

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM COMUNICAÇÃO E
SEMIÓTICA**

MICHELINY VERUNSCHK PINTO MACHADO

**Eu matei a santa:
Devoções populares e multimediações**

Doutorado em Comunicação e Semiótica

**São Paulo
2015**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

MICHELINY VERUNSCHK PINTO MACHADO

**Eu matei a santa:
Devoções populares e multimediações**

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para o título de Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Linha de pesquisa: Processos de criação na comunicação e na cultura, sob a orientação da Profa. Dra. Jerusa Pires Ferreira.

**São Paulo
2015**

Errata

Na página 47, onde se lê “SOUZA, 2011, p.5”, leia-se SOUZA, 2001, p.5.

Na página 77, a referência a “SANTOS, 1960, p.37” não remete à informação completa da mesma, que é: SANTOS, José João dos. **Novos milagres de Tânia**. Rio de Janeiro: A modinha popular, 1960.

Na página 80, a referência a DEBRET apud DEL PRIORE não remete à informação completa da mesma, que é: DEL PRIORE, Mary. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1999.

Na página 84, no primeiro parágrafo onde se lê “30 de junho de 1970”, leia-se “30 de junho de 1960”.

Nas páginas 84 e 85 onde se lê “Anette Lobato”, leia-se Anette Lobato Maia.

Na página 86, onde se lê “GREIMAS, 1989, 226”, leia-se “GREIMAS, 1979, 226”.

Na página 91, a referência a Susana Cheturdi e Sara Newbery não remete à informação completa da mesma, que é: CHETURDI, Susana. Sara Newbery. *La Difunta Correa*. Buenos Aires: Huemul, 1978.

Na página 94, e em outras, a referência a Maria Rosa Lojo deve ser remetida nas referências finais à Maria Rosa Lojo de BEUTER.

Na página 99, no último parágrafo, onde se lê “Alejandro Frigerio (2013)”, leia-se “Carozzi e Frigerio, 1992”.

Nas páginas 104-114, as referências a Nancy devem remeter a: NANCY, Jean-Luc. 58 indícios sobre o corpo. **Revista UFMG**. Belo Horizonte: UFMG, V.19, N.1 e 2, p. 42-57, jan./dez. 2012.

Na página 110, a referência “(MORENO, 2013, p.73)” deve remeter a: **Exvoto: imagen, órgano, tiempo**. Barcelona: Ediciones Sans Soleil, 2013.

Na página 112, no segundo parágrafo, onde se lê “figuras 19, 20, 21, 22 (páginas 104, 105, 106)”, leia-se “figuras 19, 20, 21, 22 (páginas 115, 116 e 117)”.

Na página 120, no primeiro parágrafo a referência “CARPENTIER, 2009, p. 9” deve remeter a : CARPENTIER, Alejo. **O reino deste mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Na página 121, a referência ao site SRZD deve remeter ao endereço eletrônico: <http://www.sidneyrezende.com/noticia/79035+tumulo+de+isabella+nardoni+vira+ponto+de+romaria+em+cemiterio+de+sao+paulo>

BANCA EXAMINADORA

A Ricardo, Theo, Nina e Frida. Pelo amor, apoio e paciência de sempre.
A minha mãe, Mércia, a Max e Michel, meus irmãos, por acreditarem.
Ao meu pai, Aloizio (in memorian).
Aos meus avós Izaias e Luzia que com suas devoções muito me ensinaram (in memorian).

Às santas e santos cujas vidas e mortes aqui se narram. É deles e por eles esse trabalho.

À Menina Verônica, santinha minha, do meu oratório íntimo.

AGRADECIMENTOS

À profa. Dra Jerusa Pires Ferreira, cuja orientação, paciência e estar no mundo me ensinaram para além das páginas desse trabalho.

Ao prof. Dr. Amálio Pinheiro, pela amizade, carinho e pelas rotas labirínticas e mestiças pelas quais me conduz.

Ao prof. Dr. Ênio Brito, pela atenção e contribuições ímpares durante a disciplina cursada no programa de Ciências da Religião.

À Maria Alice Amorim, que me instigou para essa aventura.

Aos companheiros, amigas e amigos, do “Grupo de Pesquisa Comunicação e Cultura: Barroco e Mestiçagem” cujas discussões, textos, pesquisas e risadas me deram régua e compasso.

A Hiran de Moura Possas, amigo querido, pela leitura sempre cuidadosa, sugestões, pela interlocução sensível e inteligente e e pelo afeto.

A Cybelle de Lima, pela amizade, coração enorme e pela contribuição cuidadosa com as traduções de resumos.

A Antonio Xavier, pela disposição sempre alegre, especialmente para a revisão desse trabalho.

A Leandro Durazzo, pelas sugestões e pela leitura pontual que acabou por levantar importantes questões nessa pesquisa.

À Lira, por me escutar.

A minha tia Izabel e sua disposição para a visita ao Santuário de Santa Quitéria de Freixeiras.

A Luciana, Jorge e Zaki, companheiros amorosos de jornada.

A Lorena, Clara, João, Etope, Luna, Rudá, Juana e Dado, amigos de Nina e Theo, cujas presenças e brincadeiras muitas e muitas vezes foram um bálsamo.

A todos os meus amigos e amigas, que torceram, me ajudaram, me incentivaram.

A todos aqueles que contribuíram com o Pequeno Dicionário de Santos Populares do Brasil, especialmente Adolfo Bueno, Ademir Demarchi, Maria Lúcia Souza, Jussara Salazar, Flávio Maia Custódio, Leonardo Chioda, Flávia Aguilera, Aderaldo Luciano e Donizete Galvão (in memoriam).

A Fabiana Moraes, Hélia Scheppa e Vladimir Barros de Souza pelo auxílio e liberação das imagens do caderno especial Ave Maria.

À Capes, pela bolsa que viabilizou essa pesquisa.

Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica.

Aos membros da banca, com gratidão.

dobra-se a dobra
dobra-se o ser sobre si
cobra que se desdobra
depois de devorar-se

agora abre essa hora
tira tua sombra daqui
agora cave-se a cova
e deixe a obra dormir

Carlos Moreira

Resumo

Eu matei a santa: Devoções populares e multimedicações

Micheliny Verunschik Pinto Machado

Orientadora: Profa. Dra. Jerusa Pires Ferreira

Esta pesquisa propõe investigar relações, diálogos e porosidades entre devoções não canônicas nos contextos brasileiro e argentino e os discursos que as atravessam: de um modelo guadalupiano de cristianização do continente às proposições midiáticas. No *corpus* estão elencados casos de devoções populares dos dois países: Menina sem Nome, Tânia Maria e Aída Curi, no Brasil; Gilda e Difunta Correa, na Argentina. Estes exemplos são analisados sob a perspectiva da mestiçagem cultural, dos mecanismos barroquizantes da cultura na América Latina e da cultura de bordas. As narrativas em veículos da mídia impressa são examinadas tendo como pressuposto a hipótese de que fabulações e venerações são constantemente criadas, recriadas e atualizadas umas pelas outras, com esses veículos ocupando o papel das tradicionais hagiografias católicas. Essa circularidade é tratada por Jesús Martín-Barbero como a atuação popular na ressignificação dos elementos da cultura. Sendo a América Latina o lugar da mestiçagem e das hibridizações por excelência, investigar esse sagrado não canônico significa também compreender os processos de ficcionalização da vida e da mitologização de elementos do cotidiano. Em alguma medida, essas práticas devocionais sugerem a reelaboração da realidade social, com realocações e trocas de poder, de uma maneira espetacular e adentrando pelo fantástico e pelo fabulatório na formação de um texto vivo e plurissignificante. O papel das mídias impressas parece ser preponderante como roteiro para essas elaborações e é justamente daí que surge o principal problema da pesquisa: quais são as operações de tradução empreendidas para que a notícia impressa se converta também em caminho para as práticas do Sagrado?

Palavras-chave

Devoção Popular, Práticas do Sagrado, Mestiçagem, Mídia.

Abstract

I killed the saint: popular devotions and multimediations

This research investigates the relationships, dialogues and porosities between non-canonical devotions in Brazil and Argentina and the discourses that permeate them: from a guadalupéan model of christianization in the continent to mediatic propositions. In the corpus of the research five cases of popular devotion in both countries have been examined: *Menina sem Nome* (Nameless girl), *Tânia Maria* and *Aída Curi*, in Brazil, and *Gilda* and *Difunta Correa* (Diseased Correa), in Argentina. These cases have been analyzed under the perspective of cultural *mestizaje*, of baroque mechanisms of culture in Latin America, as well as that of border culture. Narratives in printed communication media have been examined under the hypothesis that fabulation and veneration are constantly created, recreated, and updated by each other, since these media occupy the role of traditional Catholic hagiography. This circularity is analyzed by Jesús Martín-Barbero as popular acts by which elements of culture are resignified. Being Latin America “the” locus of *mestizaje* and hybridization, investigating this non canonic sacred also means to understand the fictionalizing processes of life and mythologizing of everyday life elements. These devotional practices suggest a recreation of social reality, with exchange and reallocation of powers in a spectacular, fantastic, even fabled way inventing a lively and plurisignifying text. The role of such printed media seems to be preponderant as an itinerary for such elaborations, but it is from hence that the theme of this study arises: which are the translations elaborated so that printed news become sacred practices?

Keywords

Popular Devotion, Sacred Practises, *Mestizaje*, Media.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: DAS NARRATIVAS SANTAS À VOZ DO MORTO.....	13
1.1	Por um barroco mestiço.....	19
1.2	Territórios e práticas do sagrado.....	25
2	GUADALUPE-TONANTZIN:DOBRADURAS.....	28
2.1	Primeira dobra: sob a face de Maria, rostos de antigas deusas.....	28
2.2	Segunda dobra: sob a face de Guadalupe, o rosto de Tonantzin.....	30
2.3	Representações de Guadalupe.....	35
2.4	Tupãnsy: outra Maria entre a dobra e o vinco	41
2.5	Guadalupe, Aparecida e Luján: dobraduras, giros e desdobramentos sobre três e mais.....	44
2.6	Desdobraduras.....	48
3	MARIAS DO POVO: VINCOS.....	50
3.1	Um <i>Flos Sanctorum</i> popular e mestiço.....	50
3.2	As Marias: vítimas brutais, espelhos da virgem, princesas.....	55
3.2.1	Imagens do sagrado: por uma Maria do povo.....	57
3.2.2	Nos rastros do maravilhoso.....	62
3.2.3	Sobre reparação e legitimação.....	66
3.3	Filha da Marquesinha de la Sierpe: o caso Aída Curi e a mídia impressa do final dos anos 1950.....	67
3.3.1	Aída Curi, vítima sagrada.....	72
3.3.2	Aída Curi, santa midiática?	75
3.4	Tecendo anjos: Tânia Maria e Menina Sem Nome, narrativas trágicas da infância santa.....	77
3.4.1	O anjo festejado.....	78
3.4.2	Mani: o inimigo transfigurado.....	81
3.4.3	Tânia Maria: menina santa ontem e hoje.....	82
3.4.4	No anonimato, a identidade de todos.....	86
3.4.5	Santas tecidas, anjos construídos.....	89
3.5	Difunta Correa: santa madre falecida.....	90
3.5.1	Difunta Correa: uma encruzilhada semiótica.....	91
3.5.2	Difunta em contratextos.....	94
3.5.3	Gilda e a mídia. Difunta Correa e boneca Barbie: apelos <i>pop</i> das santificações populares.....	97
4	DOBRAS SOBRE O CORPO BARROCO E MESTIÇO.....	104
4.1	O todo sem a parte: turbulências e incompletudes.....	104
4.2	Na comunhão dos santos, o corpo de todos.....	108
4.3	Guadalupe e o “banquete dos anjos”.....	111
5	CONCLUSÃO: DOBRADIÇAS.....	119

REFERÊNCIAS	124
ANEXO.....	136

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	Virgem de Guadalupe.....	38
Figura 2:	Virgem de Guadalupe.....	39
Figura 3:	Detalhe do manto, flor.....	40
Figura 4:	Detalhe do manto, flor de <i>Nahui Ollin</i>	40
Figura 5:	Detalhe do anjo.....	41
Figura 6:	Série <i>Virgem de Guadalupe</i>	54
Figura 7:	Série <i>Virgem de Guadalupe</i>	54
Figura 8:	Série <i>Virgem de Guadalupe</i>	55
Figura 9:	Imagem de capa do caderno <i>Ave Maria</i>	58
Figura 10:	Sagrado Coração de Maria.....	58
Figura 11:	Série de imagens do caderno <i>Ave Maria</i>	60
Figura 12:	Série de imagens do caderno <i>Ave Maria</i>	60
Figura 13:	Série de imagens do caderno <i>Ave Maria</i>	61
Figura 14:	<i>Barbie Difunta Correa</i>	101
Figura 15:	Gilda, a santa cantora.....	102
Figura 16:	Gilda, a santa cantora.....	103
Figura 17:	<i>Corpo Mestiço I</i>	107
Figura 18:	<i>Corpo Mestiço II</i>	107
Figura 19:	Índio Juan Diego e a tilma milagrosa.....	115
Figura 20:	Moda <i>Chola</i>	116
Figura 21:	Túmulo da Menina sem Nome.....	117
Figura 22:	Virgem de Guadalupe esculpida em fruta.....	117
Figura 23:	Imagem da reportagem “Histórias que ressurgem”.....	118

1 INTRODUÇÃO: DAS NARRATIVAS SANTAS À VOZ DOS MORTOS

Este trabalho surgiu a partir de uma história com a qual travei conhecimento em 2004. Naquele ano, tive contato com a narrativa do enterro da santa, um caso real de uma moça que, no interior de Pernambuco, em fins da década de 1950, após cometer suicídio, foi velada vestindo indumentária semelhante à de Santa Teresa de Lisieux, popularmente conhecida como Santa Teresinha do Menino Jesus. A despeito da força imagética e performática do evento que mobilizou a população da minha cidade natal, Arcoverde, e de localidades vizinhas, o fato não ganhou repercussão na pequena imprensa local e tampouco mereceu a atenção da literatura de cordel, especialmente por acontecer numa região em que a tradição oral dos cantadores não adotou essa forma de texto letrado. O enterro da santa só pôde chegar até mim como relato de uma memória já atravessada por outros discursos. Tomando essa imagem como motivo, decidi escrever uma novela sobre uma santa popular, publicada em 2014, chamada *Nossa Teresa: Vida e Morte de uma Santa Suicida*. Durante o percurso de criação ficcional, um problema me pareceu insolúvel: as personagens tocadas pela santidade, especialmente aquelas surgidas pela devoção popular são, em geral, ditas pelo outro, construídas por um olhar que só a partir da morte pode ser concebido. O que de ficção e de real atravessa a vida de um santo? Sendo todo santo um morto, que voz é essa que se levanta do túmulo e ganha novo sopro de vida? Todo trabalho hagiográfico¹ é um trabalho também ficcional, entretanto, em santidades tão próximas como aquelas criadas pela fé popular, quais os argumentos, dramaturgias, marcas de autoria que se podem inferir?

Santo de casa, santo de cemitério, santo do povo, santo profano. Todas essas designações buscam definir esse fenômeno da fé que encontra grande ressonância na América Latina: santos e santas, homens, mulheres e crianças, alguns muitas vezes sem existência comprovada que, sem o aval oficial da Igreja Católica, sob sua silenciosa tolerância ou não, povoam o imaginário, os cemitérios e as casas de milagres, continente a fora. Manifestação não restrita a este território, com recorrências em outras paisagens culturais como a África e a Europa Oriental, por exemplo, encontra na porção latina do continente terreno fértil. Sem a pretensão de investigar essa expressão em todo o território

¹ Chama-se hagiografia toda narração da vida de um santo, cujas vida e virtudes heroicas são de interesse a determinada crença ou religião. Esse tipo particular de biografia não é restrito ao catolicismo.

continental, empreitada por si impossível, dada a pluralidade de expressões e determinantes, escolhi analisar os componentes dessas devoções delimitando o espaço dessas práticas entre Brasil e Argentina, e tangenciando essa mirada por intermédio do modelo de cristianismo implantado na América a partir do México, perspectiva que se justifica pelo influxo cultural entre esses países desde a época colonial e se aprofundando na reverberação das aparições marianas no México. Interessam saber os pontos de contato entre as formas devocionais populares praticadas, assim como seus desvios, respectivos imaginários e ligações e embates com um catolicismo mariano aproximado a esse modelo guadalupiano, como explicarei a seguir. Perceber os encaixes e desencaixes destas práticas em países vizinhos e dissemelhantes, já a partir da língua, pode ajudar a compor o quebra-cabeças que é a dança espiritual dessas plurais metafísicas, ou, de outro modo, ajudar a espalhar ainda mais as suas peças.

Demarcando a paisagem cultural que interessa a este estudo, assinalei o percurso sob a mirada de santas do povo, mulheres e meninas, escolha de gênero que se justifica pelo componente não raro violento que envolve a concepção dessas santidades. Aída Cury, Menina sem Nome, Tania Maria, “as Marias”, Gilda e Difunta Correa são as portadoras das narrativas que movem essa investigação. A América Latina, já na segunda década do século XXI, continua apresentando estatísticas alarmantes de casos de violência contra a mulher que, não raro, se manifestam em feminicídio, assassinato da mulher por sua própria condição de gênero, crime motivado pelo ódio ou sentimento de posse, temperado pela sociedade dominada por um ideário patriarcal. Em um continente marcadamente colonizado sob o signo cristão da Virgem Maria, interessam os elementos rituais e sacrificiais que envolvem estas vidas, mortes e devoções e ainda os espelhamentos, dobras e sobreposições que uma análise mais acurada possam revelar. Procurando essas personagens em manchetes policiais de velhos jornais, em páginas amareladas de folhetins, em relatos emocionados de graças alcançadas, espera-se, ao recompor suas curtas e dramáticas trajetórias, lançar luzes sobre esses mistérios da fé. Dar uma outra voz, ainda que também mediada, a essas falecidas.

Para prosseguir nessa mirada algumas tomadas de posição se fizeram necessárias. A respeito, antes de tudo, do que seja a América Latina, território simultaneamente histórico e feérico, um continente criado pela determinação colonial em domesticá-lo, e pelas estratégias conscientes ou não de se contrapor a qualquer ideal de contenção. Trata-se de interrogar a história do continente, a fim de que suas raízes caminhanças (e cambiantes) possam dar pistas das articulações que compõem suas práticas culturais e devocionais. É do embate entre a ação colonizadora e a insubmissão que é estabelecido o nosso ponto de

partida. Para tanto, utiliza-se como norte teórico o conceito de mestiçagem, definição móvel e em construção, que se descola do sentido corrente da miscigenação como integração genética inter-racial. Para composição desse conceito, os estudos de Amálio Pinheiro, Serge Gruzinski, Severo Sarduy, Boaventura Sousa Santos e outros teóricos de uma epistemologia do Sul são lapidares. Esta mestiçagem é fruto de um caldeirão no qual antropofagicamente se cozinham no mesmo caldo corpos, mentes, vontades, resistências. Retornaremos mais adiante, no sentido de dimensionar este conceito e suas urdiduras.

Na composição deste trabalho, um percurso sinuoso surgiu não como opção, mas como determinação. Como no olhar mediado por uma grande angular, o desenho do continente latino-americano vai sendo esboçado como um lugar ambigualmente histórico e para além da história. Isso significa uma escolha por uma visão geral e mais aberta e sustentadamente um tanto distorcida. O que aqui interessa de historicidade será pincelado naquilo que conformou este território como um lugar barroco e mestiço, ao qual o cruzamento de múltiplas referências e alteridades moldou como um cenário favorável a choques e transições. Na confecção desse retrato, o que a história não dá conta a fabulação trata de completar. É nesse sentido que, como linha mestra do enredo, a figura de Maria, personificada na Virgem Mãe do continente, Nossa Senhora de Guadalupe, se multiplicará nas padroeiras nacionais dos países pesquisados e ainda se espelhará nas histórias e dramas das personagens escolhidas, Aída Curi, Menina sem Nome, Tânia Maria e “as Marias”, do lado brasileiro; e Difunta Correa e Gilda, do lado argentino. A escolha desse caminho labiríntico é, como se disse, menos uma alternativa e mais uma determinação do próprio objeto de pesquisa em sua instabilidade: o sagrado não caminha em linha reta, tampouco traça mapas e tratados cartográficos. A voz do morto é polifônica. Do mesmo modo, a vontade e os afetos do povo.

A escolha entre Argentina e Brasil em perspectiva explica-se nas suas similaridades e diferenças. A devoção popular praticada na Argentina, diversamente daquela praticada no Brasil, parece sacralizar de forma mais intensa espaços para além do território delimitado do cemitério e dos santuários. As estradas argentinas, as *ruedas*, constituem verdadeiros caminhos de fé, não apenas com cenotáfios e oratórios, mas com extraordinário número de exvotos² depositados ao longo das vias. A suntuosidade da demonstração da fé nos santos não canônicos na Argentina contrasta com a simplicidade dos cenotáfios brasileiros ao longo das estradas e rodovias, nos quais as expressões votivas se traduzem em discretas coroas de

² Diz-se da oferenda ao santo ou divindade de devoção em celebração a uma graça alcançada. No capítulo 3 se discutirá de forma mais aprofundada sobre o tema.

flores de plástico e, quando muito, algumas velas. Na Argentina, a experiência da fé nos espaços de fora parece assumir um caráter mais espetacular e nacional do que no Brasil, onde a fé nos santos e santas populares são vivenciados, salvo raras exceções, de forma menos abrangente, seja na intimidade dos cemitérios, no espaço sagrado do ritual da umbanda ou na própria domesticidade dos locais de veneração. No Brasil os cultos às Santas Cruzes e as peregrinações a locais sagrados de origem popular também existem, no entanto parecem ser menos mobilizadores para além de certo entorno territorialmente circunscrito. Na Argentina, essa vivência é transbordante, enquanto que no Brasil, talvez (e isso reside no campo da conjectura) por uma longa tradição de dissimulação das heranças culturais dos índios, africanos e cristãos novos, a experiência mística alheia aos cânones ditados pela Igreja se volte para dentro. No Brasil, de forma velada, como uma reedição simbólica das permutas de santos vivenciadas nas senzalas, vai-se tanto à missa quanto ao cemitério render graças aos santos de devoção. No país vizinho, a descoberto, vai-se em grandes romarias a escombros de ônibus, túmulos, casas de milagre e santuários populares. Na Argentina, cujas estratégias de branqueamento da cultura foram e são ainda ostensivas, a força dessas manifestações parece sinalizar que toda hegemonia é aparente e que o extravasamento desses conteúdos é sintomático: uma resistência a tudo que se quis apagado, recalcado.

Ostentando o título de maior nação católica do mundo, não é de se estranhar que o mais conhecido santuário dedicado a um santo popular no Brasil seja justamente o de um padre excomungado, cujas alianças políticas renderam-lhe a alcunha de “coronel de batina”. Outros santuários, como a Cruz da Menina, em Florânia, Rio Grande do Norte, ou a Cova do Pedro, em Ribeirão do Largo, interior da Bahia, são praticamente desconhecidos no restante do país. Mesmo a peregrinação de Santa Raimunda do Bom Sucesso, também conhecida como Alma do Bom Sucesso, no Acre, devoção que tem atraído milhares de fiéis da Amazônia Ocidental e de países vizinhos, inclusive, não é conhecida de grande parte dos brasileiros. O que não ocorre com a devoção ao Padre Cícero. Padre Cícero Romão Batista (1834-1934), ganhou prestígio como santo milagreiro ainda em vida, ao protagonizar, durante a comunhão em uma missa que celebrava, um suposto milagre de transformação da hóstia em sangue. O evento, chancelado pelo próprio padre, rendeu-lhe a excomunhão e a suspensão das obrigações eclesiásticas. Seu santuário, em Juazeiro do Norte, Ceará, chega a movimentar cerca de 500 mil pessoas nas datas mais importantes para os fiéis: o aniversário de falecimento do padre (20 de julho) e o dia de finados (02 de novembro). A devoção ao Padre Cícero é praticamente a única devoção popular com *status* “nacional”, sendo noticiada

pela grande mídia e atraindo fiéis de todas as regiões o país, muito embora a maioria deles seja de ascendência nordestina.

Na Argentina, ao contrário, os santos populares conquistam espaço entre as mais variadas camadas da população e suas venerações se espalham indistintamente pelo país. Mesmo sua penetração na mídia se constitui de forma mais intensa que no Brasil. No caso argentino, é impossível não citar o peronismo, programa de governo de Juan Domingo Perón, presidente eleito em 1946, 1951 e 1973, que, além de pauta política, se configurou também como movimento religioso de base cristã, cuja pretensão de restaurar uma igreja aos modos primitivos causou vários conflitos em níveis internos e externos da instituição católica.

Reivindicando uma pureza evangelista acentuada pelo populismo, o peronismo criou uma mística em torno do seu líder, mas, mais acentuadamente em torno da primeira-dama, Eva Perón, a Evita. Ex-atriz, filha bastarda e trazendo consigo uma história de pobreza e superação, Evita representou o peronismo fervorosamente, abraçando para além do papel de mãe dos pobres, o de mãe de toda a nação. Com sua morte prematura aos 33 anos, antecedida por lenta agonia, Evita protagoniza uma santificação popular sobretudo midiática.

Numa nação marcada pelo tempero personalista, as devoções populares ganham grandiosidade, seja pela pluralidade de santuários e monumentos votivos espalhados pelo país, seja pelos números que movimentam nas peregrinações aos locais santos. Talvez este fator histórico concorra para que o culto aos santos do povo no país vizinho seja mais declarado ou extrovertido.

Muito embora estes cenários e personagens não possam explicar a totalidade do fenômeno e das peculiaridades das devoções não canônicas argentina e brasileira são emblemáticos do seu *modus operandi*. Em ambos os casos, para além dos desvios às normas da religião oficial, próprios aos processos de mestiçagem, o ambiente político determinará performances e demonstrações de fé como alternativas aos discursos hegemônicos da Igreja, estabelecendo uma transversalidade em relação à religião oficial. O culto ao Padre Cícero, embora se fixe às margens da obediência eclesiástica, também se ampara nela. O padre Cícero, nos seus epítetos “padim” e “padrinho” não sai, no imaginário, da esfera clerical, não se aparta, de fato, da Igreja. Igualmente, o culto a Evita se estabelece nas mesmas vizinhanças, com um acréscimo: na Argentina do século XX, a indústria do entretenimento, do espetáculo, vai formar uma dobra junto às práticas devocionais, fato que parece concorrer para a formação desse caráter espraiado da fé popular argentina. Eva Perón se contorna como uma mulher bonita e frágil, oriunda das classes mais humildes, ascendendo de atriz de capa

de revista ao lugar de primeira-dama, bem vestida, bem penteada, ornada de joias e grifes e ainda dona de um discurso poderoso, que a coloca ao lado dos “descamisados”, aqueles sem nenhum recurso, sem qualquer amparo. Em Evita se misturam a diva, a mulher de ação e a mãe dos pobres numa narrativa melodramática, para usar um termo bastante conhecido da “mãe dos pobres”:

Enquanto alguns leem estas páginas, as comentarão sorrindo: “Isso é muito melodramático!”. E eu gostaria de gritar-lhes: Sim, claro que é um melodrama! Tudo na vida dos humildes é melodrama. A dor dos pobres não é dor de teatro, mas a dor da vida e é uma dor bem amarga. Por isso é melodrama, melodrama vulgar, barato e ridículo para os homens medíocres e egoístas. Porque os pobres não inventam a dor. Eles a suportam! Por isso grito muitas vezes até ficar rouca e afônica quando em meus discursos me escapa a indignação que levo cada vez mais viva, quase uma ferida em meu coração [...] Eu não creio que Deus necessite que o tenhamos sempre nos lábios. Perón tem me ensinado que mais vale levá-lo no coração. Eu sou cristã por ser católica, pratico minha religião como posso e creio firmemente que o primeiro mandamento é o do amor. O mesmo Cristo disse que... “não há amor maior que aquele de quem dá a sua vida pelo irmão”. Se alguma vez incomodo a Deus com algum pedido é para isso: para que me ajude a dar a vida por meus descamisados. (PERÓN, 1951, p.130-131 [tradução nossa])

Talvez não seja exagero afirmar que o caráter devocional não canônico argentino seja atravessado hoje por uma trindade feminina peculiar: Difunta Correa, Evita e Gilda. Nessas três devoções, aspectos da vida rural e urbana, política e midiática se entrecruzam. Aqui interessam, sobretudo, as duas pontas do triângulo: Difunta Correa, símbolo da maternidade heróico-divina, e Gilda, uma santa alegre e esbanjando atributos femininos. Evita, em sua performance místico-política, parece estar a meio caminho do que significam as santificações da Difunta Correa e de Gilda. Isto obviamente não se trata de uma desqualificação, Evita agrega ambivalentemente a figura da mãe e da mulher poderosa e glamourosa, porém o culto personalista fundamentado numa proposta de dominação política e que serve de base para a sua devoção, foge completamente ao escopo desse estudo. Como num dia de festa popular em que a procissão obedece a um trajeto certo, mas ao mesmo tempo os becos e vielas da cidade guardam possibilidades inúmeras de ascensão, embriaguez, encontro e perdição, este trabalho oscila entre o rigor que se pretende da pesquisa científica e o colorido instável do folhetim. Durante o trabalho de pesquisa para a criação do já citado romance *Nossa Teresa – Vida e morte de uma santa suicida* foram utilizadas inúmeras fontes de pesquisa, desde trabalhos científicos acerca do tema do suicídio até filmes, documentários, relatos populares e reportagens veiculadas pela mídia a respeito das devoções populares canônicas e não canônicas, tanto no Brasil quanto na América Latina. Entre as fontes de pesquisa escolhidas para suporte daquele trabalho ficcional, chamou atenção o papel exercido pela imprensa, sobretudo pela imprensa escrita, jornais e revistas, no que diz respeito à

circulação e por que não dizer fabulação em torno de santos do povo, não oficiais. Assim, manchetes como “Eu matei a santa” ou “Fera da Penha: Tânia Maria agora é menina santa” – sem falar nas reportagens de Dia de Finados que ano após ano relembram, difundem e atualizam essas devoções – parecem criar um espaço de legitimação e cumplicidade, um trânsito instigante entre notícia, espetáculo, santidade e tradição popular. Essas fontes, às quais se adicionam entrevistas, orações, textos de exvotos são as mesmas utilizadas na pesquisa científica. Entretanto a matéria fina de que são compostos os relatos aqui presentes é basicamente a dor do outro, para usar uma expressão tão cara a Susan Sontag.

1.1 Por um barroco mestiço

Serge Gruzinski (2001, p. 62) usa o termo mestiçagem “para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia”. Mestiçagens de corpos e de formas de estar no mundo determinadas sobretudo pela violência com que os conquistadores se apossaram das novas terras e de seus povos. Processos mestiços postos em curso pela necessidade de convívio e desejo de sobrevivência de todas as partes envolvidas. Essas misturas marcadas pelo risco, pela aparente fragilidade de suas conexões e descompasso de tempos, pela distorção e rearranjos, são, antes de tudo, misturas comunicativas. A mestiçagem, na acepção que interessa a esta análise, desponta como uma estratégia de sobrevivência num mundo que se ergue sobre as ruínas de um tempo destruído. Um mundo que é mais que simplesmente outro, mas que se configura como um “mundo outro”, perturbado por uma experiência radical de alteridade para todos os seus atores. Essa mestiçagem se afasta radicalmente da noção corrente a partir do século XIX de que o mestiço representava uma degeneração racial. Nesse contexto, referendado pelo determinismo biológico, “predominava a ideia de que a mestiçagem era um fenômeno perigoso e a ser evitado, dado indicado, aliás, na própria linguagem animalizada utilizada por esses teóricos para descrever os mestiços” (VIANA, 2007, p.22). Classificando as raças mestiças como inferiores em vários níveis, as teorias da mestiçagem biológica tinham a pretensão de explicar e delimitar a complexidade de sociedades plurais como as latino-americanas. A condenação dos processos de mestiçagem racial era embasada num ideal de raça pura e superior tendo o racismo como pano de fundo. No Brasil, por um lado Nina Rodrigues (1862-1906) sustentava que a mistura racial descambava em desvio e crime e por outro, Silvio Romero (1851-1914) defendia a concepção de um branqueamento que pudesse

colocar o país em situação de igualdade com a Europa. Evolucionista, Romero acredita que no processo de “miscigenação racial” o futuro faria preponderar a raça pura mais numerosa que, pela imigração europeia, seria a branca.

Uma mestiçagem em dimensão biológica só interessaria aqui nos termos aventados por Glória Anzaldúa (1987), uma síntese global de raças sob aspectos mais amplos que aqueles referentes à genética. Anzaldúa, feminista *chicana*³, fala numa mestiçagem cósmica e de grande maleabilidade que diz respeito à construção de um novo sujeito feminino, a *new mestiza*. Sujeito para além de gêneros, frise-se. Ela levanta o tema de uma consciência das bordas, entendida como a região na qual duas ou mais culturas se interseccionam sob vários aspectos, entre eles a vida física e a espiritualidade. Para a autora, a criação de uma consciência *new mestiza* significa o fortalecimento de uma mestiçagem que burla as noções de fronteira e de gênero, uma mestiçagem radical de políticas e corpos.

O tema das bordas tem sido também parte importante dos interesses de pesquisa de Jerusa Pires Ferreira (2001), cuja perspectiva entrevê a agregação de processos móveis, não canônicos e inter-relacionais entre os saberes culturais, sem as divisões artificiais que cindem a cultura numa existência bipolar. A ideia de cultura das bordas de Ferreira trata de uma comunicação com a “trama interativa” que alinhava saberes, crenças, temporalidades, uma trama aberta e permeável, inclusiva e com alto grau de adaptabilidade: “Bordas é a definição em equilíbrio, como no fio da faca” (op. cit., p.13). Em sua investigação sobre a tessitura⁴ e presença no imaginário do livro de São Cipriano (1992) – um grimório móvel que se ramifica entre o erudito e o popular através dos tempos e em territórios diversos – se oferece um panorama para a movimentação da cultura das bordas no trânsito intempestivo entre textos de várias procedências que vão se organizando num *continuum* orgânico. Ferreira expõe o nervo dos deslocamentos, enredamentos e circulação dos vários textos orais e escritos que compõem incessantemente as narrativas hagiográficas ligadas ao tema de São Cipriano e são essas atuações nas e pelas bordas que aqui se procura reconhecer.

Nos entremeios da “consciência de bordas” e “da cultura das bordas” se estabelece uma ponte entre o que não é fixo e nem determinado por antecipação, culturas múltiplas que se tocam e contaminam, que se equilibram entre suas diferenças, formando sujeitos culturais não catalogáveis, não duais, cujos corpos e almas se roçam, se afastam, se penetram, se misturam. Sujeitos mestiços.

³ Diz-se do indivíduo norte-americano descendente de mexicanos.

⁴ No capítulo seguinte apresenta-se a ideia de “tecido fáustico” proposto pela estudiosa e que será de grande importância para o presente trabalho.

José Vasconcelos, filósofo mexicano, prevê *una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color – la primera raza síntesis del globo*. Ele fala em uma raça cósmica, la raza cósmica, a quinta raça abarcando as outras quatro maiores raças de mundo. Em oposição à teoria da raça pura ariana e à política de pureza racial praticada pela América branca, a sua é uma teoria de inclusão. Na confluência de duas ou mais heranças genéticas, com cromossomos constantemente “crossing over”, esta mistura de raças em vez de resultar em inferioridade, fornece uma descendência híbrida, mutante, espécies mais maleáveis, com um rico conjunto genético. Desta racial, ideológica, cultural e biológica polinização cruzada, uma consciência “alien” está se construindo – a consciência new mestiza, uma consciência de mulher. Esta é uma consciência das Bordas. (ANZALDÚA, 1987, p. 77, [tradução nossa]⁵).

Muito embora a teoria da raça cósmica de Vasconcelos tenha servido, assim como a teoria da democracia racial de Gilberto Freire, para um apagamento das tensões em torno das populações afrodescendentes e de uma hipervalorização de heranças culturais indígenas e europeias em detrimento do contributo africano em diáspora, trata-se, aqui, de conceber a mestiçagem como um processo intrínseco às relações socioculturais de coletividades que passaram por experiências traumáticas de desenraizamento, sendo assim compreendida como um processo sorrateiro, de “falha no sistema” que se infiltra também nas aspirações alinhadas a um pensamento doutrinário ocidental em sua pretensão em achatar as diferenças, homogeneizar os inconciliáveis. Não se trata de negar o problema em torno da palavra e do conceito, mas de, admitindo sua parcialidade e não neutralidade, procurar fazer com que emergja em outro sentido, o da rebelião. Por outro lado, conceitos caros às diversas tradições sociológicas como desenvolvimento, subdesenvolvimento, centro, margem e periferia, não são contemplados por esta abordagem, exatamente por não darem conta da dissimulação contida nas várias dobras da história, do cotidiano e do pensamento.

Este processo de mestiçagem tem como formas possíveis de tradução ora a imagem do sambaqui, *assemblage* orgânica em sua capacidade acumulativa e plástica, ora as imagens do mosaico e do bordado, como coloca Amálio Pinheiro (2009). Esses mosaicos e bordados da cultura, simultaneamente herdeiros do mundo ocidental, do espólio do mundo pré-colombiano e dos contributos do pensamento árabe e da cultura africana, não permitem as articulações reguladoras e excludentes, mas supõem um movimento espiralado e constante. Não há mestiçagem em linha reta e sua energia se locomove em e para a curva. Para Pinheiro (op. cit., p.11), a mestiçagem agrega noções de “descontinuidade, inacabamento e não-ortogonalidade”, conformadas numa “interconexão interna e movediça de materiais e linguagens”: uma mistura que se contempla na diversidade, no encadeamento de coisas

⁵ Optou-se por manter na tradução a confluência linguística do texto original.

diferentes que acarretam mútuas diferenças, e na “escandalosa presença do outro na cultura” (PINHEIRO, 2012). As culturas das bordas operam nesse fluxo tradutório contínuo.

Não há mais, assim, separação insuperável entre o livro e a rua, o palco e a plateia, a fala dos rádios e dos bairros. As sociedades mestiças ficaram treinadas em tradução: esse gesto sintático de assimilar e incluído) perante o supostamente mais baixo (matéria, corporeidade). (PINHEIRO, 2013, p. 28)

A esta construção agrega-se, ainda, o conceito de barroco em sua duplicidade, seus jogos de luz e sombras, sua descentralidade fundamental, um permanente estado de festa e teatralização do cotidiano. O barroco, como o sambaqui mestiço, opera pela inclusão: nele cabem todos os elementos possíveis, todos os saberes. Como contraponto à fixidez do classicismo ocidental, o barroco mestiço propõe a vertigem e a dobra como traços fundamentais para a composição de um território fictício, prodigioso e paradoxalmente fincado em múltiplas possibilidades do real. Esta pluralidade, um jogo lúdico e orgânico desdobrando-se ao infinito, interage com as paisagens semoventes da natureza, com as paisagens deslizantes da cultura, estabelecendo uma incapacidade fundamental para a permanência e estabilidade. É nesse panorama movediço que floresce essa fera de infinitas faces chamada América Latina, sob cuja sombra germinam, entre outras tantas expressões, religiosidades subversivamente muito próprias.

Que significa hoje uma prática do barroco? Qual o seu sentido profundo? Tratar-se-á de um desejo de obscuridade, de um gosto pelo esquisito? Arrisco-me a defender o contrário: ser barroco hoje significa ameaçar, julgar e parodiar a economia burguesa, baseada numa administração avarenta de bens; ameaçá-la, julgá-la e parodiá-la no seu próprio centro e fundamento: o espaço dos signos, a linguagem, suporte simbólico da sociedade e garantia do seu funcionamento através da comunicação [...] O barroco subverte a suposta ordem normal das coisas como a elipse – esse suplemento de valor – subverte e deforma o traçado do círculo, que a tradição idealista supunha perfeito entre todos. (SARDUY, 1979, p. 93)

Propõe-se, assim, como fio condutor para um panorama sobre a devoção às santas populares, uma abordagem mestiça irrestrita, excêntrica, plural, inacabada, subversiva, móvel, em relação, em risco, festiva, barroca, elíptica. Um acercamento que busque acompanhar a mobilidade do próprio objeto. Este será, talvez, o melhor caminho para delinear uma noção acerca dessas práticas em suas especificidades brasileira e argentina. Santidades que, parecendo surgir de uma oposição irreconciliável com a regra e a norma, pelo contrário, se configuram numa oposição transversal, mas tangenciada pelo diálogo, pela apropriação e desobediência, e por uma antropofagia nos moldes propostos por Oswald de Andrade (1922): “uma subversão da catequese por meio de uma rítmica religiosa”.

Essa mestiçagem se afasta radicalmente da noção corrente a partir do século XIX de que o mestiço representava uma degeneração racial. Nesse contexto, referendado pelo determinismo biológico, “predominava a ideia de que a mestiçagem era um fenômeno perigoso e a ser evitado, dado indicado, aliás, na própria linguagem animalizada utilizada por esses teóricos para descrever os mestiços” (VIANA, 2007, p.22). Classificando as raças mestiças como inferiores em vários níveis, as teorias da mestiçagem biológica tinham a pretensão de explicar e delimitar a complexidade de sociedades plurais como as latino-americanas. A condenação dos processos de mestiçagem racial era embasada num ideal de raça pura e superior tendo o racismo como pano de fundo. No Brasil, por um lado Nina Rodrigues (1862-1906) sustentava que a mistura racial descambava em desvio e crime e por outro, Silvio Romero (1851-1914) defendia a concepção de um branqueamento que pudesse colocar o país em situação de igualdade com a Europa. Evolucionista, Romero acredita que no processo de “miscigenação racial” o futuro faria preponderar a raça pura mais numerosa que, pela imigração europeia, seria a branca.

Ao retomar para si uma prerrogativa que hoje é exclusiva da autoridade eclesial, a canonização, proclamação de santidade de um indivíduo por meio da qual este passa a ser considerado digno de veneração em todo o mundo, o povo, sujeito coletivo e arquetípico, ignora tradições lineares da qual foi excluído e adota a elipse em sua parcialidade e sobreposição. O povo, como um deus caprichoso, mata e sacraliza os mártires que bem quer e coloca em primeiro plano suas formas de resistência às situações de opressão. Nos primórdios da Igreja para alguém ser considerado santo era necessário antes de tudo ter culto público reconhecido pelos fiéis. Considerando a mística católica latino-americana incompleta (barrocammente incompleta), esse movimento preenche, com seus santos mestiços e pobres, as lacunas de um santoral oficial, se não exclusivamente eurocêntrico, mas profundamente arraigado a seus valores e limitações. Mística – do grego *mystikós* – cuja raiz remonta à *myien*, silenciar, é um conceito que procura dar conta da relação entre o humano e o divino. Inserido no contexto cristão pela Patrística⁶, é uma chave que vem recebendo contribuições e acréscimos ao longo dos séculos. Da ideia de uma dissolução do indivíduo na experiência divina à de uma experiência dialogal e amorosa entre o ser humano e Deus, a noção de mística passa também pelo corpo. É o corpo quem silencia, quem se curva em devoção e que, junto ao espírito, se mobiliza em direção ao mistério. O teólogo alemão Josef Sudbrack (2007) chama a atenção para como o entendimento da prática mística como uma

⁶ Refere-se aos primeiros teóricos da Igreja Católica, também chamados Pais da Igreja. Filosofia cristã que, nos primeiros sete séculos, fundamentou a doutrina religiosa.

experiência da unidade acabou por rebaixar as vivências do amor e da confiança na relação com o Absoluto. Ao falar de mística em Martin Buber (1878-1965), Sudbrack enfatiza as noções de plenitude de Eros e de encontro com que o filósofo austríaco trabalha: a união mística (*unyio mistica*) com o Absoluto não enfraquece qualquer das individualidades, mas a relação é fortalecida como encontro. Ao se falar aqui numa mística latino-americana barrocammente incompleta, portanto, se tem como norte essa noção de encontro erótico, de uma busca por uma plenitude também nunca saciada.

Alguns requisitos determinam uma canonização popular, como nota María Rosa Lojo (2007): o sofrimento, a morte trágica ou prematura, o padecimento físico ou moral no curso da vida, a proveniência dos setores populares ou em íntima ligação com esses estratos sociais. E, ainda, estar à margem da lei e das normas. O ajuntamento de um ou mais desses fatores, por si, não legitima uma santificação mestiça. Entretanto, estas são as características em comum de todos aqueles que são dignos do olhar devoto do povo. Há, em praticamente todos os casos dessas venerações, também um traço heroico-folhetinesco, seja na mocinha que perde a vida para defender a própria virgindade ou no bandido defensor dos pobres, emboscado e morto covardemente, e ainda na criança vítima de doença fatal que a enfrenta com o destemor de um mártir. Chorando seus dramas e rezando suas tragédias particulares, se vai traduzindo a palavra de Deus e dos deuses, ao mesmo tempo em que novas sacralidades, mais íntimas e diretas, vão sendo tecidas.

Durante a composição deste trabalho, percebeu-se que o objeto de pesquisa se dobrava e desdobrava sobre si mesmo e cada dobra dava origem a uma outra, num movimento incessante. Não que esse objeto seja inapreensível, mas que gerando e testemunhando o surgimento de novas forças orgânicas numa pluralidade radical não havia como supor demonstrá-lo linearmente. Por esse motivo se recorreu à noção de dobra barroca leibniziana para a apresentação formal dessa pesquisa e reflexão, ou seja, se buscando afigurar e acompanhar esse dinamismo, muito embora nem sempre isso tenha sido fácil ou possível. Os capítulos e suas seções são denominados “dobraduras”, “dobras”, “vincos”, “desdobraduras”, “dobradiças”. O uso desse léxico convida o leitor a perceber o andamento dessa vibração. É o mínimo para uma abordagem teórica que se pretende excêntrica. Para o filósofo e matemático Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) existe uma substância simples e indivisível de todas as coisas chamada “monáda”. A mônada, por sua vez, contém o mundo inteiro. Sobre esta metafísica, Leibniz pensa o mundo barroco como um mundo em dobras que vão ao infinito: “a mônada produz acordos/acordes que se fazem e se desfazem e que, todavia, não têm começo nem fim, transformando-se uns nos outros ou em si mesmos e

tendendo a uma resolução ou uma modulação” (Deleuze, 2009, p.226). A dobra barroca leibniziana pensada por Deleuze inaugura novos movimentos, novas territorialidades, a multiplicidade tida como o lugar da diferença. É da busca dessa paisagem móvel que se configura este trabalho.

