as organizam. Na Amazônia, por exemplo, são utilizados materiais regionais para a produção de símbolos representativos da cultura religiosa local, o que já marca uma distinção em relação a outros lugares. Assim também acontece com as procissões que fazem parte das festas marianas.

As programações do dia de Nossa Senhora nas três cidades foram intensas. Desde as primeiras horas da manhã, os organizares do festejo já trabalhavam nos preparativos para o dia cheio de atividades. Em cada uma das cidades as atividades foram basicamente as mesmas: realização da missa, reza do terço, queima de fogos, bênção aos fiéis, procissão, entre outros. Observei algumas alterações nos formatos, horários e organização.

Em Manacapuru, a reza do terço começou por volta das 9h e contou com uma presença regular de público, em sua grande maioria pessoas idosas da própria paróquia. Vale ressaltar que um grupo de idosos que realiza atividades na Paróquia Nossa Senhora Aparecida, em Manaus, estava em Manacapuru no ano de 2015 para participar do último final de semana da festa. Segundo o padre local, em pronunciamento durante uma das novenas, o deslocamento sempre acontece nas principais festividades e consiste em prestigiar os eventos da paróquia “irmã” sempre que possível.

O mesmo cenário presenciado em Manacapuru tem acontecido quando a paróquia de Nossa Senhora Aparecida, localizada em um bairro de mesmo nome na cidade de Manaus, realiza grandes eventos e convida os fiéis da cidade vizinha. Desse modo, a dádiva permanece ao longo do tempo e as relações de aliança são fortalecidas com a presença e prestígio de ambos. Vale ressaltar que as duas paróquias são dirigidas por sacerdotes da mesma congregação religiosa – Redentorista – principais incentivadores dessa aproximação.

O encerramento da reza do terço foi marcado pela bênção dos objetos, momento em que os fiéis erguem seus objetos pessoais diversos para receber as bênçãos invocadas pelo sacerdote. Chaves de casa, de veículos, terços, imagens de santo, carteiras de trabalho, entre outros, foram os objetos mais apresentados para receber as bênçãos.

Em Itacoatiara não foi diferente. Logo pela manhã já se notava a presença de pessoas nas dependências da paróquia empenhadas em organizar o dia dedicado a Nossa Senhora do Rosário. As equipes se dividiram para realizar os trabalhos daquele dia. Um pequeno grupo formado por três pessoas ficou responsável pela ornamentação do andor que levaria a santa na procissão.

Os trabalhos se concentravam na preparação da imagem para a procissão e nos preparativos para a missa, que seria realizada ao final da caminhada. Objetos litúrgicos estavam sendo transportados da igreja para o palco do arraial – o mesmo onde ocorreram as apresentações musicais dos festejos. O grupo responsável por esse trabalho organizava os materiais no palco e preparava o altar religioso para a missa da noite, que marcaria também o encerramento da festa.

Na catedral metropolitana de Manaus as atividades religiosas foram intensas durante as primeiras horas da manhã. A programação incluía duas missas pela manhã sendo uma às 7h30min e outra às 10h30min, contando com uma apresentação da orquestra sinfônica do Amazonas no intervalo entre uma e outra.

Durante a missa das 10h30min presenciei um acontecimento diferente das outras festas acompanhadas e, talvez, inesperado por muitos fiéis católicos que ali estavam. Ao final da celebração, foi cedido o espaço para manifestação de membros de religiões de matriz africana, que entraram na igreja com suas imagens, músicas e *performances* para homenagear Nossa Senhora da Conceição, associada com Oxum, orixá do panteão africano reconhecida por sua relação com a água doce.

O rito consistiu na entrada de um cortejo composto por pais e mães de santo, capoeiristas, imagens de orixás, flores e um andor com uma imagem de Nossa Senhora da

Conceição. O grupo, formado por aproximadamente setenta pessoas, era heterogêneo quanto à faixa etária, sexo e gênero dos integrantes.

O grupo de capoeira conduziu o cortejo tocando seu tradicional instrumento musical conhecido como *berimbau*, ritmando um dos sons mais conhecidos do jogo da capoeira, enquanto os demais acompanhavam batendo palmas sonorizando o ritmo. Logo atrás do grupo caminhavam várias mães de santo e alguns pais de santo, com suas vestimentas e adornos corporais próprios, carregando uma imagem de orixá e cestos com flores coloridas, sendo algumas deixadas pelo caminho. Junto aos pais e mães de santo estavam muitos jovens, na maioria do sexo masculino, também vestindo roupas brancas e usando adornos característicos dos adeptos das religiões de matriz africana. Fechando o cortejo do povo de santo, entrou na igreja um andor com uma imagem de Nossa Senhora da Conceição carregado por quatro homens, sendo um jovem.

Fotografia 5 - Capoeiristas à frente do cortejo das religiões de matriz africana.



Fonte: O autor (2015)

Após percorrer todo o corredor principal da catedral de Nossa Senhora da Conceição, o grupo se posicionou no altar da igreja, mais precisamente atrás da mesa em que se celebram as missas. O líder do movimento tomou a palavra e agradeceu a disponibilidade da igreja católica

em receber os religiosos para fazer sua homenagem a Oxum – Nossa Senhora da Conceição – dizendo que ações como esta promovem “o diálogo religioso para combater a intolerância”. Após a fala do líder religioso, uma das mães de santo do cortejo entoou um canto de homenagem que foi acompanhado pelos demais:

Querida rosa nasceu hoje na umbanda,  
 Querida rosa nossa mãe Oxumaré  
 Querida rosa ê la ê... querida rosa ê la ê...  
 Querida rosa nossa (minha) mãe Oxumaré!

O canto era fácil e conhecido por todos. Ao entoar a música, puxada por mãe Maria e acompanhada pelos demais, todos estendiam os braços em direção à imagem de Nossa Senhora, em sinal de reverência e homenagem. A letra simples e de fácil assimilação enfatiza um sinal de carinho dos religiosos para com Oxum, similar ao que vemos nas letras cristãs quando proferidas à Virgem Maria, inclusive na ladainha de Nossa Senhora, como vimos anteriormente. Destaco nesse canto afro-brasileiro as palavras “mãe” e “rosa”, que por si sós já exprimem significados que remetem ternura e amor, presentes no vínculo materno.

Ao final da música, Mãe Maria expressou em voz forte: “Viva Nossa Senhora!”, que foi saudada com aplausos e uma resposta coletiva: “Viva!”. Logo em seguida, uma nova música – de conhecimento de todos os religiosos que prestavam a homenagem – foi entoada na catedral:

Eu estava na beira da praia  
 Vendo o balanço do mar  
 Eu estava na beira da praia  
 Vendo o balanço do mar  
 Quando vi uma linda sereia  
 E eu comecei a cantar  
 Quando vi uma linda sereia  
 E eu comecei a cantar  
 Ô Janaína vem ver  
 Ô Janaína vem cá  
 Receber as flores  
 Que eu vou te ofertar

Ô Janaína vem ver  
Ô Janaína vem cá  
Receber as flores  
Que eu vou te ofertar.

Nessa música popular da Umbanda aparece como elemento central a água com vários outros elementos relacionados a ela. É também evidenciada uma oferenda de flores à rainha das águas, gesto simbólico repetido pelos religiosos naquela manhã ao entrar na igreja de Nossa Senhora. Essa música também é cantada em homenagem a Iemanjá, rainha do mar, entretanto, aqui na ocasião foi utilizada para se referir a Oxum que representa a água doce.

Após os cantos de homenagem, o padre Charles, então pároco responsável pela paróquia de Nossa Senhora da Conceição, agradeceu a presença do grupo na igreja e disse que estas atividades “reforçam a importância do diálogo e tolerância religiosa em Manaus”. Com o fim do ato dentro da igreja, os líderes religiosos se dirigiram até a área externa do templo para o “abraço da paz” que simbolizou o diálogo entre as duas religiões. Vale ressaltar que o ato foi acompanhado por vários fiéis católicos que permaneceram na igreja após a missa.

Ao finalizar a homenagem, os religiosos aspergiram água perfumada na cabeça das pessoas que acompanhavam o ato na frente da igreja. O gesto marcou o encerramento da participação dos membros das religiões de matriz africana e representou uma bênção sobre os fiéis católicos e de matriz afro. O grupo seguiu para o porto de Manaus e de lá saíram a bordo de uma balsa para a continuação das homenagens a Oxum no meio do rio Negro.

Fotografia 6 – Entrada de cortejo Religioso com imagens e símbolos das religiões de matriz africana, para homenagem a Nossa Senhora da Conceição.



Fonte: O autor (2015)

Ao meio-dia, nas paróquias de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora de Nazaré houve queima ou salva de fogos, anunciando o dia da santa e animando os moradores a participar dos festejos. Em Manacapuru, a equipe de coordenação da festa seguia adornando a berlinda que conduziria a santa na procissão com flores e folhagens naturais. Sr. Ernando, coordenador dos festejos, conversava comigo e dava orientações à equipe para que a peça que conduziria a Virgem de Nazaré ficasse visualmente bonita.

Enquanto conversávamos sobre minha pesquisa e os festejos do Círio de Nazaré, ele me orientava quanto às informações que considera importante sobre a história da Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré. Segundo ele, existem três imagens da Virgem de Nazaré que são fundamentais para a igreja e os festejos. Uma delas é “imagem original”, ou seja, a primeira imagem da santa que chegou à paróquia, trazida de Portugal pela família Ventura. Essa imagem fica exposta no lado esquerdo do altar principal da igreja matriz de Manacapuru.

As outras duas imagens “circulam” com os fiéis em diversos eventos do Círio. Uma delas “peregrina” entre as comunidades da paróquia num momento conhecido como Pré-Círio, que antecede os festejos. Segundo o coordenador do Círio, este ato consiste em pequenos ritos de deslocamento e permanência da imagem por diferentes lugares, que envolve procissões, cantos, reuniões e outros elementos religiosos que marcam a entrega da imagem de uma comunidade para a outra. A outra imagem, semelhante à anterior, é utilizada na procissão e missa solene no último dia do Círio. Os trabalhos da manhã foram encerrados quando a equipe terminou de ornamentar o andor da santa e a igreja para a missa da tarde.

A paróquia de Nossa Senhora do Rosário não desenvolveu muitas atividades religiosas na igreja na manhã do dia 1º de novembro, entretanto, os esforços se concentraram nos preparativos das atividades que aconteceriam no decorrer do dia. Ao lado da praça da matriz, estava posicionada a imagem de Nossa Senhora do Rosário, em uma estrutura metálica apoiada sob duas rodas e com um suporte para engate em veículo ou similar que seja capaz de conduzi-la.

A imagem estava sendo adornada por duas pessoas, com flores e folhagens naturais. Acompanhei esse trabalho e fotografei alguns momentos da ornamentação. Várias pessoas se aproximavam durante o trabalho, tocavam e cheiravam as rosas, estendiam as mãos em direção à imagem e rendiam elogios: “Está ficando linda!”. A coordenadora-geral do evento, também se aproximava de vez em quando para averiguar o trabalho e dar sugestões para a equipe.

Outro grupo de pessoas concentrava-se nos preparativos para a missa, que seria realizada ao final da procissão. Objetos litúrgicos estavam sendo transportados da igreja para o palco do arraial – o mesmo onde ocorreram as apresentações musicais dos festejos. O grupo

responsável por esse trabalho organizava os materiais no palco e preparava o altar religioso para a missa da noite, que marcaria também o encerramento dos festejos.

A estrutura do arraial era preparada com mesas e cadeiras que passavam por um processo de limpeza e eram distribuídas próximas às barracas onde seriam vendidas as comidas, além das bebidas que estavam sendo arrumadas em caixas de isopor para que pudessem ficar geladas até a noite. As barracas do arraial permaneceram montadas na rua durante todo o período dos festejos; apenas mesas e cadeiras eram guardadas todos os dias ao final do evento.

Com a proximidade do meio-dia as equipes foram sendo convidadas para o almoço. Notei que havia um grupo de mulheres preparando a comida na cozinha da paróquia, que fica ao lado da igreja. Uma quantidade significativa de alimento estava sendo preparado para servir o almoço para toda a equipe que trabalhava nos preparativos da procissão, calculei aproximadamente 50 pessoas divididas em várias frentes de trabalhos no entorno da paróquia. Aos poucos as pessoas foram se deslocando para o almoço, momento também de descontração e conversas sobre os trabalhos realizados naquele dia. O momento da refeição coincidiu com a “salva de fogos”, sinalizada na programação da festa para ocorrer ao meio-dia.

O dia 8 de dezembro é feriado em todo o estado do Amazonas por conta da festa da padroeira, portanto é um dia de intensa movimentação nos estabelecimentos comerciais localizados no entorno da catedral de Manaus, sobretudo no período da manhã. Pessoas transitaram pela igreja durante todo o dia, inclusive nos momentos em que não havia nenhuma atividade programada. Um grupo de voluntários trabalhava intensamente no espaço do museu da catedral para adornar a berlinda de Nossa Senhora da Conceição.

A berlinda que leva a santa todos os anos na procissão do dia 8 de dezembro é uma peça única, que por si só expressa uma beleza própria. Segundo informações da coordenação dos festejos, a peça foi esculpida no Peru sob encomenda do artista plástico amazonense Jair Jaquomont.

A berlinda tem o formato de uma barca com detalhes artísticos bem torneados que transmitem um estilo clássico. Ao centro está o espaço destinado à imagem da Virgem Maria, rodeado por quatro colunas de madeira, cada uma com um anjo esculpido no topo e tendo as quatro laterais fechadas com vidro. Acima desse espaço está a pomba que simboliza o Divino Espírito Santo, rodeada por três anjos ajoelhados como se estivessem em oração. A base da berlinda está colocada sob uma estrutura de rodas, facilitando seu deslocamento e traslado durante as atividades dos festejos, em especial nas procissões que saem pelas ruas.

À medida que se aproximava o horário da procissão, as atividades e os preparativos se intensificavam nas paróquias. Todos os anos o horário da procissão é sempre marcado para o

final da tarde, geralmente a partir das 17h, tendo em vista a incidência do sol, que em Manaus se põe por volta das 18h.

Na paróquia de Nossa Senhora de Nazaré a programação da tarde iniciou com a reza do “ofício da Imaculada Conceição” às 16h. O ofício da Imaculada Conceição é uma oração elaborada com cânticos, preces e louvores, direcionados à Virgem Maria e sua imaculada Conceição, concebida sem pecado, segundo o dogma católico instituído pelo papa Pio IX. Com uma maneira própria de se referir a Deus e à Virgem, o ofício orienta a oração de acordo com o momento do dia (manhã ou tarde).

Acredita-se que esse ofício foi escrito em latim, pelo monge franciscano Bernardino de Bustis, no século XV e aprovado pelo papa Inocêncio XI, em 1678<sup>7</sup>. Vale ressaltar outras ferramentas em forma de oração diária adotadas pela igreja católica na condição de ofício, entre as quais temos como mais populares o “ofício das comunidades” e o “ofício divino da juventude”, cada um direcionado a uma realidade específica.

O final da reza do ofício da Imaculada Conceição foi simultâneo ao início dos preparativos para a missa solene em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré. O clima nesse momento era de intensa movimentação na organização do local. O bispo da Prelazia de Coari, à qual Manacapuru faz parte, já se encontrava na igreja para presidir os ritos solenes daquele dia. Enquanto a equipe de som afinava os instrumentos e a coordenação organizava os últimos detalhes, muitos fiéis aproveitaram para registrar o momento com fotos junto ao altar da igreja e à berlinda de Nossa Senhora.

Por volta das 14h40min deu-se início à missa solene que marca o ponto principal dos festejos e anuncia que nos aproximamos do fim do ciclo festivo. Muitas pessoas se encontravam fora da igreja, sentadas nos bancos da praça ou mesmo na escadaria do templo, visto que o interior estava com lotação completa e muitos fiéis não se dispunham a ficar em pé.

A celebração seguiu todos os momentos previstos na tradicional missa católica, com destaque para as palavras proferidas pelos que conduziam o rito, que expressavam a devoção à Virgem Maria, na figura de Nossa Senhora de Nazaré, algo que acompanhou todo o período do Círio e apareceu com muito mais força neste último dia.

Em Itacoatiara, os grupos de trabalho se apressavam para finalizar tudo a tempo de iniciar a procissão. Por volta das 16h as pessoas começaram a chegar e aos poucos o espaço foi sendo tomado pelos devotos: alguns entravam na igreja para rezar junto à imagem de Nossa Senhora, outros cumprimentavam os amigos e familiares que encontravam.

---

<sup>7</sup>Com informações do site Maria mãe da igreja. Disponível para acesso em [http://www.mariamaedaigreja.net/artigo\\_oficio.html](http://www.mariamaedaigreja.net/artigo_oficio.html).

Ao se aproximar das 17h30min, horário marcado para o início da procissão, as equipes de trabalho começaram a organizar o cortejo. A imagem da santa foi posicionada na rua em frente à igreja, aos poucos foram colocadas crianças vestidas de anjos (as mesmas que participaram do rito da coroação de Nossa Senhora em uma das noites de novena) na estrutura em que estava a imagem, para que acompanhassem a procissão. O cortejo começou a se posicionar, seguindo as formalidades da igreja na seguinte ordem: coroinhas, ministros, padres, bispo, andor de Nossa Senhora e os fiéis em seguida.

A atividade do período da tarde na catedral de Nossa Senhora da Conceição, em Manaus, teve como evento principal no seu cronograma a reza do terço dos homens. O “terço dos homens” consiste em um grupo formado majoritariamente por sujeitos do sexo masculino, que se reúnem periodicamente para rezar o terço. Movimentos como esse têm crescido dentro da igreja católica como uma forma de agregar homens às atividades religiosas, que são majoritariamente ocupadas por mulheres.

O grupo dos homens que participam do terço estava identificado com camisetas e conduziam a programação religiosa. A igreja estava completamente lotada com a proximidade do horário previsto para o início da procissão, de igual maneira encontrava-se a parte exterior da catedral, com grupos de pessoas que se aglomeravam, tendo em vista que estava mais difícil conseguir entrar no templo. Enquanto a movimentação se intensificava no aguardo da procissão, a ornamentação da berlinda também chegava ao fim. Todos começaram a se organizar para preparar um dos momentos mais esperados da festa: a procissão.

Vale ressaltar a presença de outras equipes de trabalho na Avenida Eduardo Ribeiro, uma das principais avenidas do centro histórico de Manaus. Os trabalhos na Eduardo Ribeiro concentravam-se na montagem do palco, com estrutura de som e vídeo, onde aconteceria a missa solene de Nossa Senhora Conceição. Algumas pessoas, sobretudo idosos, se posicionavam próximo ao palco para aguardar o início da missa, pois muitos não participariam da caminhada.

A procissão é – provavelmente – o momento mais esperado pelos fiéis católicos nas festas religiosas, sendo a atividade que mais reuniu pessoas nas três cidades pesquisadas. Não existe uma regra quanto à ordem em que a procissão é inserida nos festejos, se antes, durante ou depois da missa solene, ficando a cargo da equipe local a organização da atividade da maneira que achar conveniente.

Na Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré, a procissão iniciou nos momentos finais da missa, logo após o rito da comunhão, no qual os fiéis recebem a hóstia, distribuída em pequenas partículas feitas a partir de trigo e água que, ao passarem pelo rito de consagração pelo

sacerdote, se convertem no próprio corpo de Jesus Cristo, para os católicos. Além da hóstia, o rito também conta com o vinho, que segue o mesmo processo de consagração e bênção proferidas pelo sacerdote, compondo assim o sangue de Cristo no chamado “banquete da comunhão”, símbolo maior do catolicismo romano.

O momento de saída da procissão foi um dos mais delicados, pois havia preocupação dos organizadores com a passagem da berlinda que conduzia a Senhora e o cuidado com a organização dos membros da igreja e símbolos religiosos no formato da caminhada. No corredor principal da igreja foi formado um cordão de pessoas postas lado a lado de mãos dadas, na tentativa de evitar a obstrução do caminho por onde a berlinda passaria. Junto a este cordão, se posicionou um grupo de pessoas segurando, cada uma, uma imagem de um santo católico, representando os padroeiros das outras igrejas próximas que participavam da festa.

À medida que a berlinda que conduzia a imagem de Nossa Senhora de Nazaré saía da igreja e seguia para a rua, as pessoas reagiam de maneiras diferentes. Alguns procuravam se aproximar, tocar a berlinda e fazer o sinal da cruz; outros estendiam suas mãos em direção à Virgem como se estivessem pedindo algo; os mais emocionados choravam e cantavam enquanto a imagem passava; havia ainda aqueles que procuravam fazer um bom registro fotográfico da Senhora, adornada com rosas naturais, como recordação da festa.

Assim que saiu da igreja, o andor ocupou lugar de destaque na procissão. Um carro de som estava posicionado na rua e logo se encaminharam até ele a equipe de música e as pessoas responsáveis para dar as orientações da procissão. A disposição de pessoas no corpo da procissão foi a seguinte: coroinhas<sup>8</sup>, bispo, padres, ministros<sup>9</sup>, imagem de Nossa Senhora de Nazaré, demais fiéis e comunitários.

Às 19h a procissão começou a sair da frente da igreja para seguir o percurso traçado por ruas no entorno da paróquia de Nazaré. A caminhada chamava a atenção por onde passava: pessoas saíam de suas casas, motos e carros paravam, fiéis (em sua maioria idosos) estendiam suas mãos e rezavam de suas janelas e/ou calçadas, acompanhando a passagem da imagem. Houve também aqueles que reagiam com indiferença a toda a movimentação promovida pela igreja e continuavam seus afazeres normalmente.

O coordenador dos festejos seguia junto ao carro de som animando e motivando os fiéis, que atendiam prontamente a seus comandos. A dinâmica da procissão foi baseada em orações,

---

<sup>8</sup> Grupo formado crianças e adolescentes que auxiliam os trabalhos litúrgicos nas celebrações religiosas.

<sup>9</sup> Grupo formado por leigos, homens e mulheres, que atuam nos trabalhos litúrgicos das igrejas, desempenhando funções como: distribuição das hóstias, presidência de celebrações, batizados e outras atividades designadas pelos sacerdotes.

rezas e cânticos religiosos, intercalados sempre com palavras motivadoras ou mesmo que chamavam a atenção para a realidade da cidade, por exemplo, rogando aos céus proteção contra todo e qualquer tipo de violência urbana.

Entre as falas e palavras de incentivo durante a caminhada destacou-se a referência aos vários atributos que reconhecem na Virgem Maria sua importância para o catolicismo, entre os quais “Mãe da Igreja”, “nossa Mãe”, “mulher corajosa”, “aquela que disse sim a Deus”, “Virgem pura e sem pecado”, “Maria caminha conosco”, “a primeira cristã”, entre outras. Tais frases reforçam as características maternas, de carinho e compaixão, sempre destacadas quando se fala da Virgem Maria.

Destaca-se a presença de quatro igrejas protestantes nesse breve percurso por onde passou a procissão de Nossa Senhora. Nesses templos evangélicos, localizados no entorno da igreja de Nazaré, havia pessoas ocupadas na realização de cultos, outras olhavam para a procissão, ou procuravam se concentrar no que faziam no interior das igrejas. Esse é um fato importante, considerando o crescimento urbano de Manacapuru nos últimos anos, bem como o próprio crescimento das religiões protestantes e neopentecostais em todo o país.

A procissão retornou para a igreja onde continuou a missa solene que marcou o encerramento da festa, com bênçãos e homenagens litúrgicas. Logo após o “Amém” final, muitas pessoas começaram a retirar as rosas que adornavam a berlinda de Nossa Senhora de Nazaré, configurando uma intensa disputa entre os fiéis. Talvez uma tentativa de levar para casa um “objeto abençoado”, ou mesmo “mágico”, já que as rosas estiveram junto da imagem da santa durante todo o dia.

Em Itacoatiara, diferentemente de Manacapuru, a procissão aconteceu primeiro e a missa solene em seguida. Por volta das 17h30min o cortejo começou a se posicionar atendendo às formalidades da igreja na seguinte ordem: coroinhas, ministros, padres, bispo, andor de Nossa Senhora e os fiéis em seguida.

O bispo da prelazia de Itacoatiara encontrava-se doente naquele ano de 2015. Segundo relatos das pessoas da própria paróquia, o bispo passou um período internado em um hospital em Manaus, portanto, não havia certeza sobre sua participação na procissão. O presbítero foi trazido em um carro e conduzido para outro veículo que estava preparado para levar a imagem de Nossa Senhora do Rosário durante a procissão.

O bispo de Itacoatiara, Dom Carilo, faleceu em junho de 2016, deixando vago o cargo de bispo da prelazia. Dom José Ionilton foi nomeado pelo papa Francisco como novo bispo de Itacoatiara e assumiu seu posto em julho de 2017. Portanto, em 2016 não houve presença do

bispo na procissão de Nossa Senhora do Rosário, pois até aquele momento não havia um novo bispo responsável pela prelazia.

A procissão iniciou pouco depois do horário previsto e seguiu um trajeto por algumas ruas no entorno da paróquia, com orações, músicas e rezas conduzidas pela equipe que estava no carro de som, e os fiéis atendiam às orientações e davam continuidade às ações iniciadas pela equipe.

Ao longo do percurso da procissão, algumas famílias aguardavam a passagem do cortejo com um pequeno altar montado em frente de suas casas, em sua maioria com mesa, bíblia, vela e imagem de algum santo; outros enfeitavam o local com balões azul e branco, panos coloridos ou outros adereços. Identifiquei quatro casas que realizaram essa atividade. Três dos sujeitos que aguardavam a passagem da procissão com suas casas enfeitadas informaram que sempre preparavam a casa para aguardar a procissão passar, pois era um momento importante e “o padre sempre pedia que se preparasse a casa para esperar Nossa Senhora passar”. Alguns deles já participaram da procissão em outros anos, mas preferiram esperar em casa ou mesmo participar apenas da missa no final do dia.

Ao retornar para a igreja matriz de Nossa Senhora do Rosário, todos se posicionaram em frente à estrutura montada para a celebração da missa solene em homenagem à padroeira. A celebração foi presidida pelo bispo local e concelebrada pelos padres da prelazia. A praça estava completamente tomada pelos fiéis para acompanhar a missa, além daqueles que chegaram na caminhada, muitos já aguardavam na praça o início da missa. Eis que no momento da homília em que o presidente da celebração se dirige diretamente aos fiéis para proferir sua mensagem, um fato chamou a atenção.

Contrariando o que tem sido “tradição” nas festividades católicas, o discurso do bispo durante sua mensagem ao povo de Itacoatiara foi diretamente ao que classificou como a existência de “falsos profetas na cidade”, fazendo referência a uma nova denominação católica que se instalava no município e estava “enganando o povo”. A fala do líder religioso, em tom de irritação, se concentrou em situações que pareciam ser de conhecimento da população, tais como discursos nas rádios locais, eventos e outras atividades conduzidas pelo “falso profeta” a quem ele se referia.

A situação presenciada no meio daquela celebração – para mim inédita – despertou interesse e curiosidade para saber do que se tratava, pois, sendo de fora, eu parecia ser um dos poucos que não entendia a complexidade da situação. Ao final da missa, um padre que participava da celebração tomou a palavra e contextualizou o que o bispo havia falado minutos antes.

Tratava-se de um padre chamado Francisco que trabalhou por alguns anos em Itacoatiara, mas foi expulso de sua congregação (redentorista) e da prelazia. O referido padre comunicou sua saída da congregação e adesão à ICAB – Igreja Católica Apostólica Brasileira – foi aí que os conflitos iniciaram. Segundo a versão do sacerdote, houve ameaças e intimidação às lideranças católicas por parte do “ex-padre”. “Ele anda pelas rádios defendendo sua igreja e confundindo a cabeça do povo”, finalizou<sup>10</sup>.

Com o término da missa solene em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, começou a última noite de arraial. O espaço da festa estava completamente lotado e as vendas de comidas, bebidas e as demais barracas de jogos e entretenimentos estavam bem movimentadas.

Em Manaus, a missa também é celebrada após a tradicional procissão. Por volta das 17h a concentração de pessoas na porta da igreja era grande, e a equipe já se posicionava para dar início à caminhada. A berlinda com a imagem de Nossa Senhora da Conceição estava posicionada em frente ao altar da igreja, e muitas pessoas se aproximavam para tirar fotos e fazer orações.

O padre informou que, por ocasião das obras na praça da matriz, somente o cortejo com os padres, coroinhas, ministros e bispos sairia do jardim da catedral, portanto, os fiéis deveriam aguardar até que a procissão chegasse à rua para seguir na caminhada. A berlinda com a imagem da santa foi sendo conduzida para se posicionar junto ao cortejo, momento em que a igreja pareceu ter ficado pequena, e muitas pessoas se apertavam umas às outras, buscando se aproximar da santa, mas eram impedidas pelos oficiais da marinha que “escoltavam” Nossa Senhora.

Todos os anos a imagem da Imaculada Conceição é conduzida por oficiais da Marinha do Brasil, segundo informações do pároco da catedral, a pedido da própria Marinha, que envia ofício solicitando participação na procissão da padroeira. Aproximadamente vinte marinheiros do sexo masculino, todos utilizando uniforme militar, participaram da atividade em 2015 e 2016. O grupo chegou cerca de duas horas antes do início da procissão e aguardou a saída da caminhada nas dependências da igreja.

Além do grupo de marinheiros que conduziu a imagem da santa, foi formado um cordão de isolamento para que as pessoas não chegassem muito perto da imagem e pudessem causar algum tipo de incidente. Quando a procissão desceu os jardins da catedral e saiu pelas ruas,

---

<sup>10</sup> Consta na página oficial da instituição na internet ([www.igrejabrasileira.com.br](http://www.igrejabrasileira.com.br)) que a ICAB foi fundada em 6 de julho de 1945 por Dom Carlos Duarte Costa, separada da igreja de Roma e sem obediência ao Papa, porém mantendo a mesma fé “católica e apostólica”. A nova ordem religiosa surge a partir de críticas e contraposições a dogmas, doutrinas e tradições estabelecidas pela igreja católica apostólica romana, entre elas a permissão para que os padres casem e constituam família.

uma multidão já aguardava para seguir junto. As ruas no entorno da igreja estavam tomadas pelos católicos que, segundo informações de um jornal local, eram aproximadamente setenta mil que participaram da festa em 2015 e oitenta mil em 2016.

A procissão chegou à Avenida Eduardo Ribeiro por volta das 19h20min, dando início à missa solene de encerramento dos festejos. Enquanto os bispos e padres conduziam os ritos iniciais da celebração, muitos fiéis buscavam acomodar-se nos espaços da rua e calçadas ou mesmo alimentar-se em uma das barracas que vendiam alimentos e bebidas no evento.

Diversas barracas, com vendas de água, refrigerantes, sucos, churrasco, doces, artigos religiosos, entre outros produtos, estavam na lateral do espaço destinado ao público e nas ruas adjacentes. Algumas barracas estavam identificadas com faixas e cartazes que indicavam ser de propriedade de alguma paróquia, comunidade, pastoral ou movimento religioso; outras, porém, pertenciam a vendedores ambulantes do centro que aproveitaram a festividade para obter uma fonte de renda extra.

A maior parte das barracas estava concentrada no final da avenida, um dos espaços que destoava do que estava sendo realizado na outra extremidade. Muitos comiam, bebiam, conversavam na rua e demonstravam outra forma de participação da festa, em contraste com os demais fiéis que participavam da missa.

O encerramento da festa de Nossa Senhora da Conceição se deu com o final da missa solene. Em tom de satisfação e agradecimento, o bispo e o padre local agradeceram a participação dos fiéis de diversos bairros da cidade de Manaus nas novenas, terços e na procissão, convidando-os para se fazer presente no ano seguinte.

Nos itens a seguir apresento algumas atividades que foram observadas em situações específicas no contexto das festas que não se repetem, necessariamente, em todas elas. O leitor perceberá presença maior de informações da festa de Nossa Senhora do Rosário em Itacoatiara, o que pode ser justificado pela quantidade de atividades que fazem parte do ciclo festivo da cidade. Tentarei dialogar com as demais cidades sempre que possível indicando atividade similar ou informando que tal situação não foi observada nos outros cenários.

### **1.5 Coroação de Nossa Senhora**

A coroação da imagem de Nossa Senhora é um dos principais momentos das festas marianas. Neste rito a imagem da Virgem recebe manto, coroa e cetro como sinais de sua realeza, para os católicos. O momento em que o rito da coroação é inserido na programação dos festejos varia de um lugar para outro, mas é geralmente realizado ao final das missas.

Em Itacoatiara o evento teve destaque na programação da festa do Rosário e acentuou uma diferença importante em relação às demais festas. A coroação foi realizada na igreja matriz, logo após a missa do sábado, 31 de outubro de 2015, penúltimo dia da festa do Rosário. O momento da coroação foi conduzido pelos leigos membros da paróquia e contou com pessoas da própria comunidade que desempenharam funções importantes no rito.

A pessoa que conduzia o processo de coroação anunciou seu início. No corredor central entraram crianças caracterizadas com roupas brancas, asas nas costas e coroas de flores na cabeça, simbolizando pequenos anjos, algumas delas jogavam pétalas de rosas por toda a extensão do tapete vermelho, enquanto uma carregava um rosário que foi entregue ao padre para que fosse colocado nas mãos da imagem de Nossa Senhora do Rosário.

Logo em seguida entrou uma família membro da paróquia, composta por um casal e sua filha, uma jovem de aproximadamente vinte e sete anos que carregava um manto azul. A jovem se posicionou em frente ao padre, entregou o manto e baixou sua cabeça para receber as bênçãos do sacerdote. O padre recebeu o manto e o colocou na imagem da santa, com ajuda da família que havia conduzido o adorno até o altar.

Eis que chega o momento mais aguardado na noite: a coroação. Uma criança vestida com um manto azul – como se representasse a própria Virgem Maria – levou a coroa até o altar. A coroa foi colocada em um suporte adornado com flores, posicionado próximo à imagem. Todos os momentos foram acompanhados por cantos dedicados à Virgem Maria que, em suas letras, destacavam seus principais atributos reconhecidos pelos católicos, entre os principais o de Mãe e Rainha.

Fotografia 7 – Sacerdote coloca o Rosário na imagem de Nossa Senhora.



Fonte: O autor (2015)

A pessoa que conduzia o rito da coroação narrava todos os momentos e apresentava cada um dos símbolos que estavam sendo colocados na imagem de Nossa Senhora do Rosário. Ao destacar a importância daquele momento, a narradora ressaltava a “beleza da coroação de Nossa Senhora”.

Todos pareciam aguardar ansiosos pelo momento da coroação. Logo percebi que havia uma expectativa por saber quem colocaria a coroa na imagem. Foi então que a narradora convidou uma senhora, que desenvolve atividades na paróquia há muitos anos, para fazer o momento da coroação. A convidada parecia muito emocionada quando foi chamada, mas prontamente seguiu para junto do sacerdote que a ajudou a colocar a coroa na imagem.

Fotografia 8 – Família colocando o manto azul de Nossa Senhora do Rosário.



Fonte: O autor (2015)

No momento em que a coroa foi colocada na imagem, pétalas de rosas caíram do alto sobre a Virgem, sinalizando que Nossa Senhora estava, de fato, coroada. Músicas e aplausos encerraram esse momento, deixando nos fiéis, expressões de emoção pelo ato que tinham acabado de presenciar.

Em Manaus e Manacapuru, o rito da coroação teve escalas menores, porém com a mesma estrutura dando destaque para o momento em que se coloca o manto e a coroa na imagem da Virgem. Nas duas cidades a coroação se realizou ao final de uma das noites de novena, em tempo menor do que presenciei em Itacoatiara. Vale ressaltar que os símbolos de realeza são sempre reafirmados, através das imagens, cantos, reflexões religiosas, entre outros.

Fotografia 9 - Crianças vestidas de anjo aguardando a coroação.



Fonte: O autor (2015).

Fotografia 10 – Papéis picados lançados sobre Nossa Senhora do Rosário



Fonte: O autor (2015).

### 1.6 Romaria do Rosário

Um evento em grandes dimensões, tanto em número de pessoas que participaram quanto na distância percorrida pelos fiéis no âmbito da cidade, que não foi observado nas outras festas, foi a Romaria do Rosário em Itacoatiara, realizada em um percurso de aproximadamente dez quilômetros desde a igreja matriz da cidade até o mosteiro Água Viva, de propriedade das

monjas beneditinas. O mosteiro está localizado no km 9 da rodovia AM 010, que liga a capital Manaus ao município de Itacoatiara.

O evento estava marcado para iniciar às 5h da manhã, portanto, às 4h30min eu já estava no local para acompanhar. Quando cheguei à igreja, algumas pessoas já se concentravam na praça da matriz aguardando o início da romaria. Outros chegavam de carro, motocicleta, ou mesmo caminhando, para se juntar àqueles que aguardavam o início da caminhada. Muitos fiéis conversavam sobre o percurso da romaria e mostravam suas expectativas quanto ao número de pessoas que participariam, sempre com esperanças de que superasse o número de participantes do ano anterior. Alguns aproveitavam esse momento para rezar dentro da igreja junto ao andor de Nossa Senhora do Rosário enfeitado com flores e tecidos, próximo ao altar.

O andor da santa estava colocado sobre uma estrutura de ferro apoiada em quatro rodas que funcionam como uma espécie de “carrinho”, facilitando o transporte durante as procissões e caminhadas, sem que seja necessário grande esforço físico para carregá-lo, ou seja, basta empurrá-lo e guiá-lo pelo caminho a ser percorrido. Naquele momento que antecedia a romaria, alguns fiéis se ajoelhavam junto à imagem de Nossa Senhora e faziam seus pedidos, orações e agradecimentos em tom de “conversa íntima com a santa”.

Fotografia 11 – Imagem de Nossa Senhora do Rosário.



Fonte: O autor (2015)

A concentração de pessoas à espera do início da romaria aumentava a cada instante. Um grupo de três jovens anunciava a proximidade do início do evento por meio de fogos de artifício

que clareavam o céu na madrugada e emitiam o único som na cidade que ainda dormia. Enquanto observava toda a movimentação na praça, notei um grupo de pessoas identificadas com um colete azul entrando juntas na igreja e me dirigi a elas para verificar o que acontecia. Tratava-se do grupo responsável por organizar os fiéis durante a caminhada, estabelecendo os limites na rodovia pelos quais todos deveriam seguir, no intuito de evitar acidentes e garantir a segurança dos devotos. Após as orientações de uma das líderes desse grupo, todos rezaram juntos, rogando aos céus a proteção que precisavam.

Já passava das 5h da manhã quando o padre e a equipe de coordenação do evento deram o sinal positivo para iniciar. Um grupo de pessoas foi até a igreja para buscar o andor de Nossa Senhora do Rosário, a equipe de música já estava posicionada no caminhão de som que aguardava ao lado da igreja e, aos poucos, a multidão foi tomando a Avenida Parque, via principal da cidade de Itacoatiara, para o início da romaria. “Nossa Senhora vai na frente e nós vamos atrás!”, alertou uma senhora no microfone, e os fiéis, prontamente, abriram espaço para que o andor fosse conduzido para frente do cortejo. Depois que todos já estavam posicionados, a romaria iniciou em direção ao mosteiro Água Viva.

Fotografia 12 – Fiéis junto à imagem de Nossa Senhora do Rosário.



Fonte: O autor (2015)

Aproximadamente cento e cinquenta pessoas iniciaram a caminhada na romaria. Em cima do trio elétrico, uma pessoa conduzia a reza do terço, que era intercalado com cantos e falas reverenciando Nossa Senhora e incentivando os fiéis ao longo do caminho. O terço é um objeto religioso composto por cinquenta pequenas contas dedicadas à oração da Ave-Maria, e cinco contas para o Pai-Nosso, formando um colar que sustenta a figura de Jesus crucificado.

O papa João Paulo II (2002) se refere ao terço como a maneira popular pela qual o Rosário foi apropriado pelos cristãos, fazendo referência à forma como o objeto se apresenta, mencionada anteriormente. João Paulo II observa que, em sua forma, “o terço converge para o crucificado”, reconhecendo nele o princípio e o fim de tudo, mediado pelas orações marianas. Distanciando-se da maneira de objeto mágico pelo qual muitas vezes o terço foi e ainda é reconhecido, o papa afirma que:

Aqueles que rezam bem o Rosário têm a alma inundada por ele de uma doçura sempre nova, experimentam a mesma impressão e emoção que experimentariam se ouvissem a própria voz de sua dulcíssima Mãe, no ato de lhes explicar esses mistérios e de lhes dirigir salutares exortações. (Carta Apostólica Rosarium Virginis Mariae, 2002)

O recado de João Paulo II – um papa muito popular entre os católicos e canonizado pelo papa Francisco, em abril de 2014 – expressa um significado contemplativo da oração do Rosário. Contemplação da figura materna que a Virgem Maria representa, sendo aquela em quem se acredita ter poder para proteger e interceder junto a Deus. Durante o período de acompanhamento das festas religiosas, pude observar a presença constante desse objeto entre os fiéis, até mesmo em outras ocasiões fora do contexto das festas.

Com o terço na mão, cantando e rezando, os fiéis iniciavam os primeiros momentos de caminhada pelas ruas da cidade de Itacoatiara. O dia já amanhecia e os fogos de artifício anunciavam que a Romaria do Rosário estava na rua. Durante o percurso outras pessoas se juntavam ao grupo e, aos poucos, o número de participante foi aumentando.

Fotografia 13 – Imagem da santa colocada à frente dos devotos.



Fonte: O autor (2015)

O percurso da romaria foi extenso e notava-se a preocupação da equipe de música e da coordenação do evento em manter os fiéis envolvidos e “animados”. Ao longo do caminho diversas falas e cânticos foram entoados reverenciando Maria e reforçando seus principais atributos, tais como “mãe do povo”, “mãe da igreja”, “Virgem sem pecado”, “Maria, mãe dos pobres”, “mulher de coragem”, entre outros que caracterizam Nossa Senhora como figura importante para os católicos.

Tendo chegado a romaria ao final da Avenida Parque e início da rodovia AM 010, na qual seriam percorridos mais 9 quilômetros, muitos fiéis aguardavam para se juntar à caminhada. O número de “romeiros” triplicou: homens, mulheres, idosos, crianças e jovens compunham o público diverso do evento e todos eram recebidos com alegria e animação pelos que já estavam na caminhada. É interessante ressaltar que a grande maioria das pessoas que estava na romaria usava algum tipo de camisa identificando a comunidade (igreja), grupo, pastoral ou movimento católico de que faziam parte. Foi possível observar uma diversidade de identificações por meio dessas camisas, com várias cores, imagens e estilos, algo que pude observar também em outros eventos católicos e religiosos em geral.

Fotografia 14 – Organização de bandeiras para o início da romaria.



Fonte: O autor (2015).

Fotografia 15 – Início da Romaria do Rosário percorrendo a Avenida Parque.



Fonte: O autor (2015)

Seguimos pela rodovia em direção ao mosteiro Água Viva, “caminhando, cantando e rezando com Nossa Senhora”, como incentivavam os coordenadores do evento. Algumas pessoas acompanhavam os fiéis em carros e motos, servindo de apoio para a equipe de coordenação ou mesmo levando alguns idosos que não podiam caminhar todo o percurso, mas que se dirigiam ao mosteiro para participar da missa.

Fotografia 16 – Fiéis acompanhando a romaria do Rosário em suas motocicletas.



Fonte: O autor (2015)

Fotografia 17 – Romaria do Rosário na rodovia AM 010.



Fonte: O autor (2015)

Para ter uma visão mais completa da procissão, alternei meu posicionamento entre o início, meio e o final da romaria, observando, fotografando e fazendo anotações sobre o evento, inclusive essa é uma postura que tenho adotado nas outras atividades religiosas. As pessoas que iam à frente cantavam e rezavam com muito mais entusiasmo dos que estavam mais atrás, enquanto os últimos não pareciam interagir com o coletivo, apenas andavam e conversavam entre si sobre assuntos diversos.

Um caminhão e alguns carros menores distribuía água para os romeiros, sendo esse o único líquido que muitos haviam ingerido naquela manhã. O animador da romaria anuncia no carro de som que iríamos parar em um posto de gasolina na estrada para tomar água e, aqueles que necessitassem, poderiam utilizar os banheiros. Durante essa parada observei pequenos grupos de pessoas se reunindo para compartilhar café, pão e alguns biscoitos que haviam levado.

Após vinte minutos de parada, continuamos nossa romaria pelos cinco quilômetros que restavam. A parada para o descanso parece ter dado um fôlego a mais para continuar a caminhada e seguir adiante. Já nos aproximávamos do km 8, quando observei uma concentração de pessoas à beira da estrada. Imaginei se tratar de mais um grupo que se juntaria à romaria, como tantos outros desde o início. Nesse mesmo instante o carro de som anuncia: “Estamos chegando à comunidade (quilombola) Sagrado Coração de Jesus, que nos recebe com um delicioso café da manhã! ”.

Fotografia 18 – Voluntários distribuem água para os romeiros.



Fonte: O autor (2015)

Fotografia 19 – Fiéis posam para foto junto à imagem de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: O autor (2015)

Um grupo de aproximadamente vinte pessoas nos aguardava para o café da manhã na entrada do ramal que dá acesso à comunidade quilombola do lago de Serpa. Entre os alimentos que eram servidos aos romeiros identifiquei café, leite, sucos, frutas, pão com manteiga, pão de queijo e pé de moleque, um cardápio simples, mas que foi suficiente para alimentar a todos.

O momento de parada para o café da manhã na estrada foi um dos mais interessantes da romaria, pois acabou se tornando um evento à parte, que possibilitou interação e sociabilidade por meio de música e comida. Os carros que acompanhavam a romaria ocuparam os dois lados da via e alguns deles também serviam café, sanduíches, sucos e salgados para os fiéis, sendo essa uma forma de contribuir com a festa da santa.

Fotografia 20 – Romeiros se reúnem para café da manhã, à margem da rodovia.



Fonte: O autor (2015)

Fotografia 21 – Mesa com frutas, sucos e café, servidos pela comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus.



Fonte: O autor (2015)

Fotografia 22 – Romeiros ocupam a rodovia estadual AM 010 durante a parada para o café



Fonte: O autor (2015)

Após vinte minutos de parada com a comunidade quilombola do lago de Serpa, agora alimentados, seguimos para os últimos mil metros da romaria. O trecho final foi marcado pela alta incidência dos raios do sol, pois já se aproximava das 08h00min da manhã. A chegada ao mosteiro Água Viva ocorreu por volta das 8h30min e rapidamente todos trataram de se acomodar em cadeiras ou mesmo no chão, sob a sombra das árvores, à espera do início da missa, que estava marcada para as 9h.

Fotografia 23 – Fiéis se posicionam novamente para a continuação da romaria.



Fonte: O autor (2015).

A missa foi como um fechamento do evento e durante a celebração o padre reforçava os motivos pelos quais a romaria tinha sido realizada, relembrando a importância da fé católica em Deus e na Virgem Maria, em especial a Nossa Senhora do Rosário. O andor da santa estava posicionado próximo ao altar montado para a missa no mosteiro, de frente para os fiéis que podiam tirar fotos e rezar junto à imagem da Virgem do Rosário.

Ao final da celebração, a paróquia disponibilizou dois ônibus para levar os fiéis de volta à cidade, algumas pessoas também ajudavam no transporte em seus carros particulares. A imagem da santa foi colocada em um lugar reservado no mosteiro, onde permaneceria por mais uma semana<sup>11</sup>.

### **1.7 Nossa Senhora também vai de bicicleta: “ciclo procissão”**

A paróquia de Nossa Senhora da Conceição realizou no ano de 2016, como parte dos festejos da Virgem, a primeira “ciclo procissão” pelas ruas de Manaus. A procissão com bicicletas foi realizada no dia 08 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, e contou com a participação de aproximadamente sessenta ciclistas que saíram do parque municipal dos bilhares, localizado na zona centro-sul da cidade, percorrendo a Avenida Constantino Nery até a catedral metropolitana de Manaus.

