

HISTÓRIA DAS ROMARIAS EM SERGIPE

**Ane Luíse Silva Mecnas Santos
Magno Francisco de Jesus Santos**

ORGANIZADORES



Criação Editora

EDITORA CRIAÇÃO

CONSELHO EDITORIAL

Fábio Alves dos Santos

Luiz Carlos da Silveira Fontes

José Eduardo Franco

Luiz Eduardo Oliveira Menezes

Jorge Carvalho do Nascimento

José Afonso do Nascimento

José Rodorval Ramalho

Justino Alves Lima

Martin Hadsell do Nascimento

História das Romarias em Sergipe

Ane Luise Silva Mecenas Santos; Magno Francisco de Jesus Santos (Organizadores) .- Aracaju: Criação, 2016.

ISBN 978-85-8413-077-1

314 p.,il. 21 cm

1.História de Sergipe 2. Romarias 3. Festa Religiosa

I. Título II. Ane Luise Silva Mecenas Santos (org.) III. Assunto

CDU 39:94(813.7)

Catálogo – Claudia Stocker – CRB 5/1202

Ane Luíse Silva Mecenas Santos
Magno Francisco de Jesus Santos
ORGANIZADORES

HISTÓRIA DAS ROMARIAS EM SERGIPE



Criação Editora

ARACAJU

2016

SUMÁRIO

A experiência das romarias	7
----------------------------	---

Primeira Parte: Romarias do Bom Jesus

1. “Quando Jesus passar”: a procissão do Bom Jesus dos Navegantes em Aracaju	17
2. “Eu sou romeiro de todo ano”: a romaria de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá	55
3. “Abra a porta povo, que lá vem Jesus”: a romaria do Senhor dos Passos em São Cristóvão	85
4. “Chora pecador, chora arrependido”: a Procissão dos Passos em Itaporanga	107
5. “A Divina Victima do Golghota”: a procissão do Senhor dos Passos de Aracaju	139
6. “O Senhor da Estância”: a Procissão de Bom Jesus dos Passos	163

Segunda Parte: Louvações aos Santos

7. Entre fitas e promessas: a romaria de São José dos Montes	205
8. “Fulgores do Glorioso Taumaturgo”: as procissões de Santo Antônio em São Cristóvão	237

Terceira Parte: Peregrinações Marianas

9. “Em Procissão, em romaria”: a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida 261
10. “Pelos prados verdejantes”: a peregrinação ao Santuário da Divina Pastora 279
11. “Cheia de graça e consolo”: A festa de Nossa Senhora d’Ajuda em Itaporanga 299

A EXPERIÊNCIA DAS ROMARIAS



As romarias elucidam um dos momentos mais impressionantes da vida cristã. O caminhar em direção ao santuário ou ao centro de romaria significa muito além de um mero deslocamento, de uma viagem. Implica no palmilhar com um direcionamento, focado a um destino determinado, em busca do lugar sagrado, da purificação, do reencontro com o divino. As romarias se propagaram pelo mundo e se tornaram elementos indistintos do universo católico.

Ser católico muitas vezes se confunde com o ideal de romaria. Isso ocorre tanto em âmbito nacional, como também na esfera regional e local. Por vezes, a cultura católica das romarias apresenta-se como elo identificador, como patrimônio cultural que promove o reconhecimento de si perante o outro. É inegável a relevância das romarias na promoção dos povos, bem como os seus usos e abusos pelos Estados no sentido de se apropriar na construção de identidades nacionais.¹

No mundo católico, as nações são apresentadas por meio de suas festas, das grandes celebrações de massa que reúnem os diferentes segmentos sociais, congregam povos em torno de devoções. São casos elucidativos dessa premissa, a romaria de Nossa Senhora do Rocio de Almonte, na Espanha; a procissão do Nazareno Negro de Quiapo, nas Filipinas; bem como as romarias das padroeiras dos povos da América Latina: Nossa Senhora Aparecida, no Brasil; Nossa Senhora de Lujan, na Argentina; Nossa Senhora de Guadalupe, no México.

¹ AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Festa à brasileira: os sentidos de festejar, no país que “não é sério”*. São Paulo, 387f. Tese (Doutorado em Antropologia) USP, 1998.

Durante muito tempo, os estudos históricos trataram as romarias e as festas religiosas como temáticas marginais, de significância menor no âmbito do *metier* investigativo. Possivelmente, essa tendência foi uma derivante da concepção marxiana, com a definição da religião como “o ópio do povo”. Essa concepção, na qual a religião e suas manifestações de fé são tidas como um mecanismo de manipulação e controle social, também pode ser lida como uma atenuante das dores sociais, na busca por uma resposta, o alívio. Nas palavras do próprio Karl Marx, “A angústia religiosa é, por um lado, a expressão da angústia real e, por outro, o protesto contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito das condições sociais, de que o espírito está excluído. Ela é ópio do povo”.²

Essa interpretação, por vezes distorcida, levou a negação da relevância dos estudos sobre as expressões religiosas, especialmente as grandes manifestações de fé, agregadoras dos segmentos sociais marginalizados. Ironicamente, em nome do engajamento social e da luta em defesa dos oprimidos, a práxis devocional dos pobres foi negligenciada, silenciada e tida como uma problemática menor.

No âmbito dos estudos brasileiros, as romarias, paulatinamente, se tornaram foco da atenção de especialistas de outras áreas, especialmente os antropólogos. Formou-se um seleto grupo de intelectuais que se debruçaram sobre o fenômeno religioso das romarias, buscando entendê-las como um aspecto importante no processo de formação da identidade nacional.³ São exemplos dessa produção de cunho antropológico os estudos de Rubem César Fernandes,⁴ Car-

2 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”. In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Sobre a Religião*. Lisboa: Edições 70, 1975, p. 47-49.

3 DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

4 FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982. FERNANDES, Rubem César. *Romaria da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

los Rodrigues Brandão,⁵ Carlos Alberto Steil⁶ e Isidoro Alves.⁷ Pesquisadores que se detiveram na compreensão das maiores expressões devocionais do interior paulista, de Goiás, da Bahia e do Pará. Essas foram pesquisas inovadoras e que abriram o campo para o surgimento de novas investigações. Contudo, o olhar ficou muito restrito a determinadas celebrações, como a do Divino Pai Eterno, o Círio de Nazaré, Nossa Senhora Aparecida, Bom Jesus de Pirapora e Bom Jesus da Lapa, que foram legitimadas na esfera acadêmica e, conseqüentemente, promoveu um aumento do silenciamento sobre as demais romarias.

É importante salientar o papel renovador do livro de Pierre Sanchis sobre as romarias portuguesas, no qual ele enfatiza as continuidades e descontinuidades inerentes a essa forma de expressão devocional.⁸ As romarias aparecem, desaparecem e podem ser recriadas ao longo do tempo. São expressões dinâmicas da vida. Essa interpretação do antropólogo francês destoa de grande parte da linha investigativa acerca das festas no Brasil, que influenciada pelo olhar dos folcloristas, tendem a ver as procissões, romarias e festas religiosas em crise, sob a égide do desaparecimento, ou seja, a tradição sob a foice letal da modernidade.

Concomitante a tais estudos, ao longo do alvorecer da década de 80 do século XX, a FUNARTE financiou o projeto “Romarias Brasileiras”, com pesquisas sobre dois dos mais prestigiados santuários nordestinos, resultando em dois catálogos com caráter

5 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro, 1978. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Prece e folia, festa e romaria*. Aparecida-SP: Ideias e Letras, 2010.

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

7 ALVES, Isidoro. *Carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1980.

8 SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo – as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

descritivo e etnográfico.⁹ É importante frisar como havia uma sintonia entre as pesquisas desenvolvidas no âmbito universitário e das políticas públicas nacionais, já no período de descerramento da ditadura civil-militar brasileira. As duas perspectivas elucidam a preocupação em entender o universo da religiosidade popular, as práticas devocionais das camadas marginalizadas da sociedade brasileira. O popular retorna como objeto de estudo. Não somente na visão de folcloristas, mas na seara antropológica.

Certamente a produção de tais pesquisas, no âmbito interno, contribuiu de forma significativa para o reconhecimento das práticas devocionais das camadas populares como instrumentos da construção da identidade. São passos iniciais voltados para a construção de acervos e para a salvaguarda da memória sobre as romarias no país.

Essa política cultural do patrimônio cultural de natureza imaterial se torna sistêmica a partir do ano 2000. Mesmo assim, podemos considerar que o reconhecimento acerca das romarias como patrimônio imaterial nacional ainda apresenta um ritmo muito mais letárgico do que outras áreas. Prova disso é o fato de, ao longo dos últimos dezesseis anos de publicação da lei que cria o registro dos bens imateriais, apenas duas celebrações de cunho popular foram reconhecidas nacionalmente.¹⁰ Se comparado com outras áreas e com o quantitativo de romarias no país, percebe-se a permanência do silêncio sobre essas expressões devocionais. É bem verdade que essa assertiva pode ser relativizada se levarmos em consideração os registros ocorridos em nível estadual.

9 VARGAS, Carmem Regina. Igreja Católica e religiosidade popular: romaria de Bom Jesus da Lapa. In: SOARES, Lélia Gontijo (Org.). *Romaria de Bom Jesus da Lapa na Bahia*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1982. SOARES, Lélia Gontijo (Org.). *Romaria de Canindé*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1982.

10 Tratam-se das celebrações do Cirio de Nazaré, registrado nos idos de 2001 e da Festa de Santana de Caicó, no Rio Grande do Norte, reconhecida dez anos depois, em 2011.

Na esfera estadual, a historiografia sergipana, também tratou as romarias como temática marginal nas análises. Um sinal dessa tendência foi a assertiva da historiadora Maria da Glória Santana de Almeida nos idos de 1999, ao tratar sobre a Igreja em Sergipe, na qual preconizava “há muito ou quase tudo a fazer sobre o papel da Igreja em Sergipe”.¹¹ No decênio seguinte, grande parte da lacuna elucidada pela pesquisadora sergipana foi preenchida, timidamente, por meio de estudos desenvolvidos em trabalhos de conclusão de curso, como também por um projeto que coordenamos no sentido de buscarmos compreender as romarias e peregrinações de Sergipe.

De qualquer modo, por meio do projeto “Romarias de Sergipe”, tornou-se possível realizar um importante levantamento documental acerca das grandes manifestações de fé católica do povo sergipano. As pesquisas foram desenvolvidas ao longo de mais de dez anos e investigou em diferentes acervos brasileiros: Cúria de Aracaju, arquivos públicos de Sergipe e da Bahia, do Poder Judiciário de Sergipe, do IHGSE, da Biblioteca Epifânio Dória, Biblioteca e Arquivo Nacional. Nesses acervos, as romarias sergipanas foram redescobertas, por meio de registros que muitas vezes tratavam do tema de forma indireta.

Por meio desse levantamento tornou-se possível mapear as principais manifestações de fé do povo sergipano. Os critérios de seleção foram o quantitativo de devotos, a presença de conflitos entre leigos e o clero e a prática da desobriga, dos famigerados ex-votos. Com isso, das maiores festas religiosas em Sergipe, escolhemos treze para ser alvo de análises. Confira no Quadro I as maiores celebrações católicas de Sergipe no tempo presente:

11 ALMEIDA, Maria da Glória Santana de. A Igreja em Sergipe e os “desfavorecidos”: possibilidades de pesquisa. *Revista do IHGSE*. Nº 32. Aracaju, 1999, p. 61.

QUADRO I - Maiores Festas Católicas de Sergipe

Nº	Procissão	Cidade	Estimativa
1	Peregrinação a Divina Pastora	Divina Pastora	220.000
2	Romaria Senhor dos Passos	São Cristóvão	200.000
3	Peregrinação Aparecida	Nossa Senhora Aparecida	100.000
4	Nossa Senhora da Conceição	Aracaju	100.000
5	Peregrinação Aparecida (Bugio)	Bugio, Aracaju	60.000
6	Festa de Santo Antônio	Itabaiana	60.000
7	Procissão Santo Antônio	Aracaju	40.000
8	Nossa Senhora da Piedade	Lagarto	15.000
9	Bom Jesus dos Navegantes	Propriá	10.000
10	São José das Serra dos Montes	Campo do Brito	10.000
11	Peregrinação Santa Luzia	Santa Luzia do Itanhy	7.000
12	Bom Jesus dos Navegantes	Aracaju	5.000
13	São José	Aracaju	2.000

Os resultados da investigação foram publicados em diferentes momentos, nos periódicos especializados em história, patrimônio e ciências das religiões. Paulatinamente, Sergipe era revelado como um espaço propulsor de romarias, de grandes celebrações, de manifestações que por vezes desapareciam, por vezes, recriadas, ou ainda, inventadas. Em dois séculos, a menor unidade da federação redesenhou seu mapa festivo, como também redefiniu a hierarquia das celebrações populares, com fragmentos de permanências e pintadas de inovações.

A presença dessas celebrações em diferentes contextos históricos ressaltava a relevância do projeto, bem como a necessidade do registro, de uma análise que pudesse elucidar as nuances do tempo, traçadas pelo povo sergipano. Desse modo, as pesquisas analisadas aqui nesse livro, dentro de uma linha cronológica anual do calendário litúrgico, revelam como manifestações de longa trajetória como a romaria do Senhor dos Passos em São Cristóvão, criada no final do século XVIII, compartilha espaço com peregrinações criadas no tempo presente, como as devoções de Nossa Senhora Aparecida.

Nesse sentido, esse livro reúne pesquisas que elucidam outra faceta das romarias. São leituras com recortes temporais, fontes documentais e problemáticas distintas. Acima de tudo, são os resultados de pesquisas que buscam compreender a experiência das camadas populares nas romarias. São frestas acerca de uma teia complexa de celebrações nas quais tingem o cenário de pobreza da população local com um colorido especial de devoção e fervor. Um cenário permeado pela diversidade, por aproximações e distanciamentos.

Diante do elevado número de celebrações analisadas, o livro encontra-se dividido em três partes. A divisão levou em consideração o calendário das romarias sergipanas ao longo do ano. Com isso, foi estabelecida uma organização na qual estão presentes as celebrações na ordem cronológica dos meses, como também por uma coincidente aproximação entre as devoções. A primeira parte reúne trabalhos acerca das romarias e procissões do Bom Jesus. Entre as janeiras, iniciadas no Ano Bom e a Semana Santa, Sergipe pertence ao Bom Jesus. Duas devoções se destacam: o Senhor dos Navegantes, no mês de janeiro e o Senhor dos Passos, entre fevereiro e março, com as celebrações quaresmeiras. A forte presença de grandes procissões em torno do Bom Jesus elucidada como essa constitui a principal devoção do povo sergipano. Três das maiores romarias no estado ao longo do século XX eram devotadas ao Bom Jesus: Navegantes de Propriá e Aracaju e Passos em São Cristóvão. Sergipe seria então o estado do Bom Jesus? Possivelmente.

A segunda parte reúne os trabalhos sobre as romarias do tempo das chuvas, devotadas aos santos tradicionais e populares da Igreja Católica. Temos dois capítulos sobre essa temática. O primeiro, produzido por Ane Mecenas Santos, analisa a polêmica romaria de São José, na Serra dos Montes. Na sequência, um texto produzido em coautoria entre Magno Santos e Ane Mecenas Santos, com uma discussão sobre a devoção a Santo Antônio nas irmandades da cidade de São Cristóvão oitocentista.

Por fim, na terceira parte, reunimos artigos sobre as peregrinações marianas, solenizadas sempre a partir de outubro. São artigos que discutem as grandes celebrações de Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora Divina Pastora e Nossa Senhora d’Ajuda. Com isso, após dez longos anos de pesquisa e publicações, apresentamos a sociedade o resultado final do projeto “Romarias de Sergipe”, como um registro das expressões de fé de seu povo, uma leitura do patrimônio cultural imaterial. Ao longo do livro, encontramos os heróis da história. Homens e mulheres das camadas populares, que enfrentam suas dificuldades e lutam por seus bens. Os detentores do patrimônio, quase sempre anônimos, são os protagonistas dessas celebrações.

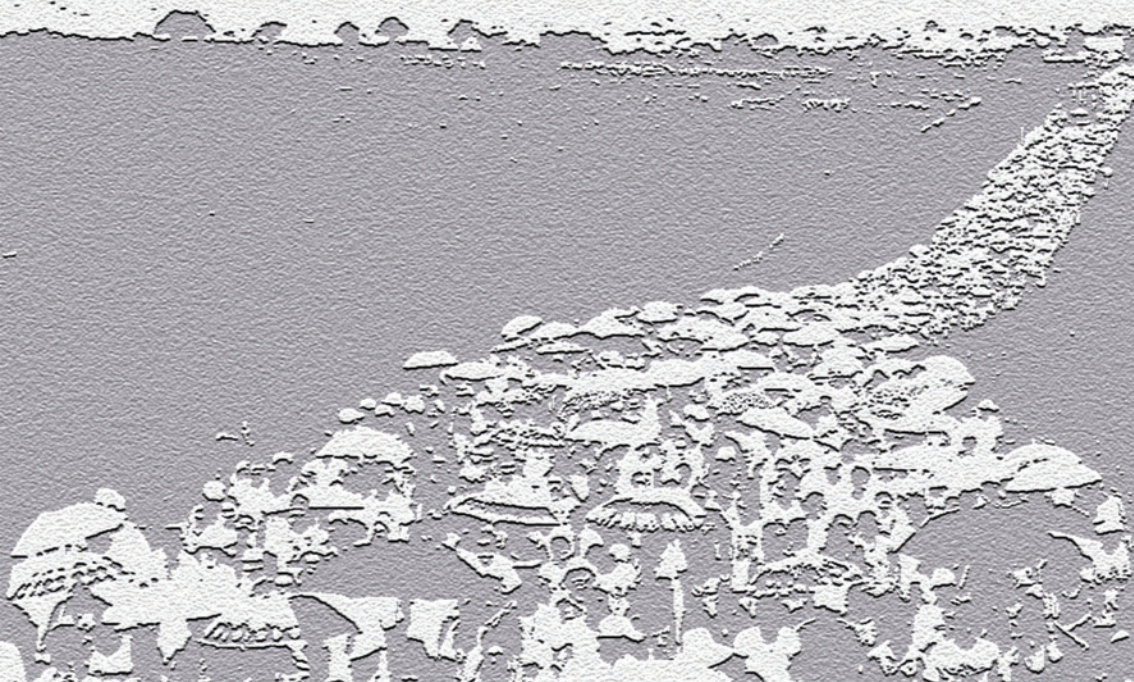
*Ane Luíse Silva Mecenas Santos e
Magno Francisco de Jesus Santos*

Natal, Semana Santa de 2016

PRIMEIRA PARTE



ROMARIAS DO BOM JESUS



“Quando Jesus passar”: a procissão do Bom Jesus dos Navegantes em Aracaju



MAGNO FRANCISCO DE JESUS SANTOS

Província de Sergipe. Terceiro quartel do século XIX. No estuário do rio Cotinguiba¹ os manguezais predominavam na paisagem, cercados de arbustos, riachos e caranguejos desfilando pelas estradas recém-criadas. Na margem direita do rio, apareciam alguns sobrados cercados de casebres cobertos por palhas de coqueiros em ruas retilíneas entre os riachos do Aracaju e do Caborje. Quase tudo estava em construção: ruas, palácios, casario, igrejas e cais. Era o nascimento da nova capital sergipana que deveria substituir a velha São Cristóvão.

A cidade que foi planejada e erguida sobre os manguezais nasceu sobre a égide da modernidade, em contraponto com as descrições de São Cristóvão que era apontada como sinônimo de decadência. Aracaju era o novo, moderno, progressista, diante do mar e pronta para escoar a crescente produção açucareira da província. São Cristóvão era velha, atrasada, decadente, edificada nas colinas e distante do mar, um entrave ao progresso da província sergipana. Em suma, “São Cristóvão era uma cidade antiga, colonial... São Cristóvão era passado... São Cristóvão era velha, colonial”.²

¹ Refere-se ao rio Sergipe, que até o início do século XX era denominado Rio Cotinguiba. A cidade de Aracaju foi edificada na margem direita do referido rio, enquanto na outra margem desenvolveu-se a Freguesia de Nossa Senhora dos Mares.

² LIMA, Zózimo. Como nasceu Aracaju. *Revista de Aracaju*. Número 2. Aracaju: Prefeitura Municipal de Aracaju, 1944, p. 9-10.

Os discursos da elite política sergipana da época evidenciavam um claro sinal de dicotomia entre as duas cidades vizinhas, mas que simbolizavam o distanciamento na cultura histórica local. Era o confronto de representações.³ Assim, São Cristóvão simbolizava o passado sergipano, com seu casario e as suas festas religiosas pomposas que atraíam romeiros de variadas localidades. Aracaju simbolizava o futuro: moderna e capaz de aglutinar os anseios da elite açucareira. Na descrição dos cronistas, a cidade do Aracaju passava de colônia de pescadores “a cidade moderna, de edificações sem pompa, mas graciosa, de ruas largas e bem traçadas, de escolas, fábricas e oficinas, centros culturais e sociais, tudo atestando o surto de seu progresso e o grau de cultura da sua gente”.⁴

Diante dessa digressão, a historiografia sergipana consolidou uma versão que apresenta a cidade de Aracaju como sinônimo da modernidade que era constituída no país, todavia, sem mensurar as interfaces que permearam a construção histórica de tal pressuposto. Afinal, na nova capital sergipana havia espaço para a tradição? O que seria essa modernidade que se pretendia implantar nas terras de Serigy? Tem como perceber as frestas de tradições da cidade nos seus primeiros decênios? E, além disso, quais eram os atores sociais que habitavam o Aracaju entre o final do século XIX e início do século XX?

Essas indagações têm como mérito fazer repensar o ideal de modernidade aferido a nova capital sergipana. Para que isso se torne possível é preciso entender quais eram os primeiros habitantes da nova cidade e até que ponto as práticas culturais de suas respectivas localidades originárias foram transportadas e recriadas em

3 CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.

4 SAMPAIO, A. do Prado. Centenário de Aracaju. *Revista de Aracaju*. Número 5. Aracaju, 1954, p. 123.

Aracaju. Além disso, o quadrado de Pirro⁵ foi projetado em uma área próxima ao antigo povoado de Santo Antônio do Aracaju, que era habitado principalmente por pescadores. Eram moradores que possuíam práticas culturais e religiosas que não permaneceram silenciadas como a historiografia local muitas vezes evidencia.

Nesse sentido, a cidade de Aracaju deve ter promovido uma simbiose das práticas culturais de duas áreas específicas: a primeira, se refere a população local que vivia no povoado Santo Antônio do Aracaju. A segunda era proveniente dos grupos sociais que paulatinamente adentraram na nova capital, vindos do interior sergipano ou da antiga capital. Nos dois casos, evidencia-se que homens e mulheres adentravam na cidade com uma bagagem cultural. Isso me leva a pensar que as práticas culturais difundidas em Aracaju nos primeiros anos após a mudança da capital foram trazidas pelos novos moradores, recriando festas e solenidades em torno de devoções já conhecidas em outras localidades.

Aracaju não foi fruto de uma casualidade, mas sim foi edificada num plantel cultural comum da época, provocando recriações, re-elaborações de um universo cultural complexo e diversificado. No tocante a religiosidade, as tradições do povo sergipano do interior da província se fizeram presentes na jovem cidade. Os memorialistas do Aracaju são enfáticos em ressaltar a influência religiosa na nomenclatura dos logradouros da cidade. Um dos casos é elucidado por Fernando Porto:

Essa Rua João Pessoa foi conhecida de início e durante algum tempo como Rua da Conceição, pelo fato de seu alinhamento passar em frente a uma igreja de N. S. da Concei-

5 O Quadrado de Pirro é a forma como é chamado o trecho inicial em que foi edificada a cidade de Aracaju. O engenheiro responsável pelo projeto da capital, José Sebastião Pirro, traçou as primeiras ruas da cidade como um tabuleiro de xadrez, formando quadras que avançavam a partir do rio Sergipe com a rua da Aurora (SANTOS, 2013).

ção, iniciada no tempo do presidente Barbosa, num terreno próximo da antiga Assembléia Legislativa, mas que ficou apenas nos alicerces, encontrados, por volta de 1907, pelo intendente Alcino Barros ao preparar terreno para o Jardim Olímpio Campos.⁶

Sob a ótica do memorialista, uma das primeiras ruas da nova capital era denominada Conceição, em decorrência da construção de um de um templo católico da cidade. Aracaju nascia com ruas retilíneas alinhadas nas proximidades do mar, mas no plano cultural reeditava os costumes e devoções da população que vinha das antigas cidades e vilas da província. Provavelmente sobre aqueles alicerces deveriam edificar a igreja matriz da cidade, idéia posteriormente abandonada em virtude da mudança de local para tal empreitada.

Todavia, os aspectos concernentes à devoção dos sergipanos da nova capital não ficaram restritos a construção de templos. Desde os seus primeiros anos, em Aracaju eram realizadas festas solenes em torno de oragos como Nossa Senhora da Conceição, São Benedito, Santo Antônio e, principalmente, Bom Jesus dos Navegantes. O propósito desse artigo é investigar a construção da dicotomia tradição/modernidade na festa de Bom Jesus dos Navegantes de Aracaju sob o enfoque da cultura política do final do século XIX e início do século XX.

Com isso, tem-se a intenção de analisar como os ideais de tradição e moderno foram construídos em Aracaju ao longo de sua primeira centúria, tendo como fio condutor a mais importante festa religiosa da cidade. Nesse sentido, parto do princípio de que tanto a modernidade quanto a tradição são invenções,⁷ criações sociais

6 PORTO, Fernando. *Alguns nomes antigos do Aracaju*. 2ª Ed. Aracaju: J. Andrade, 2011, p. 98.

7 HOBBSAWM, Eric. Introdução: a Invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984, p. 9.

no intuito de constituir significados, de atribuir leituras, de se consolidar leituras comum de passado e projeções comum de futuro.⁸ Isso possibilita ao historiador inovar na abordagem do seu objeto, entendendo a “ação dos homens no campo do poder e do político, reconhecendo-se a pluralidade e a longa duração dos fenômenos”.⁹

Partindo dessa premissa, busquei construir a reflexão acerca da presença das representações de tradição e modernidade na festa de Bom Jesus dos Navegantes de Aracaju, evidenciando as frestas pela qual a cidade transparece complexa, plural e imersa em diferentes sentidos. Paulatinamente a cidade construída sob a égide de ser moderna se revela portadora de expressões culturais vistas como tradicionais, pois “o passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo”.¹⁰

Isso somente se tornou possível em decorrência da retomada do conceito de cultura política pela historiografia, possibilitando a formulação de “interpretações sobre o comportamento político de atores sociais, individuais e coletivos, privilegiando-se seu próprio ponto de vista: percepções, vivências, sensibilidades”.¹¹ Nesse sentido, a festa de Bom Jesus dos Navegantes foi analisada buscando-se reconstituir historicamente elementos que se interpenetram

8 GOMES, Ângela de Castro. Cultura política e cultura histórica no Estado Novo. In: SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca; GOMES, Ângela de Castro. *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Faperj; Civilização Brasileira, 2007.

9 SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva Apresentação. SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs). *Culturas Políticas: ensaios de História Cultural, História Política e ensino de História*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 12.

10 HOBBSAWM, Eric. Introdução: a Invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984, p. 10.

11 GOMES, Ângela de Castro. Cultura política e cultura histórica no Estado Novo. In: SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca; GOMES, Ângela de Castro. *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Faperj; Civilização Brasileira, 2007, p. 47.

na constituição das práticas de sociabilidades. Ao invés de tentar entender as representações de tradição modernidade de forma estanques e descontextualizadas, busquei elaborar uma análise em que tais representações se fizeram presente nas publicações sobre a mais popular festa católica de Aracaju ao longo de sua primeira centúria, pois partir do princípio de que “as idéias não passeiam nuas pelas ruas, elas são levadas por homens (e mulheres) que pertencem eles próprios a conjuntos sociais”.¹²

Com isso, a análise está dividida em três momentos. No primeiro, discuti o cenário em que se desenrolava a trama, problematizando a constituição de diferentes espacialidades na cidade de Aracaju entre 1856 e 1950, com uma leitura tecida a partir das descrições realizadas por memorialistas, viajantes e dos registros fotográficos. No segundo momento analiso os diferentes atores sociais que protagonizavam a festa de Bom Jesus dos Navegantes no referido período, tendo como fulcro documental os textos memorialistas e as notícias dos impressos aracajuanos. Por fim, analisei o enredo da festa, privilegiando os diferentes momentos da celebração e a sobreposição da representação de modernidade sobre a de tradição na cultura política hegemônica.

12 SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. (Org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 255.

O cenário da festa



A festa de Bom Jesus dos Navegantes foi o primeiro e mais relevante evento social que marcou a interlocução entre o povoado Santo Antônio do Aracaju¹³ e a nova capital dos sergipanos. Nos dias de festa eram realizadas procissões de um local para outro, promovendo não somente cortejos entre as duas localidades, mas também promovendo o encontro entre diferentes grupos sociais.

FIGURA I - Procissão do Bom Jesus (Anos 40)



A referida festa ocorria conforme um programa que abrangia cerca de quinze dias. Iniciava-se no último domingo do ano, com a procissão que trasladava a imagem do Cristo crucificado da igreja

13 Refere-se a Colina do santo Antônio, que até 1855 era uma povoação habitada por pescadores. Com a fundação da cidade de Aracaju às margens do Rio Sergipe, a referida localidade deixou de ser povoação de Socorro para ser povoado da nova capital. O povoado era ligado a cidade por meio da Estrada Nova, “em linha reta, atravessando as areias do Bonfim e seguindo por margens, brejos, riachos e outros acidentes, iniciava-se ‘na encruzilhada da Fonte do Coqueiro’ (início da Avenida Carlos Firpo) e terminava na porta da igreja do povoado” (PORTO, 2011, p. 145).

do Santo Antônio até a matriz (posteriormente catedral) de Aracaju. No dia primeiro de janeiro realizava-se a imponente procissão fluvial pelo estuário do rio Sergipe, com o retorno para a matriz. No domingo subsequente ocorria a procissão com o retorno da imagem para a Igreja Santo Antônio.

Vista por esse ângulo, a festa de Bom Jesus dos Navegantes constituía uma série de celebrações que integravam as festas de fim de ano da cidade de Aracaju, que iam da festa da padroeira, Nossa Senhora da Conceição, no dia 8 de dezembro até a procissão de São Benedito, no dia 6 de janeiro, passando pelo Natal no Parque. Trata-se da culminância da expressividade cultural da cidade, envolvendo diferentes classes sociais que constituíam seus territórios.

A disposição temporal da festa dos Navegantes fazia com que se utilizasse de dois cenários distintos. O primeiro refere-se ao da abertura e do encerramento, com a Estrada Nova e a colina do Santo Antônio. O segundo era o núcleo da nova cidade, com o parque Teófilo Dantas, a Ponte do Imperador e a Rua da Aurora. A disposição espacial da solenidade consolidou a duas diferentes representações: a primeira, voltada para o aspecto tradicional, enquanto a segunda para a modernidade.

De acordo com Fernando Porto, a Estrada Nova possuía um significado relevante no imaginário local, pois, “ligava, simbolicamente, o passado ao presente, o antigo povoado a nova cidade, que ao norte terminava na Rua Divina Pastora”.¹⁴ Essa atribuição aferida a Estrada Nova por Fernando Porto evidencia que Aracaju apresentava em sua malha municipal a dicotomia passado/presente, pois a urbe refletia o anseio de ser moderna, com ruas retilíneas, cosmopolita, aberta para além-fronteiras pelo porto. Já a zona rural, representada pelo povoado Santo Antônio apresentava a permanência do passado, com as ladeiras semelhantes a São Cristóvão. Nesse ínterim, a mudança da capital de São Cristó-

14 PORTO, Fernando. *Alguns nomes antigos do Aracaju*. 2ª Ed. Aracaju: J. Andrade, 2011, p. 145.

vão para Aracaju não significou a imediata urbanização da colina, pois o Quadrado de Pirro foi implantado a cerca de três quilômetros da colina, entre os riachos Olaria e do Caborje.¹⁵

É interessante perceber que ao longo da primeira metade do século XX a imagem da Colina do Santo Antônio que prevaleceu no imaginário dos aracajuanos foi a de zona rural, tecida pelas rodagens, pelos campos, pelas cercas de arame. A busca pela constituição da civilidade não atingia os arredores da cidade, incluindo o núcleo originário. Um sinal dessa perspectiva é o poema publicado por José Sampaio na Revista de Aracaju em 1962. Na ótica do autor prevalece o saudosismo do marasmo bucólico, burlesco e até mesmo ínclito de pobreza.

Aracaju, na fantasia infeliz
do seu sonho de menina,
a cidade imensa, misteriosa,
enfeitada de luzes multicores,
como na cidade lendária,
acabou com você,
matou sua graça,
menina da roça!
Essa casa grande que você mora
é uma tapera,
muito mais tapera
que sua casa de palha
que ficou vazia de sua graça.¹⁶

O poeta canta a saudade do Aracaju de outrora, das casas de palhas, “da menina da roça”. José Sampaio escreve no momento em

15 ALMEIDA, Aurélio Vasconcelos de. *Esboço Biográfico de Inácio Barbosa*. Vol. II. Aracaju: Sercore, 2002, p. 145.

16 SAMPAIO, José. Cadê você, Conceição? *Revista de Aracaju*. Aracaju, Ano XIX, nº 7, 1962.

que o processo de urbanização da cidade encontrava-se acelerado, com o aumento do êxodo rural e a incorporação dos povoados na malha urbana. Todavia, as memórias sobre a pequena cidade cercada de montanhas de areia e de manguezais permaneciam vigentes na população. Mais uma vez a relação passado-presente se fortalecia, tendo em vista que o poema cantava a velha e pequena Aracaju no periódico criado pela prefeitura municipal que tendia a evidenciar ser Aracaju uma capital cosmopolita e de vanguarda cultural.

As transformações no cenário urbano de Aracaju entre o final do século XIX e início do século XX foram registradas por Paul Walle, que percorreu o litoral brasileiro em 1910. O viajante francês buscou descrever o casario, ruas e praças das cidades que visitou, assim como esboçou o registro de flagrantes de comportamentos da população, sempre se voltando para o que lhe parecia peculiar, excêntrico. Sobre Aracaju o cronista teceu as seguintes considerações:

Aracaju, capital do Estado de Sergipe, é uma cidade de, no máximo, 30.000 a 32.000 almas, situada na encosta de uma colina, na margem direita do rio Cotinguiba (que é o curso de água mais importante do Estado), a uma dezena de quilômetros do oceano. O acesso a Aracaju por mar é bem difícil, devido à barra do Cotinguiba, o que explica o atraso com que a cidade se tem desenvolvido. Mas nem por isso devemos julgá-la em decadência. Muito ao contrário. Há cerca de uma quinzena de anos, ela tinha ainda o aspecto de um vilarejo, onde as ruas nem sequer eram pavimentadas. Desde então Aracaju progrediu bastante, e seu aspecto geral se transformou, com ruas e praças muitas vezes pavimentadas e arborizadas.¹⁷

17 WALLE, Paul. *No Brasil, do Rio São Francisco ao Amazonas*. Tradução Oswaldo Biato. Brasília: Senado Federal, 2002, p. 110.

A imagem descrita pelo viajante europeu evidencia um jogo de representações que era próprio da época. A cidade foi vista pelo visitante como um lócus de atraso. O autor constata essa situação na perspectiva comparativa em relação às demais localidades já visitadas. Todavia, ao refletir sobre a Aracaju na perspectiva histórica, o autor evidencia outras representações aferidas a localidade, pois a mesma estaria “progredindo”, se “transformando”, com o processo de embelezamento e higienização.

O palco central da festa de Bom Jesus dos Navegantes era a Rua da Aurora, também conhecida como Rua da Frente. Era a rua que margeava o Rio Sergipe e nela que a população aracajuana observava a cada ano o cortejo fluvial da imagem do Bom Jesus no dia primeiro de janeiro. O processo de embelezamento da rua só se efetivou no final do segundo decênio do século XX, visando preparar o espaço para as festividades do primeiro centenário da emancipação política do Estado. De acordo com Fernando Porto,

Os mais profundos melhoramentos na velha Rua da Aurora, agora Avenida Rio Branco, iniciam-se em com o Decreto Estadual nº 688, de 2 de abril de 1919, aprovando os respectivos planos, plantas e projetos, visando as festas do ano seguinte. De início foi construído o cais de proteção e a balaustrada correspondentes à Praça Fausto Cardoso, demolido o velho arco de alvenaria, com o garbo militar de suas ameias, na entrada da Ponte do Imperador, substituído por dois pilonas ornamentados e encimados por duas estátuas de índios, inexplicavelmente segurando lâmpadas elétricas. Em seguida, cais e balaustradas foram levados, para o sul, até a Rua de Estância e, para o norte, até Alfândega, junto com o respectivo passeio de argamassa de cimento.¹⁸

18 PORTO, Fernando. *Alguns nomes antigos do Aracaju*. 2ª Ed. Aracaju: J. Andrade, 2011, p. 93.

A cidade do Aracaju estava se adequando aos novos padrões de higiene pública e de beleza. O processo de modernização da cidade obedeceu às questões sanitaristas, como também buscou atender aos padrões da estética que vigorava na época, principalmente com influência do ecletismo. A partir dos anos vinte do século XX, a famosa Ponte do Imperador passou a apresentar elementos da arquitetura clássica, justapondo o passado mítico simbolizado pelos índios e a modernidade auspiciada, com as luminárias de vanguarda. Nesse cenário cercado pelo confronto constante entre o velho e o novo circulavam os mais diferentes segmentos sociais na Festa de Bom Jesus dos Navegantes, operando a circularidade cultural com diversão, religiosidade e conflitos. Assim, em meio a tantas inovações, o espaço urbano de Aracaju estava pronto para continuar recebendo os diferentes atores da festa.

Os atores entram cena



A Festa de Bom Jesus dos navegantes é registrada pelos cronistas como a mais popular festa da capital. Desde o século XIX a procissão aglomerava em seus cortejos diferentes segmentos da sociedade sergipana. A historiografia sergipana não deixa dúvidas quanto ao aspecto popular da festa dos Navegantes, mas apresenta uma série de lacunas e silêncios sobre os seus participantes. Afinal, quais eram os festeiros do Bom Jesus em Aracaju entre o final do século XIX e os primeiros decênios do século XX?

Certamente essa questão não apresenta uma resposta unívoca em decorrência do caráter polissêmico presente na festa. Entre os meses de dezembro e janeiro o Parque Teófilo Dantas era transformado em espaço de circulação de diferentes segmentos sociais. Todavia, isso não implicava no encontro imediato entre classes distintas. Aparentemente ocorria algo semelhante às festas do Di-

vino no Rio de Janeiro do século XIX, em que plateias de origens evidentemente diversificadas do ponto de vista cultural e social efetuavam uma indisfarçável apropriação e recriação de produtos culturais e do cenário festivo.¹⁹

Com isso, percebe-se que a participação popular e da elite arcajuana oscilava de acordo com os dias e horários das celebrações. Isso não significa dizer que não houvesse a confluência de classes distintas nas festas, mas que as mesmas eram protagonizadas por diferentes segmentos a cada momento.

Não tenho como discutir a Festa de Bom Jesus dos Navegantes sem problematizar a participação das diferentes classes sociais que participavam do evento. Nesse sentido, “no estudo da cultura popular, devemos sempre começar por aqui: com o duplo interesse da cultura popular, o duplo movimento de conter e resistir que inevitavelmente se situa em seu redor” (HALL, 2003, p. 249).²⁰ A participação das camadas populares na festa não ocorria de forma incólume, sem provocar a atenção da elite política do estado. Havia a preocupação em conter os excessos, em controlar a participação popular nos festejos de Ano Bom (SANTOS, SANTIAGO, 2006).

O processo de modernização da festa dos Navegantes envolvia o projeto de controlar a ação das camadas populares. Essa proposta estava presente tanto nas ações do Estado, com a intervenção por meio das reformas urbanas e da vigilância das práticas culturais, como com o clero, que ao longo do século XX passou a exercer um maior controle das práticas religiosas, principalmente no que concerne às práticas ex-votivas.

Partindo dessa acepção, é plausível afirmar que as camadas populares estavam no alvo das atenções na Festa do Bom Jesus.

19 ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

20 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: *Da Diáspora*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, p. 248.

Por um lado, eram apresentadas como um foco de resistência a implantação da modernidade, pois permaneciam com suas práticas de desobriga e tornavam a festa que deveria ser sinônimo de elegância e bom gosto em um espaço de pagamento de promessas e superstições. Por outro lado, as autoridades se preocupavam com o prolongamento das comemorações na madrugada aracajuana, principalmente com os botecos, barracas de jogos e prostíbulos.

Essas ações de desconfiança da elite em relação às camadas populares evidenciam “o processo de moralização das classes trabalhadoras, de desmoralização dos pobres e reeducação do povo”. Nesse sentido, percebe-se que o povo sempre aparece como objeto de reforma. No caso da Festa do Bom Jesus em Aracaju o alvo central das reformas eram os frequentadores dos entornos da Catedral, conhecido na época como Rua do Egito.²¹

É provável que o Parque Teófilo Dantas fosse o mais movimentado no período de fim de ano. Entre a festa da Conceição e de São Benedito, Aracaju recebia visitante de várias localidades do interior do estado e a Praça da Catedral e suas imediações se tornavam ponto de encontro. Os memorialistas da cidade foram enfáticos ao descrever a importância do logradouro no campo cultural. Defronte a catedral ocorria missas e disputas acirradas pela ocupação do espaço. Aos fundos do templo, as brechas para a livre circulação das camadas populares, com jogatinas, bebedeiras, e todos os possíveis prazeres que a noite aracajuana da Belle Époque oferecia. Aparentemente, tudo leva a crer que o Parque Teófilo Dantas constituía a síntese dos festejos de fim de ano da cidade, apesar de haver uma distinção espacial.

A visibilidade e busca por legitimação social era notória. Nas primeiras semanas do mês de dezembro as famílias mais poderosas

21 Essa área foi registrada pelos memorialistas de Aracaju como o foco central da atuação de personagens populares como prostitutas, boêmios e jogadores (MELINS, 2000, p. 30-31).

da cidade enviavam bancos para serem deixados defronte a Catedral, no intuito de poder assistir às solenidades em pleno conforto. Na ótica de Murillo Melins:

Até certa parte, paralela ao rinquê, as famílias tradicionais mandavam colocar bancos guarnecidos de ferro, de cinco ou seis lugares, com os nomes de seus proprietários, a fim de assistirem confortavelmente com suas famílias o desfile de modas, ou aguardarem comodamente a missa do galo celebrada no Átrio da igreja. Dentre alguns nomes, lembramos: João Leal e família, Constâncio Vieira e família, Teodomiro Andrade e família, Cabral Machado e família, Torquato Fontes e família, Elisa Machado e família e tantos outros. Esses lugares eram respeitados por todos. Ali só sentavam os donos e seus convidados.²²

Pelo que se pode perceber, a distinção social na trama da festa era indisfarçável. As famílias apresentadas pelo memorialista como tradicionais eram as que possuíam maior capital simbólico em Aracaju, destacando-se os usineiros, industriais e comerciantes. Nesse sentido, o tradicional se refere a qualidade de possuidor de riqueza de longa data. A grande circulação de pessoas pela praça era um componente de inestimável relevância, pois diferentes classes sociais desfiavam pelo Parque. Talvez por isso seja necessário relativizar a afirmativa de Melins, pois mais importante do que assistir às celebrações no conforto, era a necessidade de ser visto em local de distinção.

Nesse caso, a elite política e econômica estava mais preocupada em ser vista do que assistir de camarote os festejos natalinos e de fim de ano. Nesse caso, a construção do ideal de tradição foi

22 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 24.

essencial para a elite sergipana assegurar a manutenção de sua cultura política. O passado em que tais famílias estavam ligadas ao poder era usado no presente para angariar legitimação, reafirmação social e política. A apropriação do espaço público pela esfera privada evidenciava que nos festejos populares havia diferenciações, que nem todos possuíam o mesmo poder. Outra estratégia da elite fortalecer seu prestígio era nos trabalhos voluntários visando angariar fundos para a Igreja. Nesse caso as mulheres passaram a atuar como protagonistas nas festas do Bom Jesus dos Navegantes, como atesta Melins:

Os bares familiares localizavam-se nas laterais do parque. Os mais conhecidos e freqüentados eram o Bar São José, explorado por senhoras e senhoritas da alta sociedade, as quais, juntamente com outras voluntárias, serviam como garçonetes, indo de mesa em mesa, servindo aos fregueses, o caruru, o vatapá, os bolos, as tortas, o guaraná, o uísque escocês, a cerveja e a água de coco. O apurado era revertido para as obras assistenciais da Paróquia São José.²³

Como se pode perceber, as festividades que ocorriam defronte e ao lado da catedral se caracterizavam pelo controle, pelo teor de apurada modernidade. O processo de civilização²⁴ constituía-se com o autocontrole dos corpos e das ações. Um ponto interessante é a dualidade das representações femininas constituída pelos cronistas da cidade no contexto da festa de Bom Jesus dos Navegantes. Se o Egito era freqüentado por mulheres de “vida livre”, os bares comportados criados pela Paróquia São José eram espaços apropriados para as mulheres “da alta sociedade”.

23 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 25.

24 ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

As duas classes sociais estavam próximas, no mesmo momento, todavia separadas pela produção da estratificação das supostas condutas morais. De um lado estavam mulheres submetidas à regra, de conduta socialmente controlada e do outro estavam trabalhadoras da noite, tecelãs, pobres em busca da ascensão social. Desse modo, pautando-se em uma distinção econômica, tecia-se uma distinção cultural e moral.²⁵ As mulheres da elite, revestidas pela representatividade da benevolência e da caridade eram apresentadas como o novo modelo de ser mulher, moldadas pela religiosidade e inseridas nas obras sociais com a distribuição de quitutes e preparação de quermesses.

Essas mulheres da elite aracajuana também eram o alvo das conquistas masculinas. Na moderna cidade do Aracaju, as festas religiosas ainda constituíam o principal momento para buscar amores. Os namoros constituíam uma faceta relevante na Festa de Bom Jesus dos Navegantes e para isso as jovens da elite da cidade se preparavam para o grande momento.

As moças da sociedade, aos pares ou trios, de braços dados, faziam o “*footing*”, indo e vindo, desfilando com seus vestidos de tafetá, sedas, brocados, pregueados ou plissados, deixando por onde passavam uma mistura de fragrâncias dos bons perfumes, *Chanel n°5*, *Five O'clock*, Hora Íntima, *Je Re-vien* ou *Ma Griffé*, acompanhados pelos olhares ambiciosos dos rapazes, que se portavam às laterais do passeio, com seus cabelos impecavelmente penteados, graças a brilhantina e outros fixadores como o Gumex, trajando suas roupas novas confeccionadas em tecidos nacionais, e linhos diagonais irlandeses, *Taylor, York Street*, S-120 ou em casemiras Aurora,

25 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: *Da Diáspora*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, p. 249.

costurados pelas mãos hábeis dos alfaiates de Irmãos Figueiredo, da Casa *Yankee*, pelos Irmãos Porto, Pinheiro, Cícero e Anfilóquio.²⁶

Roupas novas com tecidos de qualidade e perfumes importados faziam parte do repertório de legitimação social. A capital sergipana dos anos quarenta e cinquenta do século XX era apresentada pelos memorialistas como um palco de desfile da vanguarda estadual, um lócus de efervescência da cultura sergipana. É por meio dos memorialistas que se torna possível identificar os protagonistas anônimos das festas do ciclo natalino em Aracaju. Paulatinamente as camadas populares emergiam no cenário, evidenciando práticas que eram combatidas pela elite política e eclesiástica. Certamente o Egito constituía o principal ponto de convergência dos marginalizados, como evidencia Mário Cabral.

Adiante fica a célebre Rua do Egito, formada ano a ano, por dezenas de botecos, de pequenos bares e restaurantes do povo para o povo, onde se come mão de vaca e tripa de porco a qualquer hora do dia e da noite, zona barulhenta, freqüentada pelos bambas da terra, zona onde se bebem as melhores cachaças de Sergipe e do Brasil, como as de nome Pitu, Combate, Juízo, Murici, Aratu, Mangabil, Azuladinha, Mocotolina e a notabilíssima Januária. Naqueles botequins de pano e cobertos de esteira, há sempre, como sobremesa, os melhores caju e melancias da cidade. Também é famoso o sarapatel da Rua do Egito.²⁷

26 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 28.

27 CABRAL, Mário. *Roteiro de Aracaju*. 3ª ed. Aracaju: Banese, 2002, p. 59-60.

A Rua do Egito era o espaço privilegiado de atuação dos protagonistas anônimos, da gente comum, dos excluídos e investigar sobre tais personagens propicia o historiador entender a cultura vista de baixo.²⁸ Na narrativa dos memorialistas de Aracaju prevalece a associação dos freqüentadores do Egito à cachaça e à liberdade sexual. Provavelmente o trecho final do Parque Teófilo Dantas era o espaço da libertinagem, constituindo uma zona oficiosa de rompimento das normas sociais. Isso evidencia que a Festa de Bom Jesus dos navegantes ia além das procissões, missas e quermesses, pois no período entre dezembro e janeiro o centro de Aracaju era transformado em espaço de atuação de diferentes segmentos sociais, criando-se uma complexa rede de sociabilidades marcada principalmente pela tessitura cultural multifacetada.

Os atores que atuavam na festa do Bom Jesus não eram exclusivos da festividade religiosa. Eles encenavam seus enredos ao longo de trinta dias, transmutando-se de acordo com a ocasião, local e horário. Em meio a uma realidade tão plural, torna-se extremamente difícil e perigoso buscar identificar os apreciadores da “moça branca” que visitavam a Rua do Egito no Aracaju da primeira metade do século XX. Quem apresenta alguns indícios é o historiador José Calasans, na introdução de seu estudo antológico sobre a cachaça, ao alegar que “grande parte do material empregado por mim coligido entre embarcações, índios da maloca, carroceiros, estivadores e ganhadores de Aracaju”.²⁹

Como se pode perceber, os trabalhadores das camadas populares eram os principais fornecedores de dados para os intelectuais de Sergipe da primeira metade do século XX. Certamente muitos desses populares freqüentavam a Rua do Egito e também participa-

28 HOBBSAWM, Eric. “A História de Baixo para Cima”. In: *Sobre História: Ensaio*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 216-231.

29 CALASANS, José. Aspectos folclóricos da cachaça. *Revista de Aracaju*. Número 1. Aracaju, 1943, p. 49.

vam da principal festa religiosa da cidade. Murillo Melins registra a participação das camadas populares nos festejos da Rua do Egito.

Os botecos Çanta Rita, Tarzan do Egito, Seu Azul, construídos com esteiras, eram freqüentados por carregadores, estivadores e vagabundos. Ali vendiam passarinha, engasga gato, fígado assado e pilombeta. As bebidas eram as aguardentes de má qualidade em infusão com milone, angico, junca, pindaíba, casca de lima e cidreira.³⁰

É impressionante o quanto a descrição de Melins se aproxima com a descrição metodológica de Calasans, pois os dois intelectuais se referem ao mesmo grupo social. Em plena cidade moderna, dos bares luxuosos e de bailes “comportados”, a Rua do Egito fervilhava com bebidas populares dos alambiques sergipanos e petiscos muitas vezes vindos do interior do estado.

Nos bares de Madalena, Branca, Odete, etc., construídos com madeira e cobertos com lonas, bebia-se Juízo, Mocotolina, Chica Boa, Ipê, Galo Negro e comia-se galinha com arroz, moqueca de arraia e cação e o sarapatel, além de diversos tira-gostos.³¹

Mesmo na Rua Egito havia distinção. A cachaça, tão apreciada pelos festeiros sergipanos, estava disponível para todos os gostos e, como também era de se esperar, para todos os bolsos. Com isso, ao analisar a dualidade de representações das espacialidades do entorno da catedral de Aracaju no período da Festa de Bom Jesus dos Navegantes, fica a falsa impressão de que havia uma divisão estag-

30 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 30.

31 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 31.

ne do uso dos espaços pelas classes sociais antagônicas. Nesse caso, poderia dizer que a festa dos Navegantes apresentava o cenário da regra, da normativa, da conduta socialmente aceita e o cenário do desvio, do desregramento, da resistência das camadas populares. Em parte essa assertiva tem fundamento. Ao longo do tempo criou-se diferentes representações para as imediações do templo católico de Aracaju e certamente uma mulher que fosse considerada “família” não poderia circular livremente pela Rua do Egito. Todavia, nem todos os atores sociais tinham que enfrentar o controle social, pois com o passar do horário as fronteiras entre o parque e a Rua do Egito ficavam cada vez mais frágeis e, conseqüentemente, mais propícias de serem ultrapassadas. Para Mário Cabral,

Às duas, às três horas da madrugada, vive ainda, em torno às roletas, uma multidão de viciados, gente que perde todas as noites e todas as noites espera neutralizar o prejuízo em um lance de sorte que não vem nunca. Vendedores de doces, de confeitos, de sanduíches, de gelados, de sorvetes, de pipocas, de roletes de cana e de algodão de açúcar.³²

Jogadores, bêbados e prostitutas. Na ótica dos memorialistas sergipanos o Egito era espaço de perdição, de afastamento da conduta moral e civilizada. Era justamente tudo aquilo que as autoridades do estado desejavam afastar da simbologia da nova capital. Nas madrugadas do Aracaju nos dias de festa do Bom Jesus a elite local também buscava os prazeres oferecidos pela Rua do Egito, pois,

Os freqüentadores desses eram os mesmos que horas antes tinham estado no Bar São José, fizeram o *footing*, passaram pelas roletas, e ali estavam juntos com outro boêmios, delei-

32 CABRAL, Mário. *Roteiro de Aracaju*. 3ª ed. Aracaju: Banese, 2002, p. 59.

tando-se com as músicas cantadas pó João Ribeiro do Bonfim, Dão, Macepa, Raimundo Pelelué, Peroca, acompanhados pelos violões de João de Dó, Macepa e Carnera.³³

Os textos dos memorialistas sergipanos evidenciam que nas festividades de Ano Bom, mais conhecidas em Aracaju como festas de Natal os elementos do sagrado eram diluídos na grande esfera profana que envolvia a cidade. Na cidade em que as normas da civilização deveriam ser postas em práticas, serem vistas e defendidas, a Rua do Egito se transformava na válvula de escape, no espaço da permissividade, onde tudo se tornava possível no ocultamento da madrugada. Nesse caso, a tolerância das autoridades em relação a permanência desse espaço de resistência á modernidade não ocorria simplesmente por omissão, mas também porque ali se constituía uma zona de interlocussão em que a elite (masculina) buscava saciar sua sede de perversão. Assim, “quando o *footing* acabava, e ficava mais intenso o jogo das roletas, começava a vida noturna animada e divertida, cheia de prazeres e emoções”.³⁴

O Egito regorgitava de gente, até alta madrugada, depois dos grandes bailes nos clubes, apareciam por lá algum granfino de *smooking*, cheirando a *Bond Street*, arrotando a champagne francesa do réveillon a saciar-se no Egito, comendo e bebendo com a plebe. Ao redor da estátua, os bancos estavam vazios, só o Egito estava vivendo intensamente, cheio de homens, pensando nos números reluzentes das roletas. Pelas ruas Arauá, Santa Luzia, Capela e Santo Amaro, passavam os bêbados, cambaleantes, cantando canções desconexas que, após a farra, regressavam aos seus lares.³⁵

33 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 31.

34 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 30.

35 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 30.

Desse modo, seguiam cantando os boêmios do Aracaju:

Já comi e já bebi
Já molhei minha garganta
Eu sou como o rouxinol
Quando bebo, logo canta...
Quem quiser que eu cante bem
Dê-me uma pinga de vinho
O vinho é coisa boa
Faz cantar mais fininho.³⁶

A assertiva do memorialista revela uma faceta de realce nas festas do Aracaju e que contribui para a operacionalização do conceito de circularidade cultural, defendida por Ginzburg e Bakhtin.³⁷ Os diferentes atores sociais circulavam na festa (ou nas festas), consumiam os produtos culturais de origens distintas, todavia sem perder a noção de distinção, pois um homem da elite que frequentava o Egito com *smoking*, não passava despercebido em meio a “plebe”. Além disso, havia muitos atores das camadas populares, da “baixa sociedade”, que se apresentavam no palanque entre os bancos das “famílias tradicionais”, como as taieiras, cheganças, cacumbis e reisados.³⁸

Mais uma vez a cultura popular se fazia presente nos festejos de Bom Jesus dos Navegantes. A idéia de tradição perpassava a modernidade aracajuana, com as camadas populares em suas performances nos bares pobres e nos palcos montados no Parque

36 CALASANS, José. Aspectos folclóricos da cachaça. *Revista de Aracaju*. Número 1. Aracaju, 1943, p. 91-92.

37 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: as idéias e o cotidiano de um moleiro perseguido pela Santa Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 6ª Ed. São Paulo: Hucitec; Brasília: UNB, 2008.

38 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 27).

Teófilo Dantas. Todavia, na década de 40 do século XX, os memorialistas apresentam os grupos folclóricos como reminiscências de um passado que insistia em não desaparecer, pois “a chegada e o reisado ainda podem ser admirados nas casas de Zé do Pão, Nanã, Isabel Gorda e de Manoel Nata. Os lambe-sujos eram comandados pelo preto Leandro que fazia misérias junto aos pés do Coco da Índia”.³⁹

Contudo, nos dias de festa do Natal e de Bom Jesus dos Navegantes o Parque Teófilo Dantas apresentava um atrativo que simboliza toda a circularidade da cultura entre as diferentes classes: era o carrossel de seu Juvenal, “a mais antiga e mais tradicional diversão da criança aracajuana, com negro Tobias, boneco da cor de carvão, ídolo da garotada, que tocava um grande realejo”.⁴⁰

Penso que nos tempos em que a modernidade era o auspício central das autoridades aracajuanas e que a tradição deveria ser um sustentáculo para a manutenção da ordem, o carrossel do Tobias se tornava o símbolo maior dos festejos, pois conseguia aglutinar diferentes linguagens e representações em torno do ícone de ser moderno. O boneco estava vestido em terno, com movimentos próprios, além do carrossel era mecânico e não precisava do esforço dos brincantes como os velhos “barquinhos, aviãozinhos e trivólis”.⁴¹ Além disso, o brinquedo moderno foi pensado a partir de elementos bebidos na tradição, como o boneco e o realejo. O giro do Tobias em seu carrossel pode ser lido como a própria circulação da cultura aracajuana e das representações sobre a cidade, em que passado e futuro se encontravam e se confundiam.

O carrossel era o brinquedo da elite, pois “a gente humilde” brincava nas velhas barcas. Mesmo assim, ele povoou o imaginário

39 CABRAL, Mário. *Roteiro de Aracaju*. 3ª ed. Aracaju: Banese, 2002, p. 61.

40 CABRAL, Mário. *Roteiro de Aracaju*. 3ª ed. Aracaju: Banese, 2002, p. 59.

41 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 62.

das crianças da cidade, que sonhavam em poder circular no carrossel ao lado do simpático Tobias. Com apito fino e estridente, o carrossel anunciava o início dos festejos:

Seu Tobias, em pé na plataforma, paletó listrado, camisa vermelha, gravata borboleta, acionando seu realejo através de seu braço mecânico, movimentava a cabeça para os lados. Era a maior atração da garotada. Fila enorme formava-se em frente a bilheteria, para a compra de ingresso ao brinquedo. Enquanto o carrossel girava, os funcionários cobradores pongavam e despongavam recolhendo os ingressos ou cobrando dos que burlaram a vigilância.⁴²

Mesmo nos espaços socialmente normatizados as resistências e tentativas de burlar as regras eram constantes. Os atores sociais já estavam prontos. O carrossel já se encontrava girando no Parque. O clero regulador, com o bispo e os frades franciscanos vindos da Alemanha, estava atento ao povo. A elite da cidade assim como as camadas populares encontrava-se dispostas a entrar em cena para a Festa do Bom Jesus dos Navegantes.

O enredo da Festa



Como já foi analisado, a Festa de Bom Jesus dos Navegantes em Aracaju envolvia uma multiplicidade de atores e cenários, constituindo uma complexa rede de sociabilidades, representações e apropriações. Era o momento em que “na verdade, aí viviam os populares uma grande festa, em que o sagrado e o profano se mes-

42 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 26.

clavam. Um quadro caleidoscópico resultava dessa variedade de grupos com culturas diversas”.⁴³

Esse quadro de complexidade e pluralidade sócio-cultural se torna denso quando estudado sob o viés histórico, tendo em vista que a Festa de Bom Jesus dos Navegantes além de apresentar uma conjectura implexa, intrincada em si mesma, ela transmuta-se ao longo do tempo, evidenciando a dinâmica própria do bojo cultural. Por conta disso, optei por analisar a referida festa em dois momentos: no primeiro, discuto a procissão de descida da imagem da Colina do Santo Antônio para a catedral. Posteriormente, analiso o ponto alto das celebrações com a procissão fluvial realizada sempre no dia primeiro de janeiro de cada ano.

Essa divisão que estabeleci não buscou apenas tornar a reflexão mais didática, mas, principalmente, tentei investigar o objeto respeitando suas peculiaridades, tendo em vista que as duas procissões aparentam ter atores sociais distintos, ou, na melhor das hipóteses, eram possuidoras de práticas devocionais divergentes.

De qualquer modo, a referida solenidade apresenta-se de forma polifônica. A procissão de Bom Jesus dos Navegantes era a principal solenidade religiosa da cidade e suas representações transitavam entre a tradição e a modernidade, constituindo um campo de batalha, conflitos em torno das práticas devocionais e do controle das camadas populares. A legitimidade da festa certamente passava por sua longevidade. Na historiografia sergipana cristalizou a hipótese de que a festa nasceu com a cidade do Aracaju. Na visão de Sebrão Sobrinho:

José Freire Pinto tem sangue nas artérias daquelle piedoso
Manuel Joaquim Fernandes da Luz, amigo do Barão de Ma-

43 SOIHET, Rachel. Festa da Penha: resistência e interpenetração cultural (1890-1920). In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Carnavais e outras F(r)estas: ensaios de História Social da Cultura*. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 2002, p. 357-358.

ruim e de um dos coadjuvadores da novel capital sergipana, o domador do mar, das encrespadas ondas revoltas que pela ATALAIA ameaçavam sossobrar a cidade do Aracaju, destruindo-lhe os muros protetores, anti-colombianos, os sambaquis egípcios, os aribés fenícios, milenários, doando à Capital de Sergipe a milagrosa imagem do Senhor Bom Jesus dos Navegantes, postando-a na “ermida da Serra”, no Alto de Santo Antônio, de onde sai para a sua brilhante e festiva procissão no poético estuário do Rio-Grande, aplacando os mastins de Netuno.⁴⁴

Segundo a interpretação do historiador sergipano, a devoção ao Bom Jesus dos Navegantes em Aracaju teria iniciado em decorrência de um voto, ou seja, após os clamores da população da cidade pela proteção contra a fúria do mar, o santo teria intercedido, dando origem às homenagens da população local em agradecimento. Essa narrativa mítica é comum em relação a maior parte dos santuários do Brasil, em que mesclam intervenção divina e desespero humano. Todavia, em uma cidade tratada como moderna e que simbolizava “uma das mais felizes vitórias da geografia”⁴⁵ isso soa um tanto estranho. É provável que reflita o anseio de legitimação de uma devoção da nova cidade, como estratégia de legitimar a própria cidade. Lembro que a festa do Bom Jesus teria sido criada entre 1856 e 1857, ou seja, nos primeiros anos subsequentes a mudança da capital de São Cristóvão para Aracaju. Além disso, a devoção era em torno do Cristo sofredor, pois a imagem do Senhor dos Navegantes da cidade é a de Jesus crucificado.