Nesse sentido, esta apresentação busca definir conceitos e delimitar territórios caros à compreensão desta pesquisa. O capítulo seguinte esboça um panorama do continente a partir da sintaxe de uma religiosidade tensionada entre os valores cristãos e as crenças populares herdeiras das místicas pré-colombianas. As construções culturais de virgens mestiças legatárias da mexicana Guadalupe-Tonantzin e as especificidades de metafísicas não idólatras, como o caso dos sistemas de crenças tupi-guarani, aliados ao teatro catequizador jesuíta, se agregam para criar um cenário móvel e colorido, que impregna as vivências de um sagrado marcado pela vivência nas bordas. Na sequência apresentam-se as narrativas de santas populares brasileiras e argentinas em seus aspectos folhetinescos e sacrificiais, e também suas relações com o movimento das cidades e a circularidade das notícias de jornal que estabelecem uma relação de criação e permanência desses cultos. Privilegia-se ainda a investigação dos ritos e signos que envolvem e dão corpo a essas devoções. Um terceiro capítulo reflete sobre os estatutos de criação do corpo sagrado surgido num universo de suplício e sofrimento e transfigurado no espaço da festa e da apropriação dessas devoções pela contemporaneidade, assumindo formas estratégicas de atribuição de novos significados e de um sentido de duração e permanência no imaginário coletivo. Compõe ainda este trabalho um dicionário de santos populares brasileiros, recolha que surgida perifericamente na pesquisa é ilustrativa da potência fabulatória desse tipo de narrativa.

1.2 Territórios e práticas do sagrado

Refletir sobre o sagrado significa refletir também sobre os espaços em que ele se manifesta. Durkheim (1989) afirma que os povos dividem o mundo dualmente, segundo as categorias de sagrado e profano, marcando e delimitando simbolicamente espaços e territórios. Para Mircea Eliade (1992) é pela oposição sagrado-profano que o ser humano define seu “estar no mundo”. Eliade propõe o conceito de hierofania, manifestação do sagrado em todo e qualquer objeto revelando o transcendente pessoal como “sacralidade cósmica” e este conceito é basilar para pensar os territórios do sagrado.

Ora, o profano – do latim *profanum* – é tudo aquilo ou aquele que se encontra fora dos limites do templo. Sendo assim, mesmo o profano tem o sagrado como ponto de referência: o coração do templo, seu interior, seu dentro, seu fora e suas fronteiras definem, em tese, todo e qualquer território. O sagrado, portanto, carece de chão. E é no solo, sobre ele e sob ele que se constroem as territorialidades. Territorialidades não-binárias. Bachelard diz da importância constitutiva do espaço na relação humano-meio: “É pelo espaço, é no espaço que encontramos os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências. O inconsciente permanece nos locais” (BACHELARD, 2005, p.29). O espaço, complementa ele, antes de convidar à ação, pede o trabalho da imaginação.

Os territórios do sagrado nas práticas da religiosidade popular se afirmam na paisagem do mesmo modo que as práticas das religiões oficiais seja por meio dos monumentos, capelas santuários e cemitérios, seja pelas rotas de peregrinação, fontes de água milagrosa ou marcos de tragédias pessoais ou coletivas, seja pela festa, só para citar alguns exemplos. Esses territórios parecem se concretizar tanto pela topografia como pela arquitetura e ainda, pelo corpo. São lugares que obedecem aos códigos de tempo barroco, tempos difusos e oscilantes que não se conformam em cronogramas pré-estabelecidos. Espaços construídos pela mão humana em cooperação com a natureza, a narratividade oral, a história e a invenção, e também pelo gestual dos corpos que deambulam ou deambularam por entre eles. São territórios construídos pela linguagem e pela sobreposição de imagens, fatos, falas, sotaques, realidades. Essa territorialidade é construída em rede comunicacional, e sua cartografia se compõe polifonicamente estruturada por meio de símbolos e rituais, entre outros signos. Para compreender esse ajuntamento pluriforme o conceito de holograma espacial, de Alicia Lindón (2007) parece particularmente proveitoso:

O holograma espacial seria um cenário situado em um lugar concreto e em um tempo igualmente demarcado, com a peculiaridade de que nele estão presentes outros lugares que atuam como constituintes desse lugar. Esses outros lugares trazem consigo outros momentos ou fragmentos temporais, outras práticas e atores diferentes embora também possam ser semelhantes às que estão se realizando nesse cenário. (LINDÓN, 2007, p.41-42 [tradução nossa])

As expressões materiais e imateriais desses territórios se agregam em elementos como que dispostos em mosaico, conforme explica Ledesma (2011). Ao falar das *animitas* chilenas, marcos da morte imprevista, Ledesma as coloca simultaneamente como sujeitos, objetos e lugares. Esse “tudo ao mesmo tempo agora” revela a tensão móvel desses significantes: como sujeitos apresentam identidades únicas, como objetos podem ser

entendidos a partir das adesões materiais que o atualizam (como as os ex-votos) e como lugares se afirmam ao ultrapassar seus limites fundacionais.

Entender territórios e práticas do sagrado nas devoções populares na América Latina a partir dessas noções significa ser sensível à maleabilidade desse tecido, uma tessitura viva e em movimento contínuo, em nada hierática ou hierarquizada. Entender esses territórios como sujeitos, objetos e lugares é útil também para a compreensão de suas desterritorializações que caminham conforme desejos, vontades, novas necessidades ou ao sabor pouco compreendido das invenções e fabulações. Nas devoções populares, nas suas santidades e práticas, isso parece significar uma repercussão sem fim.

2 GUADALUPE-TONANTZIN: DOBRADURAS

2.1 Primeira dobra: sob a face de Maria, rostos de antigas deusas

A América, continente inventado pela obstinação dos conquistadores europeus e pela tenacidade em resistir e se reinventar, tanto dos povos nativos como dos povos transplantados, surgiu como a articulação de diferenças, temporalidades, desafios de perspectivas, linguagens e sobreposição de linguagens. Ao aportar com suas naus e caravelas no novo território, o europeu trouxe em uma das mãos a cruz e na outra a espada, imagem gasta pelo uso e pelo tempo, mas ainda assim eloquente, visto que nenhuma outra traduz melhor o empenho na conquista dos territórios recém-descobertos. Para se estabelecer nas novas terras foi engendrada a máquina colonial, cujos motores, a religião e a força de guerra, serviram como as primeiras ferramentas de desmantelamento das sociedades existentes, num violento processo de ruptura das referências dos povos conquistados. Um esforço gigantesco cujo objetivo terá sido mais que a administração das vantagens econômicas e políticas advindas da exploração colonial, a difusão e imposição de todo um sistema de crenças, saberes, valores e condutas sob a égide de missão civilizatória.

Se a América seria conquistada em nome de Cristo, foi à devoção mariana que se deveu grande parte do sucesso da empreitada. É em nome da mãe de Jesus, a bordo da nau capitânia Santa Maria, que Cristovão Colombo aporta em terras americanas. De fato, será por meio do culto mariano que os dois mundos serão alinhavados um ao outro, forjando, entre tensões e inacabamentos, uma frágil unidade entre colônias e metrópoles. É dada a Maria a missão de, no Novo Mundo, não apenas ganhar almas para a Igreja, mas de auxiliar os povos que se formarão a engendrar novas identidades, ocupando, assim, um papel privilegiado na colonização e conquista. No entanto, chegando ao Novo Mundo, ela chega sobretudo com sua face escura já venerada no velho continente, nas chamadas madonas negras que se espalham da Península Ibérica à Europa Central e mesmo até as porções mais orientais. Maria, uma judia de nome árabe, venerada com múltiplas faces pela Igreja, parece representar a protagonista perfeita para a aventura mestiça da América.

O culto mariano na Península Ibérica remonta à cristianização romana sob domínio visigodo, sofrendo influência sobretudo do pensamento agostiniano que vê a figura de Maria como modelo da Igreja. A patrística ocidental e oriental se ocupou

longamente da questão da santidade e da virgindade da mãe de Jesus. As controvérsias gravitavam em torno de questões como a isenção de Maria no que diz respeito ao pecado real e ao pecado original, se isenta, esta isenção se dera antes (no nascimento dela) ou depois da Anunciação, se só Cristo seria sem pecado ou se a mãe de Cristo, “arca de madeira incorruptível” (Êxodo, 15:10), participante privilegiada da concepção divina, seria também ela, sem mácula. Para Santo Agostinho (354 d.C - 430 d.C), Maria seria livre de qualquer falta, inclusive do pecado original, e esse estado é um triunfo da graça divina fundamentado na maternidade milagrosa. A noção de pecado original é cara para Agostinho em seu pessimismo quanto à natureza humana. Ele aparta Maria do resto da humanidade na qual, para ele, ecoa o pecado de Adão em sua culpa perpétua e hereditária: *"Virgem que concebe, virgem que dá à luz, virgem grávida, virgem que traz o feto, virgem perpétua"* (Santo Agostinho, Sermão 186). Dos embates com Pelágio (350 d.C - 423 d.C), em que a matéria discutida era não apenas a graça divina, mas a transmissão do pecado e ainda o livre-arbítrio que o ser humano tem para escolher entre a graça e a danação, dos debates e combates contra heresias, Agostinho, que imporá seu pensamento hegemonicamente, conseguirá compor uma imagem de Maria que caminhará a passos largos para uma santidade fulgurante e imune de qualquer mancha pecaminosa por toda sua vida, que é o que confessará, séculos depois, o dogma da Imaculada Conceição, do qual trataremos mais adiante.

A devoção a Maria nas igrejas orientais como a “Toda Santa” (*pan-hagia*), mãe de Deus (*Theotokos*), triunfante sobre todos os pecados, ajudará a estabelecer na Península Ibérica uma veneração a Nossa Senhora, independente da adoração a Deus. Passando ao largo das preocupações teológicas, o culto mariano na península, tanto em território hispânico como lusitano, se aprofundará por meio da difusão de uma poesia popular de matriz oral, de cantigas e peças teatrais, de narrativas hagiográficas oriundas da *Legenda Aurea*⁷, e por meio de práticas religiosas não oficiais, nas quais devoções a divindades pré-romanas se irão mesclando a venerações mais recentes. O cristianismo primitivo, por si mesmo já maleável, se tornará então um bordado com linhas de várias procedências, das celto-ibéricas, passando pelas greco-romanas, se enovelando a divindades fenícias, egípcias e cartaginenses, e mais adiante sofrendo influência de elementos arabizantes. Maria será herdeira direta do legado de divindades anteriores, ocultando sob sua face cristã os rostos de antigas deusas. Nunca, desde os primórdios de sua devoção, Maria será apenas uma.

⁷ Coletânea de vidas e narrativas folclóricas de santos compiladas no século XIII pelo dominicano Jacopo de Varazze. De grande popularidade na Idade Média, após a invenção da imprensa chegou a ter mais publicações que a Bíblia.

Não poucas das divindades veneradas anteriormente na península aparecem como invocações marianas, tais como Virgem da Luz (*Lux*), a Grande Mãe de Deus (*Mater Magna*), Virgem da Saúde (*Salus*), Virgem da Paz (*Pax*), Virgem da Vitória (*Victoria*), Virgem da Fuensanta (*Fons*), Virgem do Sol (*Sol*). Por meio da *interpretatio christiana*⁸, que aplica à Santíssima Virgem vários símbolos antiquíssimos (terra, água, lua, entre outros) , muitas vezes ao converter em santuário mariano um templo dedicado a velhas deusas mães, estas eram substituídas por Maria conservando seus mesmos patrocínios e práticas. (NEBEL, 1995, p.43)

2.2 Segunda dobra: sob a face de Guadalupe, o rosto de Tonantzin

É a bordo de uma confluência de nomes e atributos, invocações e conversões que Maria, sob a invocação de Nossa Senhora de Guadalupe, aportará nas Américas, convertendo-se num modelo de evangelização para a Igreja Católica em todo o mundo. No entanto, para compreender a história desse patrocínio espiritual é preciso analisar seus primórdios ainda no continente europeu. A imagem e devoção à Virgem de Guadalupe chega ao México com os primeiros conquistadores que, vindos da região da Extremadura, na Espanha, reverenciavam a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe de las Villuercas, uma madona negra encontrada por um pastor da região no ano de 1322. O culto a esta virgem, já na Espanha apelidada de “Virgem Morena”, se contextualiza historicamente com o período da Reconquista. Conta-se que sua imagem era cultuada em Sevilha antes da invasão moura e que posteriormente foi enterrada numa espécie de túmulo para evitar que caísse nas mãos dos infiéis. Tal “enterramento” de imagens sacras em terras espanholas foi uma prática comum no período. Esta imagem em particular foi enterrada próxima ao rio Guadalupe onde ficou por cerca de 600 anos (NEBEL, 1995).

A narrativa da aparição dessa Guadalupe ibérica é envolta de elementos extraordinários. Resumindo as duas versões existentes da lenda, conta-se que um grupo de pastores perdeu uma vaca e que um deles, afastando-se da tropa, partiu em busca do animal perdido. Chegando à beira do rio, encontrou a vaca morta, mas sem indício do que pudesse ter acontecido, nenhuma marca, nenhuma ferida. O pastor, então, passou a esfolar o animal morto segundo o costume, ou seja, abrindo-lhe o peito em forma de cruz. Nesse momento, surgiu a Virgem Maria que disse ao homem para não temer, que retomasse a sua vaca, e que avisasse aos padres que ali onde ela apareceu se cavasse até encontrar uma imagem sua e que então se levantasse uma capela em seu louvor. O homem retornou ao grupo, com a vaca

⁸ Adaptação de elementos não-cristãos da cultura ou da história para a visão de mundo cristã, visando facilitar a catequização dos povos pagãos, prática oficialmente sancionada pelo papa Gregório I.

rediviva. Mais tarde se separando do grupo, ele retornou a sua casa e em lá chegando encontrou sua mulher chorando a morte de um filho. Ele então conta a experiência vivida, a mulher pediu à Virgem pelo filho morto e este ressuscitou. Os padres que acompanhavam o velório ao ver tal maravilha foram ao rio com o pastor e lá encontraram a imagem que passou a ser denominada Nossa Senhora de Guadalupe.

No momento em que as grandes navegações singram oceanos na caça a novos mundos, o culto a Nossa Senhora de Guadalupe de la Villuerca goza de grande prestígio não apenas na Espanha, mas em toda a península, espalhando-se nas regiões de Braga, Évora, Beja, entre outras localidades. Seu santuário na Extremadura torna-se um pólo para o qual convergem conquistadores como Hernán Cortés, Francisco Pizarro e Cristóvão Colombo, entre outros.

Assim, a primeira estatueta de Guadalupe a chegar em terras mexicanas é uma reprodução desta imagem extremenha, que passa então a se configurar como um novo e complexo texto em relação ao ambiente cultural, mais uma vez se reinventando e renascendo. No novo continente, Maria vai mais uma vez se ligar a um ajuntamento de deusas locais, entre as quais se sobrepõe Cihuacóatl-Tonantzin. Cihuacóatl, a deusa da maternidade, “Nossa Mãe Mulher Serpente”, recebe a denominação Tonantzin, que em náhuatl, língua asteca, significa “Nossa Mãe Venerada”, titulação equivalente ao “Nossa Senhora” dos católicos, e que é utilizada posteriormente ao nome de diversas divindades femininas do panteão asteca (por exemplo, Toci-Tonantzin, entre outras).

[...] A devoção mariana se instalou e expandiu na América sustentada por uma força tarefa de evangelização favorecida, por sua vez, por condições profundamente enraizadas nas tramas culturais preexistentes à colonização, para as quais não só não era estranha a presença de deidades femininas, mas algumas delas, como Pachamama, a mãe terra, Mamacocha (provedora de alimentos) ou Tonantzin (mãe venerada) possuíam profundos significados para alguns dos povos originários. Estamos diante de uma simbologia feminina profundamente significativa, não só porque, como indica A. Reyes, a figura da “deusa” ocupa um lugar central em muitos mitos antigos, mas porque a imagem da mulher se vincula tanto à fecundidade da terra como à fecundidade humana, instâncias que gravitam na passagem das considerações de “mãe terra à mãe dos homens e, em consequência, mãe de Deus”. Estes elementos se constituirão em facilitadores do processo de instalação da veneração da Virgem Maria a partir da chegada dos conquistadores e da expansão do catolicismo. Um processo cujas consequências icônicas conformarão uma instância importante a ser levada em consideração no que diz respeito à materialidade das imagens (estatuetas), suas formas e características, seus gestos e cores, seus vestidos, mantos e atributos, que acompanharão a apropriação que os crentes vão realizando da mesma, contribuições que ajudam a dotar de uma singularidade reconhecível e territorialmente arraigada as venerações de cada localidade. (AMEIGEIRAS, 2014, p.175)

A chegada dos espanhóis é precedida por inúmeras aparições de Cihuacóatl, muitas vezes lamentando: “meus filhos, meus filhos, o que será de vós agora que os deixarei?”; outras vezes predizendo a queda do Império Asteca. Cihuacóatl, a mulher serpente, passa a ser combatida pelos frades da Igreja como uma figura relacionada ao demônio, mas a operação que se vai realizar em torno de sua imagem será bem mais refinada. Por sua relação com a serpente, será reconstruída primeiro como Eva e depois como uma Nova Eva, a mulher apocalíptica, aquela que pisa a serpente. Sobre as aparições de Cihuacóatl, a tradição náúthl dirá:

Visitava aos homens e aparecia frente a eles coberta de giz como a senhora de um palácio. Usava brincos, brincos de obsidiana. Aparecia de branco, enfeitada de branco, parada, de branco, branco puro. Seu cocar feminino se destacava. À noite, aparecia chorando. Era também um presságio de guerra. (SAHAGÚN, Fray Bernardino de. livro 1, cap. VI, ff.2v.-3r)

As aparições de Cihuacóatl precedem também as primeiras aparições de La Llorona (LEÓN-PORTILLA, 2001), assombração mexicana de mulher, que anda sob o luar à beira dos rios enquanto lamenta a morte dos filhos. Essas camadas de significados vão se depositando organicamente, lendas, mitos e crenças de várias procedências se desdobrando, se contorcendo, transformando curvas em círculos, acomodando contradições.

A aparição da Virgem Morena mexicana se dá em 1531, em Tepeyac, antigo local de culto a Cihuacóatl-Tonantzin e, segundo o relato, surgindo miraculosamente ao índio Juan Diego Cuauhtlatotzin, afirmando-se como mãe de Deus e ordenando que este procurasse a autoridade eclesial, lhe entregasse flores, dando conta de seu surgimento naquele local, que deveria, a partir dali, ser dedicado a ela. Entretanto, o verdadeiro milagre se materializa na imagem da mulher celestial que surge impressa na tilma do índio, uma manta de agave, tão logo este tenha depositado as flores aos pés do bispo. Numa versão menos maravilhosa, supõe-se que o arcebispo tenha encomendado a um pintor nativo uma imagem de Nossa Senhora, inspirada na virgem extremenha, e que esta tenha sido colocada discretamente para adoração no altar destinado à deusa asteca, operando-se uma substituição do velho culto pelo novo, Nossa Senhora de Guadalupe no lugar da antiga deusa que se queria suprimir.

As versões suscitam discussões acirradas entre “aparicionistas” e “não aparicionistas” desde o século XIX. Independente do que seja milagre ou *interpretatio christiana*, a partir desse acontecimento, ou melhor, dos signos materiais surgidos a partir desse evento, Guadalupe, mais que uma reflexão especular, afirma-se como um novo código. Em qualquer das possibilidades percebam-se a eloquência e primazia da imagem como

linguagem preferencial da catequese e esforços de conversão (GRUZINSKI, 2006). Percebiam-se os paralelismos entre as duas aparições, a de Villuercas e a de Tepeyac. Em uma, como na outra, o milagre ocorre a uma pessoa de origem humilde; em ambas, a Virgem determina que se procure a autoridade da Igreja e ainda delimita o seu local de adoração. Gruzinski aponta para novos pactos na Igreja para o uso da imagem, da qual Guadalupe seria a precursora de estratégias de controle capazes de unificar e arregimentar as massas. Entretanto, interessa menos ao presente trabalho as políticas de catequização e mais as filigranas que se agregam para a composição dos modos particulares de expressão da fé popular.

A narrativa da aparição de Guadalupe no México aparece pela primeira vez num texto literário chamado *Nican mopohua* (em tradução do náhuatl, *Aquí se narra*), de origem controversa, possivelmente escrito entre 1550 e 1560, e que mantém forte relação com a cultura asteca, sendo presumidamente de autoria indígena ou de um índio aculturado, não apenas pela língua em que é escrita, como pelo estilo e uso de figuras de linguagem próprias ao náhuatl, e de conceitos e ideias presentes no pensamento pré-colombiano (LEÓN-PORTILLA, 2001). É a descrição mais detalhada das aparições marianas em Tepeyac. Nesse cântico, aquela que a partir de agora chamaremos de Guadalupe-Tonantzin, surge ao índio Juan Diego numa paisagem espiritual marcadamente asteca.

Se detuvo Juan Diego,
Se dijo
¿Es acaso merecimiento mío
lo que escucho?
¿Tal vez estoy sólo soñando
¿Acaso me levanto del sueño?
¿Dónde estoy?
¿Dónde me veo?
¿Tal vez allá ,
donde dejaron dicho los ancianos,
nuestros antepasados, nuestros abuelos,
en la Tierra florida, Xochitlalpan,
en la Tierra de nuestro sustento, Tonacatlalpan,
tal vez en la Tierra celeste, Ilhuicatlalpan?⁹ (LEÓN-PORTILLA, 2001,

p.97)

⁹ Tradução do náhuatl para o espanhol de Miguel León-Portilla.

A Virgem que surge no *Nican mopohua*, assim como Tonantzin, está cercada de flores, plumagens e pássaros e se dirige ao índio com carinho e intimidade chamando-o de Juanito, Juan Dieguito. É uma senhora divina, mas ao mesmo tempo muito próxima, familiar, a quem o índio responde, em similar entusiasmo, *mi muchachita*, minha menininha, minha queridinha. Nesse sentido, cabe um diálogo com o perspectivismo ameríndio, teoria proposta por Viveiros de Castro (2011): o mito fala de um estado de interpenetração entre seres, corpos, almas, a condição humana é partilhada entre todo os seres, mesmo os seres do mundo espiritual. O pensamento indígena conclui que “tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos” (op. cit., p. 356). Para o perspectivismo ameríndio, sujeitos e coisas existem a partir da relação que por eles é estabelecida, ou seja, a relação vem antes da substância. Assim não é de se estranhar a relação íntima entre o humano e o divino; um se transforma no outro, ou precisa do outro para se trans-formar, para que um possa se vestir do outro. Na visada proposta por Viveiros de Castro a forma manifesta de cada espécie oculta uma humanidade interna. No diálogo aqui proposto, dentro do sujeito divino há uma consciência partilhada de humanidade. O texto literário antecipa, ou talvez reinaugura, uma relação de domesticidade entre o divino e o humano naquele Juan Diego, proto-arquétipo do povo devoto latino americano, que busca estabelecer nos limites da casa, do corpo e do compadrio as ligações com o sagrado. A passagem em que a Senhora revela sua natureza e identidade, conjurando múltiplas faces do criador asteca, dá conta da conjunção mestiça que sua figura passará a operar:

Sábelo,
que esté así tu corazón,
hijo mío, el más pequeño,
en verdad soy yo
la en todo siempre doncella,
Santa María,
su madrecita de él, Dios Verdadero,
Dador de la vida, Ipalnemohuani,
Inventor de la gente, Teyocoyani,
Dueño del cerca y del junto, Tloque Nahuaque,
Dueño de los cielos, Ilhuicahua,
Dueño de la superficie terrestre, Tlaticpaque. (LEÓN-PORTILLA, 2001,

p. 101)

Se as aparições guadalupianas concorreram como plasmadoras de um certo caráter e aspectos de formação do povo mexicano, bem como foram imprescindíveis para a adesão do povo ao catolicismo, o *Nican mopohua* teve, no dizer de Richard Nebel (1995), o papel de um evangelho “transcedente e transcultural”, uma boa nova emanada da cultura, do sistema de valores e crenças daquele povo que, ao encarnar suas histórias, dores e passado, acabou por permitir a criação de outros modos de devoção assentados sobre a energia telúrica da Serpente Emplumada em suas plurais invocações e sobre o estandarte cristão que a Virgem Maria carrega, a partir daí, como mãe da América. E estas práticas devocionais servirão como modelo tanto para a evangelização colonizadora do restante do continente como para o estabelecimento de modos de (re)invenção da religiosidade popular. Guadalupe-Tonantzin, veladamente, conquista o território sob os mais variados rostos e tonalidades. É uma operação complexa e dinâmica de mestiçagem radical que estabelece uma conciliação de diferentes para além dos discursos legitimadores e que transborda em modos muito próprios de viver o cotidiano, de transfigurar santidades e divindades em pessoas comuns, e de perceber a si mesmo e ao outro.

2.3 Representações de Guadalupe

Aqui é pertinente uma análise mais detalhada dos elementos imagéticos de Guadalupe, no sentido de perceber como a mestiçagem se opera material e simbolicamente. Em primeiro lugar é preciso compreender a imagem impressa na tilma¹⁰ como uma espécie de códice asteca. Os códices são livros de pintura deixados pelas civilizações pré-hispânicas, feitos em papel amat, uma espécie de cortiça, ou de pele de veado. Esses códices eram centrais na vida do indivíduo, regendo sobre temas como nascimento, morte, direitos, estratégia militar. Sua leitura era feita pelos sábios e orientada por uma tradição oral rigorosamente exata que era aprendida pelos estudantes por meio de um sistema de cantos, poemas e discursos. Sistema este que se constituía num poderoso “texto em presença”, como explica Paul Zumthor:

É nessa rede de percepções, de costumes e de ideias que se desenvolvem as “tradições orais”. A língua, liame da coletividade, propicia a única possibilidade de *fazer conhecer* o nome e a conduta dos ancestrais, assim como a razão de ser do grupo no dia-a-dia; mas a palavra oral, interiorização da história, não se desenrola no tempo como uma sequência de acontecimentos; ela se sucede dialeticamente a si mesma, em constante

¹⁰ Tecido usado por povos pré-colombianos feito a partir da fibra de cacto. Diz-se do manto ou xale feito com esse material.

reorientação de escolhas existenciais, alterando-se a cada vez que nela ressoa a totalidade de nosso ser-no-mundo. (ZUMTHOR, 2010, p. 282)

Assim, para o asteca, o poema era o topo da conquista intelectual, o ápice a que o conhecimento humano poderia chegar. Guadalupe em imagem e em poema, no *Nican mopohua*, pode ser entendida como um impressionante *códice* mestiço no qual os elementos cristãos são dobrados e redobrados entre os elementos não apenas da mística indígena, mas de todo o seu sistema cultural.

Guadalupe se constitui em uma complexa comunicação entre cosmovisões em diálogo e em conflito. Aqui mesclaremos a análise semiótica a um sistema interpretativo organizado pelo monsenhor Eduardo Chávez¹¹, estudioso mexicano da História da Igreja. Observe-se a **figura 1** (p. 38). Trata-se da imagem da Virgem de Guadalupe, nela é possível perceber acentuados elementos indiciais de uma certa mestiçagem cultural. Para uma observação mais detalhada, na figura seguinte (p. 39) destacam-se alguns pontos numerados de 1 a 9:

No ponto 1 (**figura 2**, p.39), observem-se as mãos cruzadas. A mão direita, que se sobrepõe à esquerda, é levemente mais escura pelo jogo de luz e sombra, o que se poderia configurar como um indício da mestiçagem entre o ibérico e o indígena americano ou ainda entre Maria e Tonantzin. Para o monsenhor Chaves, as mãos postas indicam ao fiel indígena também uma substituição: não há mais a necessidade do sacrifício humano e do oferecimento do coração em sacrifício aos deuses. No sistema de crenças asteca, esta era uma das principais oferendas, aquela que permitia que o sol continuasse a brilhar e que os deuses fossem pródigos em bênçãos aos homens. Sendo uma mulher vestida de sol (ponto 5, na **figura 2**), ou o próprio sol a surgir entre as nuvens (evidenciado pelo ponto 9), Guadalupe efetua por completo a substituição icônica em relação ao antigo sistema de crenças.

No ponto 2 (**figura 2**, p. 39), o cinto que circunda a cintura da Virgem indica sua gravidez. A concepção sagrada é dada pela virgindade, esta atestada pelo manto sobre a cabeça e pelos cabelos soltos. A túnica (pontos 3 e 4) também reflete o claro/escuro das mãos da Virgem, representando novamente sua natureza dual, divina e terrena.

As flores do vestido (**figuras 3 e 4**, p. 40), em padrão asteca, têm suas raízes voltadas para o manto (ver ponto 6 da **figura 2**) o que indica a natureza divina da mulher representada. Dentre essas flores apenas uma é de quatro pétalas (**figura 4**, p. 40), a flor de *Nahui Ollin*,

¹¹ Na série “Descubriendo a Santa Maria Guadalupe”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=C7RsGN0xebk&list=PL77H81SkQ9ix80If-A8siOfnVGa2DfgVh> e acessado em 12/04/2013.

signo representativo do sol e do movimento incessante, morada de Deus, que na imagem indica também os quatro pontos cardeais. Segundo o monsenhor Chavéz, em comparação com os códices astecas, as demais flores representam colinas e por extensão as tribos do império.

Retornando a mirada para a **figura 2** (p. 39), no ponto 6, o manto azul esverdeado, representa, por um lado, a harmonia entre a água e os céus, e por outro, um mapa celeste de Tepeyac no momento da aparição. A constelação que aparece no zênite, logo acima da *Nahui Ollin*, é a constelação de Leão, que se refere, no contexto, diretamente ao filho que a mulher traz no ventre. Curiosamente esta constelação em náhuatl também se chama *Nahui Ollin*. O anjo (ponto 9) em nada se assemelha aos *putti* barrocos europeus. Por um lado tem as feições de criança (ver detalhe na **figura 5**, p. 41), no entanto, uma acentuada calvície evidencia uma idade mais avançada, dando-lhe o contorno de um “menino velho”. Suas asas não são asas de anjo, mas de águia, pássaro que, na cultura asteca, seria o único capaz de se aproximar do sol, um mensageiro entre deuses e homens, aquele que levava nas garras os corações até o sol. O anjo alude a Juan Diego, testemunha e mensageiro do milagre de Guadalupe, o rosto moreno e mestiço que espelha, na baixa extremidade da tilma, o rosto moreno e mestiço da Virgem, que se posiciona no alto. Por fim, a lua negra em que se firmam as figuras é o próprio México, cujo significado é literalmente “no umbigo da lua”. Neste ponto, retomando o *Nican mopohua*, vale ressaltar que a Virgem se comunica com Juan Diego não em espanhol, mas em náhuatl. Isso é válido também para a tilma, e ambos, poema e manto, se configurando como um código mestiço, composto comunicacional bordado de sentidos não apenas para os indígenas, mas para o novo indivíduo que é gestado a partir daquele evento. Um sujeito mais próximo do divino, tocado também por uma nova sacralidade. Assim, a criança que Guadalupe-Tonantzin gesta, é uma criança de natureza dupla, uma criança dos deuses e do povo.

Figura 1: Virgem de Guadalupe



Fonte: Frame do filme *Descubriendo a Santa María de Guadalupe*

Figura 2- Virgem de Guadalupe



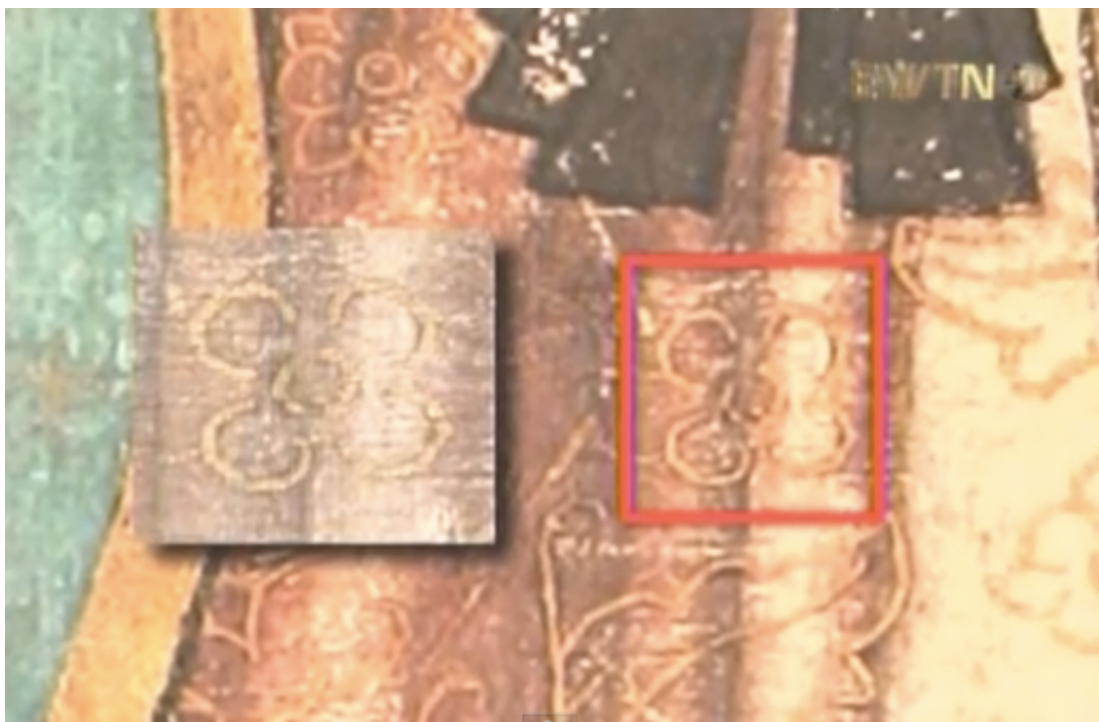
Fonte: Frame do filme *Descubriendo a Santa María de Guadalupe*

Figura 3: Detalhe do manto, flor.



Fonte: Frame do filme *Descubriendo a Santa María de Guadalupe*

Figura 4: Detalhe do manto, flor de Nahui Ollin



Fonte: Frame do filme *Descubriendo a Santa María de Guadalupe*

Figura 5: Detalhe do anjo



Frame do filme *Descubriendo a Santa María de Guadalupe*

2.4 Tupãnsy: outra Maria entre a dobra e o vinco

No Brasil, a conquista espiritual dos povos nativos obedecerá a uma lógica diferente daquela aplicada aos povos pré-colombianos com sistemas religiosos estruturados em torno da adoração a divindades e suas imagens. A colônia portuguesa, com populações indígenas sem cultos a deidades ou idolatrias, delineará mais detalhadamente não apenas uma ressignificação do culto mariano, mas uma invenção do mesmo. Entre os “brasis” foi preciso fabular uma genealogia divina para que coubessem noções de veneração totalmente desconhecidas para estes povos. Em 1549, na expedição do Governador Geral Tomé de Souza, chegam à cidade de Salvador, no Brasil, os primeiros jesuítas. Quatorze anos depois, em 1563, o religioso belga Jean Leunis funda, em Roma, a primeira Congregação Mariana. É pelas mãos do padre José de Anchieta (1534-1597), que a fraternidade mariana chega a terras brasileiras, no Colégio de Jesuítas da Bahia. Anchieta, interessado nos costumes, línguas e hábitos dos indígenas, se esforçará no sentido de fazer coincidir culturas radicalmente dissemelhantes. E o fará por intermédio da música, da poética, do teatro, da

conquista dos corpos em suas possibilidades performáticas para a efetiva conquista das almas. Alfredo Bosi (2010) aproxima a aculturação, mudanças que resultam do encontro de culturas diferentes, da tradução, uma tentativa de traduzir o sagrado, diga-se de passagem. Mas ao descobrir no culto aos mortos o centro de poder das metafísicas indígenas, coube à catequese procurar destruir seus significados, demonizando as identidades coletivas que fluíam entre os bons espíritos e os espíritos maus. É assim que doutrinação, tradução e poética significaram sobretudo fratura. No caso de Anchieta, sua retórica pactua, então, com expressões hieráticas as quais não se previa a consciência moral livre.

O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro [...] Na passagem de uma esfera simbólica para outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra *pecado*, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média europeia? (op. cit., p. 65)

Anchieta, porém, é ainda um dos mais bem-acabados exemplos da capacidade de fusão e de mestiçagem de espiritualidades, línguas e culturas experimentada na América. O caráter educativo de sua obra missionária o faz misturar elementos de uma e outra visão de mundo, conciliando aspectos contraditórios entre estas, uma operação barroca por excelência. No auto *Recebimento que fizeram os índios de Guarapari ao Padre Provincial Marçal Beliarte*, o jesuíta apresenta Tupãnsy, figura feminina protetora de quem segue os ensinamentos cristãos e que castiga quem se recusa ao novo estado de coisas e crenças. O percurso do frade avança pelas extremidades, traçando curvas hiperbólicas: Tupã, que originariamente não seria um deus, mas o som do trovão, ou o relâmpago, é então fabulado como divindade para facilitação da evangelização, sendo caracterizado como um deus único e supremo, uma espécie de Javé ameríndio. Noutro rasgo de ousadia e invenção, Anchieta, demiurgo de um nova metafísica para os povos ameríndios, cria Tupãnsy, a mãe de Tupã, dobra literária na qual conforma e “envelopa” a “Virgem Mãe de Deus”. Com efeito, afirma:

Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhe fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos, nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que têm medo dele, porque às vezes o mata nos matos à pancadas, ou nos rios, e porque não lhes faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados disso quando passam por eles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra coisa por oferta. (ANCHIETA, 1933, p. 331)

O esforço de Anchieta parte de uma catequese marcada por soluções muitas vezes violentas, entretanto, não será suficiente para arrefecer o temperamento errático da crença entre os primeiros habitantes do Brasil. Assim como entre os povos originários do México,

que resistiram sobrepondo as imagens astecas às cristãs, aos índios catequizados da colônia portuguesa oscilar entre a crença e a descrença passa a fazer parte do jogo. O padre Antonio Vieira (1608-1697), no *Sermão do Espírito Santo* (1657), usa das imagens do mármore e da murta para discorrer sobre o caráter inconstante e trabalhoso do indígena nas terras do Brasil.

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidos, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário — e estas são as do Brasil —, que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos. (VIEIRA, 1957, p. 205-255)

Eduardo Viveiros de Castro (2011), em análise do sermão de Vieira e do tema da “inconstância da alma selvagem”, rejeita a ideia da cultura como um núcleo duro assentado sobre um sistema de crenças e levanta a hipótese de que o fundamento da cultura tupinambá, assim como de outras sociedades ameríndias, seja não o que coincide com o sujeito, mas uma alteridade radical e autotransfigurativa: ser o outro sem se perder a si mesmo. No encontro do índio com o homem branco, a moeda de maior valor para os nativos brasis é a troca e não a identidade, pois a identidade é contingência, e a troca, permanência. Isso, aliado a uma ausência de crença num poder centralizado, tanto política quanto espiritualmente, se tornará, senão um empecilho à conversão, um agente perturbador da mesma: “Os selvagens

não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém [...]. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém.” (op.cit., p.216-217). Decoud, personagem de *Nostramo*, romance de Joseph Conrad ambientado num imaginário país sul-americano, amplifica esse pensamento dizendo: A América é ingovernável!

No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacremenente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”, desfia e desafia o desencantado Vieira. Eis porque São Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar a crença ais incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar na mesma” “outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer são incrédulos”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.185)

O cristianismo que se espera arraigar no continente precisará, então, moldar-se a ele, e como a estátua de murta evocada por Vieira, a religião terá que procurar seus caminhos, vicejando nas fendas, nas porosidades. Se, por um lado, os primeiros habitantes ao contato com o branco e sua cultura são arrancados de um suposto estado original, por outro lado, também o europeu é, na América, um sujeito desconstruído. A história desse continente é a história dos “arrancamentos” orquestrados pela empresa colonial, daí a impossibilidade em se falar em termos de origem ou pureza de origens ou mesmo de identidade. Mas, do mesmo modo, a história desse continente é uma história de rearranjos, de dobras turbulentas, de diálogos impossíveis que se convencionalizam e se acertam na dinâmica do jogo.

2.5 Guadalupe, Aparecida e Luján: dobraduras, giros e desdobramentos sobre três e mais

Mas o que interessa Guadalupe-Tonantzin a uma pesquisa circunscrita ao Brasil e Argentina contemporâneos? Em primeiro lugar, a colonização espanhola não deixou marcas apenas nos territórios conquistados. Historicamente o período conhecido como União Ibérica, entre 1580 e 1650, durante o qual a união dinástica entre as monarquias de Portugal e Espanha congregou sob a mesma administração também as possessões coloniais, imprimiu entre elas pontos de contato, influências administrativas, linguísticas e religiosas, entre outras, pautadas pelo constante movimento de viajantes e exploradores de natureza e interesses variados.

A influência de Nossa Senhora de Guadalupe se espalha, desse modo, não apenas na América espanhola, mas chega mesmo à América portuguesa onde lhe são construídos vários

templos, entre eles a Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, em Olinda, Pernambuco, erigida entre 1626 e 1629, de onde a devoção à Senhora de Tepeyac provavelmente se espalhou para ermidas e oratórios do Brasil colonial. Ao lado de Nossa Senhora do Livramento, Guadalupe se constituiu, no Brasil, como uma das padroeiras preferidas nas irmandades dos homens pardos. Essas irmandades, algumas exclusivamente abertas a mestiços, gozavam de grande prestígio social.

Na cidade de Olinda, se vê o Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, a que deram princípio os homens pardos, que levados do exemplo dos pretos lhe fundaram uma formosa casa [...]. Nesta servem os pardos assim forros, como cativos à senhora com grande devoção. Vê-se esta Senhora colocada no altar-mor como Senhora e Padroeira da Casa. (Frei Agostinho de Santa Maria *apud* QUINTÃO, 2002, p. 183)

Guadalupe também se constituiu como santa de preferência dos indígenas brasileiros convertidos (QUINTÃO, *op. cit.*). Mesmo sem dados históricos que o confirmem, o Padre João Corrêa Machado levanta a hipótese de um parentesco entre Nossa Senhora de Guadalupe e Nossa Senhora de Aparecida: “a estátua de Nossa Senhora de Aparecida, padroeira do Brasil, não é senão a cópia em barro do retrato miraculoso da aparição de Nossa Senhora de Guadalupe” (MOTT, 1995). Isto evidenciaria não apenas o poder de penetração da influência hispânica nos primórdios da colonização brasileira, especialmente através dos jesuítas, mas a própria plasticidade barroca da padroeira mexicana. No entanto, outros rostos, para além da personagem Tupãnsy, se juntarão ao da Virgem Negra brasileira. Para além de uma evidência histórica que, de fato, pudesse confirmar o parentesco entre Guadalupe e outras virgens mestiças americanas, se tem uma América cuja catequização pede urgência e adesão, inicialmente do indígena ou, mais adiante, do negro e do homem “do povo”, e não por acaso a incidência dessas virgens com materialidades e milagres similares parece obedecer a um projeto articulado.

A imagem de Nossa Senhora de Aparecida foi encontrada por três pescadores, possivelmente na segunda quinzena de outubro de 1717, no rio Paraíba do Sul, nas imediações de Guaratinguetá, interior de São Paulo. Conta-se que a estatueta veio às redes em dois pedaços, primeiro o corpo e, em seguida, a cabeça. Os pescadores, que até então não haviam conseguido qualquer peixe, após o achamento, foram agraciados com o milagre de uma pesca farta. Seu nome, Aparecida, se deve ao surgimento nas águas. A devoção a esta imagem surgida das águas (como Guadalupe, note-se) ficou circunscrita, por muito tempo, ao âmbito familiar, mas ganha notoriedade com o crescimento econômico da região em que foi encontrada e, mais tarde, quando chama a atenção da Princesa Isabel, que lhe oferta uma coroa e um manto azul bordado. Para Lourival do Santos (2007) Aparecida funde duas outras

devoções marianas importantes no Brasil Colonial, Nossa Senhora da Conceição (da qual sua imagem é originária) e Nossa Senhora do Rosário, virgem de especial devoção entre a população negra: “Conta-se que a imagem da santa foi achada com a cabeça separada do tronco. Teria sido emendada posteriormente e, para disfarçar, a emenda, foi colocado um rosário em torno do pescoço que se estende até as mãos” (SANTOS, 2007, p. 94).

Maria é dentre os santos do catolicismo a que recebe mais títulos, são mais de mil diferentes nomeações. Seu nome é um só, Maria, e as intitulações sofrem quatro tipos de variação:

1. conforme os atributos de sua missão: Nossa Senhora da Imaculada Conceição, por ter sido concebida sem pecado original; Nossa Senhora Mãe de Deus, por conceber Jesus por intermédio do Espírito Santo; Nossa Senhora da Assunção, porque, isenta de pecado e mãe de Deus, foi elevada ao céu em corpo e alma.

2. conforme os fatos de caráter biográfico: Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora de Belém, Nossa Senhora das Dores do Calvário, entre outras.

3. conforme suas virtudes: Nossa Senhora Rainha da Fé; Nossa Senhora da Elevada Graça, Nossa Senhora da Caridade etc.

4. conforme os lugares onde ela é honrada ou conforme suas aparições e/ou intervenções: Nossa Senhora da Salette; Nossa Senhora de Lourdes, Nossa Senhora Achiropita, entre outras.

Esta plurirrepresentatividade parece mais que adequada a uma sociedade barroca, sobretudo num continente em que a figura da deusa mãe se multiplica também em nomes e poderes. E é no centro desse entroncamento que colocamos esta Nossa Senhora de Guadalupe, filha de uma mestiçagem radical desde antes de sua saída da Extremadura. E em suas ramificações, como segmentos principais do interesse dessa pesquisa, colocamos Nossa Senhora de Aparecida e a Virgem de Luján, respectivamente padroeira do Brasil e padroeira da Argentina.