Fotografia 24 – Imagem de Nossa Senhora da Conceição conduzida por ciclistas.



Fonte: O autor (2016).

<sup>11</sup> A imagem retornou do mosteiro no domingo seguinte, quando foi realizado o Círio do Rosário, carreata com a imagem por toda a cidade, antes de voltar para a igreja matriz.

A “ciclo procissão” seguiu o formato das procissões tradicionais católicas, no entanto tendo como especificidade o uso das bicicletas pelos participantes da atividade. A imagem de Nossa Senhora estava acoplada em um andor montado em uma das bicicletas, que se destacava à frente das demais e coordenava o ritmo das pedaladas. Por onde passava a procissão chamava a atenção das pessoas. A imagem da Virgem, em destaque, atraía os olhares daqueles que observavam a ciclo procissão de Nossa Senhora, e um carro de som informava do significado da movimentação.

Ao chegar à igreja matriz da Imaculada Conceição, o grupo foi recepcionado pelo padre que deu a bênção aos ciclistas e suas bicicletas. Em seu discurso durante a bênção, o sacerdote lembrou os ciclistas vítimas de acidente de trânsito em Manaus e no Brasil, alertando para a necessidade de considerar a bicicleta como meio de transporte nas grandes cidades, tendo em vista a melhoria da mobilidade sem emissão de gases poluentes. Lembrando todas as vítimas de acidente de trânsito, o sacerdote aspergiu água benta sobre os ciclistas e fez uma oração pedindo a Nossa Senhora que interceda por sua proteção e os acompanhe diariamente pelas ruas da cidade.

Na avaliação dos organizadores, ciclistas que frequentam a paróquia da Imaculada Conceição em Manaus, o evento apresentou resultados positivos, tendo em vista o número de pessoas que aderiram à primeira edição. A ideia deles é que a “ciclo procissão” possa entrar no calendário oficial dos festejos de Nossa Senhora da Conceição e atrair cada vez mais pessoas. Foi o que aconteceu nos dois anos seguidos na festa da Imaculada e acredito que continuará.

Por ser um veículo de propulsão humana, a bicicleta dispensa o uso de combustível, diminuindo consideravelmente as despesas com deslocamento pelas cidades e a emissão de gases poluentes oriundos dos combustíveis fósseis. Em uma cidade com sérios problemas de mobilidade urbana como Manaus, a bicicleta poderia ser um dos meios alternativos para aqueles que buscam se locomover com maior facilidade e rapidez. Por outro lado, esse meio de transporte representa sérios riscos para os usuários, pois a cidade não dispõe de infraestrutura necessária para o tráfego de ciclistas, tais como as ciclovias e sinalização adequada.

Em Manacapuru e Itacoatiara não foi registrado nenhuma atividade similar a ciclo procissão, entretanto, a bicicleta se destaca nesses municípios como um dos principais meios de transporte dos moradores. É comum encontrarmos as bicicletas nas portas dos estabelecimentos comerciais, escolas, universidades, igrejas, entre outros locais de atividade pública ou privada, o que indica deslocamento e permanência de pessoas pelas ruas da cidade utilizando as bicicletas, mesmo não havendo sinalização e vias adequadas para o tráfego de ciclistas.

### **1.8 Festival de músicas marianas**

O festival de Músicas Mariana (FEMARIA) faz parte do calendário festivo de Nossa Senhora do Rosário, em Itacoatiara, e mobiliza diversos grupos musicais, cantores e compositores locais. O FEMARIA ocorre todos os anos em datas predefinidas dentro do período dos festejos, sendo a final do concurso realizada no palco do arraial. A final do concurso de músicas se realiza geralmente no penúltimo dia da festa.

Na final do festival de 2015 concorreram oito músicas, com composição e interpretação de pessoas pertencentes a diferentes igrejas da cidade. Boa parte dos intérpretes e compositores estava na faixa etária entre 16 e 29 anos, caracterizando o festival com uma boa participação juvenil.

No FEMARIA as canções devem ter como tema principal a história da Virgem Maria. As músicas apresentadas contemplaram vários dos atributos de Nossa Senhora mais conhecidos e enfatizados pelos católicos, destacando-se o da figura materna e protetora. No decorrer das apresentações, as pessoas manifestavam apoio a uma das músicas de sua preferência, entretanto, as canções estavam sendo avaliadas por um corpo de jurados formado por pessoas com experiência na área de música ou envolvimento nas atividades religiosas locais.

As músicas foram avaliadas a partir de sua letra e interpretação, considerando os aspectos técnicos, mas, sobretudo, o envolvimento com o tema proposto. O festival teve boa participação do público que se agrupou em pequenas “torcidas” na frente do palco onde os músicos se apresentavam, manifestando apoio às músicas de sua preferência. Os grupos de apoiadores ou torcedores manifestavam apoio, geralmente, aos compositores e intérpretes de sua mesma comunidade, pastoral ou outros grupos religiosos de que fazem parte. Essa situação foi percebida através das formas de identificação dos sujeitos, sendo a principal delas as camisas com dizeres de eventos ou grupos religiosos diversos.

Após as apresentações das músicas, o corpo de jurados se reuniu para contabilizar os pontos. Enquanto isso, a banda de música “Adoradores de Cristo” se apresentou no palco da festa. A todo o instante da noite, sempre nos intervalos entre as atrações, eram realizados agradecimentos aos diversos patrocinadores do arraial. Os apresentadores destacavam a prefeitura municipal e o empenho dos fiéis católicos da cidade, que contribuíram com materiais e trabalho durante a festa.

Um dos anúncios recorrentes neste dia foi da apresentação do cantor Guto Lima, músico amazonense conhecido por cantar músicas nos estilos sertanejo, “arrocha”, xote, entre outros ritmos populares. O cantor era considerado a atração principal da noite, portanto, muito aguardado pelo público, que começava a aumentar com o passar das horas.

O grupo musical Adoradores de Cristo encerrou a sua apresentação e logo em seguida foi anunciada a música vencedora do festival. Os interpretes da canção subiram ao palco para receber a premiação e novamente cantar para o público presente.

O final da apresentação da música vencedora marcou o encerramento das atrações religiosas da festa. O cantor Guto Lima subiu ao palco para o início do seu show um pouco depois da meia-noite. A impressão foi de que estava iniciando uma “nova festa”, marcada pela mudança radical do público que prestigiava a apresentação. Muitas pessoas que acompanharam o FEMARIA permaneceram no local, entretanto, houve uma chegada em massa de pessoas que se encontravam nos espaços localizados no entorno da festa.

O show do cantor durou cerca de uma hora e meia. Nesse período as pessoas se concentraram em pé na frente do palco ou dançando, algo que ocorreu em número bem menor durante a programação religiosa. O movimento intenso do público nos arredores do palco marcou uma diferença significativa com o momento anterior das apresentações do festival de músicas, o que evidenciou a grande espera do público pelo cantor e justificava o *status* de atração principal.

A festa contou com seguranças particulares contratados pela própria organização. Com o término das apresentações e o encerramento das atividades no palco, muitas pessoas continuaram reunidas em pequenos grupos nos bares, lanchonetes ou mesmo na orla da cidade, todos localizados no entorno da paróquia. O movimento se estendeu pela madrugada com bebidas e música na rua.

Vale registrar que a cidade de Itacoatiara é conhecida na região por promover o FECANI, Festival da canção de Itacoatiara. O festival é realizado há mais de 30 anos e ganhou espaço no cenário dos festivais de música brasileira, atraindo todos os anos cantores e compositores de diversos estados do país.

É provável que o FEMARIA tenha sido inspirado no FECANI, como algo característico em Itacoatiara, considerando o caráter competitivo, a novidade apresentada a cada ano nas canções que concorrem no festival, as torcidas organizadas que participam ativamente da escolha das canções pelos jurados, bem como a participação de uma comissão julgadora que decide, inclusive, sobre aspectos técnicos e musicais das canções.

A festa de Nossa Senhora do Rosário conta com apoio financeiro de diversas instituições do município, entre elas emissoras de rádio e TV, lojas, supermercados, restaurantes, entre outros estabelecimentos públicos e privados, além da Prefeitura Municipal e Governo do Estado.

Entre as atividades que fizeram parte do calendário da “festa do Rosário”<sup>12</sup> nos anos de 2015, 2016 e 2017 estão: Olimpíadas do Rosário; COMPOSI – Concurso de Poesias Sacras de Itacoatiara; Romaria do Rosário; Círio do Rosário; FEMARIA – Festival de Músicas Marianas; arraiais, novenas e procissão. Tais eventos tiveram grande participação do público jovem, sobretudo as iniciativas que envolvem música, poesia e esporte, que contam com apoio e participação de escolas públicas e privadas e de outras instituições do município.

Vale ressaltar que o calendário de atividades, na forma em que se apresenta atualmente foi criado no início dos anos dois mil por um padre chamado Miguel Benites, então responsável pela paróquia de Nossa Senhora do Rosário, como uma ação de visibilidade e promoção dos festejos da santa.

Em Manaus e Manacapuru não há um calendário com atividades tão diversas quanto essas, ficando os eventos concentrados no âmbito religioso. Destaquei neste capítulo alguns dos eventos do calendário de Itacoatiara que chamaram a atenção, não somente por se diferenciar das demais festas que tenho acompanhado, mas também por reunir muitas pessoas, sobretudo jovens, nas suas várias atividades.

No capítulo seguinte apresento registros históricos e teológicos no sentido de problematizar antropologicamente a figura de Maria. Na sequência, há que se considerar, também, a presença do catolicismo na Amazônia, em especial no contexto urbano das devoções marianas nas cidades pesquisadas.

---

<sup>12</sup> Nome popular pelo qual é chamada a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário em Itacoatiara/AM.

# Capítulo 2

---

## Mãe, Santa e Senhora: a figura de Maria na história e devoção católica.



*Maria é mãe e uma mãe se preocupa, sobretudo, com a saúde dos seus filhos. A Virgem protege a nossa saúde. O que isso quer dizer? Penso sobretudo em três aspectos: Ela nos ajuda a crescer, a enfrentar a vida, a ser livres.*

*(papa Francisco)*

## 2.1 Devoção católica a Maria

Destaco inicialmente, no que se refere à crença e devoção a Virgem Maria, pontos de vista que colocam em lados opostos católicos e protestantes, principais segmentos do cristianismo. Diversos são os relatos e interpretações cristãs acerca do que teria acontecido com Maria após a morte e ressurreição de Jesus, lembrando que, segundo a tradição cristã, o Messias fora crucificado e condenado à morte pelos romanos.

As divergências de crenças e interpretações teológicas levantam questões complexas que tratam principalmente sobre o corpo, a virgindade e os poderes atribuídos a Maria que a colocam em posição de destaque sobre as outras figuras da história cristã. Tais questões refletem temas delicados, sobretudo relacionados às mulheres, que estão associados aos principais tabus religiosos na discussão contemporânea, tais como: castidade, presença de mulheres exercendo o sacerdócio, questões de gênero, legalização do aborto, entre outros.

Em linhas gerais para o pensamento cristão evangélico, após a concepção de Jesus, Maria continuou sua trajetória de vida matrimonial com José e morreu alguns anos depois. Alguns vão além e comentam que Maria não continuou virgem e teve outros filhos em seu casamento com José. Tal entendimento tem como fundamentação principal o trecho dos evangelhos que narram uma situação em que Jesus estava pregando aos fiéis, e alguns se questionavam sobre a presença de outros sujeitos que o acompanhavam: “Não é este o filho do carpinteiro? E não se chama sua mãe Maria, e seus irmãos Tiago, e José, e Simão, e Judas?” (Mt 13,55).

A narrativa do evangelista Mateus apresenta a indagação sobre Jesus com referência à sua mãe, além de Tiago, José, Simão e Judas, reconhecendo-os como seus irmãos de sangue. Outros evangelistas também relatam situações em que Maria aparece com os possíveis irmãos de Jesus. Situação semelhante a essa é narrada por Marcos: “Não é este o carpinteiro, filho de Maria, e irmão de Tiago, e de José, e de Judas e de Simão? E não estão aqui conosco suas irmãs?” (Mc 6,3).

Também o evangelista João afirma que após realizar seu primeiro milagre, transformando água em vinho em uma festa de casamento, Jesus “desceu a Cafarnaum, ele, e sua mãe, e seus irmãos, e seus discípulos; e ficaram ali não muitos dias” (Jo 2,12). A partir das narrativas que aparecem nos evangelhos, além de outros livros bíblicos, interpreta-se que Maria teve outros filhos. Sendo assim, a mãe de Jesus não possui mais a condição de Virgem e pura e, provavelmente, o privilégio de ser considerada uma divindade digna de adoração.

Por outro lado, mesmo entre os cristãos católicos não houve uma única versão sobre o que teria acontecido com a mãe de Jesus. Jacques Le Goff (2014) relata que o tema foi bastante

discutido na Idade Média, e Pelikan (2000) reforça que nesse período Maria foi um dos principais motivos da iconografia cristã. Um dos autores que mais escreve sobre a temática é Tiago de Varazze em *A Lenda Dourada*, redigido no século XIII e reconhecido no século XV como o livro mais popular e mais lido depois da Bíblia (Le Goff, 2014).

O livro trata da obra dos santos católicos que viveram em diferentes períodos históricos e atuaram na missão da igreja. Varazze dedica algumas páginas sobre a Virgem Maria, destacando duas datas importantes dedicadas à mãe de Jesus pela igreja católica: a natividade de Maria, comemorada no dia 8 de setembro, e a Assunção da Santa Virgem Maria, celebrada no dia 15 de agosto. Nas palavras de Jacques Le Goff (2014):

Apoiando-se em Epifânio, tradutor para o latim dos cronistas gregos citados por Cassiodoro (século V), Tiago de Varazze diz que Maria teria vivido na terra por mais 24 anos depois da Ascensão de Jesus. Maria tinha 14 anos no momento em que o concebeu, 15 anos quando o pôs no mundo. Viveu com Jesus durante 33 anos da vida dele, sobreviveu a ele por 24 e morreu, então, com idade de 72 anos. (Le Goff, 2014, p. 194).

A versão de Epifânio, entretanto, é questionada por Varazze que acredita que Maria não viveu tanto tempo após a morte de Jesus. Lembra que a Virgem foi um dos principais temas iconográficos da Idade Média, e que a morte de Maria foi representada por muitos artistas da época “agonizando em seu leito, rodeada pelos apóstolos” (Le Goff, 2014, p. 195). Com base nessas constatações e nos escritos de Eusébio da Cesareia (2002), Tiago de Varazze duvida que ela tenha morrido tanto tempo depois de Jesus e afirma que é possível que a vida de Maria “não tenha ido além da pregação dos apóstolos na Judeia e nas regiões vizinhas, o que significa um tempo de 12 anos, e que tenha subido ao céu como sexagenária” (Le Goff, 2014, p. 194).

A igreja católica se posiciona formalmente sobre a mãe de Jesus no século V, por meio da proclamação do dogma da maternidade divina, o primeiro dos quatro dogmas religiosos que versam sobre Maria. Iwashita (1991) recorre ao teólogo Karl Rahner para compreender o dogma como “uma tese ou um axioma, objeto da ‘fides divina et catholica’ o qual a igreja declara oficialmente pelo magistério ordinário e geral, ou por uma definição papal ou conciliar, como tendo sido revelado por Deus”. O autor apresenta as qualidades fundamentais de um dogma:

Origem divina, veracidade, obrigatoriedade de fé, imutabilidade, historicidade, capacidade de evolução (no sentido de uma explicitação sempre maior, sem que haja, no entanto, mudança do núcleo revelado), estrutura encarnatória como autêntica e inseparável unidade entre o divino e o humano, etc. [...] a declaração de uma sentença

como dogma representa a mais alta qualificação teológica. (RAHNER apud IWASHITA, 1991, p. 142).

Nesse sentido, um dogma torna-se uma versão sobre determinado assunto que, ao ser oficializado por uma instituição religiosa, torna-se uma verdade inquestionável e deve ser aceito pelos fiéis como uma revelação divina. Tendo suas principais bases na teologia bíblica e na tradição popular, os dogmas marianos são complexos quanto ao seu entendimento. Por outro lado, são duramente criticados pelas demais religiões cristãs, como o protestantismo.

Os dogmas marianos nos ajudam a entender o posicionamento católico sobre a figura de Maria e o que ela representa ainda hoje para os cristãos. Com isso, não tenho a preocupação de adensar o debate teológico na reconstituição da história de vida da Virgem e considero tal tarefa uma das mais difíceis de realizar, posto que não são muitos os relatos bíblicos e históricos sobre Maria nos evangelhos e no Novo Testamento da bíblia cristã, deixando várias lacunas na literatura que trata sobre a trajetória terrestre da Virgem. Bem como, não constitui propósito deste trabalho reconstituir a história do cristianismo a partir da figura de Maria, mas compreender a importância da Virgem nas práticas católicas contemporâneas nas cidades do Amazonas.

Apesar dos poucos relatos bíblicos e históricos, a figura de Maria adquiriu grande visibilidade dentro do cristianismo, recebendo homenagens, honrarias e devoções dos fiéis católicos, como vimos no capítulo anterior. A leitura dos dogmas nos permite perceber a complexidade do entendimento católico sobre Maria, bem como o processo de intervenção da igreja no controle e institucionalização das práticas devocionais direcionadas à Virgem.

Além do dogma de Mãe de Deus, os outros três dogmas que caracterizam a figura católica de Maria são: a virgindade de Maria, Imaculada Conceição de Maria e Assunção de Maria. Ainda sobre o primeiro dogma, da maternidade divina de Maria, saliente-se que foi proclamado no concílio de Éfeso, em 431, dando resposta a um dos temas mais discutidos da época, conforme vimos: afinal, Maria é a mãe de Cristo ou a mãe de Deus?

Acrescente-se que o termo grego *Theotókos* foi usualmente traduzido como “mãe de Deus”, entretanto, Pelikan (2000, p. 83) defende que a palavra quer expressar o “significado mais preciso e completo daquela que deu à luz Deus”. O uso do termo *Theotokos* vinha sendo discutido nos Concílios de Constantinopla (381), de Éfeso (431) – no qual foi oficializado – e de Calcedônia (451) (AZEVEDO, 2001).

Azevedo (2001) afirma que o primeiro dogma mariano foi um marco para a fé católica e fundamental para a constituição dos demais, pois acreditar que Maria é Mãe da versão humana

de Deus por uma ação do Espírito Santo é reforçar a máxima do cristianismo, que diz que “para Deus nada é impossível” (AZEVEDO, 2001, p. 190).

Entretanto, como pode Maria ser mãe de Deus, se toda a história que nos foi passada até hoje diz que ela foi mãe de Jesus Cristo, o filho de Deus? É exatamente aí que o dogma opera entre os fiéis. Importantes autores que dedicaram seus estudos à mariologia<sup>13</sup> relatam os conflitos e tensões que levaram à oficialização desse dogma católico.

O historiador Jeroslav Pelikan apresenta parte do contexto histórico à época do concílio de Éfeso:

No século V, o temor de unir as naturezas divina e humana na pessoa de Cristo levou Nestório, patriarca de Constantinopla, a determinar que, por ser apenas humana a natureza de Maria, ela não poderia ser chamada Theotokos, pois isso daria a blasfema impressão de que ela dera à luz a própria natureza divina, e que essa designação soaria como um título atribuído às divindades-mães pagãs. Portanto, ela deveria ser chamada de *Chistotokos*, “aquela que deu à luz o Cristo” (PELIKAN, 2000, p. 84).

Nestório foi o principal crítico da maternidade divina de Maria, e seus seguidores cresciam à medida que suas ideias eram difundidas. Para controlar o avanço do que se considerava blasfêmia e influenciava a conduta dos fiéis católicos, a igreja proclamou o dogma no concílio de 431. Logo em seguida, em um dos primeiros pronunciamentos públicos de Cirilo de Alexandria a favor do dogma e contra aqueles que não o aceitavam, disse que “se alguém não confessar que Emanuel é verdadeiramente Deus e que, portanto, a Santa Virgem é a mãe de Deus [*Theotokos*] – pois que dela nasceu de modo carnal e como a Palavra de Deus revestida de carne – que seja excomungado”. (PELIKAN, 2000, p. 85).

Em meio a conflitos e desentendimentos entre os líderes religiosos, o Concílio teve por intenção afirmar a unidade da pessoa de Cristo sob a máxima de Deus Pai, Filho e Espírito Santo e “professar que Cristo, Filho de Maria segundo a geração humana, é Filho de Deus e Deus ele mesmo, Deus aqui designando naturalmente a pessoa única do Filho” (IWASHITA, 1991, p. 143).

Conforme mencionei anteriormente, a reflexão sobre a maternidade divina de Maria é complexa, pois envolve elementos da crença católica com base na sagrada escritura e na tradição popular. Um exercício de compreensão antropológica que exige diálogo com outras disciplinas, como a teologia e a história. Os autores que tenho utilizado como referência, entre outros, nos apresentam elementos que nos ajudam a compreender melhor a presença da Virgem

---

<sup>13</sup> Ramo da teologia dedicado aos estudos da vida, trajetória e expressões religiosas dedicadas à Virgem Maria.

Maria junto à Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), constituindo uma das mais importantes divindades do culto católico.

A Santíssima Trindade foi uma verdade de fé estabelecida pela igreja católica nos primeiros séculos do cristianismo. Registros históricos indicam que a discussão foi oficializada no Concílio de Niceia, no ano de 325. A crença consiste em reconhecer a existência de um só Deus, porém, que se apresenta sob três formas diferentes: Pai, Filho e Espírito Santo: o Pai é reconhecido como o criador do universo e da humanidade; o Filho é identificado como o redentor ou salvador do mundo; e o Espírito Santo, como elemento santificador. Esse é o maior dos mistérios do catolicismo e a base para as demais doutrinas estabelecidas pela igreja.

A base teológica da maternidade divina está presente na sagrada escritura em vários momentos. Para o cristianismo, o cerne desta questão está no trecho bíblico que diz que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (Jo 1, 14); ou seja, na interpretação católica, foi no seio materno de Maria que o Filho de Deus se uniu a todo ser humano, pois Deus, feito homem, se tornou o próprio “verbo encarnado” na pessoa de Jesus Cristo.

Surge então o primeiro e maior atributo de Maria: o de mãe. Por diversas vezes intitulada como “Mãe do Messias”, “Mãe do Salvador” e “Mãe de Deus” em passagens bíblicas e “Mãe das dores”, “Mãe dos pobres”, “Mãe da igreja”, entre outros títulos na tradição popular. Sendo mulher e mãe, Maria é também a obediente “serva do Senhor” (Lc 1, 38), pois se coloca a serviço de Deus e é fiel a seu projeto.

O segundo dogma, da virgindade de Maria, foi proclamado no Concílio de Latrão, no ano de 649, pelo papa Martinho I. Este dogma está intimamente associado ao anterior, pois enquanto se oficializara a concepção virginal de Maria e sua condição de Mãe de Deus, a igreja refletia ainda mais sobre sua vida pessoal e trajetória junto a Jesus.

A virgindade é mais que um atributo de Maria, torna-se uma qualidade. Fato inquestionável por qualquer cristão católico, seja ele o mais singelo fiel frequentador de missas e celebrações ou mesmo o teólogo dos mais respeitados entre os católicos. Esta característica a distingue dos demais santos e a aproxima da condição divina, pois “nela a virgindade não é um estado ultrapassado da vida, mas qualificação determinante, estado que caracteriza a sua presença no ministério em relação ao Filho e em relação aos homens e à sua salvação” (AZEVEDO, 2001, p. 196). Maria está, portanto, numa condição acima dos demais santos, uma criatura sem igual no contexto da devoção católica.

Iwashita (1991, p. 151) ressalta que o papa Martinho I destacou três aspectos centrais da virgindade de Maria, apontando que a Virgem “concebeu especialmente e verdadeiramente

do Espírito Santo sem o sêmen humano, dando à luz sem violação, permanecendo a sua virgindade inalterada depois do parto”. Anos mais tarde, em 1555, o papa Paulo IV “declarava a bem-aventurada Virgem Maria, virgem antes, durante e perpetuamente depois do parto”. Portanto, acredita-se que o processo pelo qual Maria chegou à maternidade é único e não deve ser comparado ao método natural de concepção e nascimento de crianças, tal como o conhecemos.

A interpretação cristã afirma a virgindade pós-parto. Este foi o maior ponto de divergência entre os líderes católicos à época da proclamação do dogma, mas se tornou ao longo dos anos uma verdade de fé amplamente difundida na tradição católica.

A virgindade de Maria antes da concepção de Jesus é inquestionável para os cristãos, pois é relatada nos textos bíblicos. O evangelho de Lucas, por exemplo, narra a cena clássica da anunciação do anjo Gabriel – diversas vezes retratada na iconografia mariana – com uma mensagem clara e direta a Maria: “Ave, Maria, cheia de graça o Senhor esteja convosco!”, disse o anjo ao dar a notícia de que a virgem conceberia um menino e daria à luz o filho de Deus. Em sinal de respeito e obediência, Maria responde “Eis a serva do Senhor, cumpra-se em mim segundo a tua palavra”. O anjo Gabriel atua como intermediário de Deus e um “guia” de Maria e, posteriormente de José, seu esposo, que a princípio ameaça abandoná-la por conta da gravidez.

A manutenção da virgindade de Maria, durante o parto e posterior ao parto, não fica clara na sagrada escritura, mas torna-se objeto da interpretação e ensinamento católicos, sendo estabelecida como verdade de fé no Concílio de Latrão. A principal fonte utilizada para compreender este momento é o texto bíblico do profeta Isaías: “Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e o chamará pelo nome de Emanuel” (Is 7, 14); trecho que reforça o entendimento católico de que Maria passara pelo processo da concepção e do parto sem perder sua condição virginal.

Por meio dessas narrativas, fica claro que o nascimento virginal de Jesus foi incomum. Ao considerarmos todo o processo da gestação de Cristo como obra divina, devemos considerar que o parto também foi diferente. Iwashita (1991) reflete sobre os principais questionamentos acerca desse preceito, pois, como dissemos anteriormente, essa é uma das principais divergências entre cristãos católicos e não católicos em relação a Maria. Os argumentos que defendem a virgindade de Maria durante o parto e posterior a ele são muito parecidos. Veremos o relato do autor sobre eles, a partir da tradição da época.

Estamos aqui, com efeito, diante de uma tradição muito antiga e de uma fé firme da igreja: Maria, dando à luz Jesus, não conheceu nem as dores do parto, nem o rompimento do “claustrum virginitatis”. As primeiras testemunhas se encontram nas chamadas “odes de Salomão”. Santo Irineu afirmou também um parto milagroso, apoiando-se na profecia de Isaias 7, 14. Tertuliano teria opinado que Maria perdera a integridade corporal, influenciado provavelmente pelo desejo de refutar as teorias gnósticas que afirmavam ter sido o corpo de Cristo um corpo celeste, que teria simplesmente passado por Maria. Mas quase na mesma época, Clemente de Alexandria defendeu a virgindade no parto, embora possivelmente suas posições não estejam totalmente livres da influência das narrações apócrifas. Entre outras testemunhas a favor da virgindade no parto, temos Orígenes, santo Ambrósio, são Jerônimo e santo Agostinho (IWASHITA, 1991, p. 154).

O parto que trouxe Jesus Cristo ao mundo foi interpretado por muitos como um milagre, pois teria acontecido em decorrência de uma ação do Espírito Santo, com interferência direta de Deus. Como nos apresenta Iwashita (1991), as primeiras interpretações desse acontecimento aparecem nas chamadas Odes de Salomão, conjunto de obras eclesiais do século I, e seguem nas narrativas de sacerdotes, bispos e líderes católicos que tentavam interpretar esse fenômeno. A partir dessas narrativas, a versão que se tornou mais comum e propagada na tradição católica foi de que Maria permaneceu virgem durante o parto, porém a virgindade da mãe de Deus foi novamente colocada em questão após o nascimento do menino Jesus.

Na tradição, o primeiro que propôs a questão foi Tertuliano, mas a sua posição foi negativa. Ensinava, é claro, que a concepção virginal de Cristo era verdade de fé, mas admitiu que Maria teve outros filhos depois num matrimônio normal. De outro lado, Orígenes aprovava a ideia da virgindade depois do parto, e antes dele já Clemente de Alexandria fazia o mesmo. Foi defendida igualmente por santo Ambrósio, São Jerônimo, santo Agostinho, entre outros, sendo que a partir do século IV, os Padres começam a falar dos três momentos da virgindade de Maria: “virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit” (IWASHITA, 1991, p. 156).

Mencionei anteriormente a possibilidade da existência de possíveis irmãos de Jesus relatados em trechos bíblicos e as diferentes interpretações dessas passagens, porém não encontrei nenhum relato claro sobre este assunto. A definição do dogma da virgindade de Maria pôs fim, pelo menos institucionalmente, a indagações quanto à relevância da Virgem na história do cristianismo. Ou seja, para a igreja católica, Maria não foi meramente a mulher que deu à luz o Menino Jesus, mas foi escolhida e preparada para assumir essa posição.

O protoevangelho de Tiago, texto apócrifo que não faz parte da bíblia, narra a história de Maria desde a sua concepção, nascimento, infância até se tornar a mãe de Jesus. A narrativa é similar às anteriores que citamos, entretanto são destacados dois aspectos que considero

importantes para o entendimento da figura de Maria no cristianismo, mas que aparecem de formas diferentes nos textos oficiais: seu nascimento e a presença de José como seu esposo.

Nos escritos sobre os textos apócrifos compilados e organizados por Tricca (1992), a autora reflete que o termo apócrifo vem do grego *apokryphos* e do latim *apokryphu* e quer dizer “oculto” ou “secreto”. Afirma ainda que muitos dos textos considerados apócrifos, já fizeram parte da bíblia e foram retirados a partir de reuniões de lideranças católicas, os chamados concílios, ao longo da História. Os Apócrifos se tornaram para igreja textos sem autoridade canônica.

O protoevangelho de Tiago narra a natividade de Maria. Muito embora a autoria do texto seja atribuída a Tiago, Tricca (1992, p. 103) reconhece que “sua autoria é desconhecida, assim como a época em que foi escrito”. Apesar das incertezas quanto à data, autoria e contexto em que foi escrito, o texto é considerado como fonte importante para o entendimento do cristianismo.

A grande maioria dos estudiosos dos Apócrifos considera esse texto muito remoto, anterior aos Evangelhos Canônicos, e o dão – o que é muito importante – como base, mesmo, dos Canônicos. É de presumir, portanto, que deve ter tido uma versão hebraica, original, anterior à grega que chegou até nós. (TRICCA, 1992, p. 103).

Ao considerar a importância do protoevangelho de Tiago no contexto da história do cristianismo, Tricca (1992, p. 103) aponta que o texto é considerado por muitos estudiosos como possível fonte para os evangelhos canônicos, pois “todos os evangelhos tiveram nele sua fonte de inspiração no que diz respeito aos primeiros anos da vida de Cristo”.

Não é possível afirmar que o protoevangelho de Tiago serviu como base para os escritos que fazem parte da Bíblia, no entanto a relevância história do texto do século II é reconhecida por vários teólogos da igreja, inclusive sendo citado em pronunciamentos públicos pelos papas João Paulo II<sup>14</sup> e Bento XVI<sup>15</sup>, ambos reconhecendo a influência que o texto teve na tradição católica.

Me refiro ao texto como de autoria de Tiago, forma como ele é conhecido entre os apócrifos, alternando falas do texto original do autor com interpretações da autora compiladora.

---

<sup>14</sup> Audiência realizada no dia 15 de outubro de 1997 com o tema “o culto da Bem-Aventurada Virgem”. Disponível em [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_15101997.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_15101997.html).

<sup>15</sup> Audiência geral realizada no dia 28 de junho de 2006 com o tema “Tiago, o menor”. Disponível em [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20060628.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060628.html)

Portanto, tenho utilizado a referência Tiago (1992) para citar as falas do texto compilado e Tricca (1992) para as falas da autora em sua contextualização sobre o protoevangelho.

Tiago (1992) narra com detalhes os fatos que envolvem a vida de Maria, que aqui não serão adensados. Tomarei apenas alguns dos elementos que considero marcantes dessa história para dialogar com as referências bíblicas oficiais que apresentei nas páginas passadas. O autor inicia sua narrativa falando sobre os pais de Maria. Joaquim era um homem rico e generoso, pagava suas oferendas em dobro e demonstrava sua fidelidade a Deus sendo justo. Ana, sua esposa, sentia e chorava sua esterilidade. Ambos sentiam muito por não terem filhos.

Por ocasião da festa do Senhor, Joaquim foi impedido por Rubens<sup>16</sup> de oferecer suas dádivas enquanto não tivesse “gerado um rebento em Israel” (TIAGO, 1992, p. 105). A decepção de Joaquim fez com que ele consultasse os arquivos de Israel e comprovasse que era o único “dos justos” que não possuía descendência. Joaquim decidiu sair para o deserto, onde passou quarenta dias e quarenta noites com a promessa de que não sairia dali até que o Senhor o visitasse. Ana se lamentava todos os dias, chorando e “gemendo dolorosamente”, sempre rogando ao Senhor para que a abençoasse com a gravidez.

E eis que se lhe apresentou um anjo de Deus, dizendo-lhe: “Ana, Ana, o Senhor escutou teus rogos: conceberás e darás à luz e de tua prole se falará em todo o mundo”. Ana respondeu: “Viva o Senhor, meu Deus, que, se chegar a ter algum fruto de bênção, seja menino ou menina, levá-lo-ei como oferenda ao Senhor, e estará a seu serviço todos os dias de sua vida. (TIAGO, 1992, p. 107).

A gravidez de Ana se concretizou e o nascimento de Maria foi objeto de alegria e gratidão por parte de seus pais. Quando a menina completou três anos de idade, Ana e Joaquim cumpriram a promessa e ofertaram Maria ao Templo de Israel como gratidão pela dádiva da gravidez. Passados os anos, os sacerdotes se reuniram para tomar uma decisão sobre Maria: “Eis que Maria cumpriu doze anos no templo do Senhor. Que faremos para que ela não chegue a manchar o santuário?” (TIAGO, 1992, p. 110). A sinalização de que Maria deveria deixar o templo se dá quando ela entra na adolescência.

A decisão do sumo sacerdote, segundo a narrativa, foi de reunir todos os viúvos da região para que se observasse aquele que apresentaria um sinal divino, este seria o escolhido para se casar com Maria. Assim foi feito e reuniram todos os viúvos da Judeia para que o sacerdote visualizasse um a um.

---

<sup>16</sup> O texto não explica quem é Rubens, apenas o cita como uma pessoa que dialoga com Joaquim.

Porém, ao pegar José, o último, eis que uma pomba saiu dele e se pôs a voar sobre sua cabeça. Então o sacerdote disse: “A ti coube a sorte de receber sob tua custódia a Virgem do Senhor.

José replicou: “Tenho filhos e sou velho, enquanto que ela é uma menina; não gostaria de ser objeto de zombarias por parte dos filhos de Israel”. (TIAGO, 1992, p. 111).

A narrativa de Tiago sobre José revela informações que não estão explícitas na versão oficial sobre a presença dele na vida de Maria. Segundo o Apócrifo, José era viúvo e tinha filhos, ou seja, tinha uma família. Mesmo assim, ele recebe Maria em sua casa com a atribuição de cuidar da menina.

Segundo o autor, Maria tinha dezesseis anos quando ficou grávida. A descrição sobre sua gravidez aparece em Tiago de forma semelhante ao que já relatei anteriormente, com poucas variações: a aparição de um anjo do Senhor, o medo de Maria com a notícia, a desconfiança de José, a dúvida das pessoas sobre a relação entre os dois, e a peregrinação até Belém para o nascimento de Jesus.

O terceiro dogma, da Imaculada Conceição, está relacionado diretamente com o dogma da virgindade. Ao oficializar que Maria concebeu, gerou e deu à luz uma criança e, mesmo assim, permaneceu virgem, a igreja se viu diante de uma nova questão. Como poderia uma mulher humana e pecadora como todas as outras, ser agraciada com tamanha graça? A busca por esta resposta implicou também muitas discussões, relatos bíblicos e versões na tradição popular.

Lembrando algumas passagens bíblicas, disse Isabel ao saudar Maria, por ocasião de uma visita que a mãe de Jesus lhe fazia, “Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre” (Lc 1, 42). Continuou Isabel exaltando a presença da Virgem em seu lar, “Ao chegar aos meus ouvidos a voz da tua saudação, a criancinha saltou de alegria no meu ventre” (Lc 1, 44). Essa narrativa bíblica do evangelho de Lucas nos mostra a surpresa de Isabel, prima de Maria e grávida de João Batista, ao ver Maria em sua casa, ao passo que reconhece nesta, uma figura digna de reverência.

O Dogma foi proclamado em 1854 pelo papa Pio IX e afirma que Maria foi “preservada intacta de toda mancha do pecado original”, sendo desde o primeiro momento de sua concepção agraciada por Deus, para ocupar uma posição central no cristianismo. Portanto, imaculada e sem pecado, Maria é reconhecida como sendo a “nova Eva” e Jesus o “novo Adão”, uma reinterpretção da criação no Novo Testamento em novos tempos (IWASHITA, 1991; PELIKAN, 2000; AZEVEDO, 2001).

Os três autores que tenho utilizado como principais referências para discutir essa temática abordam o nascimento da Virgem Maria como um marco para a humanidade. Sendo Maria descendente de Adão e Eva, estaria sujeita à mancha do pecado original como todos os demais seres humanos, porém, ao ser preservada desse mal, a Virgem também foi poupada das consequências.

Lembremos o clássico episódio protagonizado por Adão, Eva e a serpente no jardim do Éden. O trecho a seguir mostra o momento em que Deus castiga-os por terem comido do fruto proibido.

Então disse Adão: A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi. E disse o Senhor Deus à mulher: Por que fizeste isso? E disse a mulher: A serpente me enganou, e eu comi.

Então o Senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isso, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida.

E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.

E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua conceição; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará.

E a Adão disse: Porquanto destes ouvidos à voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: Não comerás dela, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida. (Gn 3, 12-17).

Narrado no livro de Gênesis no Velho Testamento da Bíblia cristã, o trecho mostra as formas como Deus pune Adão, Eva e a serpente por terem desobedecido a sua ordem. As formas de punição da mulher (Eva) e da serpente são duras e as colocam em “inimizade”, que se estende para as futuras gerações. A serpente foi considerada “maldita entre todas as feras” e condenada a rastejar sobre seu ventre, já a mulher teve multiplicada sua dor, inclusive no momento do parto, pois foi ordenado que “com dor darás à luz filhos”. O desejo orientado e submisso ao marido. Adão foi responsabilizado por também ter traído a confiança do Senhor.

Maria é identificada, portanto, como uma mulher que vence a mácula do pecado original e se coloca a serviço de Deus, dando à luz Jesus, o novo Adão, seu companheiro na luta contra o mal, contrastando com Eva, vencida pela cobiça, pecado e desobediência, juntamente com Adão, ambos que antes do pecado tinham sido confiados como guardiões do paraíso.

Essa foi a principal questão que motivou as reflexões sobre a pureza da Virgem Maria, para Pelikan (2000, p. 257) “para ser livre de pecado, Cristo não poderia estar sujeito ao modo normal de concepção”. Iwashita (1991, p. 148) acrescenta que “no Ocidente, a posição de Pascásio Radberto (Séc. IX) teve grande influência, pois ele diz que, para que Cristo fosse isento do pecado original, foi necessário que ele fosse concebido não só virginalmente, mas também que Maria estivesse livre do pecado original”.

Continuando nosso diálogo com o protoevangelho de Tiago (1992), voltemos ao momento em que o autor continua a narrativa sobre o nascimento de Jesus e o reconhecimento do estado virginal de Maria após o parto. Conta Tiago que, quando Maria, José e os filhos de José seguiam para Belém, por ocasião da ordem do imperador Augusto para que se realizasse um censo de todos os habitantes da região, Maria pediu que parassem pouco antes de chegar, pois a criança estava prestes a nascer. Pararam então em uma pequena caverna, Maria ficou à espera de José que seguiu até Belém em busca de uma parteira.

A parteira entrou na gruta e ficou admirada com o que estava vendo. Maria estava rodeada por uma nuvem luminosa, que aos poucos foi saindo e logo deu para ver que Maria estava amamentando o menino. Tiago (1992, p. 119) conta que “a parteira então deu um grito dizendo: Grande é para mim o dia de hoje, já que pude ver com meus próprios olhos um novo milagre”.

Quando saiu da gruta, a parteira encontrou Salomé<sup>17</sup> e contou o que tinha presenciado. Salomé, porém, não acreditou no que ouviu e disse que somente poderia acreditar se pudesse “colocar os dedos para examinar sua natureza”. O autor descreve o momento em que Salomé adentra a caverna para encontrar Maria com a criança.

E, havendo entrado a parteira, disse a Maria: “Prepara-te, porque há entre nós uma grande querela em relação a ti”. Salomé, pois, introduziu seu dedo em sua natureza, mas, de repente, deu um grito forte dizendo: “Ai de mim, minha maldade e minha incredulidade é que têm a culpa! Por descreer do Deus vivo, desprende-se de meu corpo minha mão carbonizada”. (TIAGO, 1992, p. 119).

Após a constatação, inclusive por meios físicos, da virgindade de Maria, Salomé rogou perdão a Deus por sua descrença. Um anjo do Senhor apareceu-lhe e pediu que se aproximasse para carregar o menino, Salomé o tomou em seus braços e rendeu graças a ele, “Então, de repente, sentiu-se curada e saiu em paz da gruta”. (TIAGO, 1992, p. 120).

O dogma da Imaculada Conceição, proclamado por meio da bula *Ineffabilis Deus*, instituiu também uma das principais festas do calendário mariano: a festa da Imaculada Conceição, comemorada no dia 8 de dezembro.

Como temos visto, o nascimento virgem de Jesus, assim como a notícia da gravidez de Maria, foi objeto de dúvidas e questionamentos ao longo da História. Entretanto, a notícia de concepção e nascimento de uma criança sem a participação masculina direta por meio do ato

---

<sup>17</sup> Não há explicações sobre quem é Salomé. Ela apenas aparece na narrativa como uma pessoa que comprovou a virgindade de Maria.

sexual – condição biológica determinante para a reprodução das espécies – não é privilégio do cristianismo.

Leach (1983) trata do tema do nascimento virgem recuperando relatos etnográficos clássicos para compreender como esta situação é observada em outros contextos. Entre os estudos tomados como referência por Leach, está o de Malinowski com os trobriandeses e os negros de Tully relatados por Roth. Segundo os autores, esses grupos não consideram a cópula uma condição fundamental para a reprodução, associando a gravidez a outros fatores de ordem sociológica como o contato com espíritos, a ingestão de determinados alimentos, as relações estabelecidas de trabalho diário, entre outros.

Algumas abordagens consideraram esse pensamento como fruto de uma “ignorância infantil dos aborígenes”, entretanto, Leach (1983) refuta essa ideia lembrando que há outros princípios que regulam as práticas desses grupos, inclusive no caso do cristianismo.

Ora, no seu contexto cristão o mito do Nascimento Virgem não implica ignorância dos fatos da paternidade fisiológica. Ao contrário, serve para reforçar o dogma de que o rebento da Virgem é o filho de Deus. Além do mais, a doutrina cristã sobre a paternidade física e espiritual de Deus-Pai não exclui a crença na paternidade sociológica de São José. Os cristãos medievais pensavam que São José era um marido traído... “José era um velho, um velho era ele”..., mas os autores dos evangelhos de São Mateus e de São Lucas combinam sua narrativa do Nascimento Virgem com uma genealogia que coloca Jesus em linha direta de descendência patrilinear desde Davi, passando por José. (LEACH, 1983, p. 126).

A crítica do autor recai sobre a forma de classificação diferenciada que se apresenta entre a crença cristã e aborígene. Enquanto o cristianismo é observado a partir de suas próprias categorias de análise – que neste caso tem como referência a fé – o pensamento de outros grupos sociais não é relativizado da mesma maneira, atribuindo a estes a ideia de “ignorância”. Ou seja, “se nós cremos em tais coisas é porque somos devotos, se outros creem é porque são idiotas” (LEACH, 1983, p. 124).

Leach (1983, p. 125) reforça sua análise lembrando que “o nascimento miraculoso de um herói divino ou semidivino”, como podemos entender o caso de Jesus, “é uma característica da mitologia das ‘mais altas’ civilizações”. Portanto, narrativas similares às do cristianismo e, por que não dizer também similares às dos aborígenes, são mais presentes do que se imagina. E continua sua descrição no plano da mitologia clássica relatando que “Dionísio, filho de Zeus, nasce de uma virgem mortal, Semele, que mais tarde se torna imortal pela intervenção de seu divino filho; Jesus, filho de Deus, nasce de uma virgem mortal, Maria, que...”. O autor apresenta provas etnográficas cujo entendimento é sobre o nascimento virgem em diferentes contextos culturais.

As reticências utilizadas pelo autor logo após a fala sobre Maria refletem seu posicionamento, afirmado no início do texto, de não aprofundar o debate teológico sobre a “imortalidade da Virgem”. Entretanto, nos permite constatar que ele considera a imortalidade de Maria, fruto da crença popular posteriormente confirmado enquanto dogma.

Acrescente-se, que a relação entre deuses e humanos é observada no cristianismo com a presença de Maria enquanto mediadora. Segundo Leach:

Na teologia do Cristianismo, não é suficiente que Jesus enquanto mediador seja ambigualmente humano e divino ao mesmo tempo, Maria tem também de funcionar como mediadora e precisa, portanto, ter características anômalas quando considerada ser humano. E o que poderia haver de mais anômalo do que um ser humano sem pecado e uma mãe que é virgem? (LEACH, 1983, p. 128).

O papel de mediadora é um dos principais atributos da Virgem Maria reconhecidos pelos devotos. A importância dessa função que a ela é atribuída – segundo os cristãos – por escolha do próprio Deus, confere características especiais para que essa escolha se tenha dado. O que poderia ter a menina Maria de tão especial? Vimos que além de sua concepção e nascimento incomuns, também o processo de concepção e nascimento de seu filho assim o foi.

A questão aqui vai mais além, entra no campo da virgindade de Maria. O tabu do corpo e do sexo historicamente presentes no gênero feminino aparece na história da mãe de Jesus de forma diferenciada. A crença e o dogma, não necessariamente nesta ordem, reconhecem que Maria permaneceu virgem após o parto, como relatamos anteriormente, e Leach (1983) vê nessa condição uma das características determinantes para a compreensão da figura de Maria como mediadora entre o plano terrestre e o divino.

Tenho seguido o mesmo entendimento de Leach (1983, p. 131), ao trazer informações sobre o cristianismo presentes nas narrativas de fontes teológicas, cotejadas com o conhecimento antropológico. O autor entende que “do ponto de vista antropológico, proposições teológicas não racionais servem apenas como dados e não como explicações”. Portanto, as informações devem ser consideradas dentro do contexto de análise que tenho buscado empreender, sem que se entenda que esta tese tenha a pretensão de constituir uma abordagem teológica sobre a história de Maria.

Finalmente, o quarto dogma mariano diz respeito ao que aconteceu com Maria após cumprir sua missão na terra. Conforme mencionamos anteriormente, a questão sobre o que aconteceu com Maria ao final de sua vida na terra sempre foi motivo de discordâncias e diferentes interpretações entre os cristãos.

O dogma da assunção da Virgem Maria foi proclamado pelo papa Pio XII por meio da bula papal *Munificentissimus Deus*, no ano de 1950. A oficialização dessa doutrina representou um marco na história dos estudos marianos, pois reconheceu a assunção da santa virgem aos céus, ao encontro de Jesus Cristo e de Deus.

Apesar de a data da proclamação do dogma ser recente, há relatos que indicam a realização de festas comemorativas em memória à “dormição da virgem”, nos primeiros séculos do cristianismo.