44 SEBRÃO DE CARVALHO, José. Aracaju. *Revista de Aracaju*. Número 6. Aracaju, 1957, p. 317.

45 PORTO, Fernando. A Cidade do Aracaju: ensaios de evolução urbana (1855-865). *Revista de Aracaju*. Número 2, Aracaju, 1944, p. 129.

O que tudo isso significa? A cultura política sergipana da segunda metade do século XIX buscou criar um enredo dentro dos parâmetros que a população local já conhecia. Mesmo se a hipótese da festa criada por populares for consistente, não tem como negar que a mesma foi apropriada pela elite política, tornando-se uma celebração oficial da província e posteriormente do estado de Sergipe. Na tentativa de se construir um futuro diferente, apelou-se para a tradição, para o passado mítico. Para Fernando Porto a importância da festa parte de sua antiguidade, do fato dela ter se iniciado nos primeiros da cidade.

A tradicional procissão de Bom Jesus dos Navegantes é a mais importante festa de caráter religioso que se realiza no município e ocorre no dia primeiro de janeiro de todos os anos, desde 1857. A procissão é fluvial e a imagem é embarcada na Ponte do Imperador, percorrendo o estuário do rio Sergipe, acompanhada por navios, lanchas, saveiros e canoas, proporcionando um belíssimo espetáculo.⁴⁶

A festa é apresentada como um espetáculo, refletindo uma tendência dos historiadores e memorialistas da cidade em transformar a devoção das camadas populares em atrativo, em objeto a ser observado pela peculiaridade, pois na visão dos intelectuais essas práticas encontravam-se condenadas a desaparecer ao longo do tempo. Dois elementos que sustentam a tradição da festa são a longevidade (o fato de ter sido criada em 1857) e a manutenção da data de realização, sempre no primeiro dia do ano. Outro ponto que sustentava a idéia de tradição era a participação popular pois,

46 PORTO, Fernando; MAYNART, Pascoal D'Ávila; ALVES, João Oliva. Aracaju. In: FERREIRA, Jurandy. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. Vol XIX. Rio de Janeiro: IBGE, 1959, p. 240.

Nas primeiras décadas do século XX a procissão de primeiro de janeiro já havia se consolidado como o mais importante ato de cunho religioso de Aracaju. Devotos de vários municípios partiam rumo à Capital com o intuito de verem o “Senhor dos Navegantes nos mares de Aracaju”.⁴⁷

Todavia, as preocupações acerca de origem da devoção ao Senhor dos Navegantes de Aracaju não foi uma questão restrita aos historiadores e memorialistas. Em 1935, Edgar Maia publicou no Jornal “A República” uma entrevista com um antigo morador da Colina do Santo Antônio sobre a origem das referidas solenidades. Ao indagar sobre a origem da tradição, o popular Chico Feio teria respondido:

Os desembargadores Gustavo Sampaio, Benvindo Lobão e Costa Carvalho, homens de grande nomeada e figuras de relevo do Tribunal, apesar de tudo dispensaram atenções a todos os auxiliares daquela casa e, logo terminados os trabalhos, palestrávamos amistosamente onde veio a baila certa vez o que acaba de procurar meu amigo. Ouvi delles que, quando de um grande temporal desencadeado procuravam transpor a nossa barra, algumas embarcações, naturalmente neste dia e, quaze sem esperanças de salvação os navegantes apellaram para deus, e, sob uma exclamação aterradora, invocaram a Bom Jesus para que fizesse parar a tempestade, com o mesmo poder que Elle acalmou a fúria do mar, quando da pesca de que trata da Bíblia. Realizou-se o milagre. Então logo chagados á terra manadaram “trocar” a imagem e pediram a Bom Jesus para que Elle ficasse sendo o padroeiro dos Navegantes. (...) Quando os navegantes lutavam com o

47 RIBEIRO, José Freire. Pequeninno filme da procissão do Senhor Bom Jesus dos Navegantes na cidade de Aracaju. *Revista de Aracaju*. Número 6. Aracaju, 1957, p. 243.

mar e apelaram para Bom Jesus o único ponto de terra que avistavam era este morro, e por isso, acharam que a imagem deveria permanecer aqui.⁴⁸

Um depoimento extenso e revelador. Os anos trinta foi o período da construção da identidade nacional, com a constituição de uma política cultural pelo Estado Novo,⁴⁹ em que o popular passou a ser visitado pela intelectualidade. Ao contrário de Sebrão Sobrinho, que atrelou à origem da festa a elite política responsável pela mudança da capital, o popular, morador da Colina Santo Antônio defende a hipótese de que a devoção originou-se entre os pescadores da localidade, diante do perigo imposto pelas intempéries. O uso do popular foi uma tentativa de buscar a controlar as camadas populares sob a lupa e por que não recorte da intelectualidade, visando a construção da identidade. Além disso, mais uma vez aparece a circularidade cultural, pois a narrativa mítica declarada pelo “popular” teria sido informada originalmente pelos desembargadores da cidade. Com isso, percebe-se que a narrativa teria partido da elite, circulado oralmente pelas camadas populares até voltar para a elite por meio da imprensa. O mito se fortalecia e se retroalimentava.

É interessante perceber que essa narrativa associa a festa ao povo, aos pescadores que necessitavam do auxílio extraterreno e o entrevistado justifica a permanência da imagem na capela de santo Antônio pelo fato dela poder ser vista pelos pescadores em alto mar. Penso que em parte essa argumentação é lógica e plausível. Todavia, parto do princípio de que a imagem “permaneceu”

48 MAIA, E. A origem das festas do Anno Bom em Aracaju, segundo um popular. *A República*. Aracaju, Ano IV, nº 923, 01-01-1935, p. 3, col. 2 e 3.

49 GOMES, Ângela de Castro. Cultura política e cultura histórica no Estado Novo. In: SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca; GOMES, Ângela de Castro. *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Faperj; Civilização Brasileira, 2007.

na capela pelo fato dos pescadores continuarem a vê-la, pois a devoção inicialmente era dos pescadores da colina. Lembro que o entrevistado não diz que a imagem foi depositada na capela, mas sim que permaneceu ali.

São esses pescadores e demais pessoas das camadas populares que se destacavam na procissão da descida da imagem da colina para a catedral. Era o momento da repetição de práticas devocionais comuns nos municípios do interior sergipano, principalmente no que concerne aos ex-votos. Para o historiador Pires Wynne,

Das festas religiosas, vale referência as que se realizavam poucos dias antes da entrada de Ano Novo, descida de Bom Jesus dos Navegantes, do alto do Santo Antônio para a cidade, procissão que arrebanhava toda a população, e logo cedo, pela tarde, começavam os fieis a subir a ladeira escorregadia, íngreme, e depois desciam todos, uns conduzindo o andor, posição muito disputada, e cortando a longa estrada – chamada Estrada Nova, e então caminho arenoso, tendo de um lado e do outro cercas de arame e sítios de mangueiras e cajueiros, com casinhas baixas, muito separadas uma da outra.⁵⁰

Na assertiva do historiador, que teve como temática central a política sergipana, a festa de Bom Jesus dos Navegantes após o natal era uma ocasião de regurgito para as camadas populares, com o sacrifício de subir e descer as ladeiras da Colina do Santo Antônio, além das intensas disputas pela posse do andor. Um ponto relevante na descrição do autor é a cidade que se revela com seus traços rurais, cercas de arame e fruteiras ao longo da

50 WYNNE, João Pires. *História de Sergipe. 1930-1972*. Rio de Janeiro: Pongette, 1973, p. 431.

estrada, com características bem distantes do que era apregoado pela elite. Além disso,

Acompanhava o andor, logo após, a banda de música, e vinham todos, promessas, todos mãos ao alto, abanando, num os fites, alguns carregando feixes de lenha na cabeça, muita gente descalça, pagando movimento de defesa, precavidos contra o interminável foguetório.⁵¹

A presença das práticas ex-votivas com sacrifícios na Festa de Bom Jesus dos Navegantes do século XX surpreende, pois com a criação da Paróquia Santo Antônio na Colina, os frades franciscanos, vindos da Alemanha, assumiram o controle da devoção e impregna-ram o processo de romanização. A aura barroca da festa era notória, com foguetório, pés descalços e feixes de lenha sobre a cabeça. Poucas imagens seriam tão destoantes à modernidade do que devotos adentrando a catedral diocesana com feixes de lenha sobre a cabeça.

A modernidade do Aracaju foi construída com o silenciamento daquilo que era visto como contraditório. Por isso que a busca do material folclórico é de inestimável importância no ofício do historiador que tenta desconstruir “as zonas de sombras, silêncios, não-ditos”.⁵² Isso deve ser analisado com cautela, levando-se em conta que os folcloristas e memorialistas registram o passado com intuítos distintos do historiador e que deve-se levar em consideração que “na história todo significado é um significado dentro-de-um-contexto”.⁵³ As práticas devocionais também foram destacadas por Chico Feio,

51 WYNNE, João Pires. *História de Sergipe. 1930-1972*. Rio de Janeiro: Pongette, 1973, p. 431.

52 POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Vol. 2, nº 3, Rio de Janeiro, 1989, p. 10.

53 THOMPSON, Edward. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Nigro Silva. Campinas-SP: Unicamp, 2007, p. 243.

Cada dia que passa o número de católicos aumenta. O povo continua a prestar homenagens a Bom Jesus e na trasladação da Imagem para a catedral, no último Domingo de Dezembro, as promessas são pagas, como sejam “pés descalços”, feixes de lenha na cabeça e os imprudentes fogos no ar. No dia primeiro é que vemos as embarcações surtas no porto movimentando-se e seguem a imagem na sua trajetória, abençoando as águas do Cotinguiba.⁵⁴

O popular destaca que se trata de festividades distintas, pelo menos no que concerne aos objetivos. Entendendo-se o contexto dos anos 30 do século XX, percebe-se que Chico Feio evidencia que as práticas penitenciais já eram condenadas e perseguidas pelo clero, pois ele enfatiza que “o povo continua a prestar homenagens”. Dar-se a entender que essa continuação era mais uma resistência do que uma práxis defendida pelos franciscanos. Ele também destaca que o ponto de maior efervescência da festa ocorria no dia primeiro de janeiro, com a procissão fluvial assistida pela população aracajuana às margens do Rio Sergipe, como evidencia Pires Wynne,

No dia primeiro de janeiro, como ainda hoje, o espetáculo da procissão e todas as embarcações ancoradas se movimentavam, embandeiradas, e navios, lanchas, saveiros e canoas percorriam o Rio Sergipe contornando as margens até a entrada da barra, voltando para a margem do rio.⁵⁵

Na procissão fluvial a cultura histórica hegemônica era reafirmada, pois os elementos constitutivos da modernidade eram reafirmados por meio da ordem pública dos cortejos, do luxo da orna-

54 MAIA, E. A origem das festas do Anno Bom em Aracaju, segundo um popular. *A República*. Aracaju, Ano IV, nº 923, 01-01-1935, p. 3, col. 2 e 3.

55 WYNNE, João Pires. *História de Sergipe*. 1930-1972. Rio de Janeiro: Pongette, 1973, p. 431.

mentação das igrejas e ruas, além da população com vestimentas novas e brancas. Observe a Figura II.

FIGURA II: Festa de Bom Jesus dos Navegantes na Praça Fausto Cardoso no início do século XX. FONTE: Acervo do Arquivo Público da Cidade de Aracaju



A Figura II evidencia a Festa de Bom Jesus nos primeiros decênios do século XX, antes das reformas urbanas do governo de Pereira Lobo. Todavia, o quantitativo de pessoas é consideravelmente elevado, demonstrando que a referida procissão já estava entre as mais agitadas da cidade. O registro fotográfico também registra o encontro de elementos que aproximam tradição e modernidade como o casario imponente e alinhado, as vestimentas elegantes e organização do público, em contraponto com o enredo de uma festa popular e a embarcação simples de pescadores.

Outro ícone da modernidade que foi incorporado ao enredo da festa foi o carro motorizado, que na primeira metade do século XX se tornou sinal de status, como destaca Melins,

Dia 1º de janeiro – Procissão de Bom Jesus dos Navegantes, saindo da catedral e embarcando na ponte do Trapiche

Lima, indo até em frente a Atalaia Nova, acompanhada por centenas de barcos, lanchas, canoas e regatas. Na Ponte do Imperador e em toda Rua da Frente, milhares de pessoas se aglomeravam para assistirem a passagem do Santo. O chique era as famílias da classe média alugarem carros de praça, por hora, percorrendo da Praça Fausto Cardoso à Praia Formosa e desembarcando no ponto de origem.⁵⁶

Como se pode perceber, a Festa de Bom Jesus dos Navegantes era um verdadeiro desfile de símbolos da modernidade. Barcos luxuosos, roupas novas e requintadas e a maior novidade, carros para as famílias “tradicionais” acompanharem o cortejo pela Rua da Frente, levando-se em conta que “no dia de Ano Novo, o motorista que não saía com sua família, alugava seu carro para os clientes acompanharem a procissão de Bom Jesus dos Navegantes”.⁵⁷ Nas notícias dos jornais aracajuanos da primeira metade do século XX o que mais desperta a atenção é a insistência em afirmar que a festa ocorria dentro dos parâmetros de ordem. A procissão era o símbolo máximo do ingresso da capital sergipana nos trilhos do progresso, da modernidade e da civilização.

Bom Jesus dos Navegantes. Como de costume, será levada a efeito hoje a procissão marítima de Bom Jesus dos Navegantes. O cortejo sairá da Igreja Cathedral dirigindo-se para o ponto de embarque na Avenida Ivo do Prado, onde o andor será posto a bordo da lancha da Capitania dos Portos, embarcação em que percorrerá o itinerário habitual. Acompanhará a lancha um grande cortejo de embarcações a vela, a motor e a gasolina. A

56 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 31-32.

57 MELINS, Murilo. *Aracaju romântica que vi e vivi*. Aracaju: UNIT, 2006, p. 34.

Capitania tem tomado as medidas necessárias afim de que tudo decorra em boa ordem.⁵⁸

A procissão estava associada ao anseio de ordem, de controle. As embarcações, assim como o andor no dia primeiro de janeiro ficava sob a tutela da Capitania dos Portos, evidenciando a relação de proximidade entre Estado e Igreja, pois o cortejo também era acompanhado pela banda militar. Na procissão fluvial o passado mítico era deixado em segundo plano, pois os pescadores que teriam clamado pela intervenção do Bom Jesus não aparecem como protagonistas, mas apenas com suas canoas dando corpo a procissão que transcorre em “boa ordem”.

Considerações



Isso me leva a problematizar o lugar da cultura popular no festa de Bom Jesus dos Navegantes. As transformações implicadas a festa se tornaram o mecanismo eficiente de moralização das classes trabalhadoras, dos pobres do Aracaju, gerando as consequentes resistências. Todavia, não posso incorrer ao equívoco de entender a cultura popular como as tradições populares de resistência, nem tampouco as formas que as sobressaem. A cultura popular é o espaço do conflito, de resistência, “é o terreno sobre o qual as transformações são operadas”.⁵⁹

Ao longo da primeira centúria da cidade, grandes mudanças ocorreram no plano urbano. Paulatinamente, os antigos pântanos e manguezais foram aterrados e substituídos por ruas com traçados retilíneos e margeadas por palácios. O poder político foi transferido da velha São Cristóvão para uma cidade criada para ser moder-

58 DINIZ, Godofredo. *O Estado de Sergipe*. Nº 529, Aracaju, 01-01-1935, p. 1, col. 5.

59 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: *Da Diáspora*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, p. 249.

na, que cresceria diante de uma antiga povoação. É nesse cenário que desenrolou a trama da Festa de Bom Jesus dos Navegantes, tecendo representações aparentemente discrepantes, mas na prática complementares. Na construção da cidade de Aracaju a tradição foi o cimento em que se lançaram os pilares da modernidade. Aracaju, com sua Colina do Santo Antônio e seus pescadores devotos se tornou o palco perfeito para a consolidação de um discurso inovador em constante diálogo com as tradições inventadas, recriadas e esquecidas. Entender a Festa de Bom Jesus dos Navegantes significa mergulhar no universo da História Social da Cultura da capital dos sergipanos.

“Eu sou romeiro de todo ano”: a romaria de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá



Propriá, Estado de Sergipe. Final do segundo decênio do século XX. O dia estava chuvoso, mesmo assim um grupo de pescadores entrou em um barco e navegou pelas águas do Rio São Francisco em busca do sustento. A chuva e o vento eram ininterruptos. As águas do rio ficavam paulatinamente mais turbulentas e a forte correnteza ameaçava a vida dos tripulantes. Naquele dia, a pescaria não era mais a preocupação maior, mas sim a sobrevivência, pois o naufrágio era eminente. Sem ter como agir diante da morte, os pescadores rogaram aos céus, imploraram ao Bom Jesus dos Navegantes que poupasse suas vidas e em troca os mesmos construiriam uma capela e organizaria uma festa para honrar seu santo nome. Promessa feita, graça atendida. A chuva e o vento cessaram. As águas acalmaram. Os pescadores sobreviveram.

Nascia assim o mito fundador da maior festa católica do Baixo São Francisco. Essa narrativa é repetida inúmeras vezes pelos moradores da cidade de Propriá, alegando que a devoção ao Senhor Bom Jesus dos Navegantes na cidade iniciou-se a partir de uma desobriga, de uma prática ex-votiva, ou seja, de uma promessa realizada por humildes pescadores. Assim como a maior parte dos grandes santuários do Brasil, a festa do Bom Jesus teria iniciado em Propriá a partir da ação segmentos populares, de uma parcela da sociedade marginalizada.

É importante ressaltar que essa narrativa não é exclusiva da cidade de Propriá, pois em diferentes localidades, como Aracaju e Salvador, localidades em que há forte devoção ao Senhor dos Navegantes, os enredos perpassam pelos mesmos componentes: pescadores à deriva em meio a tempestade, desespero, súplica ao sagrado e o milagre da sobrevivência. Em todos os casos, a cosmovisão do homem religioso evidencia a manifestação do sagrado diante de uma situação-limite e de um elemento da natureza, a água. Segundo Mircea Eliade “o simbolismo das águas implica tanto a morte como o renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração”.¹ Nesse caso, sobreviver a um incidente nas águas implica no submergir de um novo homem, do homo religiosus.

Esses elementos evidenciam uma proximidade entre os santuários devotados a Bom Jesus dos Navegantes, como também aparentemente conota uma reatualização das narrativas bíblicas. A devoção ao “Senhor dos Mares” na “princesa do Baixo São Francisco” seria uma continuidade dos milagres que Cristo teria realizado na Jerusalém antiga. Por esse ângulo, a festa dos Navegantes seria uma rememoração do milagre, uma estratégia de promover o retorno ao tempo sacro, ao tempo mítico da Bíblia. Aparentemente a tradição oral de Propriá busca reconstruir o incidente dos pescadores anônimos no Rio São Francisco ao Evangelho de São Marcos, 4, 35-41.

Nesse dia, quando chegou a tarde, Jesus disse a seus discípulos: “Vamos para o outro lado do mar.” Então os discípulos deixaram a multidão e o levaram na barca, onde Jesus já se encontrava. E outras barcas já estavam com ele. Começou a soprar um vento muito forte, e as ondas se lançavam den-

1 ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 65.

tro da barca, de modo que a barca já estava se enchendo de água. Jesus estava na parte de trás da barca, dormindo com a cabeça num travesseiro. Os discípulos o acordaram e disseram: “Mestre não se importa que nós morramos?” Então Jesus se levantou e ameaçou o vento e disse ao mar: “Cale-se! Acalme-se!” O vento parou e tudo ficou calmo. Depois Jesus perguntou aos discípulos: “Por que vocês são tão medrosos? Vocês ainda não tem fé?” os discípulos ficaram muito cheios de medo e diziam uns aos outros: “Quem é esse homem, a quem até o vento e o mar obedecem?”²

O evangelho atribuído a São Marcos narra um dos mais conhecidos milagres de Jesus, no momento em que o mesmo teria se imposto sobre a natureza, apresentando assim a sua face sobrenatural, divina. O referido milagre é apresentado na Bíblia como a ocasião em que Jesus se revela como o “Senhor da História”, mantendo-se calmo diante do medo dos discípulos pescadores. O referido episódio corresponde ao mito fundador de uma das devoções mais populares no Brasil, a do Bom Jesus dos Navegantes. Em Propriá, a partir de 1921 a procissão fluvial tornou-se uma das principais expressões do catolicismo sergipano, constituindo a maior romaria do Baixo São Francisco e que envolve a população de inúmeras cidades de Sergipe e Alagoas. Todavia, ao longo do século XX a romaria passou por muitas transformações, sendo recriada, reinventada, ressignificada.

Esse artigo tem como foco a festa de Bom Jesus dos Navegantes na cidade de Propriá. O propósito é discutir as diferentes culturas políticas aferidas à solenidade entre o ano da criação, 1921 e 1987, ano em que cessou a circulação do periódico “A Defesa”, mantido pela Diocese de Propriá. A partir dos periódicos da cidade, propo-

2 BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990, p. 1227.

mos discutir a relação entre Estado e Igreja, que a partir da década de 60 do século XX passou a evidenciar um discurso polissêmico, evidenciando as tensões entre grupos políticos divergentes.

Nesse sentido, iremos discutir “o político mais que político”³, pois trataremos de uma festa que transita entre a esfera da ortodoxia católica reformadora, a ação de lideranças políticas do Baixo São Francisco e a participação devota dos segmentos populares, majoritariamente constituída por pescadores. As tensões e a complexidade social da cidade não se camuflam na festa, mas sim, se reinventam, se reconfiguram no enredo da romaria.

O diálogo entre Estado e Igreja a respeito da festa dos Navegantes em Propriá não ocorreu ao acaso, sem propósito explícito. Havia um aspecto da festividade que afligia tanto os políticos como o clero paroquial e posteriormente diocesano, que era a participação das camadas populares na romaria. Ambos viam esse grupo como alvo de possíveis ações reformadoras, de controle, de civilização dos costumes. Essa atmosfera sobre os populares não constitui uma realidade atípica, pois o historiador Edward Thompson alerta que a cultura popular se configura como arena de elementos conflitantes.⁴ É justamente nessa arena que se torna possível compreender a pluralidade de significações atinentes a romaria.

Todavia, o discurso a respeito da romaria sofreu inúmeras alterações ao longo do século XX. Em cada momento os agentes preocupados em civilizar a maior festividade ribeirinha apresentava um mal a ser extirpado, um inimigo a ser vencido. Nesse artigo discutiremos três desses inimigos, apresentados muitas vezes como agentes de Satã ou sob a metáfora de tempestades: a cultura popular pagã, o comunismo e a desigualdade social.

3 RÉMOND, René. *Por uma História Política*. 2ª Ed. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 36.

4 THOMPSON, Edward. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Negro; Sérgio Silva. Campinas-SP: Unicamp, 2007.

A primeira tentação: o paganismo transvestido de popular



Último domingo de janeiro. Era dia de festa. Era o encerramento da principal romaria do Baixo São Francisco. Pelas ruas, andavam grupos de romeiros, promesseiros vindos de várias cidades sergipanas. Pelo Rio São Francisco, chegavam barcos de todos os tipos, principalmente canoas e tototós⁵ das cidades ribeirinhas, como Neópolis, Santana do São Francisco, Brejo Grande, Ilha das Flores, Porto Real do Colégio e Penedo.⁶

A popular festa tinha início no domingo anterior, quando era celebrada uma missa na capela do Senhor dos Navegantes e posteriormente a imagem posta sobre uma charola-barco era trasladada para a igreja matriz Santo Antônio. Essa primeira procissão apresentava-se como o momento de pagamento de promessas e de considerável participação das classes populares de Propriá, especialmente os pescadores, como ocorria em Aracaju.⁷ Contudo, é pertinente afirmar que a primeira procissão do ciclo festivo do Bom Jesus fosse apenas de caráter paroquial, contando com poucos romeiros de outras localidades. De acordo com Adelina Britto, essa procissão envolvia os moradores da cidade e os propriaenses que viviam em outros estados e voltavam à cidade no mês de janeiro com o duplo intuito de visitar familiares e assistir a mais tradicional festa do Baixo São Francisco.⁸

5 Tipo de embarcação usado para transportar passageiros nos rios São Francisco e Sergipe.

6 BRITTO, Adelina Amélia Vieira Lubambo de. *A Festa de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá-SE: História de Fé, espaço de relações sociais e laços culturais*. Natal, 82f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRN, 2010.

7 SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Desastre de Ano Bom: tristes lembranças da festa de Bom Jesus dos Navegantes de 1911 em Aracaju. *Caderno do Estudante*. Vol. 5. Nº 4. Aracaju, 2006, p. 35-41.

8 BRITTO, Adelina Amélia Vieira Lubambo de. *A Festa de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá-SE: História de Fé, espaço de relações sociais e laços culturais*. Natal, 82f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRN, 2010.

No decorrer da última semana de janeiro via-se levadas deromeiros adentrando a cidade, no intuito de cumprir a desobriga, de agradecer pelas cheias do rio, por ter obtido o pão de cada dia. A imprensa local registrava a chegada dos primeiros romeiros, muitas vezes caminhado a pé, em carroças e caminhões pau-de-arara. Em 1962 “A Defesa” noticiou que “caravaneiros de cidades vizinhas aqui chegam para participar da festa típica do Baixo São Francisco”.⁹

A assertiva apresentada na imprensa evidencia que a festa era um momento de júbilo da cultura popular sanfranciscana, pois não envolvia apenas os moradores da cidade, mas de praticamente toda a região. Isso fazia com que houvesse uma maior preocupação, levando-se em consideração que a pequena procissão criada como forma de pagamento de uma promessa tinha se transformado na mais importante romaria da região, em ocasião de regurgito da cultura popular. “A Defesa” anunciava que:

Mais uma vez, a cidade-líder do Baixo São Francisco, vai comemorar o Padroeiro dos que navegam – O Bom Jesus. O último domingo de janeiro é tradicionalmente em Propriá o dia do Bom Jesus, havendo mesmo uma Lei Municipal que regulamenta essa data. De todo o Estado virão os sergipanos, para participar da procissão que é o acontecimento de maior vulto na zona norte.¹⁰

O anúncio do jornal católico de Propriá, “A Defesa”, apresenta algumas questões de grande relevância para entendermos as inquietações diante da festa de Bom Jesus. Primeiramente o jornal evidencia o grau de desenvolvimento da localidade, tida como o

9 Festa do Bom Jesus dos Navegantes. In: *A Defesa*. Ano XXIX, nº 373. Propriá, 28-01-1962, p. 1, col. 1 a 5.

10 Festa de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá. In: *A Defesa*. Ano XXXI, nº 416. Propriá, 19-01-1964, p. 4, col. 1.

principal núcleo urbano, a mais dinâmica e efervescente cidade da região. Propriá até o final da década de 60 do século XX era considerada uma das principais cidades de Sergipe. Nesse sentido, pode-se dizer que ela era considerada o símbolo maior de civilização na região norte do estado, um exemplo para as demais localidades. O segundo ponto a ser considerado refere-se a ideia de tradição para a solenidade de Bom Jesus. O jornal afirma que a procissão era o acontecimento de maior vulto na zona norte. Certamente, entre as festividades católicas de Sergipe, a procissão de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá era uma das que envolvia a maior participação de romeiros, perdendo apenas para a badalada solenidade do Senhor dos Passos, na cidade de São Cristóvão, ex-capital sergipana.¹¹ Nesse caso, a ideia de tradição imbuída a festa não estaria simplesmente associada a longevidade da mesma, mas principalmente em decorrência do elevado número de romeiros que participavam da mesma.

O terceiro ponto atinentes à questão dos conflitos no enredo da festa presente na notícia de “A Defesa” refere-se a regulamentação das tradições. A festa que teria surgido a partir da ação de pescadores e que era realizada no último domingo de janeiro para celebrar a vazante do Rio São Francisco passou a ser regulada, normatizada pelo Estado. Prova disso foi a lei aprovada proibindo a realização da procissão fluvial em outra data, além de determinar como seria a distribuição das barracas de camelôs pela cidade. Paulatinamente Propriá transformava o festejo popular dos anônimos em uma solenidade oficial, controlada, regida pelas esferas pública municipal e estadual.

Essa preocupação em normatizar a festa evidencia uma relação conflituosa, tensa, maculada pelas arestas entre o Estado e as camadas populares. Esse conflito abre brecha para entendermos a

11 SANTOS, Magno Francisco de Jesus. A súdita do Senhor dos Milagres e os bastidores da Festa de Passos em Sergipe. *Revista Horizonte*. Vol. 9, nº 20, Belo Horizonte, 2011, p. 9-21.

pluralidade da cultura festiva do Baixo São Francisco, pois “as culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam”.¹²

As formas de luta marcaram a trajetória da festa dos Navegantes. Em poucos anos os pescadores que criaram a festividade foram afastados da organização, sendo substituídos pela elite local, primordialmente pela elite política. Um sinal disso é que na festa de 1946, ocasião em que foram celebradas as bodas de prata da sociedade, apenas um dos fundadores da primeira procissão fez parte da organização e mesmo assim sem ocupar cargos de destaque na comissão organizadora.¹³ As expressões populares da festa passavam a ser gerenciadas pela comissão organizadora, que a cada ano envolvia um número maior de políticos locais, como a poderosa família Britto. Em 1964 a comissão organizadora teve como presidente de honra o governador do Estado, João Seixas Dória.¹⁴ Além disso, a comissão executiva foi presidida pelo prefeito municipal, Geraldo Maia. O que isso significa? A romaria que já era a mais importante de toda a zona norte do Estado de Sergipe mostrava-se como uma das mais significativas expressões da cultura sergipana, ícone da religiosidade católica. A presença do nome do governador como presidente da comissão organizadora revela que a festividade era de caráter oficial e sua abrangência não era mais municipal ou regional. A festa dos navegantes era de alcance estadual.

A movimentação na cidade de Propriá aumentava a partir da segunda quinzena do mês de janeiro. Os comerciantes começavam a armar as barraquinhas nas principais vias públicas por onde as

12 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: SOVIK, Liv. (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, p. 247-266, p. 260.

13 BODAS DE PRATA. Da festa de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá. In: *Correio de Propriá*. Ano XIV, nº 15. Propriá, 27-01-1946, p. 1, col. 1.

14 CARDOSO, Célia Costa. Políticos cassados em Sergipe em 1964. *Cadernos do tempo Presente*. Nº 2. São Cristóvão-SE, 2009.

procissões transitavam. Na Praça da Catedral e na rua da capela de Bom Jesus dos Navegantes eram montados palcos para a celebração de missas campais. Com os políticos locais e estaduais assumindo a organização geral do evento, os pescadores e as camadas populares da cidade passaram a se ocupar de outras questões da festa, nos arrabaldes da cidade. A partir do dia 15 de janeiro “movimentavam-se os festeiros para organizar barraquinhas e outras atrações populares”¹⁵

Os segmentos populares de Propriá encontraram outra forma de homenagear o patrono dos pescadores. Ao longo da semana da festa os moradores dos bairros às margens do Rio São Francisco se organizavam na preparação dos mastros para homenagear o patrono dos pescadores na procissão fluvial. Era o momento em que as comunidades ornamentavam a orla com bandeirolas e embelezavam o mastro com fitas devocionais, ramos de flores e o estandarte com a imagem do santo protetor. Ao todo eram erguidos quatro¹⁶ mastros, o que provocava uma concorrência entre os moradores para tentar organizar o mastro mais imponente. É importante ressaltar que dois mastros eram permanentes e apenas o da Poeira e do Pau de Arara eram erguidos 15 dias antes da festa, reunindo expressões da cultura popular, como banda de pífanos,¹⁷ promes-seiros e benzedeiros. No entender de Adelina Britto:

O mastro votivo é preparado com tronco de árvore de 5 a 10 metros de altura, é um dos elementos simbólicos importantes da festa. Sua presença assinala que o local está em perí-

15 Festa de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá. In: *A Defesa*. Ano XXXI, nº 416. Propriá, 19-01-1964, p. 1, col. 1.

16 Os mastros eram erguidos nos seguintes bairros: Tecido, Poeira, Pau de Arara e Banca de Peixe. Atualmente o Tecido é denominado Avenida Prefeito Nelson Melo e o Pau de Arara Avenida Quintino Bocaiúva.

17 Destacavam-se as bandas de pífabo do povoado São Miguel e o Santo Antônio, da cidade.

odo de festa. Costuma ser pintado ou enfeitado com folhas, frutos, bebidas e fitas coloridas (...). Os moradores do bairro concentram-se em volta do mastro e noite após noite dão brilhantismo ao festejo do Bom Jesus dos Navegantes, com orações, cânticos, danças e bebedeiras, já se tornando um espetáculo a parte para o visitante que na cidade chega.¹⁸

Como se pode perceber, os mastros se tornaram em locais apropriados para a expressão da cultura popular. Os pescadores, fundadores da festa e paulatinamente excluídos do enredo central encontraram outra forma de marcar presença, de reatar os laços com a imagem devocional e permanecer com suas práticas culturais marginalizadas da festa nos arredores da catedral diocesana. Diante dos mastros a população periférica evidenciava o lado descontraido da celebração, com música, bebidas e danças. Distantes do olhar purificador do clero e do poder civilizatório da esfera pública, os segmentos populares tentavam recriar uma leitura de mundo pautada no diálogo cultural que transitava entre o sagrado e o profano. Aparentemente duas realidades antagônicas, que na prática se uniam a ponto de não haver como distingui-las.

Por esse ângulo, podemos entender a difusão dos mastros como uma estratégia de resistência, de luta das camadas populares para poder continuar a celebrar o santo de devoção. Prova disso é localização dos mesmos, pois todos ficavam em bairros nos quais a maior parte da população era constituída por pescadores. Todavia, o que significa o mastro? Qual era a importância simbólica desses elementos que erguiam as bandeirolas do Senhor dos Navegantes? Geralmente o mastro é apresentado como ícone do poder, o elemento masculino que penetra a terra e se

18 BRITTO, Adelina Amélia Vieira Lubambo de. *A Festa de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá-SE: História de Fé, espaço de relações sociais e laços culturais*. Natal, 82f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRN, 2010, p. 34.

ergue para os céus. Segundo Luís da Câmara Cascudo, o mastro simboliza a fecundação.¹⁹

Todavia, é preciso ir além, buscar entender quais são os diferentes significados atribuídos aos símbolos pela sociedade na qual se encontram inseridos. O olhar do historiador, nessa acepção, deve diferenciar do olhar do folclorista, pois “na história todo significado é um significado dentro-de-um-contexto”.²⁰ Dessa forma, devemos entender a presença dos mastros nos bairros periféricos da cidade como uma expressão da demarcação da territorialidade, da afirmação identitária dos pescadores que criaram a festa e evidenciam de seus bairros a devoção ao patrono dos navegadores. Nesse caso, os mastros realçam a busca pelo poder das camadas populares da cidade, colore as ruas mercadas pela exclusão, avivam a presença de segmentos sociais que são negligenciados no restante do ano. A relação entre a Igreja e o poder não pode ser discutida exclusivamente pelo viés da política partidária. A trajetória social é muito mais complexa. As redes de sociabilidades envolvem diferentes grupos sociais, que negociavam,²¹ que lutam, que fazem história. Assim, “a estrutura, em qualquer relação entre ricos e pobres, sempre corre de mão-dupla, e essa mesma relação, quando girada e vista em perspectiva inversa, pode expor uma heurística alternativa”.²²

Paulatinamente os mastros foram inseridos na programação da romaria, tornando-se em ponto obrigatório de visitação dos romeiros e moradores da cidade. Com isso, a partir da década de 50 do século XX, a festa de Bom Jesus dos Navegantes de própria passou

19 CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 1988, p. 481.

20 THOMPSON, Eduard. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Negro; Sérgio Silva. Campinas-SP: Unicamp, 2007, p. 243.

21 ABREU, Martha Campos. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

22 THOMPSON, Eduard. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Negro; Sérgio Silva. Campinas-SP: Unicamp, 2007, p. 246.

a apresentar uma programação que envolvia moradores e visitantes em oito dias de atividades, como pode ser observado no Quadro I.

QUADRO I - Programação das festividades de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá em 1972²³

Dia	Horário	Local	Evento
Domingo	16:00	Capela Bom Jesus dos Navegantes	Missas
	17:00	Ruas da cidade	Procissão de transladação da imagem para a Catedral
Terça	19:00	Tecido	Procissão e missa no mastro
Quarta	19:00	Poeira	Procissão e missa no mastro
Quinta	19:00	Pau de Arara	Procissão e missa no mastro
Sexta	19:00	Banca do Peixe	Procissão e missa no mastro
Sábado	19:00	Catedral	Missas na Catedral
Domingo	5:00	Mastros e igrejas da cidade	Alvorada festiva com foguetório e repicar dos sinos
	7:00	Catedral	Missas
	8:00	Igreja do Rosário	Missas
	9:00	Catedral	Missas Solene
	Manhã	Rio São Francisco	Competições de barcos
	15:00	Rio São Francisco	Procissão Fluvial
	16:30	Praça da Catedral	Missas campal
Noite	Praça da Catedral	Retretas com bandas de música	

Como se pode perceber, os mastros foram incorporados na programação oficial da romaria, possivelmente como forma de tentar se forjar uma ordem na ação das camadas populares. Ao longo da semana festiva, em quatro noites havia pequenas procissões da imagem para as margens do rio, para a realização de uma missa diante dos mastros. Com isso, a Igreja tentava minimizar a manifestação profana, marcada pelas expressões da cultura popular ribeirinha com danças, batuques e bebidas, a partir da inserção de uma celebração religiosa. Mais uma vez o diálogo entre o popular

23 Programa da Festa de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá. In: *A Defesa*. Ano XXXI, nº 552. Propriá, 30-01-1972, p. 1, col. 1

e as instituições foi tingido pela negociação. Para a Igreja era imprescindível promover a expansão dos seus domínios, propagando a ideia de festa religiosa para além do itinerário que ligava a Catedral Santo Antônio a capela Bom Jesus dos Navegantes. Para os pescadores que organizavam os mastros, receber a imagem do Bom Jesus era também muito significativo, pois evidencia a legitimação da sacralidade do mastro e o reconhecimento da comunidade como um dos focos das festividades.

A festa do Bom Jesus se tornou a ocasião para reunir familiares distantes, moradores da cidade que migraram para outros estados do Brasil. Assim, o mês de janeiro se tornou período de reatar os laços familiares e de reencontro com a principal expressão cultural do Baixo São Francisco. As casas da cidade ficavam superlotadas, abrigo para familiares, romeiros e visitantes. O ápice desse aumento demográfico ocorria na última semana de janeiro, como atesta a manchete de “A Defesa” de 1972:

Visitantes e turistas de cidades vizinhas ou distantes, pessoas ligadas pelo parentesco as nossas famílias, romeiros do Bom Jesus dos Navegantes recebem os cumprimentos de boas-vindas da nossa gente, nesse dia que, todos unidos para uma das maiores festividades do Baixo São Francisco, estreitamos mais ainda os laços da fraternidade e da amizade.²⁴

A manchete festiva voltada para as boas-vindas aos romeiros e visitantes elenca alguns elementos que caracterizariam a grande festa, como a união, fraternidade, hospitalidade e laços familiares. Uma romaria de paz e união era pintada na imprensa local, no intuito de transformar uma romaria de importância estadual em evento turístico. Onde estavam os conflitos, os impasses, o con-

24 Boas vindas. In: *A Defesa*. Ano XXXI, nº 552. Propriá, 30-01-1972, p. 1.

fronto entre as diferentes camadas sociais? Aparentemente sufocadas pelo elo que aproximava populares, elite, clero e Estado. Mas cada ator da festa apresentava um interesse, um propósito sobre a mesma e isso abria brechas para a compreensão das tensões que enredavam a sociedade de Propriá ao longo do século XX.

Um importante intelectual sergipano, Severiano Cardoso,²⁵ em sua corografia afirmou que a cidade de Propriá “divide-se em dous bairros, rivaes ente si, e cuja divergência chegou ao ponto de fazerem diferenciação até nas roupas de uso ordinariis”.²⁶ De um lado o centro comercial, com seus sobrados imponentes às margens do rio, abrigando uma poderosa elite, sendo muitos proprietários de fazendas no sertão sergipano. Do outro, os pescadores e operários das fábricas de tecidos, pobres que viviam na periferia sem condições de salubridade e de higiene. Certamente a festa não camuflava a rivalidade e marginalização dos pobres, mas sim se revelava como ocasião propícia para o clero e a elite local imporem a ordem, sob o discurso da civilização. Um indício disso foi a observação incluída na programação da festa de 1978 na publicação do jornal “A Defesa”, no qual “recomenda-se muita prudência aos encarregados de soltar fogos. Pede-se a todos muita atenção e hospitalidade. Em todos os atos religiosos espera-se o máximo respeito e a máxima participação. A festa é todos e para todos”.²⁷

A observação da Diocese de Propriá sobre a organização da festa dos Navegantes revela um sinal das querelas que se encontravam submersa no enredo da romaria. Estado e Igreja silenciavam sobre outras tensões que arrolavam nos bastidores da grande festa,

25 Severiano Cardoso nasceu em Estância em 1840. Era irmão de Brício Cardoso e atuou como um dos principais intelectuais de Sergipe no início do século XX, produzindo inúmeras peças teatrais. Cf. SANTOS, Fernanda Maria dos. *A escrita da história de Severiano Cardoso no entardecer do século XIX*. São Cristóvão, 33f. Monografia (Graduação em História). DHI, UFS, 2007.

26 CARDOSO, Severiano. *Corografia de Sergipe*. Aracaju: manuscrito do IHGSE, 1895.

27 Programa da festa. In: *A Defesa*. Ano XXXVII, nº 625. Propriá, 15-01-1978, p. 1.

no intuito de se unirem para controlar um grupo que em pleno fim de século ainda preocupava a ambos: os segmentos populares. Observe que o texto se refere aos encarregados de soltar fogos. Mas também solicita um maior envolvimento nas celebrações religiosas, que certamente após a criação de inúmeras atividades nos mastros e no rio, com as famigeradas corridas de barcos, passavam por certo esvaziamento. Seria o início de uma nova crise? Seria uma fissura na relação Estado/Igreja? Esse sinal é pouco para firmar tal situação, mas é um indício sobre o contexto. Para Michel Pollak:

Existem lembranças de uns e de outras zonas de sombras, silêncios, não-ditos. A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa uma memória subterrânea de uma sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade ou Estado desejam passar ou impor.²⁸

Os silêncios da imprensa sobre a festa aumentou no final da década de 70 e início dos anos 80 do século XX. A imprensa registrava apenas manchetes do tipo “milhares de pessoas vão testemunhar a sua fé”,²⁹ sem complemento de textos como ocorria nos decênios anteriores. Todavia, a preocupação em civilizar as camadas populares permanecia em vigor, convocando para as celebrações na Catedral e para que apresentassem conduta de respeito no momento das procissões, pois quando os barcos passavam diante dos mastros e eclodiam no ar o estrondo dos fogos, enquanto os moradores diante do mastro dançavam para

28 POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Vol. 2, n 3. Rio de Janeiro, 1989, p. 9.

29 Procissão de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá, dia 28 de janeiro. In: *A Defesa*. Ano XXXVIII, nº 638. Propriá, 14-01-1979, p. 1, col. 1.

comemorar a passagem do Bom Jesus e o sucesso do mastro que simbolizava a comunidade.

E o Estado, como ficava em meio a essa negociação? A prefeitura municipal buscou transformar a festa do Bom Jesus em atrativo turístico, principalmente a partir da década de 70 do século XX, momento em que os militares do governo federal tentavam fortalecer o turismo nacional por meio do uso das expressões da cultura popular e do folclore.³⁰ Com isso, mastros, corridas de barcos e apresentações de pastoris e pífanos eram integrados nas celebrações, como atrações para os turistas e romeiros. Assim, as danças que serviam para os moradores louvar o santo e congregar os ribeirinhos diante dos mastros, passaram a ser usadas como apresentações artísticas, em palcos montados nas principais praças da cidade. O ápice dessa apropriação da cultura popular pelo poder público ocorreu em 1985, quando o então prefeito municipal, e controle, Luís Medeiros Chaves, juntamente com o governador do Estado de Sergipe, João Alves Filho e a coordenadora do Centro Social Urbano, Maria das Graças Nascimento, criaram a I Semana Cultural de Propriá, que anos depois passaria a ser denominado de Encontro Cultural.

Essa política cultural que uniu a esfera pública municipal e estadual, além da esfera privada da cidade teve como intuito aumentar o controle sobre as atividades culturais das camadas populares, forjando-se uma identidade ribeirinha e construindo um espaço para o desejado turismo cultural. Essa política cultural de uso da cultura popular pelo Estado tinha galgado força no decênio anterior, quando algumas cidades com relevante patrimônio arquitetônico colonial passaram a abrigar festivais e encontro culturais, como em Ouro Preto, Penedo e São Cristóvão. Com isso, em Sergipe foram criados

30 SÁ, Antônio Fernando de Araújo. O 1º FASC e a política cultural do Estado autoritário. *Cadernos UFS – História*. Vol. 1, nº 1. São Cristóvão, 1995, p. 11-16.

o Festival de Arte de São Cristóvão (1972) e Encontro Cultural de Laranjeiras (1976).³¹ Propriá se tornava assim a terceira cidade sergipana a integrar o leque da diversidade folclórica, tendo a novidade de apresentar a cultura ribeirinha. Desse modo, o Estado levava as camadas populares para os palcos, para exibir o folclore do Baixo São Francisco e fomentar o turismo em Sergipe.

A segunda tentação: o comunismo anticristão



Certamente havia um “agente de Satã” bem mais perigoso do que as camadas populares da festa de Bom Jesus dos Navegantes e que preocupavam tanto o clero, como Estado. Era o comunismo. Os púlpitos das igrejas de Propriá nos dias de festa eram transformados em campos de batalhas contra a disseminação das ideias perigosas, consideradas subversivas, contra a ameaça ao poderio da Igreja, da propriedade privada e da família. É muito provável que grande parte da luta em prol da civilização das camadas populares a partir da segunda metade do século XX na festa dos navegantes em Propriá tenha ocorrido visando evitar as tentações do comunismo entre os pobres do Baixo São Francisco.

As estratégias usadas pelo clero e Estado para construir um sentimento anticomunista entre os romeiros perpassavam pelo apelo a devoção do Bom Jesus e aos símbolos nacionais. A Diocese de Propriá em diferentes anos usou o evangelho de São Mateus sobre o episódio do milagre do Cristo que acalma as águas e os ventos para fortalecer a ideia de que a festa celebrava o “Senhor da

31 NUNES, Verônica Maria Meneses. *Laranjeiras: de cidade histórica à encontro cultural: busca de elementos para integração da ação cultural*. Rio de Janeiro, 1993. 135 f. Dissertação (Mestrado em Administração de Centros Culturais) – Centro de Ciências Humanas, Universidade do Rio de Janeiro, 1993. Orientadores: Arno Wheling e Beatriz Góis Dantas.

História”. Por essa ótica, os problemas humanos e, principalmente, as mazelas sociais não seriam solucionadas pela ação dos homens pobres e frágeis, mas pela ação de “Jesus Cristo, o Filho da Virgem Maria; Jesus Cristo, não apenas o maior homem da História do mundo, o Filho de Deus que se fez homem; Jesus Cristo, nosso Salvador e nosso Deus”.³²

Os homens de boa fé não deveriam lutar, mas sim rezar e esperar pela boa-nova. Seria o Bom Jesus dos Navegantes, que ajudaria os romeiros e devotos da cidade a superar as tentações, apresentadas quase sempre como tempestades da alma. Em outro texto, a Diocese de Propriá apresentou o Bom Jesus como o “timoneiro da Igreja”, prontificado para auxiliar as barcas dos seus romeiros, pois:

A barca frágil é o símbolo da nossa alma que navega sobre às águas da vida; às vezes com sanha violenta, as tentações suscitam a borrasca em torno dela, ameaçando-a de afundá-la no pecado. Ai de nossa alma, se nesse instante não se agarra a Jesus!³³

Eram os pobres romeiros que estavam mais suscetíveis a ação maligna do comunismo, de acordo com a visão da Igreja. Os políticos locais corroboravam com essa posição, aprovando leis e criando espaços específicos para a ação das camadas populares nos festejos, assim como usavam o discurso de que os políticos inspirados no comunismo iriam destruir a Igreja e a fé do povo de Propriá. Nesse ponto, a cultura política da Igreja dialogava bem com a cultura política da elite local, pois os dois grupos se preocupavam com a expansão do comunismo e com a ordenação das camadas popu-

32 CASTRO, Dom José Brandão de. Homilia de encerramento da Festa de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá. In: *A Defesa*. Ano XXI, nº 418. Propriá, 23-02-1964, p. 2, col. 1-5.

33 Festa de Bom Jesus dos Navegantes. In: *A Defesa*. Ano XXI, nº 373. Propriá, 28-01-1962, p. 1, col. 1-5.

lares. No encerramento da festa de 1964 o Bispo Dom José Brandão de Castro afirmou:

Jesus Cristo mais uma vez, meus caros filhos, está a receber de cada um de nós uma homenagem que não é apenas a expressão de um **culto popular** que, se **externa** em manifestações talvez um pouco **espalhafatosas**, mas que se revela por essa forma um culto **duradouro**; Jesus Cristo, meus caros filhos, neste momento, na Santa Missa, vai receber uma vez mais, as nossas homenagens e o nosso protesto de fidelidade. E a cada um de nós, aqui presente na confluência dessas avenidas, na cruz formada por essas avenidas, cada um de nós neste momento, reafirmando a sua fé em Jesus Cristo vai também reafirmar em Jesus Cristo a sua confiança e o seu amor e dizer: Senhor, vós sois o nosso Deus e o nosso Salvador! Se até agora nós vos ficamos fieis, nós queremos ficar-vos fieis até o fim.³⁴

A homilia do Bispo Diocesano expressa bem as preocupações com a religiosidade tida como popular. Desde a sua criação, em 1960, a Diocese de Propriá apresentou uma postura considerada progressista, com uma política voltada para a ação social e sob inspiração da Teologia da Libertação.³⁵ O impresso da Diocese, “A Defesa” também passou a expressar essa leitura da sociedade, publicando textos produzidos por Leonardo Boff. Mas o que teria motivado Dom Brandão de Castro a considerar as práticas católicas dos segmentos populares espalhafatosas e de caráter externo? Seria uma contradição do bispo? O que fez com que ele se refere de tal forma sobre os cultos populares se havia preocupação com os pobres?

34 CASTRO, Dom José Brandão de. Palavras do Bispo Diocesano, ao Evangelho da Missa. In: *A Defesa*. Ano XXI, nº 418. Propriá, 23-02-1964, p. 2, col. 5. (Grifos meus).

35 BOFF, L. & BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

Para entendermos essa assertiva do bispo é preciso problematizar a historiografia religiosa do Brasil, que teve entre seus principais nomes intelectuais que faziam parte do clero, como Riolando Azzi e Eduardo Hoornaert. Mesmo havendo influência de uma política cultural voltada para os excluídos, o discurso construído sobre o catolicismo brasileiro teve como seus principais interlocutores pesquisadores que viam a religiosidade pelo enfoque da Igreja, da ortodoxia, das normativas estabelecidas pelo Vaticano ou pelas diferentes tendências teológicas. Contudo, sempre prevaleceu o olhar distante sobre as camadas populares, criando-se o discurso da religiosidade popular ou como bem enfatizou Dom Brandão, culto popular.

Pensando nessa perspectiva de luta contra o paganismo e contra a ameaça das ideias comunistas, logo após a criação da Diocese de Propriá, Dom José Brandão de Castro, passou a lutar para levar a cidade congregações religiosas europeias. Com a convocação do Concílio do Vaticano II o bispo encontrou a ocasião propícia para dialogar com diferentes ordens religiosas e barganhar a vinda de um clero renovado, europeu, imbuído da missão civilizadora.³⁶ Foi assim que Dom José Brandão negociou com os redentoristas e no dia 9 de novembro de 1963 o mesmo confirmou que a “Congregação Redentorista tomara a decisão de fundar uma casa em Propriá sob a responsabilidade da Província Redentorista de Bruxelas”.³⁷ Os religiosos belgas chegaram a cidade no dia 18 de fevereiro do ano seguinte, ocasião em que ocorreu uma grande festa. A partir desse momento, a festa de Bom Jesus dos Navegantes passou a ser regida não somente pelo bispo diocesano, mas também pelos três

36 BEOZZO, José Oscar. *Padres Conciliares Brasileiros no Concílio do Vaticano II: participação e prosopografia (1959-1965)*. São Paulo, 463f. Tese (Doutorado em História Social). USP, 2001.

37 Festivamente recebidos em Propriá os Redentoristas. In: *A Defesa*. Ano XXXI, nº 418. Propriá, 23-02-1964, p. 1, col. 1.

redentoristas vindos da Bélgica: padre Paulo Labeau, irmão Guido Michel Dessy e padre Nestor Mathieu, que se tornou o novo Cura da Catedral. No mesmo ano, Dom Brandão de Castro confirmou a instalação de uma casa na cidade de Nossa Senhora da Glória para a Congregação dos Padres Marianos, que até aquele momento ainda não tinham casa no Brasil.³⁸

A presença dos Redentoristas na paróquia Santo Antônio da Diocese de Propriá é um fator relevante para se compreender o processo de romanização das romarias sergipanas no século XX. No início do século duas paróquias de Sergipe que possuíam as maiores romarias do estado foram entregues aos franciscanos alemães. Era a Paróquia Nossa Senhora da Vitória de São Cristóvão, com a romaria do Senhor dos Passos e a Paróquia Santo Antônio de Aracaju, com a romaria de Bom Jesus dos Navegantes. Nos dois casos, o processo de romanização se deu com a substituição do clero secular brasileiro pelo clero regular alemão.

Em relação à Propriá, a constituição do santuário foi tardia, pois a festa só foi criada em 1921 e a popularização se deu por volta dos anos 40 do século XX. Todavia, a saída para controlar as práticas devocionais das camadas populares foi a mesma, substituindo o pároco da Catedral por padres belgas. É importante ressaltar que os redentoristas já controlavam alguns dos principais santuários do Brasil, como o do Divino Pai Eterno de Trindade em Goiás, Nossa Senhora Aparecida em São Paulo, Bom Jesus da Lapa na Bahia e Nossa Senhora do Rocio de Paranavaí, no Paraná.³⁹ Nesse caso, pode-se inferir que o santuário do Bom Jesus dos Navegantes de Propriá seria de magnitude, pois passaria também a ser administrado pelos religiosos belgas.

38 Congregação dos Padres Marianos. In: *A Defesa*. Ano XXI, nº 415. Propriá, 03-01-1964, p. 4, col. 1.

39 ANDRADE, Solange Ramos. As devoções marianas na História do Paraná. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011*.

Todavia, os Redentoristas não iriam trabalhar somente na organização de uma festa popular às margens do Rio São Francisco. Eles estavam imbuídos da cultura política anticomunista e uniram-se ao bispo diocesano no intuito de fortalecer o fronte contra o perigo das ideias marxistas que eram propagadas entre camponeses e pescadores, principalmente no tocante à reforma agrária e as benesses providas pela Revolução Cubana. A tempestade do comunismo era considerada aterrorizante e abala a barca do clero de Propriá:

Barca frágil que leva a Pedro e os Apóstolos é especialmente a Igreja Católica, mas as vezes, com diabólica perfídia, as perseguições suscitam a borrasca para revirá-la e rebentá-la, se possível fosse. Uma vez foi a borrasca de sangue, depois da heresia, hoje é a da imoralidade e do materialismo ateu. Ai dela se todos os dias Jesus não estivesse com ela!⁴⁰

O bispo Dom José Brandão de Castro elencou historicamente alguns fatos evidenciava a Igreja Católica como perseguida, indo da morte de Cristo até o materialismo histórico, considerado ateu, passando pelas heresias e silenciando sobre a inquisição e inúmeros outros momentos em que a suposta vítima foi algoz. O bispo ressalta que o sofrer seria próprio da trajetória dos católicos e nesse ponto é importante perceber que ele não se refere aos cristãos, mas sim aos católicos, o que mostra que o mesmo já apresentava uma preocupação com o aumento das igrejas protestantes em sua Diocese.

Aprensão diante da expressão popular nas festas religiosas, medo do acelerado avanço do protestantismo na Diocese e pânico diante da eminência da reforma agrária. O governador de Sergipe, Seixas Dória apresentava-se entusiasmado com as propostas de

40 Festa de Bom Jesus dos Navegantes. In: *A Defesa*. Ano XXI, nº 373. Propriá, 28-01-1962, p. 1, col. 1.

João Goulart e contava com o apoio da Arquidiocese de Aracaju, com o arcebispo Dom Vicente Távora. No ano do golpe civil-militar que derrubaria João Goulart e daria início a ditadura, a festa de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá foi realizada dentro de um cenário de incertezas, com discursos e práticas contraditórias.

Dom Brandão de Castro se mostrava progressista, mas também evidenciava suas preocupações com a situação política nacional e local, principalmente em decorrência da aproximação entre o governo brasileiro com Fidel Castro e Ernesto Che Guevara. Assim, na semana da grande romaria do Baixo São Francisco o jornal católico “A Defesa” publicou um texto discutindo o tema mais polêmico da época: reforma agrária:

Reforma agrária, hoje em dia, é assunto de todas as classes sociais. É o pão de cada dia. Vem ou não vem? Dela falam letrados e analfabetos, ricos e pobres, conscientes e inconscientes. Falam sobre reforma agrária, reforma bancária, reforma tributária e esquecem da única que a do próprio homem, a conscientização do homem. (...). por que é que os cubanos abandonam, a cada momento o ‘paraíso de Castro’? A reforma agrária cubana é pura quimera. O que ali existe é o governo despótico, egoísta e inconsciente a derramar sangue inocente de suas vítimas. A mesma sina está reservada ao Brasil, espoliado e desacreditado por todos... Unamo-nos em prol da paz, caso contrário haveremos de ver a foice e o martelo substituírem o auriverde pendão de nossa pátria. E isso será o fim.⁴¹

A tempestade do comunismo infortunava o clero diocesano de Propriá. O bispo Dom Brandão de Castro apelava para o

41 Reforma agrária e outras. In: *A Defesa*. Ano XXIII, nº 416. Propriá, 19-01-1964, p. 3, col. 1.

sentimento de nacionalidade na tentativa de comover os leitores e devotos do Bom Jesus para impedir a difusão das ideias favoráveis a reforma agrária, apresentada como o primeiro passo para a transformação do Brasil num “suposto Estado despótico”. Nos meses seguintes a festa dos Navegantes essa tempestade foi aplacada e os ventos tenderiam ficar mais brandos. Nascia a ditadura civil-militar e uma nova tempestade, muito mais feroz, muito mais sorrateira.

A terceira tentação: o inimigo era aliado



Eram tempos de ditadura. Eram dias difíceis para a sociedade brasileira. Concomitante ao processo de enrijecimento do regime, o clero diocesano de Propriá se aproximava dos intelectuais inspirados na Teologia da Libertação, voltando o olhar para os pobres, os excluídos, marginalizados. A imprensa local passou a denunciar as mazelas sociais que afetavam a sociedade do Baixo São Francisco, a pobreza e, especialmente a fome das comunidades mais pobres. Paulatinamente a imprensa católica foi se transformando em voz dos pobres do norte do Estado de Sergipe. Com o tempo o comunismo foi deixando de ser considerado uma ameaça, o foco dos embates e das homilias das celebrações religiosas. O púlpito foi transformado em espaço privilegiado de denúncia, de acusação dos desmandos e da desigualdade social do país.

Essa perspectiva delatora adotada pela Diocese de Propriá gerou desconfortos na relação entre a Igreja e o Estado. A elite latifundiária da cidade, que era proprietária de inúmeras fazendas nos municípios às margens do Velho Chico, via como provocativas as homilias do clero que associava os sofrimentos dos pobres aos martírios de Cristo. A cada missa, aumentava a situação de desconforto. A cada número do jornal, aumentava o impacto da população

por meio das denúncias dos desmandos dos poderosos em relação aos pobres de diferentes estados brasileiros.

“A Defesa” de Propriá ecoava o sofrimento dos oprimidos de todo o Brasil e gestava silenciosamente o conflito envolvendo a oligarquia do São Francisco com o bispo diocesano, redentoristas e marianos. Podemos entender essa mudança de foco da Igreja em Propriá não apenas como mero reflexo das conferências de Medellín e Puebla,⁴² mas sim como a emergência de uma cultura política que vinha se constituindo desde a criação da Diocese, em 1960. Tratava-se de uma memória subterrânea que eclodiu apenas na década de 70 do século XX, no momento em que “o endurecimento do regime militar torna a Igreja Católica um dos poucos espaços de ressonância do povo oprimido e marginalizado”.⁴³ Ao defender os camponeses, posseiros e índios que lutavam pelo direito a terra, assolou a crise envolvendo Estado e Igreja em Propriá. No entender de Michel Pollak, “essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise, em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa”.⁴⁴

As animosidades da elite com o clero, fomentada ao longo de décadas, intensificou-se a partir do envolvimento da Diocese na reivindicação dos posseiros de Santana dos Frades e da campanha pelo reconhecimento das terras dos índios Xokó, no município de Porto da Folha. Na edição de fevereiro de 1984 “A Defesa” de Propriá não teceu consideração alguma sobre a festa do Bom Jesus dos Navegantes, pois dedicou todo o jornal a situação da Igreja e dos conflitos sociais, afirmando que “bispos como os de Propriá, Dom

42 MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 207.

43 MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 203.

44 POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Vol. 2, n. 3. Rio de Janeiro, 1989, p. 4.

José Brandão e de Juazeiro, Dom José Rodrigues são também vítimas de ameaças pelas denúncias que fazem parte das situações de injustiça que se criam ou se pretendem continuar e até agravar a luta pela posse de terra”.⁴⁵

O ápice da tensão ocorreu em 1978. Era mês de novembro e durante a celebração de uma missa o pároco Etienne ocorreu um grave incidente na hora da coleta, pois o redentorista, com autorização de Dom Brandão de Castro solicitou aos fieis que doassem alimentos para serem destinados aos índios xokó que estariam passando fome. Após esse pedido gritos ecoaram pela igreja, com homens que eram importantes líderes políticos na região clamavam que ninguém desse ouvidos, pois ali não pessoa alguma passando fome, nem mesmo os referidos índios. Um tumulto em plena catedral diocesana que repercutiu em todo o país. A luta dos índios xokó pela posse da Fazenda Caiçara e da Ilha de São Pedro envolvia importantes setores da sociedade sergipana, como intelectuais da Universidade Federal de Sergipe e a Diocese de Propriá.⁴⁶ Por conta disso, o bispo chegou ser ameaçado de morte quase tentasse entrar na referida ilha para celebrar missa.

A repercussão do incidente na Catedral Santo Antônio de Propriá na imprensa nacional foi ampla, provocando moções de apoio oriundas de vários estados. Esse apoio também foi angariado entre os intelectuais de esquerda e os bispos de outras dioceses. A festa de Bom Jesus dos Navegantes, realizada sempre no último final de semana de janeiro desde 1921 esteve ameaçada. Todavia, a romaria seria também um momento propício de fortalecer as convicções da postura adotada pelo clero diocesano, de mostrar que a cultura política da Igreja Católica adotada em Propriá não afastava dos ensinamentos de Cristo, mas sim, buscava aproximar as ações ecle-

45 Conflitos sociais. In: *A Defesa*. Propriá, nº 703, fevereiro de 1984, p. 4.

46 DANTAS, Beatriz Góis; DALLARI, Dalmo de Abreu. *Terra dos índios Xokó*. São Paulo: Comissão Pró Índio de São Paulo, 1980.

siásticas da escolha do próprio Jesus, afirmando a escolha pelos pequeninos, pobres e marginalizados.