Não seria casual, portanto, tantos episódios de aparição a índios, na América espanhola, uma vez que a sua domesticação, inclusive como mão-de-obra, foi uma preocupação mais constante do que na América portuguesa. Nesse sentido, pode-se buscar o entendimento da atribuição da cor negra à Aparecida, processo que percorreu longo caminho até ser incorporado pelo discurso oficial. Possivelmente, tal percurso se tenha dado com outras Virgens da América espanhola, o que, por si só, seria assunto de grande interesse. As várias invocações e representações da imagem de Nossa Senhora demonstram a multiplicidade de realidades que esse símbolo pode incorporar. Talvez seja exatamente aí que resida a sua força: ao ser única e ao poder tomar diferentes representações, Maria se

consolidou como mediadora do povo cristão junto a Deus. Intercessora especial, única a gozar o privilégio da proximidade de Deus e dos homens, se fazia, ao mesmo tempo, elo de ligação entre o Céu e a terra. Mais do que isso: na América, identificando-se com a cor de negros, índios e mestiços, fazia-se mediadora cultural entre o universo letrado e o mundo a ser conquistado pela fé católica. (SOUZA, 2011, p. 5)

Sobre a Virgem de Luján, um dado histórico é pertinente à circularidade que se pretende evidenciar. Na Argentina, os primeiros jesuítas se estabelecem oficialmente na província de Córdoba, em 1599, na chamada Manzana Jesuítica, um complexo educacional e espiritual cujo objetivo seria a catequização e educação dos indígenas e colonos. A devoção à Virgem Maria em terras argentinas se aprofundará, no entanto, com a presença da Virgem de Luján, cuja imagem chega ao país em maio de 1630 pelas mãos de um estancieiro vindo do Brasil. É também uma virgem morena e aparentada iconicamente a Nossa Senhora de Aparecida. O mito fundador da devoção mariana na argentina conta que este homem trazia em seu carro de boi duas imagens de Nossa Senhora da Conceição que foram encomendadas e trazidas de Pernambuco, no Brasil, para culto em uma capela na região de Sumampa. Foi enviada uma imagem a mais como prova de amizade e talvez garantia para o caso de algum acidente. Nesta comitiva estava também um negro escravizado chamado Manoel. Ao chegar às margens do rio Luján, a carroça não mais se move. E é justamente Manoel quem aconselha para que se retire do carro uma das imagens, ao que este permaneceu imóvel. Manoel aconselha depois que se retire a segunda imagem, e logo o carro torna a se movimentar. Repetindo a experiência algumas vezes, percebe-se que o carro se movimenta apenas com uma das imagens e não mais com as duas. Interpretando o fato como uma vontade da Virgem de não abandonar o lugar, a deixam na casa mais próxima, onde é estabelecido um lugar de culto que passa, a partir desse evento, a atrair fiéis, dando lugar a uma povoação. O escravo Manoel também é deixado e, a partir daí, dedica sua vida à devoção daquela que fica conhecida como Virgem de Luján. Esta senhora é adotada pela Igreja como devoção digna de culto. Não por acaso é também nomeada a “Reconquistadora”, e está ligada aos movimentos nacionalistas argentinos.

O parentesco entre estas três virgens mestiças se dá para além das semelhanças da representação indicial da Imaculada Conceição, ou seja, a meia lua sob os pés, o uso do manto, as mãos postas sobre o peito. Essa imagem de Maria reporta à mulher apocalíptica: “E viu-se um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça” (APOCALIPSE 12: 1). Esta mulher não raro tem sob seus pés uma serpente. De Villuerkas a Luján, elas se relacionam de modo

direto ou indireto às águas dos rios e suas aparições e milagres falam diretamente ao povo mais simples: índios, pescadores e escravos. Para a Igreja Católica, a Imaculada Conceição é simultaneamente um título e um dogma. Como dogma, trata-se de uma revelação divina, acatada e proclamada pela Igreja, cujo significado aponta para uma “concepção sem manchas”, ou seja, para o mistério da fé de que Maria, mãe de Jesus, foi preservada do pecado, não tocada por qualquer falta desde que foi concebida. O dogma da Imaculada Conceição foi proclamado pela Igreja Católica em 8 de dezembro de 1854 pelo Papa Pio IX. Como título, Nossa Senhora da Imaculada Conceição remete ainda ao arquétipo de maternidade de origem divina que marca diversas narrativas sagradas. Em Guadalupe, Aparecida e Luján, para ficar apenas na matéria delimitada a esta pesquisa, a Imaculada Conceição se transfigura e se amolda a um mundo que precisa ainda ser inventado. Guadalupe, por ser a primeira de tantas, seria na América uma “mãe das mães”: no rosto de todas elas, o rosto de todas; no rosto de todas elas, o rosto de uma só.

2.6 Desdobraduras

A partir dessa confluência de referências propõe-se, então, a hipótese de que na gênese das inúmeras virgens mestiças da América Latina colonial esteja uma Guadalupe migrante, signo e símbolo de Maria que, por sua vez, remete ao arquétipo da Grande Mãe, senão como imagem física, ícone replicado como um Grande Outro cultural, uma imagem parideira de imaginários, um ser de linguagem e como tal, um ser de traduções com todas as bifurcações e ambiguidades que residem na trama comunicativa. E tal qual a multiplicidade das nomeações de Maria, ela segue sendo todas e uma só.

Em primeiro lugar, pode-se dizer que o Outro é o Grande Outro (A) da linguagem, que está sempre já aí. É o Outro do discurso universal, de que tudo o que foi dito, na medida em que é pensável. Diria também que é o Outro da biblioteca de Borges, da biblioteca total. É também o Outro da verdade, esse Outro, que é um terceiro em relação a todo diálogo, porque no diálogo de um com outro está o que funciona como referência tanto do acordo como do desacordo, o Outro do pacto quanto o Outro da controvérsia. (MILLER *apud* SANTAELLA; NOTH, 1998, p. 92)

Maria aparece aqui como o ponto elástico de que fala Deleuze (2012, p. 31). A presença mariana no continente (como no Klee da abordagem deleuziana) se comporta como um ponto-dobra a interseccionar três figuras: uma primeira que desenha a dobra, uma segunda que “mostra que não há figura exata e sem mistura” e uma terceira que “marca com uma sombra o lado convexo”, destacando, por sua vez, tanto o seu côncavo como o centro

de sua curvatura. É nesse sentido mestiço, móvel e flexível que se congregam Guadalupe, Aparecida e Luján, variação infinita que vai assentar novas dobras e pregas. Guadalupe, dobrável e desdobrável nas santas mestiças que a Igreja Católica engendra ou garante que sejam engendradas, propõe novas variações, envolvendo e incluindo novos rostos, entre eles as inúmeras santas da devoção popular, santas das beiras e das bordas, numa trama sem avesso ou direito, mas tensa e ricamente entrelaçada.

Jerusa Pires Ferreira (1990) vai propor a ideia de “tecido fáustico” para essas narrativas em vai-e-vem, uma trama móvel e infinita em cujos nós não cabe qualquer ideia de dualidade. Muito embora se refira diretamente ao “doutor pactário”, aquele que vende a alma ao diabo, tema imortalizado por Goethe (1749-1832), em *Fausto*, os liames dessa urdidura bem cabem aos textos culturais mestiços de uma forma ampla. Este tecido, diz ela, se vincula de modo a formar um grande texto: “No caso das culturas populares e de massas na América Latina, há sempre o tecido fáustico apelando para suas origens, agrupando lendas conexas sedimentadas na memória e também processando novas criações”(op.cit. p.95). Os textos que se agregam neste *continuum* vão se cerzindo um no outro, ora se aproximando, ora se afastando: “vão se formando arcabouços matriciais, que se aglutinam ou desviam” (op.cit. p 66) e que se abrem como um infinito manto narrativo.

Estamos numa sala de espelhos infinitos e qualquer movimento é performático. Maria surge, pois, como possibilidade de ideia primeira, desenho maleável e imponderável, que se mistura e miscigena em variações infinitas e se projeta em luz e sombra, mas não sem antes garantir que seu movimento em curvatura acrescente novos dobramentos, sejam eles complementares, opostos, intercambiáveis, assimétricos. Dobrar e desdobrar são movimentos perturbadores, ensina Deleuze. E o são porque exigem o corpo. Na América Latina, sob o corpo das santas populares não canônicas, essa atividade se modula na carne e para o mundo.

3. MARIAS DO POVO: VINCOS

3.1 Um *Flos Sanctorum*¹² não canônico, popular e mestiço

Entre 1951 e 1954 o jovem jornalista Gabriel García Márquez publica no periódico El Espectador as crônicas “A herança sobrenatural da Marquesinha” (21 de março de 1951), “A Marquesinha de Sierpe” (7 de março de 1954), e “A estranha idolatria de Sierpe” (28 de março de 1954). A Marquesinha, devoção popular colombiana, servirá de matéria-prima para duas das personagens do autor em obras publicadas anos mais tarde: Mamãe Grande, de *Os Funerais da Mamãe Grande*, de 1967, e Sierva Maria de Todos los Angeles, de *O Amor e outros Demônios*, de 1985. García-Márquez relata:

Los más viejos habitantes de La Sierpe oyeron decir a sus abuelos que hace muchos años vivió en la región una española bondadosa y menuda, dueña de una fabulosa riqueza representada en animales, objetos de oro y piedras preciosas, a quien se conoció con el nombre de La Marquesita. Según la descripción tradicional, la española era blanca y rubia, y no conoció marido en su vida. Pero más que por su bondad y por su valiosa hacienda La Marquesita era admirada, respetada y servida porque conocía todas las oraciones secretas para hacer el bien y el mal; para levantar del lecho a un moribundo no conociendo de él nada mas que la descripción de su físico y el lugar preciso de su residencia; o para enviar a una serpiente a través de los tremedales, a que seis días después diera muerte a un enemigo determinado [...] La marquesita podía estar en diferentes lugares a la vez, caminar sobre las aguas y llamar desde su casa a una persona, en cualquier lugar de La Sierpe en que ésta se encontrara. Lo único que no podía hacer era resucitar a los muertos, porque el alma de los muertos no le pertenecía. “La Marquesita tenía pacto con el diablo”, explican en La Sierpe. (GARCÍA-MÁRQUEZ, El Espectador, 07/03/1954)

Em *Do Amor e Outros Demônios* (1996), o autor desdobra a narrativa e explica o motivo da novela como a imbricação entre notícia e lenda:

No terceiro nicho do altar-mor, do lado do Evangelho, é que estava a notícia. A lápide saltou em pedaços ao primeiro golpe da picareta, e uma cabeleira viva, cor de cobre intensa, se espalhou para fora da cripta. O mestre-de-obras retira-a inteira, com a ajuda de seus operários, e quanto mais a puxavam, mais comprida e abundante parecia, até que saíram os últimos fios, ainda presos a um crânio de menina. No nicho ficaram apenas uns ossinhos miúdos e dispersos, e na pedra carcomida pelo salitre só se lia um nome, sem sobrenomes. Sierva María de Todos los Ángeles. Estendida no chão, a cabeleira esplêndida media vinte e dois metros e onze

¹² Chama-se *Flos Sanctorum* a um repertório impresso de relatos das vidas dos santos e dos mártires surgidas como derivações da *Legenda Aurea*, já citada anteriormente, dos breviários medievais, entre outras obras de teor semelhante. Existem inumeráveis *Flos Sanctorum*, como o *Renascentista*, de 1516, ou o *Gran Flos Sanctorum*, ou o *Flos Sanctorum em lingoagê português*, de 1513.

centímetros. O mestre-de-obras me explicou sem espanto que o cabelo humano crescia um centímetro por mês até depois da morte, e vinte e dois metros lhe pareciam uma boa média para duzentos anos. Já a mim não pareceu tão trivial porque minha avó me contava em menino a lenda de uma marquesinha de doze anos cuja cabeleira se arrastava como a cauda de um vestido de noiva, que morreu de raiva causada pela mordida de um cachorro, e que era venerada no Caribe por seus muitos milagres. A ideia de que aquele túmulo pudesse ser dela foi a minha notícia do dia, e a origem deste livro. (GARCÍA-MÁRQUEZ, 1996, p. 14)

A frase “No terceiro nicho do altar-mor, do lado do Evangelho, é que estava a notícia” resume parte da relação que se dá entre o olhar do cronista e a sacralização do cotidiano, empreendida pelo veículo midiático. Não basta procurar o fato, é preciso que ele esteja envolto em mistério, transmutado pelo sagrado, costurado a uma narrativa que, simultaneamente, seduza o leitor e garanta um certo retorno monetário à máquina de fazer notícias. No caso de Gabriel García Márquez, se tem um narrador privilegiado, que fará da notícia literatura da mais alta qualidade. No jornalismo cotidiano, seja aquele dos jornais ditos sensacionalistas, dos quais se diz exalar a sangue fresco, ou mesmo da imprensa pretensamente considerada imparcial, exemplos de notícias que se aninham ao lado do altar não são raros.

A mídia impressa na América Latina, com um considerável poder de penetração nos meios populares, sobretudo urbanos, se estabelece no que Jesús Martín-Barbero (1997) chama de “indústria de narrativas”, muitas delas passando das páginas policiais para a constituição de uma espécie de *Flos Sanctorum* não canônico. Jerusa Pires Ferreira (1992) ao analisar os métodos narrativos da tradição hagiográfica evoca Hippolyte Delehay (1859-1941), jesuíta belga, estudioso de hagiografias, para introduzir o primado da imaginação na composição das histórias de vida de santos na criação popular. Sob este aspecto, as histórias oral e oficial são postas em perspectiva e em sobreposição uma à outra, sem que se possa precisar ao certo os limites entre o fato e o maravilhoso:

O entusiasmo popular exagera o âmbito das atividades do herói, fazendo incluir um conjunto de fatos que ele retira de sua própria bagagem, ou o herói é presenteado com realizações dos seus predecessores. Tratando do mártir, os narradores são inspirados na mesma direção, falam os mesmos pensamentos, experimentam os mesmos ordálios etc: o sagrado confessor, cuja vida exemplar o levou ao céu, deve ter tido todas as virtudes a formarem o seu quadro de vida e o hagiógrafo, fazendo ecoar fielmente a tradição popular, gosta de catalogá-los. (op. cit., p. 111-112).

Nesses processos, os veículos midiáticos parecem compor um movimento circular de popularização, continuação e mesmo criação de devoções sagradas não oficiais, recorrendo, muitas vezes, à polarização maniqueísta de personagens e utilizando-se de

elementos da estrutura dramática para compor notícias logo revestidas de uma aura mitológica. Marlyse Meyer (1996) discorre sobre a vida dramatizada, servida em fatias de ficção, as quais se oferecem ao leitor com pitadas de desgraça, morte e drama, num movimento de “folhetinização da informação”. Oscar Calavia Sáez (1996), que em seu trabalho sobre a mitologia da morte no Brasil utiliza como matéria-prima o discurso da imprensa sobre o tema, elabora dois caminhos aos quais a imprensa recorre no tratamento do tema da morte violenta:

O jornalista que relata o assassinato dos amantes tem ante de si duas possíveis vias. Uma delas, registrar secamente os fatos, segundo a versão mais autorizada (os amantes morreram à bala, e não pelo fogo; o motivo foi briga entre marginais, e não o excesso amoroso; alguém, sei lá por que razão, queimou depois os corpos com cera vermelha e álcool), e perdê-los a seguir no oceano de informações cotidianas do jornal. Outra via é reconduzir o evento – por meio de algum de seus detalhes – à casa do fato arquetípico; fazê-lo significativo, conhecido. (SÁEZ, 1996, p. 197)

Muito embora os agentes midiáticos pareçam ocupar um lugar privilegiado como ampliadores e mantenedores dessas devoções na contemporaneidade¹³, há que se colocar em perspectiva também o papel de outros sujeitos que se apropriam e reelaboram essas práticas. Se por um lado se tem, por exemplo, um canal de TV por assinatura de alcance continental como o Nat Geo, veiculando o documentário *Almas Milagrosas*, sobre santos populares latino-americanos, por outro lado, não se deve desprezar o papel da cerveja Maria Degolada, fabricada em Porto Alegre, cujo rótulo estampa uma das santas não canônicas mais conhecidas do Rio Grande do Sul. Desconsiderar o papel multiplicador do fiel, do peregrino, do exvoto enquanto criação artesanal e veículo comunicativo, da obra de arte ou da obra literária, e mesmo do objeto de consumo é, como diz Maria Julia Carozzi, “outorgar aos meios de comunicação uma ação desmedida sobre as práticas sociais” (2005, p. 19). Isto posto, sob esse horizonte, no qual a influência midiática na construção da santidade popular é delimitada em perspectiva da ação de outros agentes, neste capítulo tomaremos como fio condutor momentos do jornalismo, sobretudo do jornalismo brasileiro, que deixam transparecer vestígios da composição e funcionamento na composição de um santoral midiático, suas estratégias, os processos de mixagem de imaginários, estas coleções de imagens capazes tanto de criar ficções (no sentido literário do termo) como devoções.

Esses traços são assinalados por narrativas de vida e morte. E é nesse sentido que

¹³ Vale aqui, ainda que rapidamente, questionar que contemporaneidade é essa, menos um ajuste cronológico e ético a uma época cada vez mais ditada por uma retórica tecnológica e de mercado, e mais um aranzel de encaixes não coincidentes, uma intempestividade de tempos e deslocamentos como bem coloca Agamben (2009).

este capítulo se aproxima, ou busca se aproximar, de um martirológio¹⁴, ao modo de um pequeníssimo santoral¹⁵ popular e feminino, no qual vida e morte se entrecruzam. De um modo ou de outro, no entanto, os dois caminhos são veredas de travessia mais apreensível, de variantes mais observáveis. O fenômeno da devoção popular não se deixa apreender ou catalogar em toda sua potência. Nossas personagens são individualidades que se colocam de pé nas narrativas e testemunham sobre as marcas de suas mortes no tempo mítico da fé, no tempo fugidio da narrativa midiática, no tempo sem tempo das práticas sociais e culturais. Nelas enxergamos as Guadalupes evocadas na obra da artista plástica americana, de ascendência latina, Yolanda López (**figuras 6, 7 e 8**, p. 54 e 55) identidades instáveis habitando um mesmo corpo-signo, também ele não fixo e atravessado por discursos plurais. As Guadalupes de Yolanda são mulheres que, embora narradas por um espectador externo, por um olhar não raras vezes guloso e curioso, estão em ação, caminhantes, mulheres do povo em suas vidas e em suas mortes. Parafraseando Octavio Paz, em *El laberinto de la soledad* (1950), suas mortes iluminam suas vidas, tanto as vidas que tiveram e que deixaram para trás, como a vida que permanece como indício seja na memória, seja na página escrita.

¹⁴ O Martirológio Romano é uma lista que inclui os nomes dos santos e beatos da Igreja Católica. Inclui todos os santos, não apenas os martirizados. De um modo geral, lista as vítimas que morreram ou sofreram por uma causa.

¹⁵ Tem o sentido aproximado ao de martirológio.

Figura 6 – Série *Virgem de Guadalupe*



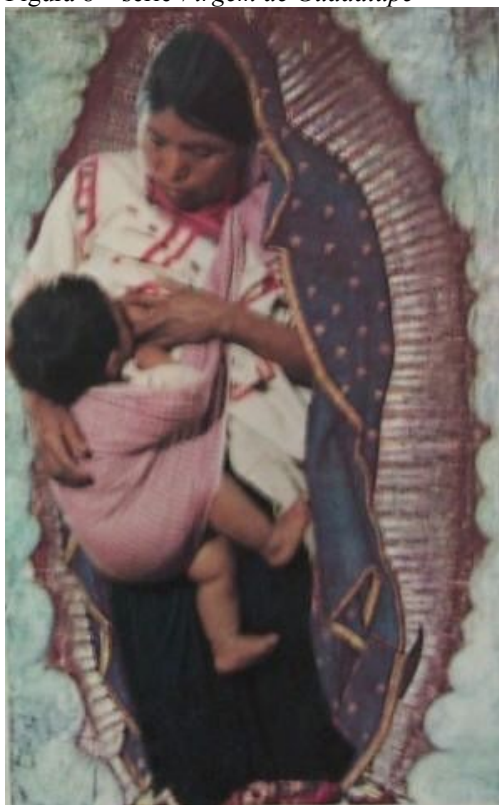
Fonte: Coleção das obras da artista plástica Yolanda López.

Figura 7 – série *Virgem de Guadalupe*



Fonte: Coleção das obras da artista plástica Yolanda López.

Figura 8 – série *Virgem de Guadalupe*



Fonte: Coleção das obras da artista plástica Yolanda López.

3.2 As Marias: vítimas brutais, espelhos da virgem, princesas

Entre os católicos, o mês de maio é tradicionalmente consagrado a Maria. Trata-se de uma herança pré-cristã de veneração às divindades que presidiam a chegada da primavera no Hemisfério Norte. Honrando as deusas mães e os ritos da fertilidade, a chegada da primavera celebrava os ciclos e mistérios femininos. Apropriando-se das festividades pagãs, a Igreja ocidental vai consolidar o período dedicando-o à mãe de Jesus. O rei de Castela e León, Afonso X, será a primeira pessoa a associar, em uma cantiga, a figura de Maria ao mês de maio. Isso ainda no século XIII. No século seguinte, o dominicano alemão Henrique Suso, também poeta lírico e trovador, comporá poemas dedicando a primavera à Virgem Maria. Mas é com o jesuíta A. Dionizi, que publica em 1725 a obra “Mês de Maria”, que o período se agregará em definitivo às festividades católicas. Maio chega aos dias de hoje como mês da mulher, das noivas e das mães (no Brasil) e, claro, de Nossa Senhora.

É num mês de maio que o Jornal do Commercio, de Recife, Pernambuco, publica um caderno especial, dedicado a uma questão espinhosa do universo feminino brasileiro e latinoamericano: a violência contra as mulheres. A capa de domingo do jornal do dia 26 de maio de 2013 estampa, como chamada principal, fotos de estatuetas de santas entre as mãos de

pessoas anônimas que, por sua vez, representam histórias de vida e morte de nove mulheres: Aparecida, Conceição, Socorro, Penha, Fátima, das Dores, do Carmo, Madalena, Lourdes¹⁶. A manchete exhibe: “A morte das Marias”. No *lead*, a informação: “Neste mês de maio, o JC, no impresso e online, usa nomes e imagens de santas católicas para contar a história dessas pernambucanas. Todas vítimas brutais de maridos, genros e colegas, assassinos impunes”.

O jornal, que por um lado se apresenta como um dos veículos da sociedade de espetáculo, agente e propagador de uma noção coisificada do real, em que texto e imagem ficcionalizam e superficializam a vida ao extremo, por outro lado é, ele mesmo, terreno de contradição, e nas frestas do discurso “realmente invertido” (DEBORD, 1997, p.17) por vezes outras narrativas, deslocadas da lógica redutora cotidiana, se fazem figurar. É o caso do suplemento analisado, um exemplo radical de como as narrativas das bordas, conectadas a processos móveis não excludentes e agregando textos, referências e conjuntos de dados culturais multifacetados, invadem a hegemonia da mídia impressa. O tema geral “violência contra a mulher” serve de pano de fundo para histórias de vidas que poderão ser, a partir daí, mitificadas. Narrativas que, de antemão, são apresentadas ao leitor como parte de um universo recortado do real. Nesse sentido, o jornal não é mais apenas uma peça informativa, ou publicitária, mas se converte num martirólogo popular, uma hagiografia mestiça e não canônica, movimento comum, especialmente nas edições de dia de finados, quando, ao relatar fatos e devoções pitorescas nos cemitérios municipais, acaba por garantir tanto a presença e a circularidade desses relatos como sua permanência na memória e afetividade coletivas.

Um exemplo desse poder da mídia impressa sobre os imaginários é dado pela revista *Isto É* de 11 de abril de 2007 que relata o drama da Irmã Lindalva, de Salvador, Bahia. Ela foi assassinada em 1993 e a reportagem dá conta do seu processo de beatificação no Vaticano. A matéria intitulada “Eu matei a santa” informa:

O funcionário público André Taboada, 37 anos, estava eufórico diante do altar da capela. Ele carrega consigo uma imagem da freira impressa no jornal da época em que ela foi assassinada. Ele não sabe por que guardou aquela fotografia e muito menos consegue explicar como a cópia não se perdeu durante suas mudanças. “Vivia o inferno com minha ex-mulher. Perdi tudo na vida, menos este recorte de jornal”, diz André. “Tenho certeza de que é um recado”. (*IstoÉ*/1954 -11/04/2007)

Estes “recados”, comumente veiculados nos jornais e revistas, são tomados como revelações ou mensagens divinas e particularmente “recortados” do cotidiano para satisfação dos destinatários que aguardam um posicionamento de Deus, sua íntima resposta às inquietudes humanas: Deus é o amor que satisfaz os nossos desejos, as nossas necessidades afetivas, diz

¹⁶ São narrados dez assassinatos de mulheres, entretanto duas mortes se agregam numa única narrativa Maria da Penha/Maria José, mãe e filha mortas no mesmo dia.

Feuerbach (2007, p.137). Parece ser especialmente consoladora a ideia de um Deus dialogante e atento ao outro (o ser humano) e que é capaz de se revelar nos mais diferentes suportes. Se para o homem “primitivo” os deuses respondiam com o trovão, ou com a cheia periódica dos rios, ao homem “contemporâneo” não parece estranho que se revele nas páginas do jornal, em imagens formadas em vidraças ou no comercial veiculado pela TV¹⁷. Traçando um paralelo com o apelo arquitetônico e artístico da igreja do período barroco, em que Deus está onipresente, pairando e avançando sobre os fiéis, também nessa mística cotidiana, Deus surge de todos e em todos os lugares, bastando ao devoto perceber sua inequívoca retórica. Nessa paisagem, onde as percepções estão em alerta para sinais e mostras de poder da divindade, o surgimento de devoções das mais variadas espécies parece seguir um roteiro determinado.

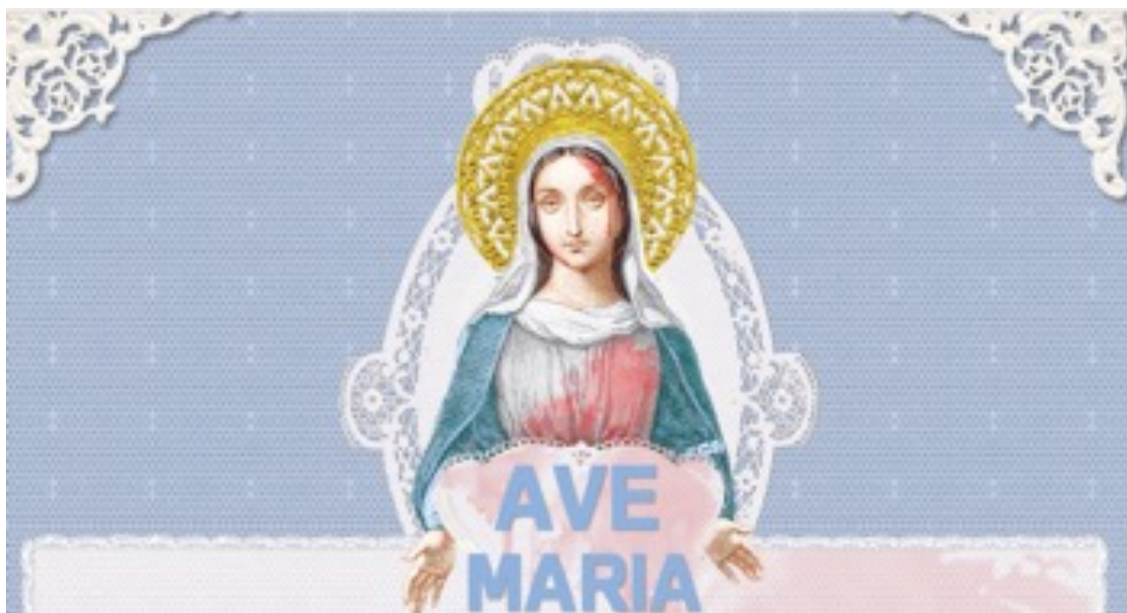
O especial “Ave Maria” é exemplar desses mecanismos móveis, barroquizantes e mestiços que invadem transversalmente o território espetacularizado da mídia impressa. Sua didática é elucidativa e serve para mapear os percursos e tramas da criação dessas devoções, detalhamento que se realiza na conjugação de texto, imagem e projeto gráfico.

3.2.1 Imagens do sagrado: por uma Maria do povo

Com reportagem de Fabiana Moraes, fotografia de Hélia Scheppa e projeto gráfico de Vladimir Barros, o especial tem como ilustração de capa uma imagem de Nossa Senhora das Graças, com um ferimento sangrando na têmpora esquerda e uma grande mancha rosada de sangue que se espalha na túnica, a partir do seio esquerdo (**Figura 9**, p.58). A imagem é ornamentada por rendas e por imagens que sugerem arabescos de ferro fundido nas quatro pontas da edição de papel. A delicadeza da renda se contrapõe à dureza do metal, mas, paradoxalmente, ambos se espelham (e o metal é um metal rendado), formando uma dupla imagética que sintetiza as relações socialmente estabelecidas entre o masculino e o feminino. O azul, que se percebe como fundo preferencial, tanto do projeto gráfico como da fotografia, é a cor associada a Maria. O vermelho, que se espalha no peito (e parece escorrer nas páginas internas), em geral é associado às figuras dos Sagrados Corações (**Figura 10**, p.58). No caso da ilustração do jornal, o vermelho marca uma ausência: a do coração irradiante (replicado, por sua vez, também em ausência, no arabesco de ferro fundido, conforme se pode observar na **Figura 9**).

¹⁷ As noções do que sejam “primitivo” e “contemporâneo” só interessam a essa abordagem no que podem revelar de um olhar etnocêntrico e ocidentalizante.

Figura 9: Imagem de capa do caderno *Ave Maria*



Fonte: Jornal do Commercio

Figura 10: Sagrado Coração de Maria



Fonte: Imagem de domínio público

A fotografia de Hélia Scheppa repete a dupla de cores sob uma luz que acentua sua dramaticidade (**Figuras 11 e 12**, p. 60). Na única vez em que isso não ocorre, na narrativa sobre

Maria do Carmo, um sofá verde, brilhante, exibe um pregueado sugestivo (**Figura 13**, p. 61). Não por acaso, a narrativa sobre o assassinato de Maria do Carmo é dada ao leitor nos moldes de um inquérito policial, com depoimentos de testemunhas, formando uma narrativa explicitamente em dobras. De um modo geral, o texto visual de Scheppa sugere uma encenação do sagrado: não são pessoas comuns ali retratadas, nem roupas de uso diário, tratam-se de “figuras transfiguradas” pela dor e que na sua simplicidade se revestem dos mantos de Jesus e Maria. São personagens à boca de cena e em seu redor, o cenário. As escolhas que dirigem o espetáculo são atravessadas pela estética barroca: o recorte das imagens é hiperbólico e dual, sua luz é dirigida de modo a guiar o olhar do observador para o centro do drama e a profundidade é dada para além do *chiaroscuro*, pela textura dos corpos, pela perspectiva, pela sugestão que se dá ao observador de que ele está continuamente diante de um altar. Um altar imanente.

Para Martín-Barbero (1997, p. 152) “as imagens foram, desde a Idade Média, ‘o livro dos pobres’, o texto em que as massas aprenderam uma história de mundo *imaginadas* em chave cristã”. Ora, se a Igreja foi a grande distribuidora de imagens ao longo dos séculos, com o intuito catequizante e moralizante, a imprensa, paulatinamente, a substituiu como geradora de imaginários. Em sociedades fascinadas pelo olhar, como as latinoamericanas, a fotografia, a gravura, a estatueta, o santinho de papel contendo no verso uma oração ou novena compõem modos de existência e de compreensão de mundo muito peculiares. É dentro desse universo de significações que se compreende a importância dada a um recorte de jornal ou o protagonismo, nas paredes de muitos lares humildes, das gravuras de santos, geralmente em profusão de cores, molduras, formatos e tamanhos. É com esses elementos da estética barroca popular que dialogam as imagens de Hélia Scheppa para a criação de uma poética visual que almeja pôr em ação transcendência e imanência.

Reúnem-se então o visto, o entrevisto, o contado que se materializa na figura, o conjunto de outras representações visuais de igual teor, manejando um sistema de elementos fundamentais. É como se tudo fizesse parte daquilo que se retém e que se oculta, passando a manifestar-se, em sentido espacial; fixar na memória o visto ou também pôr de manifesto o que não é visível? O significante icônico constrói-se então como um grande texto narrativo, não sendo possível deixar de lado a noção de figura, que é matriz do próprio ritmo da narração.” (FERREIRA, 2014, p. 38)

Figura 11: Série de imagens do caderno *Ave Maria*



Fonte: Jornal do Commercio, Hélia Scheppa

Figura 12: Série de imagens do caderno *Ave Maria*



Fonte: Jornal do Commercio, Hélia Scheppa

Figura 13: Série de imagens do caderno *Ave Maria*



Fonte: Jornal do Commercio, Hélia Scheppa

Completando a ambiência sagrada do jornal, na versão impressa, os cabeçalhos das narrativas reproduzem trechos da saudação angélica, a oração “Ave Maria”. Na *home* do *site*, por sua vez, os elementos se repetem e a composição conhecida como “Ave Maria de Schubert”, pode ser escutada ao fundo. Esta melodia tem um percurso curioso e é pertinente que se abra um breve parêntese para sua explicação. O *Terceiro canto de Ellen* (*Ellens dritter gesang*) foi composto em 1825 como parte do *Opus 25*, de Schubert, e remete ao épico de Walter Scott “A Dama do Lago”, poema de origens pagãs. Trata-se de um pedido de auxílio que a personagem Ellen Douglas dirige à Virgem Maria, rogando ajuda ao se ver em meio a batalhas sangrentas entre três pretendentes que disputam sua mão. No momento em que a personagem canta esta canção está precisamente se escondendo de um dos aspirantes, o rei da Escócia, James V. Não se trata, portanto, como supõe o senso comum, de uma música sacra. É um grito de socorro de uma mulher ameaçada por um homem. A oração católica “Ave Maria”, em latim, foi sobreposta à melodia de “A Dama do Lago” e se popularizou sobretudo ao ser tocada na hora do Ângelus¹⁸, nas rádios AM e FM, tanto de cidades da Península Ibérica como nas cidades latinoamericanas, prática que ainda hoje subsiste em várias localidades interioranas. A inserção do tema musical, além de criar uma paisagem sonora, cria também uma paisagem emocional que parece advertir: tudo é reverência, este é um local de devoção.

¹⁸ Segundo a tradição, hora da Anunciação do anjo Gabriel a Maria, que corresponde às 6h, 12h ou 18h, horários que, entre os cristãos, são celebrados com preces, repiques de sinos e cânticos. Seu nome deriva de *Angelus Domini nuntiavit Mariæ*.

3.2.2 Nos rastros do maravilhoso

Maria Aparecida foi morta pelo marido. Maria da Conceição foi estuprada e morta por um colega. Maria do Socorro foi morta pelo marido. Maria da Penha foi morta pelo genro. Maria José (grávida de três meses, filha de Penha) foi morta pelo marido. Maria de Fátima foi morta pelo marido. Maria das Dores foi morta pelo marido. Maria do Carmo foi morta pelo marido. Maria Madalena foi morta pelo marido.

Paulo Manoel dos Santos, Ítalo Diego Santos, Esequias da Silva Soares, José Roberto da Silva, Izaque Marques da Silva, João Fernando Ferreira dos Santos, José Otacílio da Silva e Eduardo Francisco da Silva foram os homens que calaram a divindade que havia em cada uma dessas mulheres – assim como foi calada aquela existente em Maria de Lourdes, cujo marido, acusado de assassiná-la (há anos a espancava, declararam as filhas de Maria), foi absolvido. A Justiça jamais identificou quem teria cometido o crime. Também não se incomodou em procurar. (Jornal do Commercio, 26/05/, 2013, p. 3)

As palavras acima, as primeiras do editorial escrito por Fabiana Moraes para o especial Ave Maria, apresentam ao leitor, em tintas carregadas de dramaticidade, heroínas e antagonistas. Retiradas da vala comum das estatísticas da violência contra a mulher em Pernambuco, estas protagonistas são não apenas personalizadas, mas se empreende um caminho no qual ganharão contornos heróicos e arquetípicos. Texto e imagens concorrem para uma transfiguração dessas mulheres, cujas histórias são destacadas num processo de centralização narrativa, o que faz do texto em si um híbrido (um mestiço, melhor dizendo) entre o texto jornalístico-folhetinesco, o conto maravilhoso e a narrativa heróica. Confrontam-se, nesse tipo de narrativa, o tempo irreversível em sua inexorabilidade histórica, tensões e confrontamentos e o tempo cíclico. O tempo cíclico é continuamente corroído pelas estruturas de violência cotidiana. A narrativa mestiça do jornal parece se pretender fresta por onde se possa alcançar o heróico-maravilhoso.

Ao associar elementos e ícones sacros e populares na edição impressa e na edição *online*, um grande bordado narrativo é composto, no qual todos esses arranjos se juntam na composição de um percurso ou, à maneira proppiana, de dois ou mais percursos narrativos, sendo o principal deles o das heroínas e dos vilões, caminhos que, de partida, se subscrevem num contrato conflituoso entre remetente e destinatário, posto que ao leitor é solicitado o papel de testemunha passiva, senão conivente. Dois editoriais abrem o especial. Naquele assinado por Ivanildo Sampaio, diretor de redação, o contrato conflituoso entre emissor e destinatário é dado por uma chamada à consciência do leitor e pela acusação de uma certa coparticipação deste nos fatos, supondo que todos, emissores e destinatários, são “cúmplices silenciosos de um sistema jurídico

arcaico e injusto”. Já no editorial assinado por Fabiana Moraes, regeneração e objeto mágico surgem como proposta aos familiares e sociedade, não de justiça, mas de uma lógica alternativa à brutalidade dos fatos.

Nove personagens principais (e o número nove remete facilmente a “novena”, série de orações composta de nove dias), todas vítimas fatais de maridos, amigos ou namorados, são apresentadas ao leitor como desdobramentos da Virgem Maria. Oito delas carregam no nome de batismo alguma das denominações dadas a Nossa Senhora, exceção feita a Madalena, melhor amiga e companheira de Jesus, personagem controversa a quem a tradição patriarcal imputou a fama de prostituta. Cada uma das personagens apresentadas é posta em perspectiva a uma característica mariana e/ou heróico-arquetípica:

“Maria Aparecida, ou Preta, tinha a mesma cor da imagem de Nossa Senhora encontrada no fundo de um rio no século 18”;

“Maria da Conceição, uma triste e Maculada Conceição, nasceu poucos minutos antes do dia consagrado à Virgem”;

“Maria Gercina tinha uma princesa a quem muito amava. Socorro, era a única filha”;

“A jovem que perdeu a mãe e a irmã grávida em uma única noite sabe que Penha gostava de Nossa Senhora Aparecida. Tinha um papel impresso com a santa. Talvez não soubesse que ela também era divina”;

“Maria de Fátima foi vista pela última vez com vida pelo pai ‘perto da hora do Ângelus e do louvor a Nossa Senhora”;

“Maria das Dores ‘precisava tomar três diferentes remédios para ver se sua agonia passava”;

“Maria do Carmo ‘passou dezesseis anos sendo agredida por José Otacílio. A família assistia inerte ao ritual”;

“Maria Madalena ‘era especial’. ‘Seguiu os próprios códigos e acreditou que seria finalmente feliz com o terceiro marido, treze anos mais novo”.

A grande narrativa que orienta o texto é uma promessa de comunhão e transcendência com o sagrado. Sua fórmula é encantatória: as protagonistas são retiradas do prosaico mundo das estatísticas da violência contra a mulher e divinizadas pelo martírio que sofreram. Se por um lado o universo da religiosidade popular é recorrente, por outro, paralelamente, uma narrativa mais subterrânea se compõe: para além da imagem mística de uma Maria mestiça, transfigurada pelo sofrimento, essas mulheres também repetem personagens de contos de fadas. Como a Chapeuzinho Vermelho, não raro são advertidas do perigo que as ronda. Como as mulheres do conto Barba Azul, seu sangue e seus corpos clamam por justiça. Todas entram numa floresta assustadora para enfrentar seus antagonistas.

Jerusa Pires Ferreira (1992) fala do martírio no conto popular como um ritual de purificação ao qual o herói é submetido e que toma, muitas vezes, a forma do ordálio, antigo ritual de julgamento em que um acusado é torturado e sai ileso por suposta intervenção divina provando, assim, sua inocência. Nas narrativas de santos populares não é raro a ocorrência de casos em que se conta que o santo é martirizado inúmeras vezes, sempre escapando à morte. Na narrativa do Soldado Chaguinhas¹⁹, por exemplo, o homem é salvo de forma miraculosa por duas vezes antes de ser morto. Porém, no caso dos santos populares, nenhum chega mesmo a escapar da provação que lhe é impetrada. Os ordálios dos santos do povo servem para fundamentar sua sacralidade tão somente após a morte. Retornando ao texto jornalístico e seguindo o esquema de Propp (2006), alguns elementos do conto maravilhoso se contornam nessas narrativas. Fragmentos do texto jornalístico exemplificam essa oscilação entre o real e o conto maravilhoso. Assim, se tem conforme a função dos personagens:

1. **Um dos membros da família sai de casa:** “Maria da Conceição, tinha 18 anos, havia chegado de um baile funk na noite em que morreu. Estava com Amanda Micaela dos Santos, 16, amiga com quem dividia há apenas três dias uma casa cor-de-rosa, a sua primeira e última experiência longe dos pais”.
2. **Impõe-se à heroína uma proibição:** “Eu disse a ela: ‘filha, uma pessoa chegou aqui em casa dizendo que você está gostando de Esequias, e Esequias é mau elemento. Minha filha, não faça isso não. Porque meu dinheirinho é pouco, mas eu lhe ajudo o suficiente para você não precisar se agarrar com quem é errado’. Aí Socorro disse: ‘é não, mainha, o povo fala muito’.
3. **A proibição é transgredida:** “Mas a sua Madalena, aquela cujo nome sempre provocava algum espanto, dúvida ou atração, tinha algo diferente das outras. Dos dezesseis filhos que Regina Maria pariu em Angelim, agreste de Pernambuco, foi a única que aprendeu

¹⁹ Ver verbete na letra C do *Pequeno dicionário de santos populares do Brasil*, em anexo.

a ler. Dos dezesseis filhos de Regina, foi aquela que mais arriscou-se, deixando de lado algumas regras, conselhos e evidências para fazer o que achava melhor. O último desses riscos foi Eduardo Francisco da Silva, servente de pedreiro pelo qual Madalena se apaixonou”.

4. O antagonista procura obter alguma informação: “Um dia João voltou. Bezinha estava em casa com Rodrigo e ficou feliz em ver o marido – tinha medo que ele ficasse lá, achou que ia ser abandonada (“João não gosta mais de mim”). Mas ele estava ali. Sua presença, ao mesmo tempo, era tensa. Não entendia as variações no humor da mulher. Não conseguia vê-la como doente”.

5. O antagonista recebe informação sobre sua vítima: “Depois ela começou a ficar vindo aqui com ele, eu comecei conhecendo ele... quer dizer, minha filha, fui me acostumando”.

6. O antagonista tenta ludibriar a sua vítima para se apossar dela ou dos seus bens: “Aqui, na minha casa, na minha residência, no meu território, ele não fazia violência com ela não. Era um amor, era agarrado, ele tratava ela super bem, isso não vou negar, tenho que falar a verdade. Mas era aqui na minha frente. Era pra eu ter confiança. Agora lá fora a coisa era diferente, minha filha”.

7. A vítima se deixa enganar, ajudando assim, involuntariamente o seu algoz: “Quando foi assassinada, estava juntando o dinheiro para comprar roupas de Natal e Ano Novo para suas filhas, Izaquiele, 17, e Maria Eduarda, 10. Tinha quase R\$ 300. O marido pediu emprestado, pagaria assim que pudesse. Combinava com Fátima ceias e festas que, ele sabia, jamais iriam se realizar”.

8. O antagonista causa dano ou prejuízo a um dos membros da família: “No dia 21, por volta das 17h, Izaque chamou a esposa até um terreno baldio muito perto da casa onde viviam, e ressignificou para sempre o facão que naquele dia ele levava na mão. Matou Fátima”.

O signo do miraculoso acompanha essas histórias. Num caso, por exemplo, a mãe ainda grávida é advertida por um velho com uma profecia: deve colocar na filha o nome de Madalena para que esta possa cumprir o seu destino. Desse modo, não raro as heroínas se dispõem, ainda que de modo não consciente, ao martírio. Não se trata apenas de vida real, mas de uma grande (e melodramática) aventura. Uma aventura à margem, que dá conta das situações limites de uma sociedade conflitante, mas grandiosa o suficiente para participar do mistério divino. Ao polarizar a narrativa entre heroínas e agressores, a narrativa jornalístico-folhetinesca executa o movimento de identificação-projeção e assume, por meio de uma “retórica do excesso”, o papel de que fala Martín-Barbero (1997, p.166): o papel de mediador, tradutor das matrizes culturais, decifrador das múltiplas e superpostas identidades.