Na liturgia, a festa da dormição já era celebrada em Jerusalém no século VI, e em Constantinopla até o ano 600. Celebra-se também a festa da glorificação de Maria, cujo nome, a festa da assunção, parece ser mais antiga que a da dormição. Esta foi introduzida em Roma no século VII, e era chamada “assunção de Santa Maria”, estendendo-se por todo o Ocidente no século VIII e IX. Com essa festa, a aceitação da assunção na piedade popular generaliza-se sob a guia dos pastores. (IWASHITA, 1991, p. 160).

A festa da “dormição de Maria” está presente no calendário da igreja ortodoxa do oriente, enquanto na igreja católica ocidental ficou conhecida como festa da assunção, ambas celebradas no dia 15 de agosto. Pelikan (2000, p. 280), por sua vez, afirma que “numa época próxima do final do século VI, o festival em honra do “sono” de Maria fora, por decreto imperial fixada em 15 de agosto”, no império bizantino.

Talvez a demora para a proclamação oficial do dogma se deva à falta de embasamento bíblico. Por outro lado, seria contraditório que a história de uma figura exemplar para o cristianismo não terminasse com sua condução ao céu. Os defensores da assunção da santa virgem afirmam que, sendo ela a mãe de Deus, “era muito mais merecedora de tal honra que qualquer outro santo” (PELIKAN, 2000, p. 283).

A bula papal não deixa claro que Maria morreu, pelo contrário indica que ela encerrou sua passagem pela terra e foi conduzida para reinar junto a Jesus no plano divino. Do ponto de vista teológico, Maria, por seu exemplo de fé e fidelidade, goza do privilégio da salvação concedida àqueles que buscam e fazem por merecer.

Os quatro dogmas apontam para um dos elementos primordiais no entendimento da vida religiosa: a fé. As discussões provocadas pela igreja geraram diferentes interpretações das doutrinas e ensinamentos cristãos. Observando a prática religiosa, reunimos condições para compreender os processos de ressignificação da fé a partir da crença nos poderes da Virgem.

Há de se reconhecer o papel institucional da igreja católica em delimitar a posição de Maria no contexto da fé cristã. Os diálogos e posicionamentos oficiais da igreja devem ser

observados a partir de seus contextos, inclusive considerando os aspectos da religiosidade popular relacionados à crença na Virgem Maria, contribuições significativas para a constituição dos ritos festivos católicos devotados a Maria, que mesclam elementos presentes na doutrina e nas práticas populares.

## **2.2 Protetora dos cristãos e exemplo para as mulheres**

Diante da descrição e comentários sobre os quatro dogmas, seria interessante fixar o sentido sagrado da crença em Maria, que tem orientado os cristãos ao longo da história do Cristianismo. Mas também entender como certas estruturas de longa duração que simbolizam essa crença, que chegam inclusive aos dias atuais e adquirem nova conformação na modernidade religiosa.

Maria é santa e imaculada por estar livre e imune do pecado, sem a mácula da cobiça e das veleidades humanas, que fazem com que as pessoas movidas por suas paixões e interesses egoístas prejudiquem umas às outras, sobretudo do ponto de vista moral. A marca da virgindade que carrega faz de Maria criatura especial, digna de ocupar lugar de destaque perante Deus e seus filhos.

Maria é santa e compassiva. Somente ela seria capaz de entender os sofrimentos dos homens e mulheres pecadores, movidos por suas paixões na terra, com compaixão. É aquela que mobiliza os sentimentos e conduz as ações de seus filhos, exemplo de amor e fidelidade para os cristãos. As características especiais da Virgem a colocam em posição privilegiada perante Deus e seus filhos, reconhecida como pura e sem pecado, que liberta e conduz pelos caminhos da salvação.

Maria representa para as pessoas na terra a grande mãe, aquela figura de amor incondicional, que não abandona os filhos, que está sempre ao lado nos momentos de dificuldade. Vários são os elementos que reforçam essa afirmativa, como as orações, cânticos, poemas e discursos públicos em reverência a Nossa Senhora.

Em relação ao culto à Virgem Maria na história do catolicismo, vimos que as primeiras experiências individuais e coletivas de devoção se deram antes mesmo da proclamação dos dogmas pela igreja católica. As manifestações relatadas por meio de supostas aparições, mensagens, sonhos, orações, entre outros refletem a importância dessa excepcional criatura na vida dos católicos.

Durante muitos anos, a igreja se dedicou a institucionalizar essa devoção através de documentos oficiais que estabelecem as doutrinas marianas a serem seguidas pelos fiéis, como

modelo de vida, colocando a Virgem junto à Trindade Santa, porém com suas respectivas atribuições e em seu devido lugar.

Nesse sentido, caberia pensar a presença das mulheres na igreja católica. Em primeiro lugar, registro que abordar aqui essa temática é de fundamental importância para o entendimento da devoção católica à Virgem Maria, posto que se trata de uma figura feminina de especial destaque dentro da história cristã.

Em segundo lugar, lembro que estou refletindo sobre a figura de uma mulher que adquiriu um dos mais altos graus de popularidade no contexto de uma religião construída historicamente por figuras masculinas. A igreja tem seus principais cargos de poder ocupados por homens e possui restrições quanto à ocupação dos referidos cargos por mulheres, refiro-me à hierarquia católica composta pelos diáconos, padres e bispos.

O ingresso na vida religiosa sacerdotal católica só pode ser feito por homens. O sacerdote, depois que cumpre todos os pré-requisitos para obter o referido título, passa a atuar em diferentes frentes da igreja, tendo como principais atribuições a realização de missas, batizados, confissões, casamentos, e outras atividades eclesiais e administrativas. Os padres, como são popularmente chamados os sacerdotes, assumem como compromisso, entre outras coisas, o celibato que os impede de constituir uma relação conjugal.

Com o exercício do sacerdócio é possível ascender dentro da hierarquia católica a posição de bispo, figura de maior autoridade eclesial e administrativa de determinada área chamada de diocese, composta por diferentes igrejas, organismos, pastorais e outras instituições católicas organizadas pela própria igreja. Somente os bispos podem ser nomeados cardeais e um dia tornarem-se papa, que assume a administração da diocese de Roma.

O papa é a figura de maior autoridade da igreja católica em todo o mundo e existe desde os primeiros séculos do cristianismo, pois, segundo a doutrina católica, foi o próprio Jesus Cristo quem instituiu essa função a partir de Pedro, um dos doze apóstolos. Portanto, no entendimento católico, todos os demais papas são sucessores de Pedro no comando da igreja. É ele o responsável pela nomeação de bispos para ocupar cargos administrativos, além dos cardeais que compõem um colegiado especial de apoio ao papa e estão aptos a votar e serem votados em uma possível eleição para a escolha de seu sucessor. Além destas funções, o papa desempenha atividades religiosas e políticas que envolvem a organização da igreja católica em todo o mundo e o comando da cidade do Vaticano.

Todos os cargos mencionados aqui são ocupados por homens. As mulheres podem entrar na vida religiosa em outras categorias que possuem atribuições diferentes. As

congregações religiosas femininas<sup>18</sup> formam as “freiras”, conhecidas popularmente pelo nome de “irmãs”. Elas atuam em diferentes campos, de acordo com os carismas<sup>19</sup> de cada congregação, portanto podemos encontrar irmãs envolvidas com a causa dos migrantes, juventude, crianças, doentes, presidiários, operários, famílias sem moradia, entre outras.

Várias congregações religiosas surgiram ao longo dos séculos. Os mosteiros e conventos, frequentemente retratados no período da Idade Média, representam um marco da vida religiosa feminina que se concentrou dentro desses espaços fortemente controlados durante muito tempo. Com o passar dos anos, a atuação das freiras foi adquirindo novos contornos na sociedade e elas passaram a atuar também no espaço público.

A partir da metade do século XIX, foram fundadas mais de 600 comunidades religiosas, ultrapassando em muito as fundações de tempos anteriores. Surgiu assim um novo estilo de VR (Vida Religiosa), conhecida como de vida ativa, dedicada a obras apostólicas orientadas para trabalhos específicos, mais de 90 por cento dedicadas à educação. Essas congregações adaptaram o modelo de vida monástica às necessidades de seu tempo, deixando, por exemplo, a vida fechada no claustro. No lugar de mosteiros surgem escolas, hospitais e outras obras sociais, dentro das quais uma parte é reservada para as necessidades de moradia das religiosas. (GARCIA, 2014, p. 117)

A autora nos mostra que a ruptura com o modelo de claustro possibilitou a extensão dos trabalhos religiosos ao espaço social, atuando, sobretudo, nos campos da educação e saúde. As mulheres passaram a voltar suas ações para as diferentes realidades que existiam fora dos muros dos conventos e possibilitaram que a igreja aos poucos se aproximasse das pessoas que se encontravam em situação marginal. A autora complementa:

Congregações assim chegam ao Brasil a partir da República, acompanhando o projeto de romanização da Igreja e para responder às demandas da sociedade. Com a separação do Estado e a consequente perda de seu apoio, a Igreja, mesmo resistindo aos ideais modernos, desenvolveu estratégias para recuperar seu lugar na sociedade. Faltavam ao Estado equipamentos de saúde, de educação e assistenciais, em decorrência do processo de urbanização e industrialização. Para atender a essas necessidades, foram chamadas numerosas congregações religiosas femininas estrangeiras, além de outras fundadas nessa época no Brasil. (GARCIA, 2014, p. 117).

A atuação das congregações religiosas femininas representa uma das principais frentes lideradas pelas mulheres dentro da igreja católica. Vale ressaltar que, mesmo sendo um trabalho

---

<sup>18</sup> Também existem congregações religiosas masculinas. Estas instituições formam religiosos que atuam como “irmãos”, se diferenciando dos sacerdotes. Aqui a função é semelhante à das congregações femininas, porém ocupada por homens.

<sup>19</sup> Os carismas são entendidos como as afinidades que cada congregação possui para definir quais serão suas principais áreas de atuação pastoral.

significativo, a atuação dessas mulheres se limita ao âmbito religioso e social, sem grandes poderes para interferência na hierarquia católica. O trabalho das congregações religiosas femininas foi fundamental no processo de secularização da igreja católica, inclusive no Brasil, como aponta Garcia (2014).

Além das figuras religiosas que mobilizam a igreja católica, existe a categoria dos leigos e leigas. Este grupo é composto por homens e mulheres que não pertencem às congregações religiosas, mas que desempenham atividades de caráter religioso como um serviço voluntário. Recebem diferentes atribuições nas atividades litúrgicas, atuam nas pastorais sociais, se envolvem nos movimentos religiosos, entre outros espaços de atuação.

Esses sujeitos realizam boa parte dos trabalhos pastorais propostos pela igreja católica, visto que o número de sacerdotes e/ou religiosos disponíveis para atender às demandas da instituição é insuficiente. São os leigos e leigas que movimentam as comunidades na ausência dos padres e bispos, porém suas funções são bem definidas pelas diretrizes católicas, delimitando espaços de atuação e poder.

A partir de minha experiência pessoal e observação durante o trabalho de campo desta pesquisa, tenho verificado que as mulheres representam a maioria dentro do grupo dos leigos. São as mulheres que movimentam muitas comunidades religiosas nos campos e nas periferias das cidades, inclusive no contexto das festas que tenho acompanhado, sobretudo no exercício de cargos de coordenação nas paróquias. Uma das evidências desta constatação está retratada nas entrevistas apresentadas no terceiro capítulo, momento em que foi difícil encontrar pessoas do sexo masculino com envolvimento significativo nas festas religiosas que pudessem conceder uma entrevista.

Ao buscar por informações nas cidades pesquisadas, os caminhos do trabalho de campo me levavam sempre a estabelecer contatos com mulheres, lideranças locais, pastorais e comunitárias com histórico de participação e envolvimento religioso reconhecidos pelos moradores locais. Esta situação reforçou minha análise preliminar sobre a predominância das mulheres nas atividades religiosas católicas, com reflexos nas temáticas sociais abordadas por grupos femininos em suas atuações pastorais.

Atualmente alguns movimentos católicos têm refletido sobre o papel da mulher no contexto contemporâneo da igreja. A busca por maior reconhecimento, autonomia e presença nos espaços decisórios estão entre as principais pautas defendidas por esses grupos. Esse processo reflete certo descontentamento, principalmente do público feminino, pela forma como a igreja tem conduzido a participação das mulheres dentro da instituição.

Fatos bíblicos e históricos sobre a vida de Maria são frequentemente utilizados como parâmetros para o entendimento sobre a participação feminina no cristianismo. Com o passar dos anos esse entendimento subsidiou a doutrina, que constituiu a religião católica como a conhecemos hoje. Campos e Nascimento Jr. (2013, p. 179) compreendem que “os cultos marianos, fomentados pela Igreja, têm como principal propósito exaltar a figura feminina enquanto virtude de humildade e obediência”, ou seja, características consideradas ideais para uma mulher dentro de um sistema patriarcal, caracterizado pela submissão feminina em detrimento da dominação masculina. “Nesse sentido, a Igreja, sendo mãe, precisa da obediência de seus filhos para que suas normas sejam cumpridas”, tais quais foram cumpridas por Maria, segundo nos contam os relatos bíblicos.

O posicionamento servil e obediente sempre foi destacado na figura de Maria como uma virtude, portanto como um exemplo para os demais cristãos, sobretudo as mulheres. O discurso que permeia a construção da imagem da Virgem recupera a sua origem humilde no contexto em que vivia. Domezi (2017) reflete sobre esta questão a partir do lugar que Maria ocupou na história de seu povo, enquanto mulher.

Maria é israelita, uma mulher de classe social pobre, domiciliada em Nazaré, pertencente ao meio popular; é casada com José e tem parentes. É reconhecida como a mãe de Jesus, mas José não é o pai natural, e essa afirmação pode suscitar suspeitas sociais. Ela cumpre as leis dos sistemas político e religioso de seu tempo e lugar. Silenciosa, acompanha os parentes na busca de Jesus, e na vida pública dele está junto da sua família e dos parentes, que não entendem o novo caminho empreendido por ele. Acompanha o filho em sua agonia e morte ao pé da cruz. (DOMEZI, 2017, p. 244).

A autora destaca a fidelidade e o silêncio, na vida pública de Maria, em sua relação com José (esposo) e Jesus (filho), uma mãe que tem como prioridade a família. O perfil que se observa como a construção de um ideal de mulher cristã está inserido dentro de um contexto político e social que, por muitos anos, privou as mulheres de ocuparem determinados espaços considerados como espaços masculinos.

A condição submissa das mulheres foi reforçada durante muitos anos dentro da igreja. Essa imagem se estendeu para outros espaços não religiosos, tendo em vista a força que a igreja católica possui por ser uma instituição de abrangência mundial. Para Domezi (2017, p. 246) “não é de se estranhar que, em um catolicismo marcado pelo sistema patriarcal, tenha prevalecido por longo tempo uma imagem (significado) da Virgem Maria bastante distante do cotidiano das mulheres”.

O reconhecimento de que a imagem da Virgem construída pela igreja se distancia da realidade contemporânea das mulheres, contribui para a reflexão do público feminino sobre seu papel dentro da instituição. Atualmente a participação das mulheres na igreja católica tem sido dialogada em diferentes espaços religiosos. Temas historicamente delicados como a ordenação das mulheres na vida sacerdotal, no campo religioso, ou a descriminalização do aborto, no campo político/social, têm dividido opiniões e proporcionado questionamentos à doutrina católica.

A teóloga Ivone Gebara tem se destacado nas discussões que envolvem feminismo e religião no contexto brasileiro, em especial a partir da realidade da igreja católica. Gebara (2000; 2007) verifica que as mulheres enfrentam diferentes barreiras dentro da religião, que restringem suas participações institucionais aos trabalhos considerados secundários, tendo em vista que os cargos principais só podem ser ocupados por pessoas do sexo masculino que compõem a hierarquia clerical.

A autora aponta que esta organização reflete a estrutura patriarcal da sociedade brasileira, na qual as decisões sobre temas que envolvem diretamente a vida das mulheres são tomadas por homens, excluindo qualquer possibilidade de participação feminina nas discussões. Neste sentido, a reprodução da estrutura patriarcal no contexto da religião, reforça os discursos de dominação masculina e exclusão das mulheres dos espaços de poder. Situação que é reproduzida no campo político, social, econômico e outros espaços.

As discussões sobre a participação da mulher no cristianismo, em especial na igreja católica, têm fortalecido diálogos dentro da teologia feminista. Esta vertente da teologia busca refletir questões de gênero e feminismo a partir das teorias e práticas teológicas, dialogando com as diferentes realidades observadas no campo religioso contemporâneo.

No contexto católico a teologia feminista tem subsidiado discussões que procuram ampliar os espaços de participação das mulheres dentro da religião, em diálogo com a realidade social. Discursos que fortalecem a reconstrução da imagem de Maria como uma mulher protagonista na história do cristianismo.

### **2.3 A grande mãe**

Entre os aspectos associados à figura de Maria reconhecidos pelos cristãos, está a ideia de que a Virgem é a grande mãe dos fiéis. A igreja católica torna isso mais evidente em suas práticas rituais, pois se pode associar ao dogma da maternidade divina e aos ritos identificados

entre a devoção popular desde os primeiros séculos. Portanto, Maria sendo mãe de Deus é também a mãe de todos católicos.

Na condição de mãe dos católicos, Maria também recebe o título de “mãe da igreja”. Este entendimento surgiu na década de 60 do século passado com o papa Paulo VI. A primeira vez que o papa defendeu Maria como mãe da igreja foi durante o Concílio Vaticano II, posteriormente o título foi oficializado por meio da exortação apostólica *Signum Magnum* no ano de 1967. No documento dirigido aos fiéis católicos o papa Paulo VI proclama a sua verdade:

A primeira verdade é esta: Maria é Mãe da Igreja não apenas por ser Mãe de Jesus Cristo e Sua muito íntima colaboradora na «nova economia, quando o Filho de Deus assume d'Ela a natureza humana, para libertar o homem do pecado» mediante os mistérios da Sua carne (*L.G.* 55), mas também porque «refulge em toda a comunidade dos eleitos como modelo de virtude» (cfr. *L.G.* 65 também o n. 63). Como, na verdade, cada mãe humana não pode limitar a sua missão à geração de um novo homem, mas deve alargá-la à nutrição e à educação, assim se comporta também a bem-aventurada Virgem Maria. Depois de ter participado no sacrifício redentor do Filho, e de maneira tão íntima que lhe fez merecer ser por Ele proclamada Mãe não só do discípulo João, mas – seja consentido afirmá-lo – do género humano, por aquele de algum modo representado, Ela continua agora no céu a cumprir a missão que teve na terra de cooperadora no nascimento e desenvolvimento da vida divina em cada alma dos homens remidos. Esta é uma consoladora verdade, que por ser livre beneplácito de Deus sapientíssimo faz parte integrante do mistério da salvação humana; por isso ela deve ser considerada como de fé por todos os cristãos. (Exortação apostólica *Signum Magnum* – papa Paulo VI, 1967).

As palavras do papa dialogam com a doutrina já oficializada pelos dogmas católicos, como a condição de mãe de Deus e a certeza de que Maria foi assunta aos céus e se encontra no plano espiritual. A exortação de Paulo VI apresenta referências doutrinárias presentes na constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG), lançada à época do Concílio Vaticano II. O papa reconheceu o papel de Maria, não somente como aquela que gerou e deu à luz o menino Jesus, mas que também o educou e acompanhou durante os principais momentos de sua vida, como fazem as mães com seus filhos.

A atribuição da maternidade da igreja a Maria contribuiu para reconhecer a dimensão humana presente na Virgem, buscando aproximá-la cada vez mais dos fiéis. Vários são os discursos que exaltam a condição de mãe atribuída à Virgem Maria entre os católicos e, muitos deles, foram identificados em canções, testemunhos, homilias, discursos, orações, entre outros recursos manifestados nas festas religiosas, como vimos no capítulo anterior.

Na condição de mãe da igreja, Maria passa a ocupar uma posição privilegiada dentro da instituição, que lhe possibilita ser a única figura feminina presente entre as principais

personalidades do cristianismo. Com a proclamação de Maria como mãe da igreja, a igreja católica marca uma distinção significativa em relação às demais igrejas cristãs.

Muito embora a igreja tenha reconhecido uma mulher com papel de destaque no centro de sua fé, o lugar de Maria é muito bem demarcado pela doutrina como uma mulher “obediente e fiel”, ou seja, pouco ativa, mas reconhecida por demonstrar fidelidade a Deus por meio de sua fé.

Martinho Lutero, líder da reforma protestante, questionou diversos pontos da doutrina católica, mas reconheceu que a Virgem Maria era de fato a mãe de Deus. Lutero viveu um período muito conturbado de perseguições por parte da igreja por contestar o poder eclesial e os ensinamentos católicos, que envolviam questões políticas, éticas e sociais (REIMER, 2016).

Segundo essa autora, Lutero reconheceu no Magnificat, cântico de Maria, um importante instrumento para vivenciar o cristianismo a partir do exemplo da Virgem. Reimer (2016, p. 45) entende que “a tradução da Bíblia para a língua do seu povo foi uma das importantes contribuições de Lutero para a Teologia e a Linguística”. O Magnificat, presente no evangelho de Lucas da bíblia cristã, foi traduzido para o alemão por Lutero em 1521, como uma de suas ações que buscaram disseminar as leituras bíblicas para além do corpo clerical.

Reimer (2016, p. 61) afirma que “compreender e cantar o Magnificat significa, para Lutero, desistir do orgulho e da prepotência, de colocar-se a serviço de Deus no serviço ao próximo que precisa do amor de Deus”. A autora apresenta o Magnificat na tradução de Lutero.

Minha alma enaltece a Deus, o Senhor, e meu espírito se alegra em Deus, meu Salvador. Pois contemplou a mim, sua humilde serva, razão por que me dirão bem-aventurada filhos e filhos dos filhos para sempre. Pois aquele que faz todas as coisas, fez grandes coisas em mim, e santo é seu nome. E sua misericórdia vai de geração em geração em todos que o temem. Age poderosamente com seu braço e destrói a todos que são orgulhosos nas intenções de seus corações. Destitui os grandes senhores de seu governo, e exalta os que são nulos e nada. Sacia os famintos com toda sorte de bens, e deixa vazios os ricos. Acolhe seu povo Israel, que lhe serve, depois de se haver lembrado de sua misericórdia, como prometeu a nossos pais, Abraão e seus descendentes em eternidade. (LUTERO, 2015, p. 11 apud. REIMER, 2016, p. 45)

A interpretação de Lutero localiza Maria dentro do sistema de crença que atribui todas as graças e poderes a Deus, porém reconhece na Virgem importante personagem da história cristã que se colocou a serviço do outro, primeiramente de Jesus. Neste sentido, compreender o serviço ao próximo através das ações de Maria, sobretudo na condição de mãe, reforça a construção do arquétipo da Virgem como grande mãe dos cristãos.

Vale ressaltar que uma das principais justificativas bíblicas e teológicas utilizadas pelos católicos para reforçar a imagem de Maria como mãe de todos os cristãos, está retratada em um

dos principais momentos da vida de Jesus, ou melhor, no momento de sua morte por crucificação. O evangelho de João narra no capítulo 19 que, estando Jesus no momento de sua morte, olhou para Maria e disse: “Mulher, eis aí o teu filho”. Olhando para o discípulo que a acompanhava disse: “Eis aí a tua mãe”.

Essa narrativa é uma das principais fundamentações bíblicas utilizadas para reconhecer Maria como mãe de todos os cristãos, nesse caso representados pelo “discípulo amado” João, que estava junto dela ao pé da cruz de Jesus. Logo, entende-se que, quando Jesus estabeleceu a relação de parentesco entre Maria e o discípulo, estava fazendo também com os demais “filhos de Deus”, entendimento que foi reforçado na exortação apostólica de Paulo VI.

No contexto popular da devoção mariana, a Virgem se tornou uma “grande mãe” dos cristãos, demonstrando por seus filhos, o mesmo amor e fidelidade dedicados a Deus. Ramos (2017) reconhece em seus estudos que Nossa Senhora Aparecida, por exemplo, é tida como uma “grande mãe dos brasileiros”.

A autora observa, a partir da psicologia, a devoção dos brasileiros a Nossa Senhora Aparecida, santa reconhecida pela igreja e pelo Estado como padroeira do Brasil, comemorada anualmente no dia 12 de outubro, data estabelecida como feriado em todo o país. O sentimento coletivo que desperta a devoção à Aparecida e mobiliza milhares de peregrinos todos os meses ao santuário nacional, configura-se como um fenômeno religioso que desperta diferentes tipos de comportamentos e relações estabelecidas, presentes nos ritos religiosos e devocionais.

Ramos (2017, p. 120) entende por arquétipo os “padrões de comportamento comuns a toda a humanidade, isto é, o lado psicológico do instinto”. Nesse sentido, a autora compreende que “a noção de arquétipo é conceitual”, ao passo que “temos acesso somente à sua manifestação como padrões de comportamento, ideias, símbolos e imagens de comoção coletiva”.

Para a autora o conteúdo do arquétipo não é determinado, mas o que se busca é perceber as formas como ele se apresenta na dimensão coletiva. No que diz respeito ao arquétipo de mãe, Ramos (2017) compreende que:

A mitologia e as religiões oferecem inúmeras variações de imagens do arquétipo da Grande Mãe. Esse princípio feminino, como gerador da vida, da nutrição e da proteção, está presente em imagens religiosas como deusa da fertilidade e mãe protetora desde os primeiros registros escritos. [...] Gaia (Grécia), Ishtar (Babilônia), Kali (Índia), Ísis (Egito), Deméter e Hera (Grécia), Kwannon (Japão), Kuan Yin (China), Iemanjá (África/Brasil) e as Nossas Senhoras católicas estão entre as centenas de representações registradas (RAMOS, 2017, p. 121).

No caso da religião católica, a principal referência feminina que se tem é a Virgem Maria representada em diversas Nossas Senhoras por todo o mundo. O laço maternal que existe entre Maria e Jesus é estendido aos cristãos, quando ela passa a ser considerada mãe da igreja e de toda a humanidade.

Ao retomar os discursos de católicos e protestantes acerca da história de Maria e sua importância dentro do cristianismo, como verificamos brevemente no início deste capítulo, percebo que, em meio a tantas discordâncias de ordem interpretativa e doutrinal, uma coisa é consenso entre eles: Maria é mãe.

No entanto, Maria não é qualquer tipo de mãe e os desdobramentos desse entendimento são perceptíveis nos dias atuais através de manifestações próprias de cada religião. Vimos no decorrer deste capítulo que, na história do cristianismo, a devoção popular teve influência significativa nos direcionamentos tomados pela igreja católica para conduzir a fé de seu povo.

Para compreender a dimensão que a figura de Maria passou a ocupar no cenário do cristianismo após a morte de Jesus, devemos considerar que a condição de mãe contribuiu significativamente para a “santificação” de Maria pelos fiéis. No capítulo seguinte, veremos como história do cristianismo e a conquista dos povos ameríndios colaborou para a constituição do catolicismo na religiosidade popular amazônica.

# Capítulo 3

---

## Entre a cruz e a espada: conquista e devoção na Amazônia



*Eis então que um homem inspirado por Deus e ardente de amor lança os seus olhos  
através do oceano infinito e aponta para um mundo desconhecido.*

*(Dom Frederico Costa – Bispo do Amazonas, 1909)*

### 3.1 A conquista do desconhecido

As conquistas ultramarinas do Novo Mundo assinalaram a articulação histórica entre a igreja católica e os estados absolutistas. O poder espiritual e temporal estavam reunidos, na conquista de povos e terras, na política mercantilista que valorizava o ouro e a prata, e nas potencialidades comerciais das terras a ser descobertas.

No Amazonas, em uma carta escrita no ano de 1909, o então bispo Dom Frederico Costa vê a atuação do conquistador europeu Cristóvão Colombo como “providência divina”, quando narra, com entusiasmo, a ida de Colombo ao continente americano: “Eis então que um homem inspirado por Deus e ardente de amor lança os seus olhos através do oceano infinito e aponta para um mundo desconhecido” (COSTA, 1994, p. 15).

A interpretação religiosa da atuação de Cristóvão Colombo junto aos povos até então desconhecidos ganha força com as declarações do papa Leão XIII, por meio da Encíclica *Quarto Abeunte Saeculo*, da qual o bispo Frederico Costa cita o seguinte trecho: “Cristóvão Colombo nos pertence, porquanto basta um pouco de reflexão para ver que a razão principal que o determinou a conquistar o ‘mar tenebroso’ foi a fé católica, de tal modo que por mais esse motivo o gênero humano deve ser sumamente agradecido à Igreja” (COSTA, 1994, p. 15).

A encíclica escrita por Leão XIII<sup>20</sup> enaltece a coragem de Colombo e sua contribuição para a conquista de novas terras. Segundo o papa, Colombo era um católico fiel e sempre que saía a navegar “supplica la Regina del cielo che protegga l’impresa e guidi la rotta: e non comanda di sciogliere le vele se non dopo avere invocato la Santissima Trinità”<sup>21</sup> (LEÃO XIII, 1892), ressaltando a crença de Colombo na Virgem Maria – *la Regina del cielo* – e na santíssima Trindade como protetores de suas incursões no mar.

Tendo como uma das principais prerrogativas a salvação, as grandes navegações mundiais levaram os colonizadores ao encontro de povos ainda desconhecidos. Segundo Costa (1994), o encontro de tais populações só foi possível a partir da intervenção divina, o que faz com que se reconheça Cristóvão Colombo como um “homem de Deus”.

Com o temor das navegações em grandes distâncias em direção ao desconhecido, muitos navegantes recorriam à proteção da Virgem. Azevedo (2001, p. 19) relata que “os navegantes que saíam de Lisboa passavam a noite em vigília na igreja de Nossa Senhora de Belém no

---

<sup>20</sup>Quarto abeunte saeculo. Epistola encíclica SI S.S Leone XIII. Disponível em [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_16071892\\_quarto-abeunte-saeculo.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_16071892_quarto-abeunte-saeculo.html). Acesso em 08.06.2015.

<sup>21</sup>Roga à Rainha do céu para que proteja, oriente e guie a rota: não manda soltar as velas sem antes invocar a Santíssima Trindade. (Tradução livre)

Restelo antes de embarcar. São frequentes as notícias históricas de imagens de Nossa Senhora presentes em embarcações”.

As terras e águas desconhecidas sempre foram locais que exigiram cuidados por parte dos conquistadores. O imaginário europeu sobre seres mitológicos que habitavam lugares até então desconhecidos, despertou curiosidade e receio pelo que havia nas terras distantes. Segundo Del Priore (2000), Santo Agostinho foi um dos primeiros a se interessar pelo estudo do imaginário europeu sobre os monstros, questionando se eles eram realmente criaturas de Deus e indagando sobre o porquê de sua interferência na “harmonia da criação”. Del Priore (2000) reflete a problemática de Agostinho sobre as criaturas e entende que:

Como monstros, tinham algo a “mostrar”. Eles mostravam (*monstra = monstrare*), manifestavam (*ostenta = ostentare*), prediziam (*portenta = pra-ostendere*) e anunciavam (*prodigia = pro-dicere*) antecipadamente tudo o que Deus ameaçava realizar futuramente no tocante aos corpos humanos. (DEL PRIORE, 2000, p. 23).

No entendimento de Santo Agostinho, os monstros transmitiam algo aos homens. A preocupação dele estava na ascendência desses seres, pois recorrendo à bíblia, Agostinho lembra que após o dilúvio, todos os seres humanos que habitaram a terra tiveram sua origem a partir de Noé que, segundo as narrativas, foi designado por Deus para construir uma arca e abrigar um casal de cada espécie animal, além de sua própria família. Partindo desta prerrogativa, todas as raças monstruosas descenderiam também de Noé (DEL PRIORE, 2000).

O pensamento de Agostinho não foi unânime e outras interpretações passaram a surgir. A autora continua refletindo sobre a origem dos monstros a partir da criação. “Se, na bíblia, Deus anunciara que faria o homem à sua imagem e semelhança, o monstro significava uma ruptura com esse princípio. Mais além o Levítico anunciava que os homens marcados por sinais físicos não poderiam oferecer serviços a Deus” (DEL PRIORE, 2000, p. 35).

No período da inquisição, a igreja foi firme em combater as pessoas que possuíam alguma anomalia física. A política dos inquisidores foi reafirmada no papado de Inocêncio VIII (1484-1492) que “tiveram por resultado a destruição impiedosa de crianças com anomalias e, muitas vezes, da própria mãe”, colocando sob a mulher que deu à luz as suspeitas de “ter contraído um casamento oculto ou de ter conhecido carnalmente o diabo, sob um dos aspectos venerados pela magia negra” (DEL PRIORE, 2000, p. 36).

As notícias sobre seres imaginários se disseminaram pela Europa ao longo dos anos e boa parte dessas informações era transmitida pelos viajantes. Del Priore (2000) reflete que:

Ao longo dos períodos romano e gótico, o Ocidente medieval acreditou que nos confins da Terra viviam raças fabulosas. Viajantes europeus, como Nicollo, Matteo e Marco Polo, Giovanni Pián Del Carpini ou Guilherme de Rubrouck, homens que cruzaram rotas de caravana da Ásia, ligando a China à Europa durante o século XIII, confirmavam a existência de maravilhas e bizarras nunca antes vistas. (DEL PRIORE, 2000, p. 18).

As descrições dos viajantes que traziam notícias do oriente percorrendo rotas terrestres de longa distância eram noticiadas, entre os grandes navegadores, com semelhante propriedade. Estes confirmaram em seus relatos a existência de criaturas que denominavam de “maravilhas” e “bizarrices”. Mary Del Priore (2000, p. 22) salienta que “no decorrer dos tempos, essas representações monstruosas sofreram algumas transformações ligadas ao espírito da época; mas, no conjunto, permaneceram inalteradas até o século XVI”. Vale ressaltar que para esses sujeitos “os monstros não eram uma representação, e sim um fato”.

As afirmações e relatos chegaram a “obcecar os cartógrafos, os moralistas, os viajantes utópicos, como Mandeville ou Thomas de Cantimpré, ou os verdadeiros viajantes, como Marco Polo, que afirmava ter visto cinocéfalos<sup>22</sup> nas ilhas Andamam” (DEL PRIORE, 2000, p. 22).

No contexto do imaginário medieval presente entre os viajantes, as águas dos mares e oceanos figuram como o cenário mais misterioso e temido. As frequentes notícias sobre a existência de monstros aquáticos tornavam as viagens verdadeiros desafios a ser enfrentados pelos conquistadores. Fonseca (1992) mostra que o oceano Atlântico ocupa um lugar de referência e inspiração do “fantástico ocidental”, lembrando que se deve “ter em conta o itinerário do Milhão de Marco Polo: este texto, descrevendo a viagem no oriente asiático, acaba como livro de cabeceira de Cristóvão Colombo” (FONSECA, 1992, p. 45).

O oceano é visto como o “espaço do incógnito e da aventura, é também espaço onde o homem se encontra com ele próprio, na superação do obstáculo, no esforço, na viagem”. (FONSECA, 1992, p. 45). Nesse sentido, o oceano enquanto rota dos navegantes, é representado como lugar de perigo que deve ser enfrentado e ultrapassado para se chegar a terra.

Fonseca (1992) reconhece que as raízes para a concepção do oceano como espaço do medo podem ser encontradas nos “textos bíblicos” e nas “fontes da antiguidade”. O autor cita trechos do livro do Gênesis, do Antigo Testamento da bíblia cristã, que reforçam o imaginário sobre as águas. No momento da criação do mundo:

Deus disse: Que as águas sejam povoadas de inúmeros seres vivos, e que na terra voem aves, sob o firmamento dos céus. Deus criou, segundo as suas espécies, os monstros marinhos e todos os seres vivos que se movem nas águas, e todas as aves

---

<sup>22</sup> Seres mitológicos que possuíam corpo humano e cabeça de cachorro.

aladas, segundo as suas espécies. E Deus viu que isto era bom (FONSECA, 1992, p. 38).

O historiador recorre a outros exemplos bíblicos presentes no Antigo Testamento para reforçar sua análise. Cita a inundação da terra por ocasião do dilúvio que repovoou o planeta; a abertura do mar Vermelho por Moisés, durante o êxodo em busca da terra prometida; o episódio em que Jonas é lançado ao mar enquanto este se encontrava agitado, mas é engolido por um grande peixe “enviado por Deus”, tendo permanecido vivo por alguns dias até ser expelido pelo animal (FONSECA, 1992).

Lembremos ainda outras passagens que noticiam diferentes momentos em que Jesus Cristo mostra sua autoridade perante a água: o conhecido episódio em que Jesus manda os pescadores lançarem as redes, depois de passarem horas em uma pescaria frustrada, tendo retornado cheias de peixes; a calmaria das águas durante tempestades ou mesmo a clássica cena em que Jesus caminha sobre as águas agitadas.

Mircea Eliade (2004) apresenta alguns elementos do imaginário medieval, que esteve associado ao perigo das viagens e harmonia dos viajantes, a partir do universo das águas.

Os dragões, as serpentes, as conchas, os delfins, os peixes, são emblemas da água; escondidos na profundidade do oceano, são infusos pela força sagrada do abismo; dormindo em lagos ou atravessando os rios, distribuem a chuva, a umidade, a inundação, regulando assim a fecundidade do mundo. Os dragões habitam nas nuvens e nos lagos; são os senhores do raio; descarregam as águas uranianas, fecundando os campos e as mulheres. (ELIADE, 2004, p. 264).

O autor reconhece na crença popular o pertencimento dos seres das águas as regiões mais profundas e remotas dos oceanos e lagos. Esses seres, bastante temidos na Idade Média, eram tidos como ameaça às cidades litorâneas e expedições marítimas. Por outro lado, no oriente se reconhecia a importância dos animais do universo aquático para a vida humana “o dragão e a serpente são, segundo Tchuang-Tseu, o símbolo da vida rítmica, porque o dragão representa o espírito das águas, cuja harmoniosa ondulação alimenta a vida e torna possível a civilização” (ELIADE, 2004, p. 265).

O imaginário do Atlântico como lugar de perigo fez com que boa parte dos monstros presentes nos relatos da época estivessem relacionados ao universo marinho, sendo os principais representados por cobras e serpentes. O autor destaca um dos relatos do navegador português Duarte Pacheco Pereira sobre as serpentes do Atlântico:

“E nesta terra há muito grandes cobras de 20 pés em longo e mais, e muito grossas; e além destas há outras cobras tão grandes que têm um quarto de légua de longo, e a grossura e olhos, boca e dentes respondem à sua grandeza; e destas há aí poucas, as quais têm tal natureza que, como são tamanhas como digo, logo se saem das lagoas onde se criam e vão buscar o mar; e por onde levam o seu caminho muito dano fazem; e as aves, como as vêm ir, são tantas sobre elas, que as picam, que é coisa que se não crera, porque a carne destas cobras é tão mole que se não pode mais dizer, e tanto que entram no mar todas se desfazem em água; e estas raramente aparecem, porque de dez em dez anos e mais se acontece ver uma destas; e isto é duro de crer a quem não tem a prática destas cousas a nos teme”. (PEREIRA *Apud.* FONSECA, 1992, p. 46).

O autor chama a atenção para a “monstruosidade” desses animais, que no relato do navegador é apresentada sob a proporção de suas dimensões, aparência e ações inesperadas. Desse modo, cada movimento das serpentes pode provocar danos em grande escala. Em outro relato apresentado por Fonseca (1992), há referências a São Brandão em viagens pelo Atlântico com descrições de serpentes consideradas “seres temíveis”.

“Com o fogo que lança, abrasa como a boca de um forno, com uma chama tão alta e tão ardente que os [aos marinheiros] faz temer pela morte. O seu corpo é excessivo, e solta mugidos com maior força que quinze toiros juntos. Só perante a ameaça dos seus dentes, teriam fugido até mil e quinhentos guerreiros. As ondas que desloca são tão altas que não necessita de mais nada para provocar uma tempestade”. (BRANDÃO *Apud.* FONSECA, 1992, p. 46).

A forma como São Brandão descreve as serpentes marinhas reflete o temor das navegações pelas águas do Atlântico e os perigos de encontrar o animal durante as travessias. O temor pelos seres das águas, entretanto, não freou as incursões dos navegadores rumo ao desconhecido, mas representou um importante obstáculo na busca pela conquista de novas terras e novos povos. Neste contexto de conquista e exploração, os reinos de Espanha e Portugal adquiriam relevância comercial, construída sobre os alicerces da fé e poder da cristandade católica.

Todas essas narrativas reforçam a ideia do controle de Deus sobre as coisas do mundo, inclusive sobre as fúrias das águas. Essas passagens míticas sobre a importância da água, dos navegadores, dos seres imaginários, de personagens bíblicos, assinalam elementos importantes sobre a crença e as práticas do catolicismo no processo de conquista espiritual do Novo Mundo.

Leach (1970) nos ajuda na compreensão dos mitos refletindo que o “mito é uma categoria mal definida”, pois muitas pessoas costumam associar este conceito a eventos e fatos que consideram “fantasiosos”, colocando-o no plano da imaginação. A história, nesses casos é considerada como verdadeira e o mito como falso.

Sob a perspectiva da antropologia britânica, Leach (1996, p. 76) entende que “mito e ritual são entidades conceitualmente distintas que perpetuam uma à outra mediante uma interdependência funcional”, tais formas de perpetuação, no meu entendimento, se dão, sobretudo a partir da crença, pois “o rito é uma dramatização do mito, o mito é a sanção ou a justificativa do rito”, situações que podemos verificar nas práticas religiosas.

No sentido da complementação entre estes dois termos, verifica-se, na terminologia de Leach (1996, p. 76), que o mito “é a contrapartida do ritual; mito implica ritual, ritual implica mito”. Esta reflexão reforça nossa análise de pensar mito e rito em conjunto e utilizá-los na compreensão das práticas religiosas, definindo que estamos entendendo ritual – e por consequência o rito – no sentido abordado por Leach (1996, p. 74) como “uma palavra usada para descrever as ações sociais que ocorrem em situações sagradas”. Mito é observado enquanto palavra, linguagem de referência e rito na perspectiva das ações dramáticas, cultura que se escreve no corpo. É o que pretendo demonstrar nos capítulos que compõem esta tese.

O mito é caracterizado pela oralidade, forma pela qual se faz conhecer e se perpetuar entre os membros de um grupo social – falaremos mais sobre mito e oralidade nas páginas seguintes, ainda neste capítulo. Para Lévi-Strauss (1975, p. 241) “o mito diz respeito, sempre, a acontecimentos do passado”, portanto, reflete situações que já aconteceram e são contadas a partir de referências que localizam tempo e espaço. O autor complementa dizendo que “o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento de tempo, formam também uma estrutura permanente”.

A busca por uma estrutura permanente é a marca dos estudos de Lévi-Strauss que deram suporte ao desenvolvimento da corrente estruturalista na antropologia. O autor visualiza nos mitos matéria-prima para a verificação de uma estrutura comum em diferentes populações. Uma das principais relações propostas pelo autor é de que a estrutura presente nos mitos “se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro”.

As relações entre passado, presente e futuro, tal qual ilustrou Lévi-Strauss, a partir das narrativas míticas, nos ajudam a compreender a relação entre imaginário e religião, sobretudo na Amazônia. Os relatos presentes no imaginário popular e religioso compreendem diferentes versões de um mesmo mito narrado por diferentes atores. Cada narrativa, religiosa ou popular, carrega consigo características específicas que a identificam no tempo e no espaço, sugerindo o que Lévi-Strauss (1975, p. 252) nos orienta, considerando que “não existe versão verdadeira, da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito”.

A partir dos estudos estruturalistas temos conseguido realizar a comparação dos mitos entre si, buscando compreendê-los enquanto explicação de mundo através da ótica dos atores

sociais envolvidos. A relação com a história reforça nosso trabalho de construção de um pensamento antropológico que é orientado a partir de uma base crítica que envolve elementos da religião e religiosidade católica na Amazônia.

Leach (1970, p. 53), por sua vez, utiliza a bíblia, principal fonte dos ensinamentos cristãos, para perceber o uso teológico do mito visto como “uma formulação do mistério religioso”, onde se aproxima do “usual conceito antropológico de que o mito é uma narrativa sagrada”. No campo religioso o mito articula um tempo passado que é percebido no presente e projetado no futuro.

No entendimento de Leach (1970, p. 54), a bíblia apresenta narrativas que contam o passado dos povos de acordo com a visão do cristianismo, algo que também acontece em outras religiões e sociedades humanas. O seu olhar sobre o Novo Testamento cristão, é de que “pretende ser história, de um ponto de vista, e mito, de um outro”, contendo afirmações que estão no plano mítico – narrativas dos antepassados cristãos – e histórico por terem sido relatados em outras fontes.

O autor alerta que será “um homem deveras imprudente aquele que pretender traçar uma linha divisória entre o que é histórico e o que é mítico”. De fato, quando se dirige o olhar para as cidades que temos pesquisado, algumas constatações são importantes para se entender a relação que se estabelece entre mito e história.

Foi neste contexto histórico – das grandes navegações – e mítico – do imaginário europeu – que as caravelas portuguesas de Cabral, tendo uma delas o nome de Santa Maria, atracaram nas terras que mais tarde seriam conhecidas como Brasil, no ano de 1500. Com a chegada dos portugueses, a colonização da nova terra foi marcada pela exploração comercial, dominação dos povos nativos e importante participação da igreja católica na fixação de elementos culturais e religiosos da metrópole na colônia. Azevedo (2001) relata o cenário da devoção mariana em Portugal ao longo da história:

A devoção que os reis portugueses cultivavam pela mãe do Salvador transcendia o domínio religioso para se inscrever também nos projetos políticos e econômicos. Um vínculo estreito entre a devoção mariana e o nacionalismo português desenvolveu-se a partir do século XII, quando Dom Afonso Henriques proclamou Santa Maria como padroeira da nação portuguesa que emergia. Na Idade Média o sucesso de muitas vitórias portuguesas sobre os mouros e os espanhóis foi atribuído à intercessão da Virgem Maria. Assim sendo, seu culto ia confundindo-se com a conquista territorial de Portugal. Quando as vitórias eram sobre os mouros, tratava-se ao mesmo tempo de conquista territorial e de conquista espiritual. Este princípio de equivalência encontra-se também na colonização do Brasil, onde a conversão dos índios era uma das justificativas principais à legitimidade da posse da terra pela coroa portuguesa (AZEVEDO, 2001, p. 18).

A proclamação de Santa Maria como padroeira de Portugal por Dom Afonso Henriques aproximou ainda mais os interesses religiosos dos interesses políticos e econômicos nacionais. Azevedo (2001) mostra que este vínculo motivava novas conquistas territoriais e vitórias em confrontos contra populações inimigas. As conquistas territoriais tornavam-se também conquistas espirituais.

O período das grandes navegações portuguesas foi marcado por novas conquistas territoriais e espirituais, além da ampliação dos poderes econômicos e políticos do estado português e, conseqüentemente, da igreja católica. Conhecer e conquistar novas terras motivava os navegadores portugueses e europeus a avançar cada vez mais sobre as temidas e desconhecidas águas dos oceanos.

Os colonizadores que já tinham notícias dos monstros terrestres e aquáticos, ao chegar ao Brasil, estavam predispostos a encontrar seres monstruosos no Novo Mundo. Mary Del Priore (2000, p. 87) menciona vários cronistas dos primeiros séculos de exploração e colonização, com descrições fantásticas, como: “dizia-se existir no alto rio Branco e na fronteira da Venezuela e Guianas uma família de homens que não tinham cabeça e com os olhos no tórax”.

### **3.2 Imaginário e religiosidade na Amazônia**

O registro mais antigo sobre a Virgem Maria na Amazônia corresponde a Nossa Senhora de Nazaré, cuja devoção remonta ao final do século XVII e, segundo registros, teve início na cidade de Vigia, no estado do Pará e posteriormente foi introduzido em Belém (COELHO, 2001; MAUÉS, 2008). Segundo Coelho (2001, p. 925) “novenas, ladainhas e arraial, como atividades essenciais da religiosidade popular ocorriam no local de *achamento* da imagem da Senhora de Nazaré” referindo-se ao mito de origem que narra a descoberta de uma imagem da santa por um morador da região às margens de um pequeno riacho, no local onde hoje está localizada a Basílica de Nazaré, em Belém.