Assim, a romaria de 1979 foi voltada para os pobres, com sermões que mostravam que os padres de Propriá tinham tomado a defesa de índios e caboclos espoliados.⁴⁷ Travou-se uma batalha entre os fazendeiros e políticos contra o clero, com acusações recíprocas de desmandos e abusos de poder. Os latifundiários alegavam que o bispo e os seus padres utilizavam o púlpito para fazer política, deixando de celebrar as missas para provocar o povo contra a sociedade. Já o clero acusava os latifundiários de abusarem do poder, de enganar e massacrar os camponeses, índios e caboclos. Contudo, a Diocese de Propriá conseguiu uma importante aliada, a Comissão Pró-Índio. A romaria que corria o risco de não ser realizada foi transformada em palco da manifestação da Igreja contra a classe dominante. Um grito favorável às camadas populares que alguns decênios antes eram vistas como ameaça a paz nacional e ao bom andamento da religiosidade católica. As expressões classificadas como cultos populares eram apresentados como catolicismo popular, a fala do povo simples no diálogo com o divino.

Em meio às festividades foi incluída uma Missa de Desagravo, reunindo bispos de todo o Brasil, no intuito de condenar a “profanação do templo sagrado da Catedral Diocesana”. Para a imprensa local, a romaria de 1979 foi o maior evento religioso já realizado no Baixo São Francisco, envolvendo romeiros e devotos dos mais variados municípios de Sergipe.

A confluência de diferentes culturas políticas na sociedade de Propriá no final da década de 70 do século XX até meados da década seguinte proporcionou significativas alterações no enredo da festa de Bom Jesus dos Navegantes. Atores anteriormente

47 FREITAS, Oswaldo. A função da Igreja. *A Defesa*. Nº 639. Propriá, 11-02-1979, p. 4, col. 1.

marginalizados, como as camadas populares, especialmente índios e camponeses se tornaram o foco das homilias. Os pescadores, criadores da festa, passaram a ser vistos como atrações turísticas com a ornamentação dos mastros às margens do Rio São Francisco. Já as camadas populares urbanas, muitas vezes negligenciadas, se tornavam atores que se apresentavam nos palcos do Encontro Cultural, tornando a cidade em expoente da cultura sanfranciscana com seus reisados, pastoris, guerreiros, lampiões e zabumbas. A partir de 1985 os políticos locais tentaram se reaproximar da Igreja, construindo parcerias na organização da romaria e do Encontro Cultural, tendo como importante personagem na interlocução entre os dois grupos Maria das Graças Nascimento, diretora do CSU e que em 1989 foi eleita prefeita pelo Partido da Frente Liberal. Todavia, em 1997, José Renato Brandão Filho se tornou o primeiro filiado ao Partido dos Trabalhadores a se tornar prefeito de uma cidade em Sergipe, justamente na cidade que tinha o forte colégio eleitoral do governador João Alves Filho e de Maria do Carmo Alves, nascida na cidade. É provável que isso tenha ocorrido em decorrência da gestão de uma cultura política de esquerda, disseminada desde o final da década de 70 do século XX e que somente no último decênio se tornou visível nas urnas.

Considerações



Nesse artigo discutimos a trajetória da segunda maior romaria de Sergipe, realizada todos os anos no último final de semana de janeiro na cidade Propriá, desde 1921. Trata-se de uma devoção que se popularizou e envolveu importantes segmentos da sociedade sergipana em sua trama. Certamente não se trata apenas do caráter devocional. A romaria de Bom Jesus dos Navegantes foi o palco privilegiado de importantes culturas políti-

cas, que em alguns momentos tentaram se conciliar, em outros entraram em confronto.

Nos dois casos, sempre o foco foi a parcela pobre da população, as camadas populares da sociedade que expressavam um catolicismo visto como desviante e ameaçava a estabilidade da evangelização romanizadora da Igreja e a ordem pública dos anseios do poder público municipal. A festa também se constituiu em fresta que possibilita a inteligibilidade da mudança de foco do clero diocesano em relação aos pobres. O que deveria ser mudando na perspectiva doutrinária e devocional passou a ser visto como problema social. Os antigos aliados no processo civilizatório se tornaram vilões. Assim, as águas do Velho Chico em que deslizavam as embarcações da procissão do Bom Jesus dos Navegantes, considerado o timoneiro da Igreja, conduziram o clero diocesano por longas tempestades. Uma esteve presente ao longo de toda viagem e de forma bem próxima. Era a religiosidade dos pobres, vista como supersticiosa e pagã, perpassou pelo tempo e se transformou em atrativo de turistas. A outra, vinda de longe, foi combatida com veemência e assolada pelo golpe civil-militar de 1964. Era a destruição do medo comunista. A terceira, segundo o clero, por ironia do destino, levou o clero a enxergar os pobres sobre outro enfoque, como vítimas da espoliação empreendida pelos poderosos. Com isso, a festa de Bom Jesus dos Navegantes de Propriá nos revela a oscilação de diferentes culturas políticas engendradas na sociedade, conflitantes, complexas e plurais. A festa não é o espelho da sociedade, mas a própria sociedade ritualizada, em cena.

“Abra a porta povo, que lá vem Jesus”: a romaria do Senhor dos Passos em São Cristóvão



A noitecer do segundo domingo da quaresma. Na praça do Carmo se via o sol esconder-se no além Paramopama¹, tingindo o céu com um tom avermelhado. O vento soprava preguiçosamente amenizando os infortúnios causados pelo calor que perdurava por vários dias. O sino do Carmo Pequeno dobrava com melancolia. De repente, emergem a cruz alçada, o pátio roxo e a charola cercada fiéis. A procissão do encontro estava em seus momentos finais. Na esquina o último passo. O cheiro de incenso se propaga na praça e os romeiros inebriados apressam seus passos, pois chegara a ocasião da última troca de olhar com o santo protetor.

O sino dobra e o público formado por romeiros descalços lança o olhar para o alto da igreja. Uma alva pomba surge no céu e repousa na cruz, olha para baixo, para todos os lados, observando cada detalhe da agitação descomunal, da celeuma de devotos disputando o último toque e a posse das fitinhas bentas e das flores. O cheiro de jasmim se espalha na grande praça. As flores brancas das charolas são arrancadas como lembrança. Um romeiro olha para o sino dobrando e percebe a pomba. “O pai veio ver como estão

¹ Paramopama é o principal rio que corta cidade de São Cristóvão, primeira capital de Sergipe. Ele é um afluente do Rio Vaza-barris. Até o ano da transferência da capital para a cidade de Aracaju, 1855, o Paramopama foi o principal canal de escoamento da produção açucareira de Sergipe, apesar das limitações da bacia.

tratando o filho”. A pomba, símbolo do Divino Espírito Santo, permanece no alto, curiosa, atenta a cada detalhe.

É dia de procissão. A agitação descomunal balbucia os moradores nas ruas estreitas da velha capital. É o prenúncio de um grande evento, do maior evento religioso de Sergipe na cidade histórica. É a festa de Passos em São Cristóvão. Ao enatardecer do segundo sábado da quaresma os romeiros chegam na cidade-santuário. De ônibus, caminhão pau-de-arara, carro, bicicleta, a pé. De todas as formas possíveis os humildes romeiros chegam das mais longínquas localidades para ver a tida como milagrosa imagem do Cristo ajoelhado com o madeiro sobre os ombros.

O grande sino da igreja da Ordem Terceira do Carmo dobra em ritmo fúnebre. A hora mágica da procissão se aproxima. Os romeiros se deslocam para a praça Senhor dos Passos, cercada de templos e casarões do período colonial e do Império. No palco central do drama, a cor roxa predomina. A maior parte dos expectadores tenta seguir os passos do Senhor e muitas vezes tem por intuito retribuir de alguma forma a graça recebida. Enquanto desenrola a missa campal os devotos depositam seus ex-votos aos pés da imagem sagrada, coberta com um manto roxo que oculta seus traços e ao mesmo tempo desperta o mistério. De repente todos os olhos se voltam para o alto. O grande sino anuncia a ato de maior penitência. As ruas de São Cristóvão novamente testemunham a solenidade de dor e aflição. Tensão no ar. Expectativas. Até que pela estreita porta do Carmo pequeno os romeiros se espremiavam sob o andor. É a saída da procissão, com o Senhor dos Passos ocultado balançando na charola carregada por alguns devotos que o seguem a mais de três décadas. Nesse trabalho temos o intuito de entender o patrimônio cultural de São Cristóvão a partir da reflexão sobre a procissão do Senhor dos Passos.

Os dobres da velha Capital



Os sinos, então, conjugados por autênticos sineiros que cresceram nas torres, falam, chamam, soluçam, plangem. São argentinos, graves, fúnebres e dolentes, numa escala cromática de sons harmonizados ou díspares que rolando pelo espaço vão se perder nas quebradas da serraria imensa, levantando os corações para o alto. A gama sonora vai do pequeno toque ao grande dobre e é entrada, o sinal, a procissão. Procissão saindo, procissão entrando. Reza. Missa. Novena. Tríduo. Missa solene, com seu toque repetido e festivo. Repiquete no Carmo. Dobre na Abadia. A cidade acorda com os sinos.²

A poetisa goiana Cora Coralina destaca a importância dos sinos para uma cidade pequena. Entre suas inúmeras funções, podemos ressaltar a demarcação do tempo. O tempo sagrado festivo. O tempo sagrado fúnebre. O tempo sagrado penitencial. Em cidades históricas como São Cristóvão, Sergipe, os sinos ainda desempenham papel relevante na sociedade. Do alto das torres de suas igrejas centenárias o som estridente e melancólico se propaga pelos ares. É o anúncio de mais uma celebração. O chamado de mais um compromisso social.

Na cidade de São Cristóvão os sinos demarcam o tempo e em muitos casos, o ritmo da sociedade e das celebrações religiosas. Em solenidades católicas como a Festa de Passos, os sinos destacam-se como elemento identitário, sinal do tempo penitencial.. Trata-se de Maria Paiva Monteiro, conhecida como dona Marinete, que ao longo do século XX participou ativamente dos bastidores da maior romaria de Sergipe. O intuito dessa investigação é entender a per-

2 CORALINA, Cora. Villa Boa de Goyas. São Paulo: Gaia, 2008, p. 14-15.

sonagem em foco por meio de suas narrativas sobre a “festa maior de sua terra natal”, da leitura pessoal sobre a procissão penitencial do Senhor dos Passos.

Entardecer da sexta-feira, duas semanas anteriores ao carnaval. Em São Cristóvão, primeira capital de Sergipe, mulheres anciãs agem de modo diferente. Preparam o jantar mais cedo. Vestem-se de roxo. Saem de casa descalças. Andam em grupos pequenos pelas ruas da velha cidade. Saem de todos os bairros. Da periferia, da feira, da cidade alta. Todas com o mesmo destino: a Igreja da Ordem Terceira do Carmo.

Pelas ruas estreitas e enladeiradas da primeira capital sergipana as mulheres se destacam nesse dia. Com passos lentos e nem sempre tão firmes, as devotas com livretos devocionais nas mãos seguem para o templo. Trata-se do dia do primeiro ofício do Senhor dos Passos, da primeira celebração em preparação a maior romaria sergipana.

Na igreja, lotada por anciãs, o silêncio predominava. Olhares para a imagem do Senhor dos Passos, exposto no alto do altar-mor. A expectativa do início de mais um ano de celebração toma conta do cenário. Mas ainda faltava algo. Faltava uma voz suave e cansada, maculada pelo tempo. Era a voz que fazia jorrar as palavras, o canto piedoso, os clamores devocionais ao santo protetor.

Era o ano de 2003. Com a Igreja da Ordem Terceira do Carmo lotada as atenções estavam voltadas para a praça. De repente, chega um carro. Lentamente sai uma senhora com 90 anos. Segurada por uma afilhada, ela caminha lentamente pela nave central do templo. Seus passos podem ser ouvidos por todos, tamanho o silêncio que predominava no ambiente. Ela seguiu até a primeira fila de bancos, onde havia uma cadeira, onde se sentou lentamente.

Às dezoito e meia o grande sino do Carmo dobrou. O som estridente e melancólico ecoou por toda a cidade. Eram dobres fúnebres anunciando o início de mais uma penitência, de mais um

momento de devoção ao Senhor dos Passos. Concomitante aos dobras do grande sino, dona Marinete iniciou o canto do Ofício do Senhor dos Passos.

A trajetória de vida de dona Marinete esteve relacionada com a romaria dos Passos. Mais do que isso. Ela participou ativamente dos bastidores da celebração maior da cidade de São Cristóvão. Ofícios, arrumação das charolas, reuniões de comissões organizadoras, criação de associações, tudo isso ocorreu ao longo do século XX com a presença dessa devota. Desde a tenra infância dona Marinete esteve presente na vistosa procissão, pois ela era membro de uma família católica da cidade.

Nesse sentido, uma forma de compreender os bastidores que nortearam a romaria do Senhor dos Passos na velha capital dos sergipanos é seguir os passos da “madrinha dos cristovenses”, entender a trajetória histórica dessa mulher que dedicou grande parte de sua vida à educação e religiosidade de sua cidade.

A pesquisa teve início a partir do levantamento de fontes sobre a festa de Passos, iniciado em 2002. Em todos os momentos em que interrogávamos os moradores de São Cristóvão sobre a documentação concernente a procissão, a referência recebida era a mesma. Todos eram unânimes em informar que não poderia deixar de realizar uma entrevista com dona Marinete, que ela “sabia tudo as festas religiosas da cidade”. Ao longo das últimas décadas do século XX a mulher de aparência frágil se tornou um ícone da memória coletiva da cidade histórica de Sergipe. Era a referência.

Apesar das constantes indicações, Maria Paiva Monteiro só foi entrevista em dezembro de 2003, em dois sábados consecutivos, onde foi possível interrogá-la sobre a Festa de Passos, educação em São Cristóvão, trabalho nas fábricas e embates dos bastidores na Paróquia Nossa Senhora das Vitórias. Foram duas manhãs em que a anciã, com seus noventa anos explicitou com detalhes aspectos da velha cidade nas primeiras décadas do século XX, como as festas

religiosas, as romarias ao Cristo Redentor, a chegada dos migrantes do sertão em busca de trabalho nas fábricas.

Ecléa Bosi, em sua investigação a respeito das lembranças de velhos, diz que “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento”.³ Muitas vezes lembranças relevantes afloram em momentos inesperados, espontaneamente, no qual não há o registro do investigador. São algumas das limitações do pesquisador das oralidades. No caso em questão, antes da gravação da entrevista realizamos uma conversa informal, na qual dona Marinete apresentou de forma espontânea, revelou suas lembranças quase sempre referentes a primeira metade do século XX. Seria uma coincidência?

Nos dois dias de entrevista gravada a situação permaneceu a mesma. A condução dos depoimentos se direcionou as décadas de vinte, trinta e quarenta, no máximo. Eram lembranças dos tempos de juventude. No primeiro momento, poderia ser entendido como o direcionamento das perguntas, tendo em vista que a pesquisa tinha como marco temporal o início do século XX. Mas as questões relativas aos períodos mais próximos sempre obtinham respostas curtas, com poucos detalhes, quase sem emoção, ao contrário do que ocorria ao se tratar a períodos mais recuados. A própria Ecléa Bosi discute essa predominância das lembranças dos tempos da infância e juventude:

Uma forte impressão que esse conjunto de lembranças nos deixa é a divisão do tempo que nela se opera. A infância é larga, quase sem margens, como um chão que cede a nossos pés e nos dá a sensação de que nossos passos afundam. Difícil transpor a infância e chegar à juventude. Aquela riquíssima gama de nuances afetivas de pessoas, de vozes, de lugares. (...)

3 BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 39.

O território da juventude já é transposto com o passo mais desembaraçado. A idade madura com o passo rápido. A partir da idade madura, a pobreza dos acontecimentos, a monótona sucessão das horas, a estagnação da narrativa no sempre igual pode fazer-nos pensar num remanso da correnteza. Mas, não: é o tempo que se precipita, que gira em torno de si mesmo em círculos iguais e cada vez mais rápidos sobre o sorvedouro.⁴

A concentração de informações sobre a infância é compreensível por essa perspectiva apresenta por Bosi. Também é perceptível que as lembranças a respeito dos eventos sociais da cidade de São Cristóvão foram apresentadas em meio à memória familiar, às lembranças individuais. Trata-se dos episódios que ocorreram na cidade e marcaram a trajetória de vida da menina que morava no casarão da esquina do Largo do Carmo com a Rua Direita do Carmo. Das janelas de seu casarão ela acompanhava as solenidades, principalmente as religiosas, que constantemente eram realizadas nas ruas da velha capital. Um dos momentos que marcou sua infância foi a tradicional procissão do Senhor dos Passos.

Eu acho que tinha uns seis anos de idade, não é? E já era quase como agora, diferente porque não tinha eletricidade, então todo mundo colocava lanternas. Lá em casa já tinha lanternas prontinhas. Quando se chegava perto, ia se forrar de papel para colocar a velinha dentro e colocava na, nas, entre uma porta e janela. Havia espaço e colocava-se assim uma lanterna. Todo mundo tinha uma lanterninha para colocar nas ruas onde ele passava a noite.⁵

4 BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 415.

5 MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão, 2003.

As lembranças da anciã, eleita mulher cristovense do século XX, evidenciam memórias marcadas pelo visual e ações da família. Eram os preparativos de uma família católica da cidade para a maior romaria de Sergipe, que atraíaromeiros de praticamente todos os municípios. Em outro momento, ela demonstra a devoção que sua família tinha ao Senhor dos Passos, que na noite do segundo sábado da quaresma deslocava-se pelas ruas estreitas da cidade.

Meu pai nasce em 1852. Muita coisa ele viu e outras ele apenas ouviu dizer e me contou. Por isso eu digo que a procissão é antiga. No meu tempo, quando tinha a procissão de penitência, com o Senhor dos Passos no encerro, era um momento de muita fé e respeito. Quando ele saía do Carmo Grande, papai mandava agente (filhos) se ajoelhar e dizia: se ajoelhem e rezem, porque Papai do Céu tá passando aqui na frente de casa.⁶

A narrativa de dona Marinete é reveladora. Ela evidencia o aspecto solene da procissão e o respeito que os moradores tinham perante a imagem sagrada. Nas duas falas Maria Paiva Monteiro evidencia certa antropomofização da imagem do Cristo com a cruz às costas, por meio de termos como “ele passava a noite”. Pelas palavras da testemunha ocular a cidade não somente parava, mas também se curvava iluminava os caminhos para passagem do santo protetor. Outro aspecto importante expresso por Marinete é a relação identitária com o tempo. Ela se refere a seu tempo. Segundo Simone de Beauvoir:

6 MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão, 2003.

O tempo que o homem considera como seu, é aquele onde concebe e executa suas empresas. A época pertence aos homens mais jovens que nela se realizam por suas atividades, que animam com seus projetos. Improdutivo, ineficaz, o homem idoso aparece a si mesmo como um sobrevivente. É por esta razão que ele se volta tão prazerosamente para o passado: é o tempo que pertenceu a ele, onde ele se considerava um indivíduo inteiro, um ser vivo.⁷

O prazer é uma das tônicas da fala de dona Marinete. Ela busca evidenciar o passado glorioso de São Cristóvão, tanto no campo econômico, como no religioso e educacional. São lembranças que afloram permeadas pelos personagens de sua família e convívio social. Na trama da memória, a nossa protagonista tece uma linha entre o tempo social e a memória coletiva.

Outro momento em que dona Marinete se refere a seu tempo é em relação à educação. Trata-se de suas lembranças do tempo escolar associadas a um dos principais nomes da intelectualidade cristovense do período entresséculo: Baltazar Góis.

A minha professora do curso primário... ela era filha do professor Baltazar, Baltazar Góis. Eu acho que no tempo de vocês não se fala mais nesse povo não. Mas no meu tempo tinha na Escola Normal até uma sala: sala professor Baltazar Góis. Quer dizer que o homem ainda era até um pouco conhecido.⁸

Dois momentos de sua trajetória educacional emergiram em sua fala. Primeiro o curso primário, com a professora Baltazarina Góis, que se destacou no magistério feminino sergipano nas primeiras

7 BEAUVOIR, Simone de. *La vieillesse*. Paris: Gallimard, 1970, p. 459.

8 MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão, 2003.

décadas do século XX. O segundo momento é o da formação, na tradicional Escola Normal de Aracaju, onde dona Marinete conseguiu a formação necessária para se tornar uma professora do ensino primário, um dos pontos mais altos que uma mulher poderia atingir na profissão em Sergipe no início do século XX. Outra ocasião em que ela se refere aos seus estudos na Escola Normal foi quando foi questionada sobre a Procissão do Encontro de Aracaju.

Agora em outros lugares, por exemplo em Itaporanga, é antes da Semana Santa, parece que no quarto domingo da quaresma. Em Aracaju é no Domingo de Ramos. Tem a procissão de Ramos de manhã e de tarde tem o Encontro. Não sei se ainda é. No tempo em que estudei lá era assim. O Senhor dos Passos sai da igreja de São Salvador, que é onde tem a imagem e Nossa Senhora da Soledade sai da Catedral. O Encontro dar-se ali, então ali, entre a rua Itabaiana e aquela esquina da travessa José de Faro. Ali naquele cantinho. Hoje tem um parque, não é? No meu tempo parece que ali tinha uma gruta. Ali naquele cantinho ali se dava o encontro. Quando eu estudava lá, isso em 1927 a 1931.⁹

As grandes festas das cidades de São Cristóvão e Aracaju emergiram nas lembranças de dona Marinete associadas às lembranças pessoais, principalmente em relação a sua formação. As procissões fizeram parte dos primeiros anos de trajetória de vida da jovem professora. Mas também a floraram outras lembranças. A figura paterna também associada a forte religiosidade emerge em sua memória. As lembranças individuais se confundem com os episódios da história religiosa da velha cidade.

⁹ MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão, 2003.

Agora eu não faço parte das festas religiosas daqui, que não posso. Mas da Festa de Senhor dos Passos mesmo eu faço parte da Associação Nossa Senhora do Carmo, porque quem tomava conta da igreja de Nosso Senhor dos Passos era a Ordem Terceira do Carmo. Mas a Ordem Terceira é uma onde e os franciscanos não podem meter o bedelho na outra. Então os carmelitas vinham todos os anos para introduzir novos membros. Meu pai era terceiro carmelita, era tesoureiro de lá. Era Horácio Pio Monteiro. Ele faleceu em 1924 e minha mãe entregou então o baú com as alfaias ao substituto que não me lembro bem quem foi, mas me parece que foi Secundino. Não me lembro bem porque eu era menina, eu tinha onze anos. Mas eu estava presente, viu. Mesmo porque minha mãe não tinha muita prática de contas e para conferir o dinheiro do fim do caixa e tudo mais. Eu fiquei e fiz as contas. Então até essa época os carmelitas é que vinham aqui.¹⁰

Podemos perceber uma simbiose de episódios na fala de dona Marinete. Diferentes esferas de sua vida são mesclados com os acontecimentos de sua cidade. Marcos de sua vida pessoal são confundidos com fatos que permearam a trajetória histórica das ordens religiosas de São Cristóvão. Mas sua fala reflete muito além. A sua acedência paterna demonstra influência no campo religioso, principalmente na Ordem Terceira do Carmo, que era a responsável pela organização das procissões da quaresma, Semana Santa e de Nossa Senhora do Carmo. Isso certamente contribuiu para a sua inserção no campo, para a sua participação nos bastidores das celebrações.

10 MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão, 2003.

Maria Paiva Monteiro era filha do tesoureiro da Ordem Terceira do Carmo. Após a conclusão do curso normal se tornou professora na cidade de São Cristóvão. Primeiro atuou no povoado Pintos, onde viviam moradores pobres, quase todos originários de municípios do interior do estado e que migraram para a velha capital em decorrência da grande seca de 1933 e das oportunidades de emprego por cantas das fábricas de tecidos. Marinete se tornara professora dos filhos de operários de São Cristóvão.

A sua situação intelectual privilegiada fez com que ela fosse solicitada para se tornar professora do antigo orfanato, situado na Santa Casa de Misericórdia. Tornava-se finalmente professora do Lar Imaculada Conceição. Era professora que atuava entre as freiras da Imaculada Conceição e com o passar dos anos, a senhora professora aposentada foi convidada a morar com as irmãs, no orfanato. Solteira, sozinha e ativamente atuante nas organizações religiosas da cidade Marinete passou a ser uma leiga com prestígio de religiosa. Viva entre as irmãs da Imaculada Conceição, mas possuía um reconhecimento que se propagava por toda a cidade.

Na década de 70 do século XX a Ordem Terceira do Carmo foi destituída e substituída pela Associação Nossa Senhora do Carmo, sob o comando do arcebispo da Arquidiocese de Aracaju Dom Luciano Cabral Duarte. Maria Paiva Monteiro, que era secretária da Paróquia Nossa Senhora das Vitórias, foi escolhida pelo arcebispo para ser a secretária da associação. Concomitante com essas atividades na igreja, a senhora foi escolhida para ser madrinha de centenas de crianças. Aos poucos, dona Marinete passava a ser Dinha Marinete.

No Carmo Pequeno, ela participou desde os anos vinte dos ofícios dos Passos. naquela época a paróquia estava sob o comando dos franciscanos, que não interferiam nas devoções particulares referentes ao Carmo. Era “um grupinho de devotas que rezavam com

seus caderninhos nas mãos. Em 1925 um franciscano foi observar como era esse negócio e viu uma penúria”.¹¹ Depois de observar a situação das devotas, o franciscano teria pegado um dos exemplares do ofício manuscrito e solicitado a Typographia Mensageiros da Fé, de Salvador para produzir “os livrinhos devocionários”. Com isso, em 1940, frei José passou a participar dos ofícios e alguns anos depois ele introduziu uma missa, na qual eram realizados não só o ofício, como também o terço.

Dona Marinete passou a lavar os pés da imagem do Senhor dos Passos, no dia em que ela era descida do altar-mor e posta no andor. A água que era retirada dessa lavagem era guardada em garrafas e distribuída para os devotos. Era “a água dos pés do Senhor dos Passos, uma relíquia”.¹²

Janeiro de 2004. Maria Paiva Monteiro piora seu estado de saúde. Fragilizada é levada para a casa de uma sobrinha e posteriormente para a o hospital. Eram seus últimos momentos. No início de fevereiro, ocorre seu último suspiro. Sete dias antes do primeiro ofício de Nosso Senhor dos Passos em São Cristóvão, falece dona Marinete, professora, religiosa, madrinha e com fama de santidade. O sino grande do Carmo Pequeno dobrou em ritmo fúnebre. A celebração da dor na velha capital iniciou um pouco antes do esperado.

Na sexta-feira seguinte, teve início o ofício da Paixão de Cristo, celebrando os sete passos de Jesus a caminho do Calvário. Mais uma vez centenas de senhoras caminharam com destino a pequena igreja da Ordem Terceira do Carmo. Mais uma vez, o sino dobrou em melodia tristonha. Mais uma vez a tradição se repetia. Mas havia algo diferente: havia um vazio. Dona Marinete, depois de oito décadas estava definitivamente ausente.

11 MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão, 2003.

12 MONTEIRO, Maria Paiva. Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2003. São Cristóvão, 2003.

A memória viva de São Cristóvão silenciara. A tradicional Festa de Passos foi celebrada de modo mais triste do que de costume. Era uma nova fase da mais importante romaria de Sergipe.

Um teatro a céu aberto



Pense no cenário. Ruas estreitas e tortuosas, repletas de casas e sobrados em estilo barroco colonial. Altares portáteis montados nas principais ruas da cidade, com imagens em tamanho natural. Igrejas repletas de romeiros e ex-votos, além de tecidos roxos expostos nas janelas e sacadas dos velhos casarões.

Imaginem a cena. Romeiros chegando de todas as localidades, convergindo ao santuário. Promesseiros de roxo, descalços, depositando cabelos, fitas, túnicas, fotografias e esculturas como ex-votos. Corpos rolando pelas igrejas e ruas, joelhos ensangüentados lavando as mesmas. Delírio e devoção, toque nos pés, mãos, cordas e mantos das imagens. Devotos engatinhando para passar por baixo dos andores. Olhos marejados suplicando graças. Sinos ritmando os passos das procissões. Empurrões, sacrifícios e até discussões para carregar o andor do santo.

Ouçam a festa. Sinos em dobres fúnebres convocando os fiéis. Canto dos Passos em Latim. Procissões com mais de 40 mil em pleno ou quase pleno silêncio. Súplicas silenciosas por graças. Oficinas, terços e orações dedicadas aos Passos da Paixão. Lamento cantado dos pedintes clamando atenção dos “romeirinhos”.

A que período estamos nos referindo? Seria a Europa Medieval do catolicismo dominante, ou do Brasil Colônia? Não. Trata-se da cidade de São Cristóvão, estado de Sergipe em pleno século XXI, com a tradicional e imponente solenidade de Nosso Senhor dos Passos.

Desde o século XIX (e possivelmente, desde o século XVIII), a referida solenidade é considerada uma das principais celebrações

religiosas de Sergipe. Romeiros de diferentes localidades sergipanas se deslocam rumo à Velha Capital com o intuito de render agradecimentos ao Senhor dos Passos. No segundo final de semana da Quaresma, todos os caminhos levam a São Cristóvão.

O foco central da discussão é a participação dos romeiros carregadores do andor do Senhor dos Passos. Trata-se de pessoas que participam da solenidade há mais de três décadas, sempre carregando sobre os ombros o pesado andor da imagem devocional. Esses devotos são oriundos das mais variadas localidades, como Lagarto, Itabaiana, Aracaju, Laranjeiras, Alagoinhas e de São Cristóvão. O que une esses participantes é fato de fazerem questão de acompanhar o cortejo processional carregando a pesada charola, sempre na mesma posição, lado a lado com seus companheiros de fé.

Semanas antes dos dias sagrados os romeiros iniciam a organização de sua caminhada. Encomendas para todos os lados: ex-voto de diferentes tipos, mortalhas quase sempre de cor roxa, acerta com o transporte e na véspera da procissão, as refeições, guloseimas de romeiros que buscam a redenção.

Esses romeiros se deslocam de suas localidades, todos os anos, ao se aproximar o segundo final de semana da quaresma rumo à insólita cidade de São Cristóvão, para reviver os últimos momentos da Paixão de Cristo. De carro, ônibus, caminhão ou mesmo a pé, os romeiros seguem na ânsia de encontrar-se com o santo protetor, símbolo do sofrimento social. É o momento de uma grande celebração, de uma festa diferente pelo caráter lúgubre. Trata-se de uma festa triste.

A festa pode ser entendida, na perspectiva de Mary Del Priore, metaforicamente como um espelho social, no qual estão refletidos todos os aspectos da sociedade a qual está inserida. Na festa, a sociedade se mostra, com seus interesses, desejos, sonhos e por que não, com suas relações de poder.

Partindo desta concepção, podemos dizer que a festa é uma auto-imagem da sociedade que a realiza. Mas não é só uma cons-

trução ou reflexo da sociedade, é também uma memória, um testemunho ainda pouco valorizado pelos historiadores. Devemos lembrar que eventos como esse que se debruça sobre o universo das celebrações de uma paróquia de quatro séculos demonstram que essa realidade vem sendo aos poucos transformada.

Uma procissão de santos e pecadores



A procissão do Senhor dos Passos na cidade de São Cristóvão, primeira capital de Sergipe, apresenta algumas características diferenciadoras de outras festas. A primeira é o fato dela relembrar os últimos momentos de Cristo, o árduo caminho do Calvário, os sete passos da Paixão. Neste sentido, se trata de uma festividade que rememora as dores do Cristo sofredor, personificado com a imagem do Senhor dos Passos. A imagem representa Jesus ajoelhado com a cruz sobre os ombros. É uma celebração de dor.

A segunda questão é a intimidade devoto/imagem. A solenidade dos Passos é marcada pela forte presença dos romeiros beijando, tocando ou até mesmo conversando intimamente com o Senhor dos Passos. Em todos os momentos do evento o diálogo está presente.

Foi na segunda domingo da quaresma do ano da graça de 1886, que Marfório o viu (o Senhor dos Passos) pela primeira e única vez. Será a última? Marfório tinha então sangue na guelra, era rapaz, alimentava esperanças, ilusões, sonhos de ouro, pensava que tinha talento. Na véspera da festa fui à Ordem Terceira do Carmo para ver de perto, demoradamente e só, a bella escultura do Christo. Não tive o prazer de fazer sosinho o meu estudo. Lá estava o armador Luiz Pitanga enfeitando a charola, pregando e collando e, segundos depois,

chegava assobiando, o José Pedro que dirigindo-se para o lado do andor, dizia familiarmente:

Bom dia Senhor.

Bom dia, seu capitão; respondia o Pitanga.

Não é com o senhor que eu falo, é com o Senhor dos Passos; retrucou o velho dos assobios.

Marfório não poute conter-se, desabalou-se numa das gargalhadas das do Arthur Fortes e retirou-se.¹³

O que esse depoimento pode nos revelar, além de ser uma situação cômica, a fala de Bessa demonstra que na solenidade de Passos predomina o imaginário barroco, no qual atores e platéia se misturam, imagem e sujeitos dialogam, seres inanimados se tornam personificados.

Outro indício revelado pela documentação é da relação entre o caráter penitencial da procissão com o elevado número de romeiros? De quem são as dores celebradas, afinal, do Senhor dos Passos ou dos devotos?

A procissão relembra os martírios de Cristo causados pelos pecados da humanidade. O pesado madeiro sobre os ombros do Senhor representam a remissão dos pecados, a salvação. O Cristo sofre pela salvação da humanidade. Essa situação causa no romeiro um misto de esperança e culpa. Ao mesmo tempo em que os devotos esperam salvar-se através do toque ou apenas com uma rápida “troca” de olhar com a imagem, eles se sentem culpados pelo doloroso sofrimento do Senhor. Afinal, a imensa cruz representa os pecados da humanidade.

Como amenizar o sentimento de culpa? Compartilhando as dores com o Senhor dos Passos, seja com sacrifícios e práticas ex-

13 BESSA, Gumersindo. Domingo de reminiscere. In: Diário da Manhã. 28-02-1915, nº 1152, p. 01.

-votivas, seja carregando a charola prateada dos Passos. Nesta ocasião trataremos especificamente dos carregadores do andor.

A partir da observação da procissão dos últimos anos, percebemos que o andor do Senhor dos Passos é transportado pelo mesmo grupo de pessoas, que horas antes da saída do cortejo começam a chegar, procurando um lugar próximo ao andor. O objetivo nem sempre é carregar sobre os ombros um dos varões da charola, mas muitas vezes, somente poder acompanhar a procissão segurando-a.

Ter sobre os ombros o andor do Senhor dos Passos nas ocasiões dos cortejos processionais é uma regalia disputadíssima. Apertos, empurrões, cheiro de cabelos queimados fazem parte do universo processional dos Passos.

Alguns romeiros alegam participar da procissão a mais de trinta anos, cumprindo fielmente a penitência. São pessoas simples, vindas de diferentes pontos de Sergipe e Bahia, para cumprir a dolorosa obrigação.

Carregar a charola do Cristo martirizado possui uma relevante carga simbólica. O varão sobre os ombros dos romeiros simboliza o madeiro carregado por Cristo. É como se fosse uma tentativa de amenizar o sofrimento do salvador. Neste sentido, os devotos-transportadores estariam cumprindo uma função relevante dentro da teatralidade barroca dos Passos, pois estariam representando ou repetindo o ato do cirineu. Trata-se, portanto, do homem sofrido do interior sergipano ajudando a transportar o Senhor dos Passos, silencioso, sem reclamar das pisadas sobre os pés descalços e caleçados, dos empurrões, do aperto, ou mesmo do mau-cheiro provocado pelos cabelos queimados.

Neste caso, o sofrimento do Senhor dos Passos é compartilhado com o público/devoto. O sofrimento no trajeto processional aproxima o devoto do sagrado, por conseguinte das bênçãos almeçadas.

Mas a conhecida festa de Passos possui outras dores. São múltiplos passos, propiciadores de múltiplas leituras. Não esquecendo

que a festa reflete as faces ocultas da sociedade, podemos compreender o elevado número de devotos do Senhor dos Passos também pela simbologia do evento.

Isso porque as dores na celebração não são exclusivas do Senhor dos Passos. As dores representam o cotidiano sofrido do romeiro, caracterizado pela pobreza, abandono e esquecimento. A maior parte dos romeiros sofre os martírios da exclusão social. É assim que ocorre a simbiose entre a imagem e o devoto. A dor aproxima o romeiro do Cristo sofredor.

Este devoto excluído socialmente busca compensar seu abandono na participação ativa na solenidade de Passos. São anônimos atuantes, que se tornam membros ativos da festa, segurando ganchos, empurrando os cavaletes, vigiando as flores do andor, velando o Senhor. Ao transportar a charola do Senhor dos Passos, o romeiro transporta sua própria dor. O peso do madeiro soma-se ao peso dos inúmeros romeiros pendurados na charola, revivendo diferentes dramas sociais.

Assim emerge a identidade devoto/imagem. Todos sacrificam, destituem suas forças no transporte da cruz. O romeiro transportador é metaforicamente transformado no personagem Simão, responsável pelo auxílio ao divino. Maria, no ato solene dos Passos é o elemento que se aproxima ainda mais dos devotos. Trata-se da mulher que chora as dores do filho e também da humanidade, junto a mesma. Isso aparece na descrição de Serafim Santiago.

O vigário Jozé Gonçalves barrozo, que surgia no púlpito e lançava um olhar perscrutador sobre sobre o enorme auditório que enchia a grande praça do Palácio e precipiava a falar, prendendo a tenção do inmesoe já citado auditorio e dizia: O voz todos, que passais por aqui, attendei, e considerai, se há dor igual a minha dor e afflicção. Ao pronunciar estas afflitas e angustiosas palavras palavras arrancava lágrimas

da maior parte dos ouvintes. Em acto continuo dizia elle em latim: o voz omnes qui transites per viam attendite, et videte, se est dolor sicut dolor meus. Era nesse momento que subia em uma cadeira a fim de ser vista por todos, a Senhor-pia, que ouvindo ferir o tom do violino do Maestro – Firmiano Nunes dos santos fortes, cantava Ella admiravelmente o versículo acima citado, abrindo e fechando lentamente, durante o cântico, o lenço de linho com a effigie do ensanguentado Nazareno. Findo este tocante cântico, o vigário terminava então o Sermão, fazendo a dolorosa despedida da Virgem de Sião àquelle filho unigênito em suas affições e cruéis supplicios, offerecendo-se para acompanhá-lo até o Monte Calvário, pedindo finalmente: Misericórdia meu Deus, misericórdia meu Pai, misericórdia meu Senhor .¹⁴

Como se pode perceber pela descrição de Serafim Santiago, um cristovense católico e confesso apaixonado por sua terra natal, na solenidade de Passos as ruas da cidade de São Cristóvão eram transformadas num grande palco, em que se encenavam e encena o drama do Cristo sofredor. Mas as lágrimas na procissão dos Passos denotam ser uma representação feminina. Além de aparece na face da imagem mariana, no sermão o destaque também é para as mulheres, as romeiras descalças e sofridas que buscam exasperadamente o consolo divino. A imprensa sergipana reforçou essa representação:

Seu eloqüente sermão, em voz muito clara e vibrante de fé, foi tão elevado e tão digno do assumpto, que vimos muitos olhos marejados de lágrimas, quando o distincto orador se referiu as amarguras do coração materno suppliciado pelas torturas do grande Martyr, principalmente no trecho magistral em que o

14 SANTIAGO, Serafim de Santiago. Anuario Christovense. São Cristóvão, 1920, p. 26.

illustrado orador invocou os sentimentos affectivos das mães presentes naquelle acto, verdadeiramente tocante.¹⁵

Todavia, a identidade não fica restrita à relação devoto/imagem. O transporte da charola do Senhor dos Passos é um dos momentos definidores da identidade cristovense. Ser cristovense é também poder carregar sobre os ombros a charola dos Passos, não importando a procedência.

Os carregadores do andor constituem então um grupo seletivo, na imensa multidão de devotos. Eles participam de uma experiência íntima com o sagrado. Podemos dizer que se trata do *Homo Christophorus*, ou seja, o romeiro que todos os anos põe sobre os ombros um dos varões da charola do Senhor dos Passos para a transladação pelas ruas da velha capital. Etimologicamente, Cristóvão significa “aquele que carrega Cristo”. O *Homo Christophorus* é isso, sentir-se cristovense carregando o pesado andor, com o peso da humanidade (em decorrência dos romeiros agarrados nas bordas). Essa é uma forma de enfatizar aspectos relevantes da procissão. São as faces ocultas dos Passos.

Com o desenrolar da procissão a cidade de São Cristóvão vai sendo anunciada, apresentada aos visitantes. Casarões e igrejas centenárias emergem no cenário criando uma atmosfera diferenciada. Nas sacadas dos velhos palacetes a elite política sergipana acena em busca de legitimação. Nas sacadas da maioria das casas panos roxos denotam o caráter penitencial, da mesma forma dos estandartes espalhados nos postes públicos em todo o itinerário da procissão. Mas o guia que apresenta a cidade é a imagem do Senhor dos Passos. No alto de sua charola, no balanço das intensas disputas entre os promesseiros, a imagem desloca-se rapidamente pelas ruas estreitas clamando pelo olhar curioso e devoto de visi-

15 DIÁRIO DA MANHÃ. Passos. *Diário da Manhã*. Março. Aracaju, 1919, p. 1.

tantes e moradores. O patrimônio arquitetônico da velha capital se torna cenografia do patrimônio imaterial católico dos sergipanos, da solenidade dos Passos.

São Cristóvão é a cidade que todos os anos, no segundo final de semana da quaresma, carrega sobre os ombros de seus moradores e agregados o Senhor dos Passos por suas ruas estreitas e tortuosas, simbolizando a Jerusalém dos tempos bíblicos.

Partindo dessas considerações, podemos dizer que a solenidade do Senhor dos Passos em São Cristóvão é uma festa triste, por refletir os dramas da sociedade que dela participa. É uma celebração da dor, dor de um povo pobre, anônimo, excluído, silenciado. Dores sintetizadas na imagem do Senhor dos Passos.

“Chora pecador, chora arrependido”: a Procissão dos Passos em Itaporanga



Um morador inquieto se preparava para o ato solene. No caso ele realizava suas primeiras orações antes do jantar, cercado por familiares. Rezava-se pela mesa farta. Rezava-se pela família. Clamava-se e dedicava a ceia às Dores da Virgem. Antônio Conde Dias aparentava estar ansioso para o momento que iria testemunhar. Na hora da Ave-Maria o sino da matriz dobrava chamando os devotos para o ato solene. Ouvia-se o estrondo doloroso do bronze e os murmúrios das mulheres descalças pelas ruas. O patriarca convocava seus familiares para o cortejo e seguia para o templo sagrado.

Pelas ruas nada de alegria. A população de Itaporanga d’Ajuda, cidade cravada às margens do Rio Vaza-barris, parecia entender o significado daquele momento. Nas janelas dos casarões podiam ser vistos jarros de flores, imagens sacras, quadros com cenas da Via Sacra e velas. Eram os Passos da procissão que iria percorrer as ruas. Na Praça da Matriz, a imponente igreja encontrava-se de portas abertas, repleta de devotos venerando as sagradas imagens do Senhor dos Passos e de Nossa Senhora da Soledade. Dos povoados e das cidades vizinhas chegavam os romeiros, alguns vestindo mortaldas e outros com velas nas mãos. Cercado pela família, Antônio Conde Dias observava os atos de fé e percebia a interação dos devotos com os santos.

O grande sino da Matriz dobrava pela segunda vez. Já eram seis e meia da noite. Mais devotos adentravam no templo, beijavam

os pés do Senhor dos Passos e se curvavam passando o manto da Mãe das Dores sobre o rosto sofrido. Faltava pouco para a procissão, momento solene que se inclinava mais “para o ato de externar a fé do que pelo entendimento da doutrina católica”.¹ Era o vigor da tradição de uma cidade católica no período quaresmal.

O personagem descrito acima, Antônio Conde Dias, não era um mero devoto em meio à procissão que estava prestes a sair. Ele era membro da elite da cidade de Itaporanga d’Ajuda. Mais do que isso. Também era representante da intelectualidade católica de Sergipe, pois o mesmo possuía uma coluna no mais importante impresso católico de Sergipe, “A Cruzada”, jornal que veiculou notícias da Igreja no estado entre 1918 e 1969.² Uma temática que permeou parte significativa dos seus artigos foi o das procissões quaresmeiras. Ao que indica, o intelectual itaporanguense era um aficionado pelos cortejos solenes da Paixão de Cristo e, principalmente, pelas tradições do povo católico sergipano.

Os registros desse intelectual propiciam a abertura de uma físuras sobre o passado da religiosidade de Sergipe. Suas anotações cuidadosas e detalhadas permitem ao pesquisador problematizar os aspectos concernentes às celebrações católicas nos primeiros decênios do século XX em uma cidade de pequeno porte e sem grande projeção no cenário religioso do estado. Itaporanga d’Ajuda não possuía grandes romarias ou festividades que atraíssem muitos devotos de outros municípios, mas, mesmo assim, se tornou foco dos registros do cronista.

Todavia, era uma cidade que aparentava seguir os pressupostos determinados pela Diocese de Aracaju, com a regulamentação

1 FLEXOR, Maria Helena Occhi. Procissões na Bahia: teatro barroco a céu aberto. In: *II Congresso Internacional Barroco*. Porto: Universidade do Porto, 2001, p. 521-534.

2 SALES, Tatiana Silva. *As falanges da Boa Imprensa: o jornal “A Cruzada” em Sergipe, 1918 a 1969*. São Cristóvão, Centro de Educação e Ciências Humanas/Departamento de História. UFS, 2006.

das expressões de religiosidade, especialmente as festas. Nesse sentido, uma simples procissão paroquial assumia uma proporção de destaque, se tornava alvo de registro que reforçava os elementos de piedade cristã e, principalmente, as normativas devocionais que estavam sendo impregnadas entre os populares, pois “o povo é frequentemente o objeto da reforma”.³

Nesse artigo o foco central é a procissão do encontro na cidade de Itaporanga d’Ajuda. Trata-se da tentativa de compreender a relação entre tradição e modernidade expressa na estética barroca na religiosidade católica. Os discursos constituídos sobre a solenidade explicitam as duas perspectivas, aparentemente dicotômicas, mas que no alvorecer do século XX eram apresentadas como elementos distintivos do bom cristão. Nesse sentido, o bispado sergipano se preocupava em exercer um maior controle sobre as práticas de religiosidade que se destacavam em Sergipe. As romarias e as procissões de cunho penitencial foram alvo especial de atenção, pois eram os eventos católicos nos quais as práticas do catolicismo popular se apresentavam com maior vigor, quase sempre marcadas pelas demonstrações públicas de piedade e de sofrimento. Por esse motivo, tais solenidades se tornaram alvo das ações romanizadoras da Diocese de Aracaju. Em Itaporanga, o olhar perscrutador do clero buscava evidenciar o desaparecimento das velhas práticas de desobriga, que foram tão comuns até o início do século XX em procissões e santas missões.

A pesquisa foi desenvolvida a partir da análise dos textos concernentes à temática, com enfoque para as notícias divulgadas na imprensa sergipana entre 1890 e 1950. Além disso, a pesquisa teve como fulcro documental os registros de memorialistas da cidade, como Gilberto Amado⁴ e Antônio Conde Dias. No caso dos estudos

3 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, p. 248.

4 Gilberto de Lima Azevedo Souza ferreira Amado de Faria foi um político, ensaísta, me-

sobre festas e religiosidades, a configuração de espacialidades com enfoque para as redes de sociabilidades se tornam imprescindíveis, pois se torna uma forma de propiciar o entendimento da pluralidade de cosmovisões e das tessituras que engendram o contexto social.

No caso de Itaporanga d’Ajuda, pode-se perceber que a procissão do encontro se tornou alvo das atenções eclesíásticas na redefinição das práticas sócio-religiosas. Nesse sentido, elementos aparentemente irrelevantes nos discursos sobre a referida procissão se tornam imprescindíveis no entendimento da dimensão do processo ultramontano na Diocese de Sergipe, pois revela nuances de um catolicismo combatente das práticas tidas como pagãs e da astúcia de constituir uma religiosidade sob os moldes europeus.

Na trilha dos pecadores: as santas missões capuchinhas



Itaporanga. Último decênio dos oitocentos. Em plena Guerra de Canudos os capuchinhos resolveram passar pela vila cravada às margens do rio Vaza-barris. A fama dos frades chamados de barbudinhos era aterrorizadora e despertou o pânico na localidade. No imaginário social, as terras de Nossa Senhora d’Ajuda seriam purificadas de todo o pecado. Tudo isso foi registrado no livro de memórias de Gilberto Amado, que construiu uma narrativa sobre a estadia dos frades na vila.

A descrição do romancista é um importante testemunho das práticas civilizadoras dos frades capuchinhos, assim como,

morialista e diplomata sergipano. Nasceu na cidade Estância no dia 7 de maio de 1887. Era o mais velho entre os 14 filhos que o casal Melchisedech e Ana Amado tiveram. Ainda nos seus primeiros anos foi morar em Itaporanga, onde realizou seus estudos primários. Também estudou farmácia na Bahia e diplomou-se em Direito pela Faculdade de Recife. Foi membro da Academia Brasileira de Letras e faleceu no Rio de Janeiro no dia 27 de agosto de 1969.

também pode ser vista como uma fresta do cotidiano da região. Assim, seguindo a perspectiva defendida por Stuart Hall devemos entender que a transformação é chave de um longo processo de moralização das classes trabalhadoras, pois a cultura popular passa a ser vista como ameaça, desmoralização a ser crivada, civilizada. É evidente que a narrativa do autor não pode ser tomada como registro fiel do passado, mas sim como uma representação tecida no intuito de fortalecer suas memórias sobre a infância vivida na vila de Itaporanga e de criar um enredo para seu texto. Todavia, o texto literário também pode ser consultado como testemunho histórico, pois reflete os valores e as ideias de seu tempo. Mesmo quando se trata de um texto ficcional, o historiador deve perceber que se trata de uma ficção gestada em determinado contexto social. Além disso, os escritores buscam em sua conjuntura elementos do cotidiano visando criar um efeito de realidade. No caso de Gilberto Amado esses efeitos são mais evidentes, tendo em vista que seu texto tem a pretensão de possuir um caráter memorialista. Por conta disso, a narrativa é maculada pela presença de antigos moradores de Itaporanga, por atores comuns que perambulavam pelas ruas cotidianamente.

O escritor estanciano tentou descrever detalhadamente as ações dos capuchinhos e o medo que pairou sobre a localidade com a notícia da chegada dos mesmos. Todavia, a narrativa também revela nuances do cotidiano da localidade, principalmente no que concerne aos “desvios” sociais da época. Os pecadores se tornaram foco da atenção do romancista na tentativa de evidenciar as representações dos frades menores. Ao falar sobre a redenção e piedade nos tempos de Santa Missão, o intelectual apresentou o contraponto com os pecados dos populares no momento anterior a chegada dos frades. Observe a assertiva a respeito da expectativa dos moradores diante da possibilidade de receberem os missionários:

Foi durante a guerra de Canudos, no intervalo entre a primeira e a segunda expedição. O período era de seca. Já tinha havido uma pregação em Itabaiana. A fama chegou até Itaporanga. Iniciaram-se logo os preparativos. O telheiro do mercado, que já havia sido alongado e cobria todo o alto da praça, não bastava. Armaram-se latadas nos dois lados. Carradas de madeira, de caibros e de estacas chegavam dos engenhos. De cumeeiras de casas velhas abandonadas arrancaram-se ripas ainda prestadias. Carapinas e marceneiros deram do seu novo serviço. Organizaram-se turmas. Todos queriam trabalhar.⁵

Como é possível perceber, a vila metamorfoseou-se. Ruas e praças eram ornamentadas para receber os frades capuchinhos e a multidão de romeiros que costumeiramente os acompanhavam. O espaço urbano foi redefinido para adequar-se as novas sociabilidades que estavam prestes a ocorrer. O que era profano deveria se tornar diferente, pois a localidade viveria dias de penitência, de piedade e de sofrimento. Para ver-se livre dos pecados, homens se organizaram na armação de palanques, cobrindo a praça, criando um espaço onde deveria ocorrer a remissão dos pecados. Essas ornamentações das praças em que se localizavam as igrejas visitadas pelos frades eram comuns na época. Para Pecorari, “a participação do povo era de vera maciça (...). muitos vinham de fora e até de longe, improvisavam abrigos ou ‘latadas’ para passar a noite e assim não perder um dia sequer”.⁶

Um ponto importante a ser observado é o fato da Santa Missão ter ocorrido em momento oportuno: período de guerra.

5 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*. Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira; Ed. UFS, 1999, p. 147.

6 PECORARI, Francesco. As missões populares dos capuchinhos nos sertões baianos nos fins do século XIX. *Cadernos UFS História*. Vol. 4, nº 5. São Cristóvão: Ed. UFS, 2003, p. 57

Em pleno fim de século, marcado pelas incertezas da vida, os capuchinhos pregavam sobre o inferno e as ações do demônio. A guerra que grassava vidas não era um mal distante. A historiografia sobre Canudos é unânime em revelar o elevado contingente de sergipanos que migraram para a comunidade fundada por Conselheiro.⁷ Familiares ouviam boatos sobre a guerra e certamente não era difícil de associar os dramas de seus parentes a um látego divino pelas ações do demônio. Os homens se matavam no sertão, enquanto os seguidores de Cristo rezavam pelas almas de todos.

Castigo, desgraça e salvação foram ideias difundidas pelos capuchinhos. Os pecados da humanidade eram apresentados ao público como os causadores das dores que martirizavam a todos. Em 1891, ano da passagem dos missionários pelo vale do Vaza-barris, ainda tinha outro atrativo para a retórica dos castigos celestes dos frades menores: a grande seca. Não foi o acaso que fez com que Gilberto Amado iniciasse sua assertiva sobre a Santa Missão rememorando da Guerra de Canudos e da seca. Dois males que assolavam os sergipanos e que se tornaram alvo das prédicas dos frades.

Nas palavras dos pregadores, tais males se proliferaram pela terra como sinal do desgosto divino em relação aos pecados da humanidade. A fama da crueldade dos sermões e do rigor na punição dos pecadores já tinha se proliferado por Sergipe. Todos conheciam a descrições do inferno que os capuchinhos pintavam no púlpito. Eram essas conversas que amedrontavam os moradores das localidades a serem visitadas. Assim, ocorria o processo de “desmo-

7 SILVA, Alberto Garcia da. Médicos Militares Sergipanos em Canudos. *Revista do IH-GSE*. Nº 38, Aracaju, 2009, p.191-202; SÁ, Antônio Fernando de Araújo. *Filigranas da Memória: História e Memória das comemorações dos centenários de Canudos (1993-1997)*. Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2006; SILVA, José Calasans Brandão da. *Antônio Conselheiro em Sergipe e os sergipanos em Canudos*. São Cristóvão: UFS, 1993.

ralização dos pobres e de reeducação dos pobres”, pois, “o povo é frequentemente objeto de reforma”.⁸

Em Itaporanga não foi diferente. Com os primeiros boatos da chegada dos capuchinhos os moradores vistos como “desviantes” se preocupavam, andavam com cautela. Os excluídos da história e da sociedade católica local eram vistos com desconfiança e ignorados por seus conterrâneos. Isso ocorreu principalmente com prostitutas, homossexuais e ateus. Todos eles estariam na mira da Santa Missão e dos escândalos que os frades menores poderiam fazer usando-os como bodes expiatórios das mazelas sociais. Segundo Amado, o cotidiano da vila foi completamente alterado:

A cidade foi tomada de misticismo. Já antes da chegada dos frades as mulheres e as moças começaram a pôr xale preto na cabeça. Flor e fita não botavam mais no cabelo. Às duas feiras que precederam a Santa Missão, as mulheres-damas já não vieram. Embalde procurei-as com os olhos, como sempre fazia disfarçadamente quando elas passavam em fila com as esteiras debaixo do braço, charuto na boca, cravos bocaris nos penteados.⁹

Seguir os caminhos do Cristo incumbia ir além das tradicionais práticas católicas. Os capuchinhos disseminavam o terror pelo interior sergipano. Propagavam o inferno que estaria solto no mundo. Apontavam nas comunidades os agentes de satã. A chegada dos religiosos em uma localidade significava o fim das ações pecaminosas, ou pelo menos uma pausa. Foi o caso descrito pelo memorialista. Na ótica do escritor estanciano, a alegria cedia espaço para o universo circunspecto. Até mesmos as vestimentas foram

8 HALL, Stuart. *Notas sobre a desconstrução do popular*, p. 248.

9 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*, p. 147.

ressignificadas, tornando-se mais sóbrias e cordatas. As campestres flores dos cabelos cederam lugar aos escuros e comportados xales. As prostitutas desapareceram e foram substituídas por mulheres que rezavam por clemência divina.

É interessante perceber a estratégia que o autor utilizou para se referi às prostitutas da época. O mesmo recorreu ao jargão popular da região para caracterizar tais mulheres, dizendo que as mesmas transportavam esteiras embaixo do braço. Ainda hoje em localidades do interior sergipano essa é uma expressão usual do linguajar popular para se referi a mulheres que possuem vida sexualmente promíscua. Seriam as “putas de esteiras”, que transportariam embaixo do braço as esteiras para a realização de atividades amorosas. Isso evidencia um aspecto relevante da obra de Gilberto Amado, que é o diálogo entre a erudição e o popular.

É evidente que essa característica não foi exclusiva do autor, pois desde a Semana de Arte Moderna de 1922 os escritores recorrentemente se utilizavam do popular. Assim, nesse modelo de escrita, o narrador, que aqui se conjuga ao autor, busca no relato uma reconstituição de um fato passado que lhe queima na memória e que solicita uma lembrança que é também reelaboração de uma vivência. Tratava-se de “uma literatura que exprimisse a sociedade”.¹⁰

A sociedade que Gilberto Amado expressa um momento importante da religiosidade católica de Sergipe. No período entre o final do século XIX e descerrar do século XX a Igreja Católica em Sergipe passava por um processo de renovação, com a romanização dos rituais e práticas devocionais. A presença dos missionários capuchinhos nas cidades, vilas e povoados do interior sergipano não era fruto do acaso, mas uma ação pensada que visava utilizar a experiência de frades menores italianos na renovação da religiosi-

10 CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006, p. 125.

dade local. Assim, desde meados dos oitocentos “a Igreja Católica, aqui representada pela Ordem Capuchinha além de realizar a sua função espiritual também auxiliava o Estado na manutenção da ordem e na construção da nação”.¹¹

A presença dos capuchinhos na vila de Itaporanga é reveladora. Ao enviar os missionários, a Arquidiocese da Bahia indica que as expressões de religiosidades da população local não estavam de acordo com os preceitos cristãos, ou pelo menos, deveriam ser observados pelo olhar atento dos frades menores. Nesse sentido, a escrita de Amado nos brinda com o desfile de personagens reais, de moradores anônimos da vila que dificilmente seriam reconhecidos se não fossem os registros do memorialista.

Esses personagens, usados para caracterizar o popular, as credices e as superstições da localidade em que passou a maior parte de sua infância expressam aspectos que extrapolam o exótico e os artifícios da linguagem literária. As mudanças bruscas de comportamento são sinais do controle exercido pela Igreja e do prestígio da mesma na sociedade sergipana de fim de século. Além disso, essas mudanças de comportamento são indícios do processo de reconstrução das cosmovisões, da ineficácia do clero em exercer a vigilância permanente sobre os fieis. Se no tempo sagrado era preciso mudar o comportamento radicalmente, era porque no tempo cotidiano a conduta da população não era condizente com a proposta clerical. Nesse caso, a necessidade de reforma das camadas populares era reforçada pelo alto clero, pois a Arquidiocese da Bahia passou a ser veemente na vigilância da religiosidade popular dos sergipanos. Para os populares sergipanos, cabia encontrar as estratégias de resistir, de persuadir os capuchinhos, evidenciando o duplo movimento de conter e resistir.

11 CUNHA, Tatiane Oliveira da. “Bom cristão, bom cidadão”: contribuição capuchinha no processo civilizatório em Sergipe (1840-1889). *Cadernos UFS História*. Vol. 1, nº 11. São Cristóvão: Ed. UFS, 2010, p. 127-145.

Desse modo, Gilberto Amado proporcionou um desfile dos personagens anônimos da História nas páginas em que narra a Santa Missão. Na tentativa de cunhar sua obra com aspecto de veracidade, o autor buscou recheiar suas memórias pessoais com ações e dizeres dos populares que viveram em Itaporanga nos idos dos oitocentos. Amado também demonstra que sua assertiva evidencia a confluência de memórias, a simbiose do que viveu com o que ouviu dizer, ou seja, o encontro de memórias pessoais com os registros coletivos. O livro não remete apenas ao que foi testemunhado pelo memorialista, como evidencia a assertiva seguinte:

Ouvi dizerem que Maria Jeroma, de todas (mulheres-dama) a mais impressionante, pelo ar desafrontado e pela pintura da cara, ganhara o sertão. Zé Bolachinha deixou de beber. Elias já não apregoava na venda suas briagueses. Cazuzo de Lino, o mentiroso da vila, andava dizendo que não mentia mais, comprara um terço com bentinhos que mostrava de porta em porta. Pombinho remexendo-se, com a voz de mulher, parava junto as donas de casa e dizia, benzendo-se: “Agora é tempo da gente se arrepender, meu Deus!” Mariana não mais esperava os homens à porta da malhada.¹²

Na assertiva de Amado o medo pairou sobre a vila ribeirinha. Os anônimos alteraram seu cotidiano diante da possibilidade de receber os missionários capuchinhos. Os moradores apontados como pecadores buscavam apresentar-se de forma diferente, evidenciando o arrependimento e busca pela salvação. Foi nesse contexto que os objetos de salvação se tornaram alvo dos moradores e dinamizou o comércio local. Ao que tudo indica nos últimos anos do século XIX, a localidade se transformou em ponto de convergência de

12 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 147-148.

romeiros e de penitentes em busca da clemência divina. Os frades romanizadores atraíam devotos que geralmente não eram assistidos pelo clero. Em Itaporanga, a população que vivia distante, nos limites da Freguesia Nossa Senhora d’Ajuda deslocou-se para assistir às celebrações. Na ótica do memorialista, a vila havia se transformado, pois “eu via pela primeira vez em Itaporanga famílias inteiras de engenho. A nossa casa encheu-se. Meu pai preparou acomodações em outras para receber hóspedes. Foram armadas redes nos corredores, as camas não davam”.

É notório na historiografia sergipana as dificuldades que o clero oitocentista tinha para atender a sociedade de suas respectivas paróquias¹³. Muitas vezes passavam quase um ano sem que a população das localidades mais distantes presenciasse a celebração da Eucaristia. Por conta dessa situação de precariedade, momentos como os das Santas Missões eram propícios para o deslocamento dos fieis. Não só isso. Era ocasião também que instigava o imaginário barroco da população rural sergipana que executava as práticas penitenciais. Seguindo passos firmes pelas estradas de piçarras os penitentes cantavam sobre os pecados e o tempo sagrado “Pecador, agora é tempo de pesar e de temor: Serve a Deus, despreza o mundo, já não sejas pecador! Neste tempo sacrossanto o pecado faz horror: Contemplando a cruz de Cristo, já não sejas pecador!”. O convite para abandonar as coisas do mundo e buscar o perdão divino não era apenas uma estratégia retórica dos benditos populares. Como já foi visto os moradores da vila de Itaporanga tentaram encarnar o ideal de penitência. Abandonava-se o que era compreendido como pecado. Mortificava-se o corpo. Saudavam-se as dores. Da parte alta da vila descia a multidão carregando pedras na cabeça, pe-

13 NUNES, Maria Thetis. *Sergipe Provincial I (1820-1840)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

nitenciando e cantando: “Piedade, Senhor, Tende peiedade, É de nós, pecadô... (Sic)”.¹⁴

Cenas que eram comuns no período da Semana Santa se proliferavam pelas ruas da vila. Cruzes, pedras nas cabeças, penitentes ajoelhados e silêncio faziam parte dos enredos das presenças dos missionários capuchinhos. O memorialista não chegou a mencionar a participação da Irmandade Nossa Senhora d’Ajuda nas ações da Santa Missão, evidenciando que os atores penitentes eram os segmentos populares dos arredores da vila. A referida irmandade¹⁵, “em que estavam os homens brancos e pardos de ambos os sexos onde se escolherão os de mais posses”,¹⁶ ou seja, era composta pela elite açucareira do Vaza-barris e provavelmente deve ter agido apenas nas questões de logística para abrigar os missionários e nas reformas da Igreja Matriz e do seu adro.