3.2.3 Sobre reparação e legitimação

A reparação que se oferece às vítimas de violência de gênero pela via da justiça nem sempre é, de fato, compensatória. Em inúmeros casos, a justiça falha, o assassino foge e ronda os familiares que convivem com o drama do assassinato não punido e com a trágica ausência do ente querido. Em algumas histórias, o assassino tem ajuda externa e se apadrinha de poderosos locais que garantam sua impunidade. É nessa encruzilhada que o jornal opera uma inversão e se torna, ele mesmo, agente da reparação, ocupando a função ápice desse “conto maravilhoso contemporâneo”, melodrama simultaneamente deslocado e pertinente. A heroína transfigurada em Maria é resgatada da imobilidade da morte e ascende ao trono. A santificação é anunciada de antemão:

As Marias que vamos conhecer viviam em Angelim, Tamandaré, Cortês, Poção, Triunfo, Jaboatão dos Guararapes, Camaragibe, Vitória de Santo Antão e Belo Jardim. Deixaram filhos, pais, caixinhas de joias, roupas novas que seriam usadas no próximo Natal, uma tinta de cabelo para parecer mais jovens. Deixaram amigos, empregos, capas de sofá coloridas, imagens de Jesus e da Virgem Maria, painéis reluzentes, receitas de bolos e calças jeans. Deixaram de ser celebradas em vida para virar memória sempre presente. Em maio, mês dedicado a Maria, elas tornam-se, entre suas famílias, ainda mais táteis. São, para sempre, aparições. Neste especial, elas são representadas, nas fotografias, pelas santas católicas que as batizaram (todas as imagens foram deixadas com as famílias). É uma maneira de repensar o vácuo entre a importância social concedida à divina Nossa Senhora e às mulheres que, em terra, são assassinadas de maneira banal. É uma maneira, ainda, de transferir o respeito a essas imagens da Virgem para as Carmos e Socorros e Fátimas e Penhas cujas vidas foram tratadas como desimportantes. A Virgem Maria está presente em todas as mulheres, nos ensina a religião católica. Da mesma maneira, todas aquelas caladas pela violência doméstica estão encarnadas nesta triste procissão de Marias. (Jornal do Commercio, 26/05/2013, p. 3)

Entretanto, não há fixidez nesse jogo estabelecido entre o sujeito jornalístico (nesse caso específico, mais diretamente a repórter e a fotógrafa), os familiares das vítimas e os destinatários finais. Existe uma reciprocidade de expectativas e trocas. Em vídeos disponíveis no Youtube²⁰, alguns depoimentos dão indícios de que as provações pelas quais as vítimas passaram foram mortificações ritualísticas e dão conta de um retorno das heroínas transfiguradas em “visagens”. O próprio jornal corrobora: são aparições. É o que tipifica, por exemplo, o depoimento de Luiza, cunhada de Maria das Dores, a respeito de uma aparição da morta no dia do aniversário do filho, Rodrigo:

²⁰ Vídeos disponíveis <https://www.youtube.com/watch?v=uH8vc9mIIEE> acessados em 05/12/2014, às 23h30.

Luiza: E ela já se apresentou-se no dia do aniversário de Rodrigo. Ela apresentou-se. Ela veio praqui.

Repórter: Bezinha? Apresentou-se como?

Luiza: Eu botei a janta dos meninos aí eu fui tomar um banho. Quando eu atravessei ali a porta eu vi aquela réstia, num sabe? Eu cheguei na cama ela chegou mermo assim de frente deu e ficou me olhando com aquele cabelão. Ela tinha um cabelão bem grande. Aquele cabelão solto com aquela roupa branca. E eu acordada e eu num podia, num conseguia falar.

Repórter: Isso foi no dia do aniversário de Rodrigo?

Luiza: No dia em que Rodrigo completou 10 anos.

No vídeo com depoimento da filha de Maria do Carmo, uma legenda informa: “Maria das Graças ainda diz que pede ajuda para a mãe morta. E que ela lhe atende”.

É nesse horizonte de expectativas e de respostas comunicativas que o jornal garante a circularidade e persistência das santificações populares. No caso estudado, um original posicionamento alarga esse horizonte: as estatuetas da Virgem Maria utilizadas no ensaio fotográfico são deixadas com os familiares, conforme informa o texto no jornal. O gesto duplamente simbólico e fincado na materialidade funciona como uma espécie de validação do caráter miraculoso/maravilhoso dessas vítimas e suas mortes. O jornal, martirológio popular, simultaneamente narra e santifica. Ou antes, consagra. Consagrar, do latim *consacrare*, significa dedicar a Deus, ou ao serviço divino. Aquele que é consagrado é também aquele que é separado, reservado para Deus. O que seria prerrogativa do Vaticano, e dos caminhos legais de canonização, é tomado pelo jornal e oferecido ao povo, devolvido a ele. Num continente marcado pela violência de gênero, essa operação parece dar algum sentido a narrativas tão trágicas e costumeiras. O jornal movediçamente cria vínculos, religa. É mediador híbrido e hiperbólico entre Deus e seu povo.

3.3 Filha da Marquesinha de la Sierpe: o caso Aída Curi e a mídia impressa do final dos anos 1950

Rio de Janeiro, 14 de julho de 1958, na esquina da Rua Miguel Lemos com a Avenida Atlântica, em Copacabana, em frente ao prédio de número 3388, uma moça jaz morta perante uma aglomeração de olhos. Chama-se Aída Curi e há pouco mais de sete meses havia deixado o colégio de freiras para auxiliar a mãe nos serviços domésticos enquanto se

preparava para um concurso. Nas imediações daquela mesma Miguel Lemos estudava inglês e datilografia e na tarde daquele dia, ao voltar da escola Remington, foi assassinada. Abordada por um rapaz com quem estabelece mais ou menos longa conversação, tem sua caixa de óculos furtada, sendo por meio desse expediente atraída ao prédio de número 3388, o Edifício Rio Nobre. Rendida pelo mesmo indivíduo e por dois cúmplices, é arrastada ao apartamento 1201, em reforma, onde é espancada e vítima de tentativa de estupro. Caindo desmaiada, é atirada do alto do décimo segundo andar. Eram exatamente 20 horas e 56 minutos quando o corpo tocou o chão. Esta é a versão mais conhecida do que ocorreu naquela tarde. Durante o inquérito instaurado para investigar o crime, muitas outras versões, desde aquelas que colocavam a vítima como uma moça em busca de aventura amorosa até as que levantavam a hipótese do suicídio, se sobrepuseram umas às outras, com testemunhos e falsos testemunhos nublando a clareza dos fatos.

O “caso Aída Curi”, assassinada aos 18 anos pelo playboy Ronaldo Guilherme de Souza Castro, pelo menor de idade Cássio Murilo Ferreira da Silva e pelo porteiro do prédio, Antonio João de Souza, receberia de imediato a atenção da imprensa, primeiro por conta da paisagem social, um dos bairros mais elegantes da cidade do Rio de Janeiro; segundo, porque dois dos assassinos eram provenientes da classe média alta; e, finalmente, pela associação do crime ao fenômeno da juventude transviada que, ao transpor das telas de cinema para as cidades um padrão de comportamento de uma juventude inquieta e não alinhada aos códigos morais vigentes, atraía não apenas antipatias mas até mesmo perseguições policiais a quem se vestisse ou aparentasse seguir a moda dos ídolos jovens de Hollywood no final dos anos 1950.

A revista semanal *O Cruzeiro* ofereceu ampla e sensacionalista cobertura ao caso, primeiro na pessoa do repórter Arlindo José e depois por meio do jornalista David Nasser que, militando apaixonadamente em favor da vítima, acabou por escrever talvez as páginas de jornalismo mais pessoais, passionais e virulentas da história da mídia impressa brasileira no século XX. Em reportagem de 2 de abril de 1960, intitulada “O júri oficializou a curra”, o jornalista se refere a um dos acusados como “tarado currador, asqueroso e monstro cínico”.

Em seus muitos textos a respeito do crime, Nasser atualiza a rede de personagens que compõem o drama: *O Traidor*, na pele do assassino Ronaldo Guilherme (e multiplicado nos demais cúmplices); *a Vítima*, que assume o papel da inocência e da virtude, a própria Aída Curi; *o Justiceiro*, ele mesmo, Nasser, no protagonismo. Segundo Jesús Martín-Barbero, o *Traidor* personifica o mal, o vício, a sedução: “Ao encarnar as paixões agressoras o Traidor é o personagem do terrível, o que produz medo, cuja simples presença suspende a respiração

dos espectadores” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 164). A *Vítima*, necessitada de guarida, encontra no *Justiceiro* a proteção de que carece, e a dignidade perdida é finalmente restaurada pela ação desse herói salvador. Se nas primeiras reportagens sobre o caso a vítima é proposta como moça imprudente, que aceita o convite de um rapaz a quem mal conhecia para supostas aulas de inglês, logo em seguida esta representação dá lugar a uma outra, da jovem pura, ciosa de sua castidade, representação perfeita da *Vítima*. A partir da exposição da sua procedência familiar, uma família católica nos moldes tradicionais, e da revelação de trechos do seu diário, Aída passa a ser narrada como uma adolescente cristã casta, inspirada em modelos de virtude e heroísmo do santoral católico. Uma jovem mártir que não apenas se opõe ao assédio dos seus carrascos, mas que surge como antagonista por excelência da inversão de valores representada pela juventude transviada. Uma das anotações retiradas das páginas do seu diário é amplamente divulgada como revelação e sinal de predestinação: “Maria, ajudai-me a amar sempre a Jesus e antes morrer do que pecar”²¹. A frase é atribuída a Santa Maria Goretti pelo monsenhor Maurício Curi, irmão de Aída:

Maria Goretti habitava a aldeia italiana de Ferrieri di Conca. Um dia viu-se atacada por Alexandre Serenelli, jovem de vinte anos que trabalhava com a família Goretti. Tomado de paixão violenta pela menina de apenas 12 anos, Alexandre tentou desonrá-la. Maria resistiu lutando. Pela última vez diz-lhe Alexandre: Cede ou morrerás. E a pequena heroína responde-lhe: Antes morrer que pecar! (CURI, 1978, p. 61)

Tomando a devoção de Aída Curi à Santa Maria Goretti como emblema, a imprensa passa a empreender uma cruzada cujo objetivo não será outro senão, a pretexto de justiça, o da santificação da vítima. Assim, não parece ser por acaso que, três meses após o crime, circule em edições consecutivas²² da revista O Cruzeiro o relato integral de Alexandre Serenelli, assassino confesso de Maria Goretti. Sob a manchete “Eu matei uma santa”²³, Serenelli narra o crime, as últimas horas de vida da sua vítima, as palavras de perdão que esta haveria proferido a ele, o agressor, e, ainda, os anos de prisão, o arrependimento e a própria conversão. Serenelli, abrigado entre os monges capuchinhos, será peça principal no processo de canonização de Maria Goretti. Dom Helder Câmara, em 1958, Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro, se pronunciará a respeito do crime que vitimou Aída Curi: “Comove-me pensar que em nossa cidade, em plena Copacabana, no nosso século, nos nossos dias, tenha surgido uma irmã de Maria Goretti”. E, responde à questão formulada pela imprensa: “É certo ou errado, absurdo ou cabível aproximar o nome de Aída Curi ao de Maria Goretti?”

²¹ Anotação feita em diário no dia 31 de maio de 1956.

²² As edições de 22 e 29 de novembro e 6 de dezembro de 1958.

²³ Perceba-se a correlação com a manchete da revista Istoé citada anteriormente.

Parece-me pelas razões que apresentarei a seguir, que é perfeitamente possível a aproximação dos dois nomes. Não se trata, é claro, de proclamar a identidade das duas figuras, das duas vidas e das duas mortes. Ainda menos de proclamar a santidade de Aída, quando se sabe que a canonização é processo privativo da Santa Sé. Mesmo admitindo que no caso da estudante brasileira tenha havido imprudências (e em que medida existiram não é fácil apurar: fácil é acusar quem já não se pode defender), é indiscutível e se tornará cada vez mais patente que não vacilou em perder a vida (ou em linguagem cristã: ganhá-la!) para salvar sua virtude. (CURI, 1978, p. 85)

No entanto, para um bom entendedor meia palavra faz um santo e é possível depreender, por meio de relatos da época, a aura de santidade imputada à jovem assassinada. Muito embora o bispo advertisse pela não identificação das duas personagens, era exatamente esse o movimento empreendido e encabeçado por alguns setores da imprensa. Mas as aproximações não residiriam apenas no que diz respeito à biografia moral das duas garotas. No caso de Maria Goretti, revistas, folhetins e outras publicações consideradas perniciosas (e que teriam sido presenteadas ao assassino pelo seu pai) cumprem um papel de destaque no desenrolar do drama. Diz Serenelli, em sua narrativa:

Meu pai procurava agradar-me. Eu lia tudo: livros religiosos, educativos, romances profanos, revistas, jornais, sem seleção nenhuma devorava o que encontrava. Disse alguém que o meu quarto estava atapetado de figuras pornográficas. Isso não é verdade. Eu tinha recortado cenas cômicas da “Tribuna Ilustrada” e as dependuradas na parede, mas eram quadros morais! A vida de “solitário no pântano” aborrecia-me. Procurava, pois, distração na leitura. Lia e relia demoradamente durante as eternas noites de inverno. Talvez as leituras tivessem influido em minha conduta. Mas a causa principal atribuo-a à falta absoluta de uma educação, ou melhor, de (*sic*) uma educação má. (O Cruzeiro, 22/11/1958, p.108)

Serenelli responde aí à imprensa que deu cobertura ao caso e aos biógrafos da jovem santa. Do mesmo modo que Madame Bovary tem no folhetim romântico do século XIX o cúmplice perfeito para o adultério, Serenelli tem em suas leituras um co-autor para o seu crime:

Como então chegou a manchar-se com tão horrível crime? A resposta deve ser encontrada nas perniciosas leituras que lhe fomentavam os vícios contraídos entre os maus companheiros. Aos vinte anos Alexandre saciava sua curiosidade com os crimes policiais das folhas diárias e com revistas ilustradas, geralmente pornográficas [...] Proclamavam-se publicações “independentes da escravidão da moral católica” e da “opressão dos padres fanáticos” que desejavam manter a “ignorância das massas”. Seus redatores alardeavam-se em paladinos da moral leiga, da cultura e do progresso e não se pejavam de conculcar, em nome da liberdade, a mais sagrada de todas: a liberdade de consciência. (COLOMBO, 1949: 59-60)

No caso de Aída Curi, essa co-autoria é transferida, como já se disse, para a juventude transviada, que chegava ao Brasil por meio dos filmes de Hollywood. Motos, lambretas, casacos de couro, cabelos ao estilo James Dean, calças jeans, eram os signos de adesão dessa juventude rebelde mediada pelo cinema norte-americano. Quatro dias apenas após a morte de Aída Curi, na edição de 19 de julho de 1958 do Jornal do Brasil, alertava-se: “Que o episódio sirva de lição a outras adolescentes desta geração insensata e fútil, desta juventude cinematográfica... e cada vez mais pobre de sentimentos e dignidade”. Inicia-se assim, sobretudo nas capitais brasileiras, uma verdadeira caça aos rebeldes e selvagens da motocicleta, com batidas policiais, apreensões de menores e toda a sorte de perseguições. No Rio de Janeiro as arbitrariedades já se intensificavam tanto um mês após a morte de Aída que, em coluna assinada exatamente no mesmo Jornal do Brasil, Nelson Carneiro advertia:

Passamos a enxergar em todo rapaz um transviado. Se ele possui uma lambreta ou motocicleta não há outra coisa a fazer senão prendê-lo. Ali está um criminoso futuro. Vá alguém insurgir-se contra o abuso dessa generalização e logo será equiparado aos malfeitores. Estamos julgando uma geração inteira por um punhado de rapazes, mil, dois mil, cinco mil que sejam, se forem tantos os desviados. Estamos tomando a exceção como regra geral. O exagero põe sob suspeita dezenas, centenas de milhares de moços. As batidas não visam impedir, com a indispensável discricão, que menores de vinte e um anos frequentem boates, bares, cabarês, todos os pontos onde as convocações do vício são mais numerosas. Tudo se faz com um luxo de publicidade, que acaba por prejudicar a muitos para acudir a poucos. (Jornal do Brasil, 14/08/1958, p.3)

O “caso Aída Curi” é ainda emblemático por ser a mais longa reportagem seriada tanto da revista O Cruzeiro como do próprio jornalista David Nasser. Isso enquanto continua a render manchetes em outras publicações do gênero. De 1958 até meados dos anos 1960 a história de Aída é continuamente revisitada por Nasser. Para além das fotorreportagens, o jornalista utiliza-se também de sua coluna semanal como tribuna. Em artigo denominado *Resposta a um crápula – que faria você, leitor, se um cão raivoso lhe mordesse a perna?*, publicado em 2 de abril de 1960, o articulista dirige-se ao advogado Wilson Lopes dos Santos, defensor do réu Ronaldo Guilherme, com adjetivos injuriantes como “equestre, patife, ordinário e ladrão de galinhas”. Nasser finaliza seu texto com uma quadra: “Wilson Lopes dos Santos,/ isto eu afirmo e não brinco:/ perto dele, até gambá/ é Chanel número cinco”. O jornalista ainda fará com que o tema extrapole os limites da revista seja pela publicação de um livro²⁴ seja pela exaustiva exposição do assunto no programa que

²⁴ *A Tragédia de Aída Curi (ou Por uma Menina Morta)*, publicado em 1966.

comandou na extinta TV Tupi, *Diário de um Repórter*. A abertura do programa era dada por um grito que, se supunha, fosse de uma mulher caindo.²⁵

Da fotonovela “jornalística”, para a fotonovela de fato, será um salto. Em 1961 a revista feminina *Sétimo Céu* publicará a fotonovela *Vida e Morte de Aída Curi*, cuja contracapa trará na íntegra reprodução de uma carta assinada pelo Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Jaime Barros Câmara, ao advogado constituído pela família da vítima, na qual o prelado testemunha sobre o bom caráter e moral da moça. Outros elementos, como fotografias reais da mãe de Aída e do julgamento dos acusados, contribuirão para o diálogo cada vez mais profundo, e confuso, entre real e ficção. E mesmo o cinema repercutirá o “tema” Aída Curi. Em “O Bandido da Luz Vermelha” (1968), de Rogério Sganzerla, um corpo de mulher é atirado do alto de um edifício. Durante a queda, é dito: “Darcy Ruth Brasil, 23 anos, dona de casa, ex-balconista, ex-manicure, ex-parteira, ex-vestibulanda de Direito, a popular Gaúcha, também conhecida como Mara ou Sophia Loren”

3.3.1 Aída Curi, vítima sagrada

No ensaio *Sobre o sacrifício* (2005), Hubert e Mauss chamam atenção para as aproximações etimológicas entre as palavras sacrifício e consagração. Ambas pertencem ao universo do sagrado, e sagrado é todo tributo devido aos deuses, pago em sangue ou por algo que o valha. Quando um objeto, animal ou indivíduo é consagrado, ele sai da esfera profana para o domínio do divino. O sangue imolado é a moeda corrente a mediar as relações entre deuses e humanidade e, no rito, dizem os autores, há uma irradiação do poder consagrador para a vítima, o sacrificante e o sacerdote. Sacrificante, nessa definição “é o sujeito que recolhe os benefícios do sacrifício”.

O poder do sangue sacrificial é devastador e extremamente arriscado, daí a necessidade de uma transformação geral que a todos proteja dos efeitos indesejados do poder que emana do ritual. O *Hércules Furioso*, de Eurípedes, como lembra René Girard (2008), narra justamente um episódio em que um rito sacrificial sai do controle e acaba em loucura e crime: o herói grego embriagado do poder do sangue acaba por assassinar a família. É daí que se estabelecem os rituais de purificação, as normas, interdições e tabus a serem observados.

²⁵ Ver <http://observatoriodaimprensa.com.br/news/showNews/asp0711200199999.htm> (página consultada em 30/08/2012 às 23h55)

O sacrifício é um ato religioso que só se pode efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos. Ora, antes da cerimônia, em geral, nem o sacrificante, nem o sacrificador, nem o lugar, nem os instrumentos, nem a vítima têm esse caráter no grau que convém. Assim, a primeira fase do sacrifício tem por objeto conferir-lhes esse caráter. Eles são profanos, e é preciso que mudem de estado. Para tanto são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e ali os comprometam mais ou menos profundamente, conforme a importância do papel que desempenharão a seguir. (HUBERT; MAUSS, 2005, p. 26)

Os ritos sacrificiais são, pois, relacionados à necessidade de contenção da violência inata às sociedades humanas. Os limites entre crime e sacrifício são esgarçados, e o sacrifício se configura, então, como um mecanismo de contenção contra uma força indomesticável e selvagem o suficiente para pôr a perder toda a coletividade. É na fronteira mal demarcada entre assassinato e consagração que se dá a ler o episódio Aída Curi. Mas antes é interessante retornar ainda à Santa Maria Goretti e seu assassino, Alexandre Serenelli. Chama atenção, na primeira parte do relato publicado na revista *O Cruzeiro*, uma foto de Serenelli com a seguinte legenda: *Este é Alexandre Serenelli, protagonista de uma tragédia que consumiu toda a sua longa vida: ele assassinou uma jovem que era santa*. Ora, Maria Goretti se santificou pelo martírio ou a sua santidade era anterior? Isso traz à baila a questão do sacrifício e da função sagrada da vítima. Girard expõe a ambivalência de forma direta: “É criminoso matar a vítima porque ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (op. cit., p. 11).

Tanto no caso Maria Goretti quanto no caso Aída Curi a ritualização do assassinato alça as vítimas a uma condição especial. Essa ritualização é dada *a posteriori* e é a narrativa jornalística quem a proclama efusivamente, sem que se possa saber, no entanto, se é um eco do clamor popular ou se o detonador deste. Todavia, por que exigem a santidade da vítima o jornal e os seus leitores? Não há uma conclusão fechada a respeito, mas se pode inferir que a sacrificialidade potencial das vítimas, determinada pelo seu valor moral e, sobretudo, espiritual, é agradável à própria sociedade necessitada de ritos de apaziguamento. A vítima perfeita, diz Girard, se se pode conceituar esse estatuto, é sempre a mais bela, a mais dócil, a mais agradável e, aos olhos dos inúmeros deuses, a mais preciosa. A aberração conceitual deriva que nos casos das jovens citadas suas mortes são afirmações (ou confirmações) de algo para o qual já se predestinavam, assim como as mulheres assassinadas do especial Ave Maria, abordado no tópico anterior. E sem seguir o roteiro original do sacrifício é preciso que um mecanismo de inversão o afirme e justifique. No universo cristão, é preciso que se nasça já cordeiro de Deus para que um crime transcenda a si mesmo e se torne imolação. No universo folhetinesco, é necessário a redenção da vítima. Girard postula que a sacralidade

da violência não é definida pelos termos de culpabilidade ou inocência, mas, antes, por uma espécie de mecanismo regulador social que, santificando as vítimas não vingadas, não permita o desencadeamento de ondas de violência desenfreada:

O sacrifício tem aqui uma função real, e o problema da substituição coloca-se no nível de toda a comunidade. A vítima não substitui tal ou tal indivíduo particularmente ameaçado e não é oferecida a tal ou tal indivíduo particularmente sanguinário. Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade, por todos os membros da sociedade. É a comunidade inteira que o sacrifício protege de *sua* própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores. O sacrifício polariza os germens de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial. (GIRARD, 1990, p. 19).

O filósofo se refere aos ritos de sacrifício praticados pelas comunidades Dinka e Ndembu, grupos étnicos do Sudão e da Zâmbia, respectivamente. E realça que “sociedades como as nossas”, o que pode ser traduzido certamente como sociedades alinhadas ao pensamento cartesiano centro-ocidental, dispensam e passam bem sem os ritos de sacrifício. No entanto, tomando como exemplo os casos aqui referidos, a resposta à uma violência demasiada nessa contemporaneidade fugidia pode se prefigurar em uma transfiguração da mesma num caráter supra-humano, que consagra a vítima e o próprio ato violento que passa da vulgaridade criminosa ao status de martirização.

O assassinato de Aída tem assim, por meio da imprensa, um caráter exortativo. Por um lado, as notícias advertem a respeito dos excessos da juventude delinquente e, ao circunscrever a ameaça nas páginas dos periódicos, procuram desvelar seus códigos, buscando assim alcançar mecanismos que possam proteger a sociedade currada, para usar uma palavra cara à época, e encurralada. Simultaneamente, a imagem da moça morta em defesa da virgindade é estandarte cuja função é o de impedir que surjam novas aídas, novas vítimas. Uma análise das páginas do Jornal do Brasil dá uma ideia da apologização do exemplo de Aída. Nos dias que se seguem ao assassinato, o caso ocupa ora as páginas policiais ora a página de artigos ou ambas. Nas páginas policiais, em geral, as notícias sobre o crime são antecedidas por um texto opinativo, não assinado. Na edição de 19 de julho de 1958 esse texto tem como título “Que o episódio sirva de lição”. Até então as suspeitas eram de que Aída teria seguido Ronaldo sob a promessa de ter aulas de inglês e ouvir música:

É certo que não deveria ter acompanhado um rapaz a quem via pela primeira vez. Mas teria nele confiado. Era afinal um rapazola como tantos outros colegas de escola, onde se permitem certas liberdades dentro dos limites da decência, do cavalheirismo. Longe estaria a pobre moça de supor naquela ocasião que lhe haviam preparado uma cilada funesta com a cumplicidade daquele rapazola, fingindo-se apenas um obsequiador, um

amiguinho, como costumam admitir outras jovens desavisadas. (Jornal do Brasil, 19/07/1958, p.12)

Dias depois, o articulista Martins Alonso já coletiviza Aída de forma mais bem acabada, ampliando o crime de que foi vítima, pluralizando-o em outros de que não se tem testemunho. Em texto denominado “Criminosos protegidos”, o articulista dá um panorama dos crimes cometidos por jovens da classe média alta e do silêncio em torno deles, silêncio comprado pelo poder do dinheiro e da posição social, ao mesmo tempo em que esboça o caráter virtuoso da vítima:

Nesses crimes premeditados, que tem origem em fatos outras vezes praticados – e quem nos dirá que os últimos suicídios de jovens que se lançam de arranha-céus não terão o mesmo motivo – nesse crime somente não houve preocupação desde logo, foi com a identidade da vítima, aquela menina educada na casa religiosa que o saudoso Ramiz Galvão amparou e dirigiu tantos anos, aquela menina que se deixou enlear na trama de um grupo de anormais e quando se apercebeu da desgraça, resistiu, lutou e preferiu a morte à desonra. (Jornal do Brasil, 23/07/1958, p.3)

Entretanto, do final dos anos 1950 até os dias de hoje, Aída Curi é evocada a cada novo crime que repercute elementos de sua história: Claudia Lessin Rodrigues, em 1977, atirada de um prédio às pedras da Avenida Niemeyer, no Rio de Janeiro; Mônica Granuzzo, em 1985, atirada de um prédio na região da Lagoa, Rio de Janeiro; Fernanda Lages, atirada do prédio em obras do Ministério Público Federal, em Teresina, Piauí, em 2011. Nesse último caso, é reveladora a manchete do *Jornal de Luzilândia*, do dia 11 de agosto de 2012: “As semelhanças do caso Fernanda Lages no Piauí com o caso Aída Curi no Rio de Janeiro”. Por um momento, no tempo sem tempo do jornal, os dois casos passam a ser contemporâneos de si mesmos. Desse modo, é possível ler Aída Curi como a vítima oferecida à sociedade (o sacrificante), por toda a sociedade. David Nasser, pelo protagonismo que sedentamente buscou e atingiu sensacionalisticamente tem, ainda que de modo simbólico, o sangue de Aída nas mãos, ele é seu sacerdote e, nas páginas diárias do seu trabalho jornalístico, celebra, mais que qualquer outro, e atualiza o sacrifício da moça.

3.3.2 Aída Curi, santa midiática?

Não parece ser por acaso que o fascínio da morte, sobretudo da morte trágica, exerça também um certo protagonismo, tanto nas páginas de jornais e revistas quanto no próprio imaginário coletivo, sobretudo na América barroca à qual o Brasil se afilia. Herdeira da simultaneidade dos tempos, essa América é a América da festa, do rito e, por que não?, do

sacrifício. Se é verdade que o Ocidente se afastou dos mortos a partir do final da Idade Média, descobrindo, em contrapartida, a morte²⁶, é verdade também que no Brasil e demais países latino-americanos essa familiaridade nunca foi eficazmente rompida, seja na intimidade com que santos canônicos são tratados, recebendo mesmo apelidos carinhosos, seja na proliferação de cultos populares que transitam nos cemitérios, centros de umbanda e margens de rodovias. Ao estampar e dar relevo às narrativas trágicas da vida real, a mídia impressa por um lado dá vazão à sua vocação folhetinesca e por outro fabula e alimenta devoções. Um passeio por algumas manchetes de diferentes edições da revista O Cruzeiro aponta esse caráter fabulativo: *Eu ameí um gângster* (06/06/1959), *Romeu e Julieta em palco de cemitério* (19 de setembro de 1959), *A Bela Adormecida do Paraná* (26 de março de 1960), *Fera da Penha: Tânia Maria agora é menina santa* (30 de julho de 1960). Não apenas o cotidiano é ressignificado, mas o crime, a morte são fetichizados e amplamente festejados.

Entretanto, é necessário que se apreenda o fenômeno não apenas como uma expressão de uma dominação hegemônica cujo alvo é sobretudo mercadológico e se traduz numericamente em cifras e menos ainda como pura e simplesmente uma concessão a uma chamada expressão popular. Pelo contrário, a irupção desses temas nos periódicos sugere a ambiguidade barroca nas quais a sociedade está imersa. É um processo circular, dialógico, conflituoso, como aponta Martín-Barbero:

De um lado está o popular como memória de outra economia, tanto política como simbólica, memória de outra matriz cultural amordaçada, negada, a qual emerge em práticas que têm lugar nas praças de mercado rural e urbano da América Latina, nos cemitérios, nas festas de pequenas cidades e de bairros etc. Em todas essas práticas é possível achar certas senhas de identidade mediante as quais se expressa, se faz visível, um discurso de resistência e de réplica ao discurso da burguesia. (2004, p 120)

Essas práticas, acrescente-se, imbricam-se entre as páginas impressas, dobram-se junto ao discurso zeloso pela moral e bons costumes, relembram, ou atualizam o lugar da invenção, assim como manifestam que no espaço “urbano” do jornal, da revista, se sedimentam outros espaços e a hegemonia não passa de uma ilusão. Aída Curi é assim tornada não apenas um fenômeno midiático, mas principalmente um fenômeno comunicativo. E o que comunica Aída Curi para além do assassinato de que foi vítima? Aída Curi comunica algo sobre a violência contra a mulher no Brasil, na medida em que sob sua efígie se colam os rostos de outras moças e meninas vilipendiadas. Aída Curi comunica algo sobre a permanência de uma fé construída de forma associativa, cumulativa, acolhedora,

²⁶ ver Michel Lauwers no verbete “Morte”, do Dicionário Temático do Ocidente Medieval.

íntima. Aída Curi (con)funde-se a Santa Maria Goretti, e Santa Maria Goretti funde-se a Aída Curi, não importando, de fato, o discurso oficial da Igreja Católica a respeito.

Aída Curi comunica também um modo de fazer jornalismo que, a despeito do que se possa pensar, é ainda corrente, atual, talvez menos personalizado, mas com marcas evidentes da primeira pessoa. Apesar da comoção em torno do caso, pelo fato de repercutir por anos, e apesar do projeto santificador de sua figura por parte da mídia, Aída Curi, de fato, não tornou-se uma devoção popular, a exemplo de outros casos que receberam tratamento semelhante, como o de Tânia Maria, caso que analisaremos na seção seguinte. No caso Tânia Maria, por exemplo, o poeta popular evidencia marcadamente o papel midiático:

Nos jornais todos os dias
se lê os acontecidos
dos milagres de Taninha
que são demais obtidos
pelos fiéis que nas preces
por Tânia são atendidos.
Eu que venho acompanhando
A notícia nos jornais
Como A Luta Democrática
É quem nos informa mais
Sobre os dramas de Taninha
Seus milagres Divinais. (SANTOS, 1960, p.37)

Porém o fato de Aída não se contornar como uma devoção popular completa, como Tânia Maria, não invalida o processo de santificação midiática e tampouco significa o seu fracasso. O caso Aída Curi, passados tantos anos, é ainda a notícia “que mora no terceiro nicho do altar-mor, ao lado do Evangelho”, e como tal, permanece sempre novo, presente.

3.4 Tecendo anjos: Tânia Maria e Menina Sem Nome, narrativas trágicas da infância santa

Sem dados que apontem com segurança os elementos constituintes da violência contra a infância no Brasil, tanto nos dias atuais como nos séculos anteriores, os veículos de comunicação vêm registrando, ao longo dos anos, alguns dos dramas protagonizados por essas jovens vítimas. Se esses dramas são compostos de elementos folhetinescos é mais que certo que ocupem as manchetes por um tempo considerável. Sugere-se uma permanência tanto nas páginas dos jornais e nas chamadas dos noticiários quanto numa certa “memória jornalística”, o crime contra a criança que contenha tanto mais elementos ex-cêntricos,

próprios à estrutura do *fait divers*²⁷, do que aqueles de certo modo considerados banais. O *fait divers* “só começa onde a informação se desdobra e comporta por isso mesmo a certeza de uma relação” (BARTHES, 1964, p. 2). Nesse sentido, essas manchetes comunicam, discretamente ou não, as paisagens culturais em movimento e em suas complexidades, percorrendo sobre as práticas de vida e morte que permeiam a sociedade, suas colagens, imbricações e cruzamentos. Amálio Pinheiro (2009) analisa esta aproximação/apropriação caleidoscópica da notícia com a paisagem e a conformidade do jornal (que aqui estendemos aos programas de rádio e TV e revistas) às culturas de “imaginação metonímica”, culturas associativas, cumulativas, que agem por aproximação, contiguidade. Culturas barrocas.

Sob esse viés, aqui se empreende uma análise de marcas e crenças ligadas a práticas fúnebres infantis numa abordagem diacrônica que possa dar conta dos movimentos de aproximação e reinterpretação desses costumes na atualidade e que auxilie na composição de um panorama da santidade popular latino-americana. Nesta direção, desponta o papel midiático na reiteração de histórias e valores ao longo do tempo, capazes de estabelecer um sentido de duração na memória e imaginário popular que, por sua vez, segue ressignificando esses elementos. Tangenciando essa análise, duas narrativas de morte emprestam seus componentes: Tânia Maria, criança assassinada no Rio de Janeiro, em 1960, no caso que ficou conhecido nacionalmente como o “crime da Fera da Penha”, e a Menina sem Nome, criança de aproximadamente 8 ou 10 anos, não identificada, assassinada em Recife, em 1970.

3.4.1 O anjo festejado

Em algumas localidades do interior pernambucano, a aparição de nuvens do tipo *cirrus-cumulus* está ligada a uma certa apreensão da morte infantil, as nuvens como um índice do falecimento de uma criança em tenra idade, representação da alma inocente que ascende para junto de Deus. Nas décadas de 1970 e 1980 era costumeira a frase “Morreu um anjo!”, ao avistamento desse tipo peculiar de formação. Segundo Phillipe Ariès (1981) é na arte medieval que a imagem da criança será ora associada à alma, ora associada ao anjo, isso já a partir do século XIII, um passo importante para o estabelecimento de devoções em torno da criança. O tema da infância santa, curiosamente inspirado na obscura infância do menino Jesus, corresponderá, então, a um crescente interesse dentro da sociedade ocidental por essa fase da vida.

²⁷ *Fait divers*, no jargão jornalístico, fatos noticiosos, que não se encaixam nas categorias tradicionais dos veículos, despertando a atenção do leitor por sua excentricidade. Ligam-se historicamente ao romance folhetinesco.

Gilberto Freyre credita aos jesuítas esta fusão entre as imagens da criança morta e o anjo católico, com os enterros de anjo movimentando a sociedade indígena recentemente catequizada, no sentido de abrandar a tristeza da perda, embelezando e alegrando, de certo modo, o fato trágico e, ainda, oferecendo argumentos que expliquem os motivos de a mortandade infantil dar um salto considerável à chegada do colonizador: “Não era nenhum pecador que morria, mas um anjo inocente que Nosso Senhor chamava para junto de si” (FREYRE, 1997 p.133). Forte tradição na Península Ibérica, marcada por traços arabizantes, os velórios festivos de criança, que nas regiões de Valência, Alicante e Núrcia, na Espanha, receberam o nome de *aurora* (talvez por prenunciar um “novo dia” ou “nova vida” ao lado de Deus), servirão, no Brasil e América Latina, também para delimitar novos territórios nas práticas devocionais. Essas práticas parecem, pois, reordenar e atualizar antigos rituais fúnebres, tanto mouriscos quanto da velha Europa e ainda da América pré-colombiana. Uma festa da mestiçagem em múltiplas dobras.

E assim os antigos *aurora* serão absorvidos e reencenados. No Chile, por exemplo, as *fiestas de angelito* manifestarão o caráter alegre da morte da criança. Jogos, bebidas, comidas, baile e orações serão congregados em torno do velório. Quanto mais festejado o *angelito*, mais garantias de que, chegando aos céus, sua alma possa rogar pelos seus familiares e amigos. No caso de pais menos abastados, o festejo subsistirá na prática de arrendar o cadáver da criança a comerciantes ou donos de bares que, por sua vez, arcando com as despesas do folguedo, do pequeno anjo paramentado se utilizarão até o ponto que a deterioração do corpo assim o permita. Em torno da celebração, muitas crenças foram ganhando forma, entre elas que não se deve chorar a morte do anjo, pois que, molhadas suas asinhas pelas lágrimas, não conseguirá cumprir a jornada, o voo que empreenderá ao paraíso celestial. Na Argentina, o costume será cingir o defunto com cordões e em cada nó se colocarão os pedidos que se querem atendidos. A prática garantirá que o anjo, durante a jornada, não se esqueça das graças encomendadas. No Brasil, a crença corrente é de que seria saudada por um coro de anjos, ao chegar ao paraíso, a mãe que tivesse perdido sete filhos de pouca idade.

E assim, no centro de tudo, o anjo se converte num intercessor pessoal e familiar, um embaixador que, advindo da terra, pede, nos céus, pela comunidade da qual fez e ainda faz parte, consistindo esse tipo de prática num importante movimento no sentido da autonomia dos cultos populares no esgarçamento da centralidade do catolicismo que vai sendo cada vez mais contaminado pelo atrito das culturas que se misturam e se costuram umas às outras. Importante ressaltar que o catolicismo que chega às Américas hispânica e portuguesa é já

um cristianismo singular, mesclado das misturas da própria Península Ibérica e não perfeitamente alinhado com uma prática romana que só se ordenará séculos mais tarde, obedecendo, sem dúvida, a uma permeabilidade muito própria a esta religião desde suas origens. Será um cristianismo que chega já hibridizado também da África, com os povos centro-africanos que praticavam o chamado “catolicismo angolano” (GATES JR, 2011, p. 34). Com um número limitado de padres e missionários, esse cristianismo será entregue ao artesanato do povo.

No Brasil oitocentista, a exemplo de outros países latino-americanos, seja no interior ou nos grandes centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador, o enterro de anjo se prefigurarão como festejo, um ritual barroquizado, no qual o pequeno morto será celebrado e levado em cortejo pelas ruas, muitas vezes atado a um estandarte. Uma performance fúnebre cujo centro é um corpo simultaneamente integrado e alheio, presença e ausência fundadas na precariedade. Jean-Baptiste Debret (1768-1848), pintor integrante da Missão Artística Francesa (1816), como outros viajantes da época, registra esses eventos sob a perspectiva pitoresca da literatura de viagem.

Grupos de círios acesos, colocados em profusão, fazem brilhar as flores e vidrilhos entre os quais não se distingue o pequeno embrião fantasiado de anjo e deitado num pequeno leito de tafetá branco, rosa ou azul-céu, guarnecido com debruns de prata. O rosto descoberto é pintado das mais vivas cores e o penteado consiste numa peruca loura, bem empoada, coroada por uma enorme auréola feita de plaque de prata (DEBRET *apud* DEL PRIORE, 1999, p. 92).

Tais práticas se estenderão a todo o território nacional, com especial colorido nos lugares mais afastados, no interior do país, onde os velórios e enterros de anjo ocuparão lugar central nas práticas funéreas populares, conforme depoimento colhido por Francisco Van Der Poel:

Eles botavam o anjinho na mesa, as mulheres vestia (*sic*) aquelas roupas e pegavam o anjo e saía (*sic*) batucando e jogava (*sic*) pra outra, aquela batucava e jogava pra outra e assim por diante. No dia que morria um anjo fazia era festa. Diziam que o anjinho era pequeno e não ia sofrer (VAN DER POEL, Disponível em <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/>, acessado em 22/06/2013)

Honrado com pompas de um pequeno santo, praticamente um menino Jesus popular e mestiço, o anjinho congrega valores e crenças acerca da morte, da vida além-túmulo, das relações entre vivos e mortos e, sobretudo, a respeito da divindade. As práticas e imaginário em torno do anjinho e do *angelito* chegarão ao século XX modificadas sobretudo pela ação normatizadora da Igreja Católica, esta já se estruturando em torno de uma centralidade romana, no sentido de conter os excessos. Porém os costumes permanecerão em seu caráter

performático, seja na adoração de crianças santas nos cemitérios, caso do Brasil, seja na *velación de angelitos*, procissão animada que, reunindo pais e padrinhos de crianças mortas, levam-nas, com seus folguedos e oferendas, aos túmulos dos pequeninos, ligando a data canônica de celebração dos mortos ao antigo modo de celebração popular. Consta que no Uruguai as *fiestas de angelito* perderam o vigor a partir dos anos 1920, por força de lei. O poeta uruguaio Martín Palacio Gamboa (2013), não obstante, conta que já nos anos 1990 presenciou uma destas *velaciones* no departamento de Tacuarembó, centro norte do Uruguai. No norte da Argentina e sul do Chile ainda há relatos de tais eventos.

3.4.2 Mani: o inimigo transfigurado

Antes que se analisem as narrativas de morte propostas para esta seção, sugere-se uma pausa para arguição de um mito brasileiro corrente, supostamente de origem indígena, difundido pelo folclorista Couto de Magalhães no século XIX e que lança luzes (e algumas sombras) sobre a questão da criança defunta como um morto privilegiado. Trata-se da “lenda da mandioca”, recolhida em Santarém, Pará, por intermédio de uma senhora branca.

Em tempos idos, apareceu grávida a filha dum chefe selvagem, que residia nas imediações do lugar em que está a cidade de Santarém, Pará. O chefe quis punir no autor da desonra de sua filha a ofensa que sofrera seu orgulho e, para saber quem ele era, empregou debalde rogos, ameaças e por fim castigos severos. Tanto diante dos rogos como diante dos castigos a moça permaneceu inflexível, dizendo que nunca tinha tido relação com homem algum. O chefe tinha deliberado matá-la, quando lhe apareceu em sonho um homem branco, que lhe disse que não matasse a moça, porque ela efetivamente era inocente, e não tinha tido relação com homem. Passados os nove meses, ela deu à luz uma menina lindíssima e branca, causando este último fato a surpresa não só da tribo como das nações vizinhas, que vieram visitar a criança, para ver aquela nova e desconhecida raça. A criança, que teve o nome de Mani e que andava e falava precocemente, morreu ao cabo de um ano, sem ter adoecido e sem dar mostras de dor. Foi ela enterrada dentro da própria casa, descobrindo-se e regando-se diariamente a sepultura, segundo o costume do povo. Ao cabo de algum tempo, brotou da cova uma planta que, por ser inteiramente desconhecida, deixaram de arrancar. Cresceu, floresceu e deu frutos. Os pássaros que comeram os frutos se embriagaram, e este fenômeno, desconhecido dos índios, aumentou-lhes a superstição pela planta. A terra afinal fendeu-se, cavaram-na e julgaram reconhecer, no fruto que encontraram, o corpo de Mani. Comeram-no e assim aprenderam a usar a mandioca. (BRAITH, 2009, p. 147-48)

Beth Braith (2009) aponta elementos discursivos, enunciativos, que retiram esse texto da esfera de uma cosmologia indígena, um texto voltado para a constituição de uma nacionalidade “branca e não indígena”. Entretanto nessa narrativa, em si mesma mestiça (de

branco recontando uma mitologia supostamente ameríndia), em que pese o valor de uma cristianização cabocla, é possível inventariar alguns elementos que depõem sobre os cuidados fúnebres: a sepultura dentro da casa indica certo *status* da criança morta. Ela não se separa da família, é um ente com o qual os laços não se desfazem, praticamente uma proto divindade dos mortos, um *lar*²⁸ mestiço; por outro lado o desvelo com a sepultura, a poda e a rega, denotam o túmulo como altar de sacrifício e oferenda, um lugar simbólico que manifesta várias funções para além do sentido estrito. Se se compreende que o chefe tinha deliberado matá-la ainda no ventre da mãe, o papel de Mani como vítima sacrificial é irrevogável, mesmo que o gesto não seja consumado: ao morrer sem sinal de doença, Mani ajusta-se com o destino que lhe havia sido determinado, estrangeira, filha do inimigo e, portanto, inimiga potencial da tribo. Embora talvez seja demasiado colocar a lenda em paralelo com a prática real do canibalismo tupinambá, onde o inimigo é capturado, integrado à família pela prática do cunhadismo e depois executado e devorado, não parece excessivo apontar elementos desse costume ritual como base teológica dessa narrativa. De certo modo, Mani, ao ressurgir da própria sepultura, embriagar os pássaros e alimentar o povo com seu próprio corpo transsubstanciado aponta, ainda que em tese, para o que Viveiros de Castro chama de canibalismo místico-funerário dos povos indígenas brasileiros em que subsiste o desejo de “absorver o outro e, neste processo, alterar-se” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 207). Mani, a criança inimiga, indesejada, a exemplo das tantas crianças santas do coração do povo, floresce apenas depois de ausente. Nenhuma representação do papel da criança morta na sociedade brasileira parece mais fecunda do que esta.

3.4.3 Tânia Maria: menina santa ontem e hoje

Cena de abertura: uma criança, de cerca de quatro anos, gira em meio a chamas. Traja um vestido rosa e azul de cetim brilhante e sua cabeça está ornada por um resplendor igual ao usado nas representações dos santos da Igreja Católica. Após o primeiro giro, as mãos que estão cruzadas junto ao peito se estendem receptivamente às chamas que, por sua vez, crescem em pequenas explosões que parecem sobrenaturais. Após o segundo giro, seus olhos vertem lágrimas de sangue. Após o terceiro giro, a menina se transforma numa estatueta de gesso, uma imagem de santa, um ícone de si mesma.

²⁸ Divindade doméstica romana associada aos Manes, as almas dos entes queridos.