O autor complementa dizendo que tais atividades religiosas atuavam “como processos de sociabilidade de elementos das camadas baixas da sociedade, segundo a própria dinâmica desses processos culturais”, ou seja, práticas devocionais de catolicismo popular, manifestações que mesclam elementos da doutrina católica e da religiosidade amazônica, em reverência à imagem da Virgem de Nazaré.

A devoção deu origem a uma das mais importantes festas religiosas do Brasil, o Círio de Nazaré, em Belém do Pará. Desde 2002 o Círio é registrado no livro de celebrações do

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), como Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro.

A festa em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, acontece sempre na primeira quinzena do mês de outubro, com uma estimativa de participação de aproximadamente dois milhões de pessoas nas romarias, celebrações e festividades de culto à santa todos os anos. O ponto culminante da festa ocorre no segundo domingo do mês, com a procissão que sai da igreja da matriz e percorre avenidas da região central da cidade até a basílica de Nazaré, numa distância de aproximadamente dois quilômetros.

A imagem da santa é deslocada em uma berlinda puxada por grossas cordas pelos fiéis. Esta tradição da corda remonta a fins do século XIX e acabou sendo transmitida para outros Círios de Nazaré na Amazônia, inclusive no que é realizado na paróquia de Nossa Senhora de Nazaré em Manaus. Dizem que a corda e o trajeto da procissão lembram uma grande cobra, conforme vimos, ainda presente no imaginário popular amazônico.

Laplantine e Trindade (2003) entendem que as imagens devem ser observadas enquanto projeções que têm como referências principais nossas experiências visuais anteriores. Os autores consideram que “imagens não são coisas concretas, mas são criadas como parte do ato de pensar”, portanto podemos observar que “a imagem que temos de um objeto não é o próprio objeto, mas uma faceta do que nós sabemos sobre esse objeto externo” (LAPLANTINE e TRINDADE, 2003, p. 10).

Assim como a imagem de um objeto reúne referências anteriormente conhecidas, o imaginário compreende imagens criadas a partir de elementos que envolvem situações reais e imaginadas. Desse modo, podemos compreender a composição dessas imagens como expectativas sobre aquilo que se espera observar em determinadas situações. O entendimento sobre a formação ou projeção das imagens é fundamental para compreender o imaginário.

É no campo das expectativas que podemos entender o processo de chegada europeia na Amazônia. As diferentes narrativas sobre o que se poderia encontrar na região possivelmente contribuíram para a formação do imaginário local, reunindo as histórias do Velho Mundo e as diferentes trajetórias daqueles que viajavam pela Amazônia. A busca pela “cidade de ouro”, o encontro com “as amazonas”, a descoberta de novos produtos para a exploração, entre outros fatores, foi fundamental na construção desse imaginário.

O imaginário nos permite estabelecer conexões entre o visível e o invisível, o real e a realidade, tendo em vista que tais perspectivas estão intimamente ligadas no campo das narrativas e percepções visuais. Laplantine e Trindade (2003, p. 79) ponderam que “a realidade consiste nas coisas, na natureza, e em si mesmo, o real é a interpretação, é a representação que

os homens atribuem às coisas e à natureza”, ou seja, para esses autores o “imaginário possui um compromisso com o real e não com a realidade”.

Durand (2012), por sua vez, compreende o imaginário a partir do que entende ser uma “estrutura antropológica” que está presente nas diferentes narrativas dos povos. Acerca das imagens, o autor apresenta duas características que considera fundamentais, refletidas à luz da fenomenologia.

A primeira característica da imagem que a descrição fenomenológica revela é que ela é uma consciência e, portanto, como qualquer consciência, é antes de mais nada transcendente. A segunda característica da imagem que diferencia a imaginação dos outros modos de consciência é que o objeto imaginado é dado imediatamente no que é, enquanto o saber perceptivo se forma lentamente por aproximações sucessivas (DURAND, 2012, p. 22).

A imagem, enquanto articulação do pensamento, reforça a ideia de consciência, que podemos entender que se dá, inclusive, de forma coletiva. Na imaginação o objeto “imaginado é dado imediatamente no que é”. O diálogo que o autor busca estabelecer com a psicologia, contribui para a articulação de uma estrutura presente nas narrativas míticas estudadas.

Assim como Lévi-Strauss, as principais referências de Durand (2012) são os mitos. As narrativas míticas evidenciam, entre outras coisas, representações coletivas que relacionam seres humanos e não humanos. Os animais são figuras que aparecem constantemente na oralidade e se configuram como elementos essenciais na construção de arquétipos.

Para além da sua significação arquetípica e geral, o animal é suscetível de ser sobredeterminado por características particulares que não se ligam diretamente à animalidade. Por exemplo, a serpente e o pássaro [...] o que neles prima são as qualidades não propriamente animais: o enterramento e a mudança de pele que a serpente partilha com o grão, a ascensão e o voo que o pássaro partilha com a flecha. (DURAND, 2012, p. 70).

Além das características próprias de cada ser, na análise mítica os animais são associados a atributos que excedem suas particularidades biológicas. Os grupos sociais reconhecem neles aspectos peculiares que dialogam com a vida cotidiana, fruto do imaginário coletivo presente na construção das imagens que articulam o pensamento.

Estudiosos que realizam pesquisas na Amazônia relatam o quanto o imaginário dos rios e animais aquáticos foi importante na construção de uma imagem de Amazônia, por parte dos conquistadores e colonizadores ibéricos, em face das populações autóctones. O contato com a biodiversidade local e as populações nativas mostrou algo, até então, desconhecido do mundo

Europeu. Várias são as narrativas míticas, os contos, lendas e histórias sobre Amazônia, seu território e sua gente.

Porro (2017) traça em sua reflexão que os europeus viajavam pelos rios e matas munidos de crenças e expectativas sobre o que poderiam encontrar na região. As notícias sobre esse cenário misterioso contribuíram para as primeiras narrativas de missionários e viajantes sobre a Amazônia.

Um caso relatado pelo autor diz respeito à lenda das Amazonas, muito contestada ao longo da história. Porro (2017) destaca que o relato do cronista espanhol Frei Gaspar de Carvajal sobre “as Amazonas” reúne informações que, provavelmente, não foram presenciadas por ele, mas sim relatados por outras pessoas e alimentadas com suas expectativas durante as viagens pela região. Ao analisar os escritos de Carvajal, Porro (2017) conclui que:

O que ele viu foi uma tribo da foz do Nhamundá ou do Trombetas, entre cujos guerreiros havia uma dúzia de mulheres, aparentemente em posição de comando. A participação ativa de mulheres na guerra não era incomum entre os indígenas americanos, e a documentação etnográfica a respeito não é desprezível. No momento em que presenciava o combate, Carvajal acreditou ter encontrado a confirmação de uma crença, amplamente difundida nos Andes peruanos (para não dizer em outras partes da América e do mundo), de uma província habitada só por mulheres, num contexto edênico de grandes riquezas com perspectivas de liberdade sexual. (PORRO, 2017, p. 144).

Na perspectiva do autor, portanto, Carvajal “não inventou as Amazonas”, mas as associou às mulheres indígenas combatentes que encontrou nas aldeias da região. Porro (2017, p.145) reforça que o relato do missionário incorpora narrativas obtidas em outros lugares por onde passou e o fato de se conhecer “a propensão dos viajantes a ver em toda a parte indícios daquilo que esperam encontrar, e a habilidade dos índios em contar aquilo que os brancos querem ouvir”, corroborou para que as “mulheres guerreiras do Nhamundá-Trombetas se tenham transformado nas míticas Amazonas”.

Além dos “povos das águas”, os seres não humanos que habitam a região, surpreenderam por suas peculiaridades. Ugarte (2009) relata como o viajante Maurício Heriarte descreveu suas impressões sobre as cobras nos rios da região.

Na *província dos cambebas*, Maurício de Heriarte observou *cobras de agoa, que se criam entre aquelas ilhas. Mettem medo a quem as vê, que sam maiores que serpentes. Fazem alborotar o rio, de maneira que nam podem navegar as canoas em quanto duram as marés que ellas causaram*. O assombro de Heriarte tinha seus fundamentos. Embora exagerado o alcance dos movimentos da espécie assinalada – possivelmente estava se referindo à sucuriçu. (UGARTE, 2009, p.344).

Heriarte (*apud*. UGARTE, 2009) observou que a cobra típica da Amazônia pode atingir grandes proporções e, por isso, é um ser temido pelos habitantes da região. Esse relato demonstra a crença na existência de seres mitológicos vindos das águas. O interessante, entretanto, é perceber como mitos arcaicos como o da serpente ou cobra grande, inclusive presente em passagens da bíblia cristã, estão no caso associados à expansão do catolicismo na Amazônia desde os primeiros séculos de colonização.

A cobra, provavelmente a “sucuriju” ou sucuri, réptil da família *boidae* do gênero *Eunectes*, vive nas matas e rios da Amazônia. Há casos da presença desse animal próximo às comunidades, sobretudo nas imediações das criações de gado, aves e outros animais que se configuram em presas vulneráveis aos predadores silvestres.

A presença da “sucuriju” na floresta amazônica se mistura às narrativas míticas sobre a Boiuna, também chamada de Cobra Grande. A crença popular e temor representado no ser mitológico – mas também real – denominado “Cobra Grande” fazem parte do imaginário local. Conta-se que a Boiuna aparece na escuridão das noites transformada em navio iluminado nos rios amazônicos. A forte luz é uma das responsáveis pelo encantamento de pescadores e navegantes que se deparam com a Boiuna no meio da noite.

O mito da Cobra Grande é narrado de diferentes maneiras em várias cidades amazônicas, nas quais o animal é conhecido com outros nomes, tais como: “Boiuna”, “Cobra Norato”, “Boiaçu”, “Boitató”, entre outros, de acordo com a localidade onde é contado. De modo geral, diz-se no conhecimento popular que esse animal ataca embarcações, afugenta pescadores e ameaça quem navega pelos rios da Amazônia, sobretudo no período noturno, quando aparece com seus olhos iluminados que se confundem com holofotes dos grandes navios, provocando encantamento nas pessoas. Galvão (1976) fala sobre a presença da Cobra Grande na Amazônia a partir do que lhe fora contado sobre esse ser:

A Cobra Grande, como o boto, identifica-se com um animal. Descrevem-na como uma sucuriju de grandes proporções. Aparece à noite, especialmente durante tempestades, que são frequentes na estação chuvosa. Na escuridão seus olhos brilham com a mesma intensidade de um farol de barco. Toma outras formas, porém. Pode aparecer como um “navio encantado”, barco deserto de tripulantes que singra o rio com todas as luzes de bordo acesas. (GALVÃO, 1976, p. 71).

O autor sintetiza aquilo que lhe fora relatado acerca da grande cobra que amedronta e encanta os navegantes, acreditando que esse animal seja uma cobra sucuri (*Eunectes murinus*) com proporções gigantescas e, por esse motivo, o faz ser chamado popularmente de “Cobra Grande”.

O padre e missionário francês Constant Tastevin, da congregação do Espírito Santo, relatou em alguns de seus vários escritos sobre a Amazônia a presença da Cobra Grande no imaginário da população local. O missionário, que viveu na Amazônia entre os anos de 1905 e 1926, na região de Tefé/AM, reuniu ao longo de seu trabalho diferentes narrativas locais que contemplam aspectos relacionados ao cotidiano das populações, sobretudo do universo indígena. Vejamos nas palavras do autor o que lhe fora relatado sobre a Boiaçu.

[...] ela pode atrair um homem que passasse a 100 metros dela. A vítima vai por si mesma, gemendo, lentamente, mas irresistivelmente, lançar-se na goela do monstro. A opinião geral aqui é de que a sucuriçu, a *sakai-boya*, a surucucu (*Lachesis mutus*), cobra venenosa terrestre, e todas as cobras em geral, tornam-se boiaçu com a idade, e se prostram então nos lagos profundos, os únicos capazes de contê-las e onde elas podem digerir sem perigo a presa de seus caçadores. A elas são atribuídas as tempestades, sem causa aparente, que produzem, frequentemente, sobre os grandes e numerosos lagos da Amazônia. Boiaçu não gosta que seu repouso seja perturbado nem de dia nem, especialmente, à noite, e mais de um imprudente pagou com a vida a audácia de ter ousado perturbar o “dono das águas”. (TASTEVIN, 2008, p. 137)

A descrição de Tastevin (2008) reforça a prerrogativa de que Boiaçu seja fruto de espécies de cobras da Amazônia que atingem idades e dimensões fora do comum. A reflexão do missionário aponta para uma das principais características daqueles que relatam ter tido alguma experiência com Boiaçu: o medo. O temor e medo que se tem pela cobra estão relacionados, sobretudo, ao seu poder de encanto, que pode levar a vítima a um universo desconhecido. A descrição sobre a cobra continua.

Quando a Boiaçu torna-se muito grande e o lago não a comporta mais, ela se move no fundo das águas como alguém que não está à vontade e quer mudar de lugar. Então a terra treme, os jacarés grunhem de terror, o lago se agita e transborda de todos os seus contornos. Logo, não encontrando mais lugar, Boiaçu decide-se a partir: sob a ação do tremor da terra, a barreira da aluvião que separa o lago do rio desmorona e a enorme fera vai-se nas águas correntes: sua cabeça sobrepuja as ondas, seus olhos brilham como faróis vermelhos, as vagas levantam como muros sobre estes flancos monstruosos e, diante dela, boia uma espuma branca como diante da proa de um navio. Julgam-se suas dimensões pela da boca do lago e se lhe atribui, em consequência, de 20 a 30 metros de largo? Nada de surpreendente se alguns rios como o Juruá, largos de 600 metros, são, todavia, incapazes de oferecer uma moradia tão espaçosa a um monstro de tal porte. Em geral, ela se dirige imediatamente ao Solimões-Amazonas, que é o rei dos rios. Ali se instala nos lugares mais profundos, a 20, a 50 e a 100 metros. (TASTEVIN, 2008, p. 138)

O missionário enfatiza as dimensões físicas da Cobra e o que pode acontecer quando ela resolve se movimentar. A Cobra também é reconhecida por sua capacidade de mobilidade pelos rios da Amazônia, situação que contribui para reforçar o temor por esse ser, afinal ela pode estar

em qualquer lugar. Acredita-se que durante seus deslocamentos pelas águas amazônicas, Boiaçu se impõe sobre o rio e, com seus olhos incandescentes, pode seduzir aqueles que estão pelo caminho para levá-los para as profundezas das águas.

Maués (2011, p. 20) nos lembra que os seres que habitam as profundezas dos rios e lagos são conhecidos na Amazônia como “bichos do fundo” ou “encantados”, e costumam atrair as pessoas para sua morada secreta denominada “encante”. Esse autor destaca que a crença nesses seres é muito forte em toda a região amazônica, na qual os seres das matas e das águas mobilizam diretamente o imaginário local, por meio do temor de ser “encantado” e levado para as profundezas. Entretanto, o autor alerta que “para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este ‘se agrade’ da pessoa, por alguma razão”.

Os seres mais temidos do universo aquático amazônico dos encantados são a Cobra Grande e o boto, conhecidos por praticarem “atos malfazejos” aos caboclos da região, juntamente com os demais “seres do fundo”. O boto encantado, por exemplo, “é capaz de transforma-se num belo rapaz, que seduz as mulheres”, sobretudo durante as festas, “mantendo relações sexuais com elas” (MAUÉS, 2011, p. 23).

Loureiro (1995) analisa a presença da Boiuna e outros seres míticos como produto do imaginário amazônico. Para o autor, o imaginário local está constituído principalmente a partir de elementos do que ele denomina ser algo “visível” e “invisível”. Portanto, prossegue Loureiro (1995, p. 223) “a lenda da Boiuna, como Cobra Grande transformada em navio iluminado, é a transmissão visível do esplendor invisível do rio”.

O invisível como elemento de análise agrega tudo aquilo que não se vê, mas que se acredita existir dentro de um plano real que se relaciona com os elementos visíveis. O rio, por si só, é um grande mistério.

Para entender melhor a presença da cobra nas narrativas míticas amazônicas, recorri ao mito coletado pelo naturalista Barbosa Rodrigues, estudioso que viveu na Amazônia no final do século XIX. O pesquisador reuniu ao longo de seus estudos na região diversos relatos sobre os aspectos naturais e culturais da Amazônia, relatos estes oriundos do convívio com diferentes grupos locais, entre populações indígenas e “caboclas”. O autor apresenta a seguinte descrição acerca do mito de origem da Cobra Grande.

Contam que uma mulher foi um dia a casa de um homem casado e pediu para ahi ficar. Perguntou-lhe o homem: - que sabes tu fazer? – sei fiar. – Então fia. Dizem que deu-lhe algodão. Depois a mulher ficou em casa d'elle. Deixavam-na só e nada lhe davam para comer. Então, Ella ia ao ninho das gallinhas e tirava os ovos para chupar, e deixava as cascas inteiras, como se não fossem quebradas. Depois disso o homem voltou do matto com dous ovos de mutum; quebrou um e meteu dentro d'elle um

cabelo humano. Em seguida a mulher foi chupal-os. Cresceu-lhe tanto a barriga, que ella já não podia andar. Voltando do matto, o homem disse-lhe:

- Vamos apanhar sorva que encontrei aqui perto.

- Eu vou contigo, minha mãe. Disseram elles então. – Que é isto? Fallou outra vez a barriga. – Eu vou contigo, minha mãe. O homem foi com Ella, apesar da barriga grande, apenas junto á sorveira o homem disse:

- Cortamos ou subimos? O que estava dentro da barriga da mulher respondeu: - Eu mesmo subo. Então o homem tirou a maior sorva; tirou della o conteúdo e encheu-a de saliva. Da mulher que estava sentada, sahio uma cobra que subio para a sorveira. Ainda estava na barriga a metade, já a cabeça estava na ponta da arvore, engrossando ao mesmo tempo. Então disse o homem:

- Agora quando acabar de sahir, mette a ponta do rabo na casca da sorva. A mulher meteu-o logo. Então fugiram, levando o homem a mulher ás costas para a casa. Logo depois a cobra gritou:

- Minha mãe! Minha mãe! A saliva respondeu em vez da mãe:

Uh! Uh! Chegaram á casa. Immediatamente o homem meteu a mulher num pote e poz terra em cima. A cobra foi no encalço da mãe, chegou e chamou-a... chamou-a. a mãe não respondendo, saltou a filha ao rio. Procurou o fundo e não o achou. Subio e foi para o céo.

A cobra grande chamou o homem e disse:

- Meu avô, escondeste minha mãe. Agora vou me embora para o céo; não achei logar no rio e quando eu te chamar, me responderás. Quando eu aparecer, capina tua roça, porque será então o princípio do verão. (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 266)

É importante lembrar que a leitura das narrativas míticas deve levar em consideração que os mitos operam a partir de outras lógicas de interpretação. O mito relatado pelo autor, a partir de narrativas locais, mostra a relação da cobra com as pessoas em uma relação próxima, inclusive com a cobra se referindo à mulher como sendo sua mãe. A mulher e a cobra aparecem como personagens principais desse enredo, o que não se distancia de outras narrativas encontradas na região.

No mito que acabamos de ler a cobra persegue uma mulher, a quem chama de mãe. A perseguição da cobra aos seres humanos é revivida de diversas outras maneiras na Amazônia. Como vimos anteriormente com Galvão (1976), a Boiuna aparece nos rios durante as noites com grandes olhos de luz que “alumiam” a escuridão como os faróis das grandes embarcações. Loureiro (1995) reforça essa narrativa apontando que pescadores e navegantes reagem com admiração, espanto e contemplação quando relatam o encontro com a Boiuna pelos rios. Vejamos como esse autor apresenta essa relação:

No rio noturno, diante da contemplação do caboclo, a Boiuna liberta uma nova forma, que assume a força de encantamento, que se dirige aos sentidos, que não tem outra

finalidade que não seja a de ser contemplada, que assume um especial brilho diante dos olhos admirados, que passa errante à superfície das encantarias do rio, como um navio de luz. Isto é, a Boiuna se epifaniza. O invisível se entrelaça no visível, e o objeto energizado pela eletricidade do imaginário, ilumina-se. (LOUREIRO, 1995, p. 223).

Loureiro (1995, p. 223) reforça a relação entre o visível e invisível na perspectiva do imaginário, ilustrando como esses dois elementos se entrelaçam a partir da presença da Boiuna nas referidas narrativas. “Não há somente uma Cobra Grande habitando os 4.000 rios da Amazônia. E nem são imortais, enquanto répteis”, mas é interessante observar que “todos se referem à Boiuna e suas transfigurações em navios iluminados, como se fosse uma coisa única, um personagem único”. Segundo o autor, essa presença se dá como “uma espécie de presença total, ritualizada pelas diversas narrativas”.

Vale ressaltar que esse mesmo princípio pode ser aplicado no entendimento de outras relações entre seres humanos e míticos a partir de narrativas orais, tal qual nos alertou Lévi-Strauss acerca das versões do mito nas páginas anteriores. O destaque para a cobra e seu poder de encantamento se deu neste trabalho pela relação que podemos estabelecer com o cristianismo, ou melhor, com as narrativas míticas cristãs que envolvem, inclusive, a Virgem Maria. Loureiro (1995) já estabelecera elementos que nos ajudam a pensar essa relação.

A Boiuna, pelo fato de ser portadora de malefícios e tragédias, apresenta pontos de contato com a tradição cristã que atribui à serpente uma tradição negativa e maldita, seja da serpente que desgraçou Eva e aparece esmagada sob os pés da Virgem; seja da serpente cósmica aterrorizante do Apocalipse. Mas, ao mesmo tempo, o imaginário amazônico a redime e imortaliza (LOUREIRO, 1995, p. 228).

Ao falar de uma serpente que aparece esmagada sob os pés da Virgem, acredito que o autor esteja se referindo à imagem de Nossa Senhora da Conceição, que retrata a Virgem Maria sobre a cabeça de uma serpente, rodeada por anjos. Uma clara referência ao mito do Apocalipse que narra a batalha entre a mulher e uma serpente.

Loureiro (1995) reforça o que vimos anteriormente sobre a presença das serpentes nas narrativas bíblicas cristãs, sobretudo na relação com o feminino, desde Eva com a história da criação do mundo, até a batalha com uma mulher no mito escatológico narrado Apocalipse no que se acredita ser o “final dos tempos”.

Partindo para o diálogo com o cristianismo, a partir da relação que busco identificar entre a serpente (cobra) e a mulher (santa), tomei como referência a análise estrutural dos mitos, que nos permite comparar os mitos entre si, identificando semelhanças entre eles. Recorri ao

mito escatológico narrado no capítulo doze do livro do Apocalipse da bíblia cristã, no qual João<sup>23</sup> apresenta os prováveis sinais que lhe foram revelados como acontecimentos que anunciarão o “fim dos tempos”.

Nessa narrativa encontramos o relato da batalha entre uma mulher e um dragão de sete cabeças, representando uma luta entre o bem e o mal. O mito foi dividido em algumas partes para facilitar nosso entendimento sobre a relação que se busca apresentar, bem como possibilitar trabalhar melhor as perspectivas míticas que a narrativa apresenta. Vejamos o que diz o Apocalipse:

Um grande sinal apareceu no céu: uma Mulher vestida com o sol, tendo a lua debaixo dos pés, e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas. Estava grávida e gritava, sentindo as dores do parto, sofrendo muito na hora de dar à luz. Então apareceu no céu outro sinal: um grande Dragão, cor do fogo, com sete cabeças e dez chifres, e sobre as cabeças sete diademas. Sua cauda arrastava a terça parte das estrelas do céu, jogando-as na direção da terra.

O dragão colocou-se diante da Mulher que estava para dar à luz, pronto para lhe devorar o filho logo que ele nascesse. Nasceu o filho da Mulher. Era menino homem. Nasceu para governar todas as nações com cetro de ferro. Mas o filho foi levado para junto de Deus e de seu trono. A mulher fugiu para o deserto. Deus lhe tinha preparado aí num lugar onde fosse alimentada por mil duzentos e sessenta dias. Aconteceu então uma batalha no céu: Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou juntamente com os seus Anjos, mas foi derrotado, e no céu não houve mais lugar para eles. Esse grande Dragão é a antiga Serpente, é o chamado Diabo ou Satanás. É aquele que seduz todos os habitantes da terra. O Dragão foi expulso para a terra, e os anjos do Dragão foram expulsos com ele. (Ap 12, 1-9)

Para a religião católica, a mulher que aparece nessa batalha é a própria Virgem Maria, mãe do menino Jesus, que nasce (ou renasce na análise metafórica) durante o confronto com o dragão, configurando uma das representações daquele que “nasceu para vencer o mal”, como diversas vezes é falado e reproduzido no cristianismo. A batalha travada pode ser interpretada como a “luta do bem contra o mal”, recorrente em outras narrativas do cristianismo e frequentemente utilizada para entender os aspectos das lutas cotidianas pela sobrevivência, resumida atualmente como a busca pela salvação.

Simbolicamente, essa luta está presente na vivência cotidiana dos povos, inclusive os amazônicos, e é celebrada nos momentos festivos das comunidades representando redenção sobre o mal.

---

<sup>23</sup> Estudiosos do cristianismo divergem quanto à identidade de João, autor do livro do Apocalipse. A versão mais disseminada é de que este autor seja o mesmo João que escreveu um dos evangelhos de Jesus, entretanto, alguns estudiosos apontam que o autor foi apenas um ancião da época que utilizou o pseudônimo de João, o evangelista, para assinar o livro que anuncia a revelação do “fim dos tempos”.

O dragão, por sua vez, representa todo o mal que persegue Jesus, o filho de Deus, na tentativa de derrotá-lo. Em diversas passagens bíblicas, situações de perseguição são relatadas como, por exemplo, as tentações que Jesus sofreu quando esteve recluso no deserto e a perseguição que culminou na sua condenação e morte por crucificação. No caso dessa passagem do Apocalipse, o Dragão persegue a mulher e tenta devorar o seu filho, entretanto “o filho foi levado para junto de Deus e de seu trono” (Ap 12, 5), o que reforça a associação que a igreja estabelece entre este menino com o próprio Jesus.

Pode-se estabelecer uma homologia do dragão com a serpente, tal como prescreve a bíblia: “Esse Dragão é a antiga serpente” (Ap 12, 9). Ou seja, o livro cristão afirma que é aquela mesma serpente que aparece no Antigo Testamento. A cobra que convenceu Eva a comer do fruto proibido, tendo oferecido a Adão, que também comeu, provocando a ira de Deus que os castiga e expulsa do “paraíso”.

A serpente representa também a figura do diabo que, como narra o trecho acima apresentado, “seduz todos os habitantes da terra”. A sedução pode ser comparada ao encanto, que entendo, nesta análise, como um estado emocional em que se identifica ausência de racionalidade no discernimento das ações individuais.

A derrota do dragão foi comemorada com festa no céu, celebrando a derrota do mal e aparece aqui como símbolo da alegria daqueles que vivenciam tempos de paz, similar aos dias de hoje com as festas religiosas, como afirma a narrativa: “[...] por isso, faça festa, ó céu. Alegrem-se os que aí vivem. Mas ai da Terra e do Mar, porque o Diabo desceu para o meio de vocês. Ele está cheio de furor, sabendo que lhe resta pouco tempo” (Ap 12, 12). O dragão, porém, não se deu por vencido e continua sua perseguição, mesmo depois do confronto perdido:

Quando viu que tinha sido expulso para a terra, o Dragão começou a perseguir a Mulher, aquela que tinha dado à luz um menino homem. Mas a mulher recebeu duas asas da grande águia, e voou para o deserto, para um lugar bem longe da Serpente. Aí, a Mulher é alimentada por um tempo, dois tempos e meio tempo. A serpente não desistiu: vomitou um rio de água atrás da mulher, para que ela se afogasse. Mas a terra socorreu a mulher: abriu a boca e engoliu o rio que o Dragão tinha vomitado. Cheio de raiva por causa da Mulher, o Dragão começou então a atacar o resto dos filhos dela, os que obedecem aos mandamentos de Deus e mantêm o testemunho de Jesus. (Ap 12, 13-18)

O final escatológico mostra que a serpente, mesmo derrotada, continuou perseguindo a mulher e seus filhos: “A serpente não desistiu: vomitou um rio de água atrás da mulher, para que ela se afogasse. Mas a terra socorreu a mulher: abriu a boca e engoliu o rio que o Dragão tinha vomitado” (Ap 12, 15-16). Neste caso, observamos uma oposição que apresenta a terra

como lugar seguro que acolhe a mulher (Virgem Maria), em detrimento da água que se torna o lugar de perigo para onde se dirigiu o Dragão (Serpente).

### 3.3 A Cobra Grande e seus encantos

A partir da narrativa amazônica apresentada por Barbosa Rodrigues (1890) e da cristã presente no livro do Apocalipse, percebemos que em ambos os casos há uma interferência externa que age para proteger a mulher dos ataques da cobra. No primeiro caso, um homem livra a mulher, enquanto que no segundo, acredita-se que o próprio Deus a protege da fúria da serpente.

Com base no que refletimos no tópico anterior, destaquei alguns elementos que podem nos ajudar a compreender melhor a relação que estamos propondo. Terra e água, mulher e serpente figuram em ambas as narrativas como variáveis principais quando observamos a estrutura dos mitos em perspectiva.

Uma das variações desses mitos – em que podem ser observados elementos presentes nas duas narrativas – está associada às igrejas de Nossa Senhora no contexto urbano amazônico. Essa perspectiva nos permite perceber a estreita relação entre a Cobra Grande (ser temido que persegue e encanta) e Nossa Senhora (Virgem que protege e anda junto de seu povo) nas cidades amazônicas.

Voltemos à ideia do mito que reúne como elemento fundamental a oralidade. A narrativa oral é o principal instrumento para a transmissão do mito, bem como das lendas e contos do folclore brasileiro. A transmissão oral contribui para a perpetuação dessas narrativas, e suas variações, ao longo dos anos, de acordo com região ou grupo social que delas fazem uso.

O folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo coletou diversas narrativas em diferentes regiões do país, as quais foram classificadas por ele como lendas, fábulas, mitos, contos, e outras formas de expressão popular dos povos. Em seu livro que trata sobre a literatura oral brasileira, Cascudo (1952) busca definir o uso dos termos a partir de sua experiência e conhecimento literário. Chama a atenção a reflexão do autor voltada, entre outras coisas, para lenda e mito.

A lenda é um elemento de fixação. Determina um valor local. Explica um hábito ou uma romaria religiosa. Iguais em várias partes do mundo, semelhantes há dezenas de séculos, diferem em pormenores, e essa diferenciação caracteriza, sinalando o típico, imobilizando-a num certo ponto da terra. (CASCUDO, 1952, p. 49).

Cascudo (1952, p. 105) define a lenda como um elemento fixo, ou seja, que permanece sem maiores alterações quando contadas. Para o autor, a lenda explica os fatos, inclusive religiosos, que são iguais em várias partes do mundo e apresentam muitas semelhanças na sua reprodução. Ou seja, “a lenda é um ponto imóvel de referência”.

O mito, por sua vez, constitui um elemento de ação. O autor afirma que o mito está “presente pelo movimento, pela ação, pelo testemunho humano”, ou seja, como agente no processo de interpretação das narrativas. Entretanto, o mito “pode conservar alguns caracteres somáticos que o individualizam, mas possui costumes que vão mudando, adaptados às condições do ambiente em que agem” (CASCUDO, 1952, p. 49).

A relação entre mito e lenda também é observada por Monteiro (1995, p. 68). O autor conclui que “o mito é, portanto, anterior à lenda, mas é na lenda que o mito se incorpora ao discurso narrativo epopeico, desenvolve e justifica, refletindo sua identidade proteiforme”. Monteiro (1995) – que provavelmente tenha lido os escritos de Cascudo (1952) – reforça os aspectos narrativos característicos de lenda e mito, estabelecendo relações entre essas duas formas de oralidade, sem desconsiderar seus aspectos próprios. Essa associação nos ajuda a compreender as narrativas amazônicas que articulam elementos locais que se misturam aos religiosos.

Esse autor reforça a ideia do mito enquanto elemento determinante para a prática social dos sujeitos. O mito cumpre sua função quando observado dentro de um todo social. Monteiro (1995) resgata narrativas indígenas para compreender a “lenda-mito” da Cobra Grande no Amazonas. O autor apresenta a cosmologia indígena sobre o mito da Cobra Grande, vista também como “Cobra Mãe”, em alusão aos povos indígenas da região do alto Rio Negro – próximo à fronteira com Colômbia e Venezuela, no estado do Amazonas – que atribuem a origem dos povos ao ventre materno da cobra.

Salientamos que no caso amazonense a Cobra Mãe é responsável por uma série de atividades criadoras e beneficentes (mito da criação ou das origens), pois transportou colonos cuces ao rio Negro, de mesmo que a homóloga Cobra Macará o faria aos povos Inere, a todos no seu ventre acolhedor. (MONTEIRO, 1995, p. 23)

Além da perspectiva local, Monteiro (1995) busca na história de outros povos, narrativas que apresentam a cobra como ser mítico e histórico. O autor faz duras críticas em relação à forma como se deu o processo de cristianização dos povos da Amazônia, situação que também é refletida nesta tese. Entretanto, suas críticas desconsideram os mitos do cristianismo,

sobretudo aqueles que estão presentes na bíblia cristã, como referências importantes para o entendimento das religiosidades locais.

A perspectiva abordada pelos autores nos sugere pensar a atuação do mito na construção de uma história dinâmica a partir da oralidade. O cenário religioso brasileiro pode, portanto, ser interpretado a partir dessa perspectiva, inclusive o contexto católico que estamos abordando. Cabe destacar nesta abordagem a importância conferida ao mito enquanto agente na estrutura narrativa e nas ações práticas. Como vimos anteriormente, o mito, enquanto narrativa, também é ação, pois opera na prática ritual dos sujeitos.

De fato, não podemos considerar o mito presente nas narrativas bíblicas como mero elemento do passado ou mesmo como algo subjetivo ou abstrato, longe da realidade atual. Ao contrário, como nos lembra Cascudo (1952, p. 104) “o mito age e vive, milenar e atual, disfarçado noutros mitos, envolto em credices, escondido em medos, em pavores cujas raízes vêm de longe, através do passado escuro e terrível”. As palavras de Cascudo reforçam nossa tese de que mito e rito estão intimamente ligados no campo religioso. Na Amazônia, mito e rito são articulados nos discursos e práticas religiosas e populares.

Retomemos os mitos apresentados nas páginas passadas, o da Cobra Grande na Amazônia e o da batalha entre a mulher e a serpente na bíblia cristã. Eles me permitiram refletir ainda mais sobre a religiosidade católica na Amazônia, em especial quando falamos sobre a devoção à Virgem Maria. As narrativas nos sugerem estabelecer, a priori, a seguinte associação: terra = igreja; água = rio; mulher = Nossa Senhora; serpente = Cobra Grande.

Nas duas situações, terra e água apareceram em perspectiva de oposição, situação que foi identificada também nas narrativas dos viajantes europeus, que buscavam superar a fúrias das águas (oceano) para a descoberta de novas terras. No caso amazônico, os desafios de superação das águas dos rios pelos pescadores e demais populações locais, encontra obstáculos presentes no imaginário local, que se atualizam nos dias de hoje sob a forma dos problemas do cotidiano. Verificaremos algumas situações específicas da contemporaneidade no capítulo seguinte.

A associação estabelecida aqui com os elementos destacados acima, parte de uma narrativa recorrente em algumas cidades da Amazônia. Acredito que essa narrativa articula elementos amazônicos e cristãos, sob a ótica das populações locais. Uma das versões amazônicas sobre o mito da Cobra Grande conta que a cobra adormece debaixo das cidades e que sua cabeça se encontra embaixo da igreja de Nossa Senhora, no caso das cidades que têm como padroeira a Virgem Maria e suas múltiplas aparições (do Rosário, Conceição, Nazaré, etc.).

Em Itacoatiara/AM, por exemplo, contam os mais antigos que a cabeça de uma Cobra Grande está debaixo do altar de Nossa Senhora do Rosário e sua cauda nas proximidades do lago Jauari. Acredita-se que é por essa razão que o referido lago não seca.

Em Belém do Pará, conta-se que a cabeça da cobra está debaixo da basílica de Nossa Senhora de Nazaré e sua cauda na igreja da Sé, no centro histórico. É interessante observar que o trajeto de transladação da imagem da Virgem de Nazaré e a procissão do Círio ocorrem exatamente nesse percurso entre as duas igrejas (MAUÉS, 2008).

Tastevin (2008, p. 151) conta o relato que ouviu sobre a boiuna na cidade de Tefé, localizada às margens do rio Solimões, no Amazonas. O autor relata que por ocasião de um tremor de terra que foi sentido na região, lhe fora relatado que Tefé está construída sobre uma antiga ilha, debaixo da qual está acorrentada uma boiaçu”, portanto, “quando ela se perturba, toda a terra treme”. A narrativa vai mais além e alerta que a cobra “teria sepultado a vila nas ondas do lago se Santa Teresa, a padroeira de Tefé, não a tivesse impedido de fazer todo o mal que deseja”.

São muitas as variações sobre essa narrativa em toda a Amazônia, entretanto não iremos reproduzi-las aqui. O que proponho para a análise é a relação que podemos estabelecer entre a Virgem Maria (a santa que anda no meio de seu povo) e a Cobra Grande (a cobra que encanta e ameaça os fiéis) na Amazônia. Lembre-se que no capítulo anterior refletimos sobre a presença de Maria na história e no cristianismo, bem como a dimensão que a figura da Virgem adquiriu na religiosidade católica. Esses aspectos foram apresentados e descritos no primeiro capítulo, de maneira particular, a partir das festas religiosas.

A cobra, por sua vez, é um animal cheio de mistérios. É um ser que vive nas águas, mas também está na terra; troca periodicamente a camada superior de escamas, o que conhecemos popularmente como “troca de pele”; algumas são venenosas, outras não. Essas características, entre outras, tornam a cobra um ser ambíguo, que não possui lugar, forma ou características fixas, mas que apresenta constante alteração de estado.

A ambiguidade observada na cobra, a partir de suas características animais, contribui para reforçar o imaginário que rodeia esse ser. Popularmente a cobra também é conhecida como símbolo da traição. Geralmente se utiliza o termo cobra para se referir a alguém tido como responsável por criar intrigas e conflitos – propositalmente – entre as pessoas.

No imaginário Amazônico, a cobra é um ser com importante destaque, figura em diferentes narrativas de povos indígenas, comunidades ribeirinhas e outras populações nativas. A traição, o “encante” ou as incertezas sobre a cobra fazem parte o conjunto de informações que compõem o imaginário que se criou sobre esse animal. Como vimos nas páginas anteriores,

os animais são, muitas vezes, suscetíveis a ser sobredeterminados por características que fogem aos seus aspectos de animalidade (DURAND, 2010).

Busco compreender as serpentes que ameaçavam os viajantes europeus e a Cobra Grande que afugenta os que navegam pelos rios da Amazônia, a partir de elementos que nos permitem estabelecer relações entre essas duas realidades distintas. A análise estrutural dos mitos nos permite apontar alguns aspectos dessa relação que, nesse caso, estão em sua maioria, relacionados à água.

A Cobra Grande da Amazônia e a serpente/diabo do Apocalipse estão sendo observadas a partir de um elemento comum nos dois casos: a religião. Tanto as narrativas míticas amazônicas quanto os relatos bíblicos sobre a serpente, nos permitem reconhecer a presença do cristianismo como um componente de acentuada relevância para substanciar nossa análise.

A narrativa que retrata a existência de uma grande cobra debaixo das cidades amazônicas – que tem sua fúria controlada por Nossa Senhora – é um retrato da religiosidade católica popular amazônica. Essa versão do mito da cobra reúne elementos locais que se misturam com relatos bíblicos e históricos presentes na doutrina de uma religião com incidência mundial.

As narrativas míticas expressam uma moralidade, medo, comportamentos normativos, tabus e outros componentes intimamente ligados aos preceitos religiosos. No caso amazônico, essa situação reforça o processo de “amalgamação cultural”, nos termos de Galvão (1976), pelo qual passaram os povos da região. Processo esse que implicou diretamente na configuração da religiosidade das populações amazônicas.

Como temos visto no decorrer deste capítulo, o poder espiritual da igreja católica foi parte determinante do processo de colonização dos povos indígenas da Amazônia. Galvão (1976) entende o amálgama cultural como produto desse processo, no qual a devoção aos santos católicos esteve presente desde o início. A religiosidade católica amazônica reúne como marcas principais, elementos do universo indígena e do catolicismo europeu, que se articulam nas práticas populares regionais.

### **3.4 Nossa Senhora da Amazônia: uma Virgem “regionalizada”**

Os mecanismos encontrados pela igreja católica para a evangelização da população amazônica contemplaram a aproximação de signos religiosos católicos ao cotidiano local. A imagem da Virgem Maria representada a partir dos olhares regionais tornou-se um símbolo da

devoção mariana na Amazônia e se destaca atualmente como um ícone da representação dessa realidade na região.

O Círio de Nazaré realizado na cidade de Belém/PA, por exemplo, compreende elementos da identidade dos povos da Amazônia que podem ser observados na culinária, comércio, e no próprio mito de origem que narra o encontro da imagem por um caboclo da região.

No entanto, a presença de símbolos regionais nas festas de Maria não é exclusividade da devoção dos paraenses à “Nazinha”, nome pelo qual a santa é carinhosamente chamada pelos devotos. Sob a ótica dos povos da Amazônia, Maria tem cor, expressões corporais e faciais, utiliza trajes e objetos semelhantes aos das mulheres da região. Encontramos esses elementos nas músicas, orações, iconografia e na oralidade manifestados nos ritos religiosos católicos e na religiosidade popular.

No caso do Amazonas, em meio às diferentes formas de manifestação de fé regionalizada, destaco a criação do santuário de Nossa Senhora da Amazônia, em Manaus. A criação desse espaço e de uma imagem da Virgem Maria com o título de Nossa Senhora da Amazônia tiveram participação direta da igreja católica.

Vale ressaltar que Nossa Senhora da Amazônia não estava contemplada inicialmente nesta pesquisa, entretanto, considerei relevante compreender o processo de criação de uma versão amazônica da Virgem Maria na cidade de Manaus, posto que se trata de um ícone com características locais.

O artista amazonense Celdo Braga, uma das pessoas que colaborou no processo de construção do santuário, organizou um material com informações sobre a instalação do templo. A publicação consta de textos que narram os caminhos percorridos desde as ideias iniciais, passando pela construção da igreja, criação da imagem e decoração litúrgica com motivos regionais.

O santuário está localizado dentro do condomínio Alphaville, no bairro Ponta Negra, área que concentra os bens de maior valor imobiliário da cidade. Em seu texto sobre a criação do santuário, José Roque Nunes Marques, que também é procurador de justiça do Ministério Público do Estado do Amazonas – MP/AM, conta que foi procurado pelo então bispo auxiliar de Manaus, Dom Mário Pasqualotto, para tratar sobre a construção de uma igreja naquela região.

A arquidiocese estava com a intenção de construir uma igreja na Ponta Negra, a fim de que pudesse atender à comunidade e tinha pensado em meu nome para coordenar os trabalhos. Aprendi, desde criança, que não se recusa um convite do bispo. De

imediate, perguntei sobre o terreno, o projeto arquitetônico, de onde viriam os recursos e o nome do santo. (MARQUES, 2016, p. 06).

A partir do relato do procurador, observamos com clareza que a iniciativa para a construção de um templo religioso católico na região da Ponta Negra foi da Arquidiocese de Manaus, por meio de seu então bispo auxiliar. Marques aceitou o convite pessoal do episcopo e juntos deram prosseguimento à ideia de construção da igreja.

O primeiro desafio foi conseguir a área onde a igreja seria construída, pois, sabíamos que os valores dos imóveis na região estavam acima de nossa capacidade financeira. Circulava entre os moradores a notícia de que a família Loureiro estava disposta a doar um terreno para ser o local dessa construção. Após diversos contatos e a celebração Eucarística, o gesto foi concretizado com a assinatura da escritura pública de doação. (MARQUES, 2016, p. 06)

O desejo pela construção da igreja esbarrava em questões essenciais, entre as quais a necessidade de um terreno e dinheiro para a construção. Marques (2016) relata que o terreno foi conseguido mediante doação de uma família local que demonstrara interesse em disponibilizar a área para a construção do templo. Após as tratativas, o autor que também é um dos agentes do processo de fixação da igreja no local, narra que o ato de doação foi celebrado mediante a celebração de uma missa.

Sabemos que a construção de qualquer imóvel demanda investimentos financeiros significativos, entretanto, Marques (2016, p. 6) afirma que o início das obras se deu mesmo sem a reunião de todas as condicionantes necessárias, “iniciamos a construção com muitas dificuldades e pouco dinheiro”, e completa seu relato acrescentando que tiveram “permanentes surpresas de ofertas de materiais e de ambientação ecológica e artística”.

As obras da igreja católica, assim como de outras religiões, têm boa parte dos recursos financeiros oriundos de doações. Assim como nos preparativos para as festas, os fiéis são motivados a fazer doações para a realização de obras e trabalhos que envolvem diferentes frentes, desde os reparos estruturais até a aquisição de bens e serviços necessários para o funcionamento da instituição.

Por estar localizada em uma área nobre da cidade, no caso do santuário de Nossa Senhora da Amazônia, suponho que as doações foram bastante generosas. Marques (2016, p. 7) reforça essa tese ao noticiar que uma construtora “abraçou a obra como um verdadeiro testemunho cristão de gratuidade”. Sem avançar nos detalhes quanto ao nível de apoio ou

mesmo sobre os valores oriundos da colaboração da referida construtora, o autor reconhece a importância da ajuda e atribui a Deus o interesse da construtora pelas obras do santuário.

A imagem de Nossa Senhora da Amazônia foi criada por uma *designer* a partir de um concurso organizado pela Arquidiocese de Manaus no ano de 2011. Naquele momento se procurava a representação imagética da Virgem Maria com traços amazônicos, que receberia o título de Nossa Senhora da Amazônia. A jovem *designer*, que na época tinha 24 anos de idade, relata a experiência da concepção da imagem, à qual se refere ter sido um trabalho de “grande peso e responsabilidade”.

Não sabia muito bem por onde começar, afinal, não esperava que fosse digna de receber a imagem como em um sonho ou visão. Eu nem sequer achava que poderia fazê-la de forma satisfatória, mas, para tudo, existe um começo. Desta forma, a busca pelos traços tradicionalmente indígenas foi a minha maior preocupação inicial. Qual seria a face dos caboclos? (BONADIMAN, 2016, p. 08).

A autora se coloca diante de uma situação de grande responsabilidade, pois tem consciência de que estaria prestes a conceber uma representação de uma grandiosa figura do catolicismo tradicional, com a especificidade de lhe conferir traços e características próprias da Amazônia. Logo iniciou a pesquisa sobre os povos amazônicos para buscar os traços de Maria.

[...] procurei por etnias, nomes que conhecia, nomes que encontrava quando, finalmente, me deparei com uma imagem de uma jovem índia Ianomâmi de olhos meio-terra, meio-verde, meio-mel e ali me dei conta de que tinha achado o olhar da santa. Sereno e contemplativo com as cores que representam tanto nossa raiz quando a doçura de um olhar materno. (BONADIMAN, 2016, p. 08).

A *designer* confessa que o olhar da santa foi inspirado na imagem de uma jovem indígena Ianomâmi. Percebemos que a ideia da concepção teve como principal referência os povos indígenas da Amazônia, vistos pela autora como portadores de traços que “representam nossa raiz”. Os outros traços da santa foram descritos com detalhes técnicos.

O rosto de Maria, portanto, foi desenhado a partir daquela imagem. Muito embora o rosto seja uma mimetização da nossa raiz, a estatura da imagem não corresponde à média de altura das etnias caboclas. A santa mostra-se mais alta, símbolo de imponência e soberania, como as mais antigas árvores de nossas florestas.