Um ponto relevante a ser observado é concernente às práticas romanizadoras dos frades capuchinhos em Itaporanga. Pelo que foi exposto na descrição de Gilberto Amado, fica evidente que os frades tentavam combater os “males” que afastavam os fieis dos caminhos da Igreja. O caminho da conversão proposto pelos missionários era a penitência. Eles estimulavam os romeiros a realizarem práticas de sacrifícios para purgar os pecados cometidos. Muitas dessas práticas carregavam um aspecto místico, de forte apelo popular e visibilidade semelhante à estética barroca. Nas prédicas dos capuchinhos não havia espaço para a devoção cordata, mas sim para dramaticidade e exposição pública. O autoflagelo seria uma forma que os fieis deveriam usar para evitar o látigo divino. Em Itaporanga,

14 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 148.

15 GOMES, Sérgio. *O Preço da Fé: análise do termo de compromisso da Irmandade Nossa Senhora d’Ajuda* (agosto de 1840). São Cristóvão, 2006. Monografia (Licenciatura em História). DHI, CECH, UFS.

16 Arquivo Público do Estado de Sergipe. *Termo de Compromisso da Irmandade Nossa Senhora d’Ajuda*. Acervo Particular de Epifânio Dória. Pac. 29, doc. 03, 1840.

Velhos, moços, ricos, pobres, todos carregavam pedras. Eu e outros meninos menores também pusemos pedras na cabeça. Os carolas, as beatas, exageravam. Jejuns rigorosíssimos. Crises nervosas. Maria Saturnina virou a boca, apareceu de beijo torcido. Era uma moça possuída do Capeta, dava ataques como ninguém. Berrava, sacudia-se toda e ficava depois estatelada horas e horas. Os ateus da vila, Tomasinho e Manuelzinho da esquina, não caçoavam mais de religião. Não encontravam, aliás, quem os quisesse ouvir; eram olhados com medo, fugiam deles. Uma comissão foi visitar Tomasinho e exortá-lo a se confessar. Falava-se baixo, num burburinho, num zunzum. Nas calçadas, não estralavam os tamancos como dantes. Tudo se abafou.¹⁷

Um mundo sufocado pela presença dos frades alemães. Moda e festas praticamente desapareceram nos dias de Santa Missão. A alegria cedia lugar a penitência e resignação. Nascia a festa da fé. Outro ponto a ser observado é que no imaginário popular a chegada dos missionários representava a instauração do tempo sacro. A mortificação do corpo é um dos sinais dessa crença. “Tal como o espaço, o Tempo também não é para o homem religioso, nem homogêneo, nem contínuo”.¹⁸ Na cosmovisão desses moradores de Sergipe do final dos oitocentos, o tempo sagrado significava a abertura das portas do além. As celebrações de penitência propiciavam a libertação de suas almas, mas também abria espaço para as tentações, para a ação do mal, inclusive do demônio. Não é coincidência que foi relatado a desfiguração de uma jovem possuída pelo capeta. Assim como a Semana Santa, o tempo sacrossanto de Santas Missões era tempo de lutar contra as ações dos agentes do inferno.

17 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 148.

18 ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 64.

Para evitar as tentações do demônio, a população procurou realizar ações que contribuíssem com os missionários. Um exemplo disso foi Aleixo que era:

Preto fofo e inchado, carregador de lenha, que tinha os pés em bola e andava como um elefante, não tinha amásia com quem casar, e nem beber podia mais. Andava a perguntar o que devia fazer na Santa Missão; entregaram-lhe carretos. Assim purgava qualquer pecado que tivesse.¹⁹

Mais uma vez aparece uma figura popular. O autor expõe o misticismo da vila onde passou grande parte de sua infância, mas não menciona as crenças pertinentes a elite local. Ou seria o caso da elite está envolvida em tais práticas? Certamente não. Amado deixa claro que os nomes citados se referem aos moradores dos segmentos populares. A elite açucareira aparece anônima, contribuindo na organização das celebrações. É claro que em alguns momentos ele evidencia que as práticas penitenciais eram comuns a todos os grupos da localidade, mas usa como exemplo as camadas populares, ou seja, o povo “que constantemente ameaçava eclodir”. O período entre os séculos XIX e XX foi marcado pelas mudanças das classes populares, ou como afirma Hall, ocorreu a “reconstituição do próprio terreno da luta política.”²⁰

Ao se referi a Santa Missão dos capuchinhos em Itaporanga, dois aspectos sobressaltam na escrita de Gilberto Amado: a penitência dos romeiros e a ênfase dos sermões dos frades sobre as mulheres e o pecado. A partir da confluência desses olhares torna-se possível reconstituir os cenários elaborados para a solenidade em uma cidade que se apresentava como católica e

19 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 149.

20 HALL, Stuart. *Notas sobre a desconstrução do popular*, p. 250.

tradicional. Além disso, permite entender o imaginário religioso em que a mulher estava associada ao universo do pecado, portadora das tentações do mundo. O primeiro aspecto de destaque é a penitência:

A multidão se reunia de tarde. As manhãs, até a hora do almoço, eram ocupadas pelos frades em receber confissões e donativos. À hora da penitência todos se dirigiam para o ponto marcado. Aí os frades chegavam, com a enorme cruz negra na frente. Organizava-se o préstito na plangência da ladainha tirada pelos frades e entoada pela multidão. Depois, esta, tomada de frenesi, começava a clamar “Piedade, Senhor...”. Gente se ajoelhava na estrada, metia a cabeça na areia, soluçava alto.²¹

Frenesi. Essa palavra não aparece de forma inocente no texto de Amado. Ela exclama o desespero dos devotos que estavam presentes na Praça da Matriz, na margem esquerda do Vaza-bar-ris. Nas palavras do memorialista, a vila passava por uma histeria coletiva e destacava os gritos, o desespero e a clemência. A cruz usada na Santa Missão e que tanto impacto causava no romeiro era a mesma que abria as procissões da Semana Santa e a procissão do Encontro. Era o mesmo madeiro que abria o cortejo com o Cristo sofredor e o outro com os caçadores de pecadores.

Fora das horas de pregação encontrava-se gente nos cantos, ajoelhada, batendo os beiços, com os olhos no céu. Voltando uma noite com o meu pai de uma casa longe, ouvimos sair do portal da igreja um ruído de prece angustiada. Aproximamo-nos. Eram duas velhinhas acoradas no batente, que

21 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 149.

cantarolavam, ou antes, gemiam, lóbregamente: “Eram dez horas, Da cruz pendente, Nosso Senhor, Deus onipotente”. A toada toda ficava no ar – ente... ente... As velhinhas, debaixo dos xales, encolhiam-se no ar que o vento arrepiava.²²

O que teria despertado a vontade dessas duas velhinhas a permanecer noite adentro entoando cânticos de penitência? Não temos provas que levem a uma resposta definitiva, todavia existem pistas no próprio testemunho do memorialista. Não era usual que mulheres usassem o espaço público no decorrer da noite, quanto menos realizando práticas penitenciais. Isso era comum entre os homens. Entretanto, nos sermões dos frades capuchinhos em Itaporanga havia um alvo espacial: as mulheres, apresentadas muitas vezes como as agentes de satã, disseminadoras do pecado sobre a terra. É o segundo enfoque pertinente à narrativa de Amado. Os frutos dos pecados eram execrados nas palavras dos religiosos, como atesta a narrativa:

Gritos irrompiam desesperadamente. Durante uma das pregações ouviu-se um ai! Muito esvaído. Voltaram-se os rostos. Era uma moça conhecida que começou a sentir uma coisa; sangue escorria. Muito pálida, acudiram-na. Saiu um feto de cinco meses. Foi um dos casos que mais ouvir falar.²³

Em uma descrição rica em sonoridade, o memorialista repete um dos casos que ouvira falar. É instigante pensarmos que num texto de memórias nem tudo remete ao individual. Gilberto Amado deixa claro que muitos dos trechos descritos tinham por base o que ouviu de seus pais, avós e vizinhos. Desse modo, “a lembrança se

22 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 150.

23 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 149.

torna a sobrevivência do passado”.²⁴ Um passado herdado e perpetuado na escrita do memorialista.

A escrita de Amado reflete uma busca de dramatização das cenas. Claro que o texto literário possui exageros, modos próximos aos de uma caricatura, mas tudo isso constituído a partir da leitura visual do que ocorria. Segundo Francesco Pecorari, o grande momento das Santas Missões era o do sermão, pois:

Era o momento esperado em que o Missionário devia criar o impacto, tocar os corações empedernidos, despertar a comoção e o arrependimento. Para isso ele recorria a uma oratória impetuosa e arrebatadora com gritos e gestos aterradores descrevia com exagerado realismo as penas dos condenados e ameaçava os castigos do inferno.²⁵

Realmente as palavras dos frades parecem ter mexido com o imaginário do jovem Gilberto ao ponto de, quando adulto, registrar como um dos fatos mais marcantes de sua infância. A naturalidade com que os frades falavam sobre o universo da sexualidade escandalizou o garoto e grande parte da população católica que assistiu as pregações.

O inferno que este (D. Amado) descrevia – um poço de labaredas, inferno gênero Pedro Botelho, com diabos chifrudos, de chuços na mão, um satanás vermelho baforando fumaça. – este inferno estava ali, no oco da terra, escancarado; ninguém escapava dele se amasiado não se casasse, se pagão se batizasse, se batizado não se crismasse, se mulher casa-

24 BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 53.

25 PECORARI, Francesco. *As missões populares dos capuchinhos nos sertões baianos nos fins do século XIX*, p. 57.

da deixasse de servir ao desejo do marido. Se me lembro de tudo, ou se guardei por ter ouvido dizer depois, o fato é que a Santa Missão deixou em Itaporanga a impressão de que os frades eram dominados por uma obsessão a respeito dos coitos, relações entre homem e mulher, de coisas de cama. Os termos horripilavam. Minha mãe já não foi a segunda pregação. Ouvi meu pai declarar na mesa: ‘esses frades não estão bem orientados’.²⁶

Tudo isso representa o que podemos denominar de primeira fase do processo de romanização do catolicismo em Sergipe. Consiste na inserção do clero estrangeiro nas comunidades rurais em visitas que duravam cerca de quinze dias e tinham por objetivo fortalecer os laços de piedade cristã, quase sempre voltadas para a prática penitencial e combater o que era visto como desvios na conduta social (bebidas alcoólicas, homossexualismo, prostituição, mentira, ateísmo, liberalismo feminino, etc.). Era uma forma também de observar como estava ocorrendo a atuação do clero local. Nesse sentido, o processo de romanização se efetuava por meio da vigilância da conduta social dos paroquianos e do próprio pároco. Outro ponto importante era a assistência religiosa para comunidades que geralmente não eram atendidas pelo clero, em virtude da deficiência existente na Arquidiocese da Bahia em relação ao número de padres. Sob a retórica do medo, os capuchinhos cumpriam a missão de evitar a eclosão de conflitos como o de Canudos.

Não é de se estranhar que um dos recursos usados pelos frades capuchinhos nessas Santas missões foi justamente o imaginário popular barroco, povoado por santos e por demônios. O inferno era pintado nos púlpitos. Os satanases eram apontados entre os ouvintes. Assim, “D. Amando, com o pescoço compridíssimo, um

26 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 150.

verdadeiro falcão crocitava: ‘Mis hermanos!’ Passava um tremor. Possuídos de uma espécie de vesânia, desciam os frades em prédicas a minúcias arrepiantes”. O inferno estava ali, apontado entre os pobres de Itaporanga.

Na cosmovisão desses primeiros agentes da romanização, os homens eram o sinal da degradação, do pecado, da perdição. Os males sobre a terra eram os castigos de Deus, que sinalizavam a insatisfação com as suas criaturas. Gilberto Amado relata suas lembranças sobre as ameaças de castigo: “Ouvi muitas vezes comentar o sermão em que D. Amando chamou os urubus que voavam sobre a multidão para devorarem as mulheres-damas. Na ponta dos pés, parecia querer apanhar rapinantes para virem ali mesmo estracilhar a carniça humana”.²⁷ Nesse sentido, a cultura popular era o alvo central das ações dos barbudinhos.

Essa primeira fase perdurou até 1910, ano da criação da Diocese de Aracaju, que teve como resultado a criação de novas paróquias, a visitação pastoral do bispo diocesano e a constituição da imprensa²⁸ católica que registrava os avanços da nova fase de romanização, dessa vez mais voltada para as práticas do catolicismo.

Os dramas da Paixão nas margens do Vaza-barris



As celebrações do período quaresmal estão entre os principais eventos do catolicismo no Brasil. Pomposas procissões com caráter penitencial faziam parte do cenário de inúmeras cidades do país e envolviam a participação de diferentes segmentos sociais. Em Itaporanga d’Ajuda a participação da população sobressaía-se na Pro-

27 AMADO, Gilberto. *História da minha infância*, p. 150.

28 SOUZA, Valéria Carmelita Santana. “A Cruzada” Católica: uma busca pela formação de esposas e mães cristãs em Sergipe na primeira metade do século XX. São Cristóvão, Núcleo e Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Sergipe, 2005.

cissão do Encontro, realizada sempre no quarto domingo da Quaresma. Ela era marcada pelo envolvimento da sociedade local no planejamento e realização da solenidade. Todavia, nos primeiros decênios do século XX as ações dos devotos da Paixão e morte de Cristo faziam sentir algumas diferenças substanciais nos atos solenes. A tradição de percorrer as ruas com o Cristo com a cruz sobre os ombros já não era a mesma que ocorria na centúria anterior.

Trata-se da segunda fase da romanização. Enquanto na primeira fase da romanização em Sergipe os frades capuchinhos foram os protagonistas, com a realização de Santas Missões itinerantes pelas mais distantes freguesias, inclusive priorizando as comunidades que não eram assistidas por um pároco, na segunda fase o clero local assumiu o protagonismo. Os padres formados no Seminário Sagrado Coração de Jesus²⁹ de Aracaju passaram a atuar em suas respectivas paróquias com o propósito de reformar as práticas devocionais, construindo capelas, mudando os padroeiros dos povoados e dirigindo a religiosidade dos paroquianos.³⁰ Nessa fase, o bispo da Diocese de Aracaju, Dom José Thomaz, preocupou-se em substituir os antigos párocos da diocese pelos seus representantes formados no Seminário de Aracaju. Era uma estratégia de tentar homogeneizar as práticas clericais, de moldar um novo perfil de pároco sob os auspícios das normativas do Concílio do Vaticano I.

Muitos dos padres formados pelo Seminário Sagrado Coração de Jesus se tornaram importantes nomes da intelectualidade sergipana, com publicações de livros e de artigos, além de serem atuantes na divulgação dos novos princípios da Igreja no jornal “A Cruzada”. Um exemplo disso foi o padre José Augusto da Ro-

29 BARRETO, Raylane Andreza, Dias Navarro. *Os padres de Dom José: o Seminário Sagrado Coração de Jesus (1913-1933)*. São Cristóvão, Núcleo e Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Sergipe, 2004.

30 ANDRADE, Péricles. *Sob o olhar diligente do pastor: a Igreja Católica em Sergipe*. São Cristóvão: Ed. UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.

cha Lima, que difundiu as questões atinentes a Igreja Católica nos decênios iniciais do século XX. Outro ator que se destacou na imprensa católica de Sergipe na primeira metade do século XX foi o itaporanguense Antônio Conde Dias. Ele era o responsável pela produção dos textos sobre as celebrações que ocorriam na diocese, assim como pela produção de artigos que discutiam temas como família, religiosidade e educação.

Desse modo, festas de grande apelo popular na sociedade sergipana eram descritas minuciosamente nos jornais. Foi assim que solenidades como a Procissão dos Passos de São Cristóvão, a de Bom Jesus dos Navegantes de Aracaju e Propriá, além de festas de padroeiros dos municípios mais relevantes foram registrados com enfoque quase que etnográfico, constituindo uma fonte de considerável relevância para os estudos a respeito da religiosidade católica de Sergipe em meados do século XX.

Assim, o cronista das festas católicas de Sergipe anunciava a imponente Procissão dos Passos na vizinha cidade de São Cristóvão: “É sempre com indisfarçável emoção que revejo a velha cidade de Cristóvão de Barros, centro de irradiação da fé, colméia de um passado de vida religiosa, marco imperecível de um passado de glória e de espediando”.³¹ Como se pode perceber, as festividades católicas eram apresentadas como foco irradiador da identidade sergipana. Palavras como fé, velha, glória e passado reforçam a idéia de que as solenidades católicas deveriam estar associadas à tradição. Todavia, expressões como tradição na concepção do clero reformador não possuía a conotações voltadas para a religiosidade barroca e sim, a de uma devoção marcada pela sobriedade e apelo aos sacramentos.

De sua terra natal duas solenidades se tornaram foco de suas colunas: a festa da padroeira, Nossa Senhora d’Ajuda e a Procis-

31 DIAS, Antônio Conde. Passos em São Cristóvão. *A Cruzada*. Número 511. Aracaju. 15 de março de 1947, p. 2, col. 1.

são do Encontro. Até a década de 50 do século XX essas eram os principais eventos da devoção católica na pequena cidade cravada às margens do rio Vaza-barris. Além dessas duas festas, havia também a procissão de Santo Antão, patrono de uma pequena capela edificada nas imediações entre a Igreja Matriz e ladeira que levava à periferia da cidade.

A principal festa da cidade era a da padroeira, realizada no dia da Purificação da Virgem, dois de fevereiro. Tradicionalmente essa era a procissão que envolvia a maior parte da população da cidade, principalmente os membros da Irmandade Nossa Senhora d'Ajuda, que tinham como uma das obrigações estabelecidas pelo compromisso à organização da festa.³² Com o processo de romanização a festa passou a exercer também uma conotação de direcionamento devocional por parte do clero, tendo em vista que as novenas de preparação eram patrocinadas pelos moradores dos povoados que seguiam em procissão até a matriz com a imagem do padroeiro da comunidade.³³

Além disso, no dia da festa a procissão solene contava com a presença de mais de dez andores apresentando ao público as imagens sacras alvo da devoção e piedade cristã. Pode-se dizer que a festa da padroeira representa um momento insólito da sociedade local, evocando os santos de povoados, assim como os seus moradores para celebrarem a patrona do município. Era o símbolo maior da centralidade devocional, como também um dos momentos em que o clero reformador tinha mais possibilidades de observar a conduta dos fieis. A tradicional teatralidade barroca se adequava ao novo enfoque da Igreja.

32 Arquivo Público do Estado de Sergipe. *Termo de Compromisso da Irmandade Nossa Senhora d'Ajuda*, p. 2

33 SANTOS, Magno Francisco de Jesus; SANTIAGO, Márcia Maria Santos. Padroeira: a festa de Nossa Senhora d'Ajuda em Itaporanga. *Revista Fórum identidades*. Ano 2, Vol. 4, Jul/Dez, 2008, p. 153-160.

Todavia, apesar da força de atração exercida pela festa de Nossa Senhora d’Ajuda, o momento que despertava o maior sentimento de piedade era a Quaresma. Essa era também a ocasião em que as práticas religiosas condenadas pela nova postura da Igreja Católica e consideradas demasiadamente próximas do paganismo se apresentavam com maior visibilidade. Oportunamente, as celebrações da Quaresma de Itaporanga eram descritas com minudência pela imprensa católica de Sergipe. O que isso representaria? Seria uma estratégia de controlar as práticas devocionais dos segmentos populares? Ou seria uma forma de evidenciar a vitória da concepção ultramontana? Sobre essas inquietudes não temos como apresentar respostas conclusivas. Resta-nos apenas seguir os percursos de historiadores como Natalie Zemon Davis e Carlo Ginzburg, que evidenciaram que muitas vezes as possibilidades são mais perspicazes do que as provas no ofício do historiador.

Provavelmente a segunda possibilidade esteja mais próxima do vivido. Possivelmente a imprensa católica sergipana estava divulgando as celebrações católicas de cidades do interior no intuito de reforçar o caráter normativo das mesmas e a vitória da proposta romanizadora de celebrar os santos. Além disso, noticiar o sucesso das ações do clero reformador poderia servir como exemplo para as demais comunidades. Todavia, é evidente que a ordem e o sentimento de piedade das procissões quaresmeiras que eram vangloriados na imprensa católica muitas vezes não passavam de uma quimera.

Nesse sentido, o jornal “A Cruzada” apresentava o rigor do controle dos párocos sobre as celebrações públicas como um sinal das bênçãos celestiais que se propagavam em Sergipe. Aparentemente o estado que tinha um passado religioso marcado pelos desvios e descontrole se tornava exemplo da difusão do sentimento católico ultramontano. Desse modo, o referido jornal noticiava os

prodígios alcançados na Semana Santa de Itaporanga: “Notícias de Iraperanga. Viveu o povo católico de Iraperanga, de 24 de março a 2 de abril, dias abençoados de elevação espiritual e elevação cristã, com a celebração dos principais atos da grande semana. O programa seguinte foi seguido a risca.”³⁴

O texto noticioso aparentemente desprezioso, sem grande importância revela inúmeros anseios da época em que foi publicado. Primeiramente ao delimitar de quem estava falando. Os editores do jornal deixaram claro que estavam descrevendo as ações da população católica de Itaporanga. Em suma, isso implica na tentativa de demonstrar que as práticas devocionais da Quaresma eram uma tradição do catolicismo, evocando a uma crítica silenciosa aos demais credos religiosos, principalmente aos segmentos protestantes. Segundo, aparece a idéia da sacralidade temporal da Semana Santa, com o uso de termos como “dias abençoados”, “elevação espiritual e elevação cristã” e “grande semana”. Nesse sentido, a vitória da romanização se dava justamente no principal momento do calendário católico. Terceiro, se refere ao rigor exercido pelo pároco. Quando foi noticiado que o programa foi seguido à risca, os editores não estão preocupados com os imprevistos, mas com a afirmação do clero na regulamentação das solenidades. Não era mais a Confraria Nossa Senhora d’Ajuda que convidava o padre para celebrar procissões,³⁵ mas o clero que convocava o povo católico a seguir as práticas condizentes com o novo momento da Igreja, sem espaço para imprevistos, sem práticas consideradas desviantes.

Por esse ângulo, percebe-se que o triunfo da Quaresma vangloriado na imprensa católica não representava apenas a piedade do povo, mas primordialmente a impregnação de uma piedade co-

34 Notícias de Iraperanga. *A Cruzada*. Ano XI, nº 439. Aracaju, 08 de abril de 1945, p. 3, col. 1.

35 APES. *Compromisso da Irmandade Nossa Senhora d’Ajuda de Itaporanga*, p. 4.

mandada pelo clero e voltada para os aspectos de sobriedade. Em outras palavras, era a vitória conclamada da romanização. É importante frisar que as conquistas do eldorado ultramontano eram apresentadas como uma ação voluntariosa do povo. O clero era representado como aquele que apenas observa, rege a grande orquestra popular que busca renovar suas ações. No ideal cruzadístico romanizador o pároco apresentava-se como o comandante de um exército de leigos. O jornal “A Cruzada” ressaltou essa situação ao anunciar que:

A população católica desta cidade (Itaporanga) está associando os seus esforços aos do Vigário local, para a celebração de alguns atos da Semana Santa, à semelhança dos anos anteriores. Esses atos de culto religioso, muito contribuirão para afervorar os sentimentos de piedade do povo.³⁶

“Afervorar os sentimentos de piedade” foi a proposta central da ação conjunta entre clero e paroquianos. Muito provavelmente Antônio Conde Dias, cronista atuante no impresso católico da Diocese era um desses leigos que buscavam auxiliar o pároco na missão de reconduzir a devoção do povo para os anseios da Igreja. As atividades da Paróquia Nossa Senhora d’Ajuda na Semana Santa eram densas e muitas vezes marcadas por celebrações tradicionais do catolicismo barroco brasileiro, todavia apresentando uma roupagem própria do processo ultramontano. Podemos perceber as inovações criadas pelo pároco com o Quadro I.

36 A QUARESMA. Festa de Passos em Irapiranga. In: *A Cruzada*. Ano XI, nº 438, Aracaju, 25de março de 1945, p. 03, col. 04.

QUADRO I - Solenidades da Semana Santa em Itaporanga³⁷

Dia	Celebrações no século XIX	Celebrações em 1945
Domingo de Ramos	Procissão de Ramos	Bênção, distribuição e procissão das palmas. A tarde última procissão do Senhor dos Passos.
Quarta-feira de Trevas	Ofício de Trevas	Procissão dos enfermos
Quinta-feira Maior	Abertura do Santo Sepulcro; Cerimônia do lava-pés. Procissão do Fogaréu	Pela manhã missa cantada, comunhão geral, procissão interna do Santíssimo Sacramento e desnudação dos altares; Durante o dia Guarda de Honra ao Santo Sepulcro A noite, procissão de fogaréus, uma alegoria do Horto das oliveiras e Hora Eucarística.
Sexta-feira da Paixão	Sermão do Descimento da cruz; Procissão do Enterro	Adoração da Cruz (alegoria do descimento da cruz); Procissão Solene do Senhor Morto

O Quadro I é bem elucidativo das mudanças inseridas nas celebrações da paróquia. A principal delas certamente é a inserção da eucaristia em todos os eventos. A exposição do Santíssimo e a comunhão dos fieis aparece com evidencia na programação, reafirmando a idéia de que o foco de toda a ação seria o Cristo Eucarístico e não as imagens sacras, próprias da estética barroca que predominou no século XIX.

No entanto, essas celebrações eram apenas de âmbito paroquial, sem grande força de apelo popular e sem a participação de romeiros. A grande celebração popular e católica da cidade era a Festa de Passos, realizada no quarto final de semana da Quaresma, com duas procissões. No sábado à noite, era realizada a procissão das velas, com a imagem de Nossa Senhora da Soledade entre a

³⁷ Quadro elaborado pelo autor. As fontes foram “A Cruzada” e o livro de tomo da Paróquia Nossa Senhora d’Ajuda de Itaporanga.

igreja matriz e a capela de Santo Antão. Provavelmente, era um momento oportuno de exercer as tradicionais práticas de desobriga, que tanto marcaram as festas católicas de Sergipe. No domingo, ápice da festa, era realizada a Procissão Encontro, com os andores de Nossa Senhora da Soledade e do Senhor dos Passos. Ao longo do século XX a participação popular era extraordinária para os padrões locais e a imprensa católica registrou a participação de romeiros, ao anunciar: “Em Irapiranga, realiza-se hoje a tradicional procissão dos Passos à qual anualmente acorre grande número de fieis de vários pontos de Sergipe”.

A Procissão Passos é uma das celebrações mais importantes no calendário católico sergipano e era realizada em inúmeras cidades, entre as quais sobressaíam as de São Cristóvão, Aracaju e Laranjeiras. Em Itaporanga, a participação popular era notória e provavelmente era a única celebração capaz de se aproximar em termos de quantitativo de romeiros a Festa de Passos da vizinha São Cristóvão. Assim como na velha capital sergipana, a Procissão dos Passos foi controlada nos primeiros decênios do século XX pelos frades franciscanos, tendo em vista que a Paróquia Nossa Senhora d’Ajuda em algumas ocasiões compartilhou o vigário com a Paróquia Nossa Senhora da Vitória. Esses frades, que eram alemães e estavam instalados no Convento Santa Cruz na cidade de São Cristóvão, foram responsáveis pela introdução do processo reformador na paróquia de Itaporanga, combatendo a devoção popular e as práticas consideradas pagãs e destoantes do catolicismo romano.

O triunfo da Eucaristia?



Era o quarto sábado da Quaresma, véspera de uma tradição católica de Itaporanga. Tratava-se da Procissão de Nossa Senhora da Soledade, noturna e sob a luz de velas, acompanhada pelo soar

triste do sino da matriz. Esse era o momento das práticas penitenciais, dos romeiros ajoelhados, da desobriga. Práticas que ao longo do século XX paulatinamente foram alvo das críticas dos vigários. Práticas que sucumbiram com o passar do tempo. Em 1945 “A Cruzada” revelou apenas uma faceta da procissão, sem detalhes: “À noite de véspera, como de costume, houve a procissão da veneranda imagem de Nossa Senhora da Soledade”.

É inquietante o texto apresentado pelo jornal católico e nos leva a questionar o que teria motivado a ausência de uma descrição mais detalhada. Provavelmente isso teria ocorrido de forma pensada, para não revelar a persistência da desobriga que era tão comum nas procissões noturnas de Sergipe. Em relação à Procissão do Encontro, realizada no domingo, a imprensa foi bem mais minuciosa:

Realizou-se domingo na cidade de Irapiranga, a piedosa e tradicional festa do Senhor dos Passos. Pregou, no momento tocante e expressivo do Encontro, o Revmo Frei Batista Vilar, estando a parte orquestral confiada à harmoniosa e conceituada Lira São Cristóvão, especialmente convidada. Após percorrer as sete estações, a procissão recolheu-se à Matriz onde foi dada a bênção solene do Santíssimo Sacramento.³⁸

A descrição realizada pelo jornal evidencia que o espetáculo do domingo estava condizente com as normativas estabelecidas pelo Concílio do Vaticano I. Era uma festa piedosa e tradicional, mas que tinha como momentos marcantes o sermão e a bênção final, mais uma vez com a exposição pública do Santíssimo Sacramento. O texto evidencia que o foco central não era a imagem do Cristo sofredor com a cruz sobre os ombros, mas a Eucaristia. Ao

38 Festa de Passos em Irapiranga, *Op. Cit.*, p. 3, col. 3.

contrário do que ocorrera na nota a respeito da noite anterior, em que predominou o silêncio, no registro sobre a Procissão do Encontro sobressaía a declaração do triunfo da Quaresma, da penitência sobre o mundanismo da estética barroca. Outro ponto a ser observado é que nem tudo transcorria como peculiaridade de Itaporanga. O orador sacro do sermão e a orquestra eram da cidade de São Cristóvão, ou seja, os mesmos que realizavam a festa dos Passos. Pode-se dizer que a ação ultramontana em Sergipe não ocorreu de forma isolada nas respectivas paróquias, mas por meio da gestão da Diocese e de um corpo de especialistas em diferentes âmbitos. Nesse caso, o triunfo da Quaresma em Itaporanga representava apenas a vitória de uma batalha ultramontana contra o paganismo no seio da Igreja Católica, mas reforça também o sentimento de que ainda havia uma guerra a ser travada.

Nesse sentido, uma simples procissão do interior sergipano abre uma fresta que torna possível a compreensão da cultura popular, especialmente no tocante a sua religiosidade, pois “há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular”.³⁹ Assim, ao transitar entre as santas missões capuchinhas e as procissões quaresmeiras sob a tutela dos franciscanos alemães, percebe-se a dialética da luta cultural. Percebe-se que o processo de romanização no Brasil não se constituiu em processo contínuo e linear, mas sim permeado de lacunas, querelas, tornando-se portador de diferentes linguagens de acordo com os interesses a cada momento. No caso de Itaporanga, esse processo transitou entre as santas missões capuchinhas, com caráter fiscalizador e a reestruturação devocional, por meio da substituição do clero local por párcos estrangeiros.

39 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular, p. 255.

Itaporanga se tornou o alvo da ação das classes dominantes no processo de combate a cultura das classes populares, assim como também se tornou o exemplo da vitória da romanização sobre as práticas do catolicismo barroco. Vitória da Eucaristia? Triunfo da Quaresma? Nem tanto. A cultura popular se “define pelas relações que a colocam em uma tensão contínua com a cultura dominante”. A devoção popular não foi derrotada, apenas silenciada, ocultada pela imprensa católica que forjou as glórias do processo de civilização. Enquanto os jornais católicos evidenciam o suposto controle do clero sobre as práticas devocionais da Procissão do Encontro, ocultavam as expressões da cultura popular que eram reproduzidas na Procissão da Soledade. As classes populares continuavam a preocupar, a ser alvo da disciplina eclesiástica, do processo de evangelização. Assim, ao inquirir sobre as práticas religiosas de Itaporanga, podemos reafirmar que as culturas não são concebidas como formas de vida, mas como formas de luta.⁴⁰

40 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular, p. 257.

“A Divina Victima do Golgotha”: a procissão do Senhor dos Passos em Aracaju



11 de abril de 2014. Era fim de tarde. Predominava o tempo fugaz. Pessoas deslocavam-se de um lado para o outro, imersas no consumo. Como andarilho passava apressado entre os calçadões das ruas João Pessoa e Laranjeiras. Em meio aos burburinhos do comércio e dos pedintes, ouvi ecoar um cântico quaresmal: “*pecador, agora é tempo* de pesar e de temor / Serve a Deus, despreza o mundo, já não seja pecador”. Era a missa do fim de tarde na Igreja de São Salvador. Uma missa especial, da véspera da Sexta-feira das Dores.

Ao ouvir o lastimoso cântico passei a refletir sobre a pertinência de convocar os pecadores do comércio, do mundo dos negócios e das relações humanas líquidas para o templo da tradição aracajuana, ermida onde teve início a vida católica da nova capital, com as celebrações da santa missa e das pomposas procissões. Lembrei também que é a Igreja de São Salvador o abrigo de uma das imagens mais veneradas da cidade: o Senhor dos Passos.

Resolvi então, retornar e adentrar no templo centenário. A missa já havia sido finalizada e assim pude contemplar uma cena singela, com o andor do Senhor dos Passos pronto para a procissão do Domingo de Ramos, cercado de devotos ajoelhados, suplicando bênçãos e chorando seus dramas. Na bela Aracaju menina, das ruas planejadas e de ares cosmopolita, ainda havia espaço para as tradições do catolicismo piedoso por meio da contemplação da bela face ensanguentada do Nazareno.

FIGURA I - Senhor dos Passos de Aracaju



Senhor dos Passos da Capela São Salvador. Aracaju. Foto: Magno Santos, 2014.

A imagem do Senhor dos Passos ainda é uma das principais devoções do povo aracajuano e isso pode ser comprovado pela frequência cotidiana de fiéis ao templo, muitas vezes deixando singelas formas de agradecimento pelas graças alcançadas. Não é raro encontrar no nicho do Nazareno dezenas de fitas devocionais, santinhos e velas como pagamento de promessas. O olhar agonizante do cristo flagelado atrai a piedade dos católicos que visitam o centro da capital sergipana, especialmente os segmentos das camadas populares.

Todavia, apesar da notável devoção, a Procissão do Encontro realizada sempre no Domingo de Ramos passa quase despercebida, sem atrair a atenção da grande massa de devotos e da imprensa local. Na noite escura de domingo, a imagem do Senhor dos Passos, vestido em sua túnica púrpura, desfila silenciosamente pelas ruas do centro da jovem capital em direção a Catedral Metropolitana para o doloroso encontro com a imagem da Doce Mãe da Soledade. Uma tragédia despojada de luz e, até certo ponto, de grande número de testemunhos.

Observando-se os silêncios acerca da Procissão do Encontro de Aracaju no século XXI podemos até olvidar os templos gloriosos dessa solenidade que marcava a paisagem urbana da cidade. A referida procissão é realizada na cidade desde o final do século XIX e ocorria sempre no entardecer do Domingo de Ramos. Provavelmente essa celebração tenha sido criada na nova capital no intuito de dotá-la de solenidades que remetessem à tradição do povo sergipano. Por esse motivo, naquele tempo, o leque devocional da cidade estava atrelado à imagem do Cristo sofredor.

De um lado, a grandiosa festa de Bom Jesus dos Navegantes, com a imagem do crucificado, que descia a Colina do Santo Antônio para desfilar solenemente no estuário do rio Sergipe. Por outro, o Senhor dos Passos, com seu olhar de agonia e rosto ensanguentado, esmagado pelo peso do madeiro, exposto no altar lateral da Igreja de São Salvador. Entre as duas devoções ao sofrimento do Cristo humanizado, encontrava-se o mistério da Virgem da Conceição, patrona da cidade.

Na Aracaju criada para representar o Sergipe moderno, a civilização, o porvir; as imagens do Senhor dos Passos e de Nossa Senhora da Soledade expressavam a tradição. As devotas imagens foram esculpidas em Sergipe na segunda metade do século XIX e tiveram como autor um dos mais renomados escultores de São Cristóvão, Manoel Serapião Pereira Leite. Esse artista, conhecido

em sua terra natal por Neco Pintor, foi incluído no seletto grupo de sergipanos ilustres de Liberato Bittencourt.

Nas palavras do biógrafo, Neco “tinha um jeito especial para a escultura e sem a precisa educação técnica, porque em Sergipe não existia escola apropriada, Neco dedicou-se a trabalhos em madeira, no que chegou a ser perfeito”.¹ A classificação das obras artísticas de Manoel Pereira Leite como perfeitas talvez tenha sido o motivo central de incluí-lo entre os homens dignos de serem mencionados em sua obra, permeada pela menção a homens de letras e autoridades políticas.

Liberato Bittencourt preocupou-se em descrever a escultura do Senhor dos Passos da capela de São Salvador. De acordo com o escritor, “no Aracaju há, feito por ele, a imagem do Senhor dos Passos, bela representação do Nazareno, sob o peso da cruz, narinas dilatadas pelo cansaço, membros delicados, numa tensão extraordinária de esforço, uma legítima obra de arte enfim, digna de figurar nos mais ricos templos da cristandade. Uma outra obra sua de valor é a Virgem Mãe, a *Soledade*, como lhe chamam os católicos em Aracaju, formosa mulher de raça hebraica, perfeita nas suas formas e na expressão cativante de sua dor profunda. Em Laranjeiras existe uma linda imagem de S. Paulo, obra de Neco, de um artista que nunca estudou geometria, que nenhuma idéia havia de anatomia, completamente ignorante de sua grande capacidade artística.”²

É instigante o fato de uma das mais belas expressões artísticas de Sergipe oitocentista tenha vindo das mãos de um talentoso escultor cristovense. Sem ter acesso aos estudos e sem conhecer os rigores normativos das grandes escolas de belas artes, Neco Pintor buscava expressar a divindade a partir dos elementos que o cercava: as imagens sacras de sua terra natal, alvo das devoções do povo

1 BITTENCOURT, Liberato. *Homens do Brasil – Sergipe*. Rio de Janeiro, 1913, p. 194.

2 BITTENCOURT, Liberato. *Homens do Brasil – Sergipe*. Rio de Janeiro, 1913, p. 194.

sergipano e os dramas da miséria humana. Com isso, o esquecido artista sergipano expressou sua genialidade ao recriar o drama divino respaldado pela experiência social dos sofrimentos terrenos, com a Mãe que mergulha na dor ao contemplar o Filho a caminho do Calvário. O Senhor dos Passos na capela de São Salvador é o espelho dos martírios que afligem o povo sergipano: nobre na alma, ferido na carne.

“A entrada triunfal do Salvador”



Véspera do Domingo de Ramos. Nas ruas da nova capital sergipana os moradores mais antigos vestiam-se de luto. Na feira, as bancas de peixe encontravam-se repletas de consumidores, tentando suprir as necessidades da longa semana que estava prestes a iniciar. Visitantes chegavam dos municípios do interior do estado, enquanto outros se deslocavam para cidades como Laranjeiras, Maruim e, principalmente, São Cristóvão, no intuito de acompanhar as celebrações do martírio de Cristo. Eram os agitados dias que dariam início as solenidades da Semana Santa em Aracaju.

A população católica de Sergipe nos primeiros anos do século XX ainda era movida pela cultura barroca, pelo catolicismo penitencial maculado pelas expressões públicas de dor e sofrimento. As cidades, vilas e povoações no início do século eram marcadas pelos espetáculos de procissões que aglomeravam grande parte dos moradores. O dia de procissão e de festa era um dia de entusiasmo na cidade. Multidões de pessoas invadiam as ruas e as praças nas proximidades da igreja. A cidade inteira era agitação e movimento. Em Aracaju, a realidade não era destoante.

Entre o final do século XIX e início do XX, a capital sergipana estava abarcada na efetivação de uma vasta gama de festas de santos, com procissões, novenas e missas. Eram inúmeras solenida-

des em que diferentes épocas do ano movimentavam a cidade. Do primeiro ao último dia do ano havia comemorações de cunho religioso. Entre os principais séquitos destacavam a de Bom Jesus dos Navegantes (1º de janeiro), São Benedito (6 de janeiro), Santo Antônio (13 de junho), Nossa Senhora do Rosário (data móvel), Santa Cecília (data móvel), Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro) e Senhor dos Passos (Domingo de Ramos). Isso significa dizer que o calendário católico dos aracajuanos também era diversificado, com festividades de distintos cunhos.

Um dos principais palcos das festas religiosas da capital era a igreja São Salvador, sita no centro da cidade. Desde o alvorecer do ano a pequena capela vivia a pulular com suas festividades. Os jornais de Aracaju noticiavam as festas: “Festa de S. Benedicto. No próximo dia 6 deste haverá na Igreja de S. Salvador a costumeira festa de que um grupo de moços todos os annos, eleva a effeito em honra de S. Benedicto”.³ Além das contagiantes festas em louvor ao santo negro, na referida capela também se destacavam as atividades religiosas do período quaresmal.

Nas celebrações da Semana Santa na capital sergipana esse colorido não era tão vívido. A alegria não aparentava ser tão contagiante. Predominavam as cores sóbrias, o preto e o roxo. Predominavam o silêncio e os cânticos piedosos. Era tempo de reflexão, contemplação, de exercer a piedade cristã. Mesmo assim, os moradores da nova e ainda inóspita capital⁴ tentavam recriar as tradições de seus municípios de origem. Tentavam reconstituir os

3 A CRUZADA. *Festa de S. Benedicto*. Aracaju, nº 31, 03-01-1926.

4 A cidade de Aracaju foi planejada para ser elevada a capital da província de Sergipe em meados do século XIX. Até então a capital sergipana era São Cristóvão, localizada às margens do rio Paramopama. Em 1855, no transcorrer do governo do presidente Joaquim Inácio Barbosa, foi inaugurada a cidade de Aracaju, projetada pelo engenheiro Sebastião José Pirro, localizada no estuário do rio Sergipe. Apesar de ser projetada em meados do século XIX, a cidade no início do século subsequente ainda apresentava sérios problemas estruturais, como salienta Maria Nely Santos (2002).

cenários pomposos do catolicismo barroco das cidades de Laranjeiras e São Cristóvão.

Certamente uma dessas tradições recriadas, reinventadas, era a procissão do Encontro. As celebrações quaresmais em torno da devoção ao Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores estava presente em diferentes cidades do interior, como Laranjeiras, Maruim, Rosário do Catete, Itaporanga d'Ajuda, Estância, Itabaiana, Lagarto e Santo Amaro das Brotas. Todavia, era em São Cristóvão que havia o grande espetáculo com a romaria que todos os anos ocorria no segundo final de semana da Quaresma. Em Aracaju, os antigos moradores da velha capital, tentaram reconstruir a tradição da cidade deixada para trás.

Aparentemente, isso demonstra que o processo de mudança da capital não ocorreu somente no campo político. Com a saída de funcionários públicos da cidade do Paramopama para as terras do Aracaju, ocorreu um fluxo de anosas tradições. Antigas devoções foram trazidas pelos moradores, entre elas, a devoção ao Cristo com a cruz as costas.

Esse artigo tem o intuito de compreender a procissão do encontro na cidade de Aracaju nos primeiros decênios do século XX. Trata-se de uma leitura acerca das tradições atinentes ao período da Semana Santa na capital dos sergipanos. Partindo dessa perspectiva, foi analisada a referida procissão inserida no contexto do catolicismo da cidade, conspurcado por proeminentes transformações.

A leitura desse catolicismo que se metamorfoseava diante dos olhos de novos atores⁵ do clero local teve como fonte programações, anúncios, notas e crônicas publicadas nos principais jornais

5 No ano de 1911 tomou posse o primeiro Dom José Thomaz, primeiro bispo da recém criada Diocese Nossa Senhora da Conceição de Aracaju. A partir desse momento Sergipe conseguiu sua autonomia eclesiástica frente à Bahia, o que resultou no acompanhamento das solenidades religiosas pelo clero com maior eficácia. Em 1913 o Seminário Diocesano Sagrado Coração de Jesus, responsável pela formação do clero local (BARRETO, 2004).

de Aracaju, no período em foco. São textos que ilustram o cenário vivenciado pela população católica aracajuana em princípios do século XX. A nova centúria iniciara com a renovação da religiosidade, inclusão de devoções e festas no já concorrido calendário. A rotina da população estava atrelada aos espetáculos públicos de novenas, missas e procissões. Era o cenário permeado pelo Apos-tolado da Oração e Legião de Maria, com a devoção ao Sagrado Coração de Jesus.⁶

A imprensa sergipana registrou momentos importantes do catolicismo de Sergipe no aludido período. As celebrações eram anunciadas como elementos inovadores, da vanguarda de uma cidade que suspirava constituir e legitimar a imagem de progressiva, moderna e exemplar da vanguarda estadual. Não só isso! Os impressos também anunciavam os produtos a serem vendidos no comércio, ditavam modas, registravam os diferentes modos de ser. A realidade desejada pela sociedade aracajuana está preservada nos registros das folhas amareladas dos jornais sergipanos provenientes da primeira metade do século XX. São testemunhos de seu tempo.

“A Divina Victima do Golghota”



17 de março de 1855. Essa data é um marco da história política de Sergipe, pois remete a mudança da capital de São Cristóvão para a planejada cidade do Aracaju. Todavia, esse marco não deve ser visto apenas no plano político. Juntamente com a comitiva do presidente da província, Joaquim Inácio Barbosa, muitos cristovenses foram obrigados a deixar a velha capital e iniciar uma nova vida nas “praias do Aracaju”.

6 AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia. 1551-2001*. Vol. 2. Petrópolis- RJ: Vozes, 2001.

Essa mudança fez com que muitas expressões do aparato cultural de São Cristóvão fossem recriadas na nova cidade. Aracaju nascia sob a égide da modernidade, no projeto de sufragar a idéia da cidade colonial. Todavia, as antigas tradições da cidade de São Cristóvão foram difundidas em Aracaju. Por esse ângulo, percebe-se que as questões atinentes a mudança da capital extrapolam o campo político. Pode-se dizer que enveredam pelo que vem sendo denominado de cultura política. O projeto de modernização implantado na província de Sergipe em meados do século XIX revelava São Cristóvão como sinônimo do atraso que emperrava o progresso, uma representação do passado que deveria ser superado, numa clara conotação da cultura política vigente no momento, com uma leitura comum e normativa do passado.

Nesse sentido, se faz mister buscar “o político mais que político”.⁷ É importante observar que a transferência da capital ocorreu na semana mais movimentada da cidade de São Cristóvão, em decorrência da tradicional festa do Senhor dos Passos. Na quarta-feira após a procissão do Encontro, ainda havia alguns romeiros deixando a cidade, quando foi assinada lei que transferiu capital. Naquele dia não apenas os romeiros que se despediam da cidade, mas também alguns moradores que eram funcionários públicos e foram obrigados a seguir para Aracaju.

Nos primeiros anos da capital as solenidades religiosas eram celebradas na ermida São Salvador. Concomitante com a edificação dos prédios públicos foi realizada a ornamentação do templo católico, com a construção dos altares e a compra de imagens sacras. Não foi por acaso que uma das primeiras imagens depositadas na igreja foi a do Senhor dos Passos, em tamanho natural, articulada, com olhos de vidro e peruca. Uma imagem semelhante a de São

7 RÉMOND, René. *Por uma História Política*. 2ª Ed. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 36.

Cristóvão, que todos os anos reunia milhares de romeiros nas procissões do segundo final de semana da Quaresma. Seria uma mera coincidência? Provavelmente não.

A devoção ao Senhor dos Passos estava presente na sociedade sergipana do oitocentos e certamente era a que mais mobilizava a piedade cristã na província. Praticamente todas as igrejas paroquiais da província possuíam imagens que eram utilizadas nas procissões da Semana Santa. Todavia, o que torna o caso de Aracaju diferente é a qualidade artística da imagem do Senhor dos Passos que foi depositada na capela. Na ótica de Libetato Bittencourt, “a imagem do Senhor dos Passos, bela representação do Nazareno, sob o peso da cruz, narinas dilatadas pelo cansaço, membros delicados, numa tensão extraordinária de esforço, uma legítima obra de arte enfim, digna de figurar nos mais ricos templos da cristandade”.⁸

Uma imagem que impressionava pelo realismo e pela perspectiva de sofrimento engrandecia o pequeno templo da nova capital de Sergipe. As imagens da capela São Salvador mantiveram os mesmos elementos que estavam presentes nas congêneres da Bahia. Segundo Maria Helena Occhi Flexor:

Várias procissões da Bahia impressionavam pela exteriorização religiosa, através de ornamentações, gestos e iconografia, numa réplica local dos modelos espanhóis. Para maior realismo, as imagens traziam de olhos de vidro, lágrimas de cristal ou resina, dentes e unhas de osso ou marfim, cabelos humanos, braços e pernas móveis e cores extremamente naturais.⁹

8 BITTENCOURT, Liberato. *Homens do Brasil – Sergipe*. Rio de Janeiro, 1913, p. 194.

9 FLEXOR, Maria Helena Occhi. Procissões na Bahia: teatro barroco a céu aberto. In: *II Congresso Internacional Barroco*. Porto: Universidade do Porto, 2005, p. 170.

Além disso, a imagem evidenciava uma preocupação dos parcos moradores da localidade: criar espaços na cidade para as suas devoções. A população aracajuana não criou um novo leque devocional, mas reconstituiu o aparato que era possível encontrar no interior da província. Desse modo, as velhas tradições foram recriadas em Aracaju.

No caso da imagem do Senhor dos Passos, o referencial sergipano estava em São Cristóvão, velha capital e que realizava a maior romaria de Sergipe. Pode-se até mesmo dizer que a imagem da capela de São Salvador teve como inspiração a congênera da velha capital. Essa argumentação é apenas uma plausibilidade, que se torna mais pertinente ao observar que a origem da maior parte da população da nova cidade. Todavia, mesmo sabendo que a população provinha de São Cristóvão e que a devoção ao Senhor dos Passos se propagava por toda a província, se torna difícil confirmar essa hipótese sem uma discussão sobre a autoria da obra em questão, tendo em vista que a imagem poderia ter sido esculpida em outra província do Brasil ou até mesmo na Europa.

As questões atinentes à autoria no Brasil são complexas. Em muitos casos, as imagens eram frutos de trabalhos coletivos, em que atuavam diferentes especialistas como escultores, douradores, armadores e encarnadores. Nessas situações, as obras geralmente são atribuídas às chamadas escolas artísticas, em que atuavam diferentes pessoas.

Em relação à imagem do Senhor dos Passos, a resposta parecia difícil de ser decifrada. A documentação do Arquivo da Cúria de Aracaju não apresentava nenhum registro sobre a origem da imagem. A resposta estava em um dicionário de cunho biobibliográfico, produzido no início do século XX. Liberato Bittencourt em 1912 informou que na cidade de São Cristóvão havia um artista de grande valor, apesar de nunca ter estudado em escolas de Belas Artes, nem ter conhecido artistas renomados.

O artista que esculpiu a imagem do Senhor dos Passos foi Manoel Serapião Pereira Leite, conhecido em sua terra natal por “Neco Pintor e tinha um jeito especial para a escultura”.¹⁰ Neco fazia parte de uma família de artistas, pois o seu irmão, José da Anunciação Pereira Leite, popularmente conhecido como José Bochecha era uma dos maiores músicos de Sergipe. Segundo o biógrafo Bittencourt, “sem a precisa educação técnica, porque em Sergipe não existia escola apropriada, Neco dedicou-se a trabalhos em madeira, no que chegou a ser perfeito”.¹¹

Certamente a perfeição a que Liberato Bittencourt se referia era com relação a imagem do Senhor dos Passos da capela São Salvador, considerada a obra-prima do escultor. A expressão do Cristo esmagado pelo peso da cruz e com olhar agonizante é marcadamente reveladora dos aspectos devocionais do catolicismo barroco. Todavia, a imagem traz aspectos que denotam elementos da escultura neoclássica, afastando-se da imagem que a inspirou. Um sinal dessa assertiva é que a imagem da capela São Salvador não possui muitas chagas na face.

O artista foi responsável pela criação de inúmeras imagens que ornaram as igrejas de Aracaju e Laranjeiras. Além do Senhor dos Passos, Manoel Pereira Leite esculpiu as imagens de São Paulo (existente na matriz Sagrado Coração de Jesus de Laranjeiras) e Nossa Senhora da Soledade (matriz Nossa Senhora da Conceição de Aracaju), sendo que esta faz parte do conjunto que representa a procissão do Encontro com os passos do caminho do Calvário.

Sobre a imagem da Soledade Liberato Bittencourt afirma: “uma outra obra sua de valor é a Virgem Mãe, a *Soledade*, como lhe chamam os católicos em Aracaju, formosa mulher de raça hebraica, perfeita nas suas formas e na expressão cativante de sua dor

10 BITTENCOURT, Liberato. *Homens do Brasil – Sergipe*. Rio de Janeiro, 1913, p. 194.

11 BITTENCOURT, Liberato. *Homens do Brasil – Sergipe*. Rio de Janeiro, 1913, p. 194.

profunda”.¹² Como se pode perceber, perfeição era uma atribuição recorrente às obras de Neco.

Do mesmo modo, os protagonistas da procissão do Encontro na cidade de Aracaju eram suas criações. Por ironia do destino, a cidade que foi criada para substituir São Cristóvão como capital e implantar a modernidade, buscou constituir sua identidade a partir da recriação de procissões que marcavam a velha cidade. Nesse processo de consolidação da cidade de Aracaju com a difusão de velhas devoções teve destaque um cristovense, pois foi o artista Manoel Serapião Pereira Leite o responsável por criar as imagens que seriam alvo da devoção na nova capital, provavelmente tendo como inspiração as imagens de sua terra natal.

O que isso significa? Seria apenas uma reprodução das tradições de São Cristóvão na nova cidade? Seria a tentativa de recriar uma cidade de São Cristóvão mais próxima ao mar? Certamente não. A mera implantação em Aracaju de celebrações tradicionais não significa o retorno ao passado, mas sim o uso desse passado no intuito de projetar um novo futuro. As imagens sacras tinham traços semelhantes às existentes na velha cidade, todavia, a forma de culto se daria de forma distinta. Aracaju seria uma capital voltada para a modernidade, ao menos nos discursos.

O fato das imagens terem sido criações de um artista cristovense também foi apagado da memória coletiva. Afinal, as imagens eram dignas de estarem nos grandes templos europeus e não denotavam ser fruto do trabalho de um artista local, “obra de Neco, de um artista que nunca estudou geometria, que nenhuma idéia havia de anatomia, completamente ignorante de sua grande capacidade artística”.¹³ Desse modo, enalteciam-se as criaturas, ignorando-se o criador.

12 BITTENCOURT, Liberato. *Homens do Brasil – Sergipe*. Rio de Janeiro, 1913, p. 194.

13 BITTENCOURT, Liberato. *Homens do Brasil – Sergipe*. Rio de Janeiro, 1913, p. 194.

“As peripécias do pavoroso drama do Golgotha”



Na capital, as solenidades quaresmais não possuíam a pompa barroca encontrada nas cidades históricas do interior sergipano. Eram comemorações módicas, simples, que tentavam recriar as antigas tradições católicas de Sergipe. Nos dois dias de celebrações, as solenidades eram divididas em três atos distintos, mas que se complementavam na criação da atmosfera piedosa da Semana Santa. Eram dois dias de procissões pelas ruas do centro da cidade.

No sábado, ocorria a procissão de transladação da imagem do Senhor dos Passos, entre a capela de São Salvador e matriz Nossa Senhora da Conceição. No domingo, logo cedo era realizada a Procissão de Ramos, concentrando-se também na matriz. À tarde sobrevinha o ponto alto das exaltações religiosas, com a procissão do Encontro, com as imagens do Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores. Como se pode perceber, a cidade nesses dias passava a ter um leque de celebrações concorrido, rememorando os últimos dias da vida de Cristo pelas ruas da capital.

Tudo iniciava no sábado de Passos, na véspera do Domingo de Ramos. Era o dia do primeiro ato do espetáculo em torno da imagem do Senhor dos Passos, com a procissão de transladação. É importante ressaltar que nem sempre essa procissão era realizada. Tratava-se de um evento que perdurou apenas nos primeiros anos do século XX. Na documentação analisada não foi encontrada nenhuma referência que denotasse os possíveis motivos que levaram ao fenecimento da tradição de realizar os cortejos de transladação na noite de sábado. Provavelmente pode haver alguma relação com os problemas que esse cortejo preliminar provocava, pois no Domingo de Ramos se criava inúmeras dificuldades em realizar a procissão do Encontro com a saída concomitante das duas imagens do mesmo templo. Era algo que não criava sentido. Constituía um empecilho ao drama do calvário.

A existência dessa procissão noturna tinha como seu maior trunfo o fato de relembrar a procissão de penitência realizada na vizinha cidade de São Cristóvão, ex-capital sergipana. O comparativo entre as procissões das duas cidades era uma das tônicas dos anúncios na imprensa sergipana da época. Isso não significa dizer que o contingente de devotos era semelhante em ambos os cortejos, mas sim que havia uma preocupação em constituir na nova capital as tradições religiosas do Vale do Paramopama. A transferência do poder político de uma cidade para outra também deveria ser acompanhada pela transposição das manifestações culturais. Observe como o Correio de Aracaju divulgou a procissão noturna em 1908:

Semana Santa. No próximo sabbado, 11 do corrente, às 7 horas da noite, mais ou menos, terá logar a trasladação da imagem do Senhor dos Passos da capellinha de S. Salvador para a matriz desta Capital. Data de tempos immemoriais a realização dessa edificante solennidade, que na vizinha cidade de S. Crhistovam e uma verdadeira procissão de penitência.¹⁴

Como se pode perceber, a procissão era engrandecida com os comparativos com sua congênere da Velha Capital. Aracaju também estava seguindo os passos do catolicismo, criando mecanismos expressivos de religiosidade. Isso poderia ser visto na época como um símbolo que o processo de mudança da capital havia sido proeminente, bem-sucedido. Todavia, o Correio de Aracaju não deixa de enfatizar os motes diferenciadores. Em São Cristóvão, a procissão noturna de trasladação da imagem do Senhor dos Passos, também conhecida como Depósito, era abalizada pelo feito penitencial.

Essa informação pode provocar algumas reflexões. Ao comparar os dois eventos fica perceptível a inexistência de práticas

14 CORREIO DE ARACAJU. *A Grande Semana*. Aracaju, n° 42, 28-03-1907.

penitenciais. Mesmo havendo uma reconstituição do calendário festivo católico em Aracaju, segundo os padrões da antiga capital, percebe-se que as festividades na nova cidade era possuidor de um caráter renovado. Seria um efeito visual do processo de romanização, do ultramontanismo em Sergipe? Provavelmente sim. Estudos sobre o universo religioso sergipano vêm denotando que os métodos renovadores do clero eram desempenhados desde meados do século XIX. Consistiam em ações cumpridas no intuito de banir as práticas do catolicismo popular. Na perspectiva de Péricles Andrade Júnior:

A “ação civilizadora” implementada por esses agentes centralizou-se na modificação da vida eclesiástica e do laicato, cujas medidas práticas foram a tentativa de eliminação dos elementos “profanos” do culto religioso, não reconhecendo os hábitos pertinentes ao campo católico popular. As lutas pela hegemonia centralizaram-se na destituição do poder dos leigos; na condenação dos ideais liberais e do desrespeito aos dias santos; na vigilância sobre as condutas do clero e não-romanidade dos fiéis”.¹⁵

As cenas da Paixão pelas ruas de Aracaju tinham muito a revelar. Era algo que ia além do catolicismo herdado do mundo ibérico. Os conflitos e vicissitudes do interior da Igreja Católica em Sergipe eram desnudados. As procissões consistiam em importante estratégia para atrair fiéis, de exibir a exuberância da religião católica, de promover a comoção pública.

Mesmo se tratando de uma manifestação de fé típica do catolicismo barroco, os modos de promover e expressar eram diferenciados. A tônica penitencial, os pagamentos de promessas e os

15 ANDRADE JÚNIOR, Péricles Moraes. *Sob o olhar diligente do pastor: a Igreja Católica em Sergipe*. São Cristóvão: Editora UFS, 2010, p. 99.

sacrifícios não faziam parte do cenário. Esse incidia no grande diferencial em relação às procissões realizadas nos municípios do interior. Em Aracaju foram recriadas encanecidas tradições com novas roupagens. Os dramas que caracterizavam os espetáculos de cidades como São Cristóvão não se faziam tão presentes em Aracaju. Isso não significa dizer que não existiam pagadores de promessas na novel capital. Certamente eles também se faziam presente. Eles cumpriam a desobriga. A ausência que se pode referir é em relação a práticas consideradas pelo clero como exacerbadas, supersticiosas, desnecessárias, como corpos rolando pelo chão, joelhos ensanguentados pelas ruas. Observe a descrição que o Correio de Aracaju realizou sobre a procissão do Depósito de 1907.

A Grande Semana. No sabbado precursor dessa data memoranda apinhou-se o povo em roda da poética ermida de S. Salvador para acompanhar a imagem do Senhor dos Passos, que tinha de ser depositada na Matriz. E assim realizou-se essa imponente cerimônia com desusada concorrência e na melhor ordem possível.¹⁶

A imprensa sergipana destacava a grande participação popular, que pelo que demonstra o texto, era bem maior do que em anos precedentes. No entanto, o que mais chama a atenção da descrição é o fato de haver um destaque para a ordem que supostamente se fez presente no cortejo religioso. Tudo teria ocorrido na “maior ordem possível”. A religiosidade constituída em Aracaju aparentemente estava sob os auspícios da dos preceitos de Roma.

O segundo ato da abertura da Semana Santa na capital sergipana era a procissão de Ramos, realizada na manhã de domingo. Era uma celebração simples, com “a solemnidade da bênção e

16 CORREIO DE ARACAJU. *A Grande Semana*. Aracaju, n° 42, 28-03-1907, p. 1.

distribuição das palmas e ramos, symbolo da entrada triunfante de Jesus na Grande Capital da Palestina”.¹⁷ Nessa celebração, o destaque dado foi para os sacerdotes, que teriam conseguido mais uma vez manter a ordem. Eles eram os protagonistas dos eventos religiosos e não mais os leigos pertencentes às irmandades, que sucumbiam a categoria de meros expectadores. Os clérigos dirigiam as ações, promoviam a emoção com suas palavras eloqüentes. Assim, na festa dos Ramos, “os levitas do Senhor desempenharam as suas funções com verdadeira correcção, deixando impressas nas almas dos fiéis as emoções produzidas pela narração da Paixão de N. S. Jesus Christo”.¹⁸

Correcção e ordem eram palavras de acuidade no discurso eclesiástico no início do século XX. A perspicácia da evangelização estava centrada no controle das ações dos religiosos, das procissões, das práticas penitenciais. As celebrações deveriam estar de acordo, em consonância com as determinações do Vaticano. Tudo deveria está sob a batuta do clero. Percebe-se essa concepção ao observar os artigos que descreviam os eventos religiosos, como Correio de Aracaju que em 1908 afirmou que “à hora aprazada, começou o officio de Ramos, tendo sido executadas as cerimônias do Ritual Romano aos sons plangentes de bem afinada orchestra”.¹⁹ Sermões e músicas a serviço da Igreja, em conformidade com as novas deliberações.

Por fim, havia o terceiro e último ato das celebrações de abertura da Semana Santa em Aracaju. Era a imponente procissão do Encontro, realizada sempre aos Domingos de Ramos, no período vespertino. Certamente, era a ocasião em que se conglomeravam mais devotos pelas ruas da capital em toda a Semana Santa. Momentos antes da saída dos cortejos, devotos, celebrantes e arrumadores se preparavam e arrumavam as imagens.