A descrição refere-se à abertura do programa *Linha Direta*, em episódio exibido em 2001 pela Rede Globo de Televisão. A atração apresentada semanalmente, nas noites de quinta-feira, entre os anos 1990 e 2007, procurava reconstituir dramaturgicamente, casos envolvendo crimes de morte. Nas últimas quintas-feiras do mês, um especial denominado *Linha Direta Justiça*, dedicava-se à reconstituição de delitos famosos na história nacional. A cena detalhada acima é o preâmbulo do caso “Fera da Penha”, um crime que abalou o Rio de Janeiro em 1970.

O programa *Linha Direta* entra para a história da televisão brasileira ao agregar elementos de grande apelo comunicacional: a espetacularização da violência e a folhetinização da notícia aliados a depoimentos reais de pessoas envolvidas no caso, como testemunhas, parentes das vítimas, policiais e outros profissionais. Uma fórmula usada largamente em programas da TV norte-americana, a exemplo de *Medical Detectives*, onde a medicina forense explica e soluciona casos intrincados com o auxílio dos mesmos elementos. No caso brasileiro, a disponibilização de um número de telefone para o recebimento de denúncias anônimas entra como um elemento comunicacional poderoso ao trazer o espectador para dentro da própria trama.

Segundo Kléber Mendonça, na briga pela audiência, a narratividade do programa busca uma aproximação do gosto popular, uma empatia na qual “é exacerbada uma violência desesperadora que explode no encontro do bem indefeso com o mal impune. A transformação de brigas cotidianas em crimes hediondos simulados (e re-construídos) em cores berrantes ajuda a construir uma linguagem afinada ao gosto popular” (MENDONÇA, 2001., p.52). Citando Jesús Martín-Barbero, Mendonça ressalta que não apenas o sensacionalismo sustenta essa estratégia, mas alinha esse movimento a uma busca de conexão com outras linguagens circulantes na paisagem, uma característica presente na mídia latino-americana.

No programa, muitas tramas se entrecruzam: a vida ficcionalizada pela dramaturgia, o uso do jargão e dos códigos policiais como instrumento de autoridade, o cidadão comum impelido e seduzido a entrar na narrativa por meio da participação anônima, e desse modo também se ficcionalizando, e ainda o depoimento de testemunhas, familiares, policiais, outros repórteres atestando o produto menos como o objeto dramático que é e tanto mais como uma verdade fundamentada. Um mosaico complexo e móvel em si mesmo.

No embate entre o bem indefeso e o mal impune e absoluto, encontram-se as personagens Tânia Maria e Neide. Neide Maria Lopes, comerciária suburbana, leitora ávida das crônicas do escritor Nelson Rodrigues, então com 22 anos, envolve-se com Antonio

Couto Araújo. Após descobrir que o mesmo é casado e ser por ele obrigada a fazer um aborto, aproxima-se da família deste, tornando-se amiga de sua esposa e conquistando sua confiança assim como da filha do casal, Tânia Maria Coelho Araújo, de 4 anos de idade. No dia 30 de junho de 1970, fingindo ser uma vizinha, Neide passa na escola em que a menina estuda e a leva consigo. Depois de horas perambulando com a criança, a leva para um local ermo, um abatedouro no bairro da Penha, atira na menina e, conforme consta na cobertura do caso feita pela imprensa da época, com a vítima ainda viva, incendeia o corpo.

Descoberta como autora do assassinato, numa confissão conseguida após doze horas de inquérito, pelo jornalista Saulo Gomes, que havia pedido ao delegado responsável a permissão para entrevistar a moça, Neide admite a culpa e, a partir daí, recebe a alcunha que a torna conhecida, Fera da Penha. Num caso desde o começo pautado pela imprensa, a assassina é apresentada como uma pessoa fria, calculista, fora dos padrões considerados normais para uma moça de sua idade: fumava, trabalhava, mantinha um relacionamento ilícito. O fato de ser leitora de Nelson Rodrigues é sutilmente colocado pelo discurso moralizante como um agravante, ela mesma uma espécie de personagem rodrigueana que parece pular das páginas do jornal, das linhas do folhetim, para o mundo real. Um ser que consegue essa façanha é em si mesmo, segundo os códigos sociais, uma aberração, um ser monstruoso e obtuso.

Em artigo escrito por Arlindo Silva e publicado em 30 de julho de 1960, na revista O Cruzeiro, Neide é qualificada como “Frankenstein de saia”, o que reforça seu caráter duplamente humano e monstruoso. Anette Lobato (2008), ao traçar o percurso da construção da monstrialidade de Neide, chama a atenção de que, ao não ser feita qualquer alusão ao caráter do amante ou ao fato de ter sido obrigada a abortar, a assassina é delineada pela imprensa conforme uma agenda moral pré-estabelecida e pouco simpática ao perfil de mulher que ela representa: uma mulher sexualmente livre, em busca de uma independência financeira e dada a leituras pouco convenientes a uma “moça de família”.

A maneira singular de ser e de viver da moça Neide chocava com o que estava estabelecido ideologicamente para o país e para as mulheres. Além disso, Neide era uma moça pobre, mais facilmente tornada um anti-paradigma por uma propaganda contra a emancipação feminina. Ao deslizar (o que não significa evadir-se) do projeto hegemônico de família, contenedor das mulheres, Neide apresentou indiretamente razões para que os operadores da imprensa (uma fratria) se alçassem à construção da Fera da Penha, no passado e mesmo em nossos dias. As condições para o aparecimento de um ser abjeto (meio mulher- meio fera) de grande projeção estavam dadas naqueles anos sessenta. Era preciso brecar o avanço das mulheres, aproveitar, para isso, a grande capilaridade dos jornais e rádios populares e usar de um Sistema Judiciário comprometido

com os interesses de uma elite burguesa e seu projeto disciplinador. Embora os jornalistas tenham tido acesso à vida pregressa dessa moça, publicaram o que era conveniente à sua abjeção e omitiram o que a humanizava. (LOBATO, 2008, p. 63)

Não há construção de um santo que avance sem a ação de uma maldade essencial. Sem a mulher-monstro não há criança santa. A santidade imputada a Tânia Maria é determinada, em parte, pelas circunstâncias de sua morte e, em parte, pelo caráter de sua assassina, uma mulher desprovida da empatia maternal agendada pelo discurso social e científico. Um santo é tão mais santo na hagiografia conforme o martírio que o vitimiza e a crueldade do seu algoz. É o que reitera o artigo de Arlindo Silva. Há um equilíbrio entre oposição e complementaridade:

Dizem que a memória do povo é fraca, mas o caso do assassino da menina Tânia Maria, pelo Frankenstein de saias, Neide Maria Lopes, duvido que o povo esqueça. O local onde a garotinha foi morta, um terreno baldio junto ao matadouro da Penha (Rio de Janeiro), está convertido num pequeno santuário, onde, diariamente, milhares de pessoas fazem preces, levam flôres, acendem velas e pedem graças. O pequeno pedaço de chão onde a criança morreu queimada, após levar tiro na cabeça, foi cercado por barras de ferro, imitando um pequeno berço, por um popular anônimo. No dia seguinte à morte de Tânia, já se erguia no local uma cruz branca, e, desde então, a peregrinação não cessou. Começa de manhã e vai até altas horas da noite. Senhoras, moradoras nas imediações, contam que cerca de 1.000 pessoas por dia, muitas vindas de longe ou em trânsito pelas rodovias Rio-São Paulo e Rio-Petrópolis, vão até o local onde morreu a “Flor do Campo”. Êste é o nome que poetas desconhecidos deram à pobre menina. À cruz estão pregados poemas de louvor e glorificação à pequena vítima. Êsses poemas falam: “Ó Santa menina - O mundo não era teu - Tu foste predestinada - Para a glória do céu”. Também foi pregado à cruzinha branca o “Hino à Flor do Campo”, com estrofes assim: “Ó menina imaculada - Ó meu anjo salvador - Aqui, aqui te louvamos - Com a nossa imensa dor”. Continua: “Vamos todos para o campo - Lá morreu a nossa flor - Aqui, aqui te ofertamos - Todo nosso grande amor”. E o Hino termina: “Êste campo consagrado - É da filha do Senhor - Aqui, aqui nós rezamos - Ó meu anjo salvador”. Em volta do pequeno carneiro improvisado, oram, ajoelhadas, mulheres idosas, mocinhas e crianças, como se estivessem ante um altar. Velhas mães, não contendo sua indignação, dizem que a Polícia deveria deixar a mulher-fera nas mãos do povo. (O Cruzeiro, 30/07/1960, disponível em <http://www.memoriaviva.com.br/ocruczeiro/>, acessado em 17/05/2013)

No episódio *Fera da Penha* exibido pela Rede Globo, a abertura do programa com a criança em meio a chamas, transformada numa santidade, adverte o espectador a respeito do território ao qual se irá adentrar: chão sagrado. Não se trata, pois, de um crime banal, senão uma imolação, um sacrifício. Na base da devoção dos santos, está uma substituição, conforme René Girard (1990). O morto toma o lugar do deus e é para que não retorne perturbando a ordem natural das coisas, para que não se vingue dos vivos, que lhe é rendido culto. Se o morto foi vitimado por morte violenta, cabe cumprir alguns ritos para que a violência não retorne potencializada, ameaçando destruir a sociedade. Render culto ao morto, santificá-lo, prestar homenagens diante do seu túmulo ou local de morte são rituais

de isolamento e purificação. De potencial inimigo vingativo, ele é transformado em aliado, adjutor. Celebrar o morto reforça os laços comunitários e os fortalece no embate de, na impossibilidade de expurgar o mal, mantê-lo sobre controle: “A morte do indivíduo isolado mostra-se vagamente como um tributo a ser pago para que a vida coletiva possa continuar. Um único ser morre e a solidariedade de todos os vivos é reforçada” (GIRARD, 1990, p. 319).

No catolicismo popular é em torno do culto ao santo que orbita a vida espiritual. O santo é o centro e, em países por muito tempo à margem das canonizações oficiais, parece um caminho genuíno a criação de santos e devoções que atendam não apenas às demandas populares, mas que permitam uma identificação imediata. Santos do povo, saídos do povo. Se o catolicismo trazido ao novo continente foi aquele permeado de culpa, em que um Deus punitivo tudo via e castigava, é no culto aos santos que a fé cotidiana irá florescer: “Se os atos de culto ao Deus Juiz se restringem basicamente a penitências sinalizando um “não” à vida, o culto aos santos significa um “sim” que eclode num leque tão abrangente de formas quanto é abrangente e uniforme a própria vida” (OTTEN, 1999, p.15).

Mesmo depois de tantos anos passados, a mídia reforça e reitera a santidade da menina Tânia. Se no artigo da revista O Cruzeiro a pureza e inocência da criança é ressaltada pela transcrição de poemas nos quais vários epítetos vão se acumulando (menina santa, menina imaculada, anjo salvador, filha do Senhor), na abertura do programa *Linha Direta*, a carne é transubstanciada, a morte opera o milagre e o que resta é imagem, uma unidade de manifestação autossuficiente, um objeto semiótico (GREIMAS, 1989, p. 226). Aqui, o signo visual não substitui a mensagem, é a própria mensagem estabelecida a partir de feixes de relações entre múltiplos sujeitos, contextos, discursos. A estatueta na qual a menina é transformada condensa e traduz esse feixe de relações. É, indubitavelmente, uma operação sofisticada.

3.4.4 No anonimato, a identidade de todos

O túmulo do soldado desconhecido é um tipo de monumento fúnebre erigido em memória dos soldados mortos em combate, cujas identificações não puderam ser realizadas. Nem sempre a construção corresponde a uma sepultura de fato, muitas vezes trata-se de um

memorial, um cenotáfio²⁹ no qual se celebram honrarias a quem, numa situação de exceção, perdeu não apenas a vida, mas história, memória, a própria identidade. Sendo ninguém, o soldado sem nome é todos e, ao honrá-lo, devolve-se senão sua unidade, sua humanidade perdida no anonimato, burla-se o apagamento e alça-se o mistério a uma espécie de santificação. No entanto, esta é uma preocupação social bem recente, Ariès anota que:

Um homem do século XVI ou XVII ficaria espantado com as exigências de identidade civil a que nós nos submetemos com naturalidade. Assim que nossas crianças começam a falar, ensinamo-lhes seu nome, o nome de seus pais e sua idade. Ficamos muito orgulhosos quando Paulinho, ao ser perguntado sobre sua idade, responde corretamente que tem dois anos e meio [...] Um dia chegará em que todos os cidadãos terão seu número de registro: esta é a meta dos nossos serviços de identidade [...] Na Idade Média, o primeiro nome já fora considerado uma designação muito imprecisa, e foi necessário completá-lo por um sobrenome de família, muitas vezes um nome de lugar. (ARIÈS, 1981, 29-30)

Para o estudioso, a identidade que construímos no mundo atual pertence a três esferas: a fantasia (o nome), a tradição (o sobrenome) e a exatidão (a idade). Perder a memória relacionada a esses três mundos é um desvio a ser evitado sob pena do apagamento total. Uma pena que parece ser pior que a morte, posto que a morte, com todos os seus ritos, “é”, e a despersonalização “não é”. O nome próprio, palavra que carregamos socialmente, muitas vezes antes mesmo do nascimento, é sinal de permanência, estabelecimento dos dois pés em terra firme.

A devoção à Menina sem Nome, presente na cidade do Recife, Pernambuco, desde sua morte, em 1970, levanta questões sobre identidade e devoção. Encontrada morta na praia do Pina, em bairro de mesmo nome, a criança, entre oito e dez anos de idade, não identificada, e cujo corpo não foi reclamado por parentes, logo foi adotada pelo povo, que providenciou sepultura e passou a oferecer-lhe orações, pedidos, ex-votos por graças alcançadas. Sem qualquer historicidade que a defina até a data de sua morte, é a partir desse último marco que essa criança, denominada Menina sem Nome pelos repórteres policiais que cobriram o caso, passa, de fato, a ter uma existência, uma existência emprestada e sacralizada. E é nessa existência pós-morte que a Menina sem Nome respira. Permanecesse no anonimato, sua não-existência a transformaria, quando muito, em estatística, uma não-existência espectral.

²⁹ Memorial erguido para homenagear pessoas cujos restos mortais estão em outro local ou em local desconhecido. No Brasil são conhecidos como “Santa Cruz de Beira de Estrada” ou simplesmente capelinhas e nos países da América Latina como *animas*.

Em março de 2015, esse caso abre uma série de reportagens do Jornal do Commercio sobre os casos históricos dos registros periciais do Instituto de Medicina Legal. Alguns esclarecimentos sobre as circunstâncias da morte da criança parecem buscar delinear uma figura mais precisa:

Durante 45 anos a versão corrente foi a de que ela havia sido violentada e jogada, ainda com as mãos atadas, na areia da praia. Também se ventilou a possibilidade de afogamento. O ofício de remoção de corpos número 891, de 1970, assinado pelo delegado Josenaldo Galvão, dá conta de que, na manhã do dia 23 de junho, foi encontrada na Praia do Pina uma garota de cor parda, aparentando ter 8 anos. Estava com as amarradas por trás do corpo e com um laço no pescoço. O laudo do IML relativo ao caso traz uma profusão de fotos da vítima, as primeiras a vir a público desde o trágico caso. São oito fotografias, todas nas revelações originais. As imagens dão rosto à Menina sem Nome e a mostram ainda amarrada, sobre a mesa da perícia. Os detalhes das marcas no pescoço e na face também são mostrados nas fotos. A expressão de desolação no rosto da menina denuncia o sofrimento provocado pelo agressor antes de sua morte. (Jornal do Commercio, 29/03/2015, p. 2)

A reportagem de Felipe Vieira oferece possibilidades narrativas de corporificação da criança anônima, seja pelo esclarecimento da causa da morte (por asfixia), pelo relato do sofrimento e desolação percebidos nas fotografias, seja pela aproximação do texto do laudo pericial (em que se descrevem os alimentos encontrados no estômago da criança). Mas a reprodução quase indicial de uma das fotografias é mais eloquente. Ao colocar duas dessas imagens metalinguisticamente em primeiro plano numa fotografia em que o trabalho nos arquivos é retratado, o rosto e o corpo da Menina sem Nome ganham uma materialidade ainda que fugidia. A fotografia da fotografia por um lado inclui a menina santa e sua pequena e trágica história no “mundo dos vivos” e, ao mesmo tempo, abraça e recusa a violência da exposição do corpo violado: “A Fotografia é violenta: não porque mostra violências, mas porque a cada vez enche de força a vista e porque nela nada pode se recusar, nem se transformar” (BARTHES, 2011, p. 100-101). Por outro lado, ao mostrar seu rosto e corpo indiretamente, reafirma sua sacralidade.

Como substituto da divindade, a santa Menina sem Nome, equivale, pois, ao deus desconhecido a que se refere o apóstolo Paulo em sua visita à Grécia. Altares oferecidos a deidades sem nome eram comuns no mundo antigo, e um santuário dedicado a uma menina desnomeada parece ser uma interessante atualização do tema. O deus existe a partir do olhar devoto que o cria, que se lança sobre ele. A Menina sem Nome ganha uma (nova) chance de existência a partir da mesma visada. E não apenas isso. Conquista um direito à infância. Grande parte dos ex-votos depositados em seu túmulo são brinquedos, bonecas, roupas e

outros objetos pertencentes ao universo infantil. Tenta-se, desse modo, recompor o seu *status* de criança, brutalmente arrancado pelo abuso e assassinato. Trata-se de um jogo, um jogo sagrado de substituições e compensações.

De certo modo, a Menina Sem Nome também é um *lar*, um *lar* coletivo, aparentada de Mani, da narrativa *A Lenda da Mandioca*. Fazem parte da coleção de ex-votos depositados em sua sepultura réplicas de casas, objeto oferecido no que Oscar Calavia Sáez (1996) credita a uma tentativa de recomposição simbólica de um modelo de família o qual se deseja restaurar ou, talvez, no caso latino-americano, instaurar. Num caso como esse, não a restauração da família pessoal da criança falecida, mas de um modelo ideal de família, unidade que, ao ser fraturada, facilita e permite o crime. Por esse viés, a santidade da Menina sem Nome (assim como a de Tânia Maria) comunica-se ainda à sacralidade dos anjinhos do devocionário popular, cultos que visam à proteção da família como instituição reguladora, capaz de domar a violência, por um lado, e, por outro, rogar pelo bem-estar da comunidade.

3.4.5 Santas tecidas, anjos construídos

Com o culto ao anjo se retraindo sobretudo a partir da segunda metade do século XX, a devoção popular se reorganiza no sentido de manter atuante a devoção à criança santa. Se nos séculos anteriores a faixa etária da criança sagrada se situa na faixa de 0 a 2 anos, dada uma certa noção de inocência inerente a esta etapa da vida, a criança santa dos dias atuais tem sua inocência estendida a partir da sua condição de vítima expiatória. Crianças vítimas de falecimento precoce na atualidade tornam-se anjos ou santas do culto popular, geralmente quando sua morte está ligada a algum tipo de martírio. Se nos anos 1800 e 1900 toda criança morta precocemente era um anjo da família e da comunidade, nos dias atuais tudo indica que apenas a violência é capaz de revesti-la de sacralidade.

De um modo geral, a mídia, com seus desdobramentos comunicacionais, tem servido como geradora e mantenedora desses cultos, em dois momentos distintos. O primeiro na cobertura de crimes de morte contra crianças. Como exemplo, casos recentes como o da menina Lavínia (2011) fez com que retornasse à pauta a história de Tânia Maria. Não coincidentemente, a nova assassina ganhou o apelido de “Fera da Baixada”. No que diz respeito à Menina sem Nome, ocorre na imprensa do Recife um fenômeno comum aos veículos midiáticos de outros estados do país: as edições de Dia de Finados (2 de novembro) repetem circular e anualmente matérias nas quais se rememora o fato, se destaca a celebração do santo popular, atraindo também, desse modo, novos fiéis à causa.

O Dia de Finados supre a ausência do enterro de anjo como um dia de festa, durante o qual a comunidade, ciente de suas obrigações para com seus mortos e santos, festeja e venera suas próprias dores, expõe no altar simples dos túmulos suas cicatrizes, cuida e protege o indivíduo como foi incapaz de cuidar em vida. Ao honrar o sacrifício da criança santa, o povo recupera-a para si de forma ambivalente, com o amor temeroso mediado pela terrível transformação que sofreu para ser o que é, uma santa tecida, um anjo construído a partir de um evento pleno de violência.

3.5 Difunta Correa: santa madre falecida

Na Difunta Correa, santa do povo argentino, concorrem elementos que sintetizam aspectos importantes dos caminhos da devoção não canônica mestiça na América Latina. Nas narrativas hagiográficas e nas narrativas mundanas populares, em geral, a mãe se movimenta no universo heróico-dramático, enquanto a virgem e a mulher sensual transitam na tragicidade. As tensões entre o externo e o interno, a casa e a rua, a honra e o prazer, se conduzem nessas rotas ao mesmo tempo em que separam os papéis socialmente aceitáveis para o masculino e o feminino. Se a herança ocidental circunscreve historicamente o papel da mulher aos limites da casa, da domesticidade, limitando sua atuação na vida pública, seja ela política ou religiosa, é na morte que sua atuação transcenderá as fronteiras que lhes são impostas. Uma transcendência, entretanto, limitada. Loraux (1988), discutindo o sacrifício de mulheres no contexto da tragédia grega, pontuará que mesmo esse espaço, o da morte da mulher, só é possível de se realizar na narração. Ora, nesse tipo de narrativa, nunca realizado em primeira pessoa, a mulher será sempre dita/vista pelo outro. Esta é a marca da imagem da mulher ao longo dos séculos, seja na narrativa teatral, na representação nas artes visuais, na literatura, na peça jornalística ou na publicidade. Este cadáver, quando objetificado pela santidade, marca um “despertencimento” já sofrido previamente em várias instâncias da vida pública e privada. Em vida ou em morte a mulher é imagem fraturada pelo olhar do outro.

Um apelo erótico atravessa a composição dessas mulheres santas, sejam elas mães, virgens ou mulheres sensuais. Trata-se de uma negociação erótico-divina da ordem do terrível, comprada a preço de sangue, em que se borra a linha tênue entre sacrifício e assassinato. Essas mulheres se tornam tão mais desejáveis, num sentido místico-carnal, quanto for possível narrá-las, dizê-las. Mesmo Maria, com exceção do *Magnificat*, cântico em que exalta os desejos de Deus sobre seu corpo e concepção, é dita (e determinada) pelo olhar dos evangelistas e, posteriormente, dos pais da Igreja. Esse, no entanto, é tema para o

capítulo seguinte, em que se abordarão as possibilidades de construção do corpo santo mestiço e barroco numa perspectiva guadalupeana. Relacionadas num horizonte de significantes dialogais, procura-se não exatamente impor um modelo comum às determinações da santificação popular da mulher na América Latina, na Difunta Correa, mas compreender o sistema cultural e sógnico no qual essas devoções são constituídas.

3.5.1 Difunta Correa: uma encruzilhada semiótica

Difunta Correa é uma santa argentina de existência mítica, surgida no século XIX, cuja devoção se espalhou de um pequeno povoado da porção mais andina do país para todo o território nacional (e para além dele, no Chile e Bolívia) e que chega aos séculos XX e XXI difundida primeiramente pelos trânsitos orais atrelados às transumâncias e depois pela difusão escrita. Encarnando o papel da mãe sofredora, é redobrada dentro dos papéis e limites do catolicismo, a partir do trabalho da fundação responsável pela sua devoção na localidade de Vallecito. O livro *A Difunta Correa* (1978), de Susana Chertudi e Sara Newbery, é um marco nos estudos da religiosidade e da canonização popular na América Latina. Além da análise antropológica do “complexo cultural Difunta Correa”, as autoras estabelecem fundamentos para a compreensão do fenômeno com o culto a esses defuntos íntimos, partindo da emergência da tradição católica, no que constituiria uma espécie de exercício paralelo do poder santificador exercido pelo povo.

No mito da Difunta Correa, temas como os da maternidade perseverante, da mulher valorosa e da jornada heróica se sobressaem. Em sua imagem se operam mestiçagens do arquétipo da mãe, no qual se comunicam as faces de Agar, a escrava e mãe do primogênito de Abraão que foge para o deserto ao ser humilhada por Sarai; da “mulher vestida de sol”, do Apocalipse, que foge também para o deserto, onde Deus provê um retiro para que seja sustentada por mais de mil e duzentos dias junto a seu filho; e ainda de deusas mães andinas, como Pacha Mama, uma das grandes divindades telúricas protoamericanas, de culto vinculado à água, e a quem os devotos pedem, entre outras coisas, proteção em suas viagens e travessias. Há na mulher que se lança ao deserto uma autossuficiência que se comunica ainda com as grandes deusas mães africanas. Assim, não deixa de ser interessante a observação de Afonso (1995) com relação às festas em honra das Iami, mães ancestrais Iorubá:

Nestas festas que servem para acalmar as grandes mães, a comunidade masculina veste roupa feminina para lhes agradar. Há uma licenciosidade na linguagem que permite evocar de modo mais ou menos jocoso o enorme poder destas figuras. De facto, ele é tal, que só em momentos rituais pode ser encarado. Diferentes das outras mulheres que têm que o partilhar com o sexo masculino, nestas mães primordiais encontramos uma espécie de autossuficiência. Elas são completas, sagradas. São fálicas, poderosas. A participação masculina no seu universo é circunstancial. Contêm dentro de si todas as possíveis ambivalências. (AFONSO, 1995, p.42)

Ora, no contexto latinoamericano, em que a Mãe leva ao Filho, e em que o Pai é figura difusa (pensando na lógica da catequização mariana), esses trânsitos vão levar também ao rosto da mulher contemporânea no continente: mulheres que, se constituindo em arrimo de família, mas sem o equivalente salarial e de *status* social dos homens, atravessam o cotidiano com os filhos por alimentar, educar, salvar. Segundo dados do CEPAL (2004), na Argentina 31,2% das mulheres são chefes de família. No Brasil, o número sobe para 38,2%. Essa ida ao deserto das mulheres contemporâneas, assim como para a mítica Difunta, não se trata de opção, mas de impossibilidade.

Para compreender a importância da Difunta Correa, faz-se necessário recompor algumas trilhas históricas e culturais que se entrecruzam às portas do seu santuário, veredas que compõem uma narrativa na qual lenda e fato histórico se entrelaçam de tal modo que se torna impossível determinar onde começa um e acaba o outro. A personagem surge cercada de circunstâncias que a tornam verossímil, entretanto não há qualquer documentação, para além do registro oral, que confirme sua historicidade. Inúmeras versões sobre sua vida e morte surgiram principalmente ao longo do século XX; versões em que elementos como estado civil, nome e propósitos da personagem são alterados. Se em uma versão ela é casada, em outra surge como viúva. Se numa narrativa ela parte em busca do marido e do pai, em outra ela foge para o deserto a fim de escapar da tentação da infidelidade.

À parte as divergências próprias à dinâmica oral da lenda (pelo menos no que se difundiu no século XIX), as narrações guardam um núcleo comum: a morte trágica no deserto e o milagre nutriz da criança amamentada milagrosamente. Segundo a versão mais difundida atualmente, conta-se que em Vallecito, na província de San Juan, Argentina, havia uma bela mulher chamada Deolinda Correa, cujo pai, Pedro Correa, fora preso e o marido, Baudilio Bustos, havia sido alistado à força durante uma das sangrentas guerras civis que perturbaram o país no século XIX. De fato, de 1814 a 1880 o território argentino convulsionou em conflitos armados que mataram milhares de civis e militares. Unitários e federalistas se engalfinhavam em batalhas que decidiriam os rumos que a Argentina tomaria no século seguinte. No interior, os caudilhos se organizavam em montoneras, grupos

armados que assolavam vilas e povoados após as batalhas, deixando um rastro de medo, sobretudo nas mulheres, crianças e idosos. E é nesse contexto que a história da Difunta Correa surge: num cenário de guerra fratricida, no qual a violência e a insegurança dão o tom numa paisagem marcada pela aridez do deserto.

Os relatos situam a morte de Deolinda Correa entre os anos 1830 e 1840. Conta-se que, em busca do marido e possivelmente por estar sofrendo assédio do comandante da tropa arranchada na vila, Deolinda resolve atravessar o deserto com o filho recém-nascido nos braços, vindo a morrer de sede durante a jornada. Diz a tradição que, sentindo a morte se aproximar, a mulher rogou aos céus vitalidade para os seus seios, para que o filho não viesse a sofrer o mesmo destino que ela. Dias depois, alguns tropeiros encontraram o cadáver e, sobre ele, a criança viva e mamando, no que se constituiria no primeiro prodígio da “milagrosa Correa”. Essa história, conforme informa Collucio (1994), é propagada através de poemas e de canções populares, fazendo surgir a figura maternal da Difunta Correa amparando tropeiros e viajantes, atendendo mães necessitadas de socorro, salvando filhos alheios de toda sorte de perigos. Sua devoção vai se espalhando e seu túmulo passa a ser local de peregrinação, o que se intensifica, sobretudo a partir de 1890, quando, em cumprimento a uma promessa, um tropeiro chamado Dom Flavio Zeballos manda construir uma capela em seu louvor. A devoção e os lugares de culto à Difunta ganham todo o território argentino, favorecendo-se dos deslocamentos, primeiro dos tropeiros, e mais recentemente dos caminhoneiros.

É no século XX que a devoção à Difunta se aprofunda e ganha novos matizes. Em 1948 é criada a fundação Cemitério de Vallecito, entidade responsável pela administração do santuário e das oferendas destinadas à santa. A expansão da devoção coloca a região no mapa turístico nacional ao mesmo tempo em que atrai a antipatia dos setores mais conservadores da Igreja Católica, o que leva, em 1976, à declaração da ilegitimidade do culto. Entretanto, a potência do mito não se extingue por decreto. O santuário em Vallecito resiste às forças de oposição que unem esforços durante os anos 1960-1970, anos de ditadura militar no país, e a devoção ganha, assim, fôlego e novos adeptos.

Atualmente, pesquisas acadêmicas, romances, contos, um longa-metragem e documentários somam-se à vasta *memorabilia* nacional argentina em torno da Difunta Correa, juntando-se também aos exvotos que se acumulam no santuário, que conta com várias capelas construídas por fiéis em agradecimento por graças alcançadas. Para além dos exvotos comuns a esse tipo de devoção (placas, flores, diplomas, vestidos de noiva, maquetes de casas, miniaturas de carros, entre outros), inúmeros trechos de estradas e rodovias

argentinas (*las rutas*) são tomados por pilhas imensas de garrafas pet de água³⁰ em honra da Difunta, transformando a paisagem numa extensão do local sagrado. Extrapolando os limites da mediação espiritual que é imputada aos santos, há dentre os fiéis quem designe a Difunta Correa de “diosa” (deusa), e é nesse nicho que sua singularidade resplandece.

3.5.2 Difunta em contrateixtos

Ao articular narrativa mítica e história, a Difunta Correa consiste num mistério da mística popular argentina. Como símbolo de um poderoso arquétipo, o materno, é responsável pela origem da vida e por sua manutenção. A mulher que se esgota de sede e cansaço no deserto transmite vida para o filho, garantindo sua sobrevivência e lançando-o para o futuro. Dona da vida e da morte, esta mulher estendida no chão, se confunde, ela mesma, com a terra, ambivalentemente fonte de alimento e sepultura. O enlace entre narrativa mítica e historicidade ganha outros contornos numa questão que paira no imaginário argentino: onde está o filho da Difunta Correa?

Muito embora sua história seja crível do ponto de vista da paisagem histórica e cultural em que surgiu (o país em guerra, pessoas em fuga atravessando o deserto, mulheres acoissadas pelos saques e invasões) e ainda que tenha nome e sobrenome e mesmo, em algumas versões, uma extensa genealogia, não há sequer um dado documental que possa comprovar sua existência. Obviamente, isso não é um dado que possa inferir maior ou menor credibilidade, do ponto de vista do fenômeno, posto que a Difunta Correa é resultado da soma de um conjunto de textos, orais e impressos, e visualidades que se combinam em eixos, de modo a formar uma grande narrativa inclusiva. A questão histórica do destino do filho da Difunta, filho que consistiria em prova viva daquele primeiro e fundante milagre, ocupa uma importância secundária, mas sempre presente nos vários relatos. Aqui serão analisados dois textos contemporâneos em torno dessa criança misteriosa: “¿Y qué pasó con el hijo de la Difunta Correa?”, crônica humorística de Jorge Alvarez Pieroni, veiculada no periódico *La Gaceta*, e “El hijo perdido”, conto de Maria Rosa Lojo, que abre o volume *Cuerpos Resplandecientes*, livro de ficção dedicado aos santos populares argentinos.

³⁰ A relação entre a água e o sucesso milagroso é antiga. Se, por um lado, o surgimento de fontes de água indica o aparecimento milagroso de uma divindade a um ser humano, por outro o suplício de morrer de sede (ou com sede) é matéria determinante de canonização popular como exemplificam os casos dos santos brasileiros Motorista Gregório e João Baracho, ambos mortos em condições em que a água lhes faltou e cuja ausência foi componente circunstancial ou determinante do falecimento.

O texto de Pieroni oferece, em primeiro lugar, alguns dados que situam a história da Difunta Correa, para, em seguida, por meio de perguntas, questionar o paradeiro da criança. Esses questionamentos ultrapassam, em certa medida, a lógica temporal, posto que lançam possibilidades que atravessam a ordem cronológica. Seu fundamento é simultaneamente historicista e maravilhoso. Fincado num discurso que preza pelo riso, questiona múltiplas verdades estabelecidas em torno do mito. O tom do texto é iconoclasta e esse embate, ao que parece, só se trava por conta mesmo desse perfeito desajuste entre mito/história. O autor adverte: “Para muitos é quase um sacrilégio levantar a hipótese de que a Difunta Correa jamais tenha existido. No entanto, existe essa possibilidade” (La Gaceta, 01/09/2006, disponível em <http://www.lagaceta.com.ar/nota/172858/lectores-periodistas/y-paso-hijo-difunta-correa.html>). Ao falar em sacrilégio, palavra cara ao léxico católico, o autor, embora abra a espaço para a negação do caráter real da personagem, desconstruindo-a pelo risível de expectativas deslocadas, por outro lado a coloca ainda na conta do sagrado. Mas logo desvia-se dela (e do seu caráter sobrenatural) para indagar à história sobre as testemunhas do milagre. Em cerca de uma centena de perguntas, o cronista lança alternativas narrativas ficcionais sobre o desenrolar dessa trama.

Não se sabe nada desse menino por que, por acaso, os tropeiros eram pedófilos? [...] Uma assistente social foi ver o filho de Deolinda? [...] Quem o adotou? [...] Sofreu esse anjinho um prematuro desmame aos quatro dias de nascido? [...] Optou por ser um unitário ou um federal? [...] Se salvou de Facundo Quiroga? Ou talvez foi amigo do avô dos Menem ou do avô dos Rodríguez Saa? Teve filhos ou a alimentação à base de leite o deixou estéril para sempre? Nada. Tudo é um grande mistério. A figura do menino se dilui numa cortina de fumaça. (La Gaceta, 01/09/2006, em <http://www.lagaceta.com.ar/nota/172858/lectores-periodistas/y-paso-hijo-difunta-correa.html>).

Ao abrir variadas possibilidades, este texto (ou contrateixo) estabelece um jogo entre passado e presente, tradição e continuidade, verdade e invenção. A respeito da potência desse tipo de vínculo entre contrateixos e matrizes geradoras, Ferreira (2014), ao analisar o papel do folheto popular, percebe essa força como capaz de inserir na memória e na história um vigor recreativo. Esses textos, que dialogam por inúmeras afinidades, relacionam o tema com as várias linguagens, de modo não excludente. São textos atuantes:

Responsável pela preservação de certos temas e pelo modo de ser das linguagens que a recriam, abre-se a possibilidade contínua de criação de textos impressos que esta memória, longa e durável, traz ao estímulo de um imaginário presente. Assim compatibilizam-se, à sua medida, temas e formas. Por sua vez, a memória se organiza em certos eixos que apontam para muitos tipos e diferentes razões de preservação e transformação, garantindo critérios que se alternam como num jogo, envolvendo diversos

tipos de códigos verbais, visuais, gestuais ou o entrosamento de todos eles. (FERREIRA, 2014, p.14)

É nessa perspectiva que também se pode ler o conto “El hijo perdido”, de Maria Rosa Lojo. Publicado em 2007 no portal Los Andes, e só depois em livro, o conto oferece uma alternativa de futuro ao filho de Deolinda Correa. Como que respondendo às perguntas formuladas pelo texto de Pieroni, o contratexto de Lojo assinala a entrada de uma personagem ficcional “misia”³¹ Pilar, uma mulher que se acerca do túmulo da Difunta Correa vinte anos depois de sua morte. No texto ficcional se dá corpo a algumas ideias subjacentes ao mito da Difunta, as quais se difundem nos relatos, pedidos, ex-votos e orações dos fiéis:

Agora a Difunta é uma abençoada. Está com Deus e a Virgem mata sua sede numa vertente. Não passa fome nem sede e tem a alma molhada. Está sempre fresca como as flores do regadio e não há sol escaldante e nem vento de cordilheira que a maltratem [...] Em realidade, a Difunta, é mais mãe que todas as mães, depois da Santíssima, a mulher entre as mulheres, a que usou seu corpo como o fazem os varões. Se meteu nele e se lançou à ferocidade da intempérie e correu todos os riscos da pior guerra sem mais recursos que a pura valentia. (LOJO, 2007, p. 43-44, [tradução nossa])

Se por um lado a comunhão divina de Deolinda é atestada no “grande texto Difunta Correa” e repetida nos textos afiliados, por outro não deixa de ser interessante que na voz ficcional de Lojo o valor da santa seja medido por parâmetros do universo masculino. Não deixa de fazer sentido, posto que há uma certa correspondência entre a Difunta Correa e os gaúchos milagrosos, homens em geral à margem da lei, que nas agruras dos pampas, agiam como protetores dos mais fracos, espécie de Robin Hood *criollo* do qual o mais famoso é o Gauchito Gil.

O texto de Lojo esboça também uma teoria, ou mais que isso, constata o pertencimento de qualquer conjectura ao domínio do imutável. O “grande texto Difunta Correa” adquire o *status* de uma escritura sagrada:

Que fim haveria levado Correa, o velho, o pai de Deolinda? E Bustos, o marido arrastado para a montonera? A tranquilizava de algum modo pensar que todos estarão mortos, que desapareceram com a moça, que o passado acaba como ela, imóvel e perfeito, aureolado nas bordas como uma estampa piedosa. (op. cit., p. 47)

Para além das bordas aureoladas, um outro discurso (ou discursos) de bordas se compõe, e o mito chega à contemporaneidade atravessado por questões que entrelaçam arte, cultura pop, traduções culturais em vários níveis.

³¹ Tratamento de cortesia popular equivalente a “minha senhora”.

3.5.3 Gilda e a mídia. Difunta Correa e boneca Barbie: apelos *pop* das santificações populares

Gilda foi o nome artístico adotado por Miriam Alejandra Bianchi, cantora de *cumbia*, ritmo popular na Argentina, cuja carreira estava em ascensão no início da década de noventa do século XX. Devido aos elementos trágicos de sua morte, em 1996, em acidente automobilístico no qual morrem ao todo sete pessoas, entre elas também sua mãe e sua filha, passa a ser venerada em dois aspectos que unem tradição e atualidade: por um lado, seu culto se conforma aos aspectos tradicionais das devoções não canônicas, e por outro, se completa na idolatria *pop* dos fãs-clubes, responsáveis por uma disseminação de sua imagem por toda a Argentina, num sucesso e reconhecimento que não chegou a alcançar em vida. Míguez e Semán (2006) chamam a atenção para uma onda de canonizações populares que surge com vigor na Argentina a partir dos mesmos anos 1990, trazendo ao centro das atenções santos jovens, alguns deles oriundos da cena artística, em sua maioria mortos em acidentes ou assassinados. É nesse contexto que surge a devoção a Gilda, cultuada tanto em oratórios familiares, como no cemitério de Chacarita, em Buenos Aires, onde está sepultada, e mesmo no próprio ônibus em que viajava e que se converteu em um pungente santuário, memorial de ferro retorcido, no local de sua morte, na Ruta Nacional 12, em Entre Ríos, a 129 quilômetros da capital.

De fato, o caso Gilda é exemplar da eficácia do discurso santificante da mídia. Eloísa Martín (2006) aponta para a transformação rápida, mas gradativa, da cantora falecida em mito e santa num curto espaço de tempo. Se sua fama era, em vida, circunscrita ao cenário cultural da música “tropical”, após sua morte a repercussão de sua imagem extrapolou esses limites. Este fenômeno surge atrelado a uma série de produtos com sua chancela que são continuamente despejados no mercado: discos, vídeos, pôsteres, revistas semanais, livros, programas de TV, e um filme. A exploração da imagem de Gilda passa pelo sistema de compra e venda do capitalismo em que tudo, mesmo o sagrado, se converte em mercadoria. Diferente de Aída Cury, por exemplo, a despeito de todo o discurso santificador em torno da jovem carioca, Gilda vende. E o mercado tira proveito dessas figurações de martírio, por meio de contundentes ações de *marketing* e da repercussão de discursos sensacionalistas. Não por acaso, grande parte dos fãs-clubes de Gilda surgem mesmo no período de um ano após sua morte.

De uma amostra de artigos jornalísticos publicados em jornais e revistas entre 1997 e 2002, podemos observar que, um ano depois de sua morte, a maioria dos artigos (entre eles, a totalidade dos publicados em jornais) referiam-se ao “*mito*” ou à “*lenda*” de Gilda, seguidos de perto por um

conjunto de matérias que davam conta das primeiras homenagens e, crescentemente, passa a ser mencionada como “mito” ou “lenda”, a dar mais espaço à menção aos “milagres” e a referir-se a ela em termos de “culto”. (MARTÍN, 2006, p.190)

Muito embora sua imagem não remeta à voluptuosidade, a santa cantante argentina figura como uma mulher jovem e de uma sensualidade cálida, uma personagem sobrenatural, como uma fada, ou um anjo. Sua iconografia é reveladora. Remetendo ao filme *Coração Valente* (*Braveheart*, 1995), dirigido por Mel Gibson, as imagens da cantora com figurino vaporoso, no seu último CD, contribuem para a criação de uma aura mística. É interessante também notar uma correspondência entre suas estampas popularizadas em santinhos e cromos e a personagem Murron MacClannough, heroína do filme, martirizada e morta por um senhor feudal. O suplício da personagem na narrativa fílmica deixa entrever aspectos santificadores que são colados à imagem sacralizada de Gilda. A juventude de ambas, e um certo discurso amoroso que as envolve, são fatores a serem levados em conta. A morte jovem parece operar numa frequência que se comunica com esse divino midiaticizado.

Gilda, por sua parte, tinha o cabelo naturalmente escuro e se vestia de modo muito parecido às mulheres que dançavam embaixo do cenário. Mostrava as pernas com saias muito curtas, usava botas e, às vezes, blusas que deixavam sua barriga visível. Mas, devido a sua magreza, nem sequer quando usava um decote mais profundo era considerada voluptuosa ou sensualmente agressiva. Analisando as imagens de estúdio e os encartes dos CDs, a partir de sua entrada em *Leader*, também, parece haver uma aposta em uma imagem cândida e romântica da cantora. Em *Corazón Valiente*, usa um vestido curto e uma capa de cor azul frança, uma coroa de flores sobre a testa e um ramo de flores nas mãos. As imagens mostram ela em um parque, às vezes do lado de um cavalo, em uma reinterpretação da estética do filme *Braveheart* [*Coração Valente*] de Mel Gibson. O mesmo disco, inclui a canção *Un amor verdadero* [Um amor verdadeiro] da qual foi filmado um videoclipe. Nele, Gilda aparece vestida de branco, em um fundo da mesma cor, com efeitos de iluminação e fumaça que a fazem parecer difusa, como entre nuvens. O vídeo termina com a continuidade dessa imagem e, na sequência, um céu com nuvens. Segundo Toti Giménez, a idéia era apresentar ela “como uma fada que provocava encontros e finais felizes” nas histórias de amor. Ainda que para outros, nesse vídeo, Gilda parece um anjo “que olha do céu” (op. cit., p.16).

Tanto em Gilda, como na Difunta Correa, fundem-se atributos femininos como a maternidade, a fidelidade, o erotismo. Ambas são santas cujos corpos (ou cujas representações dos seus corpos) são determinados em um acentuado apelo carnal. A Difunta Correa, cuja estatutária e representação gráfica apresentam uma mulher tombada ao chão, geralmente vestida de vermelho, e mais raramente de azul, uma das pernas flexionadas, com um dos seios desnudo, dando de mamar a um menino, reúne atributos que a identificam como a mulher de bem, defensora da honra e da família, mãe milagrosa. Se a Difunta é

designada de deusa, Gilda é chamada por seus fiéis de rainha. E nisso repetem os epítetos ou figurações de Maria. Os atributos que lhes são colados ajudam a configurar no imaginário novos corpos gloriosos. Durand (1994,) adverte para o caráter residual do nome próprio nas hagiografias: Não é, absolutamente, o “estado civil” dado pelo nome próprio que importa na identificação de um deus, de um herói ou de um santo, mas suas ladainhas “compreensivas de atributos”. Essas adjetivações concorrem para a construção do imaginário em torno do indivíduo santificado, estabelecendo uma tensão entre o ser de carne, finito e humano, e o ser sagrado, supra-humano. Nomeações e atributos constroem, entre o cadáver e o corpo santo, múltiplas possibilidades de existência.

Difunta Correa e Gilda, ao mesmo tempo, enquanto figurações de corpos mortos, exalam uma feminilidade e exuberância que também as aproxima, alegoricamente, da Pombagira, entidade da umbanda, essa religião que resultando de mestiçagens no Brasil, se torna caminhante no continente latino-americano no contexto das diásporas religiosas secundárias. Como andarilhas e senhoras dos caminhos, mulheres que, em diferentes graus, se evadem do papel passivo que lhes é reservado na sociedade, as duas simbolizam um feminino em busca de liberdade:

Os tipos ideais da Pombagira e da Difunta Correa, símbolos de uma feminilidade marcada alternativamente pelo conflito com o masculino ou pela apoteose da maternidade se desdobram numa pluralidade de histórias que podem incluir, por exemplo, uma reinterpretação da Pombagira nos termos do culto materno. (SÁEZ, 2009, p.209)

Ora, a Pombagira, assim como Erzulie Freda, entidade do Vodun haitiano, são espíritos ligados ao amor sensual. A dimensão carnal não separada do sagrado coloca essas manifestações no centro de pedidos relacionados a questões de ordem afetiva e sexual, com ex-votos cujas materialidades remetem aos prazeres terrenos: joias, perfumes, roupas, bebidas alcoólicas etc.