As vestes misturam o sagrado com o cultural. A bata cor crua pintada com grafismos em vermelho não encontra nenhuma referência no universo indígena, devido ao fato de que as tribos que ainda mantêm seus costumes não utilizam peças de roupa, e sim o próprio corpo adornado e pintado, todavia, a cor que se aproxima à pele de Maria serve para cobri-la, mas, ao mesmo tempo, despi-la com uma ilusão de ótica. O elemento indígena é reservado à tipoia que sustenta o menino Jesus, artefato comumente utilizado pelas mulheres para carregar seus filhos.

O manto foi colorido no tom cerúleo, mistura de cor que junta um pouco de pigmentação esverdeada e o ciano. A cor representa muito mais que seu significado de nome: “azul do céu”, mas também faz alusão ao *lócus-coeruleus*, um importante núcleo do tronco encefálico que modula vários processos fisiopatológicos e comportamentais, entre os mais importantes, o estado de vigília, esta que é uma das mais fortes características da Mãe do Cristo, que nunca cessa de olhar pelos seus filhos. (BONADIMAN, 2016, p. 09).

Optei por reproduzir a própria descrição da autora pela riqueza nos detalhes e uso de uma explicação técnica, que julgo necessária para a compreensão do contexto da representação de Nossa Senhora da Amazônia. Vemos que a concepção da imagem mesclou informações do sagrado religioso e do imaginário sobre como seria a Virgem com “traços caboclos”. A partir da sutileza nos detalhes da descrição, posso supor que a relação estabelecida com Nossa Senhora foi além de questões puramente técnicas, com demonstrações de afeto ao destacar a condição de Mãe presente na figura da Virgem Maria.

Abaixo visualizamos a imagem de Nossa Senhora da Amazônia criada pela *designer* Lara Denys Bonadiman.

**Figura 1 – Imagem de Nossa Senhora da Amazônia**



Fonte: Arquidiocese de Manaus

As características físicas e expressões atribuídas à santa foram complementadas com dois elementos naturais, tipicamente amazônicos, que reforçam nossa interpretação sobre a percepção religiosa e popular que se tem da Virgem. Nossa Senhora da Amazônia aparece sob uma vitória-régia (*victoria amazonica*), planta aquática nativa encontrada em lagos e rios da região. Ao redor da santa, diferentes espécies de orquídeas compõem o cenário da flora amazônica.

Segundo a autora, a vitória-régia foi escolhida por conta de suas especificidades enquanto espécie da flora Amazônica. Características como a grandiosidade da planta e sua capacidade de suportar pesos como o das aves, por exemplo, contribuíram para que a vitória-régia servisse como base para a representação da santa amazônica. “As orquídeas representam o feminino, a delicadeza e a sutileza de Maria”, justificou Bonadiman (2016, p. 09).

A imagem vencedora do concurso foi apresentada em uma missa realizada em Manaus, com participação do arcebispo, bispos auxiliares e outros membros da estrutura eclesial local. A imagem oficial localizada no santuário de Nossa Senhora da Amazônia está exposta sob a forma de uma pintura em tela, se diferenciando das demais imagens de santos católicos que comumente se apresentam como imagens esculpidas em gesso, madeira ou outros materiais similares.

A Virgem Maria amazônica também ganhou um hino de composição do artista Celdo Braga. A letra da canção destaca os principais atributos da Virgem amazônica:

### **Hino a Nossa Senhora da Amazônia**

**(Celdo Braga)**

Nossa Senhora das águas, luz que a esperança alumia,  
 Rainha das ribanceiras: Mãe nossa de cada dia.  
 Nossa Senhora das flores, nossa fé e nossa guia.  
 Mãe da imensa Amazônia, Mãe nativa, Mãe Maria.  
 Maria, mãe do mateiro, do caboclo pescador,  
 do sofrido seringueiro, do esquecido lavrador  
 Mãe do índio destribado, dos que sofrem neste chão,  
 mãe da Amazônia e do povo, que clama libertação  
 Nossa Senhora das luzes, madrinha da ecologia,  
 dai ao homem predador, juízo e sabedoria  
 Nossa Senhora cabocla, Mãe de Jesus curumim,  
 sois a rainha da paz, desta paz que habita em mim.  
 Rogai por nossa Amazônia, pra que nunca tenha fim.

Assim como em outras canções, poemas ou cânticos dedicados à Virgem Maria, este, em especial, além de reforçar seus atributos mais conhecidos, como mãe e rainha, estabelece uma relação entre esses atributos e a Amazônia. A letra mostra Maria como mãe dos nativos (pescadores, caboclos, mateiros) que “sofrem neste chão”, em alusão aos constantes problemas enfrentados pelas populações locais entre os quais os grandes projetos desenvolvimentistas do país.

Uma das frases do hino a Nossa Senhora da Amazônia pede que Maria ajude dando “juízo e sabedoria” ao “homem predador”, em evidente referência à falta de consciência ambiental daqueles que exploram a Amazônia sem controle algum. Uma reflexão que extrapola o âmbito religioso e dialoga com as questões socioambientais que estão diretamente ligadas ao cotidiano das populações.

A decoração interna da igreja segue o mesmo padrão regional que visualizamos na imagem da santa. Os instrumentos de uso litúrgico foram esculpido utilizando materiais da natureza, em sua maioria a própria madeira. A mesa do altar principal foi feita a partir do tronco de uma velha árvore com alguns galhos, que suportam uma peça de vidro em formato oval. A mesa do altar é um elemento central nas igrejas católicas, pois nela acontece todo o rito da eucaristia.

Atrás da mesa, fixada no centro de uma coluna dos fundos, está uma imagem de Jesus Cristo ressuscitado<sup>24</sup> esculpida em madeira. A imagem mostra Jesus Cristo com braços meio abertos e olhar fixo levemente direcionado para cima, como se estivesse indo ao encontro de outra pessoa. Ele possui como veste uma bata que o cobre até os pés, bem como um pano que passa pelos seus braços e cobre as costas, tudo esculpido em madeira.

As demais peças que compõem a decoração litúrgica da igreja seguem o mesmo padrão e chamam a atenção pelos detalhes artísticos presentes em cada uma delas. O ambão (púlpito) onde são realizadas as leituras bíblicas, a pia batismal, o sacrário que abriga as hóstias consagradas, mesas de apoio, cesto de coleta das ofertas, suportes para imagens, entre outros. Todos confeccionados em madeira ou outros materiais encontrados na natureza.

Os tradicionais bancos em madeira das igrejas católicas não foram utilizados no santuário de Nossa Senhora da Amazônia. Os assentos são formados por cadeiras acolchoadas na cor verde-escuro, dispostas em fileiras. As paredes da igreja são de vidro, intercaladas com

---

<sup>24</sup> A imagem de Cristo ressuscitado se contrapõe a tradicional imagem de Cristo crucificado. Enquanto nesta Jesus aparece pregado na cruz como no dia de sua morte, o cristo ressuscitado representa Jesus Cristo que venceu a morte e está vivo.

colunas de concreto. O vidro possibilita que as pessoas que estão no interior do templo possam observar a floresta que cerca o santuário, reforçando a proximidade que se busca estabelecer com a floresta amazônica.

O tom artístico e poético empregados nas peças que decoram o santuário, e na própria imagem da santa, reflete a concepção do espaço a partir de uma interlocução com as questões amazônicas. Percebe-se que o tema Amazônia esteve presente desde as primeiras tratativas para a implantação do santuário, logo compreendemos o caráter ecológico que ele adquiriu.

Por mais que não se trate especificamente da temática desta pesquisa, durante a escrita e reflexão sobre a “invenção” de uma imagem de Nossa Senhora que recebe o título da Amazônia, me questionei sobre de que forma os fiéis católicos se relacionam com os símbolos regionais naquele contexto.

Frequentei algumas vezes os espaços das celebrações dominicais no santuário para conhecer pessoalmente o espaço e observar a dinâmica local. Essas visitas não tiveram caráter de trabalho de campo propriamente dito com pontuação de questões e outros elementos para direcionar a observação, quem sabe uma futura pesquisa possa se debruçar melhor sobre essa temática.

A partir destas observações preliminares, notei que as pessoas que frequentam o santuário são nitidamente pertencentes a classes sociais mais elevadas. Algumas variáveis me levaram a esta percepção, tais como os tipos de vestimenta das pessoas, modelos de carros que chegavam no local e até nas cédulas de dinheiro que eram depositadas no momento do ofertório, que eram característicos de quem possui condições financeiras mais confortáveis. Reforço que não se trata de uma análise profunda e, muito menos, de uma classificação tipológica dos frequentadores do local.

O que proponho refletir a partir desse dado é a percepção de um contraste entre os frequentadores do santuário e a proposta das referências amazônicas que figuram no templo. As feições regionais de Nossa Senhora da Amazônia parecem não dialogar com os rostos dos fiéis que participam das celebrações, a predominância da madeira e outros materiais utilizados como decoração aparentam ser simples demais para a realidade daquele público.

Há que se considerar que a criação do santuário de Nossa Senhora da Amazônia se insere no contexto urbano de uma grande cidade. É interessante observar que as devoções religiosas, em especial as marianas em meio urbano, refletem clamores dos fiéis e dramas pessoais vividos diariamente no Brasil e em outras partes do mundo. No caso dos povos amazônicos, os clamores cotidianos estão relacionados à luta pela terra, à defesa dos usos dos recursos naturais e ao direito a bens e serviços básicos que dificilmente chegam a toda a região.

Nossa Senhora da Amazônia aparece como mãe e protetora desses povos, uma Virgem que representa a busca por alento diante de situações de ameaças. No entanto, necessitaríamos de maiores informações para uma análise mais detalhada sobre a recepção dos fiéis que frequentam o santuário de Nossa Senhora da Amazônia, em Manaus. Como a imagem de Maria amazônica ou “cabocla” dialoga com esses sujeitos? Talvez o ponto de partida seja pensar a partir do contexto urbano de Manaus.

### **3.5 “Qualquer uma pode ser senhora, mas não (pode ser) Nossa Senhora”: O que Maria representa hoje.**

Os dados do trabalho de campo apresentados no primeiro capítulo, a breve digressão histórica com diálogo teológico realizada no segundo capítulo e os aspectos históricos visualizados no contexto amazônicos neste terceiro capítulo, constituem um conjunto de informações etnográficas e bibliográficas que reforçam a análise antropológica sobre a devoção à Virgem Maria no contexto católico amazônico.

Entretanto, para melhor compreender o que Maria representa na vida dos cristãos católicos hoje, recorri aos próprios devotos, aqueles que vivenciam a fé e o relacionamento com a santa de diferentes maneiras no seu dia a dia. As entrevistas apresentadas buscam adensar os dados etnográficos sob o ponto de vista dos próprios devotos, considerando seus lugares de fala e diferentes graus de envolvimento com a santa.

Para efeitos de escrita e relatos das entrevistas utilizarei nomes fictícios para me referir aos entrevistados, evitando a exposição das particularidades de cada um deles. Perguntada sobre o que Maria representa em sua vida, dona Sílvia, que é uma das colaboradoras dos festejos de Nossa Senhora da Conceição da catedral metropolitana de Manaus, não economizou palavras para falar sobre a Virgem.

[...] Maria é aquela mãe carinhosa que sabe que você está precisando daquilo, e intercede junto a Deus. E qual é o filho que não atende um pedido de sua mãe? Então ela é aquela intermediadora, intercessora, aquela que auxilia, que te ajuda, que vê tuas necessidades e intercede a Deus pelas tuas necessidades mesmo sem você saber. (Entrevista concedida no dia 1º/12/2015, em Manaus/AM).

Os primeiros atributos reconhecidos em Maria por dona Sílvia foram os de “mãe carinhosa”, “intermediadora” e “intercessora”. Maria “auxilia” e “ajuda” perante as necessidades de seus filhos, intercedendo por eles junto a Deus. “E qual é o filho que não atende

um pedido de sua mãe? ”. Com essa pergunta, dona Sílvia não somente reconhece a figura da trindade como Pai, Filho e Espírito Santo, reunidos em um só Deus, mas também acredita em uma relação fraternal entre Mãe e Filho, ou seja, entre Maria e Jesus. A mãe pede, e o filho atende.

Ela continua sua fala relatando uma experiência pessoal recente em que recorreu à ajuda de Maria.

Eu passei por um momento difícil. Este ano eu descobri que estava com câncer de ovário, subitamente, em um exame ginecológico de rotina. Eu fui para o Rio (Rio de Janeiro) onde minha família mora, fiz a cirurgia de histerectomia e realmente deu um adendo carcinoma do ovário direito. Estava no início e foi retirado todo meu útero... Isso é uma coisa que te coloca lá pra baixo. Mas, pela minha fé, pela confiança que eu tinha, todo dia eu dizia: “Minha Nossa Senhora da Conceição eu quero voltar para Manaus, eu preciso voltar para Manaus! ”. Porque essa festa que nós estamos celebrando agora, de Nossa Senhora da Conceição, para mim é muito importante. Existem duas festas importantes que a catedral coordena que são as grandes procissões: A festa de Nossa Senhora da Conceição que é padroeira do Amazonas, padroeira de Manaus e padroeira da Arquidiocese de Manaus, e a festa de Corpus Christi.

O ano passado, na festa de Nossa Senhora da Conceição, eu estava aqui e ainda não sabia que estava com câncer, mas na festa de Corpus Christi eu não estava e eu senti muito isso, sabe? A falta de estar aqui coordenando, me envolvendo, e que no dia seguinte eu ia estar com aquele cansaço do dever cumprido, de realmente ter feito e ter saído uma festa bonita porque eu dei minha colaboração, isso é uma satisfação muito grande para mim. Então sempre eu pedia: “Minha Nossa Senhora, me ajude! Eu preciso ir para Manaus”, mas a minha médica dizia: “Eu acho que não vai dar, não!”. Em setembro, eu fiz os últimos exames, e os resultados foram tão bons que ela me liberou para passar a festa da padroeira e o Natal. (Entrevista concedida no dia 1º/12/2015, em Manaus/AM).

A situação provocada pelo acometimento de um câncer, uma das doenças que mais matam em todo o mundo, fez com que a devota buscasse ajuda divina. Dados do Instituto Nacional do Câncer (INCA) revelam que aproximadamente 8,2 milhões de pessoas vão a óbito em todo o mundo por conta da doença<sup>25</sup>. No Brasil foram contabilizadas 223,4 mil mortes no ano de 2015, o que representou um aumento de 31% em um período de quinze anos<sup>26</sup>. A estimativa do instituto é de que sejam registrados cerca de 5.860 novos casos de câncer no Amazonas no ano de 2018, sendo 840 de colo do útero nas mulheres e 580 de próstata nos homens, os que mais atingem a população local.

O desejo de dona Sílvia não era apenas o de ficar curada, mas de participar da organização da festa de Nossa Senhora em Manaus. A fé manifestada em carinho e cuidado,

<sup>25</sup> Disponível em <http://www.inca.gov.br/wcm/dmdc/2016/numeros-cancer-brasil.asp>. Acesso em 17/05/2018.

<sup>26</sup> Disponível em <http://saude.estadao.com.br/noticias/geral,mortes-por-cancer-aumentaram-31-no-brasil-em-15-anos,70001652056>. Acesso em 17/05/2018.

sendo retribuída com trabalho na promoção da festa, em que faz questão que seja uma “festa bonita”. A recompensa veio com a liberação médica para retorno a Manaus, após novos exames.

[...] Às vezes eu fico pensando: “Minha Nossa Senhora, me segura!”, porque as minhas taxas estavam muito baixas e eu não podia estar frequentando igrejas e ambientes fechados porque eu estava com uma anemia muito grande e muito frágil, sem resistência nenhuma. Então, o que eu quero te dizer com isso? Que a fé da gente é muito importante, você acreditar que realmente Nossa Senhora quer... “Olha eu vou fazer a festa do seu filho, mas a Senhora tem que me ajudar. Interceda junto a ele!”. E eu acho que fui atendida. (Entrevista concedida no dia 1º/12/2015, em Manaus/AM).

Mesmo com o retorno a Manaus para participar dos festejos da Imaculada Conceição, nossa entrevistada reconhece que não deveria estar exercendo tal função e nem mesmo frequentar lugares fechados com aglomerações de pessoas, tendo em vista seu frágil estado de saúde naquele momento. A fala ressaltou o sentimento de gratidão em ter sido atendida e poder estar participando da festa naquele ano e o comprometimento com a retribuição da dádiva recebida.

Dona Nair, moradora da cidade de Manacapuru e devota de Nossa Senhora de Nazaré, relatou sua relação com a Virgem de maneira similar. Além de devota assídua dos festejos do Círio, dona Nair desenvolve atividades na paróquia com o grupo Legião de Maria. Ela destacou como principais ações promovidas pelo grupo Legião de Maria as visitas aos doentes, reuniões para dialogar sobre a Palavra de Deus, reza do terço, entre outras. Todas as atividades tendo Maria como exemplo maior de fé em Jesus Cristo.

Pedi que ela falasse um pouco sobre sua fé em Maria e o que ela representa em sua vida. Ela sorriu e respondeu: “Falar de Maria é muito bom! ”. E completou sua resposta deixando o sorriso de lado: “Mas seguir Maria também tem um atrapalho na vida como seguir Jesus. Daqui acolá a pessoa tropeça, mas levanta de novo porque Jesus caiu, levantou e levanta! ”.

Nesse momento dona Nair informou que algumas pessoas, sobretudo as pertencentes às religiões protestantes, ficam “encacholando (sic) coisas na cabeça”, questionando sobre a crença dos católicos em Maria. Relatou que certa vez, um desses sujeitos lhe disse que “qualquer uma (mulher) pode ser senhora”, acreditando não haver justificativas para a atribuição do título de Nossa Senhora a Maria, pelos católicos. Mas dona Nair completa seu raciocínio reconhecendo: “Sim, qualquer uma pode ser senhora, mas não (pode ser) Nossa Senhora”, defendendo a singularidade da Virgem.

Após as primeiras considerações sobre Maria, perguntei se ela já havia alcançado alguma “graça”<sup>27</sup>, “E muitas, eu tô aqui viva (sic)!”, respondeu ela com voz firme e enfática. Dona Nair relatou um caso recente em que rogou à mãe de Deus por ajuda.

Em 2013, eu fiquei internada. No dia de Pentecostes<sup>28</sup>, eu estava me arrumando pra ir, arrumei a roupa todinha pra trabalhar, porque todos os ministros<sup>29</sup> trabalham né, aí nós tínhamos que comprar peixe pra comer assado, aí eu fui. Quando eu voltei de lá, tratei os peixes e senti uma pontada. Aí eu disse: ‘ah, eu acho que a jiquitaia me ferrou (sic)’, aí eu disse pra minha neta: ‘Vocês cuidam aí que eu vou lá pra cima passar remédio’. Depois do almoço, eu subi e disse pra minha filha: ‘Quando der quatro horas, tu me chama, pra eu tomar banho, mudar de roupa e ir’ (para o Pentecostes). Aí eu entrei e me deitei, quando acordei foi aos gritos, grito, grito, grito (falou repetidas vezes), minha neta disse: ‘Vovó vamos pro hospital!’. Eu falei: ‘Vamos esperar pra ver se passa. Eu tenho medo de ir pro hospital e eles não descobrirem direto e quererem me partir pra ver o que tem dentro’. Sabe o que ela fez? Ela esquentava o ferro e passava em cima do meu peito, fez dezessete vezes fazendo compressa, aí parou. Depois eu peguei no sono... quando foi de manhã cedo eu saí com ela (a neta) e disse: ‘Vamos no hospital para consultar’. Quando eu cheguei lá, fizeram um exame e disseram: ‘A senhora só vai sair daqui a quatro dias, a senhora vai ficar internada’. Aí eu disse pra minha neta: ‘Vai avisar lá em casa que eu vou ficar internada’. Quando foi no outro dia chegaram os médicos de Manaus, fizeram exames e disseram: ‘A senhora vai pra Manaus, o seu problema é coração’.

Eu chorei tanto, mas eu levei o meu Deus conosco<sup>30</sup>, peguei o terço e falei: ‘Maria, passa na frente, toma a decisão da minha vida’. Olha, quando eu cheguei lá eu fiz tanto exame e eles não descobriam... quase que eu morro, quase que eu não resistia. Mas quando eu entrei e vi a fileira (sic) de gente, eu disse: ‘Deus, tome conta. Deus, vai na frente, Jesus, vai no meio, Nossa Senhora, vai bem na frente, o Espírito Santo também... Eu entro e saio, se Deus quiser! Eu vou morrer em casa, aqui mesmo eu não morro, não’. Aí me levaram pro 28 de agosto<sup>31</sup>. Quando eu cheguei lá me senti fraca, comi uma banana e fui caindo para trás, quando eu acordei tinha um monte de gente em cima de mim, eu sabia que não ia morrer naquela hora. Agora eu tô aqui contando a história... (Entrevista concedida no dia 17/06/2015, em Manacapuru/AM).

A situação relatada por dona Nair envolveu um problema de saúde que, segundo ela, apareceu subitamente. O medo de passar dias em tratamento em um hospital ou mesmo de passar por algum procedimento cirúrgico por conta da doença até então desconhecida, fez com ela invocasse a proteção da Virgem Maria.

<sup>27</sup> O termo “graça” é utilizado pelos religiosos para denominar uma dádiva recebida pelas divindades. Receber uma graça significa que o fiel teve seu pedido atendido.

<sup>28</sup> Festa católica em que se celebra a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus, comemorada 50 dias depois da páscoa.

<sup>29</sup> Cargo exercido por leigos católicos que lhes permite, entre outras coisas, distribuir a eucaristia – hóstia consagrada pelo sacerdote que representa a carne do próprio Cristo – durante as celebrações religiosas.

<sup>30</sup> Livreto publicado mensalmente que orienta quanto ao uso de leituras, cânticos, preces e orações adequadas para cada momento das celebrações católicas de acordo com o dia.

<sup>31</sup> Hospital público localizado em Manaus.

Quando questionada se havia se recuperado, dona Nair respondeu que sim “graças a Deus e a Nossa Senhora”. Ela revelou que durante o período em que esteve no hospital foi questionada sobre sua fé. O diálogo com uma das pessoas que também estava internada no mesmo hospital foi destacado por ela:

- A senhora está sofrendo porque a senhora não aceitou Jesus!
- Eu aceitei Jesus, sim! E ele está aqui comigo.
- A senhora acredita?
- Acredito! Se eu não acreditasse eu já tinha ido para debaixo da terra. Eu ainda vou viver muito.... Meus filhos (estão) rezando, todo o mundo rezando, de vez em quando eu recebia um telefonema aqui de Manacapuru dizendo que estavam rezando por mim. (Entrevista concedida no dia 17/06/2015, em Manacapuru/AM).

O relato evidencia a tensão histórica presente na relação entre católicos e protestantes. Como vimos anteriormente, a figura de Maria é um dos pontos críticos dessa relação, motivada principalmente pelas divergências na interpretação da história da Virgem. A situação narrada na entrevista pode ser vista como um dos reflexos do aumento do número de evangélicos nas cidades brasileiras e as dificuldades encontradas para o diálogo religioso.

A entrevista com o Sr. Valdir, devoto de Nossa Senhora de Nazaré, por sua vez, ressaltou o crescimento da cidade nos últimos anos e a “falta de fé” das pessoas. Chamou a atenção para o surgimento de novas igrejas de outras denominações religiosas e salientou que as pessoas mudam facilmente de uma igreja para outra, sem envolvimento maior com uma determinada religião.

Participante das atividades da paróquia há mais de 30 anos, ele destacou que a fé em Nossa Senhora e nos santos católicos está condicionada à fé em Deus: “Eu confio nos santos porque quem coordenou (sic) São Pedro, São Paulo, Santo Antônio, São João, Nossa Senhora de Nazaré, foi Deus né? ”. Entretanto, percebe que elementos dessa fé estão “se perdendo”, pois, muitas pessoas têm se afastado da igreja.

A cidade cresceu bastante, e a gente que vê que nós temos uma grande multidão que não busca participar da igreja, querem as coisas mundanas, folias, que justamente são só diversão humana pessoal e não é espiritual. No passado, não! O povo tinha mais participação, mais interesse, mais aquele respeito de buscar e de participar dos trabalhos de Deus nas igrejas. Então, também avançaram muito as igrejas evangélicas, aqui em Manacapuru onde você anda tem rua de ter três templos. As pessoas que não são inteiradas, que não leem a bíblia, passam pra outras igrejas. Eu digo sempre: eu vejo que uma pessoa que está numa igreja, depois passa pra outra, depois passa pra outra. Ele não tem segurança, ele não confia em Deus, porque eu vejo o seguinte: eu me dou (sic) com a maioria dos pastores, nós já fizemos manifestações juntos pelos direitos sociais, e a gente conversa muito, eles me chamam de irmão, eu chamo eles irmão. Eu já fui convidado várias vezes pra participar de outras igrejas, mas eu digo: não, não tenho necessidade disso, o nosso Deus é só um. Quando eu nasci, lá em casa

minha mãe era católica, meu pai era católico e eu vou ser católico. (Entrevista concedida no dia 17/06/2015, em Manacapuru/AM).

A falta de interesse das pessoas em frequentar as igrejas é atribuída, pelo Sr. Valdir, ao crescimento das cidades e ao surgimento de novas igrejas evangélicas. A crença nos santos e na Virgem Maria é associada por ele à crença em Deus, sendo este o “coordenador” de todas as ações que envolvem aqueles. A consciência sobre os problemas contemporâneos, caracterizados por ele como “mundanos”, reforça a crença nas divindades em que se acredita serem capazes de mudar esta realidade, inclusive a própria Virgem Maria.

Em Itacoatiara a entrevista aconteceu no meio da procissão de Nossa Senhora do Rosário. Chamou-me a atenção uma mulher que distribuía copos personalizados com o nome da santa. Além do nome de Nossa Senhora do Rosário, os copos também continham a imagem de um rosário e a frase “rogaí por nós” estampadas juntamente com o nome da cidade de Itacoatiara.

A senhora, de aproximadamente 50 anos, relatou a importância da Virgem Maria para sua família. Os objetos que estavam sendo distribuídos eram em agradecimento pela saúde de sua irmã.

Minha irmã teve um tumor na cabeça e estava desenganada (sic) pelos médicos. O médico disse que, se ela acordasse depois da cirurgia, ficaria com sequelas. Nós nos pegamos (sic) com Nossa Senhora do Rosário e hoje minha irmã está se recuperando aos poucos, graças a Deus e a Nossa Senhora do Rosário. A família toda é devota de Nossa Senhora, desde os mais novos até os mais velhos. (Entrevista concedida no dia 1º/10/2016, em Itacoatiara/AM).

Esse caso mostra uma devoção coletiva expressada através do pedido de toda uma família pela saúde de um de seus membros. A gravidade de uma doença na cabeça, aliada ao prognóstico negativo dos médicos, foram os principais motivadores para se recorrer à intervenção da Virgem. A expectativa de recuperação foi associada à existência de possíveis sequelas decorrentes da enfermidade adquirida, situação que reforçou a necessidade de ajuda divina com algo que ultrapassava os poderes médicos.

A conversa foi breve. Uma entrevista curta que surgiu a partir da distribuição dos brindes, como pagamento de promessa feita a Nossa Senhora. A gratidão pela recuperação da saúde de sua irmã motivou a ação da família e reforçou os laços de reciprocidade com a Virgem.

A próxima narrativa sobre a presença de Maria na vida contemporânea foi reunida na cidade de Aparecida/SP, na condição de conversa informal. Muito embora essa cidade não esteja entre as que foram contempladas pelo trabalho de campo, considero importante a

perspectiva da entrevistada, sobretudo pelo fato de estarmos falando sobre uma cidade significativa para o entendimento das expressões e devoções marianas no Brasil.

Estive em Aparecida/SP para participar do XI Congresso Mariológico Internacional, promovido pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), em parceria com o Santuário Nacional de Aparecida, no ano de 2017. O objetivo naquela ocasião foi de dialogar com profissionais da teologia e ciências da religião, nos grupos de trabalho e conferências do evento. A viagem não previa a realização de entrevistas.

Entretanto, um fato chamou a atenção durante os primeiros dias do evento. Sempre ao me deslocar para o local das atividades, passava por uma senhora que pedia esmolas no caminho. A senhora, de 78 anos, estava sentada na calçada, encostada no muro da basílica de Aparecida. Ela portava uma bandeja de alumínio com uma imagem de Nossa Senhora Aparecida e outros pequenos folhetos impressos – conhecidos como “santinhos” – com imagens de outras “Nossas Senhoras”, com as orações oficiais dirigidas às santas impressas no verso do material.

Aquela situação despertou curiosidade e interesse em saber mais sobre ela. Sentei para uma conversa e perguntei sobre o que ela fazia ali sentada todos os dias e se ela era devota de Nossa Senhora Aparecida.

Sou devota de Nossa Senhora Aparecida e se hoje eu enxergo é por causa dela. Minha mãe fez uma promessa quando eu era criança. Essa imagem era da minha mãe e foi com ela que ela fez a promessa. Minha mãe morreu e hoje a imagem é minha. Sou devota da mãe e do filho: de Nossa Senhora e de Jesus. Sou dos dois, porque não existe filho sem mãe e nem mãe sem filho. (Entrevista concedida no dia 11/08/2016, em Aparecida/SP).

Ao contar sobre o significado daquela imagem como objeto pessoal que herdou de sua mãe, dona Lourdes se definiu como devota de Nossa Senhora Aparecida e reconheceu a graça recebida quando ainda era criança. Em um trecho da conversa ela afirma que “não existe filho sem mãe e nem mãe sem filho”, destacando que a fé em Maria está associada à fé em Jesus.

Após relatar seu envolvimento com a santa no período da infância, dona Lourdes foi mais além e contou sobre um momento de dificuldade pelo qual passou quando já estava casada.

Meu marido morreu quando meus filhos ainda eram pequenos. Ele era taxista e foi assaltado e morto, eu fiquei perdida e sem saber o que fazer da minha vida. Morava aqui perto mesmo e Nossa Senhora Aparecida me ajudou a cuidar dos meus filhos porque eu queria morrer também. Criei meus filhos todos e, graças a Deus, todos eles hoje têm família e trabalham. (Entrevista concedida no dia 11/08/2016, em Aparecida/SP).

A morte do marido, quando os filhos ainda eram crianças, deixou dona Lourdes numa situação complicada do ponto de vista emocional e econômico. As dificuldades do dia a dia se refletiram na preocupação com os filhos pequenos, sobretudo no aspecto financeiro. Situação não muito diferente de tantas outras mulheres brasileiras que passam a criar, sozinhas, seus filhos após a morte dos maridos ou mesmo quando são deixadas por estes.

A ajuda para superar essa situação, segundo ela, veio através de Nossa Senhora Aparecida, reforçando os laços existentes entre a Virgem Maria e dona Lourdes. A nova promessa reforçou a relação anteriormente estabelecida e representou o aumento de prestígio da Virgem perante a devota, elemento fundamental para a manutenção da crença e fé em Maria.

As quatro perspectivas apresentadas pelos interlocutores, além de relatar envolvimento pessoal com a santa, narram momentos delicados da vida contemporânea em que se acredita só terem sido superados com a ajuda da Virgem. Os casos de doença evidenciam temor pela morte e a luta pela sobrevivência. A violência foi relacionada com o crescimento urbano e o afastamento das pessoas da religião. A morte de um familiar alterou a trajetória e provocou um “recomeço” de vida.

Esses casos são representativos de tantos outros que se pode encontrar conversando com os devotos, escutando “testemunhos”, lendo os agradecimentos no interior dos templos, observando o contexto das promessas, entre outras formas de expressão da religiosidade católica. Casos que constituem o universo das práticas rituais que fortalecem os laços estabelecidos com a Virgem Maria.

Chamo a atenção para o fato de a maioria das entrevistas terem sido concedidas por mulheres, situação que reflete a expressiva participação feminina nas festas observadas. A atuação das mulheres nas atividades religiosas, sobretudo na organização das festas católicas, merece um olhar atento de nossa parte. Apesar de não ser o foco desta pesquisa, reconheço que a presença e envolvimento do público feminino nas festas de Nossa Senhora pode elucidar muitas questões que envolvem a presença da igreja católica na Amazônia, algumas das quais já foram tratadas nas páginas passadas.

No próximo capítulo dialogaremos sobre as dimensões populares de Maria e o contexto urbano no qual se manifestam. As cidades, enquanto lugares de culto, refletem as religiosidades de seu povo. Vejamos como podemos interpretar essas práticas a partir dos três contextos de observação desta pesquisa. Levemos em consideração a presença da igreja católica na Amazônia e seu constante processo de secularização.

# Capítulo 4

---

## Catolicismo popular e Modernidade religiosa: devoção mariana em meio urbano



*A vaca mansa dá leite, A braba dá quando quer.  
A mansa dá sossegada, A braba levanta o pé.  
Já fui barco, fui navio, mas hoje sou escaler.  
Já fui menino, fui homem, só me falta ser mulher.  
Valha-me Nossa Senhora, Mãe de Deus de Nazaré!  
(Ariano Suassuna – O auto da compadecida).*

#### 4.1 As várias faces de Maria

Padre Antônio Vieira (1608 – 1697), religioso jesuíta que viveu no Brasil no século XVII, dedicou alguns de seus sermões à Virgem Maria. No sermão do nascimento da mãe de Deus, Antônio Vieira reflete sobre a natividade de Maria, uma das primeiras datas festivas em comemoração à Virgem, indagando-se sobre os propósitos do nascimento da Virgem.

Vieira (1998) abrange aspectos teológicos e religiosos sobre o nascimento da Virgem e a importância dela para o cristianismo, citando trechos dos evangelhos e outros personagens de destaque na história cristã. No trecho a seguir vemos a reflexão de Vieira sobre os diversos significados da figura de Maria para os devotos.

Perguntai aos enfermos para que nasce esta celestial Menina: dir-vos-ão que nasce para Senhora da Saúde; perguntai aos pobres: dirão que nasce para Senhora dos Remédios; perguntai aos desamparados: dirão que nasce para Senhora do Amparo; perguntai aos desconsolados: dirão que nasce para Senhora da Consolação; perguntai aos tristes: dirão que nasce para Senhora dos Prazeres; perguntai aos desesperados, dirão que nasce para Senhora da Esperança. Os cegos dirão que nasce para Senhora da Luz, os discordes para Senhora da Paz, os desencaminhados para Senhora da Guia, os cativos para Senhora do Livramento, os cercados para Senhora do Socorro, os quase vencidos para Senhora da Vitória. Dirão os pleiteantes que nasce para Senhora do Bom Despacho, os navegantes para Senhora da Boa Viagem, os temerosos da sua fortuna para Senhora do Bom Sucesso, os desconfiados da vida para Senhora da Boa Morte, os pecadores todos para Senhora da Graça, e todos os seus devotos para Senhora da Glória. E se todas estas vozes se uniram em uma só voz, todas estas perguntas em uma só pergunta, e todas estas respostas em uma só resposta, ou, mais abreviadamente, todos estes nomes em um só nome, dirão que nasce Maria para ser Maria, e para ser Mãe de Jesus: *Maria, de qua natus est Jesus*. (Padre Antônio Vieira – Sermão do nascimento da mãe de Deus)

O trecho do sermão do padre Antônio Vieira – escrito originalmente no ano de 1692 – apresenta a devoção mariana a partir de diferentes invocações de seu nome, ilustrando o apelo popular dos fiéis a Maria, caracterizado pela busca da superação de situações adversas pelas quais estão passando. Temor, medo, insegurança, privações e outros problemas recorrentes aparecem como principais motivadores para as invocações dos devotos.

A visão do padre Antônio Vieira sobre os diferentes títulos de Maria revela a percepção do sacerdote sobre a devoção popular mariana no Brasil já no século XVII, período de forte atuação da igreja no processo de catequização dos povos da Colônia. Vale ressaltar que Antônio Vieira expressou várias críticas sobre a forma como Igreja e Coroa portuguesa atuaram no processo de dominação dos indígenas, situação que contribuiu para o enfraquecimento da relação entre Igreja e Estado.

Os diferentes motivos da invocação do nome de Maria sinalizam a crença dos devotos em seu poder de mãe que intercede junto ao Pai para a resolução dos problemas, ou seja, aquela

que se compadece das dificuldades de seus filhos e interfere no curso da vida terrestre. Em outro sermão dedicado à “glória de Maria”, padre Antônio Vieira reconhece, no âmbito religioso, os poderes da Virgem.

Toda a igreja triunfante no céu, e toda a militante na terra, reconhecem e confessam que entre todas as puras criaturas, ou sobre todas elas, nenhuma há mais parecida a Deus Padre que aquela singularíssima Senhora que ele criou e destinou *ab aeterno* para Mãe de seu unigênito Filho, porque era justo que o Pai e a Mãe, de quem ele recebeu as duas naturezas de que infavelmente é composto, fossem, quanto era possível, em tudo semelhantes. (Padre Antônio Vieira – Sermão da glória de Maria, Mãe de Deus, em dia da sua gloriosa assunção, pregado na igreja de Nossa Senhora da Glória, no ano de 1644).

Vieira reconhece as virtudes de Maria como traços que a aproximam de Deus, criada por este e predestinada para ocupar posição de destaque entre os cristãos. Ao ser escolhida para ser a mãe de Jesus, Maria passou a ser reconhecida pelos católicos como a mãe de todos os cristãos. Maria, na representação de mãe, inspira em seus filhos proteção diante dos problemas pessoais, dificuldades materiais, relações conflituosas com outras pessoas quando se opõem interesses divergentes, injustiças sociais, desemprego, etc.

A igreja reconhece a figura da mãe (protetora), tão importante quanto a do pai (criador). O termo Nossa Senhora é expressado no coletivo reivindicando algo que é compartilhado pelos cristãos (filhos), mas também no sentido pessoal como um pedido particular que um devoto faz à Virgem, tal qual um filho faz à sua mãe, pedindo sua ajuda e compaixão.

Cascudo (2011), a exemplo do padre Antônio Vieira, identificou diferentes nomes pelos quais os devotos reconheciam a Virgem Maria no Brasil. Muitos deles fazem referência a lugares, situações e momentos históricos que de alguma maneira se relacionam com vida das pessoas.

Nossa Senhora dos Humildes em Alto Longá e Paulista, Piauí; dos Mares no Salvador. É a Auxiliadora no voto de Pio V depois de Lepanto; da Esperança, que Pedro Álvares Cabral conduziu na câmara da capitania a primeira imagem vista pelos olhos brasileiros; Piedade, Ajuda, nome da nau que trouxe Tomé de Souza em 1549; Socorro, Necessidades, Remédios, Livramento, Alívio, Boa Viagem, da Luz, da Guia; as padroeiras das futuras mães, das Dores, Consolação, Boa Hora, Bom Parto, Bom Sucesso, Bom Despacho, do Ó, da Expectação ansiosa pelo momento feliz; e as clássicas, Carmo, tirando as almas do Purgatório, Mercês, Rosário, Assunção gloriosa, Mãe de Deus, pelo Concílio de Éfeso em 431, Apresentação, padroeira de minha cidade, Pilar; Penha, Patrocínio, Soledade, Desterro, da Glória, reverência do Brasil Imperial, quantas, na indecisão luminosa dos nomes incontáveis? As auspiciadoras da tranquilidade, Nossa Senhora da Paz, do Sossego, do Descanso, das Graças. Em 1641 os holandeses puseram a pique nas águas de Goa a nau portuguesa “Nossa Senhora da Quietação” de utilidade indispensável nesse século ofegante. (CASCUDO, 2011, p.86)

Os diferentes títulos de Maria identificados pelo autor mesclam elementos que podem ser observados no âmbito religioso e popular. Fatos históricos, situações sociais cotidianas ou mesmo aquilo que se espera da Virgem, traduzidos em formas características de se referir à “Mãe de Deus”. Elementos que subsidiam a devoção popular e as festas de Maria.

Nas orações e súplicas dirigidas à Virgem Maria tem-se a oração católica conhecida como “salve-rainha”, que expressa em algumas frases virtudes de Maria reconhecidas pelos fiéis. Nas pesquisas sobre essa oração não se encontram muitas referências sobre sua data de criação e autoria, mas em linhas gerais os relatos apontam para o ano de 1050, período em que a Europa passava por diversos problemas, entre os quais, epidemias de doenças e invasão de povos ditos bárbaros que saqueavam e matavam nos povoados.

A maior parte das narrativas sobre o surgimento da “salve-rainha” está em sites católicos e foi escrita por religiosos. Conta-se que a oração foi criada pelo monge alemão Herman Contrat, quando este se encontrava cego nos últimos anos de sua vida. Herman sofria de uma doença que limitava sua mobilidade e aos poucos ia lhe causando paralisia. A oração foi criada pelo monge como uma súplica a Maria diante de seus problemas de saúde e o cenário europeu de doenças e calamidades<sup>32</sup>.

#### **(Oração Salve-Rainha)**

Salve, Rainha, Mãe de misericórdia,  
vida, doçura e esperança nossa, salve!  
A vós bradamos, os degredados filhos de Eva;  
a vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas.  
Eia, pois, advogada nossa,  
esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei;  
e depois deste desterro nos mostrai Jesus, bendito fruto do vosso ventre,  
ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria.

A curta oração reconhece logo no início a figura de Maria como rainha e mãe. As demais frases expressam as súplicas por ajuda diante de tantas situações desastrosas, súplicas que são motivadas pela esperança daqueles que reconhecem os poderes da Virgem. O trecho “a vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas” representa algo sugestivo para o devoto em meio ao desespero, considerando o mundo como “um vale de lágrimas”.

---

<sup>32</sup>Disponível em: <http://www.a12.com/academia/artigos/a-origem-da-salve-rainha>.

Maria é reconhecida como uma rainha com autoridade espiritual, sem poder de mando, mas sim de mediação, capaz de interceder em situações de desavenças e desesperanças entre os seres humanos. Aquela que anima e revigora a energia daqueles que lutam por dias melhores, que acolhe e intercede em favor dos seus, uma “advogada nossa”.

Desse modo, a santa Virgem passa a ser vista como a rainha dos céus, figura feminina que compõe – junto com a Trindade – os principais ícones católicos de devoção. Esse símbolo de realeza é lembrado sempre ao final das celebrações católicas – sobretudo as realizadas nos ciclos das festas marianas – com a “coroação de Nossa Senhora”, rito no qual se coloca coroa, manto e flores nas imagens representativas de Maria, saudando-a como rainha.

O papel de advogada e mediadora de Maria aparece de diversas maneiras na religiosidade popular. Em o Auto da Compadecida, peça de teatro escrita por Ariano Suassuna, Maria é vista sob a ótica da religiosidade do povo nordestino. A peça foi apresentada pela primeira vez na década de 50 do século passado e hoje é um clássico da dramaturgia brasileira, sendo encontrada também nos formatos de série televisiva e filme.

A história se passa em uma pequena cidade do sertão do Nordeste e ilustra a vida de dois simples sertanejos que fazem de tudo para vencer a fome e o desemprego. A saga dos dois personagens principais da história, Chicó e João Grilo, está diretamente ligada com figuras importantes da região, como o padre, o bispo, o padeiro, o fazendeiro, o cangaceiro, entre outros. O desenrolar da história permite que João Grilo atue com artimanhas e espertezas em diferentes situações para obter vantagens diante da classe dominante local.

Em um dado momento da trama, João Grilo e algumas pessoas importantes da pequena cidade morrem durante uma invasão de cangaceiros. É nesse momento que inicia o auto propriamente dito, encenação teatral com motivos religiosos, com a representação do “juízo final”, que julgará cada um dos personagens por seus atos na terra. O pobre sertanejo João Grilo dialoga com Jesus (juiz), que é representado por um homem negro, e o diabo (promotor) responsável pela acusação dos réus durante o processo de julgamento.

O diabo acusa a cada um deles para que assumam os seus erros; João Grilo busca amenizar a punição usando argumentos para convencer Jesus. Entretanto, no momento em que o diabo listou todas as acusações contra João, este, usando de sua perspicácia, disse a Jesus que gostaria de recorrer a alguém que “está mais perto de nós”, que é “gente como a gente”. Todos ficaram surpresos com a atitude de João, pois quem poderia interferir em uma decisão do próprio Deus encarnado na figura de homem?

Eis que recitando um pequeno verso, o astuto João Grilo súplica: “Valha-me Nossa Senhora, mãe de Deus de Nazaré! ”. A Virgem, compadecida da situação, aparece dos céus e

entra na trama para advogar em favor dos que estavam sendo julgados. Ariano Suassuna retrata Maria como compassiva e piedosa diante de seus filhos, reconhecidos como pecadores. A compadecida contrapõe todas as acusações contra eles, valorizando as virtudes de cada um, sobretudo a de João Grilo que sempre foi pobre e, buscando superar a pobreza, usava de sua esperteza para sobreviver.

Como resultados da intervenção de Maria, todos conseguiram mais uma chance de salvação. Para João Grilo foi concedido direito de retornar à vida na Terra como uma nova oportunidade para corrigir seus erros. Aos demais foi dado um lugar no purgatório para que refletissem sobre seus pecados e pagassem uma pequena pena antes de chegar ao céu. A atuação de Nossa Senhora foi fundamental para que todos se livrassem de um sofrimento maior, que nesse caso seria o inferno.

O Auto da Compadecida, a “Salve-Rainha” e as diferentes invocações a Maria, apresentadas por Antônio Vieira, nos permitem identificar os apelos populares à Virgem, presentes no imaginário brasileiro, motivados por uma religiosidade latente de seu povo.

Como vimos nos capítulos anteriores, esta devoção tem raízes históricas que envolvem o processo de descoberta e colonização do Brasil, bem como a constituição da Virgem Maria como a “mais profunda e popular no Brasil”, tendo em vista a forma pela qual os católicos estabelecem suas relações afetuosas com a Virgem que denotam proximidade íntima entre o fiel e Ela. O autor conclui que a “invocação implica o possessivo no singular, porque o plural daria a função maternal genérica, e o fiel pretende possuir o direito privativo da unidade afetiva. Daí o uso de *Minha Nossa Senhora!*”. Foi o que observamos no trabalho de campo e nas entrevistas aqui apresentadas.

Fernandes (2017, p. 65) reforça que Maria é sempre lembrada nos momentos de maiores dificuldades, e a expressão “Valha-me, Nossa Senhora!” , é, sem dúvida, uma das nossas invocações preferidas”. Esse autor percebe a forma de tratamento direcionado à Virgem no Brasil, enquanto senhora, como um elemento de identificação e proximidade entre os cristãos e a Santa. Vimos, portanto, que Maria foi se tornando ao longo da história uma figura importante, tanto para o clero quanto para os fiéis, sobretudo no que diz respeito à devoção.

Romeiros e missionários, fiéis e bispos, o catolicismo brasileiro e o romano, todos se apegavam profundamente a Maria no final do século passado. Um relatório de 1897, escrito pelo Frei Valentim Von Riedl, missionário em Aparecida, é expressivo desse fato. Apesar das chocantes “exterioridades” características da devoção nativa, Frei Valentim alertava que não se devia desprezá-la, uma vez que era fruto do amor popular por Nossa Senhora: “Nossa Senhora vê os corações que a amam e Ela se converte em Mãe de Misericórdia”. (FERNANDES, 2017, p. 65).

Recorrer a ela para buscar ajuda ou “se apegar” a ela, representa uma das principais características do catolicismo no Brasil. Apesar dos conflitos entre Clero e fiéis por conta de diversos processos religiosos, o relato sobre Frei Valentim apresentado por Fernandes (2017) mostra o reconhecimento de expressões da religiosidade popular na demonstração de afeto por Maria. Nossa Senhora parece ser unanimidade entre os cristãos católicos, um elemento de aproximação entre eles.