17 CORREIO DE ARACAJU. *A Grande Semana*. Aracaju, nº 42, 28-03-1907, p. 1.

18 CORREIO DE ARACAJU. *A Grande Semana*. Aracaju, nº 42, 28-03-1907, p. 1.

19 CORREIO DE ARACAJU. *Semana Santa*. Aracaju, nº149, 16-04-1908, p. 1, col. 2.

Nos camarins, os atores eram preparados para o grande momento. As imagens eram vestidas com roupas novas e luxuosas. As igrejas tinham suas imagens cobertas com panos roxos. Os devotos se cobriam de preto. O luto tomava conta da população. O comércio da cidade aproveitava a oportunidade para aumentar as vendas, anunciando suas mercadorias de acordo com a ocasião. As lojas expunham seus tecidos lóbregos: “Para a Semana Santa, boas cachimiras pretas a 3700 o metro só na LOJA ALMEIDA – Rua da Aurora”.²⁰ O tempo era lutuoso. A população católica se vestia de acordo, com vestimentas funéreas. Não só os devotos, mas também os templos. O clero recomendava que assim como os corpos dos fiéis, o corpo da Igreja também fosse vestido de consternação. Assim, a imprensa católica apregoava: “Semana da Paixão. Desde ontem que a Igreja mandou cobrir de roxo crepe a cruz, as imagens e quadros; os seus ministros – padres católicos só usam ornamentos lúgubres”.²¹

Ao entardecer ocorria o ápice das celebrações. A “Divina Vic-tima do Golgotha”²² encontrava-se pronta para atuar, desfilar solenemente pelas ruas da cidade. A população aguardava ansiosa defronte ao templo da Imaculada Conceição a saída do préstito. O sino batia. Os sacerdotes abriam o cortejo após a cruz. Seguiam as irmandades da matriz e da capela São Salvador. Por fim, des-pontavam as sagradas imagens, que seguindo percursos diferentes seguiam para o encontro doloroso e inevitável. Na grande praça, transformada em auditório, os aplausos ecoavam. Era o início da procissão do Encontro.

No decorrer da semana que antecedia a procissão a imprensa aracajuana divulgava a programação das celebrações que iriam ocorrer nos principais templos da cidade. Era uma estratégia de convocar

20 CORREIO DE ARACAJU. *Loja Almeida*. Aracaju, nº 249, 15-04-1909, p. 3, col. 2.

21 A CRUZADA. *Semana da Paixão*. Aracaju, nº 57, 29-03-1925.

22 CORREIO DE ARACAJU. *Semana Santa*. Aracaju, nº 247, 04-04-1909, p. 1, col. 3.

a população, de engrandecer os eventos solenes. Observe o Quadro I com a programação da Semana Santa de Aracaju no ano de 1926.

QUADRO I - Programação da Semana Santa de Aracaju (1926)²³

DIA	HORA	CELEBRAÇÃO	LOCAL
Domingo de Ramos	9: 00	Assistência espiritual	Catedral
Domingo de Ramos	16: 00	Procissão do Encontro	Catedral
Quinta feira Santa	9: 00	Sagração dos Santos Óleos – Missa Pontifical	Catedral
Quinta feira Santa	16: 00	Lava-pés – Sermão	Catedral
Sexta feira Santa	8: 00	Missa a Pressantificados – Assistência Pontifical	Catedral
Sexta feira Santa	16: 30	Sermão – Procissão do Senhor Morto	Catedral
Sabbado da Aleluia	8: 00	Missa com Assistência Pontifical	Catedral
Domingo da Ressurreição	5: 00	Missa da ressurreição	Catedral

Segundo consta na programação, as celebrações iniciavam com as Procissões de Ramos e do Encontro, aludindo dois momentos relevantes e opostos dos últimos passos da vida do Nazareno: a entrada triunfal em Jerusalém e a caminhada para o calvário com a cruz sobre os ombros. Ambas as celebrações tinham como foco irradiador a Igreja Matriz, que a partir de 1910 foi elevada a Catedral Diocesana.

A procissão do Encontro percorria os principais logradouros de Aracaju, principalmente no trecho entre a catedral e a igreja São Salvador, parando por sete vezes para o canto dos Passos da Paixão:

Uma hora antes do crepúsculo da tarde, desfilava a magestosa procissão do Senhor dos Passos, pelas ruas da cidade, fazendo estações nos pontos convencionados até a encruzilhada da rua de Itabaianinha, onde realizou-se este ano a scena commovente do encontro de Jesus com a Virgem Dolorosa.²⁴

23 A CRUZADA. *Semana Santa*. Aracaju, nº 42, 29-03-1926.

24 CORREIO DE ARACAJU. *A Grande Semana*. Aracaju, nº 42, 28-03-1907, p. 1.

Por alguns instantes a nova capital dos sergipanos era metamorfoseada em cidade santa. As ruas do centro transformavam-se na Via Dolorosa. A Mãe procurava o Filho, para a despedida. A população assistia ao espetáculo em que atuavam atores em tamanho natural, com perucas, olhos de vidro e marejados, bocas entreabertas, vestimentas roxas. As imagens de roca constituíam em elemento essencial na constituição do drama do calvário. A nota a respeito da procissão aponta um indício que provavelmente o encontro não possuía um ponto fixo. A cada ano o cortejo possuía um trajeto diferente. No entanto, a participação popular parecia ser elevada:

À tarde realizou-se com extraordinário acompanhamento a procissão do Senhor dos Passos, que percorreu as principais ruas da cidade, fazendo estações nos pontos convencionados, parando junto a Estação Telegraphica, onde teve lugar a cerimônia do Encontro.²⁵

O encontro consistia no ápice da procissão. Duas imagens lacrimosas se encontravam. As dores da Paixão se faziam presente, diante da grande platéia. Era também a hora oportuna para o clero promover a evangelização, reforçar os princípios da cristandade, do catolicismo romano. No púlpito improvisado na esquina, o vigário convidado proferia seu sermão:

Ao ilustrado monsenhor Manoel Raymundo de Mello, coube a melindrosa incumbência de subir ao púlpito para narrar ao povo as peripécias do pavoroso drama do Golgotha. Sabem todos a dificuldade do desempenho de um assumpto já desenvolvido por um sem numero de oradores, desde a fundação do Christianismo até nossos dias. Pois bem: mau

25 CORREIO DE ARACAJU. *Semana Santa*. Aracaju, nº 247, 04-04-1909, p. 1, col. 3.

grado, essa grande dificuldade, o ilustrado orador sacro, com a suavidade de pronuncia de que dispõe, com os gestos adequados aos conceitos emitidos, pôde colher abundantes fructos de sua bem acabada peça oratória. Foi ao por do sol que desapareceram no espaço as últimas notas de seu eloqüente sermão e as irmandades poseram-se em movimento para continuar a visita dos Passos do Salvador, terminado na Matriz seu edificante itinerário.²⁶

A imprensa demonstrava as dificuldades que circundavam a enunciação das palavras sacras, sobre o tema do encontro. Isso evidencia o quanto essa tradição era repetida nos municípios sergipanos, pois se tornava difícil articular algo novo a respeito. Não é por acaso que os organizadores das procissões se preocupavam em convidar para articulação da homilia, pregadores de reconhecida proeza na oratória sacra. Ser escolhido para pregar o sermão do encontro era sinônimo de status, de reconhecimento da retórica, da eloqüência discursiva. Assim, curas renomados proferiam brandos marcantes:

Ahi subiu à tribuna sagrada o illustre Padre Philadelpho, vigário da visinha cidade de Laranjeiras, que demonstrou cabalmente o império despótico exercido pela dor em todas as circunstâncias da vida humana. bem disse o grande Larcordaire: “A desgraça é a soberana deste mundo, e não há coração que tarde ou cedo sinta o peso de seu sceptro”.²⁷

Poder exaltar um momento respeitável como o encontro era algo significativo na trajetória de um vigário. Do mesmo modo, para a solenidade poder contar com as alocações de párocos afa-

26 CORREIO DE ARACAJU. *A Grande Semana*. Aracaju, nº 42, 28-03-1907.

27 CORREIO DE ARACAJU. *Semana Santa*. Aracaju, nº149, 16-04-1908.

mados também era sinônimo de prestígio, de grandiosidade, denotativo que a cidade estava promovendo uma festa solene. As dificuldades e maestria dos oradores estavam sempre presentes nas notícias a respeito da procissão. Em 1919, já com a ausência da procissão noturna, os jornais aracajuanos divulgaram com entusiasmo a procissão do Encontro:

Foi uma população immensa que ante-hontem tomou parte nas duas procissões dos Passos, saída uma da Cathedral e a outra da igreja S. Salvador. O encontro deu-se na esquina do edificio do telegrapho Nacional, e diante das imagens da Virgem Dolorosa e de Christo a caminho do calvário, pronunciou uma bella allocução o celebrado pregador sacro dr. Antônio Ferreira. A impressão causada pela sua palavra fácil e cadenciada foi optima. O padre Antonio Ferreira, tinha contra si a dificuldade que offerece a pregação ao ar livre; mas a despeito de tudo, agradou a alma sergipana que o escutava pela primeira vez. Afastando-se da rotina costumeira que seguem quase todos os oradores no sermão do Encontro, teve um cunho de originalidade, e atravez dos seus bellos conceitos via-se a solidez da doutrina bem concebida e bem documentada.²⁸

Obter êxito no sermão do encontro era uma oportunidade de sagrar-se como grande orador. A eloquência discursiva deveria ser regulada com palavras que auxiliassem na formação de cristãos mais próximos do seio da igreja, dos preceitos de Roma. Inovar era um dos possíveis caminhos para despertar o sentimento de piedade, do mesmo modo que provocava a fuga da inalterabilidade. Após a homilia, o séquito seguia rumo a Catedral, em seus momentos finais.

28 CORREIO DE ARACAJU. *Festa de Ramos*. Aracaju, nº 2576, 15-04-1919.

De volta ao acalanto templo do Salvador



Terminado o sermão, “as procissões seguiam depois caminho da catedral, onde deixaram as sagradas imagens”.²⁹ Por mais um ano as imagens de Nossa senhora das Dores e do Senhor dos Passos passariam distantes, em seus respectivos templos. Mas as procissões permaneciam recorrentes nas memórias dos moradores da cidade, expressando a devoção de formas diferentes, fosse ao passar rapidamente pela capela de São Salvador e osculando os pés do Cristo, fosse por meio de crônicas. Assim, cantar a cidade de Aracaju também incumbia de lembrar o santo protetor, demonstrando que a cidade é “Cheirosa a Atlântico. Atalaia sob o céu azul, linda praia de Aracaju. Primeira sessão do Cine Pálace. Missa na Catedral. Procissão de Senhor dos Passos e de N. S. da Conceição. Rua João Pessoa, vitrines. Festa de Natal no Parque”.³⁰ Do mesmo, a historiadora Maria Nely dos Santos alega que ao examinar os jornais de Aracaju do início do século XX viajou pelo tempo, participando da “procissão do Bom Jesus dos Navegantes saudando a entrada do Ano Novo; das festas de Santos Reis com a procissão de São Benedito, grupos de Taieira e Chegança; do frenesi do carnaval, das solenidades da Semana Santa”.³¹

Ainda hoje as devotas imagens permanecem em seus templos, recebendo visitas de seus fiéis, sem a mesma pompa de outrora, mas impregnadas de significados, desejos, sonhos de um povo que as carregou em seus ombros ao longo do século XX. Cercadas de velas e amarradas com fitas devocionais, as imagens refletem um capítulo importante da história da cidade de Aracaju.

29 CORREIO DE ARACAJU. *Festa de Ramos*. Aracaju, nº 2576, 15-04-1919, p. 1.

30 SILVA, Tânia Maria da Conceição Menezes. Porta-retrato. In: *Revista de Aracaju*. Aracaju: Funcaju, 2002. p. 259.

31 SANTOS, Maria Nely dos. Aracaju na contramão da Belle Époque. In: *Revista de Aracaju*. Aracaju: Funcaju, 2002. p. 151.

“O Senhor da Estância”: a procissão de Bom Jesus dos Passos



A sociedade brasileira do período entre o final do século XIX e início do século XX foi marcada por uma série de transformações em diferentes âmbitos. De todos os lados ocorriam rupturas, conflitos, redefinição de espacialidades que criavam uma atmosfera propensa a dúvidas, incertezas e, principalmente, reestruturação das instituições mais relevantes do país. No caso da Igreja Católica, as reformas apresentavam-se como portadoras de um caráter profundo e regulador, na qual as práticas devocionais populares estavam no escopo do clero.

Em diferentes escalas, as celebrações católicas passaram a sofrer alterações, visando adequar-se ao ritual romano e eliminar os elementos vistos como reminiscências do paganismo¹. Um sinal evidente das reformas que ocorreram no catolicismo brasileiro foi a entrada de sacerdotes europeus, que a partir do último quartel do século XIX passaram a controlar os maiores santuários de convergência de romeiros, como Aparecida, Trindade e Bom Jesus da Lapa. Para provocar as reformas era preciso afastar as práticas consideradas profanas do âmbito das solenidades religiosas, fortalecendo o aspecto penitencial e austero de fé. Com isso, “nessa

1 Nesse caso estamos nos referindo às práticas populares que impregnavam o catolicismo do Brasil oitocentista. Entre as principais práticas populares, destacavam-se os sacrifícios públicos, o depósito de ex-votos e a presença de manifestações culturais das camadas populares no seio das celebrações católicas.

mesma época, houve um esforço por parte da hierarquia católica de exercer um controle mais eficaz”.²

Foi nesse cenário que romarias tradicionais, de grande apelo popular, passaram a ser administradas pelos padres redentoristas. Além disso, nas primeiras décadas do século XX propagaram-se as santas missões realizadas por capuchinhos que adentravam às áreas mais longínquas e realizavam uma nova evangelização. Entre as principais ações dos capuchinhos nessas santas missões destacaram-se os sermões e estímulo a confissão, as obras de caráter social e construção de igrejas.

Mesmo em locais em que as novas ordens religiosas não assumiram o controle das celebrações, o caráter reformador paulatinamente impregnou-se. Certamente foi o caso de Sergipe. Ao longo do século XIX a menor província do Império constituiu um catolicismo considerado desregrado e perigoso, dissonante dos ditames estabelecidos pela Arquidiocese da Bahia. Uma das causas alegadas pelo clero para o distanciamento das práticas devocionais dos sergipanos em relação ao que era esperado pela hierarquia católica era a falta de sacerdotes e a distância entre as paróquias da província e o seu arcebispado em Salvador.³

Visando estabelecer um novo parâmetro para o campo religioso sergipano, no alvorecer do século XX algumas medidas foram tomadas. Uma delas foi a entrega de algumas paróquias aos franciscanos, que com frades vindos da Alemanha teriam como missão moldar as romarias de maior aglomeração de fiéis aos padrões desejados pelo Vaticano. Foi o caso da Paróquia Nossa Senhora das Vitórias, da cidade de São Cristóvão e da Paróquia Santo Antônio em Aracaju. Elas passaram a ser geridas pelos franciscanos nos pri-

2 AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja católica na Bahia. 1551-2001*. Vol. II. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001, p. 477.

3 SOUZA, Antônio Lindvaldo. *O Eclipse de um farol: contribuição aos estudos sobre a romanização da Igreja Católica no Brasil (1911-1917)*. São Cristóvão-SE: EDUFS, 2008.

meiros anos do século XX.⁴ A escolha das paróquias não ocorreu de modo aleatório. Tratavam-se dos locais que reuniam as principais celebrações do catolicismo popular sergipano, com as respectivas festas do Senhor dos Passos⁵ e Bom Jesus dos Navegantes.⁶

A outra ação ocorreu no segundo decênio do século XX, com a criação da Diocese de Sergipe, que teria como principal repercussão a maior eficiência na vigilância do clero por parte da hierarquia eclesiástica.⁷ Em meio a esse turbilhão de mudanças, inúmeras animosidades eclodiram na sociedade sergipana, tendo como protagonistas o clero reformador e os leigos, antigos detentores do poderio sobre os templos e celebrações religiosas.

O catolicismo sergipano oitocentista, assim como o de outras regiões do Brasil, estava estruturado sob os auspícios de diversas ordens terceiras, irmandades e confrarias. Os leigos detinham o poder religioso e estavam no cerne das práticas devocionais caracterizadas pela penitência, exortação das celebrações públicas e júbilo dos funerais. Em praticamente todas as cidades e vilas era possível encontrar os leigos organizados em irmandades, que reafirmavam o lugar social de cada segmento que compunha a sociedade.

Apesar da relevância de status entre as instituições, é perceptível na documentação que ao longo do século XIX não havia uma distinção clara entre as mesmas. Essa ambigüidade ocorria principalmente entre as irmandades e confrarias, que quase sempre compartilhavam as mesmas igrejas e provocavam imprecisão nas nomenclaturas. Isso

4 SANTANA FILHO, José Bernardino de. *Paróquia Nossa Senhora da Vitória: 400 anos de História, Fé e Evangelização*. Aracaju: J. Andrade, 2008

5 A Procissão dos Passos era realizada em São Cristóvão, primeira capital de Sergipe desde o século XVIII. Era a romaria que atraía o maior contingente de romeiros e também a que apresentava os maiores espetáculos de práticas sacrificiais.

6 Essa procissão passou a ser realizada em Aracaju desde 1856, apenas um ano após a fundação da cidade e transferência da capital.

7 ANDRADE, Péricles. *Sob o olhar diligente do pastor: a Igreja Católica em Sergipe*. São Cristóvão: EDUFS, 2010.

acarretou em equívocos nos estudos sobre a religiosidade sergipana, tendo em vista que algumas associações ora foram registradas como irmandades, ora como confrarias, acarretando na imprecisão do número de associações de leigos que operou em Sergipe.

Até mesmo a documentação eclesiástica não apresenta uma definição contundente a respeito. Em muitos casos, as confrarias aparecem como uma associação subordinada a uma irmandade situada no mesmo templo, sem expor, os traços definidores de distinção entre as mesmas⁸. Essa imprecisão entre irmandades e confrarias não são restritas à documentação. Até mesmo as pesquisas acadêmicas revelam a ambigüidade entre os dois tipos de associações de leigos. É o caso de Laima Mesgravis que assim conceitua:

Do modelo das corporações, que é conforme sabido, além da regulamentação do exercício da profissão, da qualidade e preços do produto, também tinham como objetivo a assistência mútua entre seus associados emergiram as confrarias. É que as corporações que se reuniam sob uma bandeira e o nome de um santo e mantinham uma caixa comum para as necessidades assistenciais, geralmente limitavam o seu auxílio aos próprios membros, embora alguns tivessem chegado a edificar enfermarias e hospitais. As confrarias ou irmandades eram formadas por leigos.⁹

No entanto, a conceituação mais aceita foi estabelecida por um dos pioneiros nos estudos sobre as associações de leigos no Brasil, Caio César Boschi. Ele define que:

8 É o caso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e da Confraria São Benedito, da cidade de São Cristóvão, que compartilhavam o mesmo templo e demonstravam haver alentado laços de cooperação entre si.

9 MESGRAVIS, Laima. *A Santa Casa de Misericórdia (1599-1884): contribuição ao estudo da Assistência Social no Brasil*. São Paulo, 376 f. Tese (Doutorado em História). São Paulo, USP, 1972, p. 21.

O incremento do culto público é que imprime o tomus próprio às confrarias, embora não se deva menosprezar a importância que a organização orgânica e o *modus faciendi* de ereção também tem entre os traços distintivos dos dois tipos de sociedades. As irmandades, apesar de possuírem características semelhantes às das pias uniões, particularizavam-se por ter organização hierárquica, bem retratada no seletivo e restritivo ato de admissão de seus membros.¹⁰

Nesse sentido, as festas e procissões constituíam o principal apanágio das irmandades sergipanas. Prova disso é que parte considerável da arrecadação das esmolas era destinada a tal fim. O monopólio das irmandades na realização das festas e procissões foi desestruturado com as ações romanizadoras do clero em Sergipe. A medida que o clero assumia o controle das celebrações e templos, o prestígio e poderio das irmandades era reduzido.

Nesse artigo, o foco de estudo são os elementos de teatralidade inerentes às celebrações religiosas da Semana Santa na cidade de Estância, sul de Sergipe, entre o final do século XIX e início do século XX. Trata-se de um período fecundo em transformações salutaras nas práticas religiosas, com a ação reformadora do clero em atrito com a resistência dos devotos organizados em irmandades.

Desse modo, romeiros, padres, viajantes e intelectuais se inseriam nas mesmas solenidades, postos em ângulos distintos no intuito de constituir representações próprias para as celebrações. No intento de entender o objeto em sua complexidade, foi utilizado como fonte a documentação proveniente de diferentes instituições e segmentos sociais, como textos memorialistas e de viajantes, crô-

10 BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p. 15.

nicas da imprensa local e compromissos das irmandades da referida cidade. A confluência desses diferentes olhares pode propiciar a interlocução do tema, pois evidencia sinais que extrapolam os aspectos teatrais da visão de mundo barroca e revelam os aspectos de uma sociedade em conflito.

No Jardim de Sergipe nem tudo são flores: irmandades e sociabilidades

Em 1860 o imperador Dom Pedro II realizou uma viagem pelas províncias do norte e passou por Estância, onde teria dito que ali era “o jardim de Sergipe”. O monarca brasileiro descreveu detalhadamente os aspectos mais marcantes da cidade e registrou sua impressão com alguns pontos positivos e outros tantos permeados por dúvidas:

Ponte da Cachoeira 9 pegões sobre o Piauí que é o que subimos para a cidade. Depois da confluência com o Piauitinga; aspecto lagado do rio na Cachoeira. Cemitérios novo em construção, e velho onde enterravam e achei vacas pastando; casa que serviu aos bexiguentos que foram 135 morrendo 11. Chácara ou antes sitio do Monsenhor Silveira agora de outro – boas plantações de plantas uteis e até de flores – ca-fês muito carregados de flores dando muito bem aqui assim os vi também em S. Cristovão no caminho para o cemitério. Igreja do Bonfim em obras, do Amparo. Boa água para beber, mas não é a mesma de todos os lugares segundo me tem parecido ou talvez dependa a melhoria de ser dormida. Guarda nacional mal organizada como em outros lugares; falta de instrutores. Não conhece no Guariba; mas um lugar Biriba. Boas laranjas. A matriz tem sido reparada. O local da

cidade parece-me excelente. A ponte da Cachoeira em 1854 e acabou em 1857.¹¹

A descrição imperial exhibe uma cidade contraditória. Se por um lado aparecem autoridades e sítios com boas plantações de cafés e flores, água de boa qualidade e uma excelente localização da localidade, por outro lado, nos confins da mesma cidade apareciam os lazaretos e seus enfermos, evidenciando os problemas de saúde pública e a desorganização de tropas e até mesmo do cemitério. No dia 20 de janeiro de 1860 “O Jardim de Sergipe” aparentava mais uma perspectiva de progresso do que uma realidade de estabilidade.

A atribuição dessa frase ao imperador reforça uma hipótese consolidada na historiografia sergipana de que Estância era uma das principais povoações da província na segunda metade do século XIX, tendo como fulcro de sua economia a produção açucareira, o comércio e a indústria têxtil. Provavelmente esse tenha sido um dos fatores que tenha estimulado a realização de investigações históricas sobre a lupa econômica.¹²

A cidade banhada pelas águas do Rio Piauitinga se destacava no cenário sergipano pela sua exuberância econômica transposta para a arquitetura dos seus casarões. Viajantes do início do século XX que passaram por Sergipe registraram a impressão que tiveram da cidade, destacando o seu aspecto progressista e de efervescência econômica. Antônio Moniz de Souza afirmou em seu livro de memórias que na Estância “é melhor ser traficante ali do que cavar ouro”.¹³

11 PEDRO II, Dom. Diário do Imperador D. Pedro II na sua visita a Sergipe em Janeiro de 1860. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*. Nº 26ª. Aracaju: IHGS, 1965, p. 77.

12 São exemplos dessa assertiva as pesquisas desenvolvidas por Sheila Farias Silva (2005) e Josué Modesto dos Passos Subrinho (1983).

13 SOUZA, Antonio Moniz de. *Viagens e Observações de um brasileiro*. Organização e notas de Ubiratan Castro de Araújo. 3ª ed. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 2000.

Trata-se de uma assertiva que evidencia os grandes lucros obtidos pelos mercantes locais.

Um caso elucidativo é do francês Paul Walle, que nos idos de 1910 percorreu um itinerário pelo litoral brasileiro entre o Espírito Santo e o Amazonas e que no mesmo divulgou suas anotações sobre a viagem e afirmou de forma contundente:

Estância, que conta atualmente com 15.000 habitantes, vem a ser, depois de Aracaju, a cidade mais importante do Estado, e na qual talvez se concentrem mais indústrias do que na própria capital. Ela possui, de fato duas grandes empresas de fiação de algodão, fábricas de tecidos, duas indústrias de calçados, duas de óleos e sabões, conservas alimentares, etc. São numerosas e fortes as casas de comércio.¹⁴

Pela descrição detalhada do viajante, a cidade de Estância se destacava como o mais promissor centro industrial de Sergipe e ainda possuía um comércio de realce a nível estadual. Aires Casal corroborou com a conclusão do viajante francês e foi ainda mais audacioso na descrição comparativa da localidade, ao declarar que a cidade de Estância era “a mais populosa, e comerciante de toda a Província, sem excetuar a capital”.¹⁵

Além disso, a localidade se destacava com os seus aspectos arquitetônicos, principalmente com azulejaria portuguesa do caseiro e com “os melhores edifícios desta cidade”,¹⁶ entre os quais se destacavam, “além do Hospital, o Club Comercial e a União Caixa-ral (Clube ou Sociedade dos empregados do comércio, instituição

14 WALLE, Paul. *No Brasil, do Rio São Francisco ao Amazonas*. Trad. Oswaldo Biato. Brasília: Senado Federal, 2006, P. 112.

15 CASAL, Aires do. *Coreografia Basílica*. 1. ed. 1817. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1976, P. 240.

16 WALLE, Paul. *No Brasil, do Rio São Francisco ao Amazonas*. Trad. Oswaldo Biato. Brasília: Senado Federal, 2006, p. 112.

muito importante e florescente no país)”.¹⁷ Eram edificações que estavam localizadas no centro comercial da cidade, quase todas entre a matriz Nossa Senhora de Guadalupe e a Igreja Nossa Senhora do Rosário, pois:

Outro indicador de prestígio social neste mundo mercantil era o local onde estavam fixados os estabelecimentos, já que ter acesso as melhores casas tornava-se indispensável à boa apresentação. Os mais prósperos negociantes, como é o caso dos atacadistas, estabeleceram suas lojas próximas à Igreja Matriz da cidade, estendendo-se até o Largo da Igreja do Rosário e os seus armazéns e trapiches próximos ao porto da cidade.¹⁸

Ao que tudo indica, a diversificação de atividades econômicas foi uma das tônicas da cidade. Ao ser aliado o comércio e a indústria com a tradicional atividade açucareira, tornou-se possível constituir na localidade uma elite que desfrutou de prestígio social e político. Essa constatação foi observada por Francisco José Alves dos Santos:

No século XVIII a região se desenvolve sobretudo graças à cultura da mandioca e da cana cujos produtos eram exportados por meio do seu porto fluvial para Bahia e Pernambuco. No oitocentos passa o povoado a ser sede da vila (até então na vizinha Santa Luzia) tornando-se por essa época um dos principais entrepostos mercantis da então província de Sergipe. Nessa fase destaca-se o co-

17 WALLE, Paul. *No Brasil, do Rio São Francisco ao Amazonas*. Trad. Oswaldo Biato. Brasília: Senado Federal, 2006, p. 112.

18 SILVA, Sheila Farias. *Nas teias da fortuna: homens de negócio na Estância oitocentista (1820-1888)*. Salvador, 167 f. Dissertação (Mestrado em História). UFBA, 2005, p. 137.

mércio realizado predominantemente por portugueses vindos da Bahia e aí fixados. A partir da segunda metade daquele século, inicia-se o processo de industrialização com a instalação de algumas fábricas de tecidos por representantes da colônia lusa na cidade.¹⁹

A composição de uma hierarquia social local contribuiu para a disseminação de irmandades²⁰ leigos em Estância. Além de servirem como associações de leigos em torno de uma devoção e se preocupar com os problemas atinentes a morte e as festividades religiosas, também possuíam um caráter econômico, tendo em vista que “na ausência de um sistema de crédito oficial e de um sistema bancário, que atendessem a todos, os agentes de financiadores continuaram sendo exercidos pelas grandes casas comerciais e irmandades religiosas”.²¹ Nos últimos decênios do século XIX a população católica estava dividida em três importantes congregações de leigos, que controlavam as principais celebrações da Igreja. Tratava-se das irmandades do Santíssimo Sacramento, do Bom Jesus dos Passos e de Nossa Senhora do Rosário.

19 SANTOS, Francisco José Alves dos. Espaço e distintividade: Igreja Nossa Senhora do Rosário de Estância, Igreja da elite. In: *Geonordeste*. São Cristóvão, 1985, p. 63.

20 Provavelmente, na cidade de Estância do século XIX existiam quatro irmandades. Duas eram constituídas pela elite local, que eram as irmandades do Santíssimo Sacramento e do Senhor Bom Jesus dos Passos, ambas localizadas na igreja matriz. A terceira era formada por escravos e libertos. Tratava-se da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, localizada no templo da mesma devoção. Já a quarta irmandade, teria sido a responsável pela edificação da Igreja Nossa Senhora do Amparo e provavelmente os irmãos teriam como orago a mesma devoção mariana. Sobre a existência da possível Irmandade de Nossa Senhora do Amparo só há cogitações, pois ainda não foi localizado nenhum documento que comprovasse ou mencionasse a sua existência. Apesar disso, ela é mencionada em alguns estudos sobre as irmandades estancianas, principalmente nos artigos de Francisco José Alves dos Santos (Santos, 1985, p. 64). Nesse estudo não incluiremos essa irmandade por não termos um testemunho de época que justifique a sua existência e, principalmente, a participação nas solenidades religiosas da cidade.

21 SILVA, Sheila Farias. *Nas teias da fortuna: homens de negócio na Estância oitocentista (1820-1888)*. Salvador, 167 f. Dissertação (Mestrado em História). UFBA, 2005, p. 105.

A distribuição populacional entre tais associações evidenciava a segregação social existente na “cidade jardim de Sergipe”. A principal entre elas era a irmandade do Santíssimo Sacramento, que tinha por sede a imponente igreja matriz Nossa Senhora de Guadalupe, vista na época como “um dos mais belos templos do interior”.²² Essa irmandade era responsável pela organização da festa de *Corpus Christi* e das solenidades da Semana Santa. Tratava-se simplesmente dos principais eventos religiosos da cidade e que congregava não somente a elite local, como também parte significava das camadas populares de toda a região sul do estado.

Por meio da Resolução nº 350 de 14 de maio de 1852 foi aprovado o compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Estância, ao afirmar no Artigo 1º que “Fica aprovado o compromisso da irmandade do Senhor Santissimo Sacramento da freguesia de N. S. de Guadalupe da cidade da Estancia, aprovado pelo poder ecclesiastico na parte respectiva aos 18 de fevereiro de 1848”.²³

O documento deixa evidente a preocupação em aprovar o compromisso conforme as determinações da Igreja, principalmente no que se refere às questões da moral, pois o Artigo 2º do Compromisso expõe que “O fim geral é promover a pratica de todas as virtudes moraes e religiosas, e a maior devoção e culto de tão Augusto Sacramento, o particular a festa de *Corpus Christi*, e da Semana Santa”.²⁴

O compromisso aprovado em 1848 é um testemunho valioso sobre as representações e atribuições inerentes a referida irmandade-

22 WALLE, Paul. *No Brasil, do Rio São Francisco ao Amazonas*. Trad. Oswaldo Biato. Brasília: Senado Federal, 2006, p. 112.

23 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 28.

24 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 28.

de. Todavia, deve-se ressaltar que o documento em questão trata-se de um registro de caráter normativo e que nem sempre o que era regulamentado pelo clero e pelo Estado era posto em prática. Daí parte a necessidade de se averiguar tais registros documentais em confronto com fontes de origens diferenciadas. É a confluência de olhares que possibilita o historiador entender a trama histórica de modo mais verossímil do vivido.

Outro ponto que deve ser observado é sobre a longevidade da Irmandade do Santíssimo Sacramento em Estância. O próprio documento evidencia que a organização da irmandade remontava de um período bem anterior a regulamentação, como pode ser observado:

Art. 1.º A irmandade do Santissimo Sacramento existente quasi a um seculo na matriz e freguezia de N. S. de Guadalupe da cidade constitucional da cidade da Estancia é a reunião de pessoas de ambos os sexos com denominação de irmãos do Santissimo Sacramento.²⁵

Esse aspecto observado não é insueto no tocante às irmandades brasileiras do período colonial e imperial. Muitas vezes as associações de leigos passavam anos e até mesmos séculos sem haver uma oficialização ou ter seu compromisso aprovado. Algumas nunca chegaram a ser reconhecidas oficialmente, fato que dificulta o estudo sobre a propagação dessas instituições no país. No caso de Sergipe, especificamente, a maior parte das irmandades só obteve a aprovação dos compromissos nos oitocentos. Desse modo, pode-se considerar que um contingente considerável de irmandades atuou sem haver o reconhecimento por parte do Estado e do clero.

25 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 28.

No caso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Estância ainda havia outro ponto que não pode ser negligenciado. Trata-se do fato da dubiedade na nomenclatura da mesma nos registros documentais, tendo em vista que no título da Resolução 350 de 14 de maio de 1854 ela aparece como Irmandade Nossa Senhora de Guadalupe e no mesmo documento, assim como em todo o compromisso a nomenclatura que aparece é referente ao Santíssimo Sacramento. Isso deve ter ocorrido por conta da patrona da igreja matriz em que a irmandade foi ereta ser Nossa Senhora de Guadalupe. Era a igreja em que ocorriam as principais celebrações da cidade.

Entre as obrigações dos irmãos do Santíssimo Sacramento estavam as procissões de Corpus Christi e as solenidades da Semana Santa. No entanto, o compromisso evidencia que ao contrário do que ocorria em outras regiões do país, o foco motriz da irmandade não consistia na pompa das celebrações em torno do “Corpo de Deus”, pois ao tratar das festas do Santíssimo Sacramento e da Semana Santa no Artigo 3.º, o compromisso expõe que “Ambas as festas serão solemnisadas com a maior pompa e magnificência do paiz; mas na impossibilidade, a de *Corpus Christi* se fará com Missa solemne simplesmente, sermão, e procissão”.²⁶ Esse artigo é revelador, pois evidencia que uma das principais tradições do catolicismo no Brasil poderia ser celebrada com “missa solene simplesmente”.

Na sociedade estanciana dos oitocentos o foco central não era a Eucaristia, mas sim a trama que envolvia a paixão e morte de Cristo. Apesar de haver uma preocupação da igreja em renovar o campo devocional no país, na cidade do Piauitinga prevaleciam as devoções do Cristo sofredor, das imagens que aproximavam o sagrado da humanidade martirizada pela exclusão social. Um sinal comprovador dessa assertiva é a o destaque

26 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 29.

que foi dado às celebrações da Semana Santa no compromisso da Irmandade do Santíssimo:

A Semana Santa com todos os actos classificados e numerados pela forma seguinte; - 1.º - Officio de Ramos, Paixão, Missa cantada e procissões - 2.º - Sermão, Passos e procissão - 3.º - Officio de Trevas na quarta-feira, Missa cantada e procissões de quinta-feira de manhã - 4.º - Lava-pés e sermão a tarde - 5.º - Trevas, sermão da Paixão e procissão de fogaréos - 6.º - Entterro, Paixão e procissões na manhã de sexta-feira - 7.º - Descimento e procissão á tarde - 8.º - Trevas e sermão de lagrimas á noite - 9.º - Aleluia, Exultet, procissões e Missa cantada - 10 - Missa cantada, Sermão, e procissão da Ressureição.²⁷

O compromisso evidencia a exuberância de celebrações na principal semana do catolicismo. O documento tratava da prerrogativa de se realizar em apenas uma semana oito procissões, cinco sermões, dois officios e três missas cantadas. Isso sem mencionar celebrações como lava-pés, narrativas da paixão e o espetacular descimento da cruz. Nos anos em que o compromisso era seguido rigorosamente, a cidade se convertia em grande palco dos dramas envoltos na Paixão de Cristo.

Os irmãos do Santíssimo Sacramento tentavam reproduzir um legado herdado das gerações anteriores. O caráter piedoso das solenidades deveria ser explorado ao máximo, por meio de imagens sacras que evidenciavam o sofrimento de Cristo e da pompa que remetia ao poderio da irmandade perante as demais. O compromisso evidencia que as celebrações da Semana Santa eram de acordo com a tradição católica, muito provavelmente popular, pois

27 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 29.

nele consta que “As solemnidades destes dez actos não expressas se entendem as do costume antigo”.²⁸

Outro sinal que evidencia o prestígio das solenidades da Semana Santa em detrimento da de Corpus Christi é concernente a arrecadação de fundos para a realização dos respectivos atos. Segundo o compromisso da referida irmandade de 1848 deveria ocorrer da seguinte forma:

Art. 4.º A festa do Santissimo Sacramento será feita com a joia do juiz, e quando elle se limite ao minimo della, á custa do cofre da irmandade se fará a procissão.

Art. 5.º A Semana Santa será feita com as joias voluntarias dos devotos da Paixão e morte do Redemptor, com os irmãos, e povo agricola, commercial, industrial e artista que d’ora em diante ficão sendo os seus ministros perpetuos, com as dos mezarios, ministros e ministras annuaes, com os esforços dos sub-ministros, com as esmolas as imagens a sexta-feira Santa a noite, e finalmente o restante pelo cofre da irmandade.²⁹

Segundo consta no compromisso, enquanto as celebrações do Corpo de Deus deveriam ocorrer às custas da jóia do juiz e em ocasiões especiais a custa do cofre da irmandade, a Semana Santa seria realizada as custas das doações de toda a população local, das esmolas deixadas e dos donativos de irmãos e dos cofres da irmandade. Provavelmente, a arrecadação da Semana Santa deveria ser

28 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 28.

29 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 29.

muito superior ao valor da jóia do juiz da associação, mesmo se tratando de uma irmandade de brancos³⁰.

Apesar de ser a irmandade responsável pela realização das solenidades da Semana Santa, inclusive a Procissão do Encontro, que era costumeiramente realizada no Domingo de Ramos, a Irmandade do Santíssimo Sacramento não detinha o monopólio do controle sobre a imagem do Senhor dos Passos da igreja matriz. Isso porque em a Lei número 721 de 28 de abril de 1865 foi aprovado o compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos. Tratava-se de mais uma irmandade da elite branca de Estância, como determinava o compromisso:

Art. 1º. A Irmandade do Senhor do Bom Jesus dos Passos é a reunião de todas as pessoas de qualquer nacionalidade, idade e sexo, com tanto que sejam brancas, de reconhecida probidade e bons costumes, e professem a Religião Catholica Apostolica Romana, que nella se quiserem alistar e sugeitar-se aos capitulos de seo compromisso e accordãos da Meza regedôra: seo numero é illimitado, podendo ser admittidos menores, com licença de seus pais ou tutores.³¹

Como se pode perceber, a principal restrição da irmandade refere-se a cor. Isso reflete a preocupação da elite estanciana em delimitar os espaços sagrados e constituir mais uma irmandade voltada para o culto religioso. No entanto, a proposta dos irmãos do Bom Jesus dos Passos tentou criar mecanismos de restrição que não mais condiziam com a realidade da legislação do Império. De

30 A referida irmandade inicialmente determinava no Artigo 6º de seu compromisso como qualidades primordiais para ser admitido como irmãos: § 1.º Ter boa conducta moral, e ser Catholico, Apostolico Romano. § 2.º Ser branco.

31 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 116.

acordo com a Resolução número 432 de 13 de setembro de 1862, a inclusão da cor como critério de distinção nas irmandades estava proibida, pois o “§ 8, que considera antechristã e inconstitucional semelhante condição”.³²

Nesse caso, o compromisso da Irmandade Bom Jesus dos Passos apresentou uma proposta que estava em desacordo com a legislação nacional a três anos. O compromisso também revela outro ponto relevante. É sobre a sua relação com a Irmandade do Santíssimo. As duas associações de brancos da elite estanciana compartilhavam o mesmo templo e o compromisso evidencia que a interação entre as mesmas não se limitou ao uso da matriz, pois ao tratar sobre a capela no Capítulo 9 do compromisso dos Passos:

Art. 21. A Irmandade edificará uma capella no altar de Santo Antonio na matriz desta cidade, que lhe ficará pertencendo como sua propriedade, para o que obterá licença do poder competente e nella se collocará o Senhor Bom Jesus dos Passos, e mais algumas imagens da Irmandade do Santissimo Sacramento em compensação dos favores que lhe fizer a mesma Irmandade.³³

O compromisso estabelecia uma redefinição do espaço na matriz Nossa Senhora de Guadalupe. O antigo altar de Santo Antônio passaria a abrigar a Irmandade dos Passos. Não só isso! O documento também estabelece uma política de cooperação entre as duas irmandades abrigadas na matriz estanciana, incluindo a uso comum das imagens devocionais.

32 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 28.

33 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 121.

A imagem de roca do Bom Jesus dos Passos se tornava alvo de devoção das duas principais irmandades da cidade e, além disso, participaria em momentos diferentes, das festas realizadas pelas irmandades. Assim, na Semana Santa o Bom Jesus dos Passos sairia com a imagem de Nossa Senhora das Dores na Procissão do Encontro, organizada pela Irmandade do Santíssimo e no mês de setembro haveria a festa do Bom Jesus sob a organização da Irmandade dos Passos.

Ao tratar sobre a festa, o compromisso da Irmandade do Bom Jesus dos Passos estabelecia no Artigo 22 que “A festa da Irmandade é a do Senhor Bom Jesus dos Passos, que sempre terá lugar no dia da exaltação da Santa Cruz, ou no domingo que se segue a este dia, precedendo um setenário”.³⁴ Com isso, enquanto uma associação celebrava a Paixão de Cristo com tônica piedosa, a outra solenizava o festejo do patrono.

Outro ponto que a ser enfatizado é que o compromisso preconiza que a irmandade se constituía em torno da devoção ao Bom Jesus dos Passos e que a imagem pertencente aos irmãos do Santíssimo seria transferida para o altar de Santo Antônio em compensação a favores que poderiam fazer. Trata-se de uma ação de cooperação entre os confrades que compartilhavam o mesmo templo e, ao que tudo indica o mesmo prestígio social. As duas associações piedosas constituídas por brancos desde os primeiros momentos estabeleceram a necessidade de se firmar laços de solidariedade mútua.

Esses laços se tornavam mais visíveis nos momentos de solenidades públicas, principalmente por conta da realização das procissões em que a irmandade responsável pela organização da celebração convidava os irmãos das demais associações. No caso de Estância, desde a segunda metade dos oitocentos a elite local en-

34 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 121.

contrava-se dividida entre as irmandades do Santíssimo e do Bom Jesus dos Passos. Todavia, no fim de século a sociedade local passou por mais uma redefinição do espaço sagrado, reestruturando as sociabilidades da cidade.

Essa metamorfose do campo religioso estanciano que ocorreu a partir da segunda metade do século XIX está relacionada à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada em templo próprio nas proximidades da igreja matriz. Como se pode deduzir pelo próprio nome da associação, os irmãos do Rosário eram afrodescendentes, ou seja, tratava-se da irmandade que reunia a população pobre da cidade, um contraponto as irmandades sitas na matriz.

Contudo, a trajetória da Irmandade do Rosário foi marcada por um processo de elitização. A partir do terceiro quartel do século XIX a elite estanciana passou paulatinamente a se apropriar dos principais cargos diretivos da associação, tendo como repercussão direta o afastamento dos segmentos populares. A irmandade que outrora havia sido associada aos escravos e ex-escravos negros, passou a ser vista como a congregação da elite branca. A elitização não ficou restrita a irmandade. A igreja do Rosário também foi apropriada pela elite estanciana, como atestam estudos sobre a mesma:

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário, por sua vez, começou a ser construída em 1772 pela Irmandade do Rosário para lhe servir de sede. Era composta, essa irmandade, inicialmente, de escravos, livres e libertos. (...) Escravos e libertos vão desaparecendo, ao passo que elementos da aristocracia vão nela ingressando.³⁵

35 SANTOS, Francisco José Alves dos. Espaço e distintividade: Igreja Nossa Senhora do Rosário de Estância, Igreja da elite. In: *Geonordeste*. São Cristóvão, 1985, p. 64.

O historiador sergipano evidencia que a elite estanciana se apoderou das irmandades da cidade, controlando todas as festas e os dois principais templos. Assim, “a partir da segunda metade do século XIX há um processo de elitização”³⁶ da irmandade anteriormente constituída por escravos e libertos. A referida igreja desde a badalada visita do imperador já era vista como um dos principais templos católicos, pois o mesmo comentou que a “Igreja do Rosário obra quase nova bem adiantada, com uma nave, e outras duas meias naves, tendo se gasto de dinheiro só 5 contos; ficará melhor templo”.³⁷ O período da elitização da Irmandade do Rosário coincide com o das reformas no âmbito da Igreja Católica, que teve como uma das repercussões o enfraquecimento das associações de leigos e o maior controle dos templos e festas religiosas pelo clero.

No caso de Estância, as solenidades que tinham por palco a matriz, paulatinamente foram absorvidas pela autoridade eclesial, enquanto as suas duas irmandades tiveram seu prestígio abalado. Não significa dizer que as mesmas chegaram a desaparecer. Pelo contrário, a Irmandade do Santíssimo Sacramento foi a que conseguiu a maior perenidade em suas atividades, sobrevivendo diante das inúmeras metamorfoses que a Igreja católica passou ao longo do século XX. No entanto, essa perenidade só tornou-se possível graças a abertura da mesma para as intervenções do clero.

Provavelmente a elitização da Irmandade do Rosário tenha advindo em decorrência de tais ações reformadoras que incidiram no seio da Igreja. Prova disso o Rosário se transformou em “templo da elite tradicional”.³⁸ No período entresséculo, a

36 SANTOS, Francisco José Alves dos. Igreja Nossa Senhora do Rosário: religião e diferenciação social. In: *Cadernos de História UFS*. São Cristóvão, 1984, p. 16.

37 PEDRO II, Dom. Diário do Imperador D. Pedro II na sua visita a Sergipe em Janeiro de 1860. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*. Nº 26º. Aracaju: IHGS, 1965, p. 76.

38 SANTOS, Francisco José Alves dos. Espaço e distintividade: Igreja Nossa Senhora do Rosário de Estância, Igreja da elite. In: *Geonordeste*. São Cristóvão, 1985.

referida igreja estava no imo das principais celebrações da cidade, incluindo algumas das procissões da Semana Santa, foco desse estudo. A imponente matriz não detinha mais a primazia de reunir os fieis, pois algumas das celebrações passaram a suceder-se entre os dois templos. Até mesmo a prodigiosa Procissão do Encontro passou a incluir a igreja do Rosário como parte integrante do roteiro dos cortejos, demonstrando uma evidente redefinição da simbologia espacial da cidade e das redes de sociabilidades. Com isso, nos dias em que o cristianismo comemorava a tragédia do Senhor, Estância recriava em suas ruas e templos os palcos da Paixão.

O espetáculo da Paixão: pompa, desastres e sociabilidades



Último decênio do século XIX. Em Estância, principal núcleo urbano do sul de Sergipe a população vivia a expectativa de mais um espetáculo, de celebrar por mais um ano os derradeiros instantes da vida de Cristo. Tais solenidades ocorriam de modo insigne, envolvendo a participação de devotos da cidade e dos arredores. Eram os dias em que os moradores de cidades circunvizinhas e até mesmo do norte da Bahia se dirigiam a Estância no intuito de assistir às celebrações.

O compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento preconizava que todas as celebrações da Semana Santa deveriam ser solenizadas por seus irmãos com a maior pompa possível. A Quaresma para os irmãos do Santíssimo era um período convulso, pois os mesmos saíam pela cidade arrecadando fundos no intuito de organizar celebrações majestosas. O próprio compromisso de 1852 determinava que alguns dos irmãos teriam a humilde tarefa de recolher as esmolas, ou seja, as piedosas doações dos

“devotos da Sagrada Paixão e Morte do Redentor e jóias deixadas às imagens sagradas”.³⁹

Como se pode perceber a pompa da solenidade da Semana Santa estanciana não estava à mercê das jóias dos irmãos do Santíssimo, mas sim da devoção popular às imagens da Paixão. Diferentes segmentos sociais, incluindo os setores agrícolas, comercial e industrial faziam doações de jóias em prol da Semana Maior. Além disso, a irmandade também tinha o direito de recolher as esmoladas deixadas aos pés das imagens do seu nicho, o que certamente propiciava em arrecadações faustosas.

A doação de esmoladas era tão importante, que a referida irmandade possuía cargos que tinham por objetivo angariar fundos para as suas celebrações. Eram os esmoleres. Na Irmandade do Santíssimo Sacramento havia 24 esmoleres, sendo “designados dois para cada mez tirarem esmoladas em todos os domingos do anno” (Santos, 2008, p. 45).⁴⁰ O recrutamento desses dois irmãos para saírem pelas ruas todos os domingos para pedir esmoladas evidencia que havia uma relevante preocupação com os cofres da irmandade. Outro ponto a ser observado é que a coleta de esmoladas ocorria sempre com a presença de dois esmoleres, que certamente tinha o intuito de assegurar que toda a renda seria destinada aos cofres da irmandade, ou seja, a dupla de confrades que saía todos os domingos do mês também deveria exercer a função de vigilância mútua. Ao final da recolha, as esmoladas deveriam ser entregues

39 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 29.

40 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 45.

aos procuradores que registrariam os valores no livro⁴¹ de receitas e no de recibos da irmandade.⁴²

Ao contrário do que a nomenclatura possa indicar, os esmoleres constituíam um grupo de reconhecida relevância no âmbito da irmandade. Eles eram considerados membros do corpo diretivo e na hierarquia da associação encontravam-se abaixo apenas do juiz, do escrivão, do tesoureiro, dos procuradores e da comissão. Os seus membros deveriam ser nomeados após a eleição dos cargos que estavam acima hierarquicamente, assim como especificava o compromisso de 1852,

Art. 53, A nomeação da comissão e esmoleres será feita na seguinte sessão ordinaria especial, e imediatamente participada como é disposto no art. precedente, e na seguinte sessão se nomearão os que devem substituir aos que não acceitarão.⁴³

Eram os vinte e quatro homens escolhidos entre os irmãos para terem a responsabilidade de tornar as festas da irmandade acontecimentos grandiosos e que tinham por atribuições:

§ 1.º Comparecer aos actos, artigo 16, quer o Sagrado Viatico saia no Pallio, na Umbella, quer a cavallo, sendo neste ultimo caso avisados.

41 Segundo o compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Estância, os irmãos deveriam possuir dez livros para registrar as atividades desenvolvidas pela diretoria (Santos, 2008, p. 49)

42 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 49.

43 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 47.

§ 2.º Tirar as esmolas por todas as ruas entregando-as aos procuradores.

§ 3.º Atender, obedecer, e recorrer ao juiz e procuradores; e dar ao escrivão, thesoureiro e comissão os esclarecimentos necessarios por elles exigidos. As obrigações pessoasas podem satisfazer por si ou por outro irmão, e ainda por não irmão as de acompanhar o Sagrado Viatico, salvo o §2º do artigo 6.º⁴⁴

As normativas a respeito da organização das solenidades católicas eram rigorosas, mesmo sem ainda apresentar o poder interventor do clero. O documento de meados do século XIX evidencia que as festas eram assuntos restritos aos leigos, mesmo se tratando de eventos religiosos. Prova disso é que nas atribuições dos esmoleiros do Santíssimo Sacramento designa apenas a obediência ao juiz e procuradores e não há nenhuma referência ao pároco.

Nas semanas anteriores ao Domingo de Ramos o comércio de Estância passava por um período de efervescência. As lojas apresentavam novos produtos, que geralmente não eram procurados em outras épocas do ano. Rosários, terços, cruzeiros e tecidos pretos não podiam faltar. As costureiras recebiam encomendas de inúmeros vestidos de gorgurão preto das senhoras abastadas. Xales e véus também estavam entre os produtos mais vendidos. O burburinho do comércio em decorrência da chegada do padre Aires para as celebrações dos Passos na Semana Santa foi registrado por Gilberto Amado⁴⁵ em seu livro de memórias:

44 SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. *Devoção e Assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX*. São Cristóvão, 205 f. Monografia (Licenciatura em História) Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 45-46.

45 Gilberto de Lima Azevedo Souza Amado de Faria nasceu em Estância (SE) em 1887 e faleceu no Rio de Janeiro (RJ) em 1969. Eleito em 3 de outubro de 1963 para a cadeira nº 26 da Academia Brasileira de Letras, na sucessão de Ribeiro Couto, foi recebido em 29 de agosto de 1964, por Alceu Amoroso Lima. Era o primeiro dos 14 filhos do casal Melchisedech Amado e Ana Amado. Fez os estudos primários em Itaporanga, também no interior de Sergipe. Depois estudou farmácia na Bahia e diplomou-se pela Faculdade de Direito de Recife, da qual se tornou, ainda muito moço, catedrático de Direito Penal. Transferiu-se

Sua presença seria preamar no comércio. Sua ausência seria Semana Santa chilra, insípida. Padre Aires veio. Meteram-me nuns borzeguins de cano alto, lustrosos e duros apertaram-me numa roupa diferente, com uma gola que me picava o pescoço. Nas casas que visitávamos, o corre-corre das costuras e dos preparativos era o mesmo que lá em casa. Botinas marca Bostoch, pretas. Gorgurão rugia. A venda de rosários de uma nova marca subiu a contos de reis. Perfumes, pathuli, óleo de babosa, apopanx, canga-do-japão eram arrebatados das prateleiras; nos armarinhos esgotavam-se estoques de fio de seda e de retrós..⁴⁶

Como se pode perceber, as esmolas não eram o único motivo de efervescência do setor comercial na Estância de fim de século XIX. Os moradores da cidade também buscavam produtos para se apresentarem no grande espetáculo, de reafirmar o prestígio social, a distinção entre as centenas de pessoas que visitavam a localidade naqueles dias. Pela descrição de Gilberto Amado é possível afirmar que as cerimônias da Semana Santa constituíam a ocasião de maior apelo de fieis de outras localidades. No levantamento de fontes não localizado nenhum registro que destoasse dessa assertiva. Desse modo, é plausível a idéia de que a Semana Santa estanciana era a principal festa da cidade, superando inclusive os tradicionais festejos do Natal e da padroeira, Nossa Senhora de Guadalupe.

O mesmo memorialista ainda expõe que a afluência de devotos dependia da fama dos padres que eram convidados para pregarem

para o Rio de Janeiro em 1910, iniciando-se no jornalismo. Sua atividade política começou em 1915, quando elegeu-se pela primeira vez deputado federal por Sergipe, permaneceu na Câmara dos Deputados até 1917. Novamente eleito deputado federal em 1921, foi reeleito em 1924, cumprindo mandato até o final de 1926. Ainda em 1927 elegeu-se senador, sempre por seu estado natal. Sua carreira política terminou com a Revolução de 1930.

46 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 25-26.

os sermões, mais uma vez evidenciando o caráter solene de espetáculo barroco inerente a solenidade. As alocações de vigários⁴⁷ oitocentistas constituíam uma das tônicas da religiosidade católica barroca. No tempo em que os ofícios religiosos eram celebrados em latim, as homilias se tornavam o momento em que os padres falavam diretamente ao povo, buscando reafirmar os dogmas e principalmente, fortalecer os laços de piedade cristã. As prédicas deveriam ser direcionadas à emoção. Deveriam ser capazes de levar os devotos às lágrimas, de comover os fieis mostrando-lhes o peso dos pecados e o caminho da remissão.

O período propenso às homilias era o da Quaresma. Das Cinzas ao Sábado Santo o púlpito era freqüentado pelos vigários que dramatizavam os sofrimentos e martírios de Cristo. Prova disso é o compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Estância que estabelecia a realização dos sermões do Encontro Doloroso, do Lava pés, da Paixão, das Lágrimas e da Ressurreição. Palavras recorrentes do alto do púlpito, que faziam reviver os dramas da Paixão.

Provavelmente a celebração da Semana Santa de 1891 foi a que teve uma das mais expressivas participações dos segmentos populares. A cidade passou por inúmeras adaptações para receber os romeiros e promover as solenidades. Entre as principais ações realizadas pela Irmandade do Santíssimo Sacramento estavam as armações dos Passos, de palanques e coretos. Tratava-se de uma cenografia da Paixão, montada nas ruas e praças da cidade no intuito de promover a comoção pública, de despertar os atos de piedade cristã. Gilberto Amado descreveu os ânimos da população em receber os romeiros e ao ilustre orador sacro padre Aires em 1891:

47 No século XIX Sergipe possuía inúmeros vigários que se destacaram pelos seus sermões eloqüentes, entre os quais podemos citar Frei José de Santa Cecília e o vigário Barroso, laranjeirense que se tornou pároco da Vigaria Geral de Sergipe na segunda metade do oitocentos e que fez memoráveis sermões na Festa de Passos da cidade de São Cristóvão.

Semana Santa na Estância.

A praça da Matriz coberta de armações e de coretos para a procissão dos Passos. Vinha gente de Buquim, do Riachão, do Lagarto, de Simão Dias, de Itabaianinha, da Cachoeira da Abadia, de Inhampube, do fundo do sertão de longe. O Itapicuru transbordou todo para a Estância, não só por devoção como por motivo especial. O padre Aires, que era de lá, viria pregar.⁴⁸

A expectativa era de se realizar uma das maiores procissões já vista na localidade. De acordo com a descrição do memorialista, os romeiros se deslocavam de praticamente todos os municípios do centro-sul de Sergipe e do norte da Bahia. Tudo provocado pela presença do padre Aires. Na época, o referido sacerdote era um dos mais requisitados da Arquidiocese da Bahia para realizar as celebrações da Paixão, pois o mesmo era considerado um dos maiores oradores sacros da região, capaz de comover os fieis com suas palavras perspicazes. A retórica do vigário do Itapicuru levava todos às lágrimas, principalmente nas cerimônias da Quaresma. Isso fez com que a sua presença tornasse alvo de disputas entre inúmeras irmandades de toda a região do Rio Real, como atesta o memorialista de Estância:

Esse padre era o Bossuet do sertão. De todos os pontos reclamavam. Tinha Semana Santa ajustada até para além da morte. Não teria tantos anos para viver quantas encomendas de sermão. Houve dúvidas se aceitava ou não pregar na Estância. Rico proprietário rural, avelhantado e reumático, não queria mais deslocar-se.⁴⁹

48 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 25.

49 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 25.

O capital simbólico do sacerdote parecia ser inabalável. A sua presença no ato solene que celebrava os últimos passos de Jesus a caminho do calvário parecia ser um momento impar para apreciar as suas eloqüentes palavras. Mesmo em estado de enfermidade, todos desejavam ouvi-lo. Nesse intuito, na Sexta-feira das Dores,⁵⁰ muitos visitantes adentravam na cidade. Famílias abastadas ocupavam seus casarões e recebiam amigos de outros municípios. Senhores de engenho, comerciantes e industriais mandavam pintar suas casas. O teatro da Paixão estava pronto para o espetáculo.

No sábado à noite foi realizada a procissão de trasladação da imagem do Senhor dos Passos entre a matriz e a igreja do Rosário. Era um ato de piedade, sem pompa, mas que evidenciava o prestígio social do templo outrora controlado pelos negros. A procissão noturna servia para evidenciar que a Irmandade do Rosário era de elite, era branca e simbolizava status dos latifundiários e comerciantes. A sociabilidade estava passando por redefinições. Prova disso é que a elite comercial da Estância freqüentava diariamente o referido templo, como testemunha Gilberto Amado ao afirmar que “afinal meu bisavô, Manoel Luís de Souza Ferreira, voltava da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, aonde ia todos os dias de manhãzinha”.⁵¹

Definitivamente a igreja do Rosário já estava sob a tutela da elite local. Os negros e ex-escravos já eram minoria na irmandade. Provavelmente eles passaram a freqüentar a Igreja do Senhor do Bonfim, também do século XIX, mas localizada na periferia da cidade. A aristocracia açucareira controlava os principais templos católicos de Estância, assim como suas respectivas irmandades.

Os registros históricos sobre a procissão do sábado à noite são

50 Refere-se a sexta-feira anterior ao Domingo de Ramos, ou seja, última sexta-feira antes da Paixão.

51 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 9.

sucintos e pouco esclarecedores. Ao que indica, parece tratar-se de uma celebração menor no âmbito da Irmandade do Sacramento. Prova disso é que em muitos anos a imprensa local não chegou a mencionar a referida procissão. Quanto muito, os jornais noticiavam com notas simples quando se referiam da programação da Semana Santa. É o caso do jornal “A Razão”, que em 1911 noticiou que “Hontem, as 7 horas da noite, foi transportada do mesmo templo (Matriz) para a Capella Santíssimo Rosário de Maria, a Imagem de Bom Jesus dos Passos, para sahir a tarde em procissão” .⁵²

A simplicidade do texto noticiado em “A Razão” é reveladora. Primeiro porque apresenta uma nova denominação para a igreja do Rosário, que teve sua toponímia afrobrasileira (Rosário dos Homens Pretos) desfigurada por um termo que remonta a elite branca (Santíssimo Rosário). Seria esse um sinal de que a igreja estaria sob o comando de uma elite que também fazia parte da Irmandade do Santíssimo Sacramento? São apenas conjecturas que se apresentam bem plausíveis. Outro ponto a ser observado é que o periódico estanciano não deixa claro se houve ou não uma procissão. Ao afirmar que a imagem do Senhor dos Passos foi transportada de uma igreja para outra, o texto apresenta uma perspectiva dúbia. Realmente havia uma procissão noturna conduzindo a imagem, ou a notícia se referia apenas ao transporte da mesma pelos irmãos do Santíssimo?

De acordo com a tradição quaresmal sergipana⁵³ e com o próprio horário em que ocorreu a trasladação, é pertinente afirmar que realmente se tratava de uma procissão. Todavia, se tratava de uma celebração acanhada para os padrões da época e até mesmo diante do que costumava ocorrer nos dias subseqüentes na cidade.

52 A Razão, 09-04-1911, p. 1

53 Em cidades como São Cristóvão, Aracaju, Itaporanga d’Ajuda e Laranjeiras, a procissão do Encontro era antecedida por uma procissão noturna, conduzindo a imagem do Senhor dos Passos ou de Nossa Senhora das Dores (no caso de Itaporanga d’Ajuda).

De qualquer modo, o grande momento das solenidades da Semana Santa na “Cidade Jardim” era o Domingo de Ramos. Tratava-se de um dia faustoso, permeado de celebrações e de pessoas perambulando pelas ruas entre a matriz e o Rosário. A abertura da principal semana do catolicismo atraía devotos da zona rural e fazendeiros que se deslocavam com suas famílias para os seus casarões. Assim como uma grandiosa ópera, o dia era dividido em dois atos: o da manhã e o da tarde.

Logo cedo, aproximadamente às 9 horas era celebrada a missa de Ramos, acompanhada de sermão e procissão pelas ruas próximas a matriz. Nas palavras do vigário, Cristo aparecia como herói, como um rei que adentrara a cidade Jerusalém, cercado pela multidão com ramos nas mãos. Um idílio para os dramas que estariam por vir.