Alejandro Frigerio (2013) chama a atenção para os processos de mestiçagem operados nas religiões populares argentinas com a expansão da umbanda a partir dos anos 1960, num país cujo discurso se firma pelo branqueamento europeizante e pela negação da história e contribuição cultural africana no seu território. Frigerio fala de um “sincretismo” inovador que põe, lado a lado, em locais de culto, santos não canônicos com entidades da umbanda como os casos de San La Muerte e Exu Caveira. Elementos dos rituais das religiões de matriz africana, como o uso dos banhos de descarrego e mesmo a comunicação com os espíritos, se juntam aos cultos desses santos, numa porosidade entre-fronteiras tão notável quanto aquelas realizadas com o catolicismo. Essas mestiçagens (termo que preferimos a

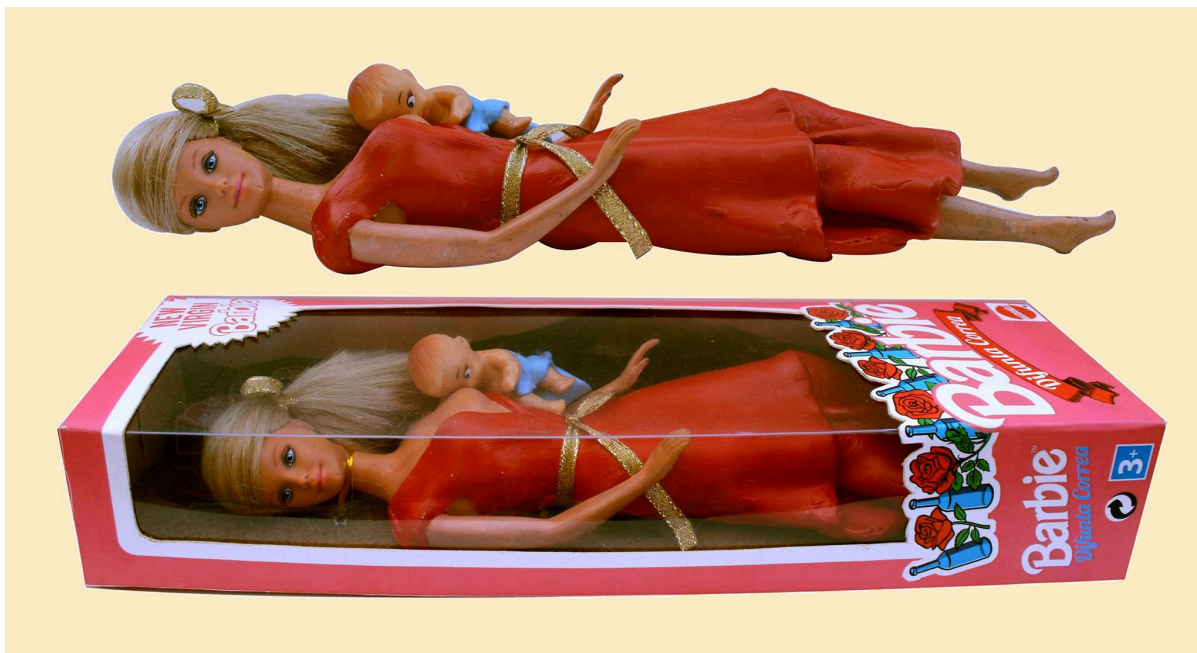
“sincretismo) não operam por regras fixas e se alimentam na pluralidade de identidades cambiantes. Os limites se dilatam, as personagens entram em trânsito e transe e a fé aglutina todas as possibilidades de expressão votiva.

Recentemente a imprensa argentina deu voz e, ao que parece, em certa medida fomentou uma polêmica envolvendo a Difunta Correa e dois artistas plásticos, Pool Paolini e Marianela Perelli, cuja obra põe em confronto e diálogo o universo sacro, o mundo *pop* e da política. Trabalhando com símbolos caros ao cristianismo canônico e popular (entre outros, não ocidentais, como Kali e Yemanjá), em suportes como a boneca Barbie, esculturas que oscilam entre a *toy art* e a estatuária artesanal, e pinturas em óleo e acrílico, os artistas empreendem uma observação sobre o imaginário devoto e os signos de consumo do capital. A existência de uma Barbie Difunta Correa causou estranheza e indignação entre devotos da santa, fato que, no entanto, não parece ter se repetido com as barbies Nossa Senhora de Lujan, e Nossa Senhora de Itati, ou com os bonecos Ken Jesus Cristo, Gauchito Gil, San La Muerte. A polêmica que envolveu também autoridades sanjuaninas, ganha um estatuto que interessa a essas movências porosas. Matéria veiculada no Clarín afirma:

O administrador do santuário, localizado em Vallecito, na província de San Juan, afirma que a imagem está patenteada e é de uso exclusivo do Governo de San Juan. O ministro Adrian Cuevas afirma que pretende processar os criadores pelo uso da imagem, já que é uma marca registrada e não pediram autorização. (Clarín, 17/09/2014, disponível em http://www.clarin.com/sociedad/Polemica_0_1213678918.html, acessado em 12/03/2015)

A afirmação, que se repete em outros periódicos, revela outro aspecto da santidade popular não canônica, a criação de chancelas pecuniárias em torno do signo sagrado (movimento, aliás, bem conhecido historicamente pela Igreja Católica): a marca registrada como porta-voz de uma autoridade dona do santo. A fetichização de mercado lançando a “guerra das imagens” num outro estatuto. Se o espaço jornalístico, *flos sanctorum* mestiço, se ocupa em difundir e fazer circular o santo e o milagre é na empresa pública ou privada, no fã-club e no produto que essa santidade ganha uma transcendência peculiar. Marianela e Pool, afirmam, com sua arte, a capacidade de desconstruir esse discurso acachapante da lógica do capital e radicalizam a mestiçagem e sobreposição barrocas. A Barbie Difunta Correa, assim como suas representações de Gilda (**Figuras 14, 15, 16**, p. 101, 102, 103), lançam essas figuras numa outra potência textual, insubmissa a cristalizações.

Figura 14: *Barbie Difunta Correa*



Fonte: Acervo dos artistas plásticos Pool e Marianella

Figura 15: Gilda, a santa cantora



Fonte: Acervo dos artistas plásticos Pool e Marianella

Figura 16: Gilda, a santa cantora



Fonte: Acervo dos artistas plásticos Pool e Marianella

4 DOBRAS SOBRE O CORPO BARROCO E MESTIÇO

4.1 O todo sem a parte: turbulências e incompletudes

Um corpo não é vazio. Está cheio de outros corpos, pedaços, órgãos, peças, tecidos, rótulas, anéis, tubos, alavancas e foles. Também está cheio de si mesmo: é tudo o que é [...] O corpo funciona por espasmos, contrações e distensões, dobras, desdobramentos, nós e desenlaces, torções, sobressaltos, soluços, descargas elétricas, distensões, contrações, estremecimentos, sacolejos, tremores, horripilações, ereções, arquejos, arroubos. Corpo que se eleva, se abisma, se escava, se descama e se fura, se dispersa, zanza, escorre e apodrece ou sangra, molha e seca, ou supura, grunhe, geme, resmunga, estala e suspira. (NANCY, 2006, p. 43-55.)

Ao criar, segundo as escrituras judaico-cristãs, o homem à sua imagem e semelhança, Deus replicou nele o seu próprio corpo, corpo este que nas teofanias do Antigo Testamento não se revela por completo, ora usa da figura do anjo para se corporificar, ora recorre a elementos do mundo natural, como a chama, o trovão, uma brisa suave. Ou ainda se expressa por elementos não naturais, como o som das trombetas. É só na encarnação de Jesus, deus feito homem, que o corpo da divindade se dá a conhecer. Ora, este corpo, corpo do deus, é dado em três dimensões: a dimensão do corpo total, aquele que é dado ao nascer, o corpo torturado e morto e o corpo glorioso. Essas três dimensões servirão de modelo aos indivíduos orientados pela moral cristã: o corpo como templo, o corpo como lugar do sofrimento e o corpo como lugar da transfiguração.

Aprovado por Deus, que criou o ser humano à sua imagem, o corpo, receptáculo da alma, também é um templo apto a receber o corpo de Cristo no Sacramento da Eucaristia; isso explica a frequência do termo “tabernáculo”, para designá-lo. Os ritos do Batismo, da Confirmação e, mais ainda, da Unção dos Enfermos manifestam essa sacralidade do corpo humano, prometido também ele à ressurreição. Mas uma vez reduzido ao *status* de cadáver, ele logo passa a ser essa matéria desprezível que, de acordo com Tertuliano, traduzido por Bossuet, em seu sermão sobre a morte, não possui nome em nenhuma língua; receptáculo que retornou ao pó, depois de ter libertado a alma que aprisionava. (CORBIN, 2008, p.59)

Para além do Cristo, o corpo da mãe de Deus, apresentado como também incorruptível, concebido sem pecado e vencedor da morte, é colocado como modelo de um corpo mais próximo e possível que aquele da divindade. Maria é o ser humano que transcende a si mesmo, a sua própria corporeidade. O corpo em assunção de Maria eleva o patamar da exigência ao corpo do fiel: tudo é possível àquele que crê. Assim, o modelo do corpo sagrado transita entre a humanidade de Maria e a perfeição do corpo de Jesus. Entre o

templo e a transfiguração, no entanto, é o corpo sofrido e supliciado ainda em vida que se imporá como caminho. Imitar a Cristo e ser como Maria são as vias para a vida eterna.

A principal antítese do barroco será, pois, a oposição entre corpo e alma. Inconciliáveis, essas duas instâncias da humanidade se excluem continuamente: ou se vive para o corpo e se perde a alma, ou se foge de suas imposições e se alcança o paraíso. Entretanto, toda oposição parece exigir uma complementaridade, e o corpo barroco surge como um despojo de guerra, uma bandeira disputada em suas tensões, armadilhas, indisciplinas, gozos, desejos pelo paraíso. O corpo em sua morte barroca não é uno, mas, antes, um corpo aos pedaços em busca de possibilidades de restauração, de uma composição que, mantendo a aura de humanidade que lhe é inerente, possa resplandecer como um sol em si mesmo. Ora, não será esse o sentido das inúmeras denominações da Virgem Maria? E mesmo do sacramento da Eucaristia? É o que diz Gregório de Matos no poema *Ao braço do mesmo Menino Jesus quando apareceu*:

O todo sem a parte não é todo,
A parte sem o todo não é parte,
Mas se a parte o faz todo, sendo parte,
Não se diga, que é parte, sendo todo.

Em todo o Sacramento está Deus todo,
E todo assiste inteiro em qualquer parte,
E feito em partes todo em toda a parte,
Em qualquer parte sempre fica o todo.

O braço de Jesus não seja parte,
Pois que feito Jesus em partes todo,
Assiste cada parte em sua parte.

Não se sabendo parte deste todo,
Um braço, que lhe acharam, sendo parte,
Nos disse as partes todas deste todo.

Sacralizado e profanado, incompleto, ferido, campo de batalha, o corpo barroco é também uma dobra sobre si mesmo, e em assim sendo, se repete incessantemente. Dobrado,

dobrável e desdobrável, é simultaneamente finito e infinito, sempre o mesmo e em permanente estado de transformação. Trata-se, portanto, de um corpo turbulento e, embora se repita em suas dobras e espelhamentos, não escapa a uma certa assimetria, efeito do “novo regime de luz e cores que o barroco instaura”, onde o claro não para de mergulhar no escuro tendo como resultado o apagamento progressivo dos contornos (DELEUZE, 2012 p.62). É o que se observa na linha de luz presente neste trabalho, o corpo de Maria, mãe de Deus, redobrado no corpo de Nossa Senhora de Guadalupe e nas inflexões que assume no continente americano, das nomeações das padroeiras locais, com cor e acento mestiços, às mulheres do povo, vítimas de violências dos mais diversos tipos. Cada dobra se redobra numa dobra menor, ao mesmo tempo coincidente e levemente divergente que “se espirala em expansão, que se distancia cada vez mais de um centro” (op. cit., p. 236).

É necessário que se defina esse corpo também como um “corpo santo barroco”, construção de representações sociais e do imaginário que ultrapassa a história natural e biológica. O corpo santo barroco, além de agregar as instâncias acima mencionadas é também milagroso, operando maravilhas inclusive a partir da própria carnalidade. É sagrado e erótico, feito de sangue, humores, cicatrizes, imperfeições. É, não raro, conquistado pelo massacre. Prazer e dor comungam no mesmo domínio. As imagens **17** e **18** (p. 107) são ilustrativas dessa configuração de corporalidades. Ambas tiradas numa das salas de ex-votos do Santuário de Santa Quitéria das Freixeiras, em Garanhuns, interior de Pernambuco, dão conta de vários dos aspectos aqui abordados: corpo em movimento, partido, turbulento, em direção ao infinito e erótico, não pelos signos do feminino que se podem observar, mas por um caráter indicial da composição, pela sugestão de um Outro, o corpo ausente do qual se diz: “o todo sem a parte não é todo”.

Figura 17: *Corpo Mestiço I*



Fonte: Acervo pessoal

Figura 18: *Corpo Mestiço II*



Fonte: Acervo pessoal

Nas trajetórias femininas levantadas nesse trabalho, é possível perceber, num rápido e imperfeito inventário, a movência intempestiva das “Marias”, o corpo inviolado e desejado de Aída Cury, a transfiguração de Tânia Maria, a eroticidade da mãe, na Difunta Correa, o corpo que age pela ausência (ausência do sopro da palavra) da Menina sem Nome, o corpo sensual de Gilda. Ex-cêntricas, essas santas das bordas se multiplicam em milhares, em incontáveis mulheres. E nisso, uma advertência: nesse recorte, o corpo santo barroco é fundamentalmente um corpo feminino, sem que isso implique noções de gênero. É um corpo para a abertura e a profundidade, em que pouco pese o fato de o santo ser mulher ou homem, ou ainda uma fabulação.

4.2 Na comunhão dos santos, o corpo de todos

É no corpo, e por meio dele, que humano e divino se encontram. Do sacrifício à transfiguração, o corpo é o grande mediador dessas relações, um vínculo que determina ações, discursos, modos de estar no mundo. É um objeto social, cultural e mais coletivo que individual. Não é à toa que a Igreja se denomina o “corpo místico” de Cristo. Na encíclica *Mystici Corporis*³², Pio XII alerta que a doutrina do corpo místico é revelada pelo próprio Jesus e afirma: a Igreja é um corpo único, indiviso, visível, composto orgânica e hierarquicamente, dotado de órgãos vitais e membros. Cristo seria a cabeça invisível desse corpo e o papa, sua representação visível. Não se trata, portanto, de um corpo bicéfalo, mas de uma conjunção.

Todavia não se julgue que Cristo, cabeça da Igreja, por estar posto tão alto, dispensa a cooperação do corpo; pois que deve armar-se do corpo místico o que Paulo afirma do corpo humano: “Não pode a cabeça dizer aos pés: não preciso de vós” (1Cor 12,21). É mais que evidente que os fiéis precisam do auxílio do divino Redentor, pois que ele disse: “Sem mim nada podeis fazer” (Jo 15,5), e segundo o Apóstolo, todo o aumento deste corpo místico na sua edificação vem-lhe de Cristo, sua cabeça (Cf. Ef 4,16; Cl 2,19). Contudo é igualmente verdade, por mais admirável que pareça, que Cristo também precisa dos seus membros. E isso, em primeiro lugar, porque a pessoa de Jesus Cristo é representada pelo sumo pontífice, e este, para não ficar esmagado sob o peso do múnus pastoral, precisa confiar a outros parte não pequena da sua solicitude, e todos os dias deve ser ajudado pelas orações de toda a Igreja. Além disso nosso Salvador, enquanto rege por si mesmo de modo invisível a Igreja, quer ser ajudado pelos membros deste corpo místico na realização da obra da redenção; não por indigência ou fraqueza da sua parte, mas ao contrário porque ele assim o dispôs para maior honra da sua esposa intemerata. Com efeito, morrendo na cruz, deu à Igreja, sem nenhuma cooperação dela, o imenso tesouro da redenção; ao tratar-se porém de distribuir este tesouro, não só faz participante a sua incontaminada esposa desta obra de santificação, mas

³²Disponível em http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html, acesso em 17/09/2015, às 18h23.

quer que em certo modo nasça da sua atividade. Tremendo mistério, e nunca assaz meditado: Que a salvação de muitos depende das orações e dos sacrifícios voluntários, feitos com esta intenção, pelos membros do corpo místico de Jesus Cristo, e da colaboração que pastores e féis, sobretudo os pais e mães de família, devem prestar ao divino Salvador. (MYSTICI CORPORI, 2015)

Para participar do corpo místico de Cristo, os seus membros e órgãos necessitam, voluntariamente, se dispor ao sacrifício. Sem sacrifício, não há participação nos dons e mistérios. Só há salvação e ressurreição para aquele que foi provado na dor. No contexto da devoção popular, o corpo santo, também um corpo místico, é simultaneamente o corpo do santo e o corpo do fiel, numa junção em que o sacrifício replica a dor divina (a dor do Deus feito carne) e transfigura (e cura) a dor humana, teatralizando-a. O corpo santo se faz e se refaz no corpo massacrado e é, sobretudo, performático. No santuário da Difunta Correa, no interior da Argentina, muitos dos fieis sobem os degraus deitados de costas. Nas Filipinas, nas celebrações da Semana Santa, os devotos se crucificam, atualizando o sacrifício de Jesus na própria carne. O sacrifício, e o pagamento doloroso da promessa, performatizam a dor, ao mesmo tempo em que anunciam o corpo glorioso, o corpo sem males. Ana Helena Delfino Duarte (2011) faz um pequeno inventário sobre os corpos dos romeiros que se dirigem ao santuário de Aparecida do Norte, São Paulo:

Pés - Calçados, descalços, cansados, machucados, inchados, calejados, com bolhas d'água, comemoram a vitória da chegada aos pés da imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Joelhos - Arrastam, sangram, dobram em sinal de respeito, humildade, adoração e agradecimento.

Olhos - Brilhantes, abertos, fechados em orações, pedem, imploram, agradecem com veemência as graças alcançadas.

Lágrimas - Olhos marejados, rasos, cheios de lágrimas, gotejam, lavam as faces dos devotos. Entre silêncios, choros e prantos agradecem o privilégio da graça e por tê-la cumprido.

Mãos - Trêmulas, abertas, entrecruzadas, pedem, agradecem, oferecem objetos votivos, debulham o rosário, seguram velas, oferecem ex-votos.

Lábios - Que agradecem, oram e cantam hinos de louvores. Com os pés enfaixados, cheios de calos, unhas caindo, calcanhar sangrando, dores nas costas, nos ombros, febre, cansaço, calor, chuva, tudo isso faz parte dos sacrifícios que ficam impressos no corpo dos romeiros e romeiras.

Tudo leva a crer que, quanto maior o sacrifício, o romeiro parece querer sofrer mais ainda.

O corpo amiúde vai à exaustão, os joelhos ficam “em bolas”, as pernas pesam de inchaço. Ocorrem também, muitas vezes, desarranjos intestinais, e mesmo

assim eles seguem suportando esses verdadeiros flagelos. (DUARTE, 2011, p.96-97)

Ambivalentemente, só o massacre anuncia o troféu. Imita-se a Cristo, aos mártires, aos santos canônicos, e aos santos do povo. O sofrimento leva ao êxtase: “*A imitação de Cristo* permite conferir à dor do fiel um significado redentor (CORBIN, 2008, p. 335). Duarte coloca o pagamento da promessa como um lugar de enfrentamento para o fiel. Ele extrapola o cotidiano, suas próprias limitações, em direção ao extraordinário.

A paixão de Cristo impõe um modelo. Desde a Idade Média, medita-se sobre os sofrimentos do corpo do Redentor [...] Os exercícios espirituais, a leitura da *Imitação*, a instauração da prática da via-sacra, a recitação do rosário, a meditação dos mistérios dolorosos, o culto do Sagrado Coração de Jesus, cujas representações são, pouco a pouco, estilizadas atestam a pregnância das concepções cristãs da dor (CORBIN, op.cit, p.334).

O ex-voto, considerado como todo objeto oferecido a um intercessor como pagamento por uma graça alcançada, por sua vez, documenta e congela o corpo santo em performance, além de materializar e localizar o milagre. Aliás, não será exagero afirmar que o ex-voto é também, ele mesmo, um corpo, com suas falas, dores, defeitos, doenças e possibilidades de regeneração e transfiguração. Ou uma dobra de um corpo imperfeito e doloroso, que replica em si os sofrimentos do mundo. Sobre as imagens votivas, Didi-Huberman (2013, p.11) as afirma como “orgânicas, desagradáveis de contemplar, mas também abundantes e difusas. Atravessam o tempo. Compartilhadas por civilizações muito diferentes entre si, ignoram a ruptura entre o paganismo e o cristianismo”.

A prática do ex-voto é vivamente uma prática da imagem. Da pintura, do desenho, da ilustração, da fotografia, do cinema. Como o ritual, a experiência do ex-voto “não é uma reação à vida, é uma reação ao pensamento que se fez dela”. É sobretudo sua posição ambivalente perante a temporalidade – não uma experiência que suprime o tempo, como a música, mas pelo contrário, a prolongação do tempo suspenso, detido, posto em questão – e também diante da língua, o que faz da imagem um elemento recorrente quando nós, os seres humanos necessitamos perfurar essa capa densa, contínua e fictícia que é a cultura, ou seja, a realidade. Perfuração que, como uma janela, dá a natureza, à ordem perdida, isso que sem saber ao menos o que seja, somos conscientes de, no cotidiano, na vida comum, haver perdido. Uma imagem só pode ser contemplada vivamente. (MORENO, 2013, p. 73)

Seja uma placa, uma fotografia, uma carta, um membro esculpido, uma pintura, uma réplica de casa, ou o que for, esses objetos votivos se constituem em encarnações. Eles visibilizam o sofrimento passado, o milagre redentor e o sacrifício. São provas de gratidão, mas também votos de permanência, de duração no tempo. Eles próprios objetos midiáticos. Assim, o ex-voto se dispõe em parte do corpo do fiel e constitui, ele próprio, outro corpo, especialmente, mas não exclusivamente, na coletividade das salas de milagres (**figuras 17 e 18**,

p.95): mestiço em sua composição, barroco na medula, e na presentificação. Em sua capacidade cumulativa, o ex-voto lembra que o corpo santo opera no sentido de recompor certa ordem perdida por meio mesmo da turbulência, da exuberância, da aparente desagregação. Ele informa que há um corpo em esboço, que está também sempre por terminar. Corpo este que só pode ser saciado e entendido na multiplicidade de gestos, formas, falas, e reconfigurado dentro dessa própria dinâmica perturbada.

4.3 Guadalupe e o “banquete dos anjos”

Quase 500 anos depois de ter aparecido ao índio Juan Diego, a Virgem de Guadalupe retorna ao México em uma série de aparições não oficiais, em fins do século XX. A mais importante delas é aquela conhecida como “Virgen del Metro”. Chuvas torrenciais inundavam a capital mexicana no dia primeiro de junho de 1997, quando o vendedor ambulante Carlos Guevara viu surgir entre as infiltrações das paredes do metrô de Hidalgo, a figura da Senhora de Tepeyac. Logo as filas cresceram para ver a nova aparição, uma pequena mancha de água, cujos contornos se destacavam como um inequívoco milagre a milhares de fiéis, muito embora a Igreja tenha se posicionado contrária à “vã credulidade”, nas palavras do arcebispo da Cidade do México.

Tudo começou com as chuvas que por esta época se abatem sobre a Cidade do México. Enquanto o dilúvio caía na superfície, Carlos Guevara matava o tempo observando uma infiltração no corredor do metrô de Hidalgo, onde vende doces. Fixou o olhar numa mancha que se ia formando no solo. Primeiro apareceu o rosto, depois o manto e logo o resto do corpo. Correu para avisar os responsáveis da estação e os vigilantes, que o mandaram pentear macacos, em meio a outras frases pouco educadas. No entanto, outros vendedores já haviam se aproximado. Tentaram desfazer a manchinha, mas a imagem de Guadalupe voltava a se refazer. Os transeuntes paravam para olhar. A notícia correu por todos os lugares e da noite até a manhã seguinte, o portão de embarque à rua do Zarco, em pleno centro histórico, se converteu em local de peregrinação [...] Claro que a estação de Hidalgo é um lugar um pouco chocante para revelações divinas. “É que aqui é humilde”, dizem as comadres. As filas de visitantes chegam até o Paseo de la Reforma: cerca de 20 mil pessoas passam pelo altar improvisado a cada dia, calcula a polícia. Ali deixam flores, velas e moedas, que não se sabe onde vão parar. Uns olham, outros se persigam. (EL PAÍS DIGITAL, 06/06/1997, n. 339)³³

Assumindo os signos recorrentes das aparições marianas, ligadas quase sempre a fontes ou nascentes de água, além da escolha de pessoas humildes como testemunho e a incredulidade das autoridades estabelecidas, essa nova Guadalupe acompanha uma crescente popularidade

³³ Disponível em <http://www.udel.edu/leipzig/texts2/elc05067.htm>, acesso em 20/09/2015, 17h. [Tradução nossa.]

dessa imagem como ícone *pop*. Em estampas de roupas, em toldos de restaurantes, em barracas de sorvete, em placas de cardápio de *food truck*, pichada nas paredes do continente, Guadalupe reina como se afirmasse: o México são todos os lugares. “O Banquete dos Anjos” é o título de um livro do pensador mexicano Dominique Fernández acerca do barroco. Sobre essa imagem, Gilbert Durand chama a atenção para o oxímoro das duas categorias: por um lado, a espiritualidade pura do anjo, por outro, a carnalidade inequívoca do banquete: “Estas são as qualidades da imagem propostas pelo Barroco: uma plethora profundamente carnal, trivial mesmo, da representação, mas que também dá acesso à profundidade do sentido por meio destes efeitos superficiais de jogos de epiderme e virtuosismos triunfalistas” (DURAND, 1998, p. 24). Nas dobras da carne, o puro espírito se amplifica num jogo teatral de superficialidades e abismos, como afirmará mais adiante o próprio Durand. Só assim Guadalupe, como modelo, e sobretudo como figuração de uma certa duração na contemporaneidade, poderá abarcar todas as nomeações marianas que a América lhe reservará, como ainda poderá se estabelecer como sintaxe para essas novas dobras, tanto nas devoções populares como nos sincretismos barroquizantes das imagens destinadas ao consumo sejam de que natureza for.

A imagem contemporânea instaura uma presença que satura o cotidiano e impõe-se como única e obsessiva realidade. Tal como a imagem barroca, renascentista ou muralista, ela retransmite uma ordem visual e social, infunde modelos de comportamentos e crenças, antecipa no campo visual evoluções que ainda nem sequer deram lugar a elaborações conceituais ou discursivas. (GRUZINSKI, 2006, p. 301)

A instituição de um imaginário do santo nessa contemporaneidade fragmentária parece se dar na fusão da multiplicidade de imaginários que se arrasta até aqui obsessivamente. Nesse sentido, evocam-se quatro imagens que podem dar conta desse abismo de corporalidades: as figuras **19**, **20**, **21** e **22** (páginas 104, 105, 106). As três primeiras, sem autoria definida, foram encontradas na vala comum da internet. Todas parecem afirmar que não existe corpo único, mas corpo construído a partir de outro ou outros corpos. O corpo santo barroco é quase um Frankenstein, uma costura de muitas carnes e nervos. A primeira imagem (**Figura 19**, p.115) traz o índio Juan Diego vestido na tilma em que a imagem de Guadalupe aparece impressa. Para além disso, a imagem diz que, mais que a tilma, Juan Diego contém em si a própria Guadalupe. A tilma é sua pele. Ele gesta Guadalupe. O humano contém o divino e seu corpo é, simultaneamente, sagrado e cultural. Juan Diego e Guadalupe, partícipes do mesmo mistério, restauram aqui o mito de Hermafrodito. O corpo santo barroco não conhece, portanto, os limites de gênero. Parece, aliás, não conhecer limite algum. Trata-se de um corpo polissêmico, cuja fronteira não se delimita na própria pele.

Nas sociedades rurais africanas, a pessoa não está limitada pelos contornos de seu corpo, fechada em si. Sua pele, e a espessura de sua carne não delineiam a fronteira de sua individualidade. O que entendemos por pessoa é concebido nas sociedades africanas sob uma forma complexa, plural. A oposição essencial reside na estrutura holística dessas sociedades, nas quais o homem não é um indivíduo (isto é indivisível, distinto) mas nó de relações. (BRETON, 2011, p. 36).

Desse modo, o corpo santo barroco é altamente inclusivo. É o que permite que as “Marias”, ao replicarem as denominações de Nossa Senhora, possam ser Guadalupe em seu núcleo mais duro e em suas porosidades. São corpos que conectam histórias, coletividades, dramas que se repetem em suas circularidades. As mulheres assassinadas e santificadas espelham o próprio continente: se nas metafísicas africanas os corpos não se limitam por fronteiras, nas metafísicas pré-colombianas corpos e terra também são inseparáveis. Guadalupe vai se configurando, pois, como todos as santas e santos barrocos mestiços surgidos nos alinhavos de suas dobras.

Por outro lado, ao vestir-se do santo, ao usar da imagem do mesmo como uma segunda pele, seja em estampa ou em tatuagem, efeitos de poder e de pertencimento social podem ser agregados. No caso de Guadalupe, por exemplo, as *cholas*, *gangbangers*³⁴ de origem mexicana, comuns no sul da Califórnia, criaram um estilo peculiar: um híbrido de *pin-up* e figura típica *oaxaca*³⁵ (**Figura 20**, p.116) em que não raro a estampa da santa é usada na roupa ou no corpo como marca e partilha de um destino comum. Não se trata apenas da apropriação do fiel, aquele que compra camisetas estampadas do santo de devoção, mas de uma reverberação do próprio papel do santo na sociedade, sem que importem agendas moralistas ou afins. O santo de devoção participa, assim, de todas as instâncias da vida do fiel, inclusive daquilo socialmente reprovável. A visibilidade cada vez maior dos santos malandros, na Venezuela, por exemplo, dá conta de um momento de grande tensão nas políticas sociais naquele país, em que jovens pobres aumentam cada vez mais as estatísticas das mortes violentas. Imagens de santos de bonés, shorts, com apoios metálicos entre os lábios para que se coloquem cigarros acesos, ou ainda em motocicletas ou portando armas de fogo e socos ingleses atualizam a paisagem celestial popular.

Nesse “banquete dos anjos”, a comunhão insuspeitada entre a carne, comida para deuses e homens, e o espírito, assume formas mais pantagruélicas desde os rituais de “beber o morto”, velórios celebrativos em torno de comida, bebida alcóolica e as lembranças do falecido, até as *fiestas de angelito*. Não por acaso, o túmulo da Menina sem Nome é uma mesa (**Figura 21**,

³⁴ Gíria que designa um membro de gang de rua nos Estados Unidos.

³⁵ Refere-se a Oaxaca, um dos estados mexicanos.

p.117). Nesse sentido, evocam-se as últimas imagens que surgem como guias na construção dessa corporalidade: Nossa Senhora de Guadalupe esculpida numa fruta (**Figura 22**, p.117) e o corpo morto da Menina sem Nome (**Figura 23**, p.118) que surge como vestígio quase diáfano em matéria de jornal, 49 anos depois do seu assassinato. Entre comer o divino e absorvê-lo, adquire-se um caráter sacrificial-festivo aglutinativo que “de um lado mescla objetos, espaços e pessoas e, de outro, encrava os signos nas coisas” (PINHEIRO, 2013, p.37). Ou seja, nessas dobraduras e desdobraduras, natureza, cultura, sagrado e profano surgem como instâncias inseparáveis, móveis. Há uma voluptuosidade tradutória e impertinente, uma voluptuosidade de acento trágico, é necessário dizer, hiperbólica, mas não poderia ser de outro modo nessa vívida e incessante colaboração entre o “trabalho dos vivos e dos mortos”, parafraseando Paolo Rossi. O corpo santo barroco é, portanto, uma algaravia de muitos corpos, vontades, desejos, transfigurações: é “uma coleção de espíritos” (NANCY, 2012, p.45):

O corpo é como um envelope: serve, então, para conter aquilo que depois deve ser desenvolvido. O desenvolvimento é interminável. O corpo finito contém o infinito, que não é nem alma nem espírito, e sim o desenvolvimento do corpo. O corpo é uma prisão ou um deus. Não tem metade. Ou senão a metade é um picadinho, uma anatomia, um esboço e nada disso dá em corpo. O corpo é um cadáver ou é glorioso. O que o cadáver e o corpo de glória compartilham é o esplendor radiante imóvel”. (NANCY, 2012, p.45)

Figura 19: índio Juan Diego e a tilma milagrosa



Fonte: Acervo de salvematerdei.com

Figura 20: Moda chola



Fonte: Acervo de Pinkminkmafia.com

Figura 21: Túmulo da Menina sem Nome



Fonte: Acervo pessoal

Figura 22: Nossa Senhora de Guadalupe esculpida em fruta



Fonte: Acervo de Anthony Belcastro

Figura 23: Imagem da reportagem “Histórias que ressurgem”



Fonte: Jornal do Commercio, Guga Matos

5 CONCLUSÃO: DOBRADIÇAS

Transitar pelos caminhos da devoção no continente latino-americano seria, por si só, uma tarefa impossível para uma pesquisa como esta, não apenas pela extensão territorial do continente, mas pela pluralidade de formas de veneração e a infinita variedade de objetos de culto. Ao delimitar o tema entre devoções brasileiras e argentinas, estabelecendo a adoração a mulheres e meninas santas, este também um círculo restrito, buscou-se localizar uma gama específica de discursos e práticas devocionais, sabendo-se, entretanto, que mesmo esta circunscrição não alcançaria qualquer unidade ou precisão: tudo é mobilidade e irresolução ao redor desses processos, rituais e cultos. Por essa instabilidade essencial do objeto, buscou-se um aporte teórico que pudesse, senão conter, ao menos conformar aspectos importantes do mesmo. Nesse sentido, pensar as devoções populares e suas conturbações pelas vias da cultura de bordas, do barroco e da mestiçagem pareceu o caminho mais coerente: pensar o tema por meio de grandes redes que se comunicam, refletir sobre ele como um grande texto, plural e conflituoso, e mais interrogativo do que assertivo.

Ao escolher o modelo guadalupano como guia nessa jornada, optou-se por um caminho que pudesse dar conta de percorrer o continente, ou fração dele, sem perder de vista as particularidades, um modo de falar do todo sob a perspectiva das partes, como tão bem ensina o próprio barroco. Este projeto, muito embora surja como projeto articulado pela Igreja Católica, é simultaneamente não-linear, vertiginoso, descontínuo e plural, transtemporal e histórico, para usar categorias evocadas por Haroldo de Campos (2011, p.67-68). Assim, o modelo guadalupano, menos que um padrão de cópias, se impõe em sua própria capacidade autodesconstrutiva. Guadalupe ensina sobre tradução e, assim, ensina que “identidade não é mais a universalização e não advém senão da alteridade, por uma pluralização na lógica das ligações interculturais. Isto não sem crises”. (MESCHONNIC, 2010, p. XXI).

E é precisamente sobre as crises deste trabalho que se fundamenta o núcleo destas considerações finais. Esse trabalho resulta de uma ou de várias impossibilidades. A primeira e definitiva delas é a de estabelecer uma convincente separação entre realidade e ficção em qualquer hagiografia. Não há, senão, o real maravilhoso, um estado que pressupõe a fé, conforme ensina Alejo Carpentier:

[...] o maravilhoso começa a sê-lo, de maneira inequívoca quando surge de uma alteração da realidade, de uma ampliação das escalas e categorias da realidade, de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação inabitual ou especialmente favorecedora das inadvertidas riquezas da

realidade, de uma ampliação das escalas e categorias da realidade, percebidas com particular intensidade em virtude de uma exaltação do espírito que o conduz a um modo de “estado limite”. Para começar, a sensação do maravilhoso pressupõe uma fé. (CARPENTIER, 2009 p. 9)

Tudo é matéria de composição na biografia do santo, de lendas a descrição de martírios, de textos históricos a revelações e milagres. Na escritura do santo popular, mesmo e sobretudo daqueles de vida mais aproximada cronologicamente, as mídias, especialmente aquelas às quais se reputam alguma referência de verdade estabelecida, documentam alterações, edições, arrebatamentos do real em direção ao real maravilhoso. Tudo é verdade. A relação íntima das páginas policiais, necrológios e a construção dessas hagiografias mestiças contribuem para a construção de uma voz polifônica e ressonante, a voz do morto, reverberando crises, violências, mas também esperanças e protagonismos. As mulheres mortas que se encontram nessa pesquisa falam de si e do outro, falam de relações deterioradas e reconstruídas, falam de injustiças, e mais especificamente da opressão de gênero que pauta a vida e a morte violenta de mulheres e meninas. Falam do continente e, assim, falam do mundo. Das camadas e camadas de história que não são silenciadas.

Um exemplo, dentre tantos, dessa obstinação e repercussão da história, é dado pelo portal de notícias Sidney Rezende (conhecido pela sigla RSZD). Nele se conjura o ocorrido com a menina Isabella Nardoni, assassinada pelo pai e pela madrasta, na cidade de São Paulo, em 2008, ao mesmo tempo em que atualiza o “status” de menina santa e reverbera devoções mais recuadas cronologicamente :

O túmulo onde a menina Isabella Nardoni está sepultada, no cemitério Parque dos Pinheiros (em Jaçanã, bairro da capital paulista), virou ponto de romaria. O local fica a 10 quilômetros do Fórum de Santana, onde os principais acusados pela morte, Alexandre Nardoni e Anna Carolina Jatobá, estão sendo julgados. Segundo funcionários do cemitério, o lugar é visitado por pagadores de promessas e pessoas em excursão. Não é o primeiro caso de um lugar relacionado a um crime que vira alvo de curiosidade e romaria. No bairro da Penha, Zona Norte do Rio, o descampado onde a menina Tânia Maria, a "Taninha", foi assassinada por Neide Maia Lopes, a "Fera da Penha" (em 1960) recebe velas e placas de agradecimento por "graças alcançadas" até hoje. Em Brasília, o túmulo da menina Ana Lúcia, sequestrada e morta em 1973, também é considerado ponto de romaria por pessoas que a consideram "santa milagreira". (RSZD, 24/03/2010)

A mídia, e seus meios “oficiais”, muito embora ocupe um papel importante na divulgação dessas devoções, não ocupa tal protagonismo sozinha. A interação social, a errância e potência da oralidade, e mesmo a recente apropriação das redes sociais por camadas menos letradas da população são igualmente eficazes na criação, propagação e manutenção dessas venerações. Sobre esse último aspecto, vale ressaltar a capacidade comunicativa

tumultuada e animosa dos “pés de página”: dos comentários inseridos pelos leitores ao fim de matérias eletrônicas às declarações, orações, correntes espirituais em postagens feitas nas páginas das redes sociais. É o que diz a leitora identificada como Carina, nos comentários à pequena matéria destacada acima: “Com certeza haverão (*sic*) muitos milagres por intermédio desse anjinho. Também tenho certeza que mães que passam por esse trauma de perder um filho serem (*sic*) reconfortadas orando e pedindo ajuda da querida Isabella”. Não será arriscado mesmo dizer que as multimediasções funcionam mais como ferramentas de destaque, numa figuração privilegiada, refletindo o rumor dessas construções coletivas que acompanham as santificações.

Partindo de uma agenda moral que necessita de modelos, seja Nossa Senhora de Guadalupe ou qualquer outro, as devoções populares a santas e santos do povo retorcem e redobram essa pauta e, com ela, as lógicas polarizadas e binárias, afirmando a plasticidade e insubordinação dos corpos. Se o modelo não se afirma na temporalidade e na vertigem, não passa de um cadáver, e é desse modo que as dobras em torno do modelo guadalupiano o tornam mais que uma representação, uma movência. Os santos populares são, portanto, experiências de alteridade radical do modelo. Se se constituem como espelhamentos e dobras, por um lado, por outro se compõem como rupturas, especialmente de nostalgias e molduras coloniais. Permitem que novos portais se abram para essa experiência. Se por um lado são dobras, por outro são também dobradiças que, para usar outra expressão cara a Deleuze “marcam a extrema tensão entre uma fachada aberta e uma interioridade fechada” (2012, p. 63). Receptividades infinitas. Dizendo de outro modo, são estas experiências que colocam Guadalupe em marcha contínua e, com ela, a multidão de rostos que a ela estão agregados; rostos do povo, rostos divinos. A dobradiça, como uma costura, vincula a inseparabilidade desses mundos.

Recordando, uma santificação popular segue, ainda que labirinticamente, o seguinte trajeto no enlaçamento dessas receptividades:

1. Um indivíduo sofre uma morte violenta e/ou considerada injusta. Na grande maioria dos casos, é essa morte que define sua sacralização. Ou o morto levou uma vida fora do comum, com uma reputação benquista na comunidade da qual fazia parte, seja por sua biografia estar cercada de fatos sobrenaturais (um dom ou evento extraordinário) ou por possuir virtudes capazes de santificá-lo. Em ambos os casos, o indivíduo se descola do trivial;
2. No caso de uma morte em situação de violência e/ou injustiça, esta repercute socialmente: há uma identificação com a vítima. Muitas vezes essa comoção

segue parâmetros de contágio, especialmente se a grande mídia estiver envolvida. Em alguns casos, a exemplo da menina Tânia Maria, o estabelecimento de práticas votivas é quase imediato;

3. Nem toda devoção se consolida duravelmente no tempo, assim como nem todo martírio é transformado em objeto de veneração: a multiplicação de milagres e graças alcançadas acrescenta valor ao santo e, talvez, possa estabelecer um nexo entre duração e permanência da devoção.
4. O corpo do santo é replicado no corpo do fiel. As marcas materiais dessa replicação (ou dobra) são os ex-votos, os sacrifícios e mesmo as orações (sejam estas marcadamente orais ou transcrições do modelo oral em suporte escrito). Redobrar-se no corpo do santo é prova da vinculação entre o humano e o divino. Trata-se de comunhão, uma tradução do sacramento estabelecido entre o Cristo e a humanidade.

Ao venerar o santo popular, o fiel narra também a si mesmo, elaborando alternativas para uma vida, em geral, desvalida de formas de proteção oficiais, de bem-estar social. É um espaço narrativo fragmentário, no qual os pedidos giram em torno de saúde, emprego, cura de doenças, justiça, além de pedidos sentimentais: casamentos, reconquistas. O pedido de um fiel identificado apenas como Noberto, na página do Facebook “Difunta Correa” é exemplar. Nada está separado. O auxílio divino parte da mirada humana:

Difunta Correa, obrigado pelo aluguel da casa do meu pai, obrigado pelas análises serem boas, recorro a vós para meu problema no trabalho, estou perdendo meu emprego e só vós podeis fazer o milagre de que eu não fique no olho da rua aos cinquenta anos. Peço pelos meus sentimentos, pois penso em alguém que não me corresponde e faz um ano que não a vejo e não posso tirá-la da cabeça. Peço para que eu conheça alguém que me corresponda e não para enganhar-me com quem não me corresponde, e me refiro à psicóloga. Deixo em vossas mãos esses temas. Peço que as pessoas me tratem bem e me queiram. Peço alcançar o que tanto busco. (DIFUNTA CORREA-SAN JUAN, <https://www.facebook.com/groups/167549736610358/?fref=ts>, acesso em 23/09/2015)

Outra impossibilidade marcada nessa pesquisa é a de determinar, se não todas, grande parte das dobras que compõem esta vestimenta. Elencamos apenas algumas: a mestiçagem divino-humana, a capacidade inventiva e performática das fabulações, a folhetinização da vida, a própria violência. Porém, outras tantas ficaram de fora dos limites da pesquisa, contribuindo para um estado de permanente inacabamento, o que em princípio não parece depor contra esta análise: o inacabamento favorece a inclusão e a inclusão é o movimento barroco por excelência, permite a composição de uma gramática, senão do infinito, de uma gramática ao infinito. Como

nos caminhos bifurcados de Jorge Luís Borges, tratam-se aqui de tempos “divergentes, convergentes e paralelos”, impossíveis de abarcar numa única forma de reflexão. Trabalhos que tratassem exclusivamente da performatividade dessas devoções ou dos modos em que noções de identidade e realidade podem se confrontar nesses espaços devocionais sugeririam outros afetos e traduções do mesmo fenômeno.

Nesse sentido, o dilema desta tese é estar continuamente em aberto, abraçando a fluidez dessa multiplicidade de tempos e uma noção radical de descentralidade. Assim, não há exatamente uma conclusão a ser fechada, uma costura que defina uma origem ou um ponto final. Porém há que se atentar para o que essas devoções significam como cicatriz no pensamento e lógica ocidental, em como se inscrevem no circo da Modernidade (e da pós-Modernidade) como cisão, quebra de estereótipo, reescritura das enunciações. Devemos atentar para como, ao tomar para si os meios de produção de uma “agricultura celeste”, se dirige aos limites arcaicos de certas noções de poder estabelecido. Assim é que nada mais contemporâneo do que essas devoções. Contemporâneo no sentido em que fala Giorgio Agamben (2009), ou seja, a luz que não nos alcança ou está em “contiguidade com a ruína” ou coloca um tempo cindido em relação com outros tempos.

REFERÊNCIAS

Livros

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?: e outros ensaios**. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGOSTINHO, Santo. **A virgindade consagrada**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

ANZALDÚA, Glória. **Bordelands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lunt, 1987.

ANCHIETA, Padre José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos do Padre Joseph de Anchieta**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933.

DELEUZE, Gilles. **A Dobra: Leibniz e o barroco**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 2012.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente: irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco (século XVIII)**. São Paulo: Editora Annablume, 2002.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Tradução: Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1981.

_____. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução: Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

BAHKTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução: Yara Frateschi. 4. ed. São Paulo-Brasília: Hucitec, 1999. (Coleção Linguagem e Cultura).