Elementos característicos de afeto e apelo popular à Virgem Maria, podem ser observadas nos dias atuais, entre outros meios, a partir da linguagem. O uso das expressões “vixe”, “vixe Maria” ou “nossa”, no Norte e demais regiões do país, figuram como reações diante de situações inesperadas que causam espanto e admiração, simbolizando apelo coletivo à Virgem Maria ou Nossa Senhora.

Foi o que vimos nas entrevistas apresentadas no capítulo anterior. Dona Sílvia, por exemplo, acredita que Maria “é aquela intermediadora, intercessora, aquela que auxilia, que te ajuda, que vê tuas necessidades e intercede a Deus pelas tuas necessidades, mesmo sem você saber”, deixando claro que acredita que a Virgem está agindo constantemente para proteger seus filhos.

Em uma das situações de perigo em que se viu com poucas possibilidades de superação, dona Nair, outra entrevistada nossa, suplicou a Virgem, dizendo: “Maria, passa na frente, toma a decisão da minha vida”, demonstrando total confiança na intervenção de que a Virgem poderia fazer para melhorar seu estado de saúde. A partir dos mistérios que envolvem a crença e a fé, dona Nair articula sua religiosidade católica interagindo com diferentes seres sobrenaturais que acredita estarem presentes em sua jornada terrena. Segundo a interpretação dela, “Deus vai na frente, Jesus vai no meio, Nossa Senhora vai bem na frente, o Espírito Santo também”.

Esse entendimento reforça nossa tese de que “a santa anda” junto com os fiéis, não somente nas procissões e romarias, mas também em suas trajetórias de vida, na busca da superação de dificuldades e tentações. Ou seja, Maria “caminha ao lado de seus filhos”, mas não o faz sozinha, pois está em constante diálogo com outros santos e seres do catolicismo. Essa articulação é feita pelos próprios devotos em diferentes momentos de suas ações diárias.

Observados na contemporaneidade, percebemos que os momentos de dificuldades, expressões pessoais, invocações religiosas e crenças coletivas carregam consigo uma herança histórica e religiosa da devoção popular à Virgem Maria no Brasil. Apresentam elementos do imaginário popular, influenciados pelo medo e incertezas de se viver em terras desconhecidas com constantes conflitos. Situações que permaneceram ao longo dos anos e se atualizam hoje em outros medos e incertezas que atribuem novos significados à religiosidade brasileira.

Vários elementos na crença em Maria se tornaram referências importantes para a propagação da fé. O manto e a coroa são símbolos frequentes nas representações das imagens de Nossa Senhora. Uma das imagens mais conhecidas no Brasil é a de Nossa Senhora Aparecida, que possui manto azul-escuro e coroa dourada. As referências à realeza da Virgem Maria também estão presentes na bíblia cristã: o evangelho de Lucas insinua que Maria é Rainha, pois é Mãe do Rei e Senhor: assim é a Rainha-Mãe (cf. Lc 1, 31-33).

Os símbolos do reinado de Maria também estão presentes na História. A Virgem foi proclamada rainha do reino de Portugal por D. João IV por meio de carta de lei datada do dia 25 de março de 1646<sup>33</sup>, na qual o monarca ofereceu o território português à Virgem Maria e demonstrou fidelidade à Virgem e à Igreja de Roma, inclusive em nome de seus predecessores, decidindo “confessar e defender sempre, até dar a vida, sendo necessário, que a Virgem Senhora Mãe de Deus foi concebida sem pecado original”. O texto da carta de lei pode ser lido na íntegra nos anexos deste trabalho.

Outra referência diz respeito à devoção que a princesa Isabel demonstrava a Nossa Senhora Aparecida. Registra-se, inclusive, que foi a própria princesa Isabel quem presenteou com coroa e manto a imagem de Nossa Senhora Aparecida, em agradecimento e homenagem à Virgem (AZEVEDO, 2001).

As manifestações religiosas e populares reúnem elementos desses dois campos, que podem ser identificados nos ritos de coroação e veneração das imagens de Nossa Senhora na igreja católica. Maria se torna, portanto, um exemplo a ser seguido e reflete a atuação das mulheres na igreja. Maria foi fiel e obediente, mas também foi ousada e conduziu Jesus nas suas primeiras ações públicas, como no milagre da transformação da água em vinho. Foi ela quem chamou Jesus e o incentivou a agir perante a situação em que se encontravam. Partindo desse pressuposto, vimos que Maria não foi apenas uma coadjuvante na história cristã, mas teve papel determinante na vida pública de Jesus.

É interessante observar que a interpretação feminina sobre a figura de Maria procura fortalecer outras qualidades da Virgem que não são apontadas da mesma forma pela doutrina católica, ou seja, busca refletir sobre situações cotidianas das mulheres do século XXI. Mulheres pobres, divorciadas, mãe solteiras, doentes, desempregadas, violentadas buscam nas diferentes “Nossas Senhoras” alento para suas dores. No entendimento de Domezi (2017, p.

---

<sup>33</sup> Documento consultado na Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1640-1646. Disponível em [http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id\\_partes=99&id\\_normas=24856&acao=ver&pagina=328](http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=99&id_normas=24856&acao=ver&pagina=328). Acesso em 10/10/2018.

247) Maria “é vista como personificação de todas as mulheres pobres e sofredoras”, pois também é vista como uma mulher pobre que sofreu as dificuldades de sua época.

Aproximar a figura da Virgem Maria ao cotidiano das mulheres modernas marca o posicionamento de movimentos religiosos considerados progressistas dentro da igreja católica, sob influência da teologia da libertação, corrente católica que se constituiu na América Latina na década de 1960 e buscou aproximar a doutrina da igreja da realidade empobrecida dos povos latinos.

A teologia da libertação foi constituída sob forte influência de movimentos que faziam resistência a governos considerados autoritários ou ditatoriais. A reflexão iniciada no continente buscava estabelecer diálogos entre a fé católica e a vida da população, abordando temas que envolvem o cotidiano das pessoas em seus diferentes contextos de exploração e pobreza.

No Brasil a teologia da libertação emerge no período da ditadura militar, no qual diversos grupos organizados, entre os quais operários e estudantes, foram perseguidos e reprimidos pelo regime, inclusive alguns movimentos ligados à igreja católica. Dom Helder Câmara, bispo de Olinda e Recife na década de 1960, foi um dos expoentes da corrente libertária no Brasil, tendo destaque por sua atuação junto aos movimentos populares e pessoas em situação de vulnerabilidade social.

Cabe lembrar também a atuação de Pedro Casaldáliga em São Félix do Araguaia/MT e Paulo Evaristo Arns em São Paulo/SP, bispos reconhecidos por seus trabalhos e envolvimento diante de situações de violação de direitos humanos de trabalhadores do campo e da cidade. Ao passo que as ações práticas de padres e bispos se faziam mais presente no meio popular, as reflexões teóricas incorporavam elementos da teologia da libertação no campo intelectual. Alguns autores se destacaram na década de 70 e 80, refletindo a teologia a partir da realidade brasileira, entre os quais podemos citar Clodovis Boff (1978), Leonardo Boff (1980), João Batista Libânio (1985), Enrique Dussel (1985), entre outros.

As atuações de líderes religiosos (padres, bispos, lideranças pastorais) e de teólogos católicos no Brasil e na América Latina foram impulsionadas com a realização do Concílio Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII na década de 60 – que morreu no curso da realização do concílio – e finalizado pelo papa Paulo VI. O Vaticano II foi um marco na igreja católica e seu processo de inserção religiosa no mundo moderno, pois questões como desigualdade social, economia, política e outros assuntos contemporâneos foram tratados pelos bispos durante o evento, no intuito de refletir sobre a presença da igreja naquele contexto de transformações sociais.

O concílio reforçou ainda mais os ideais da teologia da libertação, pois possibilitou que a doutrina católica estivesse mais próxima dos fiéis. No entanto, há aqueles que condenam essas interpretações – inclusive dentro da própria igreja – alegando que elas afrontam a liturgia católica romana e não devem ser propagadas, pois estariam próximas a ideais “comunistas” ou “marxistas”.

Montes (1998) observa que o discurso da igreja católica em defesa das causas sociais contribuiu para mudanças significativas no campo religioso brasileiro. A autora aponta que a atuação da igreja em temas e diálogos da “vida pública” do povo brasileiro, muitas vezes deixou de priorizar elementos da “vida privada” dos fiéis, em suas buscas individuais por auxílio espiritual. Esta situação contribuiu para que as igrejas pentecostais e neopentecostais ocupassem a lacuna deixada pela igreja católica no âmbito da “vida privada” (MONTES, 1998).

Neste sentido, as igrejas protestantes de vertente pentecostais e neopentecostais, passaram a atender o campo da individualidade dos fiéis, enquanto a igreja católica direcionava seu olhar para questões macro da realidade sociopolítica brasileira, sobretudo com atuação determinante de seus principais líderes. Montes (1998) aponta que um dos caminhos encontrados pela igreja católica para atender o campo da vida privada foi a criação da Renovação Carismática Católica (RCC), em meados da década de 1980, tendo como um dos principais expoentes o padre Marcelo Rossi.

A RCC possui características muito próximas aquelas observadas no contexto pentecostal, com enfoque em abordagens religiosas que abrangem situações da vida pessoal dos devotos. Cabe destacar a posição de destaque que a Virgem Maria ocupa dentro do movimento carismático, principal traço distintivo quando observado no contexto dos novos movimentos e vertentes religiosas do cristianismo, sobretudo associados as correntes pentecostais e neopentecostais.

Estas duas correntes católicas, teologia da libertação e renovação carismática, evidenciam duas propostas de igreja completamente diferentes no contexto católico brasileiro. A RCC comporta a ala considerada “conservadora”, que defende uma igreja mais clerical e litúrgica, nos quais os ritos e a doutrina romana são seguidas à risca. Por outro lado, a teologia da libertação é identificada como a ala dita “progressista”, que busca dinamizar os ritos católicos dialogando com as culturas e realidades locais.

No entanto, o papa Francisco, o primeiro papa de origem latina na história da igreja católica, tem mostrado desde o início de seu pontificado, que está disposto tratar de temas considerados “polêmicas” para a igreja e para a sociedade em geral. O pontífice já se posicionou publicamente sobre questões que envolvem mulheres divorciadas e homossexuais, por

exemplo. Entretanto, ao falar sobre a inserção das mulheres na hierarquia católica, Francisco adota uma postura mais cautelosa por se tratar de um tema que causaria mudanças significativas na estrutura eclesial e milenar da igreja católica, situação que tem feito com que o papa sofra resistência dentro da instituição.

Apesar das questões institucionais que refletem sobre a ampliação dos espaços de participação dos leigos, em especial das mulheres, na igreja católica, vemos a ressignificação da figura de Maria como espelho para as devotas no meio popular. Na Amazônia, por exemplo, Maria é cabocla, morena, indígena, trabalhadora e vive nas beiradas dos rios, como muitas mulheres deste imenso território. São situações que envolvem o apelo popular, principalmente das mulheres, mas que também é legitimado pela igreja em seu processo de inserção social cada vez mais secularizado.

No período da conquista do Novo Mundo e dos povos da Amazônia, Maria foi uma aliada dos conquistadores europeus e um dos principais ícones religiosos que se difundiu entre os povos que estavam sendo catequizados. A Virgem foi ganhando seu espaço na devoção religiosa local e, aos poucos, foi se constituindo como uma das responsáveis pela proteção contra os perigos da região.

Em história mais recente, a mariologia tem figurado como uma disciplina dedicada a estudos sobre a Virgem Maria. Esse campo do conhecimento teológico se propõe a compreender os aspectos da devoção à Virgem Maria, reunindo especialistas que se dedicam a estudar a dimensão mariana dentro do catolicismo.

Um importante teólogo brasileiro que tem se dedicado aos estudos de mariologia, Afonso Murad, entende que a crença na Virgem deve estar condicionada a assegurar a centralidade de Jesus Cristo na fé cristã, tendo Maria como figura importante que nunca esteve acima de Jesus. Murad faz uma distinção entre devoção e teologia, na qual a devoção está no plano místico da entrega e das experiências pessoais, enquanto a teologia traz consigo os conhecimentos e as fundamentações nos ensinamentos e doutrinas cristãs (MURAD, 2017).

A preocupação do autor e de outros estudiosos do tema é de que a fé na Virgem Maria reúna as dimensões pessoais e teológicas, dentro da perspectiva da “cristologia”, ou seja, a de que Cristo é o centro da fé. Caso contrário, corre-se o risco de colocar Maria acima de Jesus Cristo, o que o autor entende como “mariologia maximalista” ou de reduzi-la a mera coadjuvante da história cristã em uma “mariologia minimalista”. A mariologia, segundo Murad (2017), seria o caminho entre esses dois extremos.

A devoção à Virgem Maria é apenas um dos componentes que envolvem a dimensão mariana dentro do catolicismo, tendo em vista que a crença em Maria compreende outros

elementos de ordem histórica, mítica, religiosa e sociológica, como vimos nos capítulos anteriores. As fronteiras entre crença, devoção e a doutrina católica que compreendem os santos, a divindade e a própria instituição igreja, não estão bem definidas quando observamos as práticas religiosas populares na contemporaneidade.

Conseguimos observar essa situação quando olhamos para as práticas religiosas das populações amazônicas, nas quais “santos e visagens” transitam no mesmo universo de crenças (GALVÃO, 1976). Personalidades católicas têm suas eficácias reconhecidas na região quando acionadas contra as ações de seres malfazejos, sendo a Virgem Maria uma das principais figuras reconhecidas nas narrativas locais como ente protetor.

A fala de uma das nossas entrevistadas nos ajudou a compreender a articulação entre Maria e Jesus, ou seja, mãe e filho. Ao falar de sua crença em Maria, ela buscou relacioná-la rapidamente com Jesus Cristo: “sou devota da mãe e do filho, de Nossa Senhora e de Jesus”. E continuou sua fala justificando o porquê da associação entre Maria e Jesus: “Sou [devota] dos dois, porque não existe filho sem mãe e nem mãe sem filho”. Vemos, nesse caso, a articulação da fé em Maria e Jesus através do laço filial entre eles, reconhecido pela devota em sua prática religiosa.

Muito embora se reconheça a importância de Maria na história da igreja enquanto mãe de Jesus e participe de uma história muito maior que envolve outros sujeitos, a Virgem adquire certo grau de autonomia no apelo popular. Em muitos casos acredita-se que Maria não somente intercede, mas age por conta própria em favor dos cristãos. No caso do mito da Cobra Grande debaixo das cidades, por exemplo, se atribui a Nossa Senhora o poder de controle sobre a fera, sem que se mencione Jesus ou mesmo Deus.

A relação entre Maria e Jesus é interpretada, pela religião, a partir dos textos bíblicos e oficializada com a doutrina. Alvarez (2005) buscou situar Maria na perspectiva teológica a partir de situações protagonizadas por Jesus nas quais a Virgem esteve presente. O autor destaca a figura de Maria na infância, vida pública, milagres e na morte de Cristo como presença fundamental junto a Jesus. Na ótica mariológica são destacados aspectos como mulher, mãe, esposa, mediadora, obediência, crença, fidelidade, entre outros, que posicionam a figura da Virgem dentro da história cristã.

A reflexão dos autores e a fala dos devotos contribuem para marcar a posição de Maria no cristianismo e reforçam a postura institucional sobre a figura de Maria na igreja católica. A interpretação do papel da Virgem a partir dos evangelhos é atualizada constantemente quando se trata de assuntos contemporâneos, sobretudo os dramas pessoais vividos pelos devotos. As

características de Maria apontadas por Alvarez (2005) reaparecem em temas contemporâneos evidenciando situações delicadas que envolvem, sobretudo, a figura da mulher nos dias de hoje.

#### **4.2 Religião e modernidade**

No que diz respeito à relação entre a igreja católica e o diálogo com as temáticas da modernidade, lembremos que a instituição sempre buscou se inserir nos debates travados na esfera pública, em especial nos campos político e social. Uma das formas de inserção tem se dado por meio do posicionamento político de diferentes agentes religiosos que ocupam cargos públicos, ao defender suas agendas pautando-se nos preceitos cristãos.

A Constituição Federal de 1988 garante direitos básicos aos cidadãos brasileiros e estrangeiros que vivem no país, além de assegurar princípios para a consolidação de um Estado laico, ou seja, sem preferência ou identificação com uma religião. Entretanto, muitos agentes políticos têm incorporado ideais cristãos em suas práticas públicas. Um dos casos mais emblemáticos refere-se às questões relacionadas à “manutenção” e “salvação” da família brasileira, composta por pai, mãe e filhos no modelo tradicional cristão. Aqueles que defendem esse “tipo ideal” constituído sobre as bases do cristianismo, em sua maioria, condenam quaisquer outras relações afetivas que fogem a esse modelo.

A presença do discurso religioso no ambiente político brasileiro verificou-se em diferentes momentos ao longo da história do país, sobretudo nos anos em que essas duas forças faziam parte de um só poder constituído sob a forma do regime Estado-Igreja. Oro (2013) discorre sobre o processo de construção da laicidade brasileira, apontando que o regime jurídico que rege nossa constituição atual baseia-se na prerrogativa da separação entre Estado e Igreja, ou seja, a instituição religiosa não tem mais o poder de interferir nas decisões políticas como fazia em sistemas de governo passados.

Soares (2014), por sua vez, aponta que o processo de separação política entre os dois poderes foi fruto de negociações entre autoridades do poder estatal e do poder religioso. A autora comenta que “a igreja, na chegada da República, estava assustada com os rumos do país, pois via com reservas e desconfiança o novo regime, temerosa do lugar que lhe seria destinado nesse novo sistema” (SOARES, 2014, p. 145).

A preocupação da instituição possivelmente recaía sobre os privilégios que lhe poderiam ser retirados, pois com a perda da proximidade com o Estado, a igreja se distanciaria das instâncias de tomadas de decisões do país. O receio com a mudança de sistema de governo e a nova configuração proporcionou um cenário de cautela por parte dos líderes religiosos.

Soares (2014, p. 146) relata sobre a tentativa de negociação por parte de Dom Macedo Costa em documento enviado ao jurista Rui Barbosa, no qual o referido bispo “defende a união Igreja-Estado, mas admite uma separação se esta não levar a uma secularização da Igreja”. Segundo a autora, “a influência de Dom Macedo sobre a Constituição de 1891 não pode ser esquecida”, o que demonstra a resistência da igreja em face das mudanças da época, mas também seu interesse em manter algum tipo de interferência junto ao poder estatal, mesmo que sob outras configurações.

Esse período também foi marcado pela apresentação da Carta Pastoral Coletiva no ano de 1890 por parte dos bispos do Brasil, sendo essa “a primeira vez na história do país que houve uma manifestação coletiva dos bispos” (SOARES, 2014, p. 147). Vale ressaltar que tais iniciativas constituíam as primeiras ações de organização coletiva dos bispos brasileiros, tendo em vista que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) só fora fundada na década de 1950 do século passado. A autora segue sua reflexão sobre os caminhos que a igreja católica seguia no Brasil.

A igreja católica apesar de receosa experimentava autonomia e buscava estrategicamente a expansão de seus domínios territoriais e de sua ação sobre a cristandade, bem como afastar todos os perigos desviantes que nesse momento apresentam-se na forma de outras crenças permitidas pela constituição de 1891. Especialmente quanto à ação maçônica e liberal que obtiveram conquistas significativas com a implantação da República no Brasil (SOARES, 2014, p. 147).

O processo de secularização tão temido pelos líderes católicos, pelo qual passou a igreja, implicaram mudanças significativas na organização política e social no Brasil. Apesar da preocupação com a perda de espaço e da hegemonia no país, a instituição manteve o curso de suas ações evangelizadoras em prol de seu crescimento e disseminação pelo território nacional.

Por outro lado, os reflexos dos tempos nos quais não havia separação jurídica entre as forças políticas e religiosas, podem ser encontrados nos dias de hoje materializados nos símbolos cristãos presentes em diversos espaços da esfera pública. Como símbolos principais podemos citar as capelas em hospitais e aeroportos, crucifixos nas sedes de órgãos e departamentos governamentais, a frase “Deus seja louvado” estampada nas cédulas do Real (moeda oficial do Brasil), celebração de missas e cultos em solenidades oficiais do Estado Brasileiro, feriados religiosos em nosso calendário anual, entre outros.

Os elementos cristãos presentes na configuração política brasileira refletem a hegemonia católica construída ao longo dos anos (GIUMBELLI, 2012; MONTERO, 2012). Tais elementos são reforçados com o discurso religioso da moralidade cristã, incorporado pelos

agentes políticos como discurso moral público ao tratar pautas que versam principalmente sobre questões relacionadas às mulheres, tais como gênero, sexualidade, direitos reprodutivos, diversidade sexual, liberdade religiosa, entre outros.

Os posicionamentos favoráveis às pautas religiosas reforçam o que Giumbelli (2012) entende como “sistema de cooperação” entre Estado e Igreja que persiste no Brasil mesmo com a separação jurídica (oficial) entre os dois poderes. Ou seja, mesmo oficialmente fora do poder político, a Igreja continua sendo uma força importante no sistema político brasileiro e tem dialogado em diferentes frentes com o poder público.

Há de se considerar que hoje a atuação de líderes religiosos junto a parlamentares cristãos tem mobilizado diversos agentes políticos a defender pautas consideradas “conservadoras” ou “fundamentalistas”, que, além de evitar que assuntos que tratam de temáticas sociais direcionadas às mulheres e ao público LGBT<sup>34</sup>, por exemplo, sejam pautados nas políticas públicas brasileiras, condenam tais temáticas e seus principais articuladores.

Por outro lado, Pitrez (2012) considera que a inserção de agentes religiosos no discurso político também tem passado por processos constantes de profissionalização dos referidos agentes para diálogos referentes a direitos sociais, políticas públicas, entre outros assuntos da esfera pública. A atuação desses agentes passa a incorporar elementos teóricos de diversos assuntos no discurso religioso, ocupando espaços de discussões políticas e intelectuais que são referências para a formulação de políticas públicas.

É interessante lembrar que, no caso católico, apesar de a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) – uma das mais antigas e influentes frentes religiosas do país – se ter posicionado claramente contra temas políticos e sociais controversos no Brasil, muitos fiéis católicos não acompanham o posicionamento da instituição. É o que vemos, por exemplo, no caso do aborto.

No Brasil existe um grupo de mulheres católicas favorável ao aborto, organizadas no movimento “católicas pelo direito de decidir”. Segundo informações que constam na página do grupo na internet, a Organização Não Governamental (ONG), foi fundada no ano de 1993 e adota fundamentalmente “a corrente de pensamento ético-religioso feminista pelo direito de decidir, que reconhece a autoridade moral e capacidade das mulheres de tomar decisões em todos os campos de suas vidas”<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Sigla utilizada para se referir ao público homossexual que compreende as categorias: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros.

<sup>35</sup> Disponível em [www.catolicas.org.br](http://www.catolicas.org.br). Acesso em 18/12/2018

Vale ressaltar que esta temática também repercutiu entre as mulheres evangélicas. Mais recentemente, no ano de 2015, um grupo de mulheres se reuniu e criou a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, movimento que se posicionou publicamente favorável ao aborto e tem divulgado informações sobre o assunto para outras mulheres da mesma religião.

No campo das questões sociais, a igreja católica tem atuado por meio de pastorais, movimentos e organismos. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) assumem o trabalho com povos indígenas e trabalhadores do campo, respectivamente, que representam duas grandes fragilidades do poder público brasileiro. A demarcação de terras indígenas e a titulação dos territórios das populações tradicionais constituem dois grandes enfrentamentos desses organismos junto ao Governo Federal, ente federativo responsável por estas questões.

No campo político, lembro o recente caso do *impeachment* sofrido pela ex-presidente Dilma Rousseff e a reforma trabalhista promovida pelo sucessor Michel Temer. Esses dois eventos foram duramente criticados pela CNBB por meio de notas oficiais. O *impeachment* foi considerado como “um golpe contra a frágil democracia brasileira”, enquanto a reforma trabalhista foi entendida como a “retirada de direitos dos trabalhadores”, privilegiando os grandes empresários do país.

Podemos encontrar com frequência reações de fiéis católicos contrários ao posicionamento da instituição, em sua maioria presentes nas redes sociais e outros espaços de interação virtual. As reações contrárias passaram a vir também de grupos religiosos organizados dentro da própria estrutura da igreja, incluindo sacerdotes e leigos. Assunto extremamente relevante para compreender o contexto atual da religião nas cidades, entretanto, não será possível aprofundar tais questões neste trabalho.

Vale ressaltar que a incorporação de discursos religiosos nas pautas de políticas públicas não é exclusividade de membros da igreja católica. Há hoje no Congresso Nacional brasileiro uma importante frente religiosa composta, em sua maioria, por parlamentares evangélicos e católicos, que marcam posições nos debates nacionais defendendo interesses religiosos.

Reflexos desses posicionamentos fundamentados em ideais religiosos podem ser observados em outros espaços da esfera pública. Um caso emblemático envolvendo alunos evangélicos em uma escola pública na cidade de Manaus no ano de 2012, chamou a atenção para a questão da tolerância religiosa no ambiente escolar. Na ocasião, um grupo de alunos se recusou a participar de um projeto acadêmico no qual deveriam abordar o tema da cultura africana. Em entrevista concedida a um jornal de grande circulação na cidade, um dos alunos informou sobre os motivos de o grupo não participar do projeto: "A Bíblia Sagrada nos ensina

que não devemos adorar outros deuses e quando realizamos um trabalho desses estamos compactuando com a ideia de que outros deuses existem e isso fere as nossas crenças no Deus único"<sup>36</sup>.

Casos como esse evidenciam discursos de intolerância religiosa, que se reproduzem em diferentes espaços da esfera pública por grupos classificados como “fundamentalistas” ou “conservadores”. Esses grupos são incentivados, muitas vezes, pelos próprios líderes de suas religiões que disseminam suas ideias através de meios de comunicação próprios (canais de televisão, emissoras de rádio, *sites* na internet, etc.) ou em espaços negociados nos canais abertos da rede da televisão brasileira.

A partir dos elementos históricos e etnográficos apresentados até aqui, nossa análise nos leva para o que a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger classifica como “modernidade religiosa”. A autora afirma que essa modernidade está fundamentada em dois pontos principais: a autonomia do indivíduo e a perda de poder da instituição religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008).

É o que vemos dentro do catolicismo popular ou devocional, quando as pessoas expressam devoção e realizam festas para “santos” e “santas” que, muitas vezes não são reconhecidas pela igreja católica. O peregrino – termo utilizado pela autora para denominar o sujeito dessa modernidade religiosa –, transita em busca de novas experiências e crenças.

A modernidade, segundo Giddens (1991, p. 11) “refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. À medida que as cidades cresciam e as sociedades se desenvolviam, costumes e modos de vida característicos da modernidade foram se firmando.

O autor considera que “os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilham de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes”, visto que se tratava de algo novo e com grandes dimensões, pois “tanto em sua extensibilidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes” (GIDDENS, 1991, p. 14).

Giddens (1991, p. 16) reconhece os efeitos da modernidade de diferentes formas nas cidades, através das relações pessoais, sociais, meios de produção, entre outros, que caracterizou como o “urbanismo moderno”, sendo este “ordenado segundo princípios

---

<sup>36</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2012/11/evangelicos-se-recusam-apresentar-projeto-sobre-cultura-africana-no-am.html>. Acesso em 10/10/2018

completamente diferentes dos que estabeleceram a cidade pré-moderna em relação ao campo em períodos anteriores”.

Outros autores estudam esses efeitos nas sociedades modernas. Outro autor, conhecido por seus estudos dedicados a compreender a modernidade, Bauman (2007 p. 7), reconhece a “sociedade líquido-moderna” como “uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir”. Percebeu que as mudanças ocorrem em um ritmo cada vez mais acelerado, sendo o indivíduo um dos principais agentes desse processo. O autor contextualiza o significado do termo indivíduo dentro da “sociedade líquido-moderna”:

O termo indivíduo apareceu no pensamento da sociedade (ocidental) no século XVII, no limiar da Era Moderna. Representava uma tarefa – embora o nome atribuído não sugira isso diretamente: derivado do latim, implicava antes de tudo (tal como o grego ‘á-tomo’) um atributo de *indivisibilidade*. Referia-se unicamente ao fato, bastante trivial, de que, se toda a população humana fosse dividida em partes constituintes cada vez menores, não conseguiriam ir além de uma única pessoa: um simples ser humano é a menor unidade à qual ainda se pode atribuir a qualidade de “humanidade”, da mesma forma que o átomo de oxigênio é a menor unidade à qual se pode atribuir a qualidade desse elemento químico (BAUMAN, 2007, p. 29).

A reflexão de Bauman (2007) coloca o indivíduo como uma das partículas principais de uma sociedade em constante transformação, sendo o próprio indivíduo agente desse processo, visto que está sempre em busca de novas experiências e realizações. Desse modo, aponta Bauman (2007, p. 31) “como tarefa, a individualidade é o produto final de uma transformação societária disfarçada de descoberta pessoal”. Percebemos que as relações humanas seguem por caminhos que as tornam cada vez mais individualistas ou “líquidas”, para usar o termo do autor.

Dumont (1985) traz a reflexão sobre indivíduo e individualismo para o campo da religião, nos ajudando a pensar as realidades observadas nesta pesquisa, ao perceber as sociedades modernas em comparação com as sociedades tradicionais. O autor afirma que o individualismo é uma característica essencial da sociedade moderna, na qual o indivíduo figura como “indivíduo-no-mundo” enquanto que nas sociedades tradicionais opera a lógica de “indivíduo-fora-do-mundo”.

Para chegar a essa noção, Dumont (1985) recorre ao cristianismo antigo, com foco nos primeiros cristãos, reconhecendo na “salvação” a ideia que o fiel passou a fazer de uma vivência fora de si mesmo, no plano espiritual, de superação, que convencionou chamar de “indivíduo-fora-do-mundo”. Dumont (1985, p. 49) entende que “o mundo em que o cristão peregrina nesta vida é, ao mesmo tempo, um obstáculo e uma condição para a salvação”. O autor acredita que

entre os primeiros cristãos a salvação se fundamentava nas obras realizadas e que a igreja mantinha um controle sobre o indivíduo.

Como demonstra esse mesmo autor, a ideologia moderna se afasta dessa renúncia espiritual apregoada desde os primórdios do cristianismo até a época da reforma religiosa, quando é contestada pelo protestantismo luterano. Nesse caso, o “indivíduo-fora-do-mundo” se seculariza cada vez mais e o que fica é a fé individual. Essa ideologia adquire o empenho maior no protestantismo calvinista. De acordo com Dumont:

O renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo. O pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste. Foi por isso que chamei o renunciante indiano um “indivíduo-fora-do-mundo”. Comparativamente, nós somos “indivíduos-no-mundo”, indivíduos mundanos; ele é um indivíduo extra-mundano. (DUMONT, 1985, p. 38).

Nessa comparação o autor faz a distinção entre dois modelos de indivíduo. Para ele, a noção de indivíduo em uma sociedade tradicional (holista) à semelhança da sociedade de castas da Índia, faz com que o indivíduo seja parte de um todo social, o que chama de “desindividualização”, cuja totalidade adquire sentido com a religião. Por outro lado, na sociedade moderna o indivíduo carrega em sua própria condição a totalidade da sociedade, enquanto sujeito de direitos, de liberdade e igualdade diante de outros sujeitos. Há, aqui, lugar para a ideologia moderna do individualismo, do indivíduo que se sobrepõe aos demais, não necessariamente em detrimento do direito, mas no exato momento em que tem interesses crescentes por uma vida mundana.

No catolicismo, muito embora as experiências sejam individuais e demarcarem individualidades, elas se manifestam em espaços coletivos, nos quais se estabelecem diferentes graus de diálogos. O que vemos no caso católico é um individualismo que se apresenta diante de uma sociedade moderna em constantes transformações. Vimos nos capítulos anteriores que essas práticas se manifestam, entre outros momentos, nos ciclos festivos em devoção à Virgem Maria e a outros santos católicos, que articulam momentos rituais de grande envolvimento dos fiéis.

Para compreender melhor a prática religiosa católica, buscamos considerar também a existência e permanência de elementos mágicos nas manifestações festivas. Trindade (2000) discute a influência da magia entre os católicos no período colonial brasileiro e nas práticas do catolicismo popular, sem desconhecer o controle exercido pela igreja. A autora faz uma distinção entre magia natural e magia cerimonial, na qual a magia natural é classificada como

aquela praticada no campo popular com uso de amuletos, benzimentos, orações, entre outros meios protagonizados pelos próprios sujeitos e condenados pela igreja como “paganismo”.

Por outro lado, a magia cerimonial consiste em práticas mágicas similares, porém exercidas pelos sacerdotes e legitimadas pela Igreja como, por exemplo, o ato de transformar pão e vinho em corpo e sangue de Cristo. Esse rito católico presente em grande parte das celebrações da igreja, inclusive nas que foram relatadas no primeiro capítulo, é o principal rito praticado pela igreja católica e reúne magia e religião num sistema de práticas religiosas que envolvem crença e prática coletiva.

A magia identificada nos povos indígenas da Amazônia foi condenada pela colonização portuguesa sob a justificativa de representarem “práticas diabólicas” e ainda hoje povos de diferentes culturas são classificados da mesma forma. Trindade (2000, p. 38) observa no campo das práticas populares que “o exercício da magia praticada pelos leigos significa o não reconhecimento da mensagem de salvação cristã, dada pelos sacramentos transmitidos por Cristo unicamente à sua igreja”, ou seja, ao sair do plano sagrado simbolizado pela igreja, tais práticas passam ao campo pagão ou profano de crenças e superstições.

As orações aos santos protetores, os ex-votos, as purificações de recinto e as bênçãos, ministrados pelos sacerdotes ou realizados no contexto ritualizado do catolicismo, eram considerados legítimos e sagrados pela igreja luso-brasileira, em oposição ao caráter profano e herético que essas mesmas práticas adquiriam ao ser exercidas pelos leigos, brancos, negros ou indígenas. (TRINDADE, 2000, p. 39).

A inserção de elementos do cristianismo em ritos pagãos, que desde a bíblia já figuravam nos textos sagrados, como serpentes e outros seres mágicos, faz com que a igreja reinterprete e utilize tais narrativas para adentrar o universo nativo. O clero passou a exercer o monopólio do sagrado e a intermediar as relações entre os fiéis e a divindade, estabelecendo normas de caráter religioso. Por outro lado, as práticas do catolicismo popular não abandonaram a visão de magia natural associada ao cristianismo. Hoje, pode-se dizer que a magia opera como uma saída na busca por proteção e defesa diante da modernidade.

Nesse cotidiano de perigos e incertezas, as orações, bem como o uso de objetos sagrados do catolicismo, possuem significados mágicos de ação protetora, defensiva e ofensiva contra as forças maléficas provenientes do mundo externo, social (conflitos interpessoais) ou natural. (TRINDADE, 2000, p. 40).

Lembre-se que Émile Durkheim (1989) já estabelecera a separação entre a religião, consubstanciada em instituição das coisas sagradas, e magia, que segundo esse autor, exercia o

“prazer profissional de profanar as coisas sagradas”. Conforme Trindade (2000, p. 41), trata-se de identificar “a presença da Igreja como forma organizatória que congrega e caracteriza o conceito universal de religião”.

Trata-se também de reconhecer uma dinâmica cultural que os sujeitos operam no campo do catolicismo, lançando mão de práticas mágicas que de diferentes formas exercem alguma eficácia simbólica sobre suas vidas, nas relações estabelecidas com a divindade, com outros devotos, aquisição de valores e outras situações de inserção na modernidade.

A digressão histórica e abordagem antropológica sugerida, a partir das leituras das escrituras bíblicas, de doutrinas do catolicismo, passando em revista diferentes etapas da colonização e consolidação do catolicismo no Brasil e na Amazônia, bem como na emergência de um catolicismo popular enquanto modernidade religiosa em devoções e festas estudadas no Amazonas é provável que nos levem por outras vias a Maria. As doutrinas da Mariologia e também as vivências do catolicismo popular têm como referência importante a “grande mãe”, de amor incondicional, provedora e de amparo aos necessitados, defensora de malefícios, entre outros atributos, com vistas a entender de que forma estão conjugados os elementos teológicos e devocionais.

Em nosso entendimento, tais situações podem elucidar formas subjetivas presentes nas diferentes maneiras pelas quais os sujeitos expressam suas religiosidades, como reflexo da modernidade religiosa apontada por Hervieu-Léger (2008) e do processo de secularização (COX, 1971) provocando configurações de cenários cada vez mais difusos na contemporaneidade.

Na verdade, um espaço de discussão se estabelece na busca de um consenso sobre a representação institucional da igreja. Mulheres que buscam por mais espaços de participação, devotos que assumem uma prática cristã espelhada na Virgem Maria e as práticas populares dentro do catolicismo que articulam elementos presentes na memória e imaginário coletivo, representam diferentes formas de inserção da igreja no debate da esfera pública.

Esfera pública entendida no sentido trabalhado por Habermans (1984), como um espaço de encontros e interação entre os sujeitos, no qual se trata de assuntos de interesse público, ou seja, da coletividade. A análise do autor considera a “opinião pública” como produto dos discursos que são estabelecidos sobre determinados assuntos, levando em consideração as informações que são veiculadas e disseminadas entre os sujeitos.

Ou seja, de um lado temos as práticas populares individuais e coletivas que expressam diferentes formas de relação com o sagrado, do outro lado temos a instituição religiosa que busca, por meio de suas normas e doutrinas, delimitar os caminhos que devem ser seguidos

pelos fiéis. O que observamos no contexto urbano das cidades contemporâneas é a presença de cenários cada vez mais constituídos discursos e práticas religiosas.

### **4.3 Cidades de Maria na Amazônia**

Sobre as cidades na Amazônia, vale ressaltar, no que se refere ao surgimento dos primeiros núcleos de povoamento urbano, que a igreja católica sempre esteve presente e atuante. Araujo (2012) reforça o papel determinante que os agentes religiosos tiveram no processo de urbanização da Amazônia.

A característica fundamental dos aldeamentos era a tutela dos missionários. Tutela essa julgada imprescindível para mediar as relações com os indígenas, que precisavam converter-se: à religião e à civilização. Neste sentido, os aldeamentos eram vistos como um espaço de transição – transição entre o mato e a cidade, entre o não urbano e o urbano. Mas eram vistos e entendidos como um elemento integrante do processo de ocupação. (ARAUJO, 2012, p. 45)

A autora classifica a presença dos missionários e religiosos como fundamental no processo civilizatório que marcou a urbanização da Amazônia. Esses agentes desempenharam a tarefa de dominação dos nativos através da religião, sendo a igreja (templo) o lugar principal para a realização dessa missão na colônia, sobretudo com a realização dos cultos e celebrações, entre as quais a tradicional missa aos domingos, na qual se exigia a presença dos indígenas.

Os aldeamentos foram locais de fixação de elementos urbanos para a constituição das vilas e cidades na Amazônia. Os modelos de dominação, instituídos pelo processo de “civilização” dos índios, contemplavam a presença de elementos próprios da vida urbana. Esse processo foi instituído a partir da política de modernização da colônia, promovida pela Coroa portuguesa.

A política de modernização das estruturas do Estado português – e isso incluía as colônias – foi uma das principais medidas adotadas por Marquês de Pombal, um dos principais líderes portugueses no século XVIII. A história de Pombal é marcada pela instituição de uma política rígida que buscava, entre outras coisas, a garantia do poder absoluto do rei (ARAUJO, 1998). A autora lembra que um dos fatos marcantes da vida de Pombal foi a reconstrução de Lisboa, após ter sido atingida por um forte terremoto em 1755. A partir dessa reconstrução, Pombal estabeleceu um modelo de cidade que privilegiava os espaços urbanos de maneira integrada.

Araujo (1998) destaca alguns aspectos do modelo pombalino de cidade. No entendimento da autora, a cidade pombalina é reconhecida pela valorização dos espaços urbanos, se destaca enquanto conjunto urbano, impondo características de uma cidade integrada e projetada. A ideia de conjunto urbano torna mais claro o caráter de dominação que a cidade impõe através de seus equipamentos.

A reflexão de Araujo (1998, p. 64) permite compreender a importância do espaço público no modelo de cidade pombalina. O espaço público é visto aqui como um “espaço urbano privilegiado”, sendo “utilizado como afirmação do poder sobre o espaço”, ou seja, como uma forma de dominação. Nesse modelo de cidade defendido por Pombal o espaço público é entendido pela autora a partir de dois espaços principais: os “espaços-rua” e “espaços-praça”.

Desse modo, Araujo (1998, p. 64) aponta que o modelo dos “espaços-rua” foi adotado por Pombal a partir do “conhecido método dos ‘arruadores’, que criavam as cidades pelas suas ruas, definindo os eixos do território a urbanizar”. Os “espaços-praça”, por sua vez, são compreendidos como “a mais evidente representação espacial do poder colonizador”, pois tem como marca a presença deste equipamento urbano como centro do poder.

O modelo de cidade estabelecido por Pombal no século XVIII, a partir da reconstrução de Lisboa, se configurou em um modelo de urbanização das cidades brasileiras, inclusive na Amazônia. A presença do espaço público, constituído aqui principalmente por rua e praça, instituiu novos significados ao modo de vida das populações locais, que passaram a vivenciar situações características do ambiente urbano.

A cidade como centro do processo de dominação portuguesa deve ser visualizada no contexto da instituição do Diretório pombalino em meados do século XVIII, que promoveu uma política civilizatória e doutrinadora dos povos nativos da região. Segundo Sampaio (2003, p. 83) “as diretrizes da política pombalina, aldeias missionárias foram elevadas à categoria de povoações e tiveram suas nomeações portuguesadas”. Segundo a autora, efeitos do processo de urbanização a partir do Diretório foram identificados no uso da língua portuguesa, incentivo à agricultura, “comércio dos sertões” e as “moradias no estilo europeu”.

A autora entende esse processo como “secularização dos aldeamentos”, visto que normas de condutas “civilizatórias” foram estabelecidas com a política de urbanização do Diretório. “Moradores brancos dividiam com índios aldeados os espaços dos restritos núcleos urbanos, e os índios também participavam da administração local” (SAMPAIO, 2003, p. 80), alterando significativamente a configuração então existente no período de atuação das ordens religiosas.

A presença da igreja como uma das estruturas de poder das cidades, garantia a introdução do catolicismo no processo de “civilização” dos povos indígenas, tendo como principal instrumento a catequização dos nativos. Vejamos o que diz Souza Júnior (2010) sobre esse processo.

Um dos objetivos da implantação do Diretório dos Índios foi o de acelerar a reforma dos costumes indígenas, iniciada pelos missionários, levando-os a abandonar práticas, moralmente condenáveis, como a antropofagia, a nudez e a poligamia. No que dizia respeito à última, as normas do Diretório orientavam os diretores a estimular casamentos monogâmicos mistos etnicamente, não só para a conformação de uma sociedade mestiça e a maior inserção dos índios à civilização, mas para corrigir este danoso desvio de conduta. (SOUZA JÚNIOR, 2010, p. 17)

Esse autor analisa o cotidiano nas aldeias indígenas na época do Diretório, destacando os permanentes conflitos existentes entre brancos e índios. O “processo civilizador” indígena na Amazônia buscou, entre outras coisas, inserir novas normas de conduta e comportamento aos povos da região, condenando suas práticas culturais cotidianas, com participação efetiva da igreja católica.

Tal cenário evidenciou a situação permanente de conflitos entre colonizadores e colonizados, caracterizado pela resistência indígena a esse processo. A igreja consolidou sua participação por meio da fixação dos templos católicos e avanço das obras religiosas nas cidades ao longo dos anos.

Em época mais recente, Dom Frederico Costa, então bispo do Amazonas, reafirma em carta pastoral escrita no ano de 1909, os princípios cristãos presente nas conquistas dos povos. Costa (1994) relembra a história da ressurreição de Jesus Cristo, ressaltando aspectos de seu poder sobre a morte e apontando como um marco histórico para a humanidade. Tal fato foi apontado nos relatos do próprio bispo, como uma vitória sobre todas as outras formas de opressão e por isso deve ser motivo de alegria entre os cristãos, como expressa no seguinte trecho:

Mas alegremo-nos, sobretudo, porque a ressurreição do Christo não é senão penhor da nossa ressurreição futura e o symbolo da ressurreição de toda a sociedade. Christo resurgio dos mortos; todos nós havemos de resuscitar um dia! Christo, legislador supremo dos povos, venceu a morte, sahio triumphante da sepultura após haver exgotado todas as amarguras, todas as injustiças e haver proclamado a doutrina consoladora e sublime da liberdade humana; assim resuscitarão todos os povos e nações que tomarem por guia o Leão Vencedor da tribu de Judá e por fundamento de suas leis o Evangelho! (COSTA, 1994, p. 14)

O bispo continua seu escrito enfatizando que, a partir de tal fato, a humanidade entrou para uma nova era. Um “ressurgimento universal” que fez com que “novas nações” pudessem ter surgido em todo o mundo tendo como centro de sua religiosidade a crença na história de Jesus Cristo. A história apresentada pelo referido bispo foi usada como principal recurso para o crescimento e expansão da igreja em todo o mundo, “porém dezesseis longos séculos se passaram e milhares de almas se achavam assentadas ainda à sombra da morte...” (COSTA, 1994, p. 15), ou seja, povos desconhecidos das grandes nações mundiais e que ainda não haviam sido catequizados pela igreja.

Nessa perspectiva, observa-se que o processo de miscigenação, provocado pela colonização portuguesa na formação de novas cidades na Amazônia, foi importante para a constituição e manutenção das práticas festivas religiosas locais. Mas também responsável, no nosso entendimento, por um *ethos* individualista que avança em direção ao ideal de civilização em um mundo secularizado.

Eduardo Galvão (1976) relata a presença do catolicismo e realização de festas de santo nas comunidades amazônicas. O autor reconhece que a crença e as festas em homenagem aos santos católicos fazem parte do cotidiano dos sujeitos e contribuem significativamente para a formação dessa sociedade. As devoções aos santos foram identificadas de duas maneiras: a individual e a coletiva.

No âmbito individual estão aquelas relações afetivas entre o indivíduo e a divindade, ou os santos, geralmente com festas realizadas nas próprias casas dos sujeitos. Por outro lado, a festa da comunidade é dedicada a um protetor coletivo, padroeiro da localidade, portanto, padroeiro de todos os moradores. Nesse segundo tipo de festa há presença e controle da igreja, enquanto no primeiro os próprios devotos são os protagonistas dos festejos.

Acredita-se que os santos são seres portadores de grandes poderes, com capacidade de intervenção e mudança de situações indesejáveis. Entretanto, afirma Galvão (1976, p. 32), “os santos, apesar de todos os seus poderes, não atendem a todas as necessidades e setores da vida e do ambiente local”, portanto, “o indivíduo e a comunidade apelam para outras crenças que, reunidas àquelas cristãs, formam o todo da religião”. Nesse sentido, o catolicismo torna-se uma “superestrutura” que atua sobre as crenças locais, mas que sozinho não dá conta de atender aos anseios da realidade amazônica.

Recorri a Gruzinski (2001) para entender a presença dos elementos regionais dentro de uma religião com normas e condutas preestabelecidas. O autor utiliza o termo “mestiçagem cultural” “para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa,

África e Ásia” (GRUZINSKI, 2001, p. 62). E trabalha com o termo “hibridização” para compreender “as misturas que se desenvolveram dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos”, ou seja, entender não somente os processos decorrentes dos encontros entre europeus e os povos nativos, mas também perceber a dinâmica desses processos a partir de elementos comuns à sua coexistência.

Os termos mestiçagem e hibridização nos ajudam a compreender o contexto ameríndio da colonização para além das misturas raciais muito focadas por estudiosos do campo evolucionista. Os estudos no campo da cultura nos colocam diante de elementos que contribuíram para a consolidação de processos identitários desses povos.

Desse modo, afirma Gruzinski (2001, p. 53) “cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessiva ou simultaneamente, dependendo dos contextos”. Portanto, “a identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa das normas inculcadas”, ou seja, a forma conflituosa com que indivíduos de diferentes contextos culturais se relacionaram, para a construção identitária dos povos da América. A identidade é definida a partir das relações e interações entre os sujeitos. O que vemos na América é um reflexo das situações de estranhamento, dominação e resistência de diferentes sociedades.