À tarde, a população deslocava-se para o templo. Multidões se formavam aguardando a saída das imagens para o ato mais solene do dia. Solene e doloroso. O Senhor dos Passos e a Virgem das Dores iriam percorrer as ruas da cidade para uma das tradições mais peculiares ao catolicismo popular no Brasil. Em 1981 o padre Aires estava na cidade para celebrar os sermões do período e o Encontro certamente era o que promovia mais comoção. Em “História de minha infância” Gilberto Amado narra a expectativa dos fieis para a homilia de Aires:

Nunca tinha imaginado ver coisa assim, festa tão grande, tal movimento. Houve brigas por causa de lugares nas tribunas de igreja. Famílias tiveram que ser colocadas em coretos armados à pressa ao longo da nave de um lado e de outro de maneira a duplicar a capacidade do templo. A multidão extravasava de planos superpostos. Meu pai, de colarinho muito alto e de botinas de verniz, parecia um retrato inteiro de pintura antiga que tinha visto num livro. Os bigodes (a esse tempo usava-os), quando me suspendeu a uma tribuna para que eu visse melhor, recendiam a um perfume da moda

que me embrulhou o estômago. Achei-me na pior situação de minha vida. Comprimido entre as cadeiras unidas umas às outras para dar lugar ao maior número de senhoras, as saias duras roçavam-me as pernas que o calção não cobria senão do joelho para cima. Minha cabeça não chegava à altura dos peitos espartilhados. Eu nada podia ver.⁵⁴

A narrativa de Amado exhibe uma cidade rumorosa. Como já foi apresentado anteriormente, a matriz de Estância era uma das mais imponentes de Sergipe e mesmo assim, não tinha condições de abrigar todos os fieis. Bancos apertados, coretos improvisados e uma multidão espremida tentando observar o sermão demonstram a grandiosidade do evento religioso. Essa multidão, segundo o memorialista, era descomunal, nunca antes vista na cidade. Contudo, pode-se afirmar que a Semana Santa de 1891 não foi um caso isolado na história do catolicismo estanciano. Os registros jornalísticos evidenciam no alvorecer do novo século o afluxo de devotos para as solenidades da Paixão permanecia alta. Prova disso é descrição da Procissão dos Passos de 1911 publicada em “A Razão” do dia 23 de abril:

Semana Santa. Procissão dos Passos. As 4 ½ horas da tarde d’este mesmo dia saíu, em procissão, da Capella da Mãe de Deus do Rosário a imagem do meigo Rabbi Nazareno, tendo seu encontro com a Virgem defronte do palacete Nabuco, onde funciona o Collegio Tobias Barretto. Coube ao Revmo. Pe. José Celestino o desempenho do discurso análogo ao acto. Ao recolher o religioso préstito fallou a multidão que encheu a matriz o Revmo. Vigário que produziu emocionante oração.⁵⁵

54 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 26.

55 A Razão, 23-04-1911, p. 1.

A Procissão do Encontro era manchete na imprensa estanciana. A Razão em sua primeira página noticiava o grande acontecimento da cidade. O maior realce das solenidades ocorreu no último decênio do século XIX e nos primeiros anos da nova centúria. Nesses vinte era comum que a imprensa noticiasse de forma incitada o nome de grandes oradores sacros convidados para celebrarem os sermões. Era uma estratégia de se formar novos atrativos. Isso denota que no novo modo de catolicismo tecido na paróquia Nossa Senhora de Guadalupe os dramas da Paixão de Cristo não tinha apenas como cerne as imagens votivas e a teatralidade das procissões. Foi criada uma rede simbólica permeada pelas palavras evangelizadoras dos vigários. Os sacerdotes se tornavam paulatinamente agentes da romanização, da transformação das expressões do catolicismo popular. Essa constatação se torna evidente quando comparamos a Procissão do Encontro no curto período de 20 anos, em que sobressaem alterações insofismáveis.

O catolicismo rústico ou popular foi uma das principais marcas da religiosidade estanciana. Todavia, nas décadas finais do século XIX o teor dos sermões passou por significativas transformações, deixando-se de lado a dramaticidade da morte de Cristo e adotando uma postura mais reguladora do rebanho de fieis. O padre Aires foi um dos últimos vigários convidados que permanecia com a tradicional forma de solenizar os martírios de Cristo, fazendo inclusive associações entre o sofrimento de Jesus a caminho do calvário com as dores do povo marginalizado.

As prédicas eram ocasiões de extremo respeito, tanto por parte do clero, como dos devotos que aguardavam ansiosos pelas palavras que faziam reviver os tormentos da crucificação. Ao principiar a homilia os ruídos se dissipavam e prevalecia o silêncio, como revela Gilberto Amado:

Recompondo hoje, tenho uma visão de Espanha, de tanto pente de tartaruga nas cabeleiras altas. O rebuliço, estrale-

jar de cadeiras, de gente levantando-se num rugir monstruoso de saias, ranger de sapatos, tosses e raspagem de garganta, durou um minuto. Procurei atingir a tribuna, mas não pude, do fundo onde tinha sido posto. Padre Aires tinha subido ao púlpito. A voz chegava aos meus ouvidos, um pouco trêmula. Palavras que não compreendi, “era latim”, mas ouvi bem claro estas: “Fala Deus”.⁵⁶

A celeuma durava poucos instantes. O homem ao rememorar a sua infância provoca uma reflexão e o seu texto é fruto dessa releitura do passado. Mesmo assim, não podemos negligenciar as obras mnemônicas como fonte histórica. O historiador deve atentar-se para as nuances próprias do texto literário, mas pode buscar as brechas, as frestas de um passado que se oculta nas páginas de tais obras. Por esse motivo é de fundamental importância o cruzamento de fontes, principalmente quando se busca registros históricos de origens diversas.

Ao discutir sobre as lembranças pessoais, nas quais se incluem as de Gilberto Amado, Michel Pollak declara a importância da sonoridade para os registros de cunho mnemônicos afetivos. Ele afirma que “nas lembranças mais próximas, aquelas que guardamos recordações pessoais, os pontos de referência geralmente apresentados são (...) de ordem sensorial: o barulho, os cheiros, as cores”.⁵⁷

Nessa perspectiva podemos entender a insistência de Gilberto Amado em registrar os ruídos que aparentemente atormentaram o garoto na tenra idade. Por esse ângulo, se torna possível entender as diferentes temporalidades existentes na narrativa do autor e na própria celebração. Além disso, o ululante estalar das saias das mulheres que se encontravam nas tribunas e coretos revela uma faceta

56 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 26-27.

57 POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 03, p.3-15, 1989, p. 11.

da sociabilidade inerente a Procissão dos Passos, com a busca de reconhecimento social, de legitimação, de demarcação do lugar social de cada segmento. Certamente, as saias das mulheres que não conseguiram adentrar no templo não provocavam tantos ruídos. Mesmo que os tecidos baratos fossem capazes de estrondar, seriam estampidos silenciados, rumores esquecidos pela pena do memorialista.

O memorialista preferiu registrar os atos solenes, o luxo dos devotos, pregação barroca do padre Aires e as catástrofes que testemunhara. Foi isso que ocorreu no sermão do Encontro de 1891. A superlotação nos coretos montados para a ocasião resultou num princípio de desastre. Tudo diante do velho sacerdote. Tudo a vista do memorialista estanciano:

“Fala Deus!”... Subitamente, reboou um estrondo, um barulhão medonho. Uma gritaria, um tropear de debandada. Rostos empalideceram. Mulheres bradavam: “Oh, meu Deus! Virgem Maria! Meu Santíssimo Sacramento!” Todos os sons se misturavam. “Calma! Calma!”

De tanto ouvir contar e recontar reconstituiu: Padre Aires recitava a Escritura de maneira especial. Dizia uma frase latina e exclamava em seguida: “Esta é a voz de Deus!”. Outras vezes dizia: “Fala Deus!” Não acabara de pronunciar estas palavras quando dois coretos desabaram. Esperou-se que houvesse numerosos feridos e até mortos. Pois nada de importante aconteceu, nada, fora contusões, arranhões ligeiros. Nenhum dos ouvintes teve de ser carregado.⁵⁸

Um sermão milagroso e trágico. Uma cena digna da trama barroca. A narrativa de Gilberto Amado referenda o imaginário barroco

58 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 27.

que ainda perscrutava a sociedade estanciana de fim de século. Leitura dos textos sagrados em latim e o vigário clamando pela fala de Deus concomitante com uma cena de terror são elementos um episódio épico, digno das narrativas próprias da sociedade católica oitocentista. O autor tenta descrever o que presenciou e complementa com as outras versões que ouviu ao longo de sua vida. É um sinal que tal episódio teve uma repercussão que perdurou por muitos anos na cidade jardim. Medo, pânico e aflição povoaram aqueles instantes após a queda dos coretos. Mais dramática e mística é a descrição que Amado faz da postura do velho padre Aires diante de tão dantesca cena:

O padre não deixara o púlpito. Ajoelhara para orar enquanto o redemoinho dominava; rezou todo o tempo. Vieram-lhe comunicar o milagre: nada de sério ocorrera. Então, recomeçando o sermão, todo ereto, alto, solene e docemente, apontou para o altar onde estava o Senhor Morto e declamou alargando o gesto: “Cristo morrendo!” Voltou-se para o lugar em que se amontoara o coreto caído, e disse: “Cristo salvando!”. Se palmas tivessem sido permitidas na igreja, a igreja teria vindo abaixo. Durante anos, ouvi meu pai contar e recontar o fato e rematar: - Que padre! Aquilo que é orador sacro!⁵⁹

As celebrações da Semana Santa de Sergipe eram marcadas pela apresentação de gala, na qual até os gestos eram controlados. O escritor descreve o impacto da cena do padre ajoelhado, rezando cabisbaixo diante dos escombros e devotos apavorados. Uma descrição tipicamente do catolicismo rústico, em que o sacerdote evidencia o sacrifício do Cristo sofredor com as mazelas da humanidade. Os sacrifícios são vistos nesta ótica como um sinal de redenção. O desastre emerge como

59 AMADO, Gilberto. *História de minha infância*. São Cristóvão: EDUFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 1999, p. 27.

algo pensado ou ao menos providencial, para enfatizar o poder do sagrado diante da enorme massa de pecadores. O padre Aires encarnava a estética barroca do catolicismo. As palavras soavam em harmonia com a trama vivida, com as dores do povo e do sagrado. Seus gestos dissimulavam os tormentos e exibiam a epopéia dos últimos instantes de Jesus para salvar a humanidade. Também seu corpo expressava o catolicismo barroco. Sua voz trêmula evidenciava que as palavras proferidas não tinham mais tanto eco como ocorrera em outrora. Seu corpo cansado e velho demonstrava que o clero estava renovado. Sua altivez ereta diante do público disfarçava um modo de celebrar que agonizava. O seu reumatismo confirmava que aquele modelo de pregação não duraria por muito tempo. Por fim, as palavras conclusivas de seu Melchisedech Amado, pai de Gilberto Amado, davam o veredito. “Que padre! Aquilo que é orador sacro!” É uma frase que evidencia que os tempos mudaram que a Igreja também mudara.

Nos anos subseqüentes, a Irmandade do Santíssimo Sacramento continuou convidando padres renomados, importantes pregadores. Todavia, o perfil desses novéis vigários era bem distinto. Eram pregadores da boa-nova, da romanização, ou seja, defensores da renovação do catolicismo e de suas devoções, principalmente as populares. A imprensa local apresentava entusiasmada a programação da Semana Santa:

A tarde terá logar a procissão dos Passos, sendo o encontro das imagens a casa do Revmo. Vigário e Sr. Intendente. A tribuna será ocupada pelo cônego Tertuliano Pereira da Rocha. A orchestra deste acto está a cargo da distincta Philharmonica Lyra Carlos Gomes, que tocará nas procissões durante a semana santa.⁶⁰

Padres convidados e presença da orquestra eram sinais de magnitude inerente às celebrações. Outro ponto a ser observado

60 A Razão, 20-03-1910, p. 1.

é que o encontro, ápice da solenidade, ocorria diante da casa do pároco, que por sinal também acumulava o cargo de intendente municipal. Nesse caso, o homem que ocupava os dois cargos mais importantes de Estância, buscava o reconhecimento social com a pregação do sermão diante de seu lar. A casa do padre-político se transformaria em auditório do teatro da Paixão.

Na edição seguinte o jornal descreveu a procissão e o sermão do Encontro, apontando algumas frustrações do público presente, em decorrência da ausência do padre convidado:

A tarde teve logar a procissão dos Passos, que nesta cidade sempre tem primado pela correção. Conforme havíamos publicado deveria ocupar a tribuna evangélica, por ocasião do encontro das imagens, o cônego Tertuliano Rocha, vigário de Aporá, no estado da Bahia, que deixou de vir por motivo que nos é desconhecido até agora. Na sua falta teve o cônego Victorino de assomar a referida tribuna produzindo um sermão tão tocante e bello em sua feição, que alguém chegou a dizer: jamais fazer elle outro igual. Ainda no decorrer do préstito, na matriz, proferiu o mesmo uma emocionante e elaborada oração, que nada deixou a desejar. Durante a procissão e seu recolher coube a orchestra da Lyra, o cabal desempenho do sublime trecho musico sacro *Et recordatus*.⁶¹

Como pode ser observado, o padre-intendente foi obrigado a acumular a função de pregador nos dois momentos mais importantes da procissão dos Passos: o encontro e a chegada. No entanto, o que mais desperta a atenção na descrição do jornal é a primeira frase, em que foi anunciada que a procissão dos Passos em Estância costuma “ter primado pela correção”. Essa frase aparentemente irrele-

61 A Razão, 27-03-1910, p. 3.

vante expõe duas perspectivas da romanização das festas em Sergipe. Primeiro, evidencia o anseio em transformar as celebrações públicas católicas em atos de fé, de acordo com as normativas do Vaticano, sem as expressões populares. Isso inclui a maior e efetiva intervenção do clero. O sacerdote se torna foco das atenções, tanto nas homilias, como na condução da solenidade.

O segundo ponto se refere a uma crítica oculta na assertiva. O jornal especificou que a procissão dos Passos costumava ser realizada com correção na Estância. Isso incute afirmar que haveria alguma cidade de Sergipe em que essa mesma procissão não ocorria conforme as determinações da Igreja. O periódico se referia à festa de Passos da cidade de São Cristóvão, que reunia uma multidão de fieis e era realizada com fortes elementos do catolicismo barroco penitencial, incluindo as práticas públicas de sacrifícios. A festa de Passos da velha São Cristóvão era bem conhecida dos redatores do jornal, tendo em vista que todos os anos o periódico noticiava a ida da família do seu proprietário (que também era escrivão da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Estância) para os referidos atos religiosos: “Augusto Gomes. De S. Christovam onde foi levar pessoas de sua família a assistir a festa de Passos chegou terça-feira este nosso amigo e proprietário desta folha”.⁶²

A documentação revela frestas dos anseios de sua época. O que aparentemente demonstrava harmonia e continuidade representava uma tensão entre o clero reformado e os leigos apegados às velhas práticas populares, assim como uma ruptura dos modos de celebrar. As procissões não visavam apenas representar os martírios do “Salvador”, mas inscrever novas práticas religiosas pautadas na ordem e obediência. Isso deveria ser reforçado com a presença de padres convidados, especialmente estrangeiros e do clero regular, como transparece na programação da Semana Santa publicada no jornal “A Razão” de 1911:

62 A Razão, 19-03-1910, p. 1.

9 horas missa de ramos com Pe. José Celestino, frei Joaquim Benke e cônego Victorino Fontes. As 4 horas da tarde sahirá, em procissão, a imagem do Bom Jesus, conduzida por sua confraria. A Irmandade do SS. Sacramento solenizará o acto e conduzirá o palio sob o qual será conduzido o Santo Lenho. Passos armados: 1º junto a Capela do Rosário; 2º casa do senhor Manoel Vieira; 3º casa do Major Francisco Quaresma; 4º proximidades do Collegio Tobias Barretto com Sermão do Encontro; 5º casa do senhor Pautelo Fontes; 6º senhor Antônio Dantas de Andrade; 7º Matriz com sermão do vigário (tribuna com Celestino) jesuíta da Bahia convidado pela Irmandade do Santíssimo Sacramento. Não haverá officio de Trevas dispensado pela falta de respeito.⁶³

Um texto revelador. A programação divulgada em “A Razão” elucida diferentes pontos discutidos até então. O primeiro é referente à presença de padres convidados, incluindo franciscanos alemães instalados na cidade de São Cristóvão (frei Joaquim Benke) e jesuítas da Bahia. É uma evidente demonstração das apreensões da Igreja em regular as festas populares. Outro ponto é a rede de sociabilidade que foi gestada entre as duas principais irmandades de Estância, pois a confraria de Bom Jesus dos Passos seria a responsável pela condução da charola, enquanto os irmãos do Santíssimo Sacramento transportariam o pálio. No alvorecer do século XX não existia mais a festa do Senhor Bom Jesus dos Passos em setembro e com isso os irmãos foram integrados nas cerimônias do Domingo de Ramos. A extinção de solenidades refere-se também ao terceiro ponto a ser analisado. A programação foi encerrada com a notícia que não seria mais realizado officio de Trevas, devido à “falta de respeito”. Mais uma vez os indícios da romanização e do controle das

63 A Razão, 09-04-1911, p. 1.

devoções afloram. O calendário festivo católico paulatinamente foi esvaziado, permanecendo somente celebrações que estavam sob a tutela do clero ou que poderiam ser controladas pelo mesmo.

Além disso, o roteiro da Procissão do Encontro e a definição dos Passos estabelecem a constituição da hierarquia social na cidade. A elite estanciana foi agraciada com as paradas da procissão e o canto dos motetos diante de suas casas. Eram os filhos dessa elite, vistos como honrados católicos, que encenavam no sermão do descimento da cruz, momentos antes do sermão das lágrimas e da procissão do enterro do Senhor, dando vida aos personagens da Paixão de Cristo:

Representou a Verônica, como já havia feito por ocasião da Procissão dos Passos, uma filha do distinto artista Maurício Rodrigues. A representante da Magdalena foi uma filha do Major Francisco Monteiro. O pequeno Francisco Pires representou o evangelista e a interessante filhinha do senhor Heleodoro Alves Vianna um dos paranymphos celestes.⁶⁴

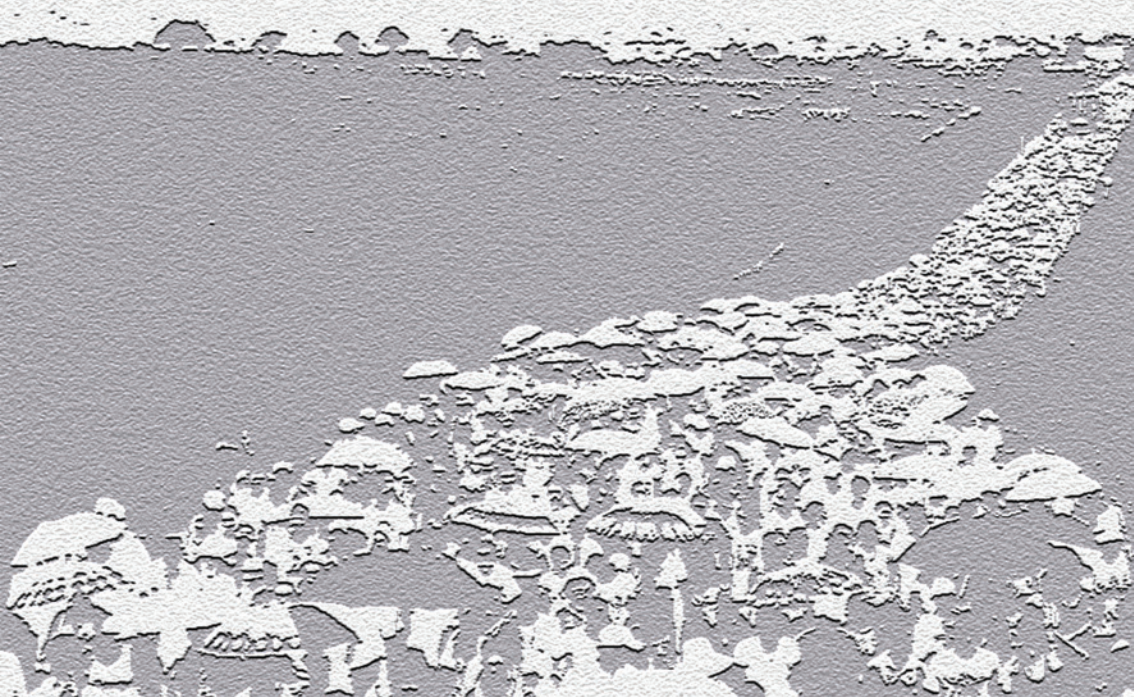
Homens e mulheres encenando a Paixão de Cristo, em meio às imagens votivas. Em Estância, assim como em inúmeras localidades do país a religiosidade foi um caminho seguido pela elite para reafirmar o seu lugar de destaque. As procissões da Semana Santa eram o palco perfeito para a exposição de uma elite constituída e consolidada, que se exibia em suas irmandades, segurando o pátio e charolas, seguindo as normas de um catolicismo renovado e austero no modo de agir, mas sem esquecer a pompa e exuberância do exhibir. Eram procissões em que a cidade tida como mais moderna do estado de Sergipe encontrava-se com a Igreja reformada.

64 A Razão, 27-03-1910, p. 3.

SEGUNDA PARTE



LOUVAÇÕES AOS SANTOS



Entre fitas e promessas: a romaria de São José dos Montes



ANE LUÍSE SILVA MECENAS SANTOS

*O espetáculo da memória memória pendura-se em
lugares como a História em acontecimentos.¹*

A epígrafe acima provoca uma reflexão acerca do ofício do historiador e da relevância da memória para o mesmo. Ao se debruçar sobre determinado objeto de estudo, cabe ao pesquisador lidar com as diferentes perspectivas da memória, que quase sempre se apresenta multiforme, complexa e destoante. Os discursos se entrecruzam, os sentimentos duelam, as representações são questionadas. É a batalha da memória.

Ao se debruçar pelo tema de pesquisa, base do seu ofício, o historiador navega num por um longo caminho permeado por dúvidas e angústias. Inicia-se pela própria escolha do tema. A idéia ainda é tão prematura, sem forma definida então mais uma escolha deve ser determinada, o corte temporal e espacial. O que deve ser prestigiado? Qual objeto é digno de ser pensado? Que caminhos devem ser seguidos? Que abordagens se enquadram a temática?

Dentre esse mar de dúvidas o historiador, ou qualquer pesquisador das humanidades, deve conseguir transformar o subjetivo

1 NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo: Departamento de História de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / PUC-SP, no.10, 1993, p. 25.

em objetivo, ou não, e mostrar ao seu leitor, companheiro silencioso suas finalidades com o trabalho. Estas dúvidas sempre me acompanham na escrita, no medo de me mostrar ou me esconder no labirinto da escrita.

Esse trabalho, fruto de um parto longo, penoso, temido e por muitas vezes desprestigiado pelo pesquisador, visa discutir a formação de um espaço sagrado a partir. Esta pesquisa pretende mostrar a formação do santuário de São José, que ocorre desde início do século XX, no município de Campo do Brito, o local constitui um espaço dedicado a romaria de âmbito local. A capela de São José dos Montes é apenas uma Santa Cruz de beira de estrada, erguida para relembrar uma morte trágica, mas que no decorrer do século XX se tornou um centro de romaria. Para compreender essa celebração, articulamos o conceito de sagrado e profano de Mircea Eliade com o conceito de sacrifício de René Girard. A pesquisa foi realizada com base na análise dos depoimentos, como também na observação da festa.

A festa constitui uma romaria de âmbito local, para a qual convergem romeiros de municípios vizinhos. O propósito desse estudo é compreender o processo de formação do santuário de São José na Serra dos Montes. A pesquisa foi desenvolvida a partir do levantamento de fontes concernentes ao evento no arquivo paroquial de Campo do Brito e com a realização de entrevistas com romeiros. Com isso, pôde ser constatada uma relação entre a morte trágica de uma criança e a formação de um santuário de âmbito local.

Madrugada do dia 19 de março. Antes dos primeiros raios de sol as casas de muitas pessoas da microrregião de Itabaiana passam por uma agitação diferente. O silêncio da rotina ordinária é rompido com a preparação de alimentos, sacolas e animais para a viagem. Ainda escuro tem início a caminhada. Todos seguem para o ponto convergente: a Serra dos Montes. Afinal, é o dia de São José.

Durante o dia 19 de março no Agreste sergipano, dá-se a impressão que todos os caminhos levam à Serrinha de Campo do Bri-

to. Os meios de condução são os mais variados, de acordo com a procedência e o propósito dos romeiros. São várias pessoas se deslocando a pé, a cavalo, de moto, carro, carroça, caminhão e ônibus. Mesmo estando no período quaresmal, a penitência compartilha espaço com a folia, a tristeza cede à alegria, o jejum ao desperdício. Trata-se de um dia festivo, de louvor ao santo popular.

A Serra dos Montes é um lugar ermo, quase que inóspito. Partindo desta acepção, a configuração espacial da localidade no decorrer do ano passa por duas realidades distintas. A primeira refere-se ao tempo ordinário, demarcado pela lentidão do tempo, pela rotina cotidiana da população que habita as circunvizinhanças da serra. A localidade serve como meio abastecedor de lenha ou de bosque para a caça predatória. Em momentos fortuitos, a capelinha de São José recebe romeiros que vão com o intuito de depositar ex-votos.

A segunda realidade refere-se ao tempo extraordinário, ao universo simbólico das celebrações em torno da devoção ao Senhor São José dos Montes. A configuração paisagística da Serra é transformada, criando-se um novo espaço, flexível, movimentado com novos sujeitos e propósitos. É a congregação de romeiros provenientes dos municípios vizinhos ao santuário. Neste ínterim, estabelece-se uma nova territorialidade, com elementos simbólicos demarcando o espaço do sagrado e do profano. Trata-se de um dia agitado, no qual se estabelecem intensos conflitos no plano simbólico pela demarcação de poder.

A festa é realizada na Serra dos Montes, localizada ao sul da sede do município de Campo do Brito. Ela está localizada entre as serras das Minas e da Miaba, sendo a de altitude menos expressiva dentre as três. Apesar da relativa proximidade com a cidade de Campo do Brito, a Serra dos Montes é uma localidade de difícil acesso, onde se destaca a capelinha de São José no ponto mais elevado. A capela assemelha-se a uma ermida, solitária no alto da

serra, voltada para a cidade de Campo do Brito como se estivesse protegendo-a. É a contínua proteção pelo olhar do sagrado.

A capela de São José dos Montes é apenas uma Santa Cruz de beira de estrada, erguida para relembrar uma morte trágica. Nesta perspectiva, a humilde igreja no alto da serra possui o caráter monumental, na qual está implícito o intuito de delegar ao futuro uma imagem de seu tempo.² No referido caso, pode ser constatado um monumento como documento, pois a capelinha de São José pode revelar uma multiplicidade de nuances da sociedade local, como sua devoção, práticas religiosas e ex-votivas e também, com seus dramas. Portanto, a igreja é um documento que pode ser propiciador de múltiplas leituras, sob diferentes perspectivas.

A tradicional romaria de âmbito local à Serra dos Montes surgiu a partir de uma releitura, da resignificação de uma morte trágica. A capela foi construída no local em que foi encontrada uma criança morta. Com a ereção da capela e o depósito da imagem de São José teve início a mais popular das manifestações religiosas de Campo do Brito: a Festa dos Montes.

Neste escopo, temos como objeto de estudo a Festa de São José na Serra dos Montes, no município de Campo do Brito, Sergipe. O propósito da discussão é compreender a constituição do santuário no alto da Serra dos Montes enquanto espaço do sagrado. É um foco de análise que tem a pretensão de contribuir para a reflexão de um dos mais tradicionais santuários receptores de romeiros do agreste sergipano, mas que até o momento, não chamou a atenção do olhar da intelectualidade. Com isso o estudo vislumbra um santuário que surgiu de uma tragédia que causou grande impacto na população campobritense no início do século XX, dando origem a uma importante romaria do calendário católico popular de Sergipe.

² LE GOFF, Jacques. "Documento Monumento". In: *História e memória*. Trad. Bernardo Leite. 2 ed. Campinas-SP: Editora UNICAMP, 1996.

A tragédia inicial ganhou um significado sagrado, foi reinterpretado, tornou-se uma festa.

A pesquisa apresentada constitui-se enquanto tentativa de reconstituição do cenário festivo em contraponto com o foco da realidade ordinária cotidiana. É o confronto de dois mundos distintos, contraditórios e ao mesmo tempo complementares. Trata-se, portanto, de uma reflexão etnográfica sob a perspectiva histórica, ou seja, o olhar do historiador voltado para os testemunhos em busca do passado perdido, das interlocuções dos sujeitos que participaram da festa. É a busca de um desenho do cenário infiltrado por personagens mais diversos. Ao mesmo tempo, podemos dizer, trata-se de um enfoque sob a perspectiva cultural, no qual as lentes historiográficas buscaram se debruçar sobre os aspectos tidos como irrelevantes, pouco observáveis, muitos dos quais ignorados pelos olhares dos historiadores menos atentos.

Focar tais elementos não é tarefa fácil, principalmente quando se trata de um evento no qual, os protagonistas são anônimos da história oficial. Muitos dos sinais deixados pelos romeiros da Serra dos Montes já foram apagados definitivamente da memória histórica. Com isso, a reconstituição aproximada do objeto histórico se torna tarefa árdua e perigosa. Foi por meio dos registros que sobreviveram às intempéries do tempo e do homem que se tornou possível desenvolver a nossa versão a respeito do santuário de São José dos Montes.

A pesquisa constitui-se como meio buscar os indícios reveladores das nuances intrínsecas à Festa dos Montes. A busca por essas “pistas” do passado nem sempre é tarefa fácil e quase sempre requer do historiador um misto de sorte, persistência, método e imaginação. A paciência é a chave dos mistérios na incansável luta na busca de fontes. Este estudo teve como lastro documentos de naturezas distintas, como fotografias, ex-votos, arquitetura do templo, oralidade e a observação do evento nos dias atuais. Todos esses elementos postos

em confronto contribuíram para nos fornecer respostas plausíveis para nossas indagações. A cada instante a Festa dos Montes se revelava sob uma nova faceta, de um novo ângulo. As imagens a respeito da romaria foram criadas e recriadas a cada momento.

Um embate sugestivo travado foi entre os diferentes depoentes. As experiências vivenciadas no alto da serra foram postas em confronto, na tentativa de montar um cenário do evento de outrora. Os aspectos dissonantes entre os diferentes entrevistados não foram ignorados. Pelo contrário serviram para refletirmos sobre a construção de diferentes memórias a respeito da festa, como também as variadas formas pela qual essa memória foi apropriada. Portanto, promover uma “discussão” das falas dos depoentes pode ser uma missão sugestiva na síntese histórica.

Todavia, ao estar diante do leque documental, o historiador busca as lentes adequadas para interpretar os seus dados. Os referenciais teórico-medológicos são os responsáveis pelo direcionamento do olhar sobre o objeto. Nesta perspectiva registramos nossa opção em observar a Festa dos Montes sob a ótica conceitual de René Girard a relação entre violência e sagrado, e a necessidade de uma vítima necessária na tentativa de expurgar as angústias da sociedade. É importante frisar que não enxergamos categorias de forma dicotômica, tendo em vista a dificuldade de estabelecer uma fronteira fixa entre as duas realidades em um objeto de estudo como a romaria de São José. O diálogo entre os dois universos é intenso e ininterrupto.

No que concerne à hermenêutica documental, optamos pelo paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg.³ Como sugere o historiador italiano, as minúcias pouco observáveis, o detalhe, as entrelinhas e os não-ditos podem ser vistos como indícios de uma realida-

3 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Santa Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amorosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

de surpreendente não revelada abertamente. Neste caso, torna-se eminente a necessidade de se questionar os silêncios, de observar os fragmentos, de problematizar o aceito e indubitável. Nas entrelinhas o sujeito pode se apresentar sem as máscaras convencionais do texto. Portanto, ao propor discutir a manifestação do sagrado no santuário da Serra dos Montes, estamos desconstruindo os diferentes discursos em busca dos sinais reveladores de uma nova versão da festa. É o desafio do historiador.

A monografia encontra-se dividida em dois capítulos. No primeiro apresentamos uma discussão referente ao conceito de festa, na visão de historiadores e antropólogos, como também o de sacrifício na obra de René Girard.⁴ Em seguida, relacionamos os elementos simbólicos da celebração que contribuem para formação do imaginário da sociedade rural do agreste de Sergipe que mantém forte relação com o santuário dos Montes. Por fim, com base, na observação e nos relatos das entrevistas contatamos a necessidade de um olhar detalhado das experiências vividas na celebração.

A dualidade da celebração



A festa dos Montes, assim como muitas outras, surge após um momento de crise da sociedade de Campo do Brito. O sacrifício de uma criança foi responsável pela união de toda uma comunidade. Na tentativa de encontrá-la, por três dias foram deixados de lado os problemas e os conflitos sociais. Fruto da dor e do desespero a união da comunidade permanece, mas com data e local estabelecidos. Anualmente o antigo sacrifício é ressignificado em uma celebração. Para compreensão desse fato é necessário um estudo referente ao conceito de festa e ao conceito de sacrifício.

4 GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

Por muito tempo, as festas religiosas não eram vistas pelos historiadores como objeto de investigação da História. Os discípulos de Clio percebiam a sociedade brasileira apenas pelo viés econômico e pela visão do europeu. Dessa forma, é perceptível a existência de lacunas na História tradicional, constituída muitas vezes, pela “voz” do colonizador, branco e católico. Diante de tal impasse o historiador se vê diante da dificuldade de buscar nos “silêncios” e ecos dos anônimos, numa outra versão para os fatos.

Na tentativa de tornar possível a partir das memórias e dos relatos do período colonial e imperial, reconstruir falas capazes promoverem o repensar do passado. A contribuição para essa leitura de novos objetos tem sido possível devido a interdisciplinaridade. Dessa forma a historiografia vem travando um diálogo com outras disciplinas das Ciências Humanas proporcionando ampliar as formas de interpretação de diversos setores da sociedade, principalmente no âmbito cultural. Isso vem contribuindo para a diversificação dos estudos referentes aos fenômenos religiosos, sendo analisados por diferentes olhares, como o cotidiano e o imaginário.

O historiador ao iniciar suas pesquisas trava uma “batalha”: a busca pelas fontes. Esta busca não fica restrita aos empoeirados acervos dos arquivos, atualmente ela também ocorre em praças, museus, acervos particulares (fotografias, vestuário e adornos). A ampliação do leque documental tornou-se possível graças à redefinição do conceito de fonte postulada pelo movimento dos Annales, a partir da década de 1930. Segundo os pressupostos da Nova História documento pode ser entendido como tudo aquilo que o homem produz e toca. É importante ressaltar que o documento é analisado pelo historiador de acordo com os seus interesses e, construído intencionalmente no passado. Conforme descreve Lê Goff:

O documento é inócuo. É antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história,

da época, das sociedades que o produzem, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulada, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, é o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz deve ser em primeiro lugar analisado desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é um monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente determinada imagem de si próprio.⁵

O documento pode ser visto enquanto resquícios, vozes do passado que chegam até os ouvidos dos historiadores. A escassez de fontes não deve ser vista como obstáculos para a realização da pesquisa, pelo contrário, deve servir como estímulo para análise minuciosa dos registros existentes. Para Ginzburg:

(...) é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés. Dessa maneira, Morelli descobriu, e escrupulosamente catalogou, a forma de orelha própria de Botticelli, a de Cosme Tura e assim por diante: traços presentes nos originais, mas não nas cópias. Com esse método, propôs dezenas e dezenas de novas atribuições em alguns dos principais museus da Europa.⁶

5 LE GOFF, Jacques. “Documento Monumento”. In: *História e memória*. Trad. Bernardo Leite. 2 ed. Campinas-SP: Editora UNICAMP, 1996, p. 548.

6 GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma”. In: *Mitos, sinais e emblemas: morfologia e História*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.144.

Diante dessa História de possibilidade e ampliação dos temas e das fontes de pesquisa é exequível tornar a festa objeto da História. Neste trabalho o conceito central é o de festa, tido como fruto da sociedade humana e produto de suas angústias, suas fantasias, seus sonhos, formado pela identidade coletiva. As festas ocupam um espaço privilegiado na cultura brasileira (entendida como um conjunto de valores compartilhados em todas as regiões do país) adquirindo, no entanto, significados particulares. Tendo sido, desde o período colonial, um fator constitutivo de relações e modos de ação e comportamento, ela é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. Ela é capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a realizam. Para Mary Del Priore festa “é uma expressão teatral de uma organização social, é fato político, religioso e simbólico”.⁷

A mesma relação entre as diversas formas de dominação através da cultura é apresentada por José Antônio Maraval ao defender a festa barroca como prática de poder, unindo interesses anestesiando as divergências e as angústias do cotidiano,⁸ tornando o trabalho suportável e mantendo a obediência às imposições do Estado metropolitano. Evidencia que apesar das especificidades locais o barroco converge para experiências similares fruto da crise econômica, das alterações monetárias, da insegurança de crédito, das guerras e da nova concepção de propriedade. Além disso, no campo religioso há uma alteração na ideologia cristã contestada pelos grupos protestantes e ratificada pela Igreja através da Reforma Católica. Para o autor, a relação entre política e religião, na conversão da massa de súditos explica o surgimento das características da cultura barroca.

7 DEL PRIORI, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 10.

8 MARAVAL, José Antônio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

Maria Helena Flexor define a procissão como fato social, composto por diversos elementos de classes estabelecidos hierarquicamente, sendo um evento que proporciona ao observador uma síntese das manifestações de uma sociedade. A autora compara a procissão a um teatro ao ar livre, tanto pela dramaticidade das imagens como pelo comportamento dos participantes.⁹

Nesse estudo a festa será pensada como um jogo de poder, enaltecido pelos símbolos e representações da sociedade. Elementos utilizados para propagação das devoções e que permeiam a mentalidade dos devotos. As palavras não são capazes de exteriorizar toda liturgia utilizando os sinais sagrados. Assim a água, o fogo, o vento podem servir como elementos litúrgicos que significam e comunicam a graça.

Buscar compreender os diversos sentidos da festa incumbe em investigar aspectos muitas vezes ocultados na memória social de uma comunidade. A celebração de um santo deve ser vista como a auto-representação de um grupo, uma expressão que busca reforçar a identidade e, ao mesmo tempo, delimitar territorialidades, sendo um momento de rompimento do tempo sagrado, afastando a população dos seus conflitos diários.

Sendo a festa é um espaço onde se manifestam diferentes conflitos, dependendo da localidade a população estabelece um vínculo diferente com o santo cultuado. A própria escolha do santo é motivo de conflito, mesclado pelos interesses de cada segmento social que tenta se destacar perante o restante do grupo, isso ocorre principalmente na escolha do padroeiro. É no momento de acordo, de entendimento que se inicia a relação devotiva da população com o santo.

Neste caso, a festa não pode ser vista apenas pelo ângulo que se faz visível que enfatiza o espetáculo, a exibição. É importante investi-

9 FLEXOR, Maria Helena Occhi. Procissões na Bahia: teatro barroco a céu aberto. In: *II Congresso Internacional Barroco*. Porto: Universidade do Porto, 2001, p. 521-534.

gar sobre o lado inspirável adentrar nas margens da festa, que por sua vez, podem revelar sentidos desconhecidos. É nesta perspectiva que os bastidores de uma celebração assumem papel relevante. Antes de existir-se, de apresentar-se ao grande público ocorrem os preparativos, as encomendas, a ornamentação. São as primeiras notas de uma sinfonia.

O Brasil é a terra das celebrações religiosas. A rotina cotidiana das pequenas comunidades rurais e até mesmo dos grandes centros urbanos é rompida, cedendo lugar ao tempo festivo com romarias, peregrinações, cultos, procissões, novenas e quermesses. De norte a sul do país pode ser observada a mobilização de devotos em busca de espaços sacralizados, desde os grandes santuários nacionais até uma humilde santa cruz de beira de estrada. O Brasil segue o ritmo das procissões.

Com um calendário tão rico em celebrações religiosas, pode-se dizer que a cada momento ocorre uma ruptura temporal, a entrada de um novo tempo mítico. Essas diferentes temporalidades afetam o cotidiano da população, ao fazer com que o imaginário coletivo seja permeado pela simbologia cristã. No entanto, o universo religioso do brasileiro não é habitado somente por elementos cristãos, mas é a resultante de uma simbiose cultural, mesclando heranças oriundas de diferentes povos como os indígenas, os europeus e os africanos. “As culturas fecundam-se mutuamente”.¹⁰ Desse modo, a cultura brasileira expressa elementos intrínsecos à sociedade. Assim, emergem as utopias, o maior exercício da liberdade humana. Sob esse prisma, “a sociedade é produto de suas angústias, suas fantasias e seus sonhos, projetados nas utopias que elabora”.¹¹

No rico cenário cultural brasileiro destacam-se as festas. Estas podem ser entendidas como momento de interação social, de louvor. É momento de fé, conversas e rezas. A festividade está intrinsecamente ligada à sociedade a qual está inserida e por esse motivo

10 DEL PRIORI, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 120.

11 DEL PRIORI, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 07.

ela exprime frustrações, interesses, poder, disputas e desejos. A festa representa a quebra de rotina, desperdício e ociosidade. Deste modo, podemos encontrar em um evento festivo uma multiplicidade de usos, intenções e sentidos. A festa é um mecanismo de aproximação da comunidade, é a celebração, expressão ritualística de uma mentalidade de uma cultura, ou seja, a manifestação de uma identidade coletiva. Com isso, é no momento festivo que ocorre a reafirmação da identidade e das relações culturais.

Na festa também está presente o caráter mnemônico, levando-se em consideração que ela “é uma memória, repetição de certos valores e comportamentos, continuidade em relação ao passado. É a liberação momentânea, crença que utiliza símbolos e alegorias com a finalidade de contar e reviver uma história. Neste caso, a memória “que guarda as marcas de um vivido, as lembranças, as emoções, os sonhos e o imaginário de uma época que ficou sepultado no tempo é retomada, revivida e reinterpretada. A festa passa a ser uma ponte de diálogo entre presente e passado, de modo que a cultura simbólica torne presente algo que está ausente. A função da festa também pode ser definida como:

Uma expressão teatral de uma organização social é fato político, religioso e simbólico. As danças e músicas permitem introjetar valores de uma vida coletiva, além do descanso, da alegria, da partilha dos sentimentos coletivos. Ajuda a suportar a exploração e reafirma laços de solidariedade ou marca as especificidades. Há perpetuação nas procissões, desfiles, desafios além da mistura de ganhadores e perdedores pelos prazeres.¹²

Muitas das festividades brasileiras estão imbuídas pela religiosidade. A festa de caráter religioso-popular é como um que

12 DEL PRIORI, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 10.

percorre ao longo do tempo, paralelamente e de modo simbólico, o próprio ciclo de rotina e trabalho da sociedade. Neste sentido, a festa é um período peculiar, com intensa vida coletiva, momentos e unanimidade efervescência do sagrado e religioso. Na festa o irrealizável se materializa e nela podemos detectar uma gama de realidades amplas. Com isso, se pode afirmar ser possível compreender a festa a partir dos elementos aos quais ela está ligada.

Entretanto, para poder compreender o sentido das festividades religiosas é preciso definir o conceito de catolicismo popular. Neste estudo, catolicismo popular foi visto como as práticas consideradas pela hierarquia eclesiástica como ultrapassadas, arcaicas e ilegítimas. Para estabelecer o entendimento do catolicismo popular é preciso relacioná-lo com o seu oposto, ou seja, o catolicismo oficial. O aspecto dual entre religiosidade popular e oficial foi assim explicitado por Pierre Sanchis:

Ela (religião popular) é o fenômeno estrutural não manifestado senão num grupo frente a outro, dominante e modernizador. Esses grupos sociais não se confundem necessário e simplesmente com classes sociais em conflito e uma maior atenção às elites dirigentes, numa e noutra classe fundamental, deverá sempre matizar e, às vezes, balancear as perspectivas unilaterais de uma sociologia da luta de classes, se quisermos, um dia, poder restituir a palavra “povo” a densidade de um conceito puramente operacional.¹³

Apesar da relação dialética entre as duas formas de expressões da religiosidade, é imprescindível lembrar da inexistência de uma fron-

13 SANCHIS, Pierre. “Festa e Religião Popular: as romarias de Portugal.” In: *Revista de Cultura*. Petrópolis 1979. Vozes. Vol. 73, ano 73, nº 04. p.10-30.

teira fixa entre elas, por se tratar de um dinamismo tecido por trocas recíprocas. No plano cultural, as diferentes expressões de religiosidade devem ser entendidas como um contínuo processo de circularidade, no qual os seus agentes não permanecem estáticos no campo do popular ou do oficial, mas sim, em constante diálogo entre si.¹⁴

Etimologicamente o termo peregrino se originou do vocábulo *peregre*, ou seja, aquele que se encontra fora de sua residência ou aquele que saiu de sua casa ou pátria. Assim, peregrinação é entendida como o deslocamento de pessoas em busca de um lugar sagrado com o intuito de realizar atos religiosos com objetivos votivos, piedosos e penitenciais. Peregrinar significa o deslocamento espacial do devoto, afastando-se temporariamente de seu ambiente social e de seu lócus geográfico cotidiano em busca do espaço sagrado. Esse “desligamento” do mundo não é definitivo, pois na peregrinação sempre há o retorno. Na peregrinação um elemento relevante é a penitência, anacrônica ao sofrimento de Cristo na via crucis. É a imitação de Cristo, reconstruindo a realidade geográfica, tornando-a simbólica.¹⁵ Os peregrinos convergem para um ponto, o santuário, no qual entra em contato com o sagrado e se reinsere “em um tempo sacralizado, que é também um tempo histórico”.¹⁶

Já romaria vem dos termos *romerus*, *romerius*, *romarius*, designações dadas aos peregrinos que iam a Roma. Neste sentido, o conceito de romaria está associado a um caso específico de peregrinação, ou seja, a de Roma. Contudo, esta definição é simplista em demasia para explicar fenômenos complexos como a romaria. Uma forma mais coerente de distinguir peregrinação de romaria é

14 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Santa Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amorosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 21.

15 AGOSTINHO, Pedro. *Imagem e Peregrinação na Cultura Cristã: um esboço introdutório*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1986, p. 11.

16 AGOSTINHO, Pedro. *Imagem e Peregrinação na Cultura Cristã: um esboço introdutório*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1986, p. 11.

a formulada por Pierre Sanchis, que tem como referência o grupo regulador do evento. Deste modo, a romaria pode ser vista como “uma manifestação efervescente de religião popular, imperfeitamente regulada pela hierarquia”.¹⁷ Segundo a mesma linha de raciocínio, a peregrinação passa a ser entendida como uma espécie de anti-romaria, na qual a autoridade religiosa detém um maior controle sobre o transcorrer do evento.

A procissão é o momento culminante da romaria. Pode ser entendida como marcha solene, de caráter religioso acompanhada de cantos e rezas. É no momento da procissão que os fiéis e até mesmo aqueles que não vão a procissão por promessa, só fazendo gosto de participar, sentem-se inseridos dentro de uma experiência em que está presente. Ela pode ser entendida como o momento em que se estabelece ou intensifica o diálogo entre o devoto e o santo. As procissões brasileiras eram marcadas pela heterogeneidade, tendo em vista que a religiosidade englobava a fé católica tradicional, misturada a superstições, sobrevivências pagãs européias e africanas, estreitamente misturadas, difíceis de ser separadas da cultura local.

O conceito de sacrifício é trabalho por diversos autores dentre os quais destaco Mauss e René Girard. Mauss destaca, portanto, articulação estreita que existiria entre a dádiva e o sacrifício, funcionando como suporte para uma crítica à dicotomia excessiva que coordenaria as noções de troca e de guerra no Ocidente. Para o referido autor mesmo o rito sendo particular por si mesmo é também complexo, por isso todos os ritos sacrificais já nascem grandes embriagados da carga simbólica atribuída pelo grupo social no qual está inserido. Cabe lembrar aqui o conceito de sacrifício tal como em Mauss,¹⁸ processo que consiste em “estabelecer uma comunica-

17 SANCHIS, Pierre. “Festa e Religião Popular: as romarias de Portugal.” In: *Revista de Cultura*. Petrópolis 1979. Vozes. Vol. 73, ano 73, nº 04. p.10-30.

18 MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício”. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 233.

ção entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso da cerimônia”.

Percebe-se na festa dos montes que o sacrifício foi responsável pela unidade da população, pelo menos no período inicial da busca da criança desaparecida como depois ano a ano, na celebração da festa. René Girard defende tese de que só o sacrifício de alguém da comunidade, tido como “bode expiatório”, seria responsável por catalisar a violência de todos contra todos, gerada pelo desejo mimético que acomete o ser humano, responsável por expurgar os males do grupo. Esses “bodes expiatórios” são encontrados tanto nas sociedades ditas modernas e racionais quanto nos grupos mais antigos embasados na à magia e aos mitos, dessa forma identificamos os excluídos/incluídos em cada grupo social. No presente estudo o bode expiatório da comunidade campobritense é uma criança pura que através da sua morte pode promover a união da comunidade em torno do Sagrado.¹⁹

Girard sustenta que na origem de tudo está a estrutura do desejo humano, deseja-se não somente isto e aquilo, mas a totalidade, tudo. O desejo constitui a grande mola propulsora das transformações e da busca do novo. Nesse mecanismo não existem apenas dois termos, o sujeito que deseja e o objeto desejado; há sempre o outro, o terceiro, que segundo Girard, funciona como rival. O ser humano deseja o que o outro deseja, daí a expressão por ele criada – desejo mimético (de imitação). Isso explica o conflito, pois um deseja o mesmo objeto que o outro, e quanto mais se deseja o mesmo objeto, mais se procura imitar o outro e mais se procura destruir o outro, ou destruir o objeto desejado pelo outro ou por todos os outros.

O ápice do mimetismo e, por conseguinte da violência, é alcançado quando os rivais se unem e criam a unanimidade mimé-

19 GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

tica. Todos se unem contra um só, sobre o qual todos descarregam sua violência. Esse escolhido será a vítima. A vítima aparece como causa da desordem e, ao mesmo tempo, como causa do retorno da ordem, da paz e da harmonia, através da sua morte.

O que pretendo demonstrar é que, partindo da categoria de Girard da “crise sacrificial” e do “desejo mimético”, encontramos representantes de duas perspectivas ideológicas diferentes que possuem o mesmo objeto do desejo, ou seja, a ascendência sobre a comunidade religiosa daquela localidade. A realização desse desejo está relacionada com o grau de investidura do sagrado em relação a estas posições. Em outras palavras, quem melhor estiver investido do Sagrado terá maior ascensão sobre a comunidade disputada. Gostaria de salientar que a comunidade é a materialização do objeto desejado, a ascendência ou o poder é a forma de controle deste objeto e que, a “proximidade do sagrado” é a legitimação do controle deste objeto.

A partir da ótica apontada por Girard podemos perceber que na origem da vida humana existe uma morte, ou seja, somos filhos da violência. Ao falar sobre a tragédia grega, o autor a descreve a partir da crise sacrificial onde a tragédia ocorre em uma fase de transição entre uma ordem religiosa arcaica e uma ordem mais moderna. Porém, é fato notório que a ordem anterior se estruturou, ganhou corpo e repousou sobre sua dimensão religiosa, a dimensão do rito sacrificial que a garantia acima de qualquer elemento desestruturador.²⁰ Porém, como qualquer ordem, a ordem arcaica entra em crise.

Perde-se a noção diferenciadora do rito sacrificial. A violência ritual se mistura à violência criminosa. O desgaste do sistema sacrificial aparece sempre como uma queda na violência recíproca. Ao transferirmos a noção de crise sacrificial para o objeto estudado encontramos

20 GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990.

uma série de elementos importantes. A ordem anterior, no caso estudado, é marcada pela presença de um elemento de violência. Marcado pela simbologia cristã e imaginário local. Permeando a mentalidade da população de tal forma que o culto se ressignifica e transcende o limite temporal. Nesse contexto social a diferença é percebida, assimilada e aceita por parte do grupo majoritário formado pelos despossuídos. A violência é aceita na perspectiva de um elemento.²¹

O desconhecimento afasta a violência ali praticada e também aquela substituída para fora da realidade humana, para o supra ou trans-humano, para transcendência. É o sagrado que irrompe violentamente na realidade humana, para em seguida instaurar a paz, a ordem social, a diferenciação entre os homens, entre o sagrado e o profano, entre a violência maléfica e a violência benéfica e justa. É a transcendência que garante a eficácia do sistema - o mecanismo sacrificial.

Girard se refere à crise quando analisa as tragédias gregas onde afirma que um dos problemas da análise do pensamento moderno é que a crise nunca é analisada do ponto de vista da ordem que desmorona. O referido autor afirma que a “crise sacrificial” deve ser definida como a crise das diferenças (da ordem cultural em seu conjunto). Esta ordem cultural, segundo Girard, não é senão um sistema organizado de diferenças são os desvios diferenciais que dão aos indivíduos sua ‘identidade’, permitindo que uns se situem em relação aos outros.

Quando a dimensão religiosa se decompõe não é apenas a segurança física que se encontra imediatamente ameaçada, mas a própria ordem cultural. As instituições perdem a vitalidade, a armação da sociedade desmorona e se dissolve; inicialmente lenta, a erosão de todos os valores precipita-se.²²

21 GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 60.

22 GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 69.

O sacrifício oferece ao apetite de violência, que a vontade ascética não consegue saciar, um alívio sem dúvida momentâneo, mas indefinidamente renovável. O sacrifício impede o desenvolvimento dos germens de vingança.²³

Girard afirma que em todos os desejos não há somente um objeto e um sujeito, há, também, um terceiro termo, o rival. O que podemos definir com relação ao rival é a posição que o mesmo ocupa no sistema que ele forma com o objeto e o sujeito. O rival deseja o mesmo objeto que o sujeito. Segundo Girard, dois desejos que convergem para um mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco. O desejo convergente é a ascendência sobre a comunidade que se faz real no controle do Sagrado, ou seja, o Sagrado se faz elemento fundamental na ascendência sobre a população local. Segundo Girard a livre mimesis cegamente sobre o obstáculo de um desejo concorrente.²⁴

O laço entre desejo mimético e a violência é estreito. A violência é a força que procura se apoderar do objeto do desejo do outro e procura destruir o obstáculo para atingir seu objetivo. Segundo Girard a violência torna-se significante no desejo absoluto.

Vila de Campo do Brito no início do século XX. Uma senhora sai cedo de sua casa para buscar água na fonte, deixando sua filha de três anos dormindo em casa. Ao acordar e não encontrar a mãe, a criança sai a sua procura. Ocorre o desencontro entre mãe e filha. A mãe chega a casa e entra em desespero por não ter encontrado a menina. Toda a população campobritense se mobiliza a procura da criança perdida.

As buscas não obtêm êxito. O dia termina e a menina continuava desaparecida. Ninguém sabia o paradeiro da criança que se ocultava nas matas da vila. O impacto do desaparecimento per-

23 GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 32.

24 GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 182-183.

turbou de forma profunda os moradores da localidade, que teriam permanecido nas buscas por dia e noite. Mas nada encontravam. O desespero parecia superar a força da esperança.

A dor dos familiares foi compartilhada por toda comunidade. O sentimento de solidariedade se estabeleceu na vila do agreste sergipano. É possível que naqueles dias os conflitos internos da povoação tenham ficado em segundo plano em prol do objetivo mútuo: localizar a inocente perdida. Trata-se, portanto, de um caso de drama coletivo, no qual o sentimento de desespero e impotência é compartilhado pela maior parte dos moradores. A angústia privada deixa o âmbito familiar, assumindo a esfera do coletivo, do grande público da localidade.

No terceiro dia após o desaparecimento as buscas já rondavam às imediações da Serra dos Montes. No alto da serra encontraram o corpo da criança, morta pela fome e sede. Apesar do envolvimento dos moradores de Campo do Brito, a menina não foi localizada com vida. Houve dor, desolação e revolta.

No local onde encontraram o corpo da menina foi construída uma capela com um cruzeiro defronte. Na capela foi colocada uma pequena imagem de São José, que passou a ser o orago do templo e um dos focos centrais da religiosidade da microrregião. A partir daquele momento a Serra dos Montes passou a receber um contingente de romeiros cada vez maior, uns repletos de pedidos de bênçãos, outros prontos para louvor o santo pelas graças concedidas.

O relato acima é repetido por muitos moradores da microrregião do Agreste de Itabaiana e reflete o mito de origem do santuário de São José dos Montes. São inúmeras narrativas repetidas incontáveis vezes pelos populares, por “contadores de causos”, anônimos que contribuíram pela perpetuação de uma tradição, ao mesmo passo em que se configuram representações variadas em torno da romaria. É a edificação das memórias, a tumultuada e conflituosa trama mnemônica.

A simbologia da celebração



Sobre a origem do referido santuário há uma série de questões que devem ser consideradas relevantes. Um desses elementos é a morte trágica. O fato de morrer fora do âmbito do lar requer uma série de aparatos que poderiam ser dispensados nos casos de morte circunstanciais, sob o olhar protetor da família. Neste caso, foi preciso demarcar o local do fatídico episódio, criando um lugar de memória.

É a prática corrente do catolicismo popular no nordeste sinalizar os locais em que pessoas morreram de forma violenta (acidentes ou assassinatos) com cruzes ou pequenas capelas, comumente chamadas de santa cruz de beira de estrada. Também é vigente o hábito dos transeuntes da localidade depositarem uma pedra ao pé da santa cruz. Todavia, a atenção delegada a santa cruz da Serra dos Montes ganhou uma dimensão desproporcional se comparada às demais. A Serra dos Montes passou a receber um contingente cada vez maior de devotos constituindo no dia de São José uma romaria local.

A exegese da narrativa permite novas considerações. A morte em questão é de uma criança, ou, como é chamada na localidade, de um anjo. Trata-se, portanto da morte prematura de uma inocente, sem a mácula do pecado. Esta constatação torna, sob a perspectiva imaginativa, o nível de sacralidade da capela mais acentuada. A morte de um “anjo” pode ter aberto um canal de comunicação entre o mundo ordinário, caótico e profano e o seu oposto, o mundo extraordinário, caótico e sagrado. Para o *homus* religioso do agreste sergipano a Serra dos Montes se tornou a chave do universo, o umbigo do mundo, o santuário marcado pela sacralidade.²⁵ Porém, a tragédia ainda nos revela outras facetas.

25 ELLADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Uma dessas facetas é a constante presença do número três. A criança supostamente teria três anos e foi encontrada no terceiro dia. Podemos assim focalizar uma aproximação com a narrativa bíblica, no que se refere a ressurreição de Cristo no terceiro dia após a morte e ainda, no universo simbólico popular o três representa a Santíssima Trindade. O referencial ao número três é mais um elemento sacralizador.

Outro elemento que não deve ser negligenciado é a localização do santuário. A capela foi edificada no ponto mais elevado da Serra dos Montes, impondo-se na paisagem local. É importante frisarmos a relação existente entre o sagrado e as elevações. Preferencialmente, o sagrado se manifesta no alto, fazendo com que o santuário funcione como portal interligando as duas realidades. A elevação da Serra dos Montes torna a jornada dos romeiros em busca do santuário em penitência purificadora. Ao caminhar pelas estradas estreitas e enladeiradas da serra, os devotos de São José purgam seus pecados do universo ordinário pelo sacrifício para contemplarem as bênçãos do santuário.

O relato apresentado é a versão mais repetida a respeito da origem do santuário. Contudo, existem variações da trágica narrativa. Depoimentos como o de Benigna da Silva Santana enfatiza que a capela foi construída no local em que uma adolescente foi estuprada e assassinada. Neste sentido, haveria uma contradição com os demais enxertos discursivos que ressaltavam a desatenção da mãe e a curiosidade da criança. Percebe-se então, um jogo de memórias, na qual são constituídas diferentes versões do episódio fatídico do final do século XIX na vila de Campo do Brito.

Esta segunda versão sobre a origem da Festa dos Montes também sugere instigantes revelações do plano simbólico. O relato enfoca dois elementos que não devem ser menosprezados: o abuso sexual e a morte. Os depoimentos sugerem a possível virgindade da adolescente abusada, ou seja, é a narrativa de “uma moça que

foi tirada no alto da serra”.²⁶ Neste caso o segundo elemento da narrativa ganha uma nova dimensão. A morte teria servido para purificar a jovem mácula indesejada. A morte em defesa da honra teria tornado a anônima adolescente uma mártir.

Mesmo não havendo consenso na memória coletiva da localidade sobre o episódio acontecido na Serra dos Montes, é muito provável que o santuário de São José tenha se constituído a partir da morte ocorrida no final do século XIX. É plausível afirmar também que os mistérios e polêmicas que rodeiam a morte tenham contribuído para a legitimação da romaria, consolidando a tradicional Festa dos Montes no agreste sergipano.

Entrando na Festa



Nas primeiras semanas de março os moradores de municípios circunvizinhos de Campo do Brito como Itabaiana, São Domingos e Macambira começam a se preparar para a Festa dos Montes. Subir a serra no dia 19 de março é mais do que um dever, é um dos momentos mais alegres do ano. Para muitos dos romeiros que seguem para os Montes, a festa de São José é o principal evento do ano, superando até as festividades alusivas aos padroeiros dos municípios. Por esse motivo, talvez, a Festa dos Montes seja muitas vezes chamada de “festona”.

Dias antes da festa têm início os preparativos. É preciso acertar o transporte, preparar os mantimentos, reservar o dinheiro. Para os promesseiros os atributos são ainda maiores: comprar velas, encomendar fogos, convidar companheiras para as orações. A organização antecipada dos romeiros demonstra a relevância atribuída ao evento.

Até a década de 1980 era comum que os romeiros se deslocarem para a serra a pé ou a cavalo. A partir desta década, o tráfego

26 SANTANA, Benigna Alves da Silva. Entrevista concedida no dia 05/02/2007. Aracaju.

de animais passou gradativamente a ceder espaço para as motocicletas, ônibus e caminhões. Para os romeiros que mantêm a tradição de subir a serra a cavalo, a véspera da festa é um dia especial. Os afazeres perpassam por todo o dia, seja limpando os arreios, seja alimentando e dando descanso aos animais, afinal de contas, a jornada do dia seguinte não é fácil. O ritmo das ações ao longo do dia, demonstrando que o tempo já não é o mesmo. A sacralidade da festa faz com que cause uma ruptura temporal, passando do cotidiano ordinário para o mítico extraordinário.

A manifestação do sagrado ocorre por completo no dia 19 de março. Antes mesmo do raiar do sol os romeiros se dirigem à Serra dos Montes. É uma caminhada árdua e demorada. Subir a serrinha, no escuro, sobre os tropeços nos pedregulhos da estrada sem pavimentação torna o percurso ainda mais sacrificado, propício para o pagamento de promessas. É muito comum observar as práticas ex-votivas ao longo da Festa dos Montes, como argumenta Maria Santos Teles:

Ah, eu lembro que tinha muita gente pagando promessa, subindo a ladeira de joelhos ou descalços, até chegar na capelinha onde rezava o dia todo. Me lembro como se fosse hoje daquele povo todo chegando lá em cima. A serrinha ficava cheia de gente de tudo que é canto, Itabaiana, Macambira, Brito, São Domingos, tudo que é lugar.²⁷

O depoimento acima infere o lado sagrado da festa. O dia de São José na Serra dos Montes era ocasião de pagar promessas e reavivar os pedidos ao “santo querido”. Em sua festa, São José se torna um santo versátil, capaz de atender às mais diferentes solicitações de seus romeiros pedintes. O depoimento de Otacília Santos também relata a chegada dos devotos à celebração:

²⁷ TELES, Maria dos S. Entrevista concedida no dia 18/01/2007. São Domingos.