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. Tradução: Celeste Ribeiro de Souza. São Paulo: Cultrix, 2012.

BEUTER, Maria Rosa Lojo de. **Cuerpos resplandecientes: santos populares argentinos**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2007.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

Alfredo Bosi. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias**. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

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

BRETON, David Le. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução: Fábio dos Santos Creder. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

CAMPOS, Haroldo de. **O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

COLOMBO, J. C. M. **Santa Maria Goretti: mártir da pureza**. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1949.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs). **História do corpo: da revolução à grande guerra**. Tradução: João Batista Kreuch, Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

COLUCCIO, Félix. **Cultos y canonizaciones populares de Argentina**. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1994.

CURI, Maurício. **Aída Curi: o preço foi a própria vida**. 4. ed. São Paulo: Ave Maria, 1978.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DRI, Rubén. **Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular**. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 190 (Colección Sociedad y Religión).

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tradução: Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Jerusa Pires. **O livro de São Cipriano: uma legenda de massas**. São Paulo: Perspectiva, 1992. (Coleção Estudos).

_____. **Fausto no Horizonte**. São Paulo: Hucitec, 1995.

_____. **Cultura das bordas: edição, comunicação, leitura**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

_____. **Matrizes impressas do oral: conto russo no sertão**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 32. ed. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1997.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução: Adriana Veríssimo Serrão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

FINOL, José Enrique; FINOL, David Enrique. **“Para que no queden penando” capillitas a la orilla del camino:** una microcultura funeraria. Maracaibo: Universidad de Zulia/Universidad Católica Cecilio Acosta/Asociación Venezolana de Semiótica, 2009. (Colección de Semiótica Latinoamericana, n 7).

GATES JR, Henry Louis. **Os negros na América Latina.** Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GARCÍA-MÁRQUEZ, Gabriel. **Do amor e outros demônios.** Tradução: Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1996.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** Tradução: Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** Tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A guerra das imagens:** de Cristovão Colombo (1492-2019). Tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOFF, Jacques Le; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário temático do ocidente medieval.** Tradução: Hilário Franco Júnior (coordenador). 2. ed. Bauru: Edusc, 2005. (vol. 2).

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de Semiótica.** Tradução: Alceu Dias Lima. São Paulo: Cultrix, 1979.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Exvoto: imagen, órgano, tiempo.** Barcelona: Ediciones Sans Soleil, 2013.

LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher:** imaginário da Grécia Antiga. Tradução: Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. Tradução: Ronald Polito, Sergio Alcides. Rio de Janeiro: Editora Ufrj, 1997.

_____. **Ofício de cartógrafo:** travessias latino-americanas da comunicação na cultura. Tradução: Fidelina Gonzales. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício.** Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MESHONNIC, Henri. **Poética do traduzir.** Tradução: Jerusa Pires Ferreira, Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MELETÍNSKI, E. M. **A poética do mito.** Tradução: Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. E. M. **Os arquétipos literários.** Tradução: Aurora Bernadini, Homero Freitas de Andrade, Arlete Cavaliere. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

MEYER, Marlise. **Folhetim, uma história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MORELL, Francisco de Paula. **Flos Sanctorum de la familia cristiana**. Buenos Aires: Libreria Editorial Santa Catalina, 1949.

NEBEL, Richard. **Santa María Tonantzín virgen de Guadalupe**: continuidad y transformación religiosa en México. México D.F.: FCE, 1995.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

PINHEIRO, Amálio. **América Latina: barroco, cidade, jornal**. São Paulo: Intermeios, 2013.

PERÓN, Eva. *La razón de mi vida*. Buenos Aires: Ediciones Peuser, 1951.

PRIORE, Mary del. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1999.

KARNAL, Leandro. **Teatro da fé**: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI. São Paulo: Hucitec, 1998.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Tonantzín-Guadalupe**: pensamiento nahuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”. Mexico: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, 2001.

PROPP, Vladimir I. **Morfologia do conto maravilhoso**. Tradução: Jasna Paravich Sarhan. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROTELLO, John . **Santo agostinho dia a dia**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SÁEZ, Oscar Calavia. **Fantasmas falados**: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las cosas de la Nueva España**. Madrid: Alianza, 1998, 2v.

SAIDON, Gabriela. **Santos rúters**: de la Difunta Correa al Gauchito Gil. Buenos Aires: Tusquets, 2011.

SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis & cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANTAELLA, Lucia; NÖTH, Winfried. **Imagem**: cognição, semiótica, mídia. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2008. (Coleção Para um Novo Senso Comum, vol. 4).

SARDUY, Severo. **Escrito sobre um corpo**. Tradução: Lúcia Chiappini Moraes Leite, Lúcia Teixeira Wisnik. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. **Barroco**. Tradução: Maria de Lourdes Judice, José Manuel de Vasconcelos. Lisboa: Vega, 1989.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SUDBRACK, Josef. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. Tradução: Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos** (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

VIEIRA, Padre Antonio. **Sermões**. São Paulo: Editora das Américas, 1957.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira, Lúcia Diniz Pochat, Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Artigos

AFONSO, José de Abreu. Notas sobre o ciclo das mães na mitologia afro-brasileira. In: **Análise Psicológica**. Lisboa: ISPA, 1995. (vol.13, p. 39-45).

ALOATTI, Norma. Urdimbres de mnemosine: construcciones identitarias en cuerpos resplandecientes e árbol de família de María Rosa Lojo. In: **A contracorriente: una revista de historia social y literatura de América Latina**. Raleigh/Carolina do Norte: Editorial A Contracorriente, 2012. (vol. 9, n. 3, p. 225-253, primavera de 2012, Semestral).

BENJAMIN, Roberto. Devoções populares não canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa. In: Revista Internacional de Folkcomunicação. Ponta Grossa/ PR: Rede Folkcom,UEPG-PR, Cátedra Unesco/UMESP, Museu da Imprensa de Portugal, 2003 (vol. 1, p. 61-68, 1 set. 2004).

BONDAR, César Iván. Angelitos: altares y entierros domésticos - Corrientes (Argentina) y sur de la región oriental de la República del Paraguay. In: **Revista Sans Soleil Estudios de la Imagen**. Barcelona-Buenos Aires: CEISS, 2012. (n. 4, , p.140-167).

CAROZZI, Maria Julia. Revisitando la Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones en el Cono Sur de América. In: **Revista de Investigaciones Folclóricas**. Buenos Aires: RIF, 2005 (vol. 20, p. 13-21).

_____. Carlos Gardel: el patrimonio que sonríe. In: **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-UFRGS, 2003. (ano 9, n. 20, p. 59-82, outubro de 2003).

CAROZZI, Maria Julia; Alejandro Frigerio. Mamãe Oxum y La Madre Maria: santos, curandeiros y las religiones afro-brasileñas en Argentina. In: **Revista Afro-Ásia**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais-UFBA, 1992. (n.15, p. 71-85).

FALCÃO, Marcílio Lima. Cidade e memória: o cemitério de São Sebastião e a construção da memória sobre a santificação do cangaceiro Jararaca em Mossoró (1970-2000). In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho de 2011.

FERREIRA, Jerusa Pires. Livros e leituras de magia. In: **Revista USP**. São Paulo: Superintendência de Comunicação Social-USP, 1996. (p. 42-51, set./nov. 1996).

_____. Heterônimos e cultura das bordas: Rubens Luchetti. In: **Revista USP**. São Paulo: Superintendência de Comunicação Social-USP, 1990. (n. 4, p.169-174, dez. 1989/jan. 1990).

_____. Experiências e estudos de cultura popular. In: **Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore/Coordenadoria de Estudos e Pesquisas, 1992. (p. 51-56).

FRIGERIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. In: **Ciências sociais e religião**. Porto Alegre: Associação dos Cientistas Sociais da Religião no Mercosul, 1999. (n. 1, p. 51-88, set. 1999).

_____. Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. In: **Ciências sociais e religião**, Porto Alegre: Associação dos Cientistas Sociais da Religião no Mercosul, 2005. (n. 7, p. 223-237, 1 set. 2005).

_____. “Secularización” y nuevos movimientos religiosos. In: **Boletín de lecturas sociales y económicas**. Buenos Aires: Universidade Católica Argentina, 1995. (n. 7, p. 43-48, 1 set. 1995).

GIMÉNEZ, Alejandra Verónica; IESO, Lia Carla de. Territorio, diversidad cultural y religiosidad: una perspectiva de trabajo social. In: **Trabajo social**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. (n. 13, p.143-152, jan. 2011).

LEDESMA, Lautaro Ojeda. Hologramas de la muerte imprevista: pregnancy urbana de las animas en Chile. In: **Geograficando**. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 2011 (ano 7, n.7, p. 69-88)

LINDÓN, Alicia. Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. In: **Revista EURE**. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007, (n. 99, p. 31-46).

MCGRADY, Donald. Acerca de una colección desconocida de relatos por Gabriel García Márquez. In: **Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo 1972. (vol. 2, n. 27, p. 291-320).

MARTÍN, Eloísa. Gilda, el angel de la cumbia: prácticas de sacralización de una cantante argentina. In: **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2007. (vol; 27, n.2, p. 30-54).

_____. No me arrepiento de este amor: fans y devotos de Gilda, una cantante argentina. In: **Ciencias Sociais e Religião**. Porto Alegre: Associação dos Cientistas Sociais da Religião no Mercosul. (n.6, 2004, p.101-115).

MEDINA, Braulio; Heumaro Olivares. Ánimas de Guasare. Lo eterno presente de los hombres con sed. In: **Multiciencias**. Punto Fijo/Venezuela: Universidad del Zulia, 2014. (vol. 14, n.2, p. 140-151).

MORAES, Leticia Nunes de. As bandeiras de David Nasser. In: **Trama Interdisciplinar**. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura-Universidade Mackenzie, 2011. (v.2, n.1, p. 74-78).

OTTEN, Alexandre. “Deus é brasileiro” – uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional. In: **Vida Pastoral**. São Paulo: Paulus, 1999 (p. 13-23).

SÉMAN, Pablo. Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. In: **Ciencias Sociais e Religião**. Porto Alegre: Associação dos Cientistas Sociais da Religião no Mercosul. (ano 3, n.3, p.45-74, 2001).

SILVA, André Luiz da. Devoções populares no Brasil: contextualizando algumas obras das ciências sociais. In: **Rever**: Revista de estudos da religião, São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião-PUCSP. (v. 2, n. 3, p. 30-49, 2003).

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem Mestiça: Devoções a Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. In: **Tempo**. Niterói/RJ: Universidade Federal Fluminense, 2001. (vol. 6, n. 11, p. 77-92).

SOUZA, Lisani Albertini. O sotaque do corpo das mulheres brasileiras: o corpo como tradução da mestiçagem cultural. In: **Algazarra - revista do Centro de Pesquisa Comunicação e Cultura: Barroco e Mestiçagem**. São Paulo: Editora da PUCSP, 2014. (n. 2, sem paginação).

SUÁREZ, Ana Lourdes. El campo religioso en los asentamientos precarios de Buenos Aires: una aproximación de la situación religiosa de las mujeres. In **Debates do NER**. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-UFRGS, 2014. (ano 15, n. 25, jan/jun 2014, p. 241-270).

Capítulos de livros

AMEIGEIRAS, Rúben. Catolicismo e identidade nacional en la Argentina: la construcción de la nación y el simbolismo mariano. AMEIGEIRAS, Rúben (org.). In: **Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales**: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica. Buenos Aires: Clacso, 2014. (p. 171-194)

FRIGERIO, Alejandro. Analyzing conversion in/from Latin America: theoretical questions, methodological dilemmas and comparative data from Brazil and Argentina. In: STEINGENGA, Timothy; CLEARY, Edward. In: **Conversion of a continent**: contemporary religious change in Latin America. New Jersey: Rutgers University Press, 2007. (p. 33-51).

_____. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. In: CAROZZI, María Julia; CERIANI, Cesar. In: **Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate**. Buenos Aires: Biblos/ACSRM, 2007. (p. 87-118).

PINHEIRO, Amálio. O texto em expansão: crônica jornalística e paisagem cultural na América Latina. In: _____. (org.). **O meio é a mestiçagem**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2009. (p. 17-30).

SANTOS, Lourival dos. Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.). In: **Imaginário, cotidiano e poder**. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2007. (p. 89-108)

Teses e Dissertações

DUARTE, Ana Helena da Silva Delfino. **Ex-votos e poiesis**: representações simbólicas na fé e na arte. 2011. 401 f. Tese (Doutorado) – Curso de História, Departamento de Pós-Graduação em História, PUC, São Paulo, 2011.

MAIA, Anette Lobato. **De Neide a Fera da Penha**: discursos e representações sociais que atualizam um estigma na mídia. 2008. 103 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de História, Departamento de Programa de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

MARTÍN, María Eloísa. **No me arrepiento de este amor**: um estudo etnográfico das práticas de sacralização de uma cantora argentina. 2006. 282 f. Tese (Doutorado). – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

MENDONÇA FILHO, Kléber. **Discurso e mídia**: de tramas, imagens e sentidos um estudo do Linha Direta. 2001, 131 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

Revistas, jornais, periódicos

AGUIRRE, Ander Gondras; MUNAIN, Gorka López (editores). El poder de las imágenes: exvotos, ofrendas y otras prácticas votivas. **Revista Sans Soleil**: estudios de la imagen, Barcelona-Buenos Aires: CEISS, 2013. (vol. 5, n 2, 182 p.)

ALONSO, Martins. “Criminosos protegidos”, **Jornal do Brasil**: 23 de julho de 1958.

CARNEIRO, Nelson. “Juventude...”, **Jornal do Brasil**: 14 de agosto de 1958.

GARCÍA-MÁRQUEZ, Gabriel. “A Marquesinha de Sierpe”, **El Espectador**: 07 de março de 1951, p.11.

_____. “A herança sobrenatural da Marquesinha”, **El Espectador**: 21 de março de 1951, p. 17, 27.

_____. “A estranha idolatria de Sierpe”, **El Espectador**: 28 de março de 1951, p.17, 30.

Jornal de Luzilândia: “As semelhanças do caso Fernanda Lages no Piauí com o caso Aída Curi no Rio de Janeiro”, manchete, 11 de agosto de 2012.

Sem autor definido. “Que o episódio sirva de lição”, **Jornal do Brasil**: 19 de julho de 1958.

Jornal Verdade (edição especial). Os santos do povo. Ribeirão Preto-SP, 07 de abril de 1992.

MCGRADY, Donald. Acerca de una coleccion desconocida de relatos por Gabriel García Márquez. **Thesaurus**: Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, v. 2, n. 27, p. 291-320, 1972.

MOTT, Luiz. “Aparecida é preta, não negra”, **Folha de São Paulo**, p.03, Caderno Mais, 29 de outubro de 1995.

RODRIGUES, Alan. Eu matei a santa. **IstoÉ**. São Paulo: Editora Três, 2007. (n. 1954, p. 50-54, 11 abr. 2007, Semanal).

Sem autor definido. “Que o episódio sirva de lição”, **Jornal do Brasil**: 19 de julho de 1958.

SERENELLI, Alexandre. Eu matei uma santa. **O cruzeiro**, Rio de Janeiro: Diários Associados, 1958. (p. 104-108, 22 nov. 1958, Semanal, Parte 1).

_____. Eu matei uma santa. **O cruzeiro**, Rio de Janeiro: Diários Associados, 1958. (p. 74-84, 29 nov. 1958, Semanal, Parte 2).

_____. Eu matei uma santa. **O cruzeiro**, Rio de Janeiro: Diários Associados p. 68-71, 2007. Semanal. Parte final.

TAJES, Tabajara. Uma favela e duas santas. **O cruzeiro**, Rio de Janeiro: Diários Associados, p. 90-93, 6 dez. 1958. Semanal.

Documentos disponíveis em meios eletrônicos

ALVAREZ, Luis M. **Música y tradición mítica en el velorio de Francisco Oller**. Disponível em: <<http://musica.uprrp.edu/lalvarez/velorio1.html>>. Acesso em: 30 ago. 2013.

ANDRADE, Oswald. **Manifesto antropofágico**. Disponível em: <http://nossabrazilidade.com.br/manifesto-antropofago-oswald-de-andrade/>. Acesso em : 12 mai 2014.

BARTHES, Roland. **A estrutura dos *fait divers***. Pontifícia Universidade Católica de Campinas - Centro de Linguagem e Comunicação. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/31120243/A-estrutura-dos-Fait-Divers-por-Roland-Barthes>>. Acesso em: 21 jul. 2013.

BRAITH, Beth. A palavra mandioca do verbal ao verbo-visual. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 1, n. 1, p.142-160, 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/3004>>. Acesso em: 21 jul. 2013.

DIAS, Mauro. David Nasser, o repórter que inventava notícias. Disponível em: <http://observatoriodaimprensa.com.br/news/showNews/asp0711200199999.htm>. Acesso em: 12 fev. 2013.

FRANSCICHETT, Leandra. 50 anos do assassinato de Aída Curi: o fotojornalismo fazendo escola na revista “O Cruzeiro”. **Biblioteca on-line de ciências da comunicação**, Covilhã, Portugal, 2003. p. 1-21, 1 set. 2003. Disponível em:<http://www.bocc.ubi.pt/_esp/autor.php?codautor=1519#topo>. Acesso em: 5 abr. 2012

ILUSTRADO, El Viajero. Santuarios criollos en rutas y caminos. **Clarín**, Buenos Aires, 14/11/2004. Disponível em: <<http://edant.clarin.com/suplementos/viajes/2004/11/14/v-01901.htm>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

LOSSIO, Rúbia; VAINSENCER, Semira Adler. Santos não canônicos: presença da cultura popular nos mercados públicos de Recife/Pernambuco-Brasil. **Alaic**: Revista latinoamericana de ciencias de la comunicación. Buenos Aires, 2003. (n. 8, p. 1-13). Disponível em: <http://www.alaic.net/VII_congreso/gt/gt_8/GT8%20p13.html>. Acesso em: 15 abr. 2012.

MAZZEI, Marcela. La religiosidad popular en la Feria: del Gauchito Gil hasta San La Muerte. **Clarín**, Revista Ñ. Buenos Aires, 27/4/2012. Disponível em: <http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Feria-Gauchito-Gil-San-Muerte_0_689931229.html>. Acesso em: 30 mai. 2012.

MYSTICI CORPORI, Disponível em http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html, acesso em 17/09/2015, às 18h23.

NASSER, David. Cruzada contra a impunidade. **O cruzeiro**, 30/5/1959. Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/>>. Acesso em: 30 maio 2012.

_____. O júri oficializou a curra. **O cruzeiro**, 2/4/1960. Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

_____. Que faria você leitor se um cão raivoso lhe mordesse a perna? **O cruzeiro**, 2/4/1960. Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

_____. Ronaldo além de tarado é ladrão. **O cruzeiro**, 9/4/1960. Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/>>. Acesso em: 30 maio 2012.

OYBIN, Marina. Santos y devotos con color local. **Clarín**, Revista Ñ. Buenos Aires, 22/4/2012. Disponível em: <http://www.revistaenie.clarin.com/arte/Santos_y_devotos_con_color_local_0_610738970.html>. Acesso em: 22 mar. 2012.

PAVÓN, Héctor. En qué y por qué creen los que creen. **Clarín**, Revista Ñ, Buenos Aires, 1/2/2011. Disponível em: <http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/filosofia/creen_0_419358253.html>. Acesso em: 30 mai. 2012.

PICABEA, Maria Lujan. Religiosidad pop. **Clarín**, Buenos Aires, 10/7/2004. Disponível em: <<http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2004/07/10/u-791285.htm>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

PIERONE, Jorge Alvares. **¿Y qué pasó con el hijo de la Difunta Correa?** Disponível em: <<http://www.lagaceta.com.ar/nota/172858/lectores-periodistas/y-paso-hijo-difunta-correa.html>>. Acesso em: 15 mai. 2015.

SOUZA, Henrique Vilarim de; TRAMONTE, Júlio Cesar Prandini; ANDRADE, Solange Ramos de. Imprensa e dia de finados no Cemitério Municipal de Maringá. **Revista brasileira de história das religiões**: ANPUH, Maringá, 2009. (v. 1, n. 3, p. 1-7, 1 jan. 2009). Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub_2.html>. Acesso em: 5 abr. 2012.

POEL, Francisco Van Der. **Cadê a mãe deste anjinho**. Disponível em: <<http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/ldanjo.htm>>. Acesso em: 30 ago. 2013.

PREMAT, Silvina. Los santos populares son una resistencia frente a la dissolución: María Rosa Lojo reunió 10 experiencias. **La nacion**, Buenos Aires, 19 nov. 2007. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/963513-los-santos-populares-son-una-resistencia-frente-a-la-disolucion>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

QUITANS, Silvina. Señora de los caminos. **Clarín**, Buenos Aires, 22/5/2005. Disponível em: <<http://old.clarin.com/suplementos/viajes/2005/05/22/v-00211.htm>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

ROHDE, Bruno. Mãe de Taninha, morta pela fera da Penha há 50 anos, ainda chora pela filha. **O globo**, Rio de Janeiro, 5 mar. 2011. Disponível em: <<http://extra.globo.com/casos-de-policia/mae-detaninha-morta-pela-fera-da-penha-ha-50-anos-ainda-chora-pela-filha-1216173.html>>. Acesso em: 30 mai. 2012.

SILVA, Arlindo. Tânia Maria agora é menina santa. **O cruzeiro**, Rio de Janeiro, 30 jul. 1960. Semanal. Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/>>. Acesso em: 30 maio 2012.

Código Florentino, disponível em <<http://codiceflorentino.tripod.com/>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

“Descubriendo a Santa Maria Guadalupe”, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=C7RsGN0xebk&list=PL77H81SkQ9ix80IfA8siOfnVGa2DfgVh>>. Acesso em: 12 abr. 2013.

Outras fontes documentais

GAMBOA, Martín Palacio. **Sobre angelitos**. Olinda-Buenos Aires: 12 mar. 2013. Conversa privada na rede social Facebook.

KAULEN, Patrício. **Largo Viaje**. Chile. Filme. 1967.

LAUWERS, Michel. verbete Morte. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (orgs). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. (volume II).

MATTAR, Hugo Reynaldo. **Difunta Correa**. Argentina. Filme. 1975.

PINHEIRO, Amálio. **A escandalosa presença do outro**. São Paulo: PUC, 29 ago 2012. Apontamentos de Aula.

SGANZERLA, Rogério. **O bandido da luz vermelha**. Brasil. Filme. 1968.

ANEXO

PEQUENO DICIONÁRIO DE SANTOS POPULARES BRASILEIROS

Apresentação

A palavra santo, do latim *sanctus*, significa aquele que é abençoado ou sagrado e designa pessoas que servem de modelo de conduta aos fiéis de alguma religião. Muito embora se possa supor que só existam santos ligados à Igreja Católica ou nas vizinhanças do cristianismo, a existência e devoção a pessoas santificadas não é privilégio de qualquer expressão religiosa. Cotidianamente, o termo “santo” é utilizado indistintamente para aqueles que foram canonizados segundo os trâmites processuais da Igreja, para aqueles que tendo vivido antes da vinda de Cristo, aguardam o dia do Juízo Final, e para aqueles que viveram ou morreram de forma trágica, heroica ou segundo os preceitos da caridade e abnegação. Estes últimos chamados de santos populares, santos de cemitério ou almas milagrosas.

Este dicionário, mais apropriadamente um martirológio, surgiu a partir das pesquisas para a tese *Eu matei a santa: devoções populares e multimedicações*, e a recolha de suas narrativas se deu, principalmente a partir de matérias de jornais e revistas, impressos e eletrônicos, das contribuições de pessoas na página Santos Populares do Brasil³⁶ e de folhetos de cordel. É uma pequena hagiografia popular, com 128 devoções de várias partes do país. Para sua composição, os dados históricos e as narrativas maravilhosas foram tratadas no mesmo nível de importância, sem se colocar em xeque verdades absolutas ou verossimilhanças. Muito embora a recolha de devoções seja maior do que aqui é apresentada, o critério principal para a inclusão neste grupo foi a existência de uma mínima narrativa acerca do santo popular, sua vida, morte ou feitos. Um outro critério, embora mais fluido, é que estas devoções transitam

³⁶ <https://www.facebook.com/santospopularesdobrasil?fref=ts>

especialmente nos territórios do catolicismo popular. O limite é fluido porque alguns santos, como os santos ciganos, por exemplo, são também cultuados fora dessa paisagem, dentro da umbanda, ou das próprias comunidades ciganas. Sem a pretensão de ser uma obra definitiva, mas antes uma obra aberta e ávida de inclusões, e sabendo que o imaginário brasileiro neste campo se configura muito maior que esta fração apresentada, tem-se o intuito de recortar e oferecer o rico e colorido cenário no qual surgem estas santidades.

Mais que narrativas fantásticas, são histórias de vida e de morte que se entrelaçam umas nas outras. Pessoas-personagens que sangram em suas mortes barrocas ao infinito, mas que abraçam as histórias de fé e de esperança daqueles que acreditam e por isso não deixam de caminhar sobre a terra. Como diria o poeta João Cabral de Melo Neto: *o que vive é espesso*.

A

Adélia Costich, Cigana. (Vitória-ES, Cemitério de Santo Antonio) – Pouco se sabe sobre a vida da Cigana Adélia Costich, enterrada no Cemitério de Santo Antonio em 1955. Os exvotos mais comuns depositados em seu túmulo são flores, bijuterias, produtos de beleza.

Alfredinho (Recife-PE, Cemitério de Santo Amaro) – menino morto aos 11 anos, em fins da década de 1950. Seu túmulo recebe ainda homenagens e ex-votos.

Alda, Finada Noiva (Barras-PI) – Noiva virgem, jovem católica fervorosa, Alda Rodrigues morreu no dia do próprio casamento, em 09 de julho de 1961, num acidente envolvendo um automóvel e o cavalo em que seguia com o noivo após a cerimônia na igreja. Ao passar numa ponte, o carro choca-se com o sexto cavalo, aquele que levava a noiva e a arrasta por cerca de três metros. Os familiares e amigos socorrem a vítima, mas esta falece no local. O motorista, filho família poderosa, é preso, mas não fica senão algumas horas na cadeia. Pouco tempo depois de sua morte, começam a surgir relatos de milagres.

Aline Giovana Schmitt ou **Menina Flor** (Lages-SC, Cemitério Cruz das Almas) – Assassinada em 1986, aos 12 anos, com dois tiros no peito quando se dirigia à escola onde estudava, Aline era sócia do pai na madeireira da família. Meses após a investigação do crime conclui que a mãe da criança e seu amante haviam sido os mandantes do assassinato. Com a morte de Aline, a mãe se tornaria sua herdeira e, posteriormente, com a morte do marido, herdaria todos os bens.

Aluska Andrade (Campina Grande-PB) – Morreu ainda criança, aos 5 anos de idade, em 1971, devido a complicações advindas da hidrocefalia. Enquanto estava doente afirmava aos pais que conversava com Deus e com a Virgem Maria.

Almas Benditas ou **Treze Almas Benditas** (São Paulo-SP, Cemitério São Pedro) – Em 1 de fevereiro de 1974, um curto-circuito dava início àquela que se tornou uma das tragédias mais emblemáticas do Brasil no século XX: o incêndio do Edifício Joelma. Com 191 mortos e 300 feridos, o incêndio teve ainda treze pessoas não identificadas, todas elas encontradas mortas dentro de um dos elevadores do prédio. Enterradas lado a lado no Cemitério São Pedro, essas pessoas são conhecidas como “Almas Benditas”, “Treze Almas Benditas” ou ainda “Treze Almas Benditas do Joelma”). Sua devoção se espalha por todo o Brasil.

Almas do Batalhão (Campo Maior-PI, Cemitério da Batalha do Jenipapo) – A Batalha do Jenipapo ocorreu em 13 de março de 1823, como parte das lutas de Independência do Brasil que opuseram brasileiros e tropas portuguesas fieis à Coroa. Às margens do Rio Jenipapo, com armas rústicas e sem experiência no campo de batalha, inúmeros homens enfrentaram as tropas do Major João José da Cunha Fidié, sendo massacrados em pouco mais de cinco horas de luta. Não há consenso em relação ao número de vítimas, e embora o Major Fidié calculasse em mil mortos, há historiadores que contestam essa estimativa.

Almas do Desastre (Altos-PI) – No dia 13 de julho de 1957, um caminhão e um ônibus se chocaram, entre as cidades de Piripiri e Altos, causando a morte de 33 pessoas. No local do acidente, foi erguido um santuário.

Almas Sozinhas (Codó-MA) – Um casal vivendo um relacionamento proibido foge da família da moça, que os persegue e mata a ambos. Enterrados em cova comum, são cultuados como as “Almas Sozinhas”, uma das devoções mais expressivas do interior maranhense. O local do assassinato recebe a mesma denominação.

Ana Lídia (Brasília-DF, Campo da Esperança) – Sequestrada na escola em que estudava, torturada, violentada e assassinada, Ana Lídia morreu aos sete anos de idade em 1973, e seu caso segue ainda como um mistério não resolvido. Seu irmão, suspeito de envolvimento na morte, foi absolvido, junto a outro acusado, por falta de provas. Há indícios de envolvimento de filhos de políticos e traficantes nesse assassinato, no entanto, o caso foi abafado por setores ligados ao governo, então em plena Ditadura Militar. Seu túmulo é cultuado e recebe quantidade significativa de visitas e ex-votos no dia do aniversário de morte, no Dia das Crianças e no Dia de Finados. Um dos ex-votos mais comuns é o brinquedo conhecido como “boneca Susie”, uma das quais ela levava quando foi capturada.

Anastácia, Escrava. – De existência histórica duvidosa, a Escrava Anastácia é uma devoção popular cultuada entre os brasileiros e africanos. Segundo a tradição popular, Anastácia era uma linda mulher, curandeira e bondosa, que resistindo às investidas sexuais do seu senhor foi sentenciada a usar uma máscara de ferro por toda a vida, além de sofrer todo tipo de maus-tratos. O seu culto se inicia em 1968, numa exposição na Igreja do Rosário do Rio de Janeiro, em celebração dos 90 anos da abolição da escravatura, a partir do desenho de Étienne Victor Arago de uma escrava com uma máscara de ferro no rosto. No Cemitério da Soledade, há um túmulo ou cenotáfio em seu nome que recebe visitação de fiéis e exvotos. Esse túmulo costuma ser atribuído também à Escrava Romana (**ver verbete**).

Anita, Cigana. (São Gabriel-RS, Cemitério da Irmandade da Santa Casa de Caridade) – No ano de 1944, um grupo de ciganos montou acampamento na cidade de São Gabriel. Dentre estes, se destacava Anita Costichi, que conquistou simpatia local graças a sua beleza e gentileza. Pouco tempo depois faleceu vítima de câncer e seu túmulo passou a ser local de veneração.

Anjo do Martírio (Bragança Paulista-SP, Cemitério da Saudade) – Conta-se que uma mãe matou o próprio filho, retalhou o corpo e espalhou os pedaços em vários pontos da cidade. Sem nome, a criança foi chamada de Anjo do Martírio e sua devoção é uma das mais fortes em Bragança Paulista.

Anjinho (Tatuí-SP, Cemitério Cristo Rei) – Criança falecida em 1908, considerada milagreira.

Anjinhos (Campinas-SP, Cemitério da Saudade) – Três crianças falecidas em um incêndio: São consideradas milagrosas e relacionadas a Cosme, Damião e Doum, com homenagens no dia 27 de setembro, data dedicada a esses santos pelas religiões africanas.

Anjinho de Petrópolis ou **Francisquinho** (Petrópolis, Cemitério Municipal) – Criança que faleceu aos três meses de idade, de congestão pulmonar, em 1872. Seu túmulo recebe muitos brinquedos como ex-votos de graças referentes principalmente ao restabelecimento da saúde de crianças.

Antoninho, Escravo. (Campinas-SP, Cemitério da Saudade) – Falecido em 1904, Antoninho, que teria sido escravo e feitor do Barão Geraldo de Rezende, conhecido nobre de Campinas, é considerado milagroso. Seu túmulo está ao lado do jazigo da família do Barão, segundo a

Baronesa de Rezende “como o cão de fila, a guardar para a eternidade, a última morada do seu *Sinhô*”.

Antoninho da Rocha Marmo (São Paulo-SP, Cemitério da Consolação) – Antoninho foi uma criança devota cujas principais brincadeiras de infância era fazer altares e celebrar missas. Inteligente, costumava dizer que seria padre quando crescesse e chegou mesmo a ganhar do bispo D. Epaminondas, um altarzinho portátil o qual armava no quintal de casa. Dono de muitos dons, caridoso e sensível aos mais humildes, conta-se que era também capaz de prever o futuro, chegando mesmo a saber o dia da própria morte. Tuberculoso, enfrentou a doença com resignação e heroísmo. Muito doente foi levado a Campos de Jordão, cujo clima favorecia a recuperação de muitos doentes. Ao ser transferido para São José dos Campos, compôs a seguinte quadra:

Deixei o que perdi

Em Campos do Jordão.

Saio soldado raso

Para lá ganhar galão.

Faleceu aos 12 anos, em 21 de dezembro de 1930. Seu túmulo é ainda hoje um dos mais visitados do Cemitério da Consolação. É conhecido como Santo Antoninho e como Santo do Povo.

Antonio Mota, Cigano. (Ibitinga-SP, Cemitério Municipal) – Oriundo dos grupos ciganos de Minas Gerais, Antonio chegou a Ibitinga onde se envolveu com uma cigana, mãe de dois filhos, que vinha de um relacionamento anterior, e ainda com uma moça da cidade, chamada Rosalina. Chantageado por um dos filhos da cigana e ameaçado por um ex-namorado da outra moça, combina uma fuga com esta. Pouco ante, porém, é alvejado com uma bala no peito durante uma

cavalgada, vindo a falecer. Conta-se que o cigano confeccionava caixas de joias para sobreviver e que trabalhava em uma para Rosalina, que ficou inacabada. Os ciganos terminaram o presente e para ajudá-lo, no além, também a terminar, depositaram em seu túmulo três pedrinhas preciosas as quais foram “viradas”, ou seja, foram colocadas ali e mudadas de posição. Acredita-se que quem o ajuda virando três pedrinhas, ele atende o pedido solicitado, por isso esse é o exvoto mais comum na sua sepultura. O local onde morreu é conhecido como a Cruz do Cigano, onde também se encontra um cenotáfio em sua homenagem. Anualmente é realizada pela Igreja Católica uma caminhada penitencial até a Cruz do Cigano.

Auta Rosa, Finada. (Amarante-PI, Cemitério de São Gonçalo) – Em fins do século XIX, no interior do Piauí, uma filha de escrava, seduzida pelo patrão teria sido expulsa da casa onde vivia ao dar à luz um filho desse relacionamento. Seu nome era Auta Rosa. A moça passa então a se sustentar do trabalho doméstico. Porém a chegada da tuberculose causa uma reviravolta na localidade e Auta passa a auxiliar prostitutas e outros doentes com seus préstimos, entre eles, banhar e vestir os mortos, no que também contrai a doença, chegando a falecer. A partir de então seu corpo é alvo de embate entre dois grupos: um que deseja seu sepultamento dentro do cemitério da cidade e outro que não o permite. O corpo é jogado diversas vezes de um lado para outro do muro do cemitério, até que alguém a sepulta do lado de fora, embaixo de um pé de mulungu. Anos depois, o intendente local, estranhando o fato, autoriza a remoção do corpo para o sepulcrário. No entanto, durante a escavação, uma pá bate em seu rosto que jorra sangue vivo. O corpo é coberto, e a Finada Auta Rosa passa a ser considerada santa milagreira.

B

Benigna Cardoso da Silva (Santana do Cariri-CE, Cemitério São Miguel) – Menina órfã, de 13 anos de idade, Benigna morava no sítio Oitis, na localidade de Inhumas, interior do Ceará. Assediada por Raul Alves, também de 13 anos, e rejeitando suas investidas, foi por ele abordada quando estava pegando água numa cacimba. Resistindo à investida sexual, foi atacada com um facão e assassinada. O padre da cidade, à ocasião, anotou ao lado do seu batistério: “Morreu martirizada, às 4 horas da tarde, no dia 24 de outubro de 1941, no sítio Oiti. Heroína da castidade, que sua alma converta a freguesia e sirva de proteção às crianças e às famílias da Paróquia. São os votos que faço a nossa santinha”. Atualmente, suas graças e milagres estão sendo acompanhados pela Igreja Católica.

Benigna Vítima de Jesus, Irmã. (Belo Horizonte-MG, Noviciado Nossa Senhora da Piedade) – Maria Conceição Santos, a Irmã Benigna, foi uma religiosa católica da Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade. Prestou serviços assistenciais em várias cidades mineiras, como Lavras e Itaúnas, entre outras. Foi caluniada e acusada de ser uma freira comunista. Morreu em 1981 e desde então lhe são atribuídos vários milagres. Em 2011 foi aberta a causa de beatificação da irmã, que já é reconhecida como serva de Deus.

Bento do Portão (São Paulo-SP, Cemitério de Santo Amaro) – Mendigo que perambulava nas ruas do bairro de Santo Amaro, na São Paulo entre fins do século XIX e começo do século XX, e que fazia pequenos trabalhos em troca de um prato de comida. Diz-se que retribuía a comida que lhe era oferecida com orações. Ganhou o apelido porque quando estava com fome, sentava-se próximo à entrada das residências, nos degraus. Morreu em 29 de junho de 1917, dia de São

Pedro, nas imediações da entrada do cemitério. Conta a lenda que sete anos após sua morte, seu cadáver foi exumado e encontrado intacto. Seu primeiro milagre é registrado como tendo acontecido em 02 de fevereiro de 1922, a uma mulher que teria que amputar as pernas. Em 2002 ganhou um memorial no Cemitério de Santo Amaro. Cultuado também na umbanda, Bento do Portão se aproxima de entidades que guardam os caminhos e passagens, como Exu. Cerca de 700 fiéis visitam seu túmulo mensalmente.

Oração a Bento do Portão

Meu glorioso Bento Portão,
Alma caridosa,
Que tantas graças tens concedido.

Pelo sofrimento que passastes,
Mereceste de Deus
O direito de prestar ajuda
Àqueles que a ti recorrem.

Neste momento de angústia,
De desespero e sofrimento,
Me dirijo a vós,
Como meu salvador,
Meu consolador e benfeitor.

Bento Portão,

Em nome do Criador,
De seu santo filho Jesus
E do Espírito Santo,
Rogo-lhe a graça:
(faz o pedido)

Sei que sou pecador,
Mas neste momento sagrado
Quero pedir perdão,
Para que, com minha alma limpa,
Eu possa merecer esta graça:
(faz o pedido e a promessa)

Prometendo também que,
Se eu obtiver esta graça,
Serei para sempre
Devoto desta alma, tão milagrosa,
Que é Bento Portão.

Assim seja!

Berta Lúcia (Prudente-SP, Cemitério São João Batista) – Morreu aos 4 anos, em 1944, vítima de meningite. Seu primeiro milagre foi a cura de um homem com problemas de estômago. Seu túmulo chega a atrair cerca de 2 mil pessoas no dia de finados.

Beto, Padre. (Bragança Paulista-SP, Cemitério da Saudade) – Jovem padre que morreu com menos de um ano de exercício do sacerdócio, em 2004.

C

Campos Sales (Jaboticabal-SP, Cemitério Municipal) – Ricardo Lúcio da Gama ficou conhecido como Campos Sales por ter sido escravo da família do político paulista Manoel Ferraz de Campos Salles. Veterano da Guerra do Paraguai, foi alforriado e passou a viver em várias cidades do interior, sem fixar residência, e fazendo pequenos trabalhos. Faleceu em 1935.

Canozzi, Irmãos. (Lages-SC, Cemitério Cruz das Almas) – Ernesto Canozzi e Olintho Pinto eram caixeiros-viajantes e amigos. Estavam em Lages, em maio de 1902, vendendo mercadorias e cobrando dívidas. A tradição conta que Ernesto era apaixonado por Emília Ramos com quem dançou numa das noites em que se encontrava na cidade. Os irmãos Brocato, Domingos e Thomaz, italianos, praticavam medicina e farmácia sem os devidos diplomas na cidade. Também apaixonado por Emília, Domingos, com o auxílio do irmão, embosca e assassina os mascates. No velório, os assassinos, presentes, teriam chorado, o que teria feito o sangue pingar de um dos caixões, denunciando suas presenças. A partir daí os mascates, que não eram irmãos, passam a ser venerados. Os irmãos Brocato foram presos e pouco depois fugiram, mas foram assassinados durante a fuga e enterrados próximo aos Irmãos Carozzi, sendo, inicialmente, venerados também. A historiadora Sara Nunes refuta a tese de crime passionai no livro *Irmãos Canozzi: um crime, vários sentidos* e trabalha com a hipótese de que comerciantes haveriam exterminado os homens por conta de dinheiro devido e eliminado, na sequência, os irmãos Brocato.

Caveirinha, Santa. (Bragança Paulista-SP, Cemitério da Saudade) – Devoção a uma ossada que foi encontrada exposta no cemitério. Na lápide em que se encontra há a foto e o nome de Sebastião Belisário. O túmulo é incrustado de réplicas de crânios.

Cesário, Finado. (Viçosa-CE, Capela de São Francisco) – Cesário Luiz dos Santos morreu em 1925, aos 17 anos. Acusado de engravidar a filha do patrão e de se recusar a casar com ela, foi arrastado por um jumento e depois atirado de um precipício. Seu cadáver foi encontrado sentado dias depois, e foi considerado como uma alma milagrosa.

Cesinha da Penha (São Paulo-SP, Cemitério da Penha) – Morreu aos três anos de idade, talvez de meningite ou sufocado com uma chupeta. Seus devotos levam doces e brinquedos ao seu túmulo.

Chaguinhas, Soldado. (São Paulo-SP, Capela de Santa Cruz das Almas dos Enforcados) – Em 1821, o Primeiro Batalhão de Caçadores de Santos, São Paulo, sublevou-se em razão dos atrasos de cinco anos no pagamento dos soldos e pela igualdade de tratamento aos soldados brasileiros em relação aos soldados portugueses. Contida a revolta, os líderes, Francisco José das Chagas e José Joaquim Conditiba foram presos e condenados à forca. O enforcamento se deu no atual Largo da Liberdade, na cidade de São Paulo. O soldado Conditiba foi o primeiro a ser executado. Na vez do soldado Chaguinha, a corda arrebentou e o povo gritou: Liberdade!, palavra depois usada para designar o local. Após a terceira tentativa de execução, e pedidos de clemência negados, o soldado foi morto a pauladas. A devoção surgiu imediatamente e no local foi erguida uma cruz. Em 1887, uma capela foi construída dando origem à Irmandade da Santa Cruz dos Enforcados.

Cícero, Padre ou **Padim Ciço** (Juazeiro do Norte-CE, Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro) – Nascido no Crato, em 1844, o padre Cícero Romão Batista fixou residência e trabalho missionário no povoado de Juazeiro, em 1872, desenvolvendo um trabalho pastoral apoiado numa irmandade de beatas, criada por ele mesmo. O padre contava que naquela mesma localidade, tempos antes, após um dia inteiro de confissões resolveu descansar. Durante o sono, Cícero teria tido uma visão: viu Jesus Cristo e os apóstolos na mesma disposição da pintura “A Santa Ceia” de Leonardo da Vinci, quando uma multidão de retirantes entra no local. Cristo fala, então, sobre sua decepção com a humanidade, mas diz estar disposto ainda a fazer um sacrifício para salvar o mundo. Porém, se os homens não se arrependessem depressa, tudo acabaria definitivamente. Naquele momento, aponta para os pobres e, voltando-se para o padre, ordena: “E você, padre Cícero, tome conta deles!”. É em 1889, na missa, durante a comunhão, que a hóstia se transforma em sangue ao ser colocada na boca da beata Maria Araújo, configurando-se como um milagre aos olhos dos presentes. O milagre repete-se algumas vezes e a Igreja envia a Juazeiro uma comissão de inquérito que atesta a veracidade do fato. Uma segunda comissão é enviada e o milagre não se repete. A Igreja considera, então, que houve um embuste e o padre é impedido de celebrar missas, atender os romeiros e falar no assunto. A beata Maria Araújo é condenada ao enclausuramento. Se dirigindo ao Papa Leão XIII e ao santo Ofício, consegue absolvição que, no entanto, é posteriormente revogada. Suspenso das ordens sacerdotais, Padre Cícero ainda assim atrai mais fiéis, aumentando sua fama de santo milagreiro. Foi o primeiro prefeito de Juazeiro e eleito deputado federal em 1926, mas não assumiu o cargo. Aliou-se ao cangaceiro Virgulino Ferreira, o Lampião, contra a Coluna Prestes, o que rendeu a Lampião a patente de capitão. Faleceu aos 90 anos, em 1934 e em 1973 foi canonizado pela Igreja Católica Apostólica Brasileira. Sua devoção constitui a maior veneração pública não canônica do Brasil.

Cida da Santa Casa, Dona (Bragança Paulista-SP, Cemitério da Saudade) – Dona Cida, falecida em 2009, foi uma enfermeira caridosa que trabalhou por muitos anos na Santa Casa de Bragança Paulista. Em vida foi devota de Madre Paulina.

Cigana (Porangaba-SP, Cemitério Municipal) – Há duas versões para a história da Cigana. A primeira, conta que ela teria morrido de um parto malsucedido. A segunda versão diz que a causa da morte seriam maus-tratos por parte da comunidade e que a mulher, que estava grávida, antes de falecer, amaldiçoou a cidade por cem anos. Seu túmulo, antes coberto por pedras, chamava a atenção pela notícia de que estas se moviam sozinhas. Segundo o historiador Júlio Manuel Domingues, um ex-coveiro informou que um homem desconhecido instalou a lápide com o ano e a data de falecimento da falecida, informação conseguida por meio de poderes mediúnicos: Ana Silveira, 1895.

Ciganinho ou **Menino Roldão** (Esperantina-PI, Cemitério do Ciganinho) – No começo do século XX, possivelmente em 1913, um grupo de ciganos acusado de cometer alguns delitos no interior do Piauí foi denunciado ao governador, que designou uma volante policial para persegui-lo e expulsá-lo do estado. Alcançados pelos policiais no povoado de Boa Esperança, se dispersaram e fugiram. Um menino de sete anos, chamado Roldão, caiu de um dos animais durante a fuga e ficou para trás. Os policiais ao avistarem o menino, o assassinaram e, em seguida o degolaram. Todo o grupo de ciganos, acuada na porta da capela do povoado, foi sumariamente executado. O corpo do Menino Roldão foi encontrado por um morador que o velou em casa e depois o sepultou no mesmo local de sua morte, assim como a todos os ciganos assassinados. Conta-se que nos anos subsequentes a localidade sofreu uma epidemia que só foi contida após a intervenção milagrosa do Ciganinho.

Claudete Lopes ou **Coca da Penha** (São Paulo-SP, Cemitério da Penha) – Moça que teria morrido em decorrência de uma doença que acometeu suas pernas. É considerada milagreira.

Clenir de Cezaro (Palmitinho-RS, Oratório de Santa Maria Goretti) – Clenir morreu aos 14 anos, em 1986, em circunstâncias não esclarecidas. Um suspeito foi preso, mas liberado por falta de provas. Não se sabe também se ela morreu em consequência de ferimentos na cabeça ou de afogamento. Anos depois o suspeito morre com um câncer localizado na mesma região dos ferimentos da menina. Em 2014 o santuário sofre um incêndio, mas a fotografia da menina nada sofre. Em 2015, um fato chama a atenção da população local, o retrato da jovem aparece com uma mancha, que sugere sangue, no mesmo local em que a menina foi atingida ao falecer.

Clodimar Lô (Maringá-PR, Cemitério Municipal de Maringá) – Acusado injustamente de roubo no hotel em que trabalhava, o Palace Hotel, Clodimar Lô, cearense de Parambu, de 15 anos, foi preso e vítima de abuso policial. Depois de cinco horas de tortura, morre em decorrência de choques elétricos, queimaduras de cigarros, pele perfurada por pregos quentes, entre outros suplícios. Sua morte, em 1967, causa grande comoção popular. Três anos depois, seu pai vai à cidade em busca de vingança e assassina o gerente do hotel. Em júri popular, foi absolvido por três vezes. A história de Clodimar Lô é contada no livro *Sala dos suplícios: o dossiê do caso Clodimar Pedrosa Lô*, de Miguel Fernando, e no documentário *28.11.1967: Documentos do caso Clodimar Pedrosa Lô*, produzido e dirigido por Eliton de Oliveira. Seu túmulo, coberto de placas de agradecimento por graças alcançadas, é local de peregrinação.

Constância, Santa. (Ribeirão Corrente-SP, Capela de Santa Constância) - Constância Maria de Jesus estava grávida quando morreu assassinada aos 19 anos de idade junto com sua filha de um ano, em 13 de abril de 1864. Os motivos do crime não foram esclarecidos. O assassino,

Francisco Antunes de Camargo parece ter sido contratado para realizar o crime e ameaçou um escravo da sogra da vítima, obrigando-o a realizar os assassinatos. No entanto, o processo não esclarece motivações.

Consuelo (Franca-SP, Cemitério Municipal) – Maria Conceição de Barros, conhecida como Consuelo, jovem prostituta cuja morte foi envolta em controvérsias despertou a piedade popular a partir do seu suposto suicídio, em 1929. Tendo se envolvido com o filho de um fazendeiro de café, e dele engravidado, teria se matado na própria fazenda, em meio ao cafezal. A tradição conta que o próprio avô da criança que ela carregava na barriga é que seria o mandante do crime, refutando a tese oficial, e que como Santa Maria Madalena, teria sido redimida de seus pecados, especialmente por ter morrido em consequência do amor.

Crianças do Orelhudo (Bragança Paulista-SP, Cemitério da Saudade) – Na década de 1970, quatro crianças, Rosângela, Ana, Valdir e Janete, foram assassinadas em Bragança Paulista por um andarilho conhecido como Sebastião Orelhudo. As crianças foram sepultadas juntas. Anos depois, outra criança morreu no desabamento do muro de uma escola e seu corpo foi enterrado no mesmo túmulo. Os exvotos mais comuns são balas e brinquedos.

Cruz da Menina ou Santa Menina (Florânia-RN, Santuário da Cruz da Menina) – Em meados do século XX, em Florânia, corria a história de que aos pés de uma imburana havia o corpo intacto de uma menina que morrera numa grande seca. Por conta dessa crença, os habitantes da cidade utilizavam folhas e galhos da árvore para chás, pois a consideravam milagrosa. Em 1947, o frei Otávio Silvestri esteve pregando na cidade e pensando num meio de acabar com a lenda, propôs a construção de uma capela dedicada à Nossa Senhora Menina. Colocando uma imagem num nicho ao lado da árvore, acabou por amplificar a devoção à Santa Menina.

D

Damião, Finado ou **Damião Pezão** (Ipu-CE, Cemitério Municipal) – Damião ou Damião Pezão era um mendigo que perambulava pelas ruas de Ipu. Conta-se que era gêmeo, mas seu irmão, Cosme, falecera. Ao ser indagado sobre qualquer assunto respondia com a frase “somos nós”. Relatos dão conta que era violento. Outros dizem que era pacífico e adorado pelas crianças. Morreu vítima de hidrofobia em data desconhecida.

Damião, Frei. (São Joaquim do Monte-PE/ Gurabira-PB, Santuário de Frei Damião/Memorial de Frei Damião) – Pio Gianotti, o Frei Damião, frade capuchinho italiano radicado no Brasil foi o último missionário a percorrer o interior do Nordeste. As “santas missões”, como eram conhecidas suas peregrinações, mobilizavam milhares de fiéis em busca de conselho, cura e evangelização. Considerado um santo em vida, faleceu aos 99 anos e foi enterrado no Convento São Félix, no Recife. As romarias em torno de sua figura se dão principalmente na cidade de São Joaquim do Monte, em Pernambuco, onde foi construído um santuário em sua homenagem. Em 2004 foi construído também o Memorial Frei Damião na cidade de Guarabira, interior da Paraíba.

Débora, Menina. ou **Menina do Cemitério** (São Paulo-SP, Cemitério de Vila Formosa) – Débora Campos de Oliveira foi esquartejada aos 5 anos de idade, em 1983, por uma vizinha que sentia ciúmes da atenção que o marido dava à criança. Seu túmulo é ponto de peregrinação e devido à grande afluência de visitantes a administração do cemitério reservou uma quadra para esse fim. Recebe exvotos como brinquedos, doces e outros objetos ligados à infância como chupetas e mamadeiras.

Delmo Pereira (Manaus-AM, Cemitério São João Batista) – Delmo Campelo Pereira, estudante de 19 anos, sem meios para pagar o acesso a um clube durante o carnaval de Manaus, em 1952, resolve assaltar a serraria da própria família. Toma um táxi no centro da cidade e se dirige ao estabelecimento onde, sem conseguir convencer o vigia a deixá-lo entrar, assassina o mesmo e, convencido de que o taxista percebera o crime, o alveja horas depois, com quatro tiros. No dia seguinte, a cidade acorda chocada com as notícias e Delmo confessa os crimes ao pai. Após cinco dias, o rapaz se entrega à polícia. Na delegacia apresentando versões contraditórias, é transferido para um hospital, onde recebe o soro da verdade que, no entanto, não o faz revelar novos detalhes. No retorno para a delegacia, com a conivência do investigador que o acompanhava e do motorista, é interceptado por um grupo de taxistas que o sequestra, tortura, sevicia e mata, num dos crimes mais chocantes do Brasil dos anos 1950. 54 homens foram envolvidos no trucidamento de Delmo, 27 foram a julgamento, e nove, absolvidos. Delmo é considerado padroeiro dos estudantes e entre seus exvotos são depositados cadernos e livros.

Dodô, Madrinha. (Santa Brígida-BA, Cemitério São Pedro) – Beata, começou sua vida religiosa como seguidora e copeira do Padre Cícero (**ver verbete**). Com a morte deste se instala em Santa Brígida onde passa a seguir o Padrinho Pedro Batista (**ver verbete**), líder messiânico e milagreiro. Morreu em 1998, aos 96 anos.

Domingas, Preta (Belém-PA, Cemitério da Soledade) – Pouco se sabe sobre as circunstâncias da vida ou da morte da Preta Domingas. Seu mausoléu indica a data da morte, 1871, e em meio a túmulos de pessoas poderosas da época, ostenta também a frase “Signal de gratidão”. Recebe exvotos em agradecimento até hoje.

Donizetti, Padre. (Tambaú-SP, Santuário de Nossa Senhora de Aparecida de Tambaú) – Donizetti Tavares de Lima foi um padre brasileiro cuja vida foi marcada pelo exercício de milagres de cura. Um relato conta que numa procissão de Nossa Senhora a chuva teria feito interrupções, “respeitando” o trajeto do cortejo. Conta-se também que chegou a impedir enchentes benzendo rios. Da cura de paraplégicos a benção de pessoas da sacada de sua casa, o Padre Donizetti tem narrativas ligadas ao maravilhoso como o caso de uma mulher rica que ofereceu seu colar mais valioso em troca de uma cura. Ele a curou, mas não quis o colar, e a aconselhou a dar o colar ao primeiro pobre que avistasse. Não fazendo o que o padre a recomendara a mulher voltou a sofrer e retornou ao padre pedindo que a curasse novamente, ao que o padre respondeu: “Você não cumpriu o prometido, não deu o colar. Agora volte com sua doença”. O padre Donizetti faleceu em 1961 e em 2009 foi beatificado.

Dois Irmãos, Finados. (Parnaíba-PI, Capela dos Dois Irmãos) – Os dois irmãos foram atropelados por um trem em 1942 e desde então sua devoção se espalha pela cidade e região.

E

Elcídio Lucas (Granja-CE, capelinha) – Elcídio Lucas morreu em 1973, aos 49 anos, em decorrência de problemas acarretados pela hanseníase. Foi acolhido na cidade de Granja, norte do Ceará, pela família Carneiro, que lhe construiu uma choupana. Conta-se que antes da doença havia assassinado três pessoas no Maranhão. Ao morrer, seu corpo e casa foram incendiados e no local se ergueu uma capelinha. Sua devoção está ligada aos martírios causados pela doença. O poeta popular João Carneiro Filho, da mesma família que acolheu o homem, registra:

Foi visitada sua cova

Foi colocada uma cruz

Na mesma já deixam fitas

Com o poder de Jesus

Esta alma é milagrosa

Com o poder de Jesus.

Etelvina, Santa. (Manaus-AM, Cemitério São João Batista) – Natural de Icó, Rio Grande do Norte, Etelvina D’Alencar, foi assassinada, em 1901, aos 17 anos, ao reagir a uma tentativa de estupro. Seu corpo foi encontrado na Colônia Campos Sales, área distante da cidade. Anos depois, ao ser exumado, foi encontrado em perfeitas condições. Diz a tradição que seu túmulo exalava odor de rosas. É a santa popular mais importante de Manaus, tanto que batiza um dos bairros da cidade. No dia de finados, a paróquia do bairro costuma montar um posto de

angariação de ofertas ao lado do túmulo da jovem. Entre seus exvotos, se encontram vestidos de noiva.

F

Francisca, Menina (Aurora-CE, Capelinha da Moça) – Francisca Augusta da Silva, adolescente assassinada em 1958, aos 16 anos, pelo ex-noivo, conhecido como Chico Belo. Na ocasião, a moça voltada da missa para casa quando foi abordada pelo homem: “Neném, pela paixão que eu tenho a você, você vai morrer hoje”. Morta com 11 facadas, Francisca caiu aos pés de um pereiro, árvore da região que segundo a crença não seca nem com os períodos de estiagem. As folhas dessa árvore são consideradas milagrosas e usadas para chás. No local da morte foi erguida uma capelinha e, posteriormente foi construída ao lado desta, uma capela maior dedicada a Nossa Senhora dos Milagres.

Francisca, Menina. (Patos-PB, Parque Religioso Cruz da Menina) – Grandes levas de retirantes se movimentavam no interior do Nordeste nos períodos de seca. Durante a estiagem de 1919-1920, não foi diferente. No início dessa década, chegava a Patos um casal vindo de Campina Grande, Absalão Emerenciano e Domila Emerenciano. Traziam consigo uma criança que lhes fora dada por uma família que fugia da penúria, a menina Francisca. A criança, além de explorada no trabalho doméstico, era diariamente agredida. Em 10 de outubro de 1923 a menina foi dormir, mas esqueceu uma janela aberta, motivo para o brutal espancamento com a trave da própria janela, o que ocasionou a sua morte. No meio da noite o casal se livra do corpo da menina, jogando-o num local ermo e, no dia seguinte, encena seu desaparecimento. Três dias após o assassinato, o corpo é descoberto pelo dono do sítio Trapiá, que aciona a polícia e pouco depois marca o local com uma cruz. Tempos depois, um agricultor, angustiado com a seca, pede à menina um sinal e cava uma cacimba a poucos metros da cruz, encontrando água. O casal foi absolvido em três julgamentos.

Filomena, Mártir de Araxá. (Araxá-MG, Capela da Mártir Filomena) –Entre agosto de 1891 e março de 1892 uma epidemia de varíola abate a cidade de Araxá, matando pelo menos sessenta pessoas. Como parte de uma simpatia para livrar a comunidade da doença, Filomena, uma escrava que acaba de se contaminar, é enterrada viva, com fome e sede. Sobre seu túmulo se ergueu, então, um altar e a capela onde é cultuada até os dias de hoje. Os exvotos mais comuns são garrafas de água, cuja função é aplacar a sede que a mesma ainda deve sentir no além.

G

Godoy (Minas do Leão-RS, Passo do Godoy) – Godoy era um empregado de uma fazenda e tinha problemas relacionados ao consumo álcool. Há duas versões para sua morte. A primeira conta que num dia de chuva, o homem embriagado, caiu de uma ponte e morreu afogado no arroio. Outra versão dá conta de que teria se envolvido com uma mulher casada e que teria sido assassinado por esse motivo. Seu falecimento ocorreu na década de 1940. Foi sepultado próximo ao local de sua morte e seu túmulo, além dos exvotos tradicionais, costuma receber garrafas de cachaça ou mesmo ser encharcado pela bebida.

Gregório, Motorista ou **Finado Gregório** (Teresina-PI, Cemitério São José) – Gregório Pereira dos Santos tinha 18 anos quando atropelou e matou acidentalmente o filho do delegado da cidade de Barras, Florentino Cardoso. Detido e torturado por três dias, sem comida, água ou descanso foi levado à Teresina e executado com três tiros nas costas, às margens do rio Poty, amarrado a uma árvore. Conta-se que morreu agonizando de sede. Em Teresina vários monumentos lembram o martírio do jovem, além do seu túmulo no Cemitério São José: Monumento ao Motorista Gregório, Árvore do Martírio e o Cruzeiro da Avenida Frei Serafim. Sua história é contada no livro “Motorista Gregório: Mártir ou Santo”, de William Palha Dias e Delfino Vital da Cunha. São comuns as ofertas de garrafas de água como exvotos.

Guapa (São Gabriel-RS, Cemitério da Santa Casa de Caridade) Maria Isabel Hornos, uruguaia, conhecida como Guapa, se estabeleceu no município de São Gabriel com um bordel no início dos anos 1920. De personalidade forte e amável, era muito querida na cidade. Foi alvejada pelas costas, no seu quarto, durante o carnaval de 1924. Seu assassinato não foi investigado, pois teria sido um crime de encomenda.

Guga, Menino. ou **Grande Guga** (São Paulo-SP, Cemitério do Araçá) – Ao três meses de idade já falava e anteviu a própria morte com 15 dias de antecedência. Morreu aos 3 anos de idade em 1946.

H

Homem do Carcará (Oeiras-PI, Ladeira do Carcará) –Em outubro de 1939 um homem foi encontrado morto nas imediações da Ladeira do Carcará com vários sinais de suplício: olhos vazados, orelhas cortadas, genitais mutilados. Ali mesmo foi feito o sepultamento e o local virou ponto de peregrinação. Conta-se que o homem seria namorado da filha de um fazendeiro da região e que fora assassinado por ter mantido relações sexuais com a moça. Os exvotos mais comuns são garrafas de água e pedras.

Nhá Chica (Baependi-MG, Capela de Nossa Senhora da Conceição) – Filha e neta de escravos, Francisca de Paula de Jesus nasceu em em 1810. Órfã aos 10 anos de idade, passou a cuidar dos irmãos mais novos e a pedido da sua mãe, dedicou a vida à caridade. Conhecida como Nhá Chica, recebeu o epíteto de “mãe dos pobres”, aconselhando, confortando e atendendo indistintamente a todos que a procuravam. Ao lado de sua casa, construiu uma capela em devoção de Nossa Senhora da Conceição. Para o povo, era uma santa em vida, e depois do seu falecimento, aos 87 anos, sua fama se espalhou ainda mais. Foi beatificada em 2013 e é a primeira beata negra brasileira.

I

Ibiapina, Padre (Solânea-PB, Capela da Casa de Caridade) – José Antônio Maria Ibiapina, o padre Ibiapina, foi um advogado, político e religioso católico brasileiro nascido em Sobral, interior do Ceará, em 1806. Aos 47 anos iniciou uma missão evangelizadora no Nordeste brasileiro, levando instrução, realizando obras assistenciais e defendendo os direitos de trabalhadores rurais. Foi o grande inspirador de **Padre Cícero** (ver verbete) e sua presença é ainda forte no imaginário nordestino. Está aberto processo de sua beatificação e ele já é considerado Servo de Deus. O padre Ibiapina morreu em 1883.

Indigentes (Bragança Paulista-SP, Cemitério da Saudade) – Trata-se de um túmulo longo onde eram enterrados os indigentes da cidade. Atualmente se encontra desativado e embora enfraquecida, a devoção permanece.

Izildinha, Santa. (Monte Alto-SP, Cemitério Municipal) – A menina Maria Izilda de Castro Nascimento morreu aos 11 anos, de leucemia, em Guimarães, Portugal. Com a migração da família para o Brasil, nos anos 1950 o corpo da menina foi trasladado para São Paulo capital e depois para o interior. No processo de exumação descobriu-se que o corpo, e também as flores que estavam no caixão, estavam intactos e com isso a menina ganhou fama de milagreira e seu túmulo passou a local de devoção. É considerada protetora das crianças e uma das mais conhecidas devoções populares do Brasil.

J

Jararaca (Mossoró-RN, Cemitério Municipal) – José Leite de Santana, conhecido como Jararaca, era integrante do bando do cangaceiro Lampião. Na fracassada invasão à cidade de Mossoró, em 27 de junho de 1927, foi baleado e capturado pela polícia. Levado à delegacia local, foi barbaramente torturado durante quatro dias e depois conduzido ao cemitério onde foi executado. Como a cova era pequena, suas pernas foram quebradas. Conta-se que foi enterrado ainda vivo. As circunstâncias de sua morte comoveram a população e seu túmulo virou ponto de peregrinação, um dos mais importantes do Rio Grande do Norte. Um dos exvotos mais comuns são pedras.

João Baracho (Natal-RN, Cemitério do Bom Pastor) – João Rodrigues Baracho foi um bandido que aterrorizou a cidade de Natal nos anos 1960, especialmente por assassinar taxistas. Baracho foi morto no dia 30 de abril de 1962, após um cerco policial. Conta-se que durante a perseguição invadiu a casa de uma mulher e pediu-lhe água, pedido o qual foi negado. Entregue pela mesma mulher à polícia, foi executado com mais de trinta tiros. Por ter morrido com sede, ganhou fama de milagreiro e entre seus exvotos mais comuns, estão as garrafas de água.

João do Guarani, São. (Xapuri-AC, Cruzeiro de São João do Guarani) – Conta-se que era um seringueiro jovem que morreu devido aos maus-tratos infligidos pelos capangas do dono do seringal em que trabalhava. Em outra versão, teria morrido de malária, sozinho, perdido na floresta. Celebra-se sua memória no dia de São João, santo católico, e sua devoção atrai romeiros do norte do Brasil e de países vizinhos.

João Maria D’Agostini, Monge. – Imigrante italiano, o João Maria D’Agostini, mesmo sem qualquer ligação com ordens religiosas, peregrinou pelo continente americano por cerca de 30 anos, iniciando sua caminhada pela Venezuela em 1838. Viveu no Brasil entre 1843 e 1852, pregando o evangelho, construindo cruzeiros e praticando medicina popular com ervas, unguentos e “águas santas”, que se tornavam curativas, segundo a crença popular, pela ação do monge. Atraindo multidões no sul do país teve sua prisão decretada, se refugiando na Ilha do Arvoredo (SC), Lapa (PR) e Lages (SC). Saindo do Brasil passou pela Argentina, Chile, Bolívia, Peru, México e Canadá. Morreu assassinado no Novo México em abril de 1869. Sua devoção no Brasil se espalha de São Paulo ao Rio Grande do Sul, passando pelo Rio de Janeiro, Paraná e Santa Catarina, especialmente em fontes de água, cruzeiros, lapas e capelas.

João Maria de Jesus, Monge. – Peregrino que atuou no Paraná e Santa Catarina entre 1897 e 1908, promovendo curas com ervas, chás e águas de fontes e dando conselhos messiânicos. Seu nome verdadeiro era Atanás Marcaf, provavelmente de origem síria. Surgiu na época da Revolução Federalista, apoiando os maragatos e desapareceu misteriosamente. Sua devoção é fundida à do Monge João Maria D’Agostini.

Josefa, Menina. ou **Josefa Menina Mártir** (Cabaceiras-PB, Cruzeiro da Menina) – Nos primeiros anos do século XX, a menina Josefa se perdeu dos irmãos na caatinga. Seu corpo, cravado de espinhos, foi encontrado depois de alguns dias numa touceira de cactos. No local foi erguido uma cruz e, logo, a criança ganhou fama de milagreira.

Josephina Conte (Belém-PA, Cemitério Santa Izabel) – Josephina Conte é conhecida em Belém como a “moça do táxi” e passou do status de lenda urbana para o de santa milagreira. Conta-se que a moça, que morreu em 1935, em vida gostava de passear de carro na cidade e

que depois de morta continuou com os passeios que, invariavelmente, terminam na porta do cemitério. A devoção à moça começou na década de 1940.

Josi, Menina. (São Bento do Una-PE, Cemitério Municipal) – No final da década de 1960, Josineide Maria da Conceição foi violentada e morta pelo padrasto, que também matou a mãe dela, na cidade de São Bento do Una. Acredita-se que a menina atende pedidos e seu túmulo recebe vários brinquedos como exvotos.

Julieta, Menina ou **Santinha de Sorocaba** (Sorocaba-SP, Cemitério da Saudade) – Julieta Rocha tinha 7 anos quando foi estuprada e morta pelo seu professor João Vieira Pinto, de 29 anos. Sua devoção é muito presente na cidade e seu túmulo recebe muitos pedidos e ex-votos em agradecimento a graças alcançadas. Em 1939 foi publicado o romance *A mártir Julieta*, por V. Nogueira Chaves. Atualmente os pesquisadores Flávio Aguilera e Carlos Carvalho Cavaleiro preparam livro sobre a menina que é conhecida como a “Santinha de Sorocaba”.

L

Leocádia, Santa (Guanambi-BA) – Leocádia era uma moça humilde e maltrapilha que despertou os olhares de um poderoso coronel da cidade de Guanambi, José Pedro Dias Guimarães. Enciumada, a mulher deste, Dona Raquel, ordenou a dois capangas que a moça fosse assassinada e que um dos seus seios fosse trazido até ela, que o serviu cozido no almoço do marido. O corpo da moça foi encontrado dias depois num caldeirão de água que ganhou a forma de caixão, e mesmo depois de sepultado continuou sangrando por semanas. Seus assassinos morreram misteriosamente tempos depois e a mandante do crime contraiu lepra, fato visto como castigo divino. Leocádia morreu em 1880.

Luzia Cortada, Finada (Luzilândia-SE, Santuário de Luzia Cortada) – Luzia foi uma mulher assassinada e esquartejada pelo marido no início do século XX. Ganhou fama de milagreira e seu santuário atrai romeiros da região que esperam alcançar graças ou pagar promessas.

M

Manoelina dos Coqueiros, Santa. (Crucilândia-MG, Cemitério Paroquial de Crucilândia) –

Manoelina Maria de Jesus nasceu no povoado de Coqueiros, Entre Rios de Minas, em 1911 numa família de lavradores. Devota e entoadora de benditos, ao completar 19 anos o povo passou a atribuir-lhe milagres e procurá-la em extensas romarias, o que fez a família se mudar de cidade, se instalando no município de Bonfim. Carlos Drummond de Andrade, sob o pseudônimo de “Antônio Crispim”, publicou uma crônica sobre a santa popular no jornal Minas Gerais, em 1935, na qual relata: “...as pessoas que antigamente, no dia mais ocupado da semana, também chamado dia de descanso, seguiam para Santa Luzia, Morro Velho ou Acaba Mundo, vão hoje a Entre Rios de Minas, onde uma santa faz milagres no alto de um morro. (...) A maioria, porém, vai a Coqueiros porque Coqueiros é um lugar de bênçãos onde um diálogo se estabelece ardente e puro, entre os anjos do céu e uma cafusa da terra (...). A cafusa pede ao anjo que ponha ordem nas coisas do mundo, que retifique a perna dos paráliticos, que sare as feridas e conforte os comerciantes falidos. O anjo diz que vai providenciar e recolhe esses apelos da dor humana. Enquanto isso, no morro, distribui-se uma água que jorra da bica, e nessa água, que lava todas as misérias, os homens inquietos e as mulheres torturadas encontram a paz que inutilmente haviam perdido nos santuários, nas ruas e nos cinemas deste mundo. Manoelina faleceu em 1960, vítima de anemia profunda.

Maria Féa (Santos-SP, Cemitério da Filosofia) – Imigrante italiana, junto com o marido, Giuseppe Pistone, chegou ao Brasil em busca de condições melhores de vida. Indo trabalhar com um primo numa casa de frios, Pistone recebeu uma proposta de sociedade e enviou uma carta à mãe, na qual pedia sua parte na herança do pai. A mãe recusou o pedido do filho, mas

ele aceitou entrar na sociedade assim mesmo. Maria Féa, então grávida de seis meses, escreve uma nova carta à sogra contando os detalhes da sociedade. Descobrimos a carta, Pistone assassina a mulher e a esquarteja para que seu corpo caiba numa mala. Usando endereço e nome falsos, ele despacha a mala para a França num navio, mas quando esta é içada, rompe-se, revelando o conteúdo. Esse assassinato teve grande repercussão e ficou conhecido como o “Crime da Mala”. Maria Féa morreu aos 21 anos, em 1928 e é considerada protetora do lar.

Maria Bueno (Curitiba-PR, Cemitério São Francisco de Paula) – Maria Bueno nasceu em Morretes, no dia de Nossa Senhora da Conceição, em 8 de dezembro de 1854. Conta-se que seu pai embriagado quis matá-la ainda recém-nascida, mas antes que lhe fizesse qualquer mal, caiu desfalecido. Ao acordar, transformara-se num bom homem. Depois que seu pai morreu, em combate na Guerra do Paraguai, Maria Bueno e a mãe se mudaram para Curitiba. Jovem festeira, se envolveu com um praça do Exército. Ciumento, o militar assassinou degolada quando a mesma voltava de um baile. No local de sua morte foi erguida uma cruz e pouco tempo depois nasceu uma roseira vermelha, atraindo a devoção popular. O militar foi absolvido por unanimidade. Maria Bueno é importante devoção do povo paranaense.

Maria de Lourdes, Menina. (João Pessoa-PB, Cemitério da Boa Sentença) – Década de 1960, Maria de Lourdes, 13 anos, trabalhava como doméstica quando foi acusada de roubo. Presa, foi espancada até a morte pelos policiais. No túmulo da menina, uma pequena estátua a representa de joelhos. Sua fama de milagrosa atrai muitos visitantes.

Maria do Carmo (São Borja-RS, Santuário de Maria do Carmo) – Era época da Guerra do Paraguai e Maria do Carmo, jovem de grande beleza e dada a festas e bailes, se muda de Bajé para São Borja. Embora não fosse prostituta, e fosse uma pessoa caridosa, sua reputação não

era das melhores. Num baile, um pretendente rejeitado, sargento do exército, resolve se vingar e atrai a moça sob o pretexto de uma conversa. Maria do Carmo é, então, esfaqueada até a morte, degolada e esquartejada, com seus restos dados aos cães como comida. É considerada milagrosa e é importante devoção do povo gaúcho.

Maria Degolada (Porto Alegre-RS, Cemitério da Santa Casa de Misericórdia) – Maria Francelina Trench, jovem prostituta alemã de 21 anos, saiu para um piquenique com o amante, um soldado da brigada militar. Depois de uma discussão, o soldado a matou por degola, em 1899. O local em que a jovem faleceu ficou conhecido como Morro de Maria Degolada e ali se ergueu uma capela em sua memória. É comum que a chamem de “Maria da Conceição”. É uma santa popular muito importante em Porto Alegre e sua presença na cultura do estado é marcante, existindo até mesmo uma cerveja com o seu nome.

Maria Elizabeth (Passo Fundo-RS, Cemitério Vera Cruz) – Morreu atropelada aos 14 anos, em 1965. Era muito devota e previu a própria morte em diversas ocasiões. Relatos de curas milagrosas são associadas à Maria Elizabeth e conta-se que essas graças são precedidas por um forte odor de rosas. Sua vida é relatada no livro *Uma estrela no céu*, de Fidélis Dalcin Barbosa. Um site e um blog na internet reúnem relatos sobre a vida da menina e graças alcançadas no intuito de um possível processo de beatificação.

Maria, Beata. (Juazeiro do Norte-CE, Capela do Socorro) – Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo foi seguidora de **Padre Cícero** (ver verbete), fazendo parte do grupo de mulheres sob orientação do mesmo. Nascida em 1862, aos 26 anos, protagonizou o chamado “milagre da hóstia” quando, ao receber a comunhão dada pelo padre, a hóstia transformou-se em sangue em sua boca. Com a repercussão negativa do milagre na Igreja, Maria foi acusada como farsante,

torturada e enclausurada pelo resto da vida, vindo a falecer em 1914, aos 52 anos. Seu túmulo, na Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, foi violado e destruído em 1930 por ordem do Bispo do Crato. Os restos mortais da Beata Maria foram enterrados em local desconhecido. O túmulo na Capela do Socorro é um cenotáfio.

Maria de Lourdes ou **Menina da Cruz** (Jardim do Seridó-RN, Cruzeiro) – Morreu atropelada por um caminhão aos 8 anos de idade. A violência do choque causou comoção na cidade e sua devoção se estabeleceu no local da morte, onde foi erguida uma cruz em sua memória.

Maria Jandira (Campinas-SP, Cemitério da Saudade) – Jovem prostituta, suicidou-se ateando fogo a si mesma, em 1938. Sua devoção é fundida à da Pombagira.

Maria Judith de Barros (São Paulo-SP, Cemitério da Consolação) – Maria Judith sofria de uma doença degenerativa, mas ainda assim era constantemente espancada pelo marido. Morreu em 1938 em decorrência das agressões sofridas. Pouco tempo depois da morte, ganhou fama de milagreira. Em 2001 seu túmulo entrou no roteiro da exposição “História e Arte Tumular”, organizada pelo professor Délio Freire dos Santos, e passou a atrair a atenção dos estudantes que passaram a fazer promessas, sobretudo para aprovação no vestibular. Hoje é considerada protetora dos estudantes.

Maria Milza, ou **Mãezinha** ou **Santinha** (Itaberaba-BA, Igreja de Santo Antonio) – Maria Milza nasceu sob um sinal: uma lua cheia brilhando no céu fora de época. Desde criança iniciou sua missão como rezadeira e, aos 32 anos, presenciou uma aparição de Nossa Senhora das Graças numa localidade próxima a uma pedra e a um pé de umbu. Maria teria lhe confiado

aquele lugar, que passou a se chamar Pedra do Santuário. Santa em vida, Maria Milza recebia romeiros diariamente. Morreu em 1993 e seu túmulo é ponto de peregrinação até hoje.

Maria Preciosa (Pintangueiras- SP, Cemitério Municipal) – Morreu aos sete anos, em 1915, de uma infestação de lombrigas. Conta-se que seu desejo era estudar, mas por morar num sítio de difícil acesso, não chegou a conseguir realizar o seu sonho. É representada em imagens com uniforme escolar ou vestida de “boiadeirinha”. Seus ex-votos são , em sua maioria, brinquedos.

Marina Penteado (Campinas-SP, Cemitério da Saudade) – Criança morta no início do século XX, com um ano de idade. É considerada milagrosa e seu túmulo recebe doces, brinquedos, chupetas, entre outras ofertas.

Marlene, Menina. (Belo Horizonte-MG, Cemitério do Bonfim) –Faleceu na década de 1940 e sua morte causou grande comoção por ter sido vítima de violência sexual. Seu túmulo recebe doces e brinquedos como exvotos.

Marquesa de Santos (São Paulo-SP, Cemitério da Consolação) – Domitila de Castro Canto e Mello foi uma nobre brasileira, amante do imperador D. Pedro I. Conta-se que era devota e caridosa, cuidando de doentes, desamparados e estudantes. Nos saraus e festas que promovia muitos casamentos foram acertados. Com uma vida marcada por escândalos na Corte, que não a considerava honesta e digna, e que atribuía a ela o falecimento precoce da Imperatriz Dona Leopoldina, conquistou respeitabilidade sobretudo ao se envolver em questões de interesse político e cultural do país. Foi membro ativo do Partido Liberal. Nos últimos anos de sua vida auxiliou diversas prostitutas. Faleceu em 1867. É considerada santa casamenteira e padroeira das prostitutas.

Menina da Pipoca (Mogi das Cruzes-SP, Cemitério São Salvador) – Em 1879, Benedicta Georgina, filha do casal Mello Freire, tinha dois anos quando um batuque chamou sua atenção. Era uma procissão de São Benedito, acompanhada de congada, que passava em frente a sua casa. A mãe da menina teria, então, fechado portas e janelas para que a criança não acompanhasse a procissão do santo negro. E ofereceu uma tigela de pipoca para a criança, que engasgou e morreu nos braços da mãe. O fato comoveu a cidade, que atribuiu a morte a um castigo do santo injuriado. Seu túmulo é ponto de devoção até hoje, com oferendas de doces como exvoto.

Meninas das Covinhas ou **Anjinhos das Covinhas** (Rodolfo Fernandes-RN, Capela das Covinhas) – Durante a seca de 1877, um homem, retirante do Ceará, com as duas filhas pequenas, as deixou embaixo de uma árvore e foi procurar comida. Ao retornar, uma das meninas havia morrido de fome e sede e a outra morreria pouco depois, em seus braços. O dono da fazenda em que as meninas faleceram é o responsável pela devoção, pois depois de uma doença prometeu construir uma capela para as meninas, promessa que foi cumprida. Além do Dia de Finados, o dia das crianças, 12 de outubro, é dedicado às duas irmãs, com festas e celebrações.

Menina do Coquinho (Itirapina-SP, Cemitério Municipal) – Menina de pouco mais de um ano de idade que morreu engasgada com um coquinho que achara no chão em frente de sua casa. Enterrada no pequeno cemitério, tempos depois, nasceu do seu túmulo uma palmeira, o que causa espanto e comoção nas pessoas do lugar, que acreditam que a palmeira tenha nascido do coquinho engolido pela menina. Esse túmulo atrai fiéis de toda parte até hoje, que depositam suas orações e seus pedidos.

Menina Milagrosa (Concórdia-SC, Cemitério Municipal) – A história da Menina Milagrosa se inicia na década de 1940. Ela seria uma menina, entre 11 e 13 anos de idade, que andava pelas ruas da cidade, morreu de fome e sede em frente ao antigo cemitério da cidade. Foi enterrada sem identificação, já que ninguém reclamou seu corpo. Conta-se que quando seu corpo foi transferido para o novo cemitério se constatou a incorruptibilidade do mesmo. Brinquedos, doces, chupetas, roupas de bebê são depositados no seu túmulo em pagamento de promessas.

Menina sem Nome (Recife-PE, Cemitério de Santo Amaro) – Menina entre 7 e 10 anos encontrada morta na Praia do Pina, no Recife em 1966, com sinais de estrangulamento e as mãos amarradas. Inicialmente foram cogitados afogamento e crime sexual, mas a polícia descartou ambas as hipóteses. Sem família que reclamasse o corpo, foi apelidada pelos repórteres que cobriam o caso de “Menina sem Nome”. Seu túmulo é um dos mais visitados da capital pernambucana. É considerada protetora das famílias e da infância. Entre seus exvotos, os mais comuns são doces e brinquedos e também miniaturas de casas.

Menino da Tábua (Maracá-SP, Cemitério Municipal) – Antônio Marcelino nasceu prematuro e com uma deformidade que o impediu de crescer e andar, tendo durante toda a vida a aparência de um menino de pouco mais de três anos. Passou a maior parte da vida nu, sobre uma tábua de passar, o local em que se sentia mais confortável. Morreu aos 45 anos, em 1945, mas seus devotos veneram sua imagem enquanto criança. Foi sepultado com sua tábua. Sua devoção se espalhou sobretudo a partir de 1978, quando a dupla de cantores sertanejos Pardinho e Pardal gravou uma canção em sua homenagem.

Murilo, Padre. (Juazeiro do Norte-CE, Capela do Encontro) – Francisco Murilo de Sá, religioso católico brasileiro, desenvolveu suas atividades religiosas em Juazeiro do Norte, terra do **Padre Cícero** (ver verbete) e é visto como um continuador das obras deste. Faleceu em 2005 aos 75 anos. Apesar de recente, seu túmulo vem atraindo cada vez mais a atenção dos romeiros.

N

Nhá Chica (Baependi-MG, Santuário Nossa Senhora da Conceição) – Santa popular tornada beata pela Igreja Católica. Filha e neta de escravos, Francisca de Paula de Jesus ficou órfã aos dez anos de idade, confiada pela mãe aos cuidados de Nossa Senhora da Conceição, de quem era devota. Dedicou a vida à caridade, aconselhando e curando os doentes, sendo aclamada santa ainda em vida. Ao lado da casa em que vivia construiu uma capela em honra de Nossa Senhora da Conceição. Morreu em 1895 e nos quatro dias de velório seu corpo exalou cheiro de rosas, o mesmo acontecendo em 1998, fato presenciado pelas autoridades eclesiásticas e por membros do Tribunal Eclesiástico pela Causa de Beatificação de Nhá Chica e, também, pelos pedreiros, por ocasião da exumação do seu corpo

Nhanhinha Cega (Tatuí-SP, Cemitério Cristo Rei) – Nhanhinha Cega foi uma senhora caridosa que faleceu em 1913. Sua devoção atrai fiéis ao cemitério sobretudo no dia de finados.

O

Odetinha (Rio de Janeiro-RJ, Cemitério São João Batista) – Santa popular tornada serva de Deus pela Igreja Católica. Odette Vidal de Oliveira foi uma criança devota, cuja vida, muito curta, foi dedicada aos pobres e a fé. Morreu aos 9 anos de idade, em 1939, em decorrência de uma meningite. Suportou a doença com paciência e dedicou seu sofrimento aos mais necessitados, conforme suas palavras: "Eu vos ofereço, oh meu Jesus, todos os meus sofrimentos pelas missões e pelas crianças pobres". Conta-se que seu primeiro milagre beneficiou sua própria mãe, que ferida num acidente com uma bicicleta, corria o risco de amputação.

Olga Tavares ou **Santinha de Taubaté** (Taubaté-SP, Cemitério Jardim Santa Clara) – Olga Tavares, aluna do magistério era constantemente assediada pelo colega de turma Araújo David. Desejando seguir a vida religiosa, Olga rechaça o colega que, inconformado, a assassina a tiros em 1932.

Otilia, Finada. (Caraúbas do Piauí-PI, Cemitério Municipal) – Otilia faleceu aos 15 anos, possivelmente de febre amarela, em 1917 e foi enterrada num descampado. Tempos depois um rapaz sonhou com a moça dizendo que aquele não era um lugar apropriado para o corpo. O cadáver foi, então desenterrado e se descobriu que permanecia em perfeito estado, surgindo assim a devoção à alma milagrosa.

P

Palmyra, Menina (Juiz de Fora-MG, Cemitério Nossa Senhora Aparecida) – Jovem que teria morrido aos 17 anos, em 1878, em um acidente de trem e que tendo sido enterrada sem qualquer identificação ao ter o corpo exumado anos mais tarde foi encontrada totalmente incorruptível.

Pardinha (Codó-MA, Memorial do Pardinha) – Há duas versões para a existência do Pardinha, numa delas, teria sido um menino pobre e deficiente que morreu atropelado. Numa outra versão, seria um andarilho que morreu de fome e sede. Muitos dos ex-votos em pagamento de promessas são garrafas de água.

Paulinho Milagreiro (Niterói-RJ, Cemitério do Maruí) – Paulo de Souza Medina morreu afogado aos sete anos, em 1972. Sua fama de milagreiro persiste até hoje e se acredita que ao se fazer um pedido deve-se levar consigo um dos carrinhos de brinquedo depositado no seu túmulo para que, quando a graça for alcançada, se deposite outro em seu lugar.

Pé de Veludo (Marília-MG, Cemitério da Saudade) – Guaracy Marques Pinto, conhecido como Pé de Veludo ganhou este apelido pela destreza em invadir residências para roubar sem ser notado. Conta-se que costumava dividir o saldo do que havia roubado com os mais pobres e as crianças do seu bairro. Com um arsenal em casa, e a morte de dois delegados de polícia atribuídas a ele ou a sua família, foi cercado na própria residência e morto durante um tiroteio que durou cerca de três horas e meia. Como Pé de Veludo não se rendia, foi jogada uma bomba de cloro dentro da casa, o que levou ao seu falecimento. A partir de então ganhou fama de mártir e santo milagreiro.

Pedro, Vaqueiro. (Ribeirão do Largo-BA, Cova do Pedro) – Pedro Afonso do Nascimento, o Vaqueiro Pedro, ou ainda Pedro de Ana Rita, morreu em 1925. Há duas versões para a sua morte. Uma delas conta que tendo sido traído pela mulher, Ana Rita, com dois filhos de uma senhora chamada Maria Gorda, Pedro tomou satisfação e ameaçou os rapazes. Maria Gorda, então, contratou pistoleiros para se livrar do homem. Assassinado e arrastado por cavalo por longo tempo, seu corpo foi encontrado numa cova rasa com braços e pernas de fora. Em outra versão, ele teria sido morto por ter se envolvido com a mulher de um fazendeiro local. Amarrado com cordas e arrastado por um cavalo, não morreu. Obrigado a cavar a própria sepultura, foi agredido a pauladas e facadas, mas ainda assim permaneceu vivo. Conta-se ainda que tentaram matar o vaqueiro a tiros, mas a arma falhou. Por fim, Pedro teria informado aos algozes que só poderia ser morto pela própria faca, entregando-a aos assassinos que, assim, conseguiram consumir o homicídio. Considerado milagroso, o vaqueiro atrai anualmente cerca de 15 mil peregrinos à Romaria à Cova do Pedro.

Pedro Batista, Beato. (Santa Brígida-BA, Cemitério São Pedro) – Penitente que peregrinava nos primeiros anos do século XX, pelo sertão de Pernambuco, Alagoas, Bahia e Sergipe, arregimentando fiéis, pregando penitência e curando pessoas. Foi perseguido em várias passagens pelas forças policiais por conta do receio muito presente de um novo episódio que lembrasse Canudos. Em 1945 se instalou em Santa Brígida, distrito de Jeremoabo, criando uma comunidade baseada em preceitos messiânicos e fortes princípios morais, no que contou com a ajuda de Madrinha Dodô (**ver verbete**). Faleceu em 1967 e seu túmulo é ponto de romarias.

Petrúcio, Menino. Ou **Anjo Petrócio**. (Maceió-AL, Cemitério de São José) – O menino Petrócio Correia morreu aos 11 anos, em 1938, vítima de febre tifoide. Vivia com a mãe e os

irmãos num abrigo chamado Casa dos Pobres, mantido pelas freiras vicentinas. Conta-se que previu a própria morte e que, antes de morrer disse à mãe que gostaria de ir para o céu para que nada faltasse a ela e à Casa dos Pobres.

R

Raimunda do Bonsucesso, santa ou **Alma do Bonsucesso**. (Assis Brasil-AC, Capela de Santa Raimunda) – Seringueira, Raimunda Maria da Conceição estava grávida de 9 meses quando faleceu, em 1902. Cansada, não conseguiu acompanhar o marido na extração do látex, quando entrou em trabalho de parto. O marido a deixou para pedir ajuda, mas quando retornou a mulher e o filho estavam mortos, ou em outras versões, apenas a mulher estava morta e o filho como tendo sobrevivido. Alguns relatos contam que o marido a havia espancado antes de deixá-la sozinha. Aos pés da seringueira onde a mulher faleceu foi erguida uma capela de onde se diz começou a exalar odor de flores. A devoção a Santa Raimunda é uma das mais importantes da região amazônica e dos Andes, atraindo milhares de fiéis do Brasil e dos países vizinhos todos os anos. A santa é representada com traços indígenas e seu dia de devoção é 15 de agosto.

Oração de Santa Raimunda do Bonsucesso

Raimunda, eu venho de longe;
Pedir-lhe em oração, paz e alegria;
Para mim e para todos os meus irmãos;
Raimunda, Raimunda, Raimunda, Raimunda Maria da Conceição
Volte os teus olhos e atende o teu povo em oração.
Na beleza da tua face, na paz
De o teu lindo olhar;
Tu pisas no céu entre flores
És Irmã da estrela, a brilhar;
E cada um que chega, Raimunda
Na capela a orar e traz uma rosa aos teus pés
Quer uma graça alcançar.
De mãos erguidas Raimunda
Viemos te agradecer
As graças de todos os dias
Poder visitar-te e te ver.
Agradeço Raimunda
As graças já recebidas

Segura em minhas mãos

Hoje, sempre e por toda vida.

Raimundo Jacó (Serrita-PE, Parque João Cândio) – Raimundo Jacó era primo legítimo do conhecido músico brasileiro Luiz Gonzaga. Era um vaqueiro valente e habilidoso, reconhecido como excelente aboiador desde muito jovem, despertando assim a