Outro autor que discute a ideia de hibridismo cultural é Peter Burke. Burke (2006) entende que nos elementos híbridos é possível identificar, entre outras coisas, características de rejeição e aceitação a novas expressões culturais. Tal situação está evidenciada nas relações de troca estabelecidas entre as culturas, trocas essas que geram efeitos novos a partir das referências culturais em questão, ou seja, o hibridismo. O híbrido é um terceiro elemento que surge tendo como referência dois elementos principais.

Recompor um “todo social”, considerando as práticas devocionais e festivas à Virgem Maria em meio urbano, em Manaus, Manacapuru e Itacoatiara, passa necessariamente pela observação das transformações ocorridas nessas cidades, observando elementos religiosos e mágicos, que têm adquirido importância em formas de agrupamentos sociais em espaços públicos de encontros e desencontros de pessoas, no elo que os indivíduos estabelecem com a divindade e os santos, nas relações sociais entre os próprios indivíduos ou mesmo com a instituição igreja.

O que vemos no campo das devoções populares dedicadas a Maria são manifestações constituídas de experiências individuais com a Virgem. Situações manifestadas nas peregrinações aos santuários marianos, aos lugares onde se tem notícias de aparições da

Virgem, nas procissões, romarias, festas e outras atividades de cunho religioso que reúnem fiéis classificados como “peregrinos”, “romeiros”, “devotos”, entre outras formas de identificação individual e coletiva. Vale ressaltar que a Igreja sempre buscou controlar as ações dos fiéis. De acordo com Bourdieu (2009) podemos compreender que:

Tais práticas rituais são como desejos ou súplicas do desespero coletivo, que expressam em uma língua (por definição) coletiva (o que se assemelha de forma muito estreita à música) projetos insensatos de agir sobre o mundo natural como se age sobre o mundo social, de aplicar ao mundo natural estratégias que se aplicam aos outros homens, sob certas condições, isto é, estratégias de autoridade ou de reciprocidade, de lhe significar intenções, esperanças, desejos ou ordens, por meio de palavras ou atos performativos, que fazem sentido fora de qualquer intenção de significar. (BOURDIEU, 2009, p. 158)

Os ritos e as demais práticas religiosas constituem formas de manifestação dos desejos e necessidades contemporâneas. A busca por saúde, segurança, emprego, moradia, entre outras condicionantes da vida moderna, são levadas às divindades ou aos santos por meio de promessas e sacrifícios, onde se alimenta a esperança de que haja intervenção dos céus no curso da vida terrestre, tal qual vimos nas entrevistas apresentadas. Participar de ritos, promover festividades e providenciar oferendas constitui o universo das “necessidades práticas” de retribuir as vantagens alcançadas, estabelecendo a reciprocidade religiosa.

Essas diferentes práticas culturais podem ser apreendidas enquanto *habitus*, entendido aqui a partir de Bourdieu (2009) como “sistemas de disposições duráveis e transponíveis” que operam de maneira significativa na conduta dos sujeitos. Para Bourdieu (2009), o sujeito não pode ser observado pelo pesquisador a partir da objetivação da ciência, que acaba reduzindo a interação do pesquisador a meras trocas simbólicas. Segundo o autor:

O *habitus* produz práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme os esquemas engendrados pela história; ele garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explicativas a garantir a conformidade das práticas e sua constância ao longo do tempo. (BOURDIEU, 2009, p. 90)

O autor chama a atenção para o que há além do indivíduo, ou seja, as estruturas relacionais nas quais está inserido. Desse modo, podemos afirmar que o *habitus* não é uma estrutura sólida de pensamentos e códigos fechados que operam sobre os sujeitos, mas sim uma categoria que opera sobre a subjetividade dos sujeitos, não somente com elementos do passado,

mas incorporando novas experiências que orientam a ação prática no presente, estruturas estruturantes onde os agentes produzem história.

Bourdieu (2009) utiliza o termo crença prática para abordar o *habitus* incorporado como crença. Para o autor, a manifestação dessas situações por parte dos sujeitos, vai para além das questões referentes a “estados de alma” ou de “adesão a dogmas e doutrinas não instituídas”. A crença passa a ser o produto de uma relação estabelecida entre a prática e o campo no qual o sujeito está inserido.

No caso do cristão católico no Amazonas, elementos desse *habitus* podem ser observados nas práticas populares e devocionais exercidas no período das festas religiosas, mas também no dia a dia dos sujeitos. É importante considerar que no plano do catolicismo prevalece o universo das trocas espirituais, ressignificadas na contemporaneidade, em detrimento daquelas de valores materiais.

A permanência de ritos e ações protagonizados pelos sujeitos indica a funcionalidade de tais práticas dentro de um sistema de crenças, pois como lembra Bourdieu (2009, p. 157) “funcionam no estado prático, isto é, aquém da explicação e, conseqüentemente, fora de qualquer controle lógico e com referência aos fins práticos próprios a lhes impor e a lhes atribuir uma necessidade que não é a da lógica”.

A digressão histórica que apresentei nas páginas anteriores nos fornece elementos que ajudam a compreender a religiosidade católica manifestada nas cidades amazônicas. Situações que tenho observado ao longo desta pesquisa considerando a especificidade da região e de sua gente, fruto do processo histórico e social pelo qual a região tem passado ao longo dos anos.

A presença de imagens de Nossa Senhora nas embarcações portuguesas que cruzavam o Atlântico, como símbolos dos pedidos de proteção aos navegantes, evidencia a crença dos portugueses na Virgem Maria e a busca por proteção diante de ameaças características do período das grandes navegações.

As orações e preces dos pescadores e canoeiros da Amazônia dirigidas a Nossa Senhora, como pedidos de proteção diante das ameaças da Cobra Grande, ser mítico que habita as profundezas dos rios da região, também pode ser visualizada a partir dessa prerrogativa.

Vemos em ambos os casos, elementos de uma práxis religiosa católica, que articulam desejos, medos, sonhos, expectativas e outras sensações vivenciadas pelos fiéis em suas trajetórias de vida. Tanto as orações dirigidas pelos navegantes portugueses quanto as preces dos pescadores da Amazônia, elevadas a Nossa Senhora, reforçam nossa tese da emergência da fé perante situações que nos despertam medo e desconhecimento.

No caso amazônico, o receio com os seres da floresta ou dos “bichos do fundo”, está associado à capacidade de fascínio e “encante” que eles possuem. Características que se assemelham à capacidade dos seres fabulosos presentes no imaginário europeu, como vimos no capítulo anterior.

A observação desses elementos nos dias de hoje, me permitiu reconhecer na religião uma instituição determinante no processo de articulação entre imaginário amazônico e as diferentes condicionantes do cotidiano dos católicos que vivem hoje na região. As estruturas religiosas constituídas a partir do catolicismo no Brasil continuam presentes na modernidade urbana e se manifestam em diferentes momentos da vida contemporânea, sobretudo naqueles considerados mais delicados ou difíceis de superar.

Situações como essa podem ser observadas também em outras religiões. Em pesquisa com a umbanda e pentecostalismo na cidade de São Paulo, Fry e Howe (1978) identificaram a emergência da crença como uma das respostas a momentos de aflições pessoais no Brasil moderno. Para os autores:

No contexto do Brasil urbano moderno, os tipos de aflição podem ser agrupados em três áreas: em primeiro lugar vem a saúde; em segundo, o que nós chamamos “operando o sistema”, isto é, subemprego, não pagamento de salários e dívidas, questões com a polícia, encontro com autoridades burocráticas, etc.; em terceiro, a aflição que resulta de dificuldades em associação interpessoal. Este último incluiria as aflições decorrentes de problemas de amor, quebra de harmonia familiar e problemas de relacionamento de parentesco e vizinhança. (FRY e HOWE, 1978, p.75).

A análise dos autores recai sobre a percepção da religião como uma resposta aos momentos de aflição vividos no cotidiano. As relações estabelecidas entre os fiéis, a divindade e os santos, incluem o ser divino e os santos no grupo de agentes com poder de interferir no curso das situações negativas.

Fry e Howe (1978, p. 75) comentam sobre os agentes que atuam com respostas para as “aflições específicas” nos dias de hoje, sendo estes “os médicos, farmacêuticos, advogados, despachantes, sindicatos, psiquiatras” que atendem às situações emergenciais, muitas vezes burocráticas, exigidas pela vida moderna. Por outro lado, as religiões “podem oferecer soluções para todas as aflições em geral”, ou seja, recorrer à religião nos momentos críticos da vida é uma das características da religiosidade contemporânea, mesmo com a atuação de intermediários (padres, pastores, pais de santo, médicos, advogados, entre outros) para algumas situações.

O estudo a partir da umbanda e pentecostalismo nos estimula a pensar a relação religião e vida moderna no contexto do catolicismo, em especial a partir da devoção à Virgem Maria. Um dos aspectos dessa relação pode ser observado quando olhamos para as imagens das diferentes representações da Virgem Maria. As imagens de Maria que encontramos em Manacapuru, Itacoatiara e em Manaus, mesmo que de tamanhos e formas diferentes, por exemplo, carregam gestos e expressões femininas que denotam aspectos de “pureza” e “maternidade” que lhes são atribuídos pelos fiéis e reconhecidos em muitas mulheres que se identificam com ela.

Na cidade de Manacapuru existem três imagens da Virgem de Nazaré que estão localizadas na igreja matriz que recebem o nome da Virgem: uma imagem grande que fica posicionada no lado direito do altar (a primeira imagem da igreja) e outras duas réplicas menores que circulam nas atividades do ciclo festivo denominado Círio de Nazaré.

Em Manaus identificamos três imagens principais da Imaculada Conceição, uma posicionada atrás do altar da igreja, perceptível assim que se entra no templo, outra localizada no museu da catedral, utilizada nas procissões, e uma terceira de pequeno porte que é utilizada nas novenas e celebrações que antecedem o dia da santa.

Em Itacoatiara, a Imagem de Nossa Senhora do Rosário fica posicionada no centro da igreja, acima do altar e é retirada do local apenas no período da festa, quando é colocada em um andor próximo ao altar da igreja e reverenciada durante as festividades.

Sobre as imagens e os títulos conferidos a cada uma delas, é importante lembrar que o nome de Nossa Senhora do Rosário remete a um ícone de grande valor religioso para os católicos: o Rosário, objeto composto por cento e cinquenta contas para a oração da Ave-Maria e quinze para a oração do Pai-Nosso e é um importante símbolo da fé católica em reverência à Virgem Maria (OLIVEIRA, 2009).

Certas “narrativas tradicionais” contam que o Rosário foi entregue a São Domingos de Gusmão pela própria Virgem Maria, para que ele rezasse e divulgasse a ‘oração do rosário’. De acordo com Oliveira (2009, p. 83), com o passar do tempo, o Rosário “foi fracionado e perdeu popularidade para sua terça parte”, ou seja, fracionado no sentido de perder contas, ficando reduzido a cinquenta para a ave-maria, e cinco para o pai-nosso. Isso fez com que o “terço” – a terça parte do Rosário – se tornasse um dos objetos mais populares entre os católicos, muito presente nas novenas do catolicismo popular e utilizado como uma espécie de “amuleto” pelos cristãos.

A cena entre São Domingos de Gusmão e a Virgem Maria teria ocorrido no ano de 1214, na França, período em que a igreja sofria com as chamadas “heresias”, que questionavam e

ameaçavam a propagação do catolicismo pela Europa. O Rosário representou uma forte “arma” para combater os hereges. Oliveira (2009) menciona a encíclica do papa Leão XIII sobre essa situação:

Quando a seita dos Albigenses – aparentemente paladina da integridade da fé e dos costumes, mas, na realidade, perturbadora e péssima corruptora dela – era para muitos povos causa de grande ruína, a Igreja combateu contra ela e contra as suas infames facções, não com milícias ou com armas, mas principalmente com a força do santo Rosário, que o patriarca S. Domingos propagou, por inspiração da própria Mãe de Deus. Assim, gloriosamente vitoriosa de todos os obstáculos, a Igreja, nessa como em outras tempestades semelhantes, proveu sempre com esplêndido êxito à salvação de seus filhos. (Carta Encíclica *Magnae Dei Matris*, 1892).

O Rosário seguiu, então, como símbolo de combate e proteção dos fiéis. Entretanto, a cena narrada com São Domingos de Gusmão é recorrente em outras aparições marianas, entre as quais a aparição para três crianças na cidade de Fátima, em Portugal. Popularmente conhecida como Nossa Senhora de Fátima, em referência à cidade, a Virgem Maria em sua aparição popular mais recente reconhecida pela igreja, recomendou aos fiéis que rezassem o terço todos os dias como sinal de súplica pela paz na terra.

Além de Leão XIII, outros papas publicaram cartas e documentos apostólicos refletindo sobre a importância da oração do Rosário e da devoção à Virgem Maria, consideradas primordiais para a prática do catolicismo romano. Em sua encíclica *Rosarium Virginis Mariae* (2002), João Paulo II se refere ao terço como a maneira popular pela qual o Rosário foi apropriado pelos cristãos, fazendo referência à forma como o objeto se apresenta. João Paulo II observa que, em sua forma, “o terço converge para o crucificado”, em alusão ao formato circular do cordão de contas e o pingente em forma de crucifixo, reconhecendo nele o princípio e o fim de tudo, mediado pelas orações marianas.

Conforme relatos de Silva (1997, p. 99) a cidade de Itacoatiara teve sua primeira imagem de Nossa Senhora do Rosário oriunda da cidade de Lisboa/Portugal, logo após a inauguração da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Serpa, em 1979, a imagem era “moldada a gesso e papelão, como era da tradição”. Segundo esse mesmo autor, a criação da paróquia e a construção da igreja matriz de Serpa se deu logo depois das matrizes de Manaus, Coari e Borba, outras cidades importantes do Estado que se consolidaram como sedes de dioceses e prelazias de grandes dimensões atuais, criadas respectivamente nos anos 1695, 1744 e 1755.

A localização da cidade no rio Amazonas, entre os estados do Amazonas e Pará, proporcionou que na época da colônia, muitas autoridades que se deslocavam de Belém para Manaus, parassem na vila de Serpa, entre as quais os bispos responsáveis pela região do Grão-

Pará. Nossa Senhora do Rosário, muito cultuada em Portugal, tornou-se a padroeira da cidade de Itacoatiara e da Prelazia que engloba outros municípios da região.

Quanto a Manacapuru, cabe lembrar que a devoção a Nossa Senhora de Nazaré, padroeira da cidade, é uma das mais antigas de que se tem notícia em Portugal. As narrativas sobre o surgimento da imagem da santa apontam para um conjunto de eventos que culminaram com a disseminação do culto à Virgem.

Maués (2013) ao analisar a peregrinação das imagens de Nossa Senhora de Nazaré no período que antecede o Círio de Nazaré em Belém do Pará, apresenta uma narrativa sobre o surgimento da imagem. Segundo ele:

A imagem foi esculpida por São José, tendo como modelo a própria Virgem, com seu Filho ao colo e “encarnada” (pintada) por São Lucas. Tempos depois, chegou às mãos de São Jerônimo (na Terra Santa) e de Santo Agostinho (no norte da África), que a doou a um convento na Península Ibérica. Muito depois, peregrinou novamente nas mãos do monge Romano e do rei Rodrigo, dos visigodos, derrotados pelos mouros na Batalha de Guadalete (ano de 711). Na fuga empreendida pelo rei, foi escondida em uma gruta, tendo ficado perdida por séculos até ser achada por pastores, próximo à povoação de Nazaré, no litoral português. Seu culto tornou-se muito importante em Portugal nos séculos XVII e XVIII, a partir da maior divulgação do famoso milagre de D. Fuas Roupinho, fidalgo salvo de cair em abismo por intercessão da Santa. (MAUÉS, 2013, p. 125).

O trecho narrado por Maués (2013) mostra a peregrinação da imagem da Virgem Maria por diversos lugares, tendo nesse período passado pelas mãos de diferentes pessoas. Em um dos últimos acontecimentos, segundo a narrativa, a imagem foi encontrada por pastores, nas proximidades da povoação de Nazaré, o que fez com que o nome fosse utilizado para batizar a santa.

O conhecido milagre do cavaleiro Diego Fuas Roupinho, que foi salvo de cair em um abismo durante uma caçada, por intercessão de Nossa de Nazaré, fez com que ele construísse uma capela em homenagem à Virgem de Nazaré e contribuísse para a disseminação do culto à santa. Anos mais tarde, a propagação da devoção a Nossa Senhora de Nazaré foi feita pelos Jesuítas em Portugal e por toda a Europa.

O caso do encontro da imagem de Nossa Senhora de Nazaré na narrativa acima lembra dois casos similares ocorridos no Brasil, o de Saquarema no Rio de Janeiro, e o de Belém no Pará. Em ambos os casos uma imagem da santa foi encontrada por um morador local junto à água do mar, próximo às redes de pesca, no caso de Saquarema; e às margens de um pequeno riacho na mata, no caso de Belém.

As narrativas contam que as respectivas imagens foram levadas para a casa de quem as encontrou, tendo retornado misteriosamente para os lugares nos quais foram achadas, situação que se repetiu algumas vezes. Narrativas similares a essas podem ser encontradas em outras localidades, tendo como principal ponto em comum a construção de igrejas nos referidos locais para culto às imagens encontradas.

E, por último, no caso de Manaus, caberia lembrar que o título de Nossa Senhora da Conceição foi atribuído à Virgem Maria em virtude da crença de que Maria “foi concebida pura e sem pecado”, conforme vimos no segundo capítulo sobre os dogmas da Virgem Maria. Mesmo que a proclamação do dogma tenha acontecido apenas no século XIX, como vimos anteriormente, de acordo com Iwashita (1991, p. 148) se tem notícias de que a crença na Imaculada Conceição vem de muito antes, pois “no final do séc. VII e começos do séc. VIII” são encontrados “testemunhos claros sobre uma festa da Conceição”.

Na imagem da Imaculada Conceição Maria é representada com seu tradicional manto azul e olhar sereno levemente direcionado para o alto. A santa está rodeada por anjos e seus pés estão pisando a cabeça de uma cobra. Representação esta que nos remete à cena do Apocalipse e à batalha da mulher contra a serpente, que lemos nas páginas anteriores.

A igreja dedicada à Imaculada Conceição, no centro de Manaus, tem suas raízes no ano de 1695 com a chegada dos missionários carmelitas à missão do Rio Negro (SOARES, 2014). Essa autora, ao relatar a presença da igreja católica na diocese do Amazonas e o processo de romanização, resgata a construção e instalação das principais obras católicas na cidade. Os ideais do processo de romanização promovido pela igreja católica, consistiram, entre outras atribuições, na fixação da paróquia como elemento central do poder religioso, tal qual se observava na igreja de Roma.

A igreja da matriz, nome pelo qual conhecemos popularmente a paróquia de Nossa Senhora da Conceição na cidade de Manaus, passou por diversas modificações ao longo dos anos, porém, sempre seguiu com a devoção à virgem Imaculada. No entanto, a oficialização da Virgem como padroeira do estado do Amazonas só se deu no ano de 1954 pelo então papa Pio XII, segundo a autora, apenas confirmando o que já se realizava na prática.

Olhando para as cidades e refletindo sobre suas festas, podemos dizer, em diferentes escalas de comparação, que a festa de Nossa Senhora do Rosário em Itacoatiara apresenta múltiplos eventos: atividades esportivas, culturais e religiosas que envolvem diferentes pessoas da cidade e comparativamente às festas de Manaus e Manacapuru. A festa tem crescido em escala urbana, considerando procissão, peregrinação e o arraial realizado na principal praça pública da cidade.

Em Itacoatiara notamos maior abrangência da festa na cidade e ocupação dos espaços públicos. O arraial promovido pela Paróquia durante os nove dias do novenário apresenta comercialização de produtos e realização de atividades para arrecadação da igreja, bem como comporta circulação de pessoas e consumo de alimentos e bebidas nas barracas, bares e restaurantes localizados no entorno do evento religioso, sobretudo com comércio informal que ocupa majoritariamente o espaço da rua.

Na ilustração a seguir vemos a igreja de Nossa Senhora do Rosário, praça e ruas do entorno em movimentação decorrente da festa da padroeira. A procissão saindo da igreja e se posicionando na rua, enquanto o arraial e as vendas de comidas e bebidas estão sendo organizados.

Figura 2– Festejo de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Amanda Rocha, 2018.

O palco da festa é uma das centralidades do evento, tendo ao lado direito da imagem as barracas da paróquia, e do lado esquerdo os vendedores ambulantes do comércio popular informal. Destaco outros dois espaços públicos importantes da cidade que compõem o cenário da festa. No canto superior esquerdo podemos ver uma parte da avenida parque e seu “túnel” de árvores no meio fio e, abaixo, vemos uma parte da orla de Itacoatiara às margens do rio Amazonas, inclusive com uma escultura que representa a Cobra Grande. Esses dois espaços são reconhecidos como pontos turísticos da cidade e frequentemente utilizados pelos moradores.

Os festejos em Itacoatiara também contam com apoio e patrocínio de diversas instituições públicas e privadas do município, além do apoio oficial da Prefeitura Municipal e do Governo do Estado do Amazonas que ajudam a custear a estrutura de palco, som e atrações para a festa. Além disso, os órgãos locais contribuem com a organização do trânsito no entorno das vias que estão ocupadas com o festejo, e a segurança pública com a presença da Polícia Militar.

A festa de Nossa Senhora de Nazaré, por sua vez, se apresenta com uma estrutura bem menor, tanto nas atividades religiosas, quanto no arraial, denominado de “parte social”. O que se percebe a partir da configuração da festa de Manacapuru é que a participação efetiva é majoritariamente dos membros da paróquia, fato que dificulta aos organizadores contar com pessoas para contribuir com doações para a festa, tendo em vista que muitos já estão envolvidos com trabalhos ou mesmo com outro tipo de doação.

Há a participação de pessoas de outras igrejas católicas da cidade de Manacapuru que integram a paróquia, entretanto, o que se percebe é que essa participação fica restrita ao campo das celebrações e missas. Os próprios comunitários relataram que a festa de São Francisco de Assis – um dos santos mais populares da igreja católica, conhecido por seu exemplo de pobreza, humildade e proximidade com as pessoas marginalizadas –, reúne milhares de pessoas no dia 4 de outubro em um bairro vizinho, sendo, segundo eles, “a maior festa religiosa da cidade de Manacapuru”, pois consegue atrair visitantes dos demais bairros e até de cidades vizinhas. Abaixo vemos uma ilustração do espaço da paróquia de Nossa Senhora de Nazaré e os principais espaços que a festa utiliza.

Na ilustração a seguir vemos a procissão saindo pela porta principal da igreja e se posicionando na rua, um dos momentos mais movimentados e delicados, pois exige coordenação e atenção com todos os momentos do rito. Vemos também o arraial, realizado em apenas um final de semana do ciclo festivo, em um terreno de propriedade da paróquia, localizado atrás da igreja.

Figura 3 – Igreja matriz de Nossa Senhora de Nazaré e o Círio em Manacapuru/AM



Fonte: Amanda Rocha, 2018.

Notamos menor ocupação dos espaços públicos da cidade de Manacapuru por parte da festa. A ocupação maior acontece com a procissão no dia dedicado a santa, que percorre as principais ruas no entorno da igreja. Curiosamente entre as três cidades pesquisadas, Manacapuru é a que dispõe de menos espaços públicos no seu desenho urbano e a que mais cresceu em termos populacionais nos últimos anos.

No caso de Manaus a festa da Imaculada Conceição mobiliza a igreja local e marca significativa presença no espaço urbano do centro histórico da cidade. Apesar de não ser realizado há alguns anos, o arraial da festa de Nossa Senhora da Conceição foi um dos mais tradicionais da cidade e está presente na memória de muitos fiéis.

Por outro lado, a procissão e missa, no dia 8 de dezembro agregam milhares de devotos que se reúnem para comemorar o dia da santa, demandando uma estrutura de grande porte que envolve palco, sonoplastia, iluminação, segurança, além de instrumentos de uso litúrgico exclusivo para o uso na celebração.

Figura 4 – Catedral metropolitana de Manaus na praça XV de Novembro, centro histórico de Manaus.



Fonte: Amanda Rocha, 2018.

Podemos ver na imagem a igreja matriz de Nossa Senhora da Imaculada Conceição no centro da praça XV de Novembro, rodeada por um jardim com plantas e árvores. As escadas na frente da igreja dão acesso ao chafariz, que fica quase no final do jardim, próximo à grade que cerca o espaço. No canto superior direito vemos a procissão saindo das dependências da “praça da matriz” e se posicionando na Avenida Sete de Setembro para iniciar a procissão. O palco da festa, na Avenida Eduardo Ribeiro já está preparado para a celebração da missa ao final da caminhada.

É interessante observar a presença do comércio informal no entorno do evento, sobretudo com vendas de alimentos, bebidas e artigos religiosos. As lojas do comércio do centro

de Manaus estendem seu horário de funcionamento por conta do aumento do fluxo de pessoas, ocasionado entre outras coisas, pelo fato de ser feriado estadual e de estar no mês de dezembro, período de aumento de vendas do comércio.

Como vimos anteriormente, a catedral metropolitana de Manaus está localizada no centro histórico da cidade e compõe, junto com outras edificações, um conjunto arquitetônico significativo, fruto das primeiras ocupações da cidade. Destaco o relógio municipal, instalado no ano de 1927, além do conjunto arquitetônico composto pelos prédios da alfândega e guardamoria datado do início do século XX. Esses dois últimos prédios estão localizados na área do porto de Manaus, hoje privatizado, que fica às margens do rio Negro.

Registre-se também a realização recente da Feira da Solidariedade promovida pela Cáritas Arquidiocesana, organismo vinculado à CNBB, que reúne diferentes iniciativas de economia solidária na cidade de Manaus que contam com apoio da entidade. A feira, que optamos por não incluir na ilustração neste momento, é realizada no dia de Nossa Senhora da Conceição na Avenida Sete de Setembro, que passa atrás da catedral.

Cotejando as informações históricas de longa duração e o que se pode observar hoje, sobre devoção e comemoração a Nossa Senhora na Amazônia, sobretudo nas cidades de Manaus, Manacapuru e Itacoatiara, que temos pesquisado, trata-se de entender a costura que o tempo histórico e mítico opera nos sujeitos que vivem crenças e ritos em comemoração à Virgem Maria.

Com vistas a compreender, como sugere Gruzinski (2001) “não somente os processos decorrentes dos encontros e desencontros entre europeus e os povos nativos, da colonização, mas também perceber a dinâmica desses processos a partir de elementos comuns a sua coexistência”. Entendo que certas escolhas e formas de pertencimento referentes a um imaginário mítico católico e amazônico, têm sido ressignificadas de diferentes formas na história e contemporaneidade.

O diálogo com a história tem ajudado na compreensão da religião enquanto instituição ao longo dos anos, sua importância na vida dos sujeitos e no entendimento do fenômeno religioso a partir da devoção à Virgem Maria no contexto amazônico. A observação e análise da relação estabelecida entre os devotos e a Virgem nos leva à percepção da cidade como lugar importante para a prática religiosa contemporânea.

As celebrações, romarias, procissões, novenas e outras atividades dos ciclos festivos nas cidades, constituem ritos religiosos importantes no contexto das festas católicas. Ao pensar os ritos enquanto práticas religiosas no contexto urbano, podemos resgatar narrativas míticas históricas que atuam como pano de fundo para essas práticas.

Esse exercício refletiu o modo pelo qual tenho lido a cidade a partir das manifestações religiosas no espaço público. O uso e ocupação dos espaços públicos pelos sujeitos, as manifestações coletivas e as demais práticas sociais no contexto urbano foram fundamentais para compreender as dinâmicas circunscritas nas cidades.

Certeau (1998) observa a cidade fazendo uma analogia com a linguagem. Para ele, a cidade poderia ser interpretada como a língua, e o nosso ato de caminhar pela cidade seria representado pela fala. Nesse sentido, a sociedade é vista pelo autor como um texto no qual as relações urbanas, caracterizadas pelas diferentes formas de consumo, podem ser ressignificadas.

Numa sociedade sempre mais escrita, organizada pelo poder de modificar e reformar as estruturas a partir de modelos escritos (científicos, econômicos, políticos), mudada aos poucos em “textos” combinados (administrativos, urbanos, industriais), pode-se muitas vezes substituir o binômio produção-consumo por seu equivalente e revelador geral, o binômio escrita-leitura (CERTEAU, 1998, p. 262)

O autor complementa sua análise entendendo que o texto que deve ser lido é a própria sociedade. Certeau (1998, p. 264) entende que “ler é peregrinar por um sistema imposto”, ou seja, os sistemas organizados no espaço da própria cidade e das variáveis que dela fazem parte. Portanto, ler a cidade é um exercício que exige observação e interpretação das diferentes formas de linguagem que podemos encontrar nela.

As práticas sociais de uso e ocupação dos espaços públicos mostram a agência do sujeito religioso que manifesta sua devoção e fé a Nossa Senhora e aos demais santos católicos, em ritos individuais e coletivos. O sujeito urbano/religioso não somente lê a cidade tal qual a compreendemos na perspectiva de Certeau (1998), mas também escreve este texto com suas diferentes formas de uso do espaço urbano, inclusive a partir da religião.

Os comportamentos, sejam individuais ou coletivos, estão diretamente relacionados com as dinâmicas vivenciadas no ambiente urbano. Simmel (2005) entende que a mudança dos comportamentos individuais está intimamente ligada ao crescimento das cidades. O autor chama a atenção para as novas relações que são estabelecidas na “cidade grande”, na qual não se faz necessária uma aproximação entre as pessoas que se relacionam por meio de atividades comerciais, por exemplo. A divisão social do trabalho foi determinante para esse processo, pois implicou na especialização das atividades de produção.

Essa configuração estabelece relações superficiais entre os moradores da cidade, que se limitam à comunicação, em torno de interesses comuns, que no caso das relações comerciais,

consistem no ato de vender ou comprar algo. Essa nova relação passa a ser protagonizada pelo dinheiro que tem a função de intermediar aquilo que é comum a todos, ou seja, o valor de troca que coloca em um mesmo patamar os indivíduos e suas relações (SIMMEL, 2005).

O indivíduo assume a indiferença diante de outros como traço principal de sua relação com o meio, perante os diversos estímulos protagonizados por uma multidão heterogênea. A impessoalidade, o anonimato e a individualidade passam a ser determinantes nas formas de interação urbana, utilizados como instrumentos de resistência às exigências pessoais e coletivas.

Mas também sociabilidade quando estabelecem relações uns com outros de interação recíproca. Simmel (2006) avança nos estudos interacionistas centrando suas análises na perspectiva do indivíduo, membro de uma sociedade. Para ele, os comportamentos individuais nos fornecem mais elementos para compreender a sociedade, sobretudo quando os observamos em perspectiva, ou seja, percebendo que os indivíduos dependem uns dos outros (SIMMEL, 2006).

Vale ressaltar que as mudanças na configuração urbana e no modo de vida do indivíduo que nela habita nos remetem a reflexão de um modo de vida propriamente urbano (WIRTH, 1967). Esse modo de vida é caracterizado pelo autor como algo próprio do urbano, inclusive com a presença de aparatos tecnológicos modernos. A partir dessa visão, passamos a perceber o indivíduo (morador, cidadão) que habita a cidade como peça chave na compreensão da dinâmica urbana.

#### **4.4 Festas que fazem história**

No espaço público as festas se apresentam como manifestações e comemorações coletivas. Duvignaud (1983, p. 68) afirma que “a festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se”, provocando transformações de ordem espacial e social, portanto “a rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada”.

A discussão do autor se refere à dinâmica das festas onde não há normatizações ou regras morais preestabelecidas. Segundo Duvignaud (1983, p. 67), a festa “não apenas viola, mas destrói códigos e as normas, ao colocar o homem frente a um universo desaculturado, a um universo sem normas, ao *tremendum* que engendra uma espécie de terror”. Situação que ameaça o controle e a moralidade instituídos pela religião e provocam reações adversas entre os sujeitos quanto ao que é permitido ou não nas festas religiosas.

Bakhtin (1993, p. 43) enfatiza a presença do “cômico” na festa popular realizada no espaço público, contrastando com a seriedade e moralidade do universo religioso. No cômico está presente a sátira da realidade, provocando riso e a “visão carnavalesca do mundo” que, segundo o autor, constituem a “base do grotesco”.

Na interpretação de Bakhtin (1993), a inversão de papéis, o exagero, o grotesco e a sexualidade figuram como elementos da cultura popular que se opõem ao erudito, ao clássico e ao religioso no contexto da Idade Média. A “desordem” e “exageros” presentes no carnaval eram vistos como permissões de comportamentos que seriam reprimidos, logo em seguida, com a chegada da Quaresma, tempo de reclusão e evitação dos prazeres da carne para o catolicismo. Para Bakhtin (1993, p. 7) “as festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo”.

É importante lembrarmos que existem notícias de festas em comemoração a Nossa Senhora desde os primeiros séculos da História. Cascudo (2011, p. 85) listou algumas dessas principais comemorações “Candelária, 2 de fevereiro; Natividade, 8 de setembro; Apresentação, 21 de novembro; Assunção, Glória, Vitória, 15 de agosto; Conceição, 8 de dezembro”. Essas festas marcam momentos significativos da vida de Maria e, como vimos nos capítulos anteriores, tiveram forte apelo popular antes mesmo de entrarem no calendário oficial da igreja católica.

A ocorrência dessas festas evidencia a influência do catolicismo, em especial, da devoção mariana em nosso meio. Vimos que, no caso do Brasil, as manifestações festivas estiveram presentes nas histórias das cidades, inclusive no caso amazônico, com a construção dos templos religiosos em espaços privilegiados dos primeiros núcleos urbanos. As festas que aconteciam nesses lugares marcavam centralidades quando de suas realizações, pois conferiam visibilidade aos ritos religiosos cristãos que reuniam diferentes sujeitos.

No caso das práticas religiosas populares, a visibilidade se configura como uma de suas marcas principais e, por isso, são vistas – muitas vezes – com olhares de desconfiança e medo quando ocupam o espaço público. Braga (2012, p. 88) lembra que, ao ocuparem o espaço da rua, tais práticas provocam certo desordenamento no contexto urbano das cidades, pois afetam diretamente estruturas controladas pelo Estado. Nessas situações são realizados acertos prévios que devem considerar todas as “variáveis que envolvem a manutenção da ordem pública, ou seja, a desordem previamente programada pela ordem das instituições responsáveis pelo controle social do Estado”.

A apropriação dos espaços urbanos pela religião não tem sido exclusividade do catolicismo. Outras denominações religiosas também utilizam os espaços públicos para

manifestação de suas práticas festivas, é o que vemos no caso da “marcha para Jesus”, evento promovido pelas igrejas evangélicas nas principais cidades brasileiras, inclusive em Manaus, que reúne milhares de fiéis em uma caminhada com músicas gospel.

Podemos citar também os diversos casos das oferendas aos santos e orixás das religiões de matriz africana, caracterizadas pelas instalações montadas com alimentos, bebidas e outros objetos organizados em locais estratégicos no espaço público. Um dos lugares mais conhecidos em Manaus é a praia da Ponta Negra, onde são depositadas oferendas a Oxum e Iemanjá nas águas do rio Negro em datas festivas, como o Réveillon.

Nosso olhar dirigido às festas populares de Nossa Senhora, nas cidades de Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, parte de uma perspectiva de secularização do cristianismo presente nas práticas religiosas contemporâneas, refletidas sobre novas formas de organização dessas práticas. Esse processo deve ser observado antropológicamente a partir das práticas individuais e coletivas em meio aos avanços da modernidade.

Para compreender o evento e sua dimensão na abordagem antropológica, parto da reflexão de Sahlins (2008). Em seu trabalho sobre contatos estabelecidos entre colonizadores e nativos em fins do século XVIII nas ilhas sandwich, Sahlins (2008) relata sobre a chegada dos colonizadores ingleses a comando do Capitão Cook no Havaí. Os nativos associaram a chegada do capitão Cook à vinda anual de deus Lono, situação que desencadeou uma série de ações e ritos próprios da relação com essa divindade. Entretanto, tal comportamento só foi possível graças aos elementos presentes na mitologia havaiana que foram associados aos acontecimentos históricos de chegada e permanência do capitão Cook, relatados pelos viajantes que integravam a delegação.

Esse autor entende que a partir dos eventos é possível observar as categorias estruturais que “são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente” (SAHLINS, 2008, p. 125). Nesse sentido, a ação prática dos sujeitos torna-se o foco da observação e, para o autor, essa prática se manifesta a partir do conjunto de ritos realizados pelos sujeitos envolvidos, desencadeados a partir do acontecimento. A esse conjunto de atos e comportamentos rituais gerados a partir do evento, Sahlins (2008) chama de “estrutura de conjuntura”.

Os eventos fazem história, mudam o curso da história, permitem o diálogo com elementos estruturais do passado e articulam bases e estruturas no presente e futuro. Eles não constituem meros acontecimentos isolados, mas possuem formas e conteúdos próprios que devem ser observados considerando diferentes variáveis.

Retomando o que apresentamos anteriormente no contexto das festas pesquisadas, destaco a observação das três festas, comparativamente, para compreender as diferentes dimensões percebidas enquanto eventos que mobilizam os sujeitos nas três cidades em questão.

Nesse sentido, podemos dizer que a festa de Nossa Senhora do Rosário, em Itacoatiara, se apresenta como um grande evento que compreende várias atividades. Todas as atividades são promovidas pela Paróquia Nossa Senhora do Rosário, igreja matriz da Prelazia de Itacoatiara, instância administrativa e organizacional da igreja católica naquela região e contam com organização compartilhada com as demais paróquias que compõem a prelazia.

Com base na observação e registro etnográfico das festas estudadas, podemos destacar diferenças e semelhanças entre os respectivos eventos religiosos. As festas realizadas nas três cidades apresentam diferenças no que se refere às atividades religiosas e sociais, considerando organização, número de frequentadores e formas de apropriação do espaço urbano.

O ciclo festivo de Nossa Senhora do Rosário destaca-se como o que possui maior quantidade de atividades, incluindo eventos musicais e esportivos, cuja maior participação é de adolescentes e jovens. A programação na cidade de Itacoatiara também é a mais extensa entre as festas, iniciando no dia 7 de outubro, dia em que a igreja católica dedica oficialmente a Nossa Senhora do Rosário, e encerrando no dia 1º de novembro.

Na cidade de Manaus a festa também se apresenta com grande estrutura, pois mobiliza as demais igrejas da Arquidiocese, fazendo com que a missa solene, por exemplo, seja realizada em uma das principais avenidas do centro da cidade, capaz de comportar os milhares de fiéis que participam. Entretanto, diferente de Itacoatiara, as atividades se concentram no âmbito religioso, pois a Paróquia não tem realizado arraial ou outras atividades que não sejam de caráter religioso, no período festivo.

A programação do Círio de Nazaré em Manacapuru, por sua vez, apresenta menor estrutura e mobilização de pessoas em relação às demais. As atividades religiosas e festivas em comemoração ao dia da santa são realizadas no próprio espaço da Paróquia e contam com participação, majoritariamente, dos próprios frequentadores locais. Mesmo em menor escala, não se pode negar que a festa em Manacapuru tem sua importância e marca distinção entre outras festas religiosas, inclusive no contexto local.

O arraial, um dos eventos mais conhecidos nas festas católicas, é organizado de diferentes maneiras nas três cidades observadas, muito embora mantenham uma mesma estrutura, conforme relatado anteriormente. Em Manaus, por exemplo, o arraial não tem sido

realizado por conta da interdição da praça da matriz nos últimos anos<sup>37</sup>, mas segundo informações do pároco local, algumas pessoas têm “pedido” a volta “da festa” (arraial). A igreja de Nossa Senhora da Conceição se constituiu ao longo dos anos como uma centralidade religiosa importante no centro histórico de Manaus e os arraiais que realizava costumavam atrair muita gente, como nos foi lembrado por uma das entrevistadas no capítulo III.

Na cidade de Manacapuru, o arraial vem sendo promovido apenas no sábado e no domingo do último final de semana da festa. O evento é realizado com uma estrutura pequena no próprio espaço da paróquia, contando com venda de comidas e bebidas, além de apresentações musicais locais. Notei um esforço grande por parte dos organizadores na solicitação de donativos para que o arraial fosse realizado e incentivo à participação dos fiéis.

O arraial na cidade de Itacoatiara tem dimensões bem maiores, se comparado ao de Manacapuru, por exemplo. Ocupando o espaço das ruas do entorno da paróquia, o arraial da festa de Nossa Senhora do Rosário é realizado durante os nove dias de novena da santa padroeira, contando com doações de moradores, estabelecimentos comerciais, escolas e demais instituições em cada uma das noites do evento. Vale ressaltar que essa organização é estabelecida antes do início dos festejos e divulgada nos primeiros dias da festa.

Os trajetos das procissões seguiram por ruas próximas das igrejas, retornando ao ponto de origem, ou próximo a ele, para encerramento com missa. Quanto ao número de participantes, Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, representam nesta ordem as que atraíram mais participantes.

A dinâmica das procissões seguiu um roteiro baseado em reza do terço, cânticos católicos, sobretudo os que fazem referência à Virgem Maria, orações e preces com diferentes pedidos de bênção e proteção dirigidos a Maria. Destaco nesse percurso a forma de condução da imagem de Nossa Senhora como especificidade de cada lugar.

A catedral metropolitana de Manaus possui uma berlinda em forma de barca, esculpida em madeira e conduzida por militares da marinha. Nossa Senhora do Rosário é conduzida em uma estrutura conhecida como “reboque”, presa na traseira de um automóvel que conduz a imagem, sem a necessidade de pessoas para empurrar. Já Nossa Senhora de Nazaré “caminha” pelas ruas de Manacapuru em uma estrutura de ferro apoiada sobre quatro rodas, menor que as duas anteriores.

Em todas elas a imagem ocupou posição de destaque na procissão, sendo reverenciada pelos devotos durante todo o percurso. Acredito que as formas de ornamentação e condução da

---

<sup>37</sup> A praça da matriz foi entregue ao público da cidade em novembro de 2017, depois de ter passado por obras de restauro e requalificação. Mesmo após a entrega da praça, a paróquia Nossa Senhora da Conceição optou pela não realização do arraial nos anos de 2017 e 2018.

imagem estão associadas à dimensão que as festas possuem, tendo em vista que representam o trabalho de pessoas e instituições envolvidas na organização das atividades.

Na festa da Imaculada Conceição, na catedral metropolitana de Manaus, a Virgem também é reconhecida como padroeira da Arquidiocese de Manaus e do Estado do Amazonas, fazendo com que o convite seja realizado para todos os católicos da cidade e reforçado nas demais igrejas, muitas das quais suspendem suas celebrações no dia 8 de dezembro, à noite, para que os fiéis se desloquem ao centro da cidade para prestigiar os festejos da padroeira.

No caso de Manaus, vimos algumas homenagens a Nossa Senhora da Conceição feitas por membros das religiões de matriz africana, realizadas no dia dedicado à santa na catedral metropolitana de Manaus. Nessa situação observamos uma ação institucional da Arquidiocese de Manaus com as demais religiões, estabelecida a partir de um discurso ecumênico de promoção da paz. Apesar do discurso da proximidade, notou-se que as relações não ultrapassaram o momento do ato realizado na igreja, marcando posicionamentos dos agentes institucionais de ambos os lados.

A situação verificada junto às religiões de matriz africana, na festa de Nossa Senhora da Conceição, levantou novas possibilidades de análise das dimensões que compreendem o ciclo festivo da santa. No entanto, tal tarefa não será desenvolvida nesta tese por considerarmos que ela mereceria melhor atenção e aprofundamento.

Nota-se que, apesar da abertura para o diálogo com outras religiões, a igreja católica ainda se mostra resistente quando trata de temas considerados polêmicos no Brasil. Como vimos, muito embora o discurso do ecumenismo e diversidade religiosa seja utilizado para justificar o debate sobre a presença de símbolos do cristianismo na esfera pública, capelas ecumênicas em hospitais, aeroportos, centro de compras, entre outros, não cedem espaço para a inserção de elementos de religiões não cristãs, como as afro-brasileiras, por exemplo.

Ao concentrar as atividades no âmbito religioso, pois não têm sido realizados os festejos do arraial, a igreja promove a festa de Nossa Senhora como sendo de “toda a igreja católica de Manaus”, englobando as demais paróquias e comunidades da cidade. É interessante observar a mobilização das demais igrejas da cidade para participação na festa da padroeira, o que sugere pensar a institucionalização da festa no contexto arquidiocesano.

O discurso oficial da igreja promove a festa da Imaculada Conceição como festa da “igreja de Manaus”, muito embora, do ponto de vista popular ela não represente uma prática cultural tão relevante nos dias de hoje. As entrevistas relataram a existência de uma festa grandiosa no passado, que está presente na memória daqueles que a conheceram.

Situação que foi lembrada por dona Sílvia no caso de Manaus, mas que também foi observada pelo senhor Valdir quando falava sobre Manacapuru. Ele percebeu que “a cidade cresceu bastante” e relacionou esse crescimento a sua observação de diminuição do número de pessoas na igreja, acreditando “que nós temos uma grande multidão que não busca participar da igreja”.

A percepção do senhor Valdir coloca em evidência dois elementos centrais que temos tratado nesta tese: religião e cidade, bem como as demais variáveis que a eles se relacionam, como a festa, os ritos, os espaços públicos, o urbano, entre outros. No contexto da modernidade vivida e percebida pelo nosso entrevistado, as pessoas têm outros interesses que não os religiosos, pois segundo ele, elas “querem as coisas mundanas, folias que justamente é só diversão humana, pessoal e não é espiritual”.

Mesmo com a percepção das entrevistas de que “a festa já não é mais a mesma”, há de se considerar que ela continua mobilizando diversos atores tanto na organização quanto na participação. Parto do entendimento de que o envolvimento desses atores reflete aspectos próprios da contemporaneidade que se manifestam nas suas práticas religiosas modernas, mas que conservam em sua estrutura elementos de identificação pessoal e coletiva que caracterizam o indivíduo religioso.

Embora do ponto de vista popular esses espaços de culto religioso na cidade não se apresentem com a mesma centralidade de anos passados, vemos que outros elementos podem estar relacionados a essa situação. O crescimento urbano, aumento da criminalidade, insegurança, presença de pessoas marginalizadas e outros fenômenos urbanos podem ter contribuído para o esvaziamento dos espaços públicos das cidades. Situação que observei com maior nitidez no caso da praça da Matriz em Manaus, mas que apareceu em menor escala no contexto das duas outras cidades pesquisadas.

Com a requalificação recente da praça XV de Novembro (praça da matriz), é provável que os espaços públicos sejam utilizados por frequentadores diversos, inclusive devotos de Maria vindos de outros bairros e municípios próximos, dada a importância do centro histórico e comercial de Manaus para a população local e para os que transitam pelo porto da cidade. Um espaço de trânsito e permanência de diferentes grupos urbanos que utilizam a praça e os espaços adjacentes de diferentes maneiras.

Todos os elementos culturais que temos estudado, “fenômenos gerais” da vida social no sentido maussiano, modernidade religiosa na acepção de Daniele Hervieu-Léger (2008), constituem obrigações morais de dar e receber, que envolvem consagração (ou sacrifício) dos fiéis, compaixão ou identificação com o outro, eficácia simbólica (mágica e religiosa) do que

se pede à Virgem enquanto, por exemplo, promessa, mas também oferta generosa ou compulsória de dádivas que permitam diminuir as dificuldades das pessoas, bem como em socorro das obras da igreja católica.

A etnologia de Marcel Mauss (2003) auxiliou na recomposição das experiências do catolicismo nas cidades estudadas, sobretudo considerando suas particularidades no contexto popular, pontuando elementos estruturais e estruturantes, com base na comparação do fenômeno religioso observado em diferentes culturas e a partir de uma teoria esboçada pelo autor sobre os fenômenos religiosos e mágicos.