Eu era menina quando fui pela primeira vez, a pé com minha mãe e meu pai, subino aquela laderona. Eu me alembro como se fosse hoje, daquele pessoa subino com as muié rezano a ladainha, com o telço na mão. Vinha gente de tudo que era canto. Era coisa de penitência memo, com homis sortando foguetes e as muié rezano e ascendeno vela. O santinho só dava pra ver a cabeça, ele ficava todo cheio de fita que o povo fazia promessa.²⁸

As solicitações iam do restabelecimento da saúde à melhoria da situação financeira, da conquista da casa própria aos pedidos por chuva. Contudo, nem todos iam pedir, muitos iam para à serra agradecer pelas graças concebidas, pela “poderosa intercessão” de São José. Dessa forma, o meio mais comum dos romeiros demonstrarem sua gratidão ao santo era tornar pública as intervenções do patrono. Era preciso mostrar o milagre realizado, a benção concebida. Assim, emergiam as práticas de desobriga, de concretização do pacto firmado entre devoto/santo. Os promesseiros chamaram a atenção de depoentes como Josefa Santos, que afirmou:

Eu só fui para a Festa dos Montes umas três vezes. Lá não tinha muita coisa, só umas mulheres rezando o terço o dia todo, terminava um, começava o outro. Era o terço, ofício, novena, só não tinha missa. O povo que rezava. Fogos eram soltados o dia todo, pagando promessa. O santo ninguém via de tanta fita amarrada. O povo fazia promessa e aí levava uma fita para amarrar no santo ou deixar na igreja. Ah, ainda tinha um monte de vela que o povo acendia dentro da igrejinha e no cruzeiro. Tinha muita promessa.²⁹

28 SANTOS, Otacília. Entrevista concedida no dia 01/08/2003. Campo do Brito.

29 SANTOS, Josefa de J. Entrevista concedida no dia 20/03/2007. Itabaiana.

O testemunho acima citado é revelador. A entrevistada primeiro afirma a pouca variedade de celebrações na Serra dos Montes. Esta afirmativa está relacionada com o caráter popular que predominou na festa até meados da década de 1990. Até esse período o evento era controlado quase que totalmente por leigos, que executavam terços, ofícios e novenas. Todavia, na última década o clero do município vem tentando se inserir na festa, com a celebração de uma missa nas primeiras horas do dia 19 de março. Mesmo assim, após a celebração da missa, o padre retira-se dos Montes, permanecendo as festividades sob a tutela dos populares.

A festa dos Montes é uma festa do povo. Mas até que ponto? Sabemos também que o Estado, no âmbito municipal vem se inserindo cada vez mais na principal festividade popular de Campo do Brito. É olhar vigilante do poder público sobre a festa dos segmentos populares. A tutela estatal aparece por meio das “benfeitorias” e proibições. Nos últimos anos o alto da serra foi planejada criando espaços para acampamentos em duas elevações. No sopé da última ladeira foi criada uma área de estacionamento para os veículos de grande porte. Isso demonstra que os administradores municipais vêm descobrindo a Festa dos Montes como um meio de aumentar a arrecadação de renda, ou seja, a romaria vem se tornando uma atração turística.

Apesar das constantes ressignificações presentes nos Montes, a festa continua com a presença dos promesseiros. O sacrifício e o depósito de ex-votos se fazem presentes ao longo de todo o dia, no alto dos Montes. O testemunho da veneração dos fiéis é a pequena imagem de São José, que se encontra sufocada pelo amontoado de fitas devocionais amarradas. Só é possível observar o rosto da imagem. Todo o resto se encontra sob o emaranhado de fitas. São pedidos, preces e agradecimentos. É a fala do povo simples do agreste sergipano.

O silêncio do sofrimento e da pobreza vigente no cotidiano dos devotos é rompido pelas vozes das rezadeiras que puxam as orações e pelo estrondo dos fogos que são soltos na Serra durante

todo o dia. Os fogos fazem com que muitos olhares se voltem para o alto da serra, é o sinal do tempo festivo. Quem passa pelos arredores de Campo do Brito ouve o ruído vindo do alto e descobre a agitação da festa de São José. Essa agitação foi assim descrita por Maria Teles:

É uma festa tradicional, de religião e com muita diversão. Todo mundo ia, os carros subiam cheio de gente, outros iam a pé. Muitos subiam de joelhos, faziam acompanhamento, levavam zabumba. Era uma forma de agradecimento ao Santo. A capela ficava cheia o dia todo, de gente pagando promessas, levando fitas, ex-votos para pagar promessas, o altar ficava cheio de coisas. Era uma festa muito bonita e fui duas vezes quando era mocinha.³⁰

No depoimento de Maria Teles encontramos uma série de elementos que constituem as práticas do catolicismo rústico ou popular. A farta e variada quantidade de práticas ex-votivas expressam a riqueza de uma manifestação religiosa de âmbito popular como a Festa dos Montes. Com isso, é preciso buscar compreender os círculos de linguagens presentes no interior da festa. Podemos falar de “múltiplas vozes no interior do catolicismo popular, sendo algumas dessas vozes discordantes”.³¹

São justamente essas vozes que precisamos ouvir. É o lado profano da festa, que predomina no decorrer do dia 19 de março. Aos arredores da capela circulava a manifestação profana, com comércio de objetos religiosos ou não, churrascos, barracas de pi-querique e namoros. Desde a origem da romaria era comum que

30 TELES, Maria dos S. Entrevista concedida no dia 18/01/2007. São Domingos.

31 TORRES-LONDOÑO, Fernando. “Introdução do sagrado cristão nas crônicas sobre a cristianização do Brasil. In: QUEIROZ, José J. et al. (org). *Interfaces do sagrado: em véspera do milênio*. São Paulo: PUC-SP, 1996. p.58.

os romeiros montassem barracas para passar o dia sagrado. Essa faceta dos Montes é assim apresentada por Josefa Santos:

Logo cedo já tinha gente chegando na Serra dos Montes, que iam acampar como se fosse um piquenique. Meu irmão mesmo era um dos primeiros que chegava para montar a barraca. Na festa tinha de tudo, um monte de barraca, fogos, e muitas pessoas passeando de cavalo de um lado para o outro. Eu lembro mesmo que na última vez que fui para a festa, eu tava grávida de sete meses, no ano de 81 e um cavalo quase me matou. Foi terrível. Depois disso nunca mais voltei.³²

O depoimento acima é contundente na anunciação do lado profano da romaria. No dia 19 de março, todos os anos a Serra dos Montes é transformada em um espaço do sagrado, mas também do profano, com a feira, piquenique e circulação de animais. A rotina festiva das localidades dos romeiros é deslocada temporariamente para o alto da Serra. O sagrado se manifesta e atrai o *homus* religioso, que traz consigo suas crenças, angústias, dramas sociais e também a alegria de poder vivenciar a experiência sacra.

Nesta perspectiva, a Festa dos Montes pode ser vista como uma grande interlocução entre as realidades sacralizadas e profana. É uma zona de intersecção de dois mundos distintos, mas paradoxalmente complementares. No alto dos Montes, o sagrado e o profano dialogam. Sob esta óptica, não devemos estranhar a presença de elementos do universo profano na romaria dos Montes, haja vista que o profano acompanha a jornada do sagrado. Seguindo esta linha de pensamento, esta era uma das poucas ocasiões de fortalecer as relações sociais, logo era uma oportunidade propícia para o início de namoros, levando-se em

32 SANTOS, Josefa de J. Entrevista concedida no dia 20/03/2007. Itabaiana.

consideração que o evento reunia pessoas das mais variadas localidades. Os namoros presentes na festa foram assim narrados por Maria Teles:

Na época que fui só tinha água lá embaixo. A gente tinha que ir buscar na fonte, antes da ladeira. Muita gente aproveitava para ir namorar, as pessoas ficavam namorando longe. Assim passava o dia. Era incrível. Sentavam nos locais escondidos para namorar. A juventude ia toda arrumada, com roupa nova para arrumar namoro. Eu lembro que quando fui usei calça comprida, blusa de lista, bota e a primeira prótese. Mas lá sempre comprava mais, tinha muita coisa para vender.³³

A face profana dos Montes é descortinada pelo depoimento elucidativo de Maria Teles. Comércio, namoros e desfiles de roupas novas fazem parte da paisagem festiva de São José. Na configuração do território flexível em torno do santuário, a realidade profana se manifesta em interlocução com o sagrado. A mesma beata que reza dezenas de ave-marias na capelinha é a que consome os produtos recriados pela mídia.

Neste ângulo, pode-se dizer que ambas as realidades estão em contínuo processo de circularidade. Todavia, o relato também enuncia o lado sigiloso das aventuras amorosas. Os namoros proibidos muitas vezes eram iniciados no alto da serra ou nos seus arredores, afinal “de lá de cima da para ver um monte de casais namorando embaixo”.³⁴ Descer a ladeira a procura de lugares mais escondidos era um meio de assegurar o namoro distante do olhar vigilante dos romeiros e das ações punitivos dos pais. Era uma aventura.

Contudo, apesar de constatarmos o rompimento do silêncio do tempo ordinário na ocasião da festa, é preciso lembrar dos novos

33 TELES, Maria dos S. Entrevista concedida no dia 18/01/2007. São Domingos.

34 SANTANA, Benigna Alves da Silva. Entrevista concedida no dia 05/02/2007. Aracaju.

silêncios, que vêm sendo impostos aos festeiros. As proibições estão cada vez mais constantes na organização da Festa dos Montes. Entre elas está a proibição da subida de carros e a presença cada vez maior de policiais. Porém, a que causou maior impacto e que gerou mais polêmicas foi a proibição da circulação de cavalos no alto Serra nos dias de festa, antiga tradição dos Montes.

Considerações



A festa dos Montes constitui um instigante evento possível de estudos. Devido ao rico imaginário que o envolve como também às diferentes representações aferidas a mesma, a romaria de São José é uma festa de cunho religioso-cultural propiciadora de múltiplas leituras. Desde a origem do santuário aos dias atuais, o evento discutido é cercado por mistérios, polêmicas e efetiva participação dos segmentos populares. A festa dos Montes é a festa dos pobres, que precisam cada vez mais entrar em contato com a realidade sagrada.

A festa também é uma fuga. Temporariamente o homem simples do campo retira-se de sua esfera social cotidiana em busca do lugar sagrado, para recompor às forças para o retorno inevitável e clamar por auxílio ao santo protetor. No tempo festivo os romeiros rompem espacial e temporariamente com a realidade inócua profana, a fim de adentrar no universo da ordem cósmica sacralizada. Todavia, esses romeiros carregam consigo suas angústias, desconfortos, insatisfações e também, a realidade profana.

Da mesma forma que no tempo ordinário realidade profana é permeada pelo sagrado, no tempo extraordinário o profano acompanha e interage com o sagrado. Assim, não podemos classificar o sagrado e o profano como realidades antagônicas, divididas em esferas distintas, pelo contrário, é impossível distingui-las na em-

piria. O sagrado e o profano estão interpenetrados, constituindo, portanto, uma zona de intersecção.

Todavia, não podemos ver a Festa dos Montes como algo inerte. A trajetória do evento é carregada por inúmeras ressignificações e representações. O popular reelabora a festa a partir de sua realidade vivenciada. O drama original causada pela impactante tragédia dos Montes foi ressignificada e apropriada pelos personagens anônimos do agreste sergipano. A tragédia foi transformada em festa. É preciso comemorar, lembrar juntos da finitude humana, como também buscar amparar-se diante do sagrado. No alto da serra, o homem comum vive a ilusão de ter fugido de seus percalços cotidianos e pede proteção para o inevitável retorno.

A festa acaba, as barracas são desmontados, os foguetes silenciam, as velas se apagam e o romeiro desce a ladeira, retornando para a difícil vida dos excluídos. A territorialidade constituída nos Montes se desfaz. O ritmo acelerado da festa é fugaz, e assim o santuário volta para o tempo lento rotineiro. Permanece o silêncio do santuário de São José dos Montes e dos inúmeros anônimos que passaram pela festa. Mas o homem é dinâmico e a necessidade de fuga constante. Ao fechar as cortinas da romaria, nos bastidores cotidianos do lar o homem religioso começa a se preparar para a festa do ano seguinte, fazendo promessas, recebendo graças. Subir aos Montes ainda é preciso.

“Fulgores do Glorioso Taumaturgo”: as procissões de Santo Antônio em São Cristóvão



MAGNO FRANCISCO DE JESUS SANTOS
ANE LUÍSE SILVA MECENAS SANTOS

Esperando a Festa

Irmãos mobilizados. Ao se aproximar o mês de junho os membros da irmandade do Glorioso Santo Antônio do Carmo de São Cristóvão vivenciavam uma agitação diferenciada, pois estavam imbuídos dos preparativos de sua festa maior. Era o momento de angariar fundos, congregar irmãos, buscar de todas as formas organizar uma celebração grandiosa, pois estava em jogo a credibilidade. A festa do orago era um momento único no calendário festivo da irmandade, pois constituía na ocasião em que os irmãos se exibiam para o grande público, demonstrando o seu prestígio. As irmandades foram, “pelo menos até o Brasil-Império, os principais veículos do catolicismo popular”.¹

A festa era um momento de congregação e deveria ser realizada com a maior pompa possível. Era mais uma faceta do catolicismo barroco, “com manifestações externas de fé”,² um barroco de rua. Por esse motivo os preparativos tinham início com meses de antecedência. Era preciso encomendar aos moradores da cidade os utensílios necessários ao sucesso do evento religioso. Todos os

1 REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

2 REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 49.

atos e compras eram rigorosamente anotados no livro de registros da irmandade, pois no decorrer do período monárquico vigorou o Padroado Régio, que manteve a igreja católica sob a tutela da Coroa brasileira. Foi o afincamento no cuidado dos bens da irmandade do Glorioso Santo Antônio do Carmo da cidade de São Cristóvão que permitiu a salvaguarda de fontes valiosas para a compreensão do universo preparativo da festa do santo protetor.

A exigência da prestação de contas das irmandades para o Estado originou um leque documental de valor inestimável para os historiadores das religiosidades. Diferentes aspectos do universo religioso podem ser contemplados a partir da análise dos documentos sobre os bens religiosos, no Arquivo Geral do Judiciário de Sergipe. As mais valiosas facetas da religiosidade dos séculos XVIII e XIX estão ocultadas nas páginas amareladas do importante acervo sergipano, a espera que algum historiador vislumbre as nuances de sua complexa realidade. Descortinar o silêncio que encobre os bastidores desse universo repleto de festividades e devoção é a tarefa dos pesquisadores, lançando novos olhares sobre uma documentação digna de múltiplas leituras.

Este artigo tem como foco de análise a festa do Glorioso Santo Antônio, organizada pela irmandade da mesma denominação que possuía seu nicho na igreja do Convento do Carmo, em São Cristóvão. A proposta é discutir os bastidores da preparação da referida festa entre os anos de 1867 e 1884. O marco temporal respeita os limites da principal fonte usada para esse estudo, a Prestação de Contas referente à irmandade Santo Antônio do Carmo. Trata-se, portanto, de uma tentativa de adentrar nos mistérios que envolviam os preparativos de uma festa solene, como o orago de um dos santos mais populares no mundo luso-brasileiro. Perscrutar os bastidores incumbe em observar os detalhes, o planejamento, as idéias concretizadas e frustradas. Nesse caso, pode-se dizer que discutir um mundo não-revelado como o dos preparativos de uma celebra-

ção religiosa leva o pesquisador a buscar indícios de uma possível organização, fragmentos de uma memória nem sempre preservada adequadamente.

No decorrer do século XIX o calendário festivo católico de São Cristóvão era concorridíssimo. De janeiro a dezembro havia celebrações religiosas, fosse do calendário litúrgico, fosse do santo protetor da irmandade. Todo esse calendário não era constituído aleatoriamente, pois estava estritamente condensado nas atribuições das inúmeras irmandades da cidade. Assim, podiam ser identificados grupos como as ordens terceiras do Carmo e de São Francisco, as irmandades do Santíssimo Sacramento, Glorioso Santo Antônio do Carmo, Santa Casa de Misericórdia, Nossa Senhora do Amparo dos Homens Pardos, Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e possivelmente, de Nossa Senhora da Boa Morte. Além disso, existiam as confrarias de Nossa Senhora da Vitória e de São Benedito. Por meio dessas irmandades criava-se então uma base de solidariedade e sociabilidade, “formando uma matriz de auto-ajuda e assistência, que se desdobrariam, assumindo características próprias segundo cada contexto histórico”.³

São Cristóvão era, nesta perspectiva, um verdadeiro mosaico, constituído de um leque devocional multifacetado. As variadas devoções intrínsecas à sociedade revelam os diferentes segmentos sociais, ou seja, seria o reflexo de uma sociedade fragmentada, formada por grupos antagônicos e caracterizada pela exclusão. Em meio a esse turbilhão de irmandades, as festividades de santos protetores se tornavam momentos propícios para a exibição do poder e prestígio. Cada irmandade buscava exibir a sua credibilidade por meio da participação popular, da ornamentação do orago, charola e igreja; como também com incremento de elementos simbólicos.

3 BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005, p. 43.

Era a estética barroca adentrando nos festejos religiosos da Velha Capital sergipana.

As festas religiosas das irmandades eram realizadas envolvendo a participação de suas congêneres. Com isso, em São Cristóvão, os compromissos das confrarias geralmente definiam as irmandades que deveriam transportar as charolas nos cortejos, incluindo o posicionamento no préstito. Essa norma não era exclusividade de Sergipe. Na capital baiana ocorria algo semelhante, pois como destaca Kátia Mattoso em seu célebre estudo sobre a sociedade baiana oitocentista:

congregando grupos sociais muito diferentes, ordens terceiras e irmandades mantinham contatos freqüentes entre si, durante as celebrações públicas e as festas religiosas que marcavam o ano cível e litúrgico dos baianos.⁴

No universo impregnado pela mentalidade barroca, as procissões se tornavam um teatro a céu aberto. Diversos elementos eram usados com a finalidade de elaborar cenários e aumentar o impacto sobre os fiéis, que assumiam o papel de platéia. A procissão assumia nesta ótica um cunho de encenação dramática, na qual santos desfilavam em andores ornamentados, reduzindo o distanciamento entre o vivido e o fictício. Na trama barroca o céu era reconstituído na terra, mesclando homens e santos, o profano e o sagrado, o concreto e o abstrato. O catolicismo brasileiro do século XIX se caracterizava pelas manifestações externas de fé, que segundo João José Reis, se caracterizavam pelas “missas celebradas por dezenas de padres, acompanhadas por corais e orquestras, em templos cuja abundante decoração era uma festa para os olhos, e, sobretudo,

4 MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia Século XIX*. Uma província no Império. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992, p. 402.

funerais grandiosos e procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas”.⁵ Tratava-se, portanto, de uma estética barroca que visava encantar pelos sentidos.

Todavia, para elaborar cenários e enredos complexos como os das procissões, exigia-se um considerável esforço dos organizadores. Párocos, membros das irmandades, mordomos e devotos se mobilizavam na organização dos grandiosos festejos. Para ressaltar esse universo preparativo, devemos adentrar nos bastidores de uma importante irmandade sancristovense: a do Glorioso Santo Antônio do Carmo.

Preparando a Festa



Encomendas por toda a cidade. Nos meses anteriores a junho, os membros da irmandade de Santo Antônio se mobilizavam para organizar a festa do patrono. Chegara a hora de encarnar a imagem do santo, contratar padres, sacristão e música, encomendar fogos, toalhas, cera e armação. Todo esse aparato demonstra que a festa de Santo Antônio era uma das solenidades mais importantes do variado leque festivo da localidade. A pompa era um elemento imprescindível na festa do Glorioso. A busca por tais elementos pode ser evidenciada por meio de uma considerável documentação produzida pela diretoria da irmandade. São pequenos sinais que propiciam a inteligibilidade do cotidiano de uma irmandade.

Uma das primeiras encomendas era a das toalhas. Em diferentes anos a costureira sancristovense Maria Rosa de Oliveira foi imbuída de preparar as toalhas para serem usadas nas celebrações. Isso demonstra que o aparato com os festejos do orago era reno-

5 REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 49.

vado a cada ano. Para engrandecer o evento e conseqüentemente, propiciar uma festa com pompa superior a dos anos anteriores, os membros da irmandade buscavam angariar fundos para renovar o já variado estoque de ornamentação e alfaias do grupo. Assim, em meio a tantas celebrações religiosas na cidade de São Cristóvão e tendo em vista a concorrência entre os distintos grupos de leigos, dar-se a entender que diferentes segmentos sociais da cidade viam tais festejos como um valioso instrumento para aumentar a renda familiar.

Esse é o caso de Maria Rosa de Oliveira, que em diferentes anos foi solicitada para prestar seus serviços na confecção de toalhas para o altar de Santo Antônio. Parte do valor exigido para tal serviço a costureira recebia antes mesmo da entrega, como fica evidenciado na prestação de contas da irmandade no ano de 1869, em que a mesma declara que “recebi do mesmo thezoureiro a quantia de 14 mil reis por conta da tualha que estou fazendo da mesma confraria”.⁶ Todavia o detalhamento da documentação da referida irmandade pode ser usada como um importante elemento na reconstituição dos cenários. São indícios do zelo e preocupação com a magnitude e luxo dos irmãos com seu patrono. Todo esforço era devotado à ornamentação do nicho pertencente a irmandade.

A ornamentação dos altares era um costume comum no universo religioso do século XIX. João José Reis, ao analisar os rituais fúnebres dos oitocentos demonstra que uma das primeiras preocupações dos familiares do morto era “contratar o armador para armar a casa”.⁷ Os funerais eram uma das principais ações das irmandades religiosas e segundo o mesmo autor possuíam características festivas.

As encenações de episódios bíblicos eram uma necessidade, diante da busca de atrair a participação popular. No Brasil colonial

6 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14.

7 REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 128.

e imperial, as festas religiosas se tornaram um recurso evangelizador, um teatro que ganhava as ruas das cidades e vilas. Segundo José Ramos Tinhorão “no Brasil esse deslocamento da teatralização ritual dos episódios da história sagrada, das igrejas para as ruas, podia ser comprovado já no primeiro século de colonização”.⁸ Não é difícil imaginar a repercussão que procissões desse porte na cidade de São Cristóvão nos fins do século XIX. Procissões fantásticas, com número expressivo de devotos desfilavam pelas ruas centenárias da velha capital, com espetáculos teatrais, pompa e estrondo dos fogos.

A festa deveria ser grandiosa. Para tanto as incumbências eram compartilhadas. Mesmo havendo certa centralização em torno do tesoureiro, responsável pela arrecadação, pagamentos e prestação de contas da irmandade, é perceptível que na ocasião de se organizar os festejos de Santo Antônio todos os membros da irmandade eram convocados para exercer alguma função. Afinal eram muitas as encomendas a serem solicitadas e os aparatos que previamente deveriam ser conduzidos. As encomendas geralmente eram estabelecidas em nome do santo e em alguns casos, o declarante descrevia detalhadamente o seu objeto solicitado para confecção.

Foi isso que ocorreu com Maria Rosa de Oliveira, que no dia sete de abril de 1870 declarou: “Recebi do mesmo senhor acima (tesoureiro) a quantia de quinze mil reis provenientes do restante do feitio da toalha de labirinto feita para o mesmo Sancto e de cinco varões de renda larga a mil e quinhentos a vara para a mesma toalha”.⁹ A costureira foi bem detalhada ao descrever seu produto confeccionado para a irmandade do Glorioso. Percebe-se que o luxo é uma das exigências a serem cumpridas. Diferentes tecidos e técnicas eram usadas com o propósito de montar um cenário pró-

⁸ TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 68.

⁹ AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

ximo do idealizado. Era a estética barroca que estava em vigor e criava a necessidade de constituir festas com cenários e enredos grandiosos, permitindo a elaboração de um ritual encenado. Festejar era, nesse sentido, sinônimo de interpretar, ou representar. As ruas e igrejas da velha capital sergipana eram transformadas em um grande teatro. O púlpito se metamorfoseava em palco e os fiéis em expectadores, no grande drama da religião do calvário.

É evidente que a cenografia desses festejos possuía suas limitações. Sergipe era uma província periférica, com pouca relevância econômica no Império e, desse modo, os investimentos para as celebrações religiosas tinham suas devidas limitações. O que pretendemos evidenciar neste estudo é a existência da preocupação em teatralizar o ritual, a presença de elementos da cosmovisão barroca predominante na época referida. Certamente torna-se difícil comparar o luxo e pompa das celebrações religiosas de Sergipe com as festividades existentes nas principais províncias do país, como a corte, Minas Gerais, Bahia e Pernambuco. De igual modo, não podemos negar a existência de tais celebrações em terras de Serigy, como também a busca por uma estética exacerbada, maculada pelo exagero e teatralização. O mosaico católico também estava presente em Sergipe. Neste caso, a rivalidade entre as inúmeras irmandades, reflexo direto dos diferentes segmentos que compunham a sociedade brasileira, foi o alimento para o engrandecimento visual das festividades.

Na elaboração de cenários para a festa de Santo Antônio um ponto central das atenções era o nicho no qual estava a referida imagem, na igreja do Carmo. A casa do santo deveria receber uma atenção especial, pois era o ponto de exibição permanente da irmandade. Com isso, ao se aproximar o dia treze de junho, os irmãos buscavam ornamentar ainda mais o referido nicho. Assim, Certeira alega ter recebido do tesoureiro da irmandade Santo Antônio do Carmo uma “quantia proveniente da chita que comprou para o ni-

cho de Sancto Antonio do Carmo”, no ano de 1870. Desta afirmativa se pode realizar algumas ponderações. Qual seria a finalidade da chita para o nicho do referido santo? Sabendo que no mesmo ano a costureira Maria Rosa de Oliveira entregou uma toalha de labirinto e renda, em que a chita seria usada? São questões para as quais só podem ser atribuídas conjecturas.

É provável que a chita tenha sido comprada para a ornamentação do nicho de Santo Antônio. Na mentalidade barroca a criação de cenários constitui um aspecto de grande relevância. Por esse motivo os mais variados objetos eram utilizados na elaboração de cenários. Com isso, os donos do poder, membros das irmandades, representavam seu teatro de majestade, superstição, poder, riqueza e justiça sublime. Os pobres encenavam “seu contra-teatro, ocupando o cenário das ruas”.¹⁰ Na ocasião da festa de Santo Antônio, ocorria uma nova efervescência, a igreja do Carmo já não era mais a mesma, devido a agitação dos fiéis em torno do santo.

Existe uma inquietude referente ao nicho antonino na igreja do Carmo. Atualmente, não existe nenhum nicho dedicado ao referido santo, demonstrando a flexibilidade do campo religioso sancristovense. Sabendo das constantes reformas que o templo católico passou, torna-se difícil saber onde se localizava o nicho de devoção a Santo Antônio. O espaço religioso é produzido e reproduzido em processo contínuo, refletindo as mutações tanto do campo dogmático, como do devocional. Isso explica em parte o surgimento e desaparecimento de irmandades e a conseqüente exclusão de santos do panteão devocional de uma localidade. Neste sentido, a devoção também pode ser interpretada como resultante das transformações ocorridas no âmbito social.

Partindo deste pressuposto, emergem algumas lacunas difi-

10 THOPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Negro. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2007. p. 239.

ceis de serem compreendidas, momentaneamente, em decorrência da indisponibilidade de algumas fontes. Uma dessas questões é atinente ao desaparecimento da irmandade de Santo Antônio do Carmo. O que teria levado ao fim? Que destino teve o patrimônio da mesma? Essas são indagações que não serão respondidas temporariamente, tendo em vista que o cerne central está pautado nos bastidores da festa de Santo Antônio.

Portanto, torna-se difícil estabelecer qual seria o nicho destinado a irmandade em questão. Dos existentes atualmente, um é pertencente a imagem patrona da igreja, Nossa Senhora do Carmo. O outro, bem mais modesto e degradado, provavelmente pertenceu a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, que ao longo do século XIX teria funcionado na igreja do Carmo. A atribuição do referido nicho às devotas negras da Boa Morte é reforçada pelo fato de haver no mesmo um orifício semelhante a um túmulo, com tamanho proporcional ao da imagem alvo do culto da irmandade. Além disso, a pintura do nicho é similar a da Virgem. Atualmente a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, que se encontrava no acervo do Museu de Arte Sacra de São Cristóvão retornou a seu nicho original. Além disso, existem outras evidências que apontam que o altar lateral era destinado a um culto mariano, pois a cavidade a qual se destinava a imagem é ornamentada com rosas, símbolos da Virgem Maria.

Com isso, pode-se dizer que o nicho de Santo Antônio pode ter duas interpretações: a primeira é que ele tenha sido destruído em alguma reforma posterior a destituição da irmandade. A segunda, é que a irmandade de Santo Antônio teria compartilhado o nicho com a possível irmandade da Boa Morte. A primeira hipótese é a mais plausível, tendo em vista que moradores mais antigos da localidade, como Maria Paiva Monteiro, alegam que na igreja do Carmo existiam seis nichos laterais e que o da irmandade era o segundo, que já foi demolido.

O certo é que nas proximidades do mês de junho o nicho se tornava o foco central da atenção dos devotos, recebendo nova ornamentação em louvor ao patrono. Era uma festa que não atraía romeiros, devotos de cidades e vilas vizinhas. A procissão do santo português parecia ser um atrativo local, um espetáculo dos olhares da própria cidade.

Nos bastidores da festa antonina parte considerável da arrecadação era destinada aos preparativos. A solenidade deveria ser anunciada solenemente, ser ouvida por todos. Era preciso evidenciar uma ruptura temporal, a entrada no tempo mítico festivo. Por essa perspectiva, a festa simbolizava a ritualização do mito, a rememoração da sacra trajetória do patrono. Um mecanismo de demonstrar essa ruptura temporal era o uso de fogos de artifício. O dia festivo deveria ser marcado pelo estrondo dos fogos, que por sua vez deveriam ser de qualidade atestada. Com esse pretexto, os membros da irmandade do Glorioso dedicavam uma parcela dos rendimentos do grupo para arcar com as encomendas dos fogos que animariam os festejos. Assim emergiam nos bastidores da irmandade personagens que dificilmente seriam conhecidos na trama dos “grandes nomes”. Os anônimos fogueteiros silenciados em seu trabalho rotineiro paradoxalmente eram os responsáveis pelo estrondo dos festejos. A demarcação do tempo sacralizado estava em parte, a cargo dos desconhecidos fogueteiros da Velha Capital.

Sob essa ótica, a documentação criada sob os auspícios da Irmandade do Glorioso, nos fornece os lastros necessários para o vislumbamento de uma rotina ocultada, de um ângulo obscurecido pelas cortinas da História. É uma documentação que põe em cena personagens anônimos, sujeitos comuns da vivência cotidiana da cidade. Nesta perspectiva, humildes trabalhadores da urbe sancristovense do final do Império são trazidos a tona como protagonistas na execução do estrondo festivo. Mesmo não sendo vistos pelo

grande público de devotos, os fogueteiros se faziam ouvir por todos com a queima de seus produtos, os fogos.

Desse modo, “a partir de baixo, pode-se desvendar outros aspectos, muito diferentes e mais calculados”.¹¹ É preciso observar outros ângulos da sociedade brasileira, entender as complexas redes tecidas no seio de uma comunidade. Ler a sociedade por um ângulo diferenciado pode ser revelador, pois “a estrutura, em qualquer relação entre ricos e pobres, sempre corre de mão-dupla e essa mesma relação, quando girada e vista em perspectiva inversa, pode expor uma heurística alternativa”¹². É a história vista de baixo.

Em 1869 o fogueteiro Manoel Silva de Jesus declarou o rendimento que recebeu pelos fogos que preparou para a festa antonina, informando que “recebi do Senhor José Pedro de Oliveira a quantia de oito mil reis do fogo que fiz para a Festa de Santo Antonio do Carmo. Sergipe, 15 de junho de 1869. Manoel Silva de Jesus”.¹³ Em 1876, o fogueteiro Manoel José especificou a quantia de fogos que preparou para as solenidades religiosas do dia 13 de junho, alegando ter recebido do novo “thezoureiro de Santo Antonio do Carmo José Brito mil Lima, a quantia de 12 reis provenientes de 6 duzias de fogo para a festa do mesmo santo Antonio por assim ser verdade este lhe passei. São Christovão, 19 de junho de 1876. Manoel José”.¹⁴

A sonoridade era um ingrediente indispensável nas procissões. Os ruídos também constituíam numa estratégia de angariar prestígio, de demarcar o espaço. Nos dias santos, irmãos e promesseiros soltavam foguetes de varas, provocando estrondos nos ares da ve-

11 THOPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Negro. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2007. p. 245.

12 THOPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Negro. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2007. p. 246.

13 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

14 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

lha cidade. As varas de fogos subiam aos céus. O dia santo explodia em alegria e devoção. A solenidade religiosa assumia contornos do povo. Nesse sentido, “a festa representa o sentido do povo, que interpreta sua realidade mediatizando os valores das imensas simbioses culturais impostas e adaptadas, aceitas e rejeitadas. Mas que traduzem, ao fim das contas, como é ser e crer à brasileira”.¹⁵

Em fins do século imperial do Brasil, os custos com fogos na festividade pareciam estar em contenção. Isso pode ser um reflexo da crise que já assolava as inúmeras irmandades sergipanas. Um novo fogueteiro certificou o recebimento do valor com os fogos destinado ao primeiro grande festejo junino de São Cristóvão. “Recebi do mesmo acima [Ceciliano Vaneck] a quantia 6 mil e 900 reis do fogo que fiz para a festa do Glorioso Santo Antonio do Carmo. Sam Christovam, 18 de junho de 1880. José Agostinho da Silva.”¹⁶

Na estética barroca, a religiosidade sergipana do fim do Império passava a valorizar os aspectos dos sentidos, galgando novos contornos. Ver, ouvir e sentir estavam na pauta das celebrações, maculadas pela pompa. Havia a necessidade de se cumprir com as determinações postuladas pela Igreja e com as tradições dos festejos. Nesse sentido, elementos como as velas, chamadas na época de cera, desempenhavam uma importante preocupação. Todos os anos havia gastos consideráveis com a compra de cera para ser usada durante os dias de festa. Um aspecto importante desse artefato usado nas celebrações religiosas é que o vigário da Freguesia Nossa Senhora das Vitórias, José Gonçalves Barroso foi o responsável por providenciar e vender a cera usada no nicho de Santo Antônio, recebendo “seis mil reis por três libras de cera em 1869”.¹⁷

15 MARTINS, José Clerton de Oliveira. “...E viva o pau!!!!... e viva Santo Antônio!!!” O sagrado e o profano na festa católica brasileira. In: *Folkcom*. Do ex-voto a indústria dos milagres: a comunicação dos pagadores de promessas. Teresina: Halley, 2006.

16 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

17 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

Já em 1877, foi a viúva Leopoldina Nunes Falcinesyo que testemunhou o recebimento que seu falecido marido realizara meses antes de sua morte. “Declaro de ter sciencia de ter meu finado marido Pedro Antônio Falcinesyo recebido do Thezoureiro da irmandade de Santo Antonio a quantia de 22 mil reis de cera que vendeo para duas festas do mesmo santo e 15 mil reis quanto armou as festas do ano de 1875 e 1876. Sam Christovam, 30 de janeiro de 1877”.¹⁸

Como se pode perceber, os séquitos religiosos realizados ao longo do ano mobilizavam e tornavam dinâmica a ação de diferentes profissões na cidade do Paramopama. Muitos personagens que viviam de forma simples se sobressaíam nos bastidores de uma importante procissão. Dessa forma, fogueteiros, costureiras, armadores, coroinhas, músicos, carpinteiros e sineiros se tornavam sujeitos ativos na construção da dinâmica social da cidade. No silêncio do trabalho desses personagens emergiam as memórias subterrâneas.¹⁹ Altercar sobre as memórias de tais personagens incute em buscar as “lembranças de umas e outras zonas de sombras, de silêncios, não-ditos”.²⁰

As armações estavam presentes tanto nos altares das igrejas como também em altares improvisados, montados nas ruas da cidade por onde passariam os cortejos das procissões. Em dias de festa, os armadores tinham muitas tarefas a cumprir, entre as quais a de montar a charola com a imagem do patrono e a ornamentação. Os armadores eram os responsáveis pela criação dos cenários, promovendo encontros impossíveis no tempo da realidade do cotidiano. No contexto da festa “o céu encontra a terra; a

18 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

19 POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 03, p.3-15, 1989, p. 4.

20 POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 03, p.3-15, 1989, p. 9.

ilusão a realidade; o religioso o profano; o proibido o permitido; o incluído o excluído”.²¹

É indelével a participação desses anônimos na festa do Glorioso. O santo casamenteiro, em seu séquito mobilizava a sociedade local e promovia o aumento da renda de várias famílias. Nesse momento não pretendemos aventar sobre a circulação de capital por conta das solenidades religiosas de São Cristóvão, por não se tratar de nosso enfoque. No entanto, não se pode negar que os constantes saimentos de imagens dos oragos devem ter dinamizado a economia local familiar por todo o século XIX.

Também se deve ressaltar que esses gastos não constituíam uma prática exclusiva da irmandade de Santo Antônio do Carmo. Os gastos onerosos com as festas dos patronos eram recorrentes a praticamente todas as confrarias de Sergipe e do Império. Mesmo irmandades de negros, como a de Nossa Senhora do Rosário de São Cristóvão investiam consideravelmente nos festejos, pois como mostra o tesoureiro Luiz de França Marques em 1883 a irmandade gastou quase cinqüenta e dois mil reis com a festa da padroeira.²²

Em meio a tantas encomendas, também existiam as que eram destinadas ao santo padroeiro do orago. A imagem que desfilaria pelas ruas não poderia sair com as marcas do tempo. No campo religioso da teatralidade, as obras de arte sagradas deveriam confundir-se com os humanos. Essa era uma justificativa para os procedimentos que em alguns anos eram tomados com a imagem de Santo Antônio. Tanto a imagem como a indumentária passavam por reparos. Assim, o frade Thomaz de Villa Nova Leal afirmou que “recebi do mesmo senhor thezoureiro [José Brito Lima] a quantia de dez mil reis digo três mil reis de uma cruz que mandei fazer para

21 MARTINS, José Clerton de Oliveira. “...E viva o pau!!!!... e viva Santo Antônio!!!” O sagrado e o profano na festa católica brasileira. In: *Folkcom*. Do ex-voto a indústria dos milagres: a comunicação dos pagadores de promessas. Teresina: Halley, 2006, p. 572.

22 AGJS, Bens Religiosos, Cx. 127

a Imagem do mesmo Santo, e por estar pago posso este que minhas letras afirmam. Carmo, 17 de Maio de 1876”.²³

No ano seguinte, José Antônio dos Anjos declarou o pagamento por várias encomendas destinadas aos festejos, demonstrando que quanto mais versátil fosse o artesão, mais condições ele teria de ser estabelecido nos bastidores das grandes festas religiosas. Então ele declarou:

Recebi do mesmo assim [senhor José Pedro de Oliveira] a quantia de onze mil e duzentos e oitenta reis, seis mil pela armação que fiz e cinco mil e duzentos e oitenta de 3 libras de cera que vendi para a banqueta de Nossa Senhora do Carmo tudo isto para a festa do Glorioso Santo Antonio do Convento da mesma Senhora.²⁴

Os maiores gastos, todavia, eram em decorrência da encarnação da imagem do santo. Em 1870, antes da grande festa foi contratado Torquato José Correia Lima para encarnar a imagem de Santo Antônio, que possivelmente já apresentava sinais de desgaste. Era uma estratégia de dotá-la de traços naturais, mais próximos dos aspectos humanos. Com certeza essa era a encomenda que exigia mais recursos, mas por outro lado, não precisava ser utilizada com tanta frequência. Prova disso é que somente seis anos após a encarnação que foi realizado “um retoque na mesma imagem” por seis mil reis.²⁵ Estava quase tudo pronto para o grande dia.

23 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

24 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

25 AGJSE, Bens Religiosos, Cx. 127, doc. 14

Duas facetas de um santo: o agiota e o capitão



O nicho da irmandade ficava na igreja do Carmo. Mesmo sendo pertencente a ordem dos Carmelitas, a igreja possuía um ponto específico destinado aos devotos leigos. Um ponto interessante é que geralmente a devoção a Santo Antônio estava atrelada aos franciscanos, mas em São Cristóvão a referida irmandade alojava-se nas dependências da igreja dos frades calçados, mesmo havendo na cidade o Convento, Igreja e Ordem Terceira de São Francisco. O que poderia explicar esse fato inusitado? É difícil estabelecer alguma conexão que justifique essa situação, embora haja questões do âmbito da religiosidade local que possa encaminhar para a compreensão. Uma delas é o prestígio que os carmelitas detinham em Sergipe, constituindo uma das mais importantes e bem-sucedidas ordens religiosas da província. Esse status dos referidos religiosos e de sua ordem terceira foi percebido por investigadores da vida religiosa sergipana como Maria Thetis Nunes, que observou o inusitado episódio em que os franciscanos sentiram o prestígio carmelita, pois:

A Ordem terceira do Carmo usufruiu de grande prestígio na sociedade sergipana, dela fazendo parte os nomes mais importantes. Testemunha a sua importância a informação dos franciscanos que, quando pretenderam interpor um recurso contra a posse dos carmelitas da igreja de Nossa Senhora de Comandaroba, a eles doada pelo coronel Felipe Pereira do Lago e sua mulher, não encontraram advogado para a questão, pois todas as pessoas consultadas alegavam pertencer a Ordem Terceira do Carmo.²⁶

26 NUNES, Maria Thetis. *Sergipe Colonial II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 256.

O prestígio dos carmelitas na velha capital era incontestável. Grande parte da elite econômica, política e intelectual de Sergipe estava de alguma forma atrelada à Ordem Terceira do Carmo. Todavia, a existência de uma irmandade dedicada a Santo Antônio na igreja dos terceiros carmelitas não significa a exclusão da existência de uma congênere na igreja dos franciscanos. A coexistência de irmandades com a mesma denominação em igrejas diferentes na mesma cidade não era fato inusitado no período imperial brasileiro. João José Reis,²⁷ ao analisar os rituais de morte na Bahia oitocentista evidencia a existência de muitas irmandades com a mesma nomenclatura em diferentes igrejas. Devoções como Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição e Santo Antônio se faziam presentes em muitos templos católicos de Salvador.

Em São Cristóvão poderia ter ocorrido algo semelhante. Carmelitas e franciscanos poderiam dividir as atenções relativas à devoção ao popular santo português que fez fama na Itália. Mesmo não localizando o compromisso, nem mesmo o livro de contas, pode-se deduzir a possibilidade de haver uma irmandade na igreja da Ordem Terceira de São Francisco. A resposta mais plausível para essa hipótese foi encontrada na obra do principal memorialista da cidade, que no princípio do século XX narrou as tradições católicas de sua terra natal. Trata-se de Serafim Santiago.

O católico memorialista afirma que em São Cristóvão, na segunda metade do século XIX existiam duas irmandades dedicadas a Santo Antônio. Fato raríssimo em Sergipe oitocentista, pelo que os estudos acerca das irmandades revelaram até então²⁸. Na velha

27 REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 54.

28 Recentemente foram realizados inúmeros trabalhos acerca das irmandades em Sergipe. Destacam-se as monografias sobre as irmandades de Nossa Senhora do Rosário de Neópolis, Lagarto e São Cristóvão, Nossa Senhora d'Ajuda, Santas Almas de Itabaiana, Santíssimo Sacramento, Santa Casa de Misericórdia e Ordem Terceira de São Francisco de São Cristóvão.

capital o santo lusitano era cultuado em duas igrejas, com festas, procissões e trezenas. Não só isso. Eles eram designados de modo diferenciados. Um era detentor de patente e o outro latifundiário, como considera Serafim Santiago.

Era muitíssimo festejado Santo Antonio pelo povo christovense. Havia grande festa na Egreja do Carmo, cujo Santo, ali morador, era rico; possuía muitas propriedades na Velha Cidade e muito dinheiro girava no ágio. Santo Antonio morador na Ordem Terceira de São Francisco, recebia soldo de capitão.²⁹

Como se pode perceber, a rivalidade entre franciscanos e carmelitas dividia a elite local. Duas irmandades sob a proteção do mesmo santo em uma cidade de pequeno porte como São Cristóvão do século XIX reflete altercação que extrapola o campo devocional. Ao sair pelas ruas da cidade com suas procissões, os membros das irmandades abrigadas nas igrejas do Carmo e de São Francisco transportavam mais do que suas charolas e estandartes. Carregavam consigo o anseio de se legitimar, de constituir um campo de relevância na sociedade sergipana. Senhores de engenho e comerciantes se dividiam nas irmandades e disputavam o seu prestígio na organização de faustas solenidades.

Além disso, o depoimento do memorialista revela o aspecto da religiosidade colonial que permanecia no Império. Santo Antônio da ordem Terceira de São Francisco na cidade de São Cristóvão era detentor de patente. Assim como ocorria nas províncias de Pernambuco e Rio de Janeiro, o santo tinha o direito de receber o seu soldo. Observe o ritual descrito por Serafim Santiago.

29 SANTIAGO, Serafim. *Annuario Christovense ou Cidade de São Christovão*. São Cristóvão: EDUFS, 2009. [1920], p. 241.

No fim de cada trimestre ou semestre, os Irmãos terceiros de São Francisco, reunidos na sacristia daquela Igreja, tomavam seus hábitos e cordão, alçavam a Cruz e tomavam aos ombros a charola com o Santo Capitão e dirigiam-se em procissão, até a porta do Palácio da Presidência, onde imediatamente chegava o Senhor Excelentíssimo Presidente da Província e collocava na mencionada charola, aos pés do Santo, um envelope contendo o soldo vencido até aquella data. Voltava da mesma forma a procissão para a mesma Ordem terceira, onde, em acto continuo, reunia-se a mesa administrativa, afim de ser entregue a importância ao Thezoureiro, e este recolher logo em cofre.³⁰

A devoção caminhava por caminhos simbólicos. Transitar pelas ruas da cidade com a charola em procissão com o intuito de receber o soldo era uma estratégia não somente de acumular capital para os terceiros de São Francisco, mas acima de tudo, uma forma de fortalecer a imagem do santo prestigiado, um capitão.

Saindo dos bastidores



Chegara finalmente o dia da procissão. Logo cedo a cera era acesa para as celebrações. Iniciava-se a missa cantada, com o sacristão, coral e padres. No fim da tarde, o sino do Carmo grande dobrava. A charola era cercada de devotos. As flores encantavam os moradores que cercavam o santo e o nicho ornamentado. Em meio ao público estavam alguns dos trabalhadores que labutaram ao longo do ano, constituindo os cenários barrocos.

30 SANTIAGO, Serafim. *Anuario Christovense ou Cidade de São Christovão*. São Cristóvão: EDUFS, 2009. [1920], p. 241.

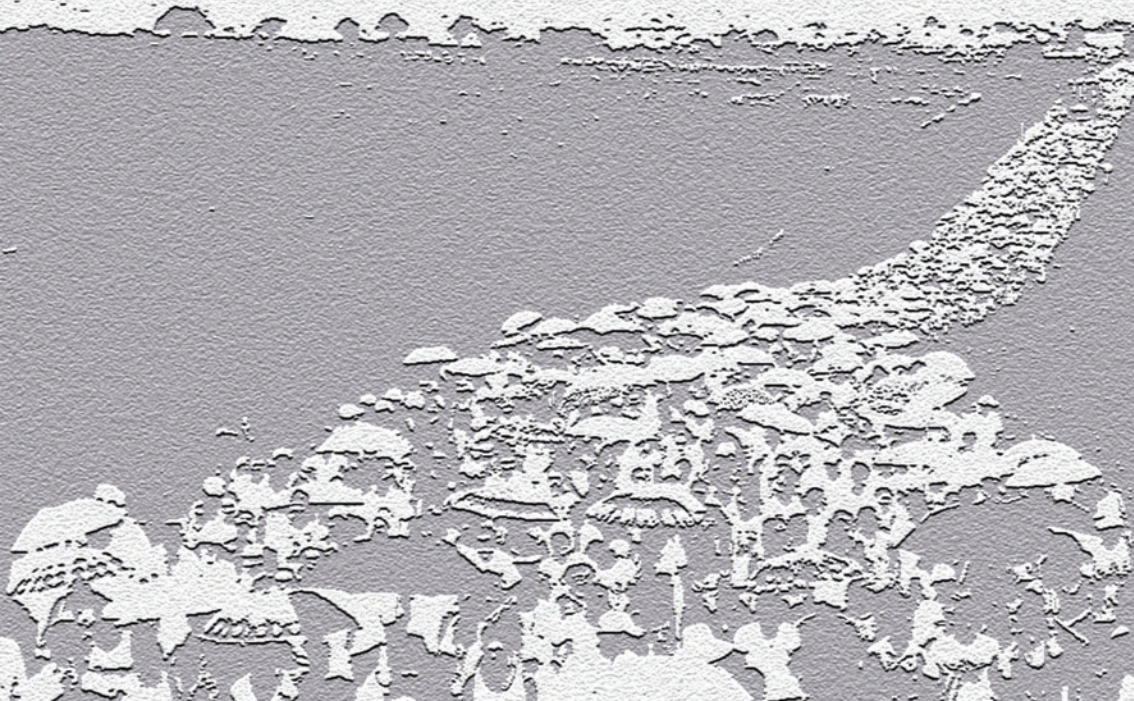
As portas da igreja do Carmo se abriam. As tochas eram erguidas e os sacristãos caminhavam em direção a rua. Seguia a cruz alçada. Seguia o padre contratado. Os fogos estrondavam na ladeira do Porto da Banca. Tinha terminado o sermão que falava das proezas do santo que tudo solucionava. Ouviam-se os aplausos. Deslocavam-se os irmãos de Santo Antônio do Carmo. Era o encerramento do silêncio dos bastidores. Finalmente, depois de tantos dias de preparação, o catolicismo barroco saíria às ruas da cidade de São Cristóvão. “A atitude barroca procura transformar em festa o mundo visível, isto é, coloca a atividade produtiva a serviço do divertimento”.³¹ Os irmãos de Santo Antônio do Carmo desfilariam pela cidade, num processo de sociabilidades, prestígio e poder. A cidade se revestia em festa. Os devotos presenciam a resultante das reuniões dos bastidores da fé.

31 PEREZ, Léa Freitas. Festa religiosa e barroquização do mundo. In: *Anais Congresso Internacional- As novas religiões: a expansão internacional dos movimentos mágicos e religiosos*. Recife: UFPE, 1994, p. 6.

TERCEIRA PARTE



PEREGRINAÇÕES MARIANAS



“Em Procissão, em romaria”: a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida



Em procissão em romaria romeiro
Ruma para a casa de Maria.
Em procissão, feliz da vida romeiro
Vai buscar a paz de Aparecida.
E cada qual tem uma história pra contar, e o coração de
cada qual tem um motivo pra rezar.
Vem pra pedir agradecer ou celebrar, ai quem tem fé no
infinito sabe aonde quer chegar.
Eu vim de carro, eu vim de trem, eu vim a pé, eu vim de
perto, eu vim de longe, eu vim sereno eu vim com fé, que
nem se eu fosse até o lar de Nazaré, pra conversar com
jesus cristo, e com Maria e com José.
Vim ver a imagem que no rio foi achada e sei também sei
muito bem que ela não é nossa senhora. não vim falar com
a imagem não senhor, eu vim falar e com Maria, que é a
mãe do salvador!
Tenho certeza que eu não faço idolatria, aquela imagem
pequenina nunca foi nem é Maria!
É só sinal pr'eu me lembrar da mãe de deus, que me conduz
a Jesus cristo que me ensina a ser mais eu!
Eu vim juntar à minha pobre oração à oração da minha igreja
e de outros milhares, meus irmãos. Aparecida é um convite pra
rezar, por isso eu venho todo ano e para o ano eu vou voltar.

Eu tô chegando, eu tô feliz, feliz da vida, vou rezar com minha gente lá no altar de Aparecida. e romaria agente faz porque acredita que a viagem vale a pena e faz a vida mais bendita...!¹

12 de Outubro de 2014. Depois de um longo período de estiagens, chovia no sertão nordestino. O cheiro de terra molhada se propagava pelos campos e pelos prados, fazendo emergir as esperanças do povo por um ano ameno e de boas colheitas. Ainda na penumbra da madrugada, antes da aurora sertaneja, as casas do semiárido sergipano apresentava um movimento descomunal. Homens e mulheres se movimentavam, arrumando as sacolas e os alimentos para a longa viagem. Afinal, era o dia da padroeira do Brasil. Era o dia de agradecer as chuvas de bênçãos.

Pelas estradas da rodovia entre o povoado Queimadas e a cidade de Nossa Senhora Aparecida, no sertão sergipano, desde 2004 ocorre uma das maiores manifestações devocionais do estado, com a peregrinação da padroeira do Brasil. Trata-se de uma celebração que atualmente reúne cerca de cem pessoas e que aglutina novas estratégias propedêuticas do catolicismo, com elementos da tradição. Diante disso, podemos inverter a discussão, passando a apreender o processo de reinvenção das devoções, a permanência em Sergipe de celebrações católicas de caráter popular, como as famosas romarias do Senhor dos Passos em São Cristóvão, de Bom Jesus dos Navegantes em Propriá e da peregrinação de Divina Pastora, criada pelo padre Luciano Duarte em 1958.² Ao lado dessas celebrações de maior longevidade temporal emergem outras, portadoras de um discurso mais flexível, mas imbuídas da

1 Cântico entoado na chegada da peregrinação de Nossa Senhora Aparecida à Igreja Matriz da cidade homônima. Cf. ZEZINHO, Padre. Lá no altar de Aparecida. *Quando agente encontra Deus*. São Paulo: Paulinas, 2010.

2 SANTOS, Magno Francisco de Jesus. As ovelhas da Pastora: as múltiplas facetas de uma peregrinação de Sergipe. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH. Ano III, nº 7. Maringá, 2010, p. 166.

concepção de hierarquização do mundo, de recriação de santuários com invocações tradicionais, de busca pelo umbigo do mundo.

São essas novas peregrinações que aguçam o olhar do historiador para um campo duplamente pouco convencional. Trata-se, primeiramente, de discutir as expressões de religiosidade no tempo presente, ou, melhor dizendo, atinentes ao passado recente. Geralmente os discípulos de Clio não se sentem muito confortáveis para analisar as questões do seu tempo, provavelmente por ainda prevalecer a premissa de busca por uma produção do conhecimento que pautar no cientificismo, no distanciamento entre o investigador e o objeto.

QUADRO. Peregrinações e Romarias de Sergipe.

Romaria	Município	Período da romaria	Origem da romaria	Ordem gestora do centro de romaria
Senhor dos Passos	São Cristóvão	Segundo domingo da Quaresma	Século XVIII	Carmelitas
Bom Jesus dos Navegantes	Aracaju	1º de janeiro	1857	Franciscanos
Bom Jesus dos Navegantes	Propriá	Último domingo de janeiro	1922	Redentoristas
Nossa Senhora Divina Pastora	Divina Pastora	Terceiro domingo de outubro	1958	Clero secular
Nossa Senhora Aparecida	Aracaju	12 de outubro	2004	Clero secular
Nossa Senhora Aparecida	Nossa Senhora Aparecida	12 de outubro	2004	Redentoristas
São José dos Montes	Campo do Brito	19 de março	Século XIX	Vocacionistas
Santa Cruz de Bela	Maruim	19 de novembro	Século XIX	Clero secular
Santa Luzia	Santa Luzia do Itanhy	Último domingo de agosto	2011	Clero secular

O ano de 2004 foi de grande importância para uma pequena cidade do semiárido sergipano. Até aquele ano, Nossa Senhora Aparecida era uma cidade marcada pela seca e pobreza da popu-

lação, sendo mais conhecida por está entre dois importantes polos comerciais do estado: Itabaiana e Nossa Senhora da Glória. Todavia, naquele ano, o pároco da cidade, padre Jadilson resolveu incrementar a festa da padroeira, criando uma peregrinação, com o propósito de aumentar a participação popular e de tentar constituir um foco de peregrinação no semiárido sergipano.

A criação de uma nova peregrinação em pleno século XXI evidencia a vitalidade de uma cultura religiosa católica em Sergipe, assim como as preocupações do clero local em disseminar a normatização devocional, ou seja, utilizar-se das devoções populares, de grande apelo entre as camadas populares para propagar o modelo de conduta devocional. Nesse sentido, ao se lidar com as questões atinentes a criação de uma peregrinação, devemos entendê-la dentro de um universo maculado pela interação entre a cultura clerical e a cultura religiosa das camadas populares.

A proposta defendida pelo padre Jadilson foi acatada pela Arquidiocese de Aracaju e ainda em 2004 a cidade de Nossa Senhora Aparecida passou a ser a segunda cidade sergipana a receber uma peregrinação oficial da Igreja Católica. A organização do evento religioso teve como principal interlocutor o pároco idealizador, que formou inúmeras comissões para receber os peregrinos, estruturar a cidade e promover a caminhada religiosa pela rodovia. Além disso, o pároco buscou apoio do Estado na esfera municipal, pois a peregrinação tenderia a ser tornar uma importante atração para religiosos da região e a Paróquia precisaria de apoio na concretização do projeto.

A aliança entre a Paróquia e a Prefeitura foi fundamental para se criar a estrutura adequada para as celebrações. É importante lembrar que as viagens de cunho religioso no Brasil constitui um dos principais focos do turismo no país. Certamente havia entre as autoridades locais a esperança de que Nossa Senhora Aparecida se tornasse um importante centro de aglomeração de turistas religiosos em Sergipe, possibilitando o incremento da economia municí-

Apesar de não causar muito entusiasmo, o pároco da cidade insistiu em sua ideia e a defendeu para a Arquidiocese. Assim, no dia 12 de outubro de 2004 foi realizada a primeira peregrinação da cidade de Nossa Senhora Aparecida, com a caminhada que saía do povoado Queimadas, em Ribeirópolis, deslocando-se quase sete quilômetros até a Igreja Matriz Nossa Senhora Aparecida. Mas por que realizar uma nova peregrinação em Sergipe? As motivações são variadas e polissêmicas, pois refletiam os interesses da Arquidiocese de Aracaju, da Paróquia Nossa Senhora Aparecida e da Prefeitura Municipal. Essa ação foi em decorrência do decreto do Papa João Paulo II, no qual estabelecia indulgências plenas para os peregrinos das igrejas devotadas a Nossa Senhora Aparecida. Esse decreto papal visava homenagear o centenário da coroação da imagem de Nossa Senhora Aparecida de São Paulo como rainha e padroeira do Brasil.

O Arcebispado sergipano apresentava uma forte preocupação com o crescimento de novas instituições religiosas em Sergipe, principalmente as igrejas neopentecostais, que usando novas linguagens e músicas que transitavam entre as melodias profanas e as letras sacras acabavam atraindo o público jovem. O catolicismo apresentava-se ainda como portador de uma linguagem lúgubre, com romarias de cunho penitencial e pouco atrativas aos jovens sergipanos. Desse modo, no início do novo milênio a Arquidiocese de Aracaju passou a promover inúmeras celebrações imbuídas de uma linguagem mais próxima dos adolescentes. Prova dessa preocupação do clero sergipano foi a organização da Jornada da Juventude no ano 2000, em que foi realizada uma caminhada entre Aracaju e a cidade de São Cristóvão, reunindo cerca de cem mil jovens na Praça São Francisco para celebrar o jubileu.

É importante ressaltar que o clero sergipano tentou reagir diante do crescimento das igrejas pentecostais por meio do fortalecimento da devoção mariana. Ainda no ano 2000 o arcebispo de Aracaju, Dom Palmeira Lessa decretou que Nossa Senhora

Divina Pastora seria a padroeira oficial de Sergipe, como forma de homenagear a Virgem que no terceiro domingo de outubro chega a receber mais de cem mil peregrinos. Outra ação da Arquidiocese foi a constituição de novos santuários arquidiocesanos, todos eles marianos, perfazendo um total de cinco.³ Visando atrair a participação dos jovens, ocorreu também a disseminação de novos de celebrações, inspiradas no movimento da Renovação Carismática Católica, entre as quais destacaram-se as missas de cura e libertação, com cânticos, instrumentos musicais e coreografias.

Essa abertura da Igreja Católica em Sergipe influenciou a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida, que nasceu sob a égide de uma caminhada devocional voltada para a celebração de Maria. Nesse sentido, ao longo da peregrinação ecoam diferentes sons, que revelam a polissemia da festa. De um lado, os devotos promesseiros, vestidos com túnicas azuis e acompanhados de crianças vestidas de anjo, entoando o hino a padroeira do Brasil:

Viva a Mãe de Deus e nossa, sem pecado concebida. Viva a Virgem Imaculada, a Senhora Aparecida! Aqui estão vossos devotos, cheios de fé incendida, de conforto e de esperança, ó Senhora. Aparecida. Protegei a Santa Igreja, Mãe terna e compadecida. Protegei a nossa Pátria, ó Senhora Aparecida. Oh! Velai por nossos lares, pela infância desvalida, pelo povo brasileiro, ó Senhora Aparecida.⁴

Por esse ângulo, a peregrinação de Nossa Senhora Aparecida no sertão sergipano não apresenta muitas inovações em relação

³ São esses os santuários marianos da Arquidiocese de Aracaju, por ordem de criação: Nossa Senhora Menina, em Aracaju; Nossa Senhora Divina Pastora, em Divina Pastora; Nossa Senhora Aparecida, em Aracaju; Nossa Senhora de Fátima, em Aracaju e Nossa Senhora do Carmo, em São Cristóvão (SANTOS, 2008, p. 37).

⁴ HINÁRIO de APARECIDA, 2004, p. 1

às demais romarias do Brasil e até mesmo de Sergipe. Ela seria mais um espaço apresentado para o devoto como santuário, como o umbigo do mundo ao qual se torna necessário, vez por outra, deslocar-se em sua direção. Todavia, a presença de pagadores de promessa em uma peregrinação criada em 2004 revela uma fresta do catolicismo, especialmente da religiosidade popular. Os devotos que carregam ex-votos não estão apenas repetindo os que viram os seus pais fazerem em determinados santuários, mas sim, estão recriando um legado, ressignificando uma práxis na constituição de um novo espaço sagrado. Nesse sentido, o espaço enquanto lúmen da ordem cósmica é novo, mas as práticas que nele se realizam são herdadas do que esses novos peregrinos aprenderam de seus ancestrais. Desse modo, esse novo espaço sagrado passa a ter “um valor existencial para o homem religioso”.⁵

Por outro lado, a peregrinação também se constituiu em espaço de inserção dos jovens devotos. Isso se deu com a presença de bandas católicas que usavam dos ritmos do rock e do axé adaptadas a letras católicas para animar os peregrinos. A caminhada em alguns setores assemelha-se a um bloco de micareta, um verdadeiro carnaval fora de época sob o som de músicas cristãs. Tudo isso no intuito de atrair os jovens para a Igreja, assim como a intenção do pároco local em constituir em sua cidade um foco de peregrinação.

Podemos afirmar tais motivações para a realização da caminhada devocional tendo por base as preocupações da Arquidiocese sergipana em relação ao crescimento das igrejas protestantes em diferentes cidades. Por conta disso, o clero arquidiocesano resolveu investir na organização de festas que tivessem maior apelo popular e que conseguisse atrair a atenção do público jovem. Pode-se dizer

5 ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 26.

que havia o interesse em difundir uma cultura religiosa renovada, pautada no diálogo entre a tradição e a modernidade.

A peregrinação no sertão sergipano conseguia agregar tais elementos, pois criava as condicionantes de uma prática devocional importante na trajetória da Igreja Católica, com a caminhada em direção a um santuário mariano. Além disso, a peregrinação apresentava outro elemento de forte apelo popular, que era o fato de ser uma celebração religiosa em torno de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil e que tinha grande apelo entre as camadas mais populares da população sergipana. Nesse sentido, a proposta do padre Jadilson abria aos mais pobres a possibilidade de visitar o santuário devotado a Nossa Senhora Aparecida sem sair de Sergipe, sem arcar com elevados recursos. Além disso, em 2004 o Papa João Paulo II havia decretado indulgência plenária a todos os santuários e romarias devotadas a Nossa Senhora Aparecida. Com isso, o discurso do pároco local nos induz a pensar que foi fruto de uma conjuntura favorável, na qual o mesmo buscou renovar a sua paróquia por meio de circunstâncias oriundas de um contexto macro.