Ao entender a dádiva como uma espécie de mola propulsora das relações estabelecidas entre os grupos, Mauss (2003) reconheceu em diferentes grupos sociais categorias distintas de trocas estabelecidas entre eles, observadas em contextos específicos e em diferentes esferas, desde as mais simples até as mais complexas, as quais denominou “relações contratuais”.

As obrigações morais do dar e receber impulsionam o ato de retribuir, proporcionando a ampliação e manutenção de relações contratuais envoltas num sistema de “prestações totais”. Adquire relevância em nossa análise, compreender que as relações de troca entre os homens foram precedidas pelas trocas com os deuses.

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. (MAUSS, 2003, p. 206).

As trocas com os deuses estão, portanto, entre as mais antigas de que se tem registros na história da humanidade. Homens, mulheres e deuses sustentam suas alianças em relações contratuais sólidas que se fortalecem com o tempo. No caso do católico essas relações são fortalecidas, entre outras maneiras, a partir da promoção das festas.

As festas em comemoração à Virgem Maria e aos demais santos católicos constituem o universo das obrigações contratuais da relação entre os seres humanos e o sobrenatural. Observadas como “fato social total”, elas reúnem promessa, sacrifício, orações e outras práticas rituais, que constituem o campo de elementos religiosos que intermedeiam relações entre o universo humano e não humano.

No contexto da secularização, as festas religiosas se configuram como uma forma de resistência às imposições da cultura secular. As festas resistem ao anonimato e a indiferença, pois atuam na promoção de laços de sociabilidade, interação e proximidade entre os devotos.

No espaço das festas, as estruturas míticas religiosas são recuperadas e ressignificadas nos ritos que manifestam situações próprias da contemporaneidade.

As festas dedicadas a Nossa Senhora apresentam intensa participação de fiéis e devotos. A dádiva generosa que impulsiona a organização e promoção dessas festas são oriundas das mais diversas motivações pessoais. O que se obtém em troca é fruto de pedidos e orações que têm como referência a vida cotidiana dos devotos em suas mais diversas solicitações dirigidas a Deus e aos santos.

Analisando a participação de migrantes bolivianos nas festas marianas na cidade de São Paulo, Silva (2003, p. 160) reflete que “a festa, além de impregnar a visão de mundo dos participantes, a ponto de interferir em seus modelos de relações pessoais, visão política, ética, etc.”, constitui para os que dela participam a “celebração de sua memória coletiva”.

Citando Halbwachs (1993), o autor reconhece que esta celebração está relacionada a pertença a uma “comunidade afetiva”, que é reconstituída pelos bolivianos por ocasião da imigração. Portanto, as festas marianas se configuram como “o lugar onde a reconstrução desta “comunidade afetiva” se torna possível, pois nelas uma multiplicidade de relações são acionadas de maneira simultânea”, o que possibilita a cada um dos que participam da festa “experiências diferenciadas sobre o mesmo evento festivo”.

Neste sentido, podemos compreender que, mesmo no contexto dos ritos coletivos nos quais fé e devoção são manifestados, as experiências individuais são distintas, tendo em vista as diferentes posições ocupadas pelos sujeitos. A participação na condição de organizador, membro do clero, devoto, membro de algum ministério, pastoral, movimento católico ou mesmo os que só participam das “atividades sociais” (arraiais, festivais, shows musicais), reflete diferentes formas de se viver a devoção mariana nas festas católicas.

Vale ressaltar que, no contexto das festas marianas entre os bolivianos em São Paulo, Silva (2003) identificou manifestações associadas a elementos que reforçam a condição de migrantes que os devotos se encontram. Os laços de sociabilidade e afetividade entre os devotos no momento da festa, evidenciam práticas culturais e festivas bolivianas, presentes nas comemorações que recordam as diferentes Virgens Marias, comidas, músicas, vestimentas e relações sociais características de seu país de origem.

As memórias do país de origem são compartilhadas pelos sujeitos e celebradas nos períodos festivos, em meio as situações adversas vividas no cotidiano da nova cidade. Cabe destacar que entre as principais barreiras enfrentadas pelos imigrantes, sobretudo os latino-americanos, no Brasil, estão as más condições de trabalho a que são submetidos e o preconceito

étnico e racial. Além destas, podemos citar também as questões relacionadas a moradia, saúde, comunicação, entre outras.

As situações identificadas entre os migrantes não estão distantes das enfrentadas por outros grupos urbanos na contemporaneidade. As entrevistas apresentadas no capítulo anterior revelaram muitos dos dramas pessoais vividos pelos fiéis, os quais são frequentemente apresentados à Virgem. Apesar das diferentes situações adversas vivenciadas no contexto das cidades, a crença no poder de agência das divindades movimenta o universo das festas católicas e reforça as relações contratuais entre os devotos e a santa. As festas são os momentos nos quais se comemora a superação dessas adversidades.

Dona Sílvia, por exemplo, lembrou o quão cansativo e trabalhoso pode ser organizar uma festa religiosa, entretanto, ela ressaltou sua satisfação ao final dizendo: “aquele cansaço do dever cumprido, de realmente ter feito e ter saído uma festa bonita porque eu dei minha colaboração, isso é uma satisfação muito grande para mim”, reforçando o sentido de sacrifício e oferenda em gratidão às graças alcançadas.

Entendo que algumas categorias de entendimento estão investidas nas práticas religiosas e mágicas apresentadas nesta pesquisa: sacrifício pessoal, compaixão ou identificação com o outro, caridade, promessa devotada à santidade, dádiva generosa ou “dar sem ver a quem”, no sentido da compaixão cristã, além de reinvenção do espaço urbano das cidades sob o signo da crença e da festa.

Mas também apreensões e incertezas perante as constantes transformações sociais vividas, sobretudo no ambiente urbano. O crescimento das cidades e a constituição de modos de vida tipicamente urbanos, trouxeram consigo novas configurações sociais que envolvem diferentes dimensões da vida coletiva, entre as quais a religião. Essas novas configurações implicaram também dinâmicas urbanas e festivas, como observamos a partir dos elementos apresentados nos capítulos anteriores.

A igreja católica, por sua vez, presenciou várias dessas mudanças e se adequou a grande parte delas, atualizando suas doutrinas e instituindo novos códigos comportamentais em diálogo com a realidade observada. Podemos dizer que a modernidade religiosa sempre foi um elemento presente na história da igreja e seus efeitos podem ser observados na atualidade, inclusive a partir das festas pesquisadas.

Observar as festas enquanto momentos de celebrações coletivas que reúnem uma comunidade de devotos que partilham do mesmo sentimento de gratidão e celebração pela memória dos santos e de Deus, possibilitou a compreensão da importância da religião para as

populações amazônicas. De fato, a religiosidade dos povos da Amazônia não pode ser observada sem a dimensão festiva.

Lembremos também que nas festas se celebra a superação de situações adversas que circundam a vida dos fiéis, momentos de comemorar a vitória sobre as dificuldades na terra e de agradecer aos santos pela intercessão durante esses momentos. O que se busca no fim é a salvação, recompensa obtida no final do curso da vida terrena por aqueles que as fizeram por merecer segundo os ensinamentos da religião.

Os encantos da Cobra Grande que outrora amedrontavam as populações amazônicas, como abordamos nos capítulos anteriores, hoje deram lugar a outras formas de sedução e “desvios” dos “caminhos do bem”. No cotidiano das cidades modernas e seculares a insegurança, as drogas, a prostituição, a criminalidade e a corrupção figuram como os “novos encantos”, são esses os grandes temores de quem vive nas cidades nos dias de hoje.

Essas condicionantes da vida moderna possibilitam identificar a religião como um dos meios para a superação dos obstáculos da vida real. Ademais, o contexto da modernidade religiosa nos mostra um indivíduo que manifesta sua religiosidade de forma cada vez mais independente das instituições, no entanto, revela o *ethos* de um sujeito que dialoga a todo o instante com os preceitos institucionais. O medo e as incertezas da modernidade revelam uma religiosidade latente que emerge nos momentos mais críticos da vida cotidiana (RAMOS, 2017).

Ramos (2017, p. 129) considera a religiosidade como uma variável que não está aparente em todos os momentos da vida pessoal dos sujeitos, mas que “emerge em momentos críticos, renovando a fé e a esperança de uma vida melhor e mais plena; esperança, elemento essencial na dinâmica da vida”. Ou seja, nos momentos de maior dificuldade pessoal a religiosidade se manifesta como uma das possibilidades de superação.

O teólogo americano Harvey Cox (1971) considera que a urbanização e a modernização das cidades estão intimamente ligadas ao processo de secularização vivenciados nas últimas décadas. Esse autor observa a cidade não apenas como um centro urbano, “mas como símbolo do mundo moderno” (COX, 1971, p. 7). A análise teológica de Cox (1971) compreende urbanização e secularização a partir da seguinte perspectiva:

A urbanização constitui uma mudança maciça na maneira de os homens viverem juntos e torna-se possível, na sua forma contemporânea, apenas com os avanços científicos e tecnológicos surgidos das ruínas das visões tradicionais do mundo. A secularização, movimento igualmente significativo, marca uma mudança na maneira como os homens encaram e entendem sua vida em comum e ocorreu somente quando

os confrontos cosmopolitas da vida na grande cidade expuseram a relatividade dos mitos que, no passado, eram julgados inquestionáveis” (COX, 1971, p. 11).

O entendimento do autor sobre o processo de urbanização recai principalmente nas mudanças observadas na forma de organização dos sujeitos no espaço urbano. Traçando distinções entre as pequenas e grandes cidades, Cox (1971) direciona seu olhar para os modos de vida da cidade grande, na qual aponta mudanças estruturais significativas nas relações estabelecidas entre os sujeitos.

A urbanização significa a estrutura da vida comum, na qual a diversidade e a desintegração da tradição são proeminentes. Significa uma impessoalidade em que as relações funcionais se multiplicam. Significa que um grau de tolerância e de anonimato substitui as sanções morais tradicionais e as convivências de longa duração. O centro urbano é o lugar do controle humano, do planejamento racional, da organização burocrática” (COX, 1971, p. 15).

Ao passo que a convivência nas grandes cidades resguarda ao indivíduo o anonimato, este garante ao sujeito a preservação da sua intimidade. A cidade é o lugar do pluralismo, do encontro com o diferente, e isso pressupõe que os sujeitos estão propensos a ser mais tolerantes e menos moralistas, tendo em vista a “desintegração das tradições” no ambiente urbano, apontada pelo autor como fruto da urbanização. “O pluralismo e tolerância são filhos da secularização” (COX, 1971, p. 13).

Adquire relevância compreender que a secularização foi – e continua sendo – uma das condicionantes para a compreensão dos sujeitos da modernidade. Cox (1971, p. 12) compreende que “o homem contemporâneo tornou-se cosmopolita”, portanto, “o mundo passou a ser a sua cidade, e a sua cidade se expandiu para incluir o mundo. O nome desse processo é secularização”.

Os comportamentos e modos de vida do homem e da mulher modernos, contemporâneos, globalizados, entre outros tantos adjetivos que comumente utilizamos para compreender os sujeitos a partir dos avanços da modernidade, refletem a perda do controle religioso sobre a cultura e a sociedade, processo histórico considerado irreversível diante da secularização. Situação que promove o surgimento do que Cox (1971, p. 16) denomina como “cultura secular urbana”.

O agente da secularidade, homens e mulheres seculares, na condição de protagonistas da cidade, passam a ocupar os espaços urbanos dando-lhes os seus respectivos usos. Nesse contexto percebemos o espaço público, representado principalmente pela rua como um dos

espaços principais da cidade e dos indivíduos, que por ela passam a trafegar e a estabelecer diferentes relações paradoxais de trabalho, lazer, disputas, conflitos e sociabilidades. Foi o que observei neste trabalho quando refleti sobre as festas católicas em comemoração à Virgem Maria no meio urbano.

Devemos considerar que os espaços urbanos podem ser observados, no contexto contemporâneo das cidades, como espaços de disputas e conflitos, pois agregam diferentes grupos urbanos com distintas formas de uso e ocupação que, muitas vezes, delimitam fronteiras espaciais. Leite (2009) entende esse movimento como forma de afirmação e diferenciação das identidades, que têm o espaço público como resultado desses processos de encontros e disputas. Nas palavras do autor:

A espacializada e conflitante cultura urbana contemporânea precipita e expressa relações de poder, tensões e disputas que caracterizam a vida social, qualificando e diferenciando certos espaços da vida urbana cotidiana como espaços públicos. Como essas identidades precisam externar e afirmar pública e igualmente suas diferenças, podemos entender que as ações interativas acontecem mediante uma comunicabilidade política do desentendimento. (LEITE, 2009, p. 200).

As relações de poder, tensões e conflitos citadas pelo autor foram presenciadas nas situações que acompanhei durante a pesquisa. A procissão que percorre as principais ruas de Manaus, Itacoatiara e Manacapuru, a romaria que atravessa a cidade de Itacoatiara e se estende por mais nove quilômetros pela rodovia AM 010, o arraial que ocupa as praças e as ruas são formas de apropriação dos espaços urbanos que certamente provocam outros moradores da cidade, inclusive aqueles que não possuem nenhum tipo de relação com os eventos. Mas também, como sugere Leite (2009, p. 200), espaços de encontros sociais, de sociabilidade, “onde ainda persiste a rica possibilidade do encontro com o estranho na experiência urbana contemporânea”.

Os espaços públicos são considerados por Leite (2009) como “espaços intersticiais”, pois “são eles que se tornam locais de visibilidade, de disputas simbólicas, práticas de consumo e da busca pelo reconhecimento público da diferença” (LEITE, 2009, p. 199). Situações extremas desses conflitos e tensões no campo religioso podem levar à intolerância religiosa, inclusive com relatos de violência física e discriminação.

Leite (2009, p. 200) lembra que é “ainda preferível a possibilidade de desentendimento à impossibilidade do encontro”, ou seja, é melhor um espaço de encontros e desencontros sociais do que um espaço vazio. Nesse sentido adquire importância a sociabilidade festiva estabelecida no meio urbano, entre outras formas, sob influência das religiões. A festa é,

portanto, um elemento que marca distinções, afirma identidades e ressignifica os usos dos espaços públicos das cidades.

Vemos nas festas de Maria, portanto, estruturas capazes de mobilizar diferentes atores por meio de ritos e práticas que transcendem o universo religioso. Maria, a santa que anda no meio do povo, peregrina nas casas das famílias, caminha nas procissões, recebe títulos e honrarias nas celebrações, se fortaleceu ao longo dos anos e continua sendo uma grande aliada dos católicos em suas conturbadas peregrinações terrestres.

## Considerações

---

Procurei mostrar no decorrer deste trabalho aspectos relacionados à figura da Virgem Maria e às festas religiosas no contexto urbano amazônico. Tratou-se de reconhecer a importância histórica da crença em Nossa Senhora na Amazônia, sobretudo no Amazonas, bem como nos dias de hoje considerando crença e formas de viver um catolicismo festivo na região. A presença das festas em meio urbano refletiu novas formas de se viver o catolicismo nos dias de hoje, articulando elementos históricos e religiosos em manifestações próprias da contemporaneidade.

Iniciei o primeiro capítulo caracterizando as cidades da pesquisa: Manaus, Itacoatiara e Manacapuru recorrendo a dados que ajudam a compreender a configuração atual dessas cidades que se encontram em constante crescimento demográfico e transformações urbanas. Esse momento ajudou a compreender o cenário urbano no qual as festas de Nossa Senhora são realizadas.

A etnografia compreendeu os ciclos festivos nas três cidades pesquisadas, contemplando desde os preparativos até a realização dos festejos. Na escrita desse capítulo etnográfico transitei entre os três contextos observados, procurando me concentrar nos ritos que foram realizados dentro de uma estrutura comum nas três cidades, porém com algumas especificidades.

As cidades aqui citadas, assim como muitas outras na Amazônia, possuem como característica comum o posicionamento da igreja matriz em um terreno alto de frente para o rio, ficando bem visível para aqueles que chegam à cidade nas embarcações. Entre a igreja e o rio há ainda uma praça, local de sociabilidade e encontros da população. Na verdade, o adro das igrejas ao longo do tempo e com o crescimento e urbanização das cidades foi transformado em praça pública.

Foi interessante observar que o rio constitui um elemento importante tanto na origem dessas crenças e festas, como referência para a construção dos templos religiosos na Amazônia, que sempre consideraram a presença do rio quando foram edificadas. Por outro lado, é provável que no imaginário amazônico, a distância entre igreja e rio pode ser também uma alusão à distância entre a terra e a água e outras homologias que representem algum sentido para os próprios fiéis, como a segurança e o perigo, entre outras formas do bem e do mal.

No capítulo seguinte estreitei os diálogos com a história e a teologia para compreender a dimensão da figura de Maria para o catolicismo e devoção popular. As leituras ajudaram a compreender que Maria foi uma das personagens principais da história do cristianismo, pois

segundo as narrativas cristãs, foi ela quem gerou, criou e acompanhou Jesus Cristo durante sua trajetória na terra. De acordo com os relatos históricos e teológicos, a vida de Maria foi marcada pela presença constante junto de Jesus, inclusive nos momentos decisivos da vida de seu filho, como as pregações com os apóstolos, realizações dos primeiros milagres e na sua morte e ressurreição.

Com base nas leituras realizadas, observou-se que não há entre os cristãos uma concordância quanto ao que teria acontecido com a Virgem Maria após a morte e ressurreição de Cristo. Os dois pontos de vista que mais se destacaram durante a análise, colocaram católicos e protestantes em lados opostos no que se refere à crença e devoção à Virgem. Para os cristãos evangélicos, após a concepção de Jesus, Maria não continuou virgem e teve outros filhos em seu casamento com José. Por outro lado, para os católicos ela permaneceu virgem durante toda sua vida na terra e foi levada, ainda em vida, aos céus para junto de Deus e Jesus, tornando-se digna de receber honrarias e homenagens. Esse episódio ficou conhecido pela igreja católica como Assunção de Maria, festa comemorada oficialmente no dia 15 de agosto, sendo uma das primeiras festas dedicadas à mãe de Jesus de que se tem notícias na história do cristianismo.

Vimos que a igreja católica reconheceu o protagonismo mariano a partir da oficialização de quatro dogmas que atuam como verdades de fé, conduzindo a devoção dos fiéis católicos à santa. O dogma da maternidade divina institui que Maria é a mãe de Deus, pois este se fez humano através de seu filho Jesus, gerado pela Virgem. O dogma da virgindade de Maria define que a santa se manteve sempre virgem antes, durante e após o parto que deu a vida a Jesus. O dogma da Imaculada Conceição entende que Maria foi concebida pura e sem pecado, sem o peso do pecado original atribuído a todos os descendentes de Adão e Eva. O quarto e último dogma estabelece que, após cumprir sua missão terrestre, Maria foi elevada aos céus, situação conhecida no catolicismo como Assunção de Maria.

A oficialização dos dogmas e institucionalização das doutrinas marianas pela igreja católica ao longo dos anos legitimou a crença de milhares de pessoas na Virgem Maria que já era noticiada desde os primeiros séculos. A devoção popular a Maria chegou ao Novo Mundo com as navegações portuguesas e espanholas, se misturando com as crenças ameríndias e adquirindo novos sentidos na cultura local. Foi a partir dessa prerrogativa que construí o terceiro capítulo do trabalho.

No terceiro momento da tese dirigi o olhar para a Amazônia, na intenção de compreender o processo de conquista dos povos locais e o desenvolvimento do cristianismo na região. A chegada dos conquistadores europeus foi marcada pela presença de um imaginário influenciado pelo catolicismo e temor pelas terras desconhecidas.

As viagens europeias por rotas terrestres e marítimas, em busca de relações comerciais e conquistas territoriais, apresentavam frequentes notícias da existência de seres “fabulosos” que amedrontavam os viajantes. O imaginário que se construiu acerca desses seres era alimentado por lendas, contos e mitos que tornavam as viagens verdadeiros desafios, sobretudo as navegações pelos mares e oceanos. O temor pelas águas e territórios desconhecidos fazia emergir a religiosidade dos navegantes que recorriam a Deus e a Nossa Senhora por proteção durante suas jornadas.

As leituras e reflexões nesse capítulo me levaram à percepção de que o imaginário dos viajantes europeus se somou às narrativas e crenças amazônicas, que relatavam seres míticos que compunham o universo de crenças locais, com destaques para elementos das florestas e das águas. Entre os seres mais temidos e conhecido pela prática de “atos malfazejos” está a Cobra Grande. Vimos que a relação desse animal com o cristianismo vem de longos anos e pôde ser observada, inclusive, nas narrativas bíblicas.

A Cobra Grande, ser misterioso do imaginário local, habita as profundezas dos lagos e rios da região. As dimensões desproporcionais desse animal impressionaram os cronistas e viajantes, que relatavam – com espanto – o encontro que tiveram com ela. Entretanto, as leituras apontaram que, no contexto amazônico, o temor que se tem pela Cobra Grande está relacionado a sua capacidade de sedução e “encantamento”, que pode levar a pessoa para as profundezas do rio.

A partir das leituras sobre o catolicismo e Amazônia, percebi que na Amazônia as referências da religião católica fazem parte do mesmo sistema de crenças que reúne elementos do imaginário local. Chamou-me a atenção a presença de devoções marianas na região, inclusive em narrativas que relacionam a Cobra Grande e a Virgem Maria nas cidades que têm como padroeira uma das versões da Virgem.

Variações do mito amazônico da Cobra Grande ou Boiuna, apontaram que esse animal adormece debaixo das cidades e que sua cabeça se encontra exatamente debaixo da catedral de Nossa Senhora. Em Itacoatiara, por exemplo, foi relatado pelos mais antigos que a cabeça da Cobra Grande está debaixo do altar de Nossa Senhora do Rosário e sua cauda nas proximidades do lago Jauari. No caso de Belém do Pará, Maués (2008) identificou que a cabeça da cobra está debaixo da basílica de Nossa Senhora de Nazaré e sua cauda na igreja da Sé, no centro histórico, sendo esse, inclusive, o trajeto percorrido durante a transladação da imagem da Virgem de Nazaré e a procissão do Círio de Nazaré.

A narrativa amazônica me fez lembrar o mito escatológico presente no livro do Apocalipse da Bíblia Cristã, no qual é narrada uma batalha que ocorre entre uma mulher e uma

serpente. A interpretação católica aponta que a mulher que protagoniza essa narrativa é a própria Virgem Maria, que naquele momento encontrava-se grávida. Acredita-se que a serpente, por sua vez, é o diabo que perseguiu Jesus no ventre de sua mãe.

A análise estrutural dos mitos me permitiu articular os dois mitos a partir da realidade observada nas cidades amazônicas e ganhou corpo no decorrer da escrita e análise do capítulo. A partir desse olhar preliminar sobre as cidades, suas crenças, festas e devoções, procurei estabelecer relações de base antropológica entre a crença em seres malfazejos (Cobra Grande) e a devoção à imagem de Nossa Senhora, como entidade protetora do povo da Amazônia.

Interessante, entretanto, foi perceber que mitos arcaicos, como o da serpente/diabo ou da Cobra Grande, inclusive presentes em passagens da Bíblia cristã, estiveram associados à expansão do catolicismo na Amazônia desde os primeiros séculos de colonização. Portanto, se fez necessário compreender o processo histórico de constituição do catolicismo na Amazônia, para compreender a ocorrência de práticas religiosas festivas em meio urbano no contexto contemporâneo.

A presença do catolicismo ibérico no contexto mítico amazônico corroborou para a incorporação de elementos do cristianismo ao sistema de crenças locais, conferindo a Deus e aos santos católicos, poderes para interferir no curso da vida dos nativos quando solicitados. A Virgem Maria foi importante aliada dos conquistadores no processo de catequização dos povos amazônicos e hoje constitui uma das principais referências da religiosidade local.

Nesse sentido, observei o quanto as narrativas míticas, presentes na história do cristianismo, nos permitem compreender o catolicismo popular na Amazônia. Maria se apresentou como “Nossa Senhora da Amazônia”, mãe da igreja e dos povos da região.

Ao compreender melhor a presença do catolicismo e da devoção à Virgem Maria no contexto amazônico, verifiquei que a condição de mãe, reconhecida em Maria por sua capacidade de proteção e amparo dos cristãos, reforça sua natureza humana de mulher e a aproxima ainda mais dos devotos. A partir dela são observadas na contemporaneidade realidades de mulheres pobres, vítimas de violência, mães que criam seus filhos sozinhas, que exercem dupla jornada de trabalho, que lutam por melhorias salários, entre outras. Realidades que muitas vezes foram deixadas de lado pelo catolicismo, que construiu ao longo dos anos uma imagem “sacralizada” de Maria, que atribui a ela e às demais mulheres, o ideal de subserviência na religião e na sociedade.

Tomando Maria como referência para os cristãos, é interessante lembrar que as populações amazônicas convivem, desde os mais remotos tempos, com diferentes situações de ameaça e perigo. Além do processo civilizatório, que marcou significativamente a dominação

dos povos amazônicos tendo como um de seus principais elementos a cristianização, seus territórios têm sido frequentemente ameaçados pelo interesse econômico que envolve práticas do agronegócio, grandes projetos nacionais desenvolvimentistas, interesses internacionais, trabalhadores em situações análogas ao trabalho escravo, entre outros.

Mas o que Maria representa hoje para os fiéis? Tendo essa questão como pano de fundo, busquei escutar as vozes dos devotos. Com diferentes graus de relações e envolvimento com a Virgem e com as festas, cada um dos entrevistados relatou momentos considerados difíceis e que foram superados com a ajuda de Nossa Senhora. Os relatos apresentaram situações características do mundo contemporâneo, com destaque para os casos que envolvem problemas de saúde.

As estruturas religiosas constituídas a partir do catolicismo no Brasil continuam presentes na modernidade urbana e se manifestam em diferentes momentos da vida contemporânea, sobretudo naqueles considerados mais delicados ou difíceis de superar. Se em tempos passados a Virgem auxiliava os cristãos nas lutas, conquistas territoriais e na sobrevivência contra os seres míticos presentes no imaginário amazônico, hoje, é em Maria que muitas pessoas encontram motivações para enfrentar os medos e temores ressignificados em situações características da vida contemporânea, sobretudo nas cidades. Foi com esse entendimento que construí o quarto capítulo da tese.

No último capítulo apresentei questões direcionadas ao catolicismo popular e modernidade religiosa em meio urbano. Iniciei com referências sobre a Virgem Maria no catolicismo popular identificadas no século XVII, pelo padre e missionário jesuíta, Antônio Vieira. Considero o trecho do sermão de Vieira sobre o nascimento da mãe de Deus como uma visão importante para compreender a dimensão da figura de Maria no catolicismo.

Os clamores populares identificados pelo missionário e dirigidos às “várias Nossas Senhoras”, refletiram a manifestação da fé católica diante das situações da época. A devoção popular a Maria articula elementos do catolicismo dito “tradicional” com a vida real dos sujeitos, incorporando novos elementos e reformulando as práticas católicas na contemporaneidade. No entanto, os sujeitos da modernidade já não dependem da chancela institucional para a manifestação de sua fé.

O que vimos, no campo das devoções populares, foram manifestações constituídas de experiências individuais com a santa, que encontram no coletivo situações semelhantes que aproximam os fiéis uns dos outros. Situações manifestadas na contemporaneidade por meio de peregrinações aos santuários marianos, aos lugares onde se tem notícias de aparições da

Virgem, procissões, romarias, festas e outras atividades de cunho religioso que nem sempre estão sob o controle da igreja.

Olhando para as festas pesquisadas, constatei que elas apresentaram diferenças significativas quanto à escala e configuração no contexto urbano. A festa de Nossa Senhora de Nazaré, em Manacapuru, demonstrou ser a menor entre elas, concentrando suas atividades apenas em dois finais de semana do mês de outubro – e o arraial em apenas duas noites –, ocupando o espaço da própria paróquia para a realização das atividades, com exceção da procissão que tem seu percurso realizado na rua. Essa situação refletiu no público tímido que participou dos festejos de Nazaré.

Em Itacoatiara, por outro lado, a festa de Nossa Senhora do Rosário se apresentou com calendário de aproximadamente 25 dias reunindo diferentes atividades de caráter religioso, cultural e esportivo. A festa ocupou a praça e algumas ruas no entorno da igreja matriz, com destaque para o arraial realizado durante as nove noites que antecedem o dia da santa, sempre após as novenas. O arraial mobilizou comerciantes, instituições públicas e privadas para as doações e movimentou o comércio informal, além de ter contado com significativo apoio do poder público que patrocina parte da estrutura.

No caso de Manaus, a festa da Imaculada Conceição ocupou boa parte do centro histórico da cidade com uma estrutura de grande porte, em comparação com as demais, que engloba procissão e missa no dia 8 de dezembro, feriado em todo o estado do Amazonas. Apesar da realização das nove noites de novena, a maioria das atividades foram concentradas no dia dedicado à santa, que compreende atividades musicais, religiosas e sociais. A igreja matriz já não realizou o arraial no período da pesquisa, mas o evento foi lembrado pelos participantes como uma das principais atividades da festa de Nossa Senhora da Conceição em tempos passados.

O exercício de observação das festas religiosas e práticas católicas no contexto histórico e contemporâneo das cidades amazônicas refletiu o modo pelo qual procurei ler a cidade, buscando compreender as manifestações religiosas que se configuram no espaço público. O uso e ocupação dos espaços públicos pelos sujeitos, as manifestações coletivas e as demais práticas sociais no contexto urbano constituíram ferramentas importantes para compreender as dinâmicas circunscritas nas cidades pesquisadas.

Nesse sentido, parti do entendimento de que tais situações podem elucidar formas subjetivas presentes nas diferentes maneiras pelas quais os sujeitos expressam suas religiosidades, como reflexo da modernidade religiosa (HÉRVIEU-LÉGER, 2008) e de uma

“cultura urbana secular” (COX, 1971), provocando cenários cada vez mais difusos na contemporaneidade.

Foi importante compreender quanto a urbanização e a modernização das cidades contribuíram para a existência de um novo campo religioso contemporâneo, fruto do processo de secularização. A religião católica tem presenciado o crescimento de outras denominações religiosas, enquanto vê a diminuição dos fiéis dentro de seus templos. Processo que tem influenciado significativamente nas manifestações religiosas em meio urbano.

A reflexão sobre as cidades evidenciou que as relações no ambiente urbano têm sido marcadas pela impessoalidade e heterogeneidade dos sujeitos, invisibilizando as particularidades e especificidades individuais. Essa configuração tem promovido novas formas de relações interpessoais, que se caracterizam pela superficialidade e pouco influenciadas pelas tradições religiosas.

Portanto, em meio ao anonimato, ao individualismo e às relações interpessoais superficiais, característicos da “cultura urbana secular” (COX, 1971), as festas religiosas superam as barreiras da impessoalidade e possibilitam espaços de interação e sociabilidade, ao mesmo tempo que fortalecem laços sociais e proximidade entre os sujeitos.

A presença das festas no espaço público por meio dos arraiais que ocupam as praças, as procissões e romarias que percorrem as ruas, o envolvimento do comércio e do poder público, além de promover espaços de sociabilidade, conferem mobilidade às pessoas, permitindo que transitem e ocupem diferentes espaços da cidade.

Por fim, acredito que por meio das festas foi possível compreender a especificidade da religiosidade amazônica no contexto urbano. A devoção à Virgem Maria recupera antigas tradições religiosas e articula narrativas, histórias e míticas presentes no imaginário amazônico, atualizando a crença religiosa à medida que dialoga com o mundo urbano secularizado. Portanto, independentemente das orientações ou vontades institucionais, para os fiéis, na verdade, o que importa é viver de forma satisfatória ou não o catolicismo de acordo com suas reais necessidades e interesses.

## Carta de Lei de 25 de março de 1646

314

1646

partes do Reino, a que cumprir; e que valha, como Carta, posto que seu effeito haja de durar mais de um anno; e que não passe pela Chancelaria, sem embargo da Ordenação, que o contrario dispoem.

Balthazar Rodrigues Coelho o fez, em Lisboa, a 13 de Março de 1646. Pedro Vieira da Silva o fez escrever. = REI.

**D**ecreto de 24 de Março de 1646 — Declara El-Rei ao Desembargo do Paço que tem determinado jurar, no dia seguinte, por Padroeira do Reino Nossa Senhora da Conceição, na Capella do Paço, com o feudo annual de vinte mil réis.

Ind. Chronologico tomo I pag. 145.

**DOM JOÃO**, por Graça de Deus, Rei de Portugal e dos Algarves etc. Faço saber aos que esta minha Provisão virem, que, sendo ora restituído, por mercê muito particular de Deus Nosso Senhor, á Corôa destes meus Reinos e Senhorios de Portugal; considerando que o Senhor Rei Dom Affonso Henriques, meu Progenitor, e primeiro Rei deste Reino, sendo aclamado e levantado por Rei, em reconhecimento de tão grande mercê, de consentimento de seus Vassallos, tomou por especial Advogada sua a Virgem Mãe de Deus, Senhora Nossa, e debaixo de sua sagrada protecção e amparo, lhe offereceu a todos seus Successores, Reino, e Vassallos, com particular tributo, em signal de feudo e vassallagem — desejando eu imitar seu santo zelo, e a singular piedade dos Senhores Reis meus Predecessores — reconhecendo em mim avantajadas e continuas mercês e benefícios da Liberal e Poderosa Mão de Deus Nosso Senhor, por intercessão da Virgem Nossa Senhora da Conceição:

Estando ora junto em Côrtes com os Tres Estados do Reino, lhes fiz propôr a obrigação que tinhamos de renovar e continuar esta promessa, e venerar com muito particular affecto e solemnidade a Festa de Sua Immaculada Conceição — e nellas, com parecer de todos, assentámos de tomar por Padroeira de nossos Reinos e Senhorios a Santissima Virgem Nossa Senhora da Conceição, na fórma dos Breves do Santo Padre Urbano VIII, obrigando-me a haver confirmação da Santa Sé Apostolica.

E lhe offereço de novo, em meu nome, e do Principe Dom Theodozio, meu sobre todos muito amado e prezado Filho, e de todos meus Descendentes, Successores, Reinos, Senhorios e Vassallos, á sua Santa Casa da Conceição sita em Villa Viçosa, por ser a primeira que houve em Hespanha desta invocação, cincoenta cruzados de ouro em cada um anno, em signal de tributo e vassallagem.

E da mesma maneira promettemos e juramos, com o Principe e Estados, de confessar e

defender sempre, até dar a vida, sendo necessario, que a Virgem Senhora Mãe de Deus foi concebida sem peccado original; tendo respeito a que a Santa Madre Igreja de Roma, a quem somos obrigados seguir e obedecer, celebra, com particular officio e festa, sua Santissima e Immaculada Conceição; salvando porem este juramento no caso em que a mesma Santa Igreja resolva o contrario.

Esperando com grande confiança na infinita Misericordia de Nosso Senhor, que por meio desta Senhora Padroeira e Protectora de nossos Reinos e Senhorios, de quem por honra nossa nos confessamos e reconhecemos Vassallos e tributarios, nos ampare e defenda de nossos inimigos, com grandes acrescentamentos destes Reinos, para gloria de Christo Nosso Deus, e exaltação de nossa Santa Fé Catholica Romana, conversão das gentes, e redução dos herejes.

E se alguma pessoa intentar cousa alguma contra esta nossa promessa, juramento e vassallagem, por este mesmo effeito, sendo vassallo, o havemos por não natural, e queremos que seja logo lançado fóra do Reino; e se fôr Rei, o que Deus não permitta, haja a sua e nossa maldição, e não se conte entre nossos descendentes; esperando que pelo mesmo Deus que nos deu o Reino, e subio á dignidade Real, seja della abatido e despojado.

E para que em todo o tempo haja certeza desta nossa eleição, promessa e juramento, firmada e estabelecida em Côrtes, mandámos fazer della tres autos publicos, um que será logo levado á Côrte de Roma, para se expedir a confirmação da Santa Sé Apostolica, e outros dous, que, juntos á dita confirmação, é esta minha Provisão, se guardem no Cartorio da Casa de Nossa Senhora da Conceição de Villa Viçosa, e na nossa Torre do Tombo.

Dada nesta nossa Cidade de Lisboa, aos 25 dias do mez de Março. Luiz Teixeira de Carvalho a fez. Anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesu Christo de 1646. Pero Vieira da Silva a fez escrever. = EL-REI.

Liv. IV de Leis da Torre do Tombo, fol. 181 v.

**D**ecreto de 27 de Março de 1646 — Determina á Junta dos Tres Estados que mande fazer com moderação a cobrança do acrescentamento do Decima, para se evitarem as queixas dos Povos.

Ind. Chronologico tomo I pag. 145.

**D**ecreto de 12 de Abril de 1646 — Manda que nas consultas de logares de Capitães se observem exactamente os requisitos que devem ter os promovidos a este cargo, sobre o tempo e serviços, segundo as Ordenanças Militares.

Ind. Chronologico tomo I.º pag. 145.

## Referências

---

- ALVAREZ, Carlos G. Maria Discípula e Mensageira do Evangelho. São Paulo: Paulus, 2005.
- ARAUJO, Renata Malcher de. As cidades da Amazônia no século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão. Porto: FAUP, 1998.
- ARAUJO, Renata Malcher de. A urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII: Povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v. 20. n.1. p. 41-76. Jan. -Jun. 2012.
- AZEVEDO, Manuel Quitério de. O culto a Maria no Brasil: história e teologia. Aparecida-SP: Editora Santuário; Academia Marial, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.
- BARBOSA RODRIGUES, João. Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1890.
- BAUMAN, Zygmunt. Vida líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BONADIMAN, Lara Denys. Qual seria a face da mãe dos caboclos? In: BRAGA, Celdo. Nossa Senhora da Amazônia: símbolos litúrgicos. Manaus: Reggo Edições, 2016.
- BOFF, Clodovis. Comunidade eclesial, comunidade política: ensaios de eclesiologia política. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. O Senso Prático. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Culturas populares em meio urbano amazônico. In: BRAGA, Sérgio Ivan Gil (Org.) Culturas populares em meio urbano. Manaus: Edua, 2012.
- BRAGA, Celdo. Nossa Senhora da Amazônia: símbolos litúrgicos. Manaus: Reggo Edições, 2016.
- BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.
- CAMPOS, Roberta Bivar C. e NASCIMENTO JR., Joaquim Izidro do. Em Juazeiro do Norte, Nossa Senhora é Deus-mãe: um feminismo mariano? *Relig. soc.* vol.33 no.2 Rio de Janeiro July/Dec. p. 179-197, 2013.
- CASCUDO, Luís da Câmara. História da literatura brasileira: literatura oral. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1952.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Religião no povo. São Paulo: Global, 2011.
- CERTEAU, Michel de. A Invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COELHO, Geraldo Mártires. Catolicismo devocional, festa e sociabilidade: o culto da Virgem de Nazaré no Pará colonial. In: IstvánJancso e Iris Kantor (Orgs.) Festa, Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa Volume II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

COSTA, Dom Frederico. Carta Pastoral de Dom Frederico Costa, Bispo do Amazonas (1909). Ed. Facsimilada, Manaus, Governo do Estado do Amazonas, Imprensa Oficial, 1994.

COX, Harvey. A cidade do homem. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

DEL PRIORE, Mary. Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DOMÉZI, Cecília. Maria e as mulheres. In: Aparecida: 300 anos de fé e devoção / Academia Marial de Aparecida – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017.

DUMONT, Louis. O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral. Tradução Hélder Godinho. – 4ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP, 1997.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

DUSSEL, E. D. Caminhos de libertação latino-americana: reflexões para uma teologia da libertação. Vol. 4. São Paulo: Paulinas, 1985.

DUVIGNAUD, Jean. Festas e civilizações. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth (Orgs.). Tastevin e a Etnografia indígena. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa Rainha e Mãe, Saravá! In: Aparecida: 300 anos de fé e devoção. Academia Marial de Aparecida. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017.

FONSECA, Luís Adão da. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16. Estudos avançados vol.6 n. 16. São Paulo Sept./Dec. 1992.

FRY, Peter H. e HOWE, Gary N. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. Debate & crítica Revista Quadrimestral de Ciências Sociais. São Paulo-SP, N. 6, pp. 75-94, 1975.

GARCIA, Martina M. E. González. Trajetórias e passagens na vida religiosa feminina. REVER. Ano 14 N. Jul/Dez p. 116 a 135, 2014.

GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

GEBARA, Ivone. Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal. São Paulo, Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. O que é teologia feminista. São Paulo, Brasiliense. 2007.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, A. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. Revista Brasileira de História, São Paulo, V.1 Nº 21 p. 9-20, 1991.

GIUMBELI, E. Crucifixos em recintos estatais e monumento do cristo redentor: distintas relações ente símbolos religiosos e espaços públicos. In: A religião no espaço publico: Atores e objetos. São Paulo: Terceiro nome: 2012.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

IWASHITA, Pedro. Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. O que é imaginário. Coleção primeiros passos, Nº 309. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2003.

LEACH, Edmund. As ideias de Lévi-Strauss. São Paulo: Cultrix, 1970.

\_\_\_\_\_. O nascimento virgem. In: DA MATTA, Roberto (org.) Antropologia (coleção grandes cientistas sociais). São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. Sistemas políticos da alta Birmânia. Tradução de Antonio de Pádua Danesi et al. São Paulo: EDUSP, 1996

LE GOFF, Jacques. Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a lenda dourada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEITE, Rogério Proença. Espaços públicos na pós-modernidade. In: FORTUNA, Carlos & LEITE, Rogério Proença (Orgs.) Plural de cidades: léxicos e culturas urbanas. Coimbra, 2009.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LIBANIO, J. B. Fé e política: autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. Cultura Amazônica: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.
- LUTERO, Martim. Magnificat: o Louvor de Maria. Adaptação do texto: Rui J. Bender. 2. impr. São Leopoldo: Sinodal; Aparecida: Santuário, 2015 [1521].
- MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1976.
- MARQUES, José Roque Nunes. Nossa Senhora da Amazônia: uma obra de Deus. In: BRAGA, Celso Nossa Senhora da Amazônia: símbolos litúrgicos. Manaus: Reggo Edições, 2016.
- MAUÉS, R. Heraldo. Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup, 1995.
- \_\_\_\_\_. O Círio de Nazaré na Constituição e Expressão de Uma Identidade Amazônica. Espaço e cultura, UERJ, RJ, N.24 p. 54-68, 2008.
- \_\_\_\_\_. A Mãe e o Filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação católica no Brasil. *Religião e Sociedade* 33 (2): 121-140, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v33n2/07.pdf>.
- \_\_\_\_\_. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, v.32, n.1, p. 167-183, 2012. <http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n1/a08v32n1.pdf>
- MONTEIRO, Mário Ypiranga. Cobra grande lenda-mito. São Paulo: Edições Nheenquatiara, 1995.
- MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In SCHWARCZ, Lílían K.M. (Org.). História da vida privada no Brasil, vol.4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MURAD, Afonso. Introdução ao estudo sobre Maria. Século 21 – Curso EAD: Maria, toda de Deus e tão humana, 2017. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=vJGolesI7o4>.
- OLIVEIRA, Paola Lins de. Circulação, usos sociais e sentidos sagrados dos terços católicos. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29 (2): 82-115, 2009.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, maio-ago. 2011.

PEIRANO, Mariza G.S. A Alteridade em Contexto: A Antropologia como Ciência Social no Brasil. 1999.

PELIKAN, Jeroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: companhia das letras, 2000.

PEREIRA, Edilson. As mulheres por trás da face de Cristo: apropriações, performances e ambivalências da Verônica. *Relig. soc.* vol.35 n.1 Rio de Janeiro Jan./Junho, 2015.

PITREZ, Maria Cláudia. “O feriado de São Jorge e o Dia do Evangélico: disputas políticas e religiosas em torno dos calendários cívicos do Rio de Janeiro”. *Debates do NER*, v. 13, n. 21 p. 181-204, jan./jun. 2012.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. – 2. Ed. rev. E atualizada – Manaus: EDUA, 2017.

PROTO-EVANGELHO de Tiago (Natividade de Maria). In TRICCA, Maria Helena de Oliveira (Org.). *Apócrifos: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

RAMOS, Denise G. A grande mãe brasileira. In: *Aparecida: 300 anos de fé e devoção / Academia Marial de Aparecida – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2017.*

REIMER, REIMER, Ivoni Richter. O magnificat de Maria no magnificat de Lutero. *Estudos de Religião*, vol. 30, n. 2, pp. 41-69, mai./ago. 2016.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SAMPAIO, Patrícia de Melo. *Cidade desaparecidas na Amazônia portuguesa. Poiares, século XVIII E XIX*. *Revista História Social*, Campinas-SP nº 10, 2003.

SILVA, Sidney Antonio. *Virgem/Mãe/Terra: festas e tradições bolivianas na metrópole*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2003.

SILVA, Francisco Gomes da. *Cronografia de Itacoatiara*. Manaus: Papyrus, Ind. Gráfica e Com. Ltda. 1997.

\_\_\_\_\_. *A igreja de Nossa Senhora do Rosário de Itacoatiara*. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1999.

SIMMEL, G. “As grandes cidades e a vida do espírito”. *Mana* vol. 11, nº 2, Rio de Janeiro, Museu Nacional, out./2005, p. 577-591.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: o indivíduo e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SOARES, Elisângela Socorro Maciel. *Igreja de Manaus – porção da igreja universal, a diocese do Amazonas vivenciando a romanização (1892-1926)*. Manaus: Editora Valer, 2014.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. O cotidiano das povoações no Diretório. Revista Estudos Amazônicos Vol. V, nº 1, 2010, p. 79-106, 2010.

TASTEVIN, Constant. A Lenda de Boiaçu na Amazônia. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth (Orgs.). Tastevin e a Etnografia indígena. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira (Org.). Apócrifos: os proscritos da Bíblia. São Paulo: Mercury, 1992.

TRINDADE, Liana. Conflitos sociais e magia. São Paulo: Hucitec; terceira margem, 2000.

UGARTE, Auxiliomar Silva. Sertões de Bárbaros – O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII). Manaus: Editora Valer, 2009.

VELHO, Gilberto. Individualismo e cultura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

VIEIRA, Antônio. Sermão do Nascimento da Mãe de Deus – Em Odivelas, convento de Religiosas do Patriarca S. Bernardo. *Maria, de qua natus est Jesus*. In: Literatura brasileira – textos literários em meio eletrônico. Edição de Referência: Sermões. Vol. VIII Erechim: EDELBRA, 1998. Disponível em [https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=49881#\\_ftn1](https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=49881#_ftn1).

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WIRTH, L. “O Urbanismo como Modo de Vida”, In VELHO, O. (org.) – *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

## Documentos da igreja

Carta Encíclica *Magnae Dei Matris*. papa Leão XIII, 1892. Disponível em [https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_08091892\\_magnae-dei-matris.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08091892_magnae-dei-matris.html). Acesso em 29/06/2016.

Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae*. papa João Paulo II, 2002. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20021016\\_rosarium-virginis-mariae.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html). Acesso em 29/06/2016

Constituição apostólica do papa Pio XII *Munificentissimus Deus*. Definição do dogma da Assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. Disponível em [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xii\\_apc\\_19501101\\_munificentissimus-deus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html).

Constituição dogmática Lumen Gentium. Papa Paulo VI, 1964. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html).

Epístola encíclica quarto abeunte saeculo. *Dato a Roma, presso San Pietro, il 16 luglio 1892, anno decimo quinto del Nostro Pontificato. Leone XIII.* Disponível em [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_16071892\\_quarto-abeunte-saeculo.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_16071892_quarto-abeunte-saeculo.html)

Exortação apostólica *Signum Magnum*. Papa Paulo VI, 1967. Disponível em [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19670513\\_signum-magnum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670513_signum-magnum.html).

Carta Encíclica *Inefabilis Deus*: Sobre a Imaculada Conceição. Papa Pio IX 8 de dezembro de 1854.