Por outro lado, a caminhada foi pensada de forma que refletisse a pluralidade das expressões de religiosidade do povo sergipano, transitando entre as práticas tidas como mais conservadoras, como terços e cânticos tradicionais devotados a Nossa Senhora, e a presença de trios elétricos com músicas religiosas em ritmo de axé, no intuito de atrair a presença dos jovens. Observando por essa ótica, pode-se inferir que a peregrinação já nasceu portadora de um discurso plural e pautada na presença de diferentes públicos. Em 2010, o principal site da cidade veiculou alguma notícia que informavam sobre a preparação de sua principal solenidade religiosa:

A primeira peregrinação na cidade de Nossa Senhora Aparecida-SE foi criada e organizada pelo Pe. Jadilson, em 12 de outubro de 2004 com o Tema: “Mãe Aparecida nos leve a ver

Jesus!”, desde aí a festa vem crescendo cada vez mais no decorrer dos anos. Nesse ano de 2010 são esperadas mais de 25.000 (vinte e cinco mil) peregrinos (romeiros) que irão vir para a cidade exaltando a sua fé a Nossa Senhora Aparecida).⁶

A notícia a respeito da peregrinação evidencia uma clara preocupação em demonstrar certa longevidade e fortalecimento da celebração, talvez como uma forma de consolidar a ideia que se tratava de um evento que tinha dado certo. A proeminência do êxito da solenidade estaria no fato do crescimento do número de peregrinos a cada, fazendo com que os cerca de 5 mil devotos que participaram da primeira caminhada em 2004 se multiplicassem para 25 mil seis anos depois.

Outro ponto importante destacado pelo “blogueiro” foi a construção da ideia de que a cidade se tornava um centro de fé. A pequena cidade sertaneja passa a ser vista como um ponto referencial da devoção dos sergipanos, foco de uma importante peregrinação. Pode-se inferir que a partir da peregrinação, a construção da identidade local voltou-se para o campo da religiosidade, tornando a sua festividade o ponto de efusão do orgulho da cidade.

Além de evidenciar a preocupação em se construir uma identidade local sob os auspícios da religiosidade católica, mais precisamente peregrina, a assertiva de Cleberton Lima também revela uma estratégia do clero no processo de difusão do modelo devocional. Trata-se do tema da primeira peregrinação, realizada em 2004 sob a batuta do padre Jadilson. Naquele ano o tema foi “Mãe Aparecida nos leve a ver Jesus”. Essa temática é importante, pois revela o quanto a peregrinação estava coerente com o discurso da Igreja Católica no raiar do novo milênio, que preconizava a devoção ma-

6 LIMA, Cleberton. *Festa e peregrinação a Nossa Senhora Aparecida*. Disponível em: <http://aparecitynews.webnode.com.br/news/festa-e-romaria-de-nossa-senhora-aparecida-se/> acesso em 19/10/2011.

riana como o caminho que conduzia os fiéis para a Igreja. Assim, a ortodoxia católica passava a difundir a ideia de que:

Ao aproximar-se de Maria, o peregrino deve senti-se chamado a viver aquela dimensão pascal que gradualmente transforma a sua vida através do acolhimento da Palavra, da celebração, dos sacramentos e do empenho a favor dos irmãos. Do encontro comunitário e pessoal com Maria, estrela da evangelização. Os peregrinos serão impelidos, como os apóstolos, a anunciar as maravilhas de Deus.⁷

Nossa Senhora Aparecida é apresentada como a mulher que leva os romeiros ou peregrinos ao cristianismo católico, o caminho de conversão, de aproximação do sagrado. Percebe-se que existe uma tentativa de conciliar diferentes discursos em uma mesma narrativa, em um enredo festivo, tornando a peregrinação um fenômeno plural, aglutinador de diferentes públicos. Observe a descrição da peregrinação de 2010.

Cerca de 30 mil fiéis, segundo dados da polícia militar, estavam na peregrinação que saiu do Povoado Queimadas até a cidade que leva o nome da Santa. Muitos de pés descalços outros todo de branco, pagando promessas manifestando sua fé em homenagem à santa Padroeira do Brasil. Na peregrinação houve três divisões: para aqueles que gostam de rezar o terço vinham acompanhando o primeiro trio, a maioria dos jovens acompanharam o segundo trio onde a banda Só Em Deus de Itabaiana-SE trouxe animação, e para os mais tradicionais acompanharam o terceiro trio com Nivaldo e Juarina. Ao

7 HAMAQ, Stephem Fumio (Org.). *O Santuário: Memória, Presença e Profecia do Deus vivo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 53.

chegar à Nossa Senhora Aparecida os Peregrinos (Romeiros) ainda tinham disposição para assistir a missa presidida pelo Bispo Dom José Palmeira Lessa, onde a maioria das pessoas nem pode entrar, já que a igreja estava lotada. Durante a tarde, na procissão de encerramento, tivemos a presença do Padre Araújo, do Bispo Auxiliar Dom Henrique, do Padre Kleberton (pároco local), acólitos, diáconos, toda a equipe de procissão, a população em geral e os visitantes.⁸

A notícia veiculada pela imprensa local reforça a ideia de pluralidade de linguagens presentes na peregrinação do sertão sergipano. Primeiramente, registram-se os elementos de um catolicismo tradicional, popular, com os devotos pagando promessas, vestindo-se de forma semelhante a imagem da Virgem. Mais uma vez se recorre às práticas de um catolicismo popular no intuito de legitimar a solenidade religiosa. Todavia, o que nos chama a atenção é o fato de haver na mesma peregrinação setores que discriminam os peregrinos, ou seja, o mesmo enredo que aglutina um público plural, acaba por setorizar de acordo com as práticas devocionais. Nesse sentido, a caminhada era seguida por três trios elétricos que apresentavam ao público devoto espetáculos distintos: terço, músicas para jovens e cânticos tradicionais.

Esses trios elétricos voltados para públicos distintos revela uma Igreja preocupada em se expandir, ou, ao menos amenizar a perda de espaço diante do avanço das igrejas neopentecostais. Ao atender às necessidades de um público amplo e variado, a peregrinação do sertão sergipano possibilitava o crescimento do número de devotos, chegando a cerca de trinta mil em 2010. Nesse sentido, o propósito do padre Jadilson nos idos de 2004 se confirmava,

8 LIMA, Cleberton. *Festa e peregrinação a Nossa Senhora Aparecida*. Disponível em: <http://aparecitynews.webnode.com.br/news/festa-e-romaria-de-nossa-senhora-aparecida-se/> acesso em 19/10/2011.

pois havia condições de transformar a sua paróquia em santuário de peregrinações. Em poucos anos, a rodovia que liga o povoado Queimadas a Nossa Senhora Aparecida transformava-se no dia 12 de outubro, com um verdadeiro mar de gente protegida por sombrinhas no forte calor do semiárido. Observe a figura I.

FIGURA I: Peregrinação de Nossa Senhora Aparecida em 2011.



Foto: Aparecido Santana.

O uso de imagens é uma das principais prerrogativas da imprensa local na difusão da peregrinação a Nossa Senhora Aparecida, quase sempre tentando evidenciar uma solenidade marcada pela forte presença popular, pelas estradas e ruas lotadas de fieis, pelos pagadores de promessas cercando a estátua da Virgem na entrada da cidade, pela matriz superlotada de peregrinos. Os sites e blogs sobre a cidade são fartos em imagens da peregrinação, evidenciando que as narrativas do tempo presente são acima de tudo, narrativas visuais. Na fotografia de Aparecido Santana, por exemplo, percebemos um forte apelo para as cores, para a preocupação em definir a profundidade em que a policromia nos leva ao horizonte distante. As peregrinações do tempo presente não são

apresentadas como meros eventos religiosos, como a expressão de uma cultura religiosa, mas sim como elo identitário, como o ícone do poder simbólico da cidade.



A expansão da peregrinação à cidade de Nossa Senhora Aparecida no sertão sergipano contribuiu para a edificação de um novo espaço devocional no estado, assim como, para o preenchimento de uma lacuna no mapa das grandes devoções. Contudo, o progressivo aumento do contingente de peregrinos repercutiu na necessidade de se estender o processo de evangelização na região do semiárido sergipano por meio da produção de um calendário voltado para as necessidades específicas do novo centro de romaria. Com isso, a solução encontrada foi o convite para que os padres redentoristas assumissem o comando paroquial.

No dia 16/02, o Sr. Arcebispo de Aracaju, Dom José Palmeira Lessa, presidiu a Santa Missa do 1º domingo da Quaresma, na

qual, foram empossados os novos padres da paróquia Nossa Senhora Aparecida, os padre Erisson Roberto e José Rinaldo, ambos da Congregação do Santíssimo Redentor ou Redentoristas. Na Data também foi instalada na paróquia a Comunidade Redentorista de Nossa Senhora Aparecida, e passada a Congregação do Santíssimo Redentor a administração paróquial. Estavam presentes na celebração vários padres redentoristas, dentre os quais, o Pe. Antônio Ranis, que é vice-provincial da vice-província de Recife, da qual a paróquia agora também faz parte. Além deles estavam presentes alguns sacerdotes Arquidiocesanos que também co-celebraram a Santa Missa. Muitas comunidade vindas de outra cidades e também de outros estados se fizeram presente na Santa Missa.

Com a chegada dos redentoristas e da imagem peregrina, ocorreu uma peregrinação da imagem pelos municípios vizinhos de Nossa Senhora Aparecida, como estratégia de divulgar o novo centro de romaria e tornar a paróquia um centro de recepção deromeiros ao longo de todo o ano. Com isso, em 2014, a peregrinação passou a reunir mais de cem mil pessoas.



Provocações



Nesse sentido, percebemos que apesar de ser uma expressão religiosa recente no calendário festivo de Sergipe, a peregrinação de Aparecida se constituiu como uma solenidade plural, portadora de um discurso polissêmico, sagaz e conflituoso. Na caminhada, o propósito aparenta ser unívoco, pois revela uma religiosidade renovada, com shows artísticos que tentam atrair devotos propensos a seguir seitas pentecostais. A narrativa da festa envereda pela espetacularização da fé, especialmente da devoção das camadas populares. As peregrinações de Sergipe contemporâneo revelam frestas da cultura popular, a vitalidade de uma cultura religiosa que não cessa, mas se renova a cada instante e homens e mulheres que não perdem a fé, mas reinventam os modos de expressar a hierarquização do mundo.



A nova peregrinação de Sergipe apresenta discursos distintos. A peregrinação do interior sergipano tenta mesclar elementos do catolicismo tradicional com as novas expressões de religiosidade, além de revelar um enredo inserido nos novos moldes da Renovação Católica Carismática, com bandas e trios embalando os devotos.

Todavia, ao que tudo indica, a peregrinação se consolidou como espaço de divulgação das principais lideranças políticas, em que se aplicavam as políticas culturais e difundiam as culturas políticas do início do século XXI. Consonante a esse processo, as peregrinações do tempo presente evidenciam que a devoção e a cultura religiosa permanecem imbricadas na sociedade sergipana.

10

“Pelos prados verdejantes”: a peregrinação ao Santuário da Divina Pastora



No raiar do ano de 1958, Aracaju recebera com festa o promissor clérigo que tinha obtido o título de doutor na Sorbonne com as mais altas honrarias. Aclamado no meio acadêmico francês e na sociedade sergipana, o jovem padre buscou imprimir uma nova feição no âmbito das solenidades religiosas locais, inserindo no calendário novos eventos. Com o seu retorno, o padre reassumiu as atividades como assistente eclesiástico da Juventude Universitária Católica, promovendo reuniões e apresentando novas propostas para os membros. As reuniões com o padre Luciano Duarte tornaram-se freqüentes. Parecia que ele tinha entusiasmo dos jovens universitários com suas idéias gestadas na França.

Os universitários de Aracaju passaram a ter uma jornada dupla de estudos, pois além das aulas obrigatórias nas diferentes grades escolares das faculdades, os mesmos participavam ativamente das reuniões da JUC, nas quais havia preleções do padre Luciano e debates acerca de textos clássicos sobre a fé. A rotina universitária aracajuana passava por um momento diferenciado, com cogitações sobre o que estaria despertando a atenção daqueles estudantes. Qual era, afinal, a proposta do padre para aqueles jovens?

A revelação da proposta não tardou e difundiu-se no meio acadêmico e religioso vertiginosamente. Tratava-se de um projeto ousado, audacioso para a época, pois o padre pretendia realizar em poucos meses uma peregrinação dos universitários de Aracaju para a cidade de Divina Pastora. As peregrinações tão difundidas

na Europa não eram muito conhecidas em terras sergipanas. Era uma novidade que tinha conquistado o interesse dos membros da JUC, até porque significava um passo de considerável relevância realizar um evento daquele porte. Porém para se por em prática a idéia foi necessário o engajamento de vários membros da JUC, na discussão de textos, confecção de santinhos, organização do evento e treinamento dos líderes. O tempo urgia e os preparativos não eram poucos. Certamente o prestígio do padre organizador deve ter contribuído para o sucesso da empreitada. Era preciso pormenorizar os passos do evento, ter sob controle as ações dos membros da JUC para assegurar o êxito da peregrinação. Mas, afinal, o que consistiria aquela peregrinação à Divina Pastora? Qual era a novidade e por que o interesse da diocese em assumir a causa de sua realização? Tais questões são relevantes para poder compreender as proporções do empreendimento do Pèguy sergipano. Trazer o modelo de peregrinação da França não representava um mero transplante de uma religiosidade. Teria muito mais a revelar.

A peregrinação à Divina Pastora trazia a Sergipe algumas novidades. Ela não seria mais uma das romarias que já eram realizadas no estado, sem controle do clero sobre as práticas devocionais, em que predominavam as devoções típicas do chamado catolicismo rústico. Era uma nova estética devocional, iniciada com um público seleta: os universitários de Aracaju. Assim, um primeiro ponto a ser observado era a preparação. Para ser peregrino não precisava somente se predispor a caminhar por uma longa estrada. Era preciso estudar, debater textos em torno do tema escolhido para a peregrinação inaugural: Jesus Cristo, nosso Salvador.

A proposta do padre Luciano Duarte realmente era inovadora. Consistia na realização de uma caminhada devocional com jovens universitários, sem imagens de santos, debatendo uma temática previamente selecionada. Era uma forma de atenuar os espíritos dos universitários sergipanos, de corroborar para a disseminação

de uma nova proposta evangelizadora. A estética do cortejo era inovadora e, até certo ponto, assustadora, pois os universitários caminhariam perfilados entre Riachuelo e Divina Pastora sem nenhum andor ou estandarte. Consistia na marcha intelectual católica, de reflexão sobre as questões da fé.

Isso explica, em certa medida, o interesse imediato da Diocese de Aracaju pela peregrinação. Além do prestígio que o padre Luciano detinha na mesma, a peregrinação poderia se tornar alvo de um novo fôlego para a orientação devocional da igreja, reflexo das preocupações católicas da época. Outro motivo que tornou a proposta atrativa foi o fato de tentar prender os olhares dos universitários na questão da fé, evitando assim os perigosos e sedutores desvios que rondavam, principalmente as idéias do comunismo marxista. Com a semente da peregrinação, pretendia-se cultivar o pensamento católico no interior do mundo acadêmico sergipano.

A primeira marcha sagrada dos universitários aracajuanos para a cidade de Divina Pastora despertou o interesse de alguns jovens. O número de peregrinos não era espantoso, assim como se caracterizavam as ações da JUC. Tudo caminhava para dar início a um novo entendimento do universo sócio-religioso de Sergipe, pautado na difusão de peregrinações, retiros e com a novidade de disseminar a palavra bíblica pelas ondas do rádio. A cristandade sergipana finalmente respirava os novos ares proporcionados pela modernidade plangente. Ao que tudo indica, a intenção era recriar o universo religioso do estado, reorientar a religiosidade da sociedade local, a começar pelo setor universitário, a famigerada “classe pensante”.

Esse constitui um indício relevante na escolha da cidade de Divina Pastora como destino dos andarilhos da JUC. Naquela época Sergipe era dotado de importantes santuários populares, focos de tradicionais romarias que atraíam milhares de romeiros todos os anos, que poderiam se tornar também o destino da nova peregrinação. Todavia, o intuito da diocese local era promover um novo

olhar, de estimular uma nova expressão de religiosidade, pautada na ausência de práticas tidas como supersticiosas.

Concomitante às discussões, o padre Luciano investiu na divulgação do evento, tendo como principal veículo a sua coluna no jornal *A Cruzada*. Sentia-se a necessidade de estimular a marcha sagrada em terras sergipanas, difundir o novo modelo de religiosidade. O transplante desse mecanismo de deslocamento de fiéis em busca de uma realidade diferenciada, distante, precisava ser apresentado ao público católico local. A boa nova deveria ser conhecida de todos e por esse motivo ela foi divulgada incisivamente na imprensa. Com isso, tornava-se propício demonstrar que a tradição de peregrinar consistia em uma ação com relativa tradição nos estados do sudeste do país. Nesta perspectiva,

O que os universitários de Aracaju vão agora fazer, nesta peregrinação que a Juventude Universitária Católica promove a Nossa Senhora Divina Pastora, está na linha do fazem seus irmãos, em várias partes do mundo, mas eles vão entrar numa perspectiva que remonta muito mais longe, que floresce na Idade Média que repona nas origens judaicas do cristianismo. (Duarte, 1958, 01).

A tradição que estava sendo criada em Sergipe possuía bases profundas, no início dos cultos judaico-cristãos. E isso ficou explícito nos textos produzidos sistematicamente pelo padre Luciano Duarte. Ao tentar enfatizar a relevância histórico-bíblica das longas caminhadas em busca de santuários, ele buscou legitimar a sua novidade, evidenciando que não se tratava de uma forma de penitência inventada, mas sim deixada nas sagradas escrituras e referendadas por diferentes povos e épocas. Tornava-se imprescindível demonstrar que fazia parte da essência do cristianismo às espessas jornadas em esperança de encontro com o universo cósmico ordeiro divinizado.

As falanges da Juventude Católica estariam em marcha para “o encontro decisivo com Deus”. Por esse motivo a ênfase recaía sobre o despojamento dos bens materiais e na acolhida da penitência pautada na discussão sobre o divino. Nestas incursões discursivas na imprensa local o padre da JUC tentou conceituar a peregrinação:

É por isto que o cristão peregrina. Peregrinar é por-se em marcha, é lançar pela estrada pela experiência de deixar o que se tem, em busca do que ainda não se tem, mas se espera. O peregrino é assim um homem que põe nos seus passos a inquietação interior de sua alma. Que deixa o morno conforto de sua mediocridade em busca de algo de maior que ainda não lhe pertence. Como aquele que “perde sua vida para encontrá-la” de que fala Jesus Cristo no Evangelho, o peregrino é um despojado na esperança. (Duarte, 1958, p. 01).

No texto acima se percebe a ênfase dada na idéia de deslocamento na busca do que estaria aquém, do que não poderia ter acesso no mesmo lugar. Neste sentido, pode-se dizer que o padre Luciano Duarte entendia a peregrinação em seu sentido antropológico, pautada na idéia da busca, do caminho em direção de um sagrado que insiste em permanecer a relativa distância, alhures ao universo rotineiro do devoto. Com isso confirma-se o propósito do “eterno retorno” (Eliade, 2001).

Todavia, as narrativas preparatórias da peregrinação à Divina Pastora buscavam também reforçar o caráter sacro do evento, o ideal de penitência, o propósito de descobrir a sacralidade. Partindo deste entendimento, o padre Luciano tentou explicitar o ângulo almejado para a caminhada a nova cidade santa de Sergipe:

Os universitários de Aracaju vão pôr-se em marcha. Eles sabem divertir-se e fazer estrondosos pique-niques. Mas desta

vez não se trata disto. É em busca do Senhor que eles vão partir. Também a romaria deles é uma ascensão. Lá no alto do monte, dominando os campos verdejantes mercê deste inverno escoado, que estamos tendo (como dizem os sertanejos), a igreja Nossa Senhora Divina Pastora, toda branca de cal, na simplicidade de seu estilo é um regaço materno para acolher os filhos que vêm vindo. (DUARTE, 1958, p. 08).

Percebe-se que existe uma preocupação em reforçar o caráter religioso do evento, pois a peregrinação teria como público os jovens estudantes universitários. O lado festivo, barulhento e profano dos jovens deveria ser sufocado, controlado, vigiado. Era o momento de tentar inserir um novo modo de ser, de constituir um corpo intelectual engajado com a religião católica. Assim, disciplinavam-se os universitários na tentativa de construir um novo foco de religiosidade, de criar um santuário sob a regência do clero local. Os preparativos estavam concluídos. Aumentavam as expectativas na espera da grande marcha.

Às vésperas do grande dia, a imprensa católica de Sergipe anunciava os últimos informes e o roteiro da peregrinação. Parte do clero aracajuano e os cinquenta universitários que tinham se predisposto a caminhar na manhã de domingo aguardavam ansiosos pela celebração para a qual estavam a três meses em preparação, com cursos, retiros e orações. Festivamente A Cruzada anunciou a inédita peregrinação:

Sobem amanhã a Divina Pastora, em peregrinação, os universitários de Aracaju. Partindo de Aracaju às 8 hs, os estudantes descerão em Riachuelo, donde prosseguirão a pé para Divina Pastora. Sua marcha está dividida em duas etapas, cada qual dominada pela preocupação de um tema. Pela manhã, o assunto da troca de idéias e da reflexão será:

Jesus Cristo Filho de Deus. À tarde será Jesus Cristo Redentor. (MACHADO, 1958, p. 01).

A prévia descrição pormenorizada tinha como intenção estabelecer um percurso definido, estabelecer uma caminhada maculada pelo espírito de devoção e discussões a respeito das questões da fé. Assim, tornaria oportuno propiciar o processo renovado de evangelização, transubstanciado na atenta observação do clero e dos líderes de grupo. Reforçar esse aspecto do evento religioso nunca seria demasia e isso ocorreu até a véspera do grande dia, com os organizadores publicando notícias sobre a mesma. Outro elemento que foi sistematicamente ressaltado foi a idéia de família. Os membros da JUC seriam naquela ocasião partes de um mesmo grupo, sob a regência de um mesmo intuito, na busca pelo sagrado imbuídos do caráter espiritual, ao menos era o que se desejava. Por esse motivo os números não consistiam na preocupação maior. O ideal era formar uma equipe coesa de peregrinos que conseguisse debater sobre o tema proposto. Isso aparece explicitamente na nota “Uma experiência que marque”, no jornal *A Cruzada*, como pode ser verificado:

Os organizadores da peregrinação fazem questão de acentar o caráter espiritual e religioso da mesma. A preparação da peregrinação se fez expressamente, sem preocupação de publicidade e sem a obsessão do número. Peregrinação é marcha em busca de Deus. E o apelo que a Juventude Universitária Católica dirigiu a seus colegas, foi um apelo à liberdade de cada um, para que também ele, se quiser, se ponha em marcha para Deus. Marcha em comum, marcha da comunidade universitária, que como um punhado de irmãos, como um pedaço da família da Igreja, parte à procura do Senhor (*A Cruzada*, 1958, p. 01).

Também pode ser destacado o período para a realização da peregrinação, quase sempre marcado pela escassez de chuvas e com a permanência de temperaturas consideravelmente amenas. As condições climáticas eram de grande valia para o sucesso do empreendimento, pois era necessário estimular a participação dos jovens para uma longa caminhada, pouco usual na tradição religiosa do estado até então. A chuva repentina ou o calor excessivo poderia por fim aos planos do padre peregrino.

Tentando observar o caráter penitencial da celebração, na noite de sábado para domingo os jovens peregrinos passaram em vigília, preparando-se para o ato do dia seguinte. Afinal, o lugar sagrado que eles tanto esperavam estava a poucos quilômetros e em pouco tempo se deslocariam ao seu encontro. O sagrado estaria “um pouco mais adiante” (Terrin, 2004, 370). É possível imaginar as expectativas que perpassaram pelos universitários que depois de três sofríveis meses de palestras e estudos iriam coroar as ações da JUC com a caminhada para uma cidade quase que desconhecida do interior sergipano. A emoção certamente permeou o grupo e pode ter tirado o sono de muitos. “A espera continuava. Mas a espera alimenta a exaltação” (Duvignaud, 1983, p. 105).

Sabemos que nos últimos anos os estudos das ciências humanas têm assumido um novo perfil, ganhando interpretações sobre o universo emotivo da sociedade. Assim, pesquisas têm buscado perscrutar por aspectos antes inimagináveis, apreendendo sensibilidade, descortinando sorrisos e lágrimas, apresentando ângulos distintos de uma mesma realidade. O pesquisador penetra nas festas e penitências no intuito de descobrir realidades ainda não vislumbradas ou ao menos ignoradas pelos olhares congelantes da academia. Emerge neste sentido uma perspectiva viva do fenômeno social, apresentando novos sujeitos e práticas. O impalpável passa a ser alvo das investigações a respeito do universo religioso. Contudo, pode-se dizer que essa faceta obscura, pouco observável

das celebrações religiosas não permanece todo o tempo em seu estado abstrato, “este elemento imaterial e talvez antes inexistente materializa-se no ato coletivo que o constitui, onde ele compõe a parte subterrânea da promessa. Esperar é preparar a concretização mágica desta manifestação.” (Duvignaud, 1983, 105).

O lado emotivo das celebrações religiosas consiste em uma faceta de grande relevância para a compreensão do sentido do universo místico da religiosidade. O homem religioso busca manter a experiência com o sagrado, se aproximar do santo de devoção na tentativa de amenizar suas angústias, de sanar suas dores. Elementos como identidade, sentimento e sensibilidade permeiam a esfera religiosa e não podem ser desconsideradas pelo pesquisador. Em Divina Pastora, os iniciais peregrinos sucumbiram à emoção diante da expectativa de poder encontrar-se com a ordem cósmica sacralizada. Sorrisos dividiam espaço com o nervosismo.

A espera mágica pela peregrinação permanecia. A ansiedade pairava sobre os membros da JUC e com os primeiros raios de sol sobre as águas turvas do rio Sergipe, na aurora da Rua da Frente de Aracaju, os jovens caminhavam apressados pelas ruas para a Escola de Serviço Social, de onde saíam três ônibus conduzindo peregrinos e clero para Riachuelo. Tinha início a grande marcha. Os ônibus partiram de Aracaju na manhã de domingo do dia 24 de agosto de 1958. O dia seria longo, mas o entusiasmo contagiava e aumentava as expectativas. Chegando a Riachuelo tinha início a jornada. Ao descer dos ônibus os participantes da peregrinação inaugural se deparavam com a longa estrada, que desaparecia no horizonte em meio aos canaviais. Os peregrinos dividiram-se em três grupos, representados por desígnias católicas.

Os sinais cristãos foram carregados na peregrinação por três homens, membros do clero e da JUC. Eram eles que puxavam os pelotões que caminhavam discutindo a temática proposta. É importante ressaltar que os estudantes estavam usando trajes espe-

cialmente confeccionados para a celebração, constituindo o que se poderia chamar de uniforme da marcha divina. Na imagem da primeira peregrinação percebe-se que os membros da JUC estão usando roupas leves e compostas, denotando o caráter religioso da ocasião e a proposta de evitar os fortuitos desvios da juventude. Blusas com botões e mangas, saias longas e calças compridas, além do indispensável chapéu fizeram parte da vestimenta dos primeiros peregrinos. Além disso, todos tinham a altura do peito um broche da peregrinação. Todos estavam demarcados, sinalizados para as atividades que teriam de ser realizadas naquele dia. Naquele momento todos pertenciam ao mesmo grupo, temporariamente homogeneizados, a caminho da cidade a ser sacralizada.

A angústia foi um dos componentes da caminhada. A cada passo ficava para trás a cidade de Riachuelo que aos poucos ia desaparecendo em meio à vegetação. Passava-se o rio, seguia pelos pedregulhos da estrada enladeirada e curva. Não havia mais olhares para o que tinha ficado. Todos os olhos estavam fitos para o horizonte a ser vislumbrado, pois “a estrada se abria pela primeira vez para essa estréia sobrenatural; era a hora do início, a hora da apreensão e da pergunta que cada um formulou a si próprio” (Montal, 1958, p. 01). Indagações eram muitas. Os jovens não sabiam ao certo o que iriam encontrar, em que realmente consistia peregrinar. A peregrinação partiu com um grupo homogêneo. Os três grupos estavam subdivididos em equipes de cinco pessoas, que iam debatendo. Segundo Gratia Montal:

Estava dividida em três grupos representados por signos litúrgicos, o primeiro trazendo a frente à cruz, sinal da redenção. Cada grupo era dividido em equipes de cinco pessoas, divisão esta que deu lugar à ordem impressionante dos peregrinos na estrada: de cinco em cinco eles marchavam pela estrada dos homens para descobrir a estrada de Deus;

nada os perturbou, nada os desviou do seu roteiro original. (MONTAL, 1958, p. 01).

Na cosmovisão dos peregrinos, a estrada de Riachuelo tinha se metamorfoseado no caminho da salvação, na estrada sagrada, nos trilhos divinos. O percurso sofrível aliado às discussões fez com que os seguidores da marcha sentissem uma situação diferenciada. Por um momento os universitários estavam deslocados de sua realidade rotineira, do caos da urbe aracajuana da década de 1950, entrando num estado de purificação nas estradas de pedras que levavam a Divina Pastora. As dificuldades do percurso serviam como um mecanismo de purificação, de êxtase, preparando os corpos cansados para a entrada temporária no ambiente sagrado, na casa da Divina Pastora. Com isso, confirma-se a concepção de Eliade de que o “*homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real”. (Eliade, 2001, p. 164). Mas a peregrinação da JUC apresentava novidades. Era uma marcha de debates. Os universitários iam discutindo as temáticas propostas e estudadas ao longo dos três meses anteriores, sobre a figura de Jesus Cristo. Antes mesmo do Concílio do Vaticano II a juventude sergipana já vinha debatendo as questões relativas à fé.

Diferentes elementos inerentes à peregrinação podem ser descartados a partir da reflexão acerca dos registros documentais. A realidade sensitiva também estava presente e pode ser diagnosticada por meio das lentes da história sob o enfoque do paradigma indiciário. As pistas da passagem dos primeiros peregrinos ainda estão disponíveis para os pesquisadores, para os investigadores da religiosidade católica. Silêncio, percepção do tempo, sensibilidade diante dos sacrifícios e do outro, do diferente, do estranho, permearam os relatos sobre a caminhada. Os jovens caminhavam para a descoberta de um novo enfoque em suas vidas, somando o des-

conforto das intempéries naturais com o prazer em descobrir um novo mundo. A peregrina Gratia Montal chegou a refletir sobre a sanidade do seu grupo:

Não seriam, por acaso, aqueles jovens uns loucos, caminhando numa manhã quente, numa estrada desconhecida, para identificar o Cristo? Na verdade eles eram loucos, loucos de ansiedade de conhecer a Deus e de encontrá-Lo. E toda procura, toda busca é uma inclinação, é um silêncio, para se ouvir ou para se ver algum sinal do que se busca; por isso os peregrinos andavam em silêncio para descobrir a Deus. Foi este um dos gestos mais tocantes da Peregrinação assim marcada por coisas simples e interessantes: ao silêncio daquelas almas, à mortificação daquelas vontades jovens, a natureza também fez silêncio, também se mortificou; lá num pequeno monte silencioso também os bois comiam e cochilavam, e a passagem dos peregrinos eles se voltavam, ergueram as cabeças, admirados, assim permanecendo por longo tempo. Que pensariam eles se pudessem pensar, eles que também louvaram o Senhor? “Animais selvagens e rebanhos pacíficos bendizei ao Senhor. (Montal, 1958, p. 01).

O depoimento deixado pela peregrina na imprensa aracaçuana é revelador. Ela apresenta as múltiplas facetas que se fizeram presente na caminhada da JUC em 1958. Ela tentou enfatizar a idéia de morte do corpo em contraponto com a elevação do espírito. Silenciar era preciso para deslocar-se para o lugar sagrado. O devoto deveria calar-se para sentir a mudança temporal, a sua entrada no mundo sacralizado, nos lastros do divino. Os passos dos caminhantes simbolizavam também a mudança temporal. Concentração, passos firmes e batimentos cardíacos acelerados apresentavam para os devotos a mudança temporal, tudo isso cercado de uma realidade

inócua, rotineira, demarcada pela lentidão da natureza. O profano abria-se na estrada de Divina Pastora para a passagem da realidade sacralizada, dos universitários em busca do divino. Enquanto o rebanho fustigava seus alimentos ou adormecia na inerte rotina bucólica, os jovens aracajuanos passavam com olhares distantes na tentativa de vislumbrar a matriz. Eram aventureiros inseridos na cosmovisão religiosa de apreensão do sagrado.

Diferentes temporalidades se confrontavam naquela manhã de domingo ensolarada, com a constituição de um território móvel do sagrado, que se deslocava pelas estradas. A peregrinação tinha constituído um corpo próprio, seu tecido que se estendia e arrastava pelas cercanias. A coesão do grupo era um tópico de grande relevância para o sucesso da peregrinação, pois propiciava sua maior visibilidade e facilitava a vigilância por parte dos membros do clero. Esses dois pontos possuem considerável importância no processo de evangelização almejado na proposta da Juventude Católica. Nos novos rumos da Igreja tornava-se eminente a necessidade de exibir-se, de se fazer mostrar para a sociedade. Neste caso, eles estariam divulgando uma nova expressão de religiosidade, apresentando um jeito de culto mais racionalizado e menos supersticioso. Quanto à vigilância tornava-se preciso empreender o olhar observador, para evitar os possíveis desvios da carne e submeter o grupo às atividades propostas nas reuniões. Os membros da JUC serviam como modelo de evangelização e não poderiam incorrer com os mesmos equívocos do catolicismo rústico.

Um modelo a ser seguido por todos. É por isso que a jovem peregrina descreve minuciosamente o trajeto do grupo, sem esquecer de registrar até as reações dos animais. Diante do sagrado todos se paralisam, permanecem estáticos vislumbrados com a passagem de um universo distante, pertencente a outro cosmo, que insiste em atravessar o mundo ordinário e caótico da profundidade. É possível perceber ao longo da história cristã diferentes momentos em

que ocorre interação entre o sagrado e o mundo animal, dando a idéia de que os seres irracionais teriam a sensibilidade de perceber a presença sacra. Na cosmovisão de Montal, os animais que pastavam tranquilamente nas redondezas de Riachuelo e Divina Pastora também teriam sentido a passagem do grupo em busca do sagrado, o tempo diferenciado. Percebe-se até certa reverência dos animais, pois seguindo consta na descrição da testemunha ocular, os animais teriam parado suas ações corriqueiras para observar a passagem do sagrado, do cortejo em busca da Divina Pastora, erguendo suas cabeças e “permanecendo assim por longo tempo” (MONTAL, 1958, p. 01).

Na assertiva de Gratia Montal não aparecem somente animais contemplativos. Todos lançavam seus olhares para as estradas, com o intuito de observar uma cena inédita na localidade. O estranhamento do espetáculo clamava a atenção da população local, que curiosa observava a passagem dos peregrinos. A peregrinação representou também neste sentido o encontro de dois universos distintos, até então desconhecidos. Universitários e camponeses trocavam olhares desconfiados, outrora permeados de curiosidade, subsequente estratificados pelo respeito. Assim, entravam em cena os camponeses da Cotinguiba, maculados pelo labor diário e que sentiam a passagem de uma temporalidade sacra. “Outra hora eram os camponeses que tiravam o chapéu e baixavam respeitosamente a cabeça ouvindo entoar a Ave-Maria dos peregrinos. A peregrinação foi uma palavra, um canto, ora da natureza, ora dos corações, descobrindo Deus” (MONTAL, 1958, p. 01).

Silêncio, cânticos, cabeças cabisbaixas, chapéus em mãos fizeram parte do cenário da primeira peregrinação. São indícios de uma realidade em mutação, em metamorfose do profano para o sagrado. Os pequenos sinais dispersos no emaranhado das memórias referentes ao cortejo espiritual podem revelar aspectos inerentes a múltiplos campos da religiosidade. De repente, o catolicismo rústi-

co deparava-se com a passagem da devoção reformada, controlada pela ortodoxia e se curvava. Era a passagem do sagrado. Mesmo sem saber ao certo o que ocorria naquela ocasião, os populares da região entenderam que ali ocorrera a marcha em busca do divino (ou seria da Divina?). O ecoar dos cânticos pelas pastagens e campos transmitia a idéia de sacralização. Em resposta, os camponeses retiraram chapéus, baixaram olhar, oraram. Pode-se dizer que naquele momento teria ocorrido um encontro de sensibilidades diferenciadas. Como explicita Mircea Eliade, “a sensibilidade religiosa das populações encontra-se gravemente empobrecida. A liturgia cósmica, o mistério da participação da natureza no drama cristológico tornou-se inacessíveis aos cristãos que vivem numa cidade moderna” (ELIADE, 2001, p. 145-146).

Essa relação homem/sagrado/natureza enaltecida por Eliade constitui uma questão de grande relevância. Partindo da narrativa elaborada pela peregrina da JUC, podemos perceber que a caminhada dos membros da Juventude representou o encontro destes com um universo ainda não visto por muitos. Tratava-se do encontro do homem urbano com seu lado ruralesco, já esquecido, apagado da tradição da capital aracajuana. Trabalhadores rurais e animais pastando, ambos contemplando a passagem do grupo em marcha simbolizaram esse reencontro temporário do *homo urbanus* com a tradição, a essência católica. Encontro este simbolizado pela rápida troca de olhar.

A caminhada discursiva era lenta, pois os estudantes tinham como propósito maior debater. Ao meio dia os jovens cansados pela jornada pararam para o descanso e para a refeição. Encontravam-se mais uma vez com a natureza que metafóricamente foi transformada em templo, construído pelo sagrado. Assim os peregrinos contemplaram as árvores ao sopé da grande ladeira:

Era quase perto do meio dia, o sol queimava como um símbolo aquelas fronteiras inquietas, lembrei-me que Caudel no

seu poema *La Vierge à mede*, onde diz assim: “é meio dia. Vejo a igreja aberta. E devo entrar”. Eles também, os neo-peregrinos precisavam entrar, mas não tinham igreja por enquanto; esperava-os um taquaral sombrio formando verdadeiras colunas que sustentavam uma folhagem fechada como a abóbada de um templo; foi ali, naquele templo feito pelas mãos de Deus que os universitários dividiram as suas dúvidas, as suas dificuldades da longa procura do Senhor; foi ali que alimentaram o corpo marcado pelo cansaço dos caminhos; foi ali que repousaram para continuar o louvor a Deus, foi ali que a chuva caiu sobre eles como bênção... (MONTAL, 1958, p. 01).

A interação homem/ natureza permanece sendo a tônica da narrativa de Gratia Montal, que busca reforçar o caráter sacro da celebração, apresentando os fenômenos da natureza como bênçãos divinas. Calor, árvores, chuvas foram interpretadas como a gratificação divina pelo esforço dos peregrinos, ou seja, as súplicas dos andarilhos estavam sendo atendidas. Tudo parecia ser providencial, ao menos na cosmovisão do grupo. Observando a partir das categorias de análise elaboradas por Mircea Eliade, pode-se dizer que naquela ocasião os peregrinos estavam imbuídos do universo sacro, pois para o *homo religiosus*, a natureza é transformada em símbolos do sagrado, ou seja, a realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Ele adora pedras, árvores que perdem o seu significado original, passando a ser simplesmente o sagrado. “Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente” (Eliade, 2001, p. 18). Neste caso, os peregrinos de Divina Pastora estavam vislumbrando uma hierofania, na qual a natureza galgava um novo sentido, atribuições sobrenaturais. Assim, o cosmo ordinário passa a ser extraordinário.

O caos transmuta-se para a ordem. As portas da realidade sacra aproximavam-se, despertando expectativas.

Após o descanso, os jovens peregrinos enfrentaram a mais árdua etapa do cortejo, a subida da grande ladeira. Nesta etapa eles discutiam a figura de Cristo como redentor dos homens. A peregrinação inaugural aproximava-se de seu destino, o templo da Divina. Silêncios, cânticos, orações e via sacra foram reforçadas na entrada da cidade santificada. Subir a ladeira era a missão derradeira dos jucistas. Ocorria então uma “nova marcha em silêncio, o canto da Ave-Maria ecoava novamente pelo espaço a subida da montanha. Nova marcha da Igreja, dos cristãos com seus sacerdotes, com seu Bispo que batizavam com seus passos as estradas da Divina Pastora” (MONTAL, 1958, p. 01).

Novamente ocorreu um encontro. Desta vez entre os universitários membros da JUC e os moradores da cidade. As portas imponente matriz se abriram no limiar da luz do sol para receber os seus visitantes extenuados pela jornada que tinha perdurado todo o dia. As cortinas do dia já estavam sendo cerradas quando emergiram as penumbras dos primeiros peregrinos, a passos lentos, destituídos de forças e impávidos pela contemplação da casa da Divina. O símbolo da porta é de grande relevância no universo sacro, por representar a passagem, o portal entre o profano e o sagrado. Na ocasião da peregrinação as portas que separavam esses dois universos foram abertas, possibilitando constituir um canal de comunicação entre ambos.

A porta, portanto, representa o lugar onde acontece a passagem de um estado a outro, a dobradiça entre dois mundos, entre o sagrado e o profano, e a porta protege o sagrado, esconde o mistério. Participa desse modo da própria ambigüidade do sagrado: tem o seu momento “fascinante”, mas comporta também um *tremendum* (TERRIN, 2004, p. 384).

A passagem pela porta da matriz possui uma simbologia capitular no enredo da peregrinação por representar o momento do encontro dos devotos com a realidade sacra, transportando a ténue fronteira entre o sagrado e o profano. É a porta que separa a ordem do caos, protegendo a primeira do último. Ela constitui um limite entre um lugar e outro e por esse motivo não constitui um lugar em si. Esse é um dos motivos que em rituais religiosos como o das rezadeiras não é permitido permanecer debaixo da arquitrave da porta, pois pode reter a circulação de energias, das forças exorcizadas do enfermo. A porta é a responsável pela preservação do segredo, dos mistérios da sacralidade e por isso a passagem do devoto para a realidade extraordinária sempre é temporária, esporádica. O retorno para o universo ordinário e caótico é inevitável. A permanência no centro, no umbigo do mundo é curta.

Os peregrinos da Divina Pastora podiam finalmente vislumbrar com a paisagem da cidade, na qual a imagem da matriz emergia e se impunha diante dos olhares atentos dos visitantes. Finalmente ocorria o encontro dos filhos da Divina com sua mãe.

A tarde já começava a mudar de cor do seu véu anunciando a chegada dos peregrinos. E agora um templo de verdade os esperava, a casa da mãe de Deus. Eles iam a seu encontro, porque ela conhecia melhor a Quem eles procuravam; ela que O teve dentro do seu ser, de suas entranhas, poderia ensinar-lhes a descobri-Lo. E aí no templo eles entraram para COMER no altar Aquele de quem falavam pelos caminhos. A missa da peregrinação banhada pela beleza de seus salmos das subidas, do magnificat, “quem semeia entre lágrimas recolhe a cantar”, foi a aliança desta procura, o pacto de amizade, da união vertical de cada universitário com deus e horizontal dos universitários entre si que repartiam naquela hora as generosidades dos seus corações; nós somos natu-

ralmente pobres, o que ainda possuímos é a soma das riquezas do outro. A peregrinação foi esta soma de dedicação, de sacrifícios de todos e de cada um até dos que não puderam ir. Os peregrinos lá estavam de joelhos falando com Deus, cantando em torno do seu Pastor; foram não só para pedir e oferecer, mas para VER. Ver a Divina Pastora, a Mãe de Deus (MONTAL, 1958, p. 01).

A chegada dos peregrinos no templo acolhedor de Divina Pastora foi um marco singular na insólita trajetória da paróquia local. A cidade despertava-se para a sacralidade reconhecida pela ortodoxia católica sergipana, sendo elevada a Santuário e Centro Mariano da Diocese de Aracaju. A missa do fim de tarde, celebrada pelo bispo Dom José Vicente Távora marcou a primeira eucaristia dos peregrinos no novo santuário, que buscava se tornar um dos mais populares de Sergipe. Tornar a cidade de Divina Pastora em grande santuário não era uma mera utopia. Ao que tudo indica, tanto a diocese como a maior parte do clero local se viam empolgados com oportunidade criar um novo foco de devoção, tingido pelo controle dos eclesiásticos, sem as máculas da religiosidade supersticiosa. A idéia de transformar a cidade em santuário receptor de peregrinos parece que era generalizada. Até mesmo a imprensa fazia prognóstico a respeito do futuro templo dos peregrinos: “Quem sabe se este grupo de universitários que amanhã subirá a Divina Pastora, como há vinte séculos os judeus subiam a Jerusalém e como os cristãos da Idade Média rumavam à Palestina, não está abrindo a rota de uma tradição dos estudantes das faculdades sergipanas?” (A CRUZADA, 1958, p. 01).

No entardecer, com o cessar das luzes naturais do dia, os jovens peregrinos se despediam do santuário. A caminhada estava encerrada. As forças renovadas para o inevitável retorno para o mundo ordinário. O limiar da sacralidade seria transpassado nova-

mente, desta vez para a saída dos filhos da Divina. O rebanho que tinha caminhado durante todo o dia para contemplar a figura da Pastora, estava pronto para retornar ao mundo de insegurança e incertezas, para a lida cotidiana e repetitiva. Teve a missa na qual salmos e hinos foram cantados pelos universitários. Terminada a celebração eucarística, os jucistas jantaram, arrumaram suas mochilas, puseram-na nas costas e retornaram a Aracaju, na certeza de um dia poder retornar. Era só o primeiro capítulo de um enredo que teria muito a render.

“Cheia de graça e consolo”: A Festa de Nossa Senhora d’Ajuda em Itaporanga



Festejar o dia da padroeira significa um dos principais acontecimentos de uma pequena cidade. É um momento único de congregação, opulência e religiosidade, no qual os dramas sociais são explícitos em seus mais variados atos. Na festa da padroeira a comunidade se une em prol da celebração do santo protetor, mas também desagrega ou enfatiza tal aspecto, ao passo que por ser um ato público, os mais variados elementos de distinção social são utilizados.

Em Itaporanga d’Ajuda, cidade sergipana cravada às margens do rio Vaza-Barris, a celebração da padroeira foi realizada no decorrer da primeira metade do século XX com características imponentes. Era uma festa marcada pela exuberância e mescla de elementos variados. A grande simbologia que envolvia os festejos fazia com que houvesse um fortalecimento do apelo teatral. A festa de Nossa Senhora d’Ajuda desenrolava segundo um plano preestabelecido, buscando unir devoção, apelo e representação. Nesta perspectiva, a procissão solene da padroeira poderia ser vista como a síntese de uma retórica teatralizada do barroco, que permanecia eivada na sociedade brasileira em pleno século XX.

Para atingir tais aspectos teatrais, foram inseridas na festa de dois de fevereiro uma série de atribuições que tornavam a celebração mais dinâmica e imponente. Novenário, foguetório, velas, procissões, andores, anjinhos e manifestações lúdicas estavam inseridas na

festividade. Era um momento em que a cidade se transformava, entrava em um novo ritmo temporal, no qual se manifestava o sagrado.

Devido à constatação de tais aspectos, esse trabalho¹ tem como propósito compreender os elementos simbólicos presentes na festa de Nossa Senhora d’Ajuda em Itaporanga entre os anos de 1920 e 1960. É uma tentativa de tentar descortinar a teatralidade barroca que emergiu nas celebrações religiosas dos séculos XVIII e XIX, perdurando até os primeiros decênios do século XX. Trata-se, portanto, de um olhar que se debruça sobre o universo religioso com o propósito de desvelar uma realidade em ebulição, na qual os bens simbólicos foram utilizados com o intuito de catequizar, apaziguar e legitimar uma devoção.

Adentrar no universo festivo incumbe, de antemão, em vasculhar uma realidade permeada por códigos e símbolos que podem permitir a leitura do entorno social em que a mesma está inserida. A festa deve ser lida como sistema relacional, no qual as transformações ao longo do tempo podem ocorrer devido às circunstâncias de âmbito externo, mas também, muitas das vezes podem ser decorrentes da esfera interna. A dinâmica dos sujeitos inseridos faz com que a festa se apresente como algo mutável, como fenômeno vivo. Partindo desta acepção, não se pode entendê-la como modelo, mas como espaço de diálogo.

Assim, se torna necessário investigar as diferentes facetas da festa. É preciso esmiuçar os seus múltiplos sentidos, como também observar o seu entorno, vislumbrar as margens da festa. Sabendo que as forças endógenas e exógenas contribuem para a dinamização de uma festividade, torna-se necessário investigar os vestígios de sua trajetória, na tentativa desvelar as diferentes transforma-

1 Este artigo integrou o projeto “Romarias de Sergipe” e também foi investigado pelo subprojeto “Memórias e Saberes: o patrimônio cultural de Itaporanga d’Ajuda (2007-2009)”, que tem como finalidade desenvolver investigações acerca do patrimônio cultural do município e propiciar a produção de textos didáticos para a distribuição nas escolas da rede municipal de ensino.

ções e o processo de constituição intrínseca a mesma. Neste caso a festa de Itaporanga d’Ajuda é consideravelmente abundante em registros. Tanto a imprensa, quanto os memorialistas registraram alguns flagrantes da festiva devoção à Virgem d’Ajuda às margens do Vaza-Barris. São diferentes olhares que auxiliam na reconstituição panorâmica de uma das principais festas de padroeira da região. Entre esses observadores atentos, que anotaram as nuances do evento estão Serafim Santiago, com o Anuário Cristovense e a imprensa sergipana, com seus artigos, notas e convites.

O olhar de Serafim Santiago chama a atenção. Trata-se de um sancristovense observando a festa maior do município vizinho e rival, Itaporanga. Neste sentido a descrição de Santiago enfatiza aspectos da suposta pobreza cultural e da rixa dos itaporanguenses frente ao município de São Cristóvão. Afinal, esse olhar desconfiado e crítico é natural, pois a descrição encontra-se em uma obra que busca enaltecer a grandiosidade festiva da velha capital. Pode-se dizer que Itaporanga é inserida na narrativa de Santiago no intuito de demarcar território, de demonstrar a superioridade cultural de sua terra natal.

A cidade e a padroeira



Buscar apreender os diversos sentidos da festa incumbe em investigar aspectos muitas vezes ocultados na memória social de uma comunidade. A celebração da padroeira deve ser vista como a autorrepresentação de um grupo, uma expressão que busca reforçar a identidade e, ao mesmo tempo, delimitar territorialidades. Neste caso a festa não pode ser vista apenas pelo ângulo que se faz visível, que enfatiza o espetáculo, a exibição. É importante investigar sobre o lado imponderável, adentrar nas margens da festa, que por sua vez, podem revelar sentidos desconhecidos. É nesta

perspectiva que os bastidores de uma celebração assumem papel relevante. Antes de exhibir-se, de apresentar-se ao grande público, ocorrem os preparativos, as encomendas, a ornamentação. São as primeiras notas de uma sinfonia.

Se a festa é um espaço de conflitos, a relação de uma localidade com sua padroeira não é muito diferente. Não é fácil escolher o santo protetor de uma comunidade, pois gera desconfiança, interesses e devoção, ou seja, germina uma zona de conflitos. Mas esse momento é crucial para o entendimento da relação devocional entre a população e o patrono.

Em alguns casos, a origem devocional de uma localidade é marcada pelo mistério, por aparições miraculosas, na qual prevalece a vontade do santo. Por essa ótica, não é a população que escolhe o seu padroeiro, mas o santo que designa a localidade que deseja proteger. Neste sentido, o divino impõe a sua vontade, o seu desejo de tornar-se protetor de uma povoação, vila ou cidade. Muitas vezes, essa vontade do santo aparece de modo intransigente, impondo-se por meio de fugas ou retenção em determinado lugar. Isso pode ser visto como a manifestação do sagrado. Por esse ensejo, pode-se dizer que a relação entre o humano e o divino é marcada por nuances socioculturais, nas quais o imaginário pode estar infiltrado por aspectos miraculosos.

Por esse motivo, antes de discutir as interfaces da festa da padroeira é preciso atenuar sobre a escolha do mesmo, que nem sempre ocorre de forma pacífica. Esse certamente é o caso de Itaporanga, que desde o período colonial ocorreram inúmeros impasses na disputa da posse da imagem devocional e do aparato a qual estava inserida. Trata-se da disputa pelo encapelado de Nossa Senhora d'Ajuda entre duas famílias tradicionais do Vaza-Barris, que foi alvo de estudo do pesquisador Luís Siqueira.²

2 SIQUEIRA, Luis. *Religião, Terra e Poder: o encapelado Nossa Senhora da Ajuda em Itaporanga - Sergipe (1798-1838)*. São Cristóvão, 2000. Monografia (Licenciatura em História). DHI, CECH, UFS.

Esse estudo não tem a pretensão de penetrar nas vicissitudes deste impasse, pois o que nos refere a esse episódio é a constatação de que o controle do templo da padroeira confere poder. O espaço devocional pode ser visto, nesta perspectiva, como um espaço de disputa, de confronto de interesses, de demarcação de poder. Itaporanga surge com a luta pela posse do encapelado, que encontre interesses que vão além do próprio templo. O confronto não tinha como alvo somente a devoção, mas, principalmente, os bens de uma herança.

Todavia, uma devoção não pode ser apreendida somente por meio da reflexão a respeito de impasses sobre a posse de bens tangíveis. Muitas vezes o enigma condutor da compreensão de aspectos relevantes do culto está em indícios pouco observados, como o imaginário. É preciso navegar pelos sentidos do universo intangível que permeia a devoção, mergulhar no fascinante mundo mítico do enredo do orago protetor. O santo não aparece aleatoriamente, a devoção não é constituída sem o consentimento da população. Por isso torna-se necessário investigar as diferentes ressignificações atribuídas ao panteão devocional. A sociedade é dinâmica e por esse motivo propicia constantes releituras de suas crenças. Assim, a festa passa a ser um mecanismo de re-atualizar os seus mitos, uma forma de celebrar os seus dramas de conjuntamente memorar a sua origem.

A relação entre a cidade e o seu patrono é instigante. O padroeiro de uma localidade tem como função proteger a mesma. O orago seria nesse caso o guardião de uma localidade, o santo para ser invocado em todos os momentos de aflição. Em Itaporanga, esse aspecto protetor atribuído à Virgem d'Ajuda pode ser percebido no mundo ordinário, no cotidiano da população ribeirinha do Vaza-Barris. Nos trejeitos da população, nos clamores de sofrimento e angústia ou em simples apelo de esperança, a Senhora d'Ajuda sempre aparece. Se a devoção não é explícita, ao menos pode ser

percebida. O povo católico de Itaporanga tem sua padroeira como a mediadora dos constantes percalços da vida, em uma complexa relação de cumplicidade.

Contudo, a devoção a padroeira do baixo Vaza-Barris tem uma dimensão que não pode ser negligenciada: é a proteção. Nossa Senhora d'Ajuda é a santa protetora de Itaporanga. Isso fica perceptível ao descortinarmos o imaginário local, no qual podemos uma relação de reciprocidade emblemática. Para os itaporanguenses, a virgem d'Ajuda é a protetora da cidade contra as enchentes do Vaza-Barris. Essa proteção se deu a partir do momento da construção da matriz. Para os moradores da localidade, após a edificação da igreja, as águas do rio nunca mais chegaram a invadir o núcleo urbano. Como se pode perceber, a relação entre os devotos e a padroeira é alicerçada na troca, na reciprocidade. A Virgem protege o núcleo urbano, impedindo que as cheias do rio voltem a incomodar os moradores, enquanto estes retribuem a graça construindo a capela para louvá-la como patrona.

Contudo, a relação da cidade com sua padroeira não se restringe ao caráter devocional e protetor. Ser devoto de uma mesma santa é motivo de congregação, de constituição de um corpo comum. Neste sentido, a padroeira passa a servir também como elo identitário. A identidade da cidade perpassa pelo culto a santa protetora. Em Itaporanga a relação cidade/padroeira é consignada até na toponímia. A cidade é Itaporanga d'Ajuda, ou seja, ela segue sua trajetória histórica sob as bênçãos da padroeira. A urbes do Vaza-Barris é a pedra bonita, o rochedo sob a qual alicerçou-se à devoção a Virgem d'Ajuda.

Na discussão sobre a reciprocidade da cidade com sua padroeira, o título atribuído à Virgem também constitui um indício de relevância. Nossa Senhora d'Ajuda seria uma atribuição mariana dedicada ao auxílio à grande massa de devotos. Dessa forma ela seria a responsável pela ajuda aos moradores da cidade. Por esse

motivo, os sentimentos identitários afloram na cidade em relação a santa protetora, pois ela corresponde às carências da população, aos desejos imbuídos secretamente.

Como se pode perceber, a constituição de uma devoção se dá em um longo processo mesclando elementos da conjuntura social com outros da esfera simbólico-imaginativa. Perscrutar por esse universo fabuloso, emaranhado de múltiplos sentidos e significações é tarefa do historiador.

A festa de 2 de fevereiro



A festa de dois de fevereiro em Itaporanga desde o século XIX era uma das principais celebrações de cunho religioso da região. Devotos de todo município de Itaporanga e de cidades vizinhas partiam para o encapelado d'Ajuda com o intuito de louvar a santa protetora. Esses festejos passaram por uma série de transformações ao longo do tempo, incorporando novos elementos e retirando outros. Essa mutação do evento pode ser vista como reflexo do caráter dinâmico presente nas festas, pois elas podem ser interpretadas como um corpo carregado de sentido, no qual prevalece o emocional, o dialogal. As festas são realizadas pelos homens e isso transparece ao se observar os sentimentos atribuídos as mesmas. Assim, pode-se dizer que uma festividade constitui um sistema relacional, no qual sobressai o caráter humano.

Neste estudo, a festa de Nossa Senhora d'Ajuda é vista como um fenômeno vivo, que ganha corpo e constitui espaço de conflitos. No decorrer do século XIX a festa da padroeira da vila de Itaporanga era centrada no dia dois de fevereiro. Este era o dia em que a cidade recebia visitantes dos mais variados municípios da região do Vaza-Barris. Pobres e ricos se deslocavam para a terra dos barões para celebrar a excelsa patrona.

A festa era uma síntese do catolicismo rústico do dezenove. Era uma mescla de missas, batizados, procissões e folguedos. Tudo visando homenagear a santa e celebrar a congregação da comunidade. Os filhos distantes da terra retornavam nesta ocasião festiva, para reencontrar familiares, amigos e a santa protetora. Nestes dias também ocorria a cidade grande parte da população de São Cristóvão, com o intuito de participar das celebrações. O memorialista Serafim Santiago, destaca a viagem dos sancristovenses para a vila vizinha, no dia dois de fevereiro, ao dizer que:

Neste dia em São Cristóvão nenhuma festa se effectuava, simplesmente a missa conventual. A velha cidade achava-se silenciosa, pois a maior parte da população achava-se na vizinha Villa de Itaporanga, onde sempre neste dia se festeja a Nossa Senhora da Ajuda.³

O silêncio da antiga capital contrastava com a animação de Itaporanga. Ao celebrar a padroeira, a cidade recebia um considerável número de devotos, como também de manifestações lúdicas, quase sempre provenientes de São Cristóvão. Segundo Serafim Santiago:

Da antiga capital seguiam para ali, Padres, músicos, armadores e muitas pessoas outras que se encarregavam de levar também para melhor realce dar a festa, as seguintes funções: Baile pastoril, chegada e outras; lembrança essa que sempre achei um verdadeiro disparate, pois o natal jê estava findo e tudo se deve em seu tempo próprio.⁴

3 SANTIAGO, Serafim. *Anuario Christovense ou Cidade de São Christovão*. São Cristóvão: EDUFS, 2009. [1920], p. 17.

4 SANTIAGO, Serafim. *Anuario Christovense ou Cidade de São Christovão*. São Cristóvão: EDUFS, 2009. [1920], p. 17.

Um típico olhar cristovense observando com desconfiança os festejos da cidade vizinha. Santiago deixa a entender que grande parte dos aparatos da festa de Nossa Senhora d’Ajuda era oriundo de São Cristóvão. Ao que indica, pelas lentes do memorialista da cidade rival, Itaporanga permanecia com certa dependência em relação a antiga capital. Essa desconfiança e rivalidade transparecem em outro momento da narrativa do memorialista, ao dizer que “lembro-me que em alguns anos terminava a festa com barulho, pois o povo de Itaporanga sempre conservou caprichos com os christovenses”.⁵

A festa aparece como uma zona de tensão, como um espaço propício a conflitos. No olhar do sancristovense essas confusões seriam causadas pela rixa dos itaporanguenses frente aos moradores da antiga Capital. Isso demonstra que na relação entre as duas localidades prevalecia a desconfiança, a rivalidade e acusações recíprocas. A festa, neste sentido, constituía um momento de explosão dos sentimentos de rivalidade, no qual as tensões cotidianas eram expostas sistematicamente. Emergia um espaço de conflito. No final dos festejos o explodir dos fogos cedia lugar ao barulho das confusões entre os moradores das cidades vizinhas. Com o recolher da imagem para o templo, com o cessar dos passos ritmados dos folguedos, tinha início a baderna.

Ao longo do século XX a festa de Nossa Senhora d’Ajuda em Itaporanga passou por uma série de transformações. A dramaticidade barroca não ficava mais restrita a louvação a santa padroeira, mas difundiu-se em uma retórica que privilegiava a junção de elementos contraditórios, que ao se mesclarem criavam um enredo teatralizante no qual se tornava impossível distinguir o vivido da ficção.

Um novo sentido atribuído aos festejos foi com a imersão de uma maior relevância para o novenário, que passou a reunir mais

5 SANTIAGO, Serafim. *Anuario Cristovense ou Cidade de São Christovão*. São Cristóvão: EDUFS, 2009. [1920], p. 17.

devotos, congregar novas comunidades, estimular novas rivalidades. Isso se deu com a realização de procissões introdutórias e com a escolha de povoados para patrocinarem cada noite de festejo. Assim, em cada novena saía a procissão de um povoados diferente, deslocando-se para a matriz. Podemos ver essa ação como uma tentativa de fortalecer os laços da paróquia com os moradores dos povoados. Seria uma tentativa de integrar, que paradoxalmente acabava estimulando a rivalidade entre os mesmos.

No entanto a apoteose barroca se dava na celebração de dois de fevereiro. Criava-se um roteiro prévio, visto como enredo para o drama que seria encenado pelas ruas tortuosas e enladeiradas de Itaporanga. Na trama mágica que se dava pela cidade tudo visava prender o devoto/expectador pelos sentidos. O vivido e o fictício se misturavam. Santos em andores majestosos desfilavam perdidos em uma multidão de pecadores, que por sua vez buscavam a salvação. Vários elementos constituíam a cena: fogos, Lira Cristovense, bandeiras de irmandades, crianças vestidas de anjos. Parecia que por algum instante o céu descera ao palco da festa de Itaporanga.

Mas o ponto máximo dessa barroquização da procissão era o esplendor dos andores. Inúmeras imagens desfilavam pela cidade em andores com ornamentação que representavam cenários bíblicos. Era um verdadeiro desfile da corte celestial pelas estreitas ruas. Um exemplo elucidativo dessa eloquência discursiva da festa é a procissão de 1958, que teve os andores de Senhora Santana, São Vicente, Santo Antônio, Santa Inês, Santo Antão, Menino Jesus, São João Batista e o grandioso andor da virgem representando o triunfo de Maria.

Essa era a faceta barroca da padroeira de Itaporanga. Um enredo no qual era difícil discernir o cotidiano do fictício, no qual pecadores e a corte celestial desfilavam no mesmo caminho, pelas mesmas ruas e becos de uma cidade que pretendia se mostrar como católica, reafirmando a supremacia da Virgem. No alto, os

inúmeros santos com olhares perdidos para o horizonte. Embaixo, o povo simples do Vaza-Barris, murmurando suas dores, com os olhos marejados fitos para o santo protetor. Com isso, os santos desfilavam em andores cercados de flores, em meio a uma multidão suplicando a salvação.

ISBN 978-858413077-1



9

788584

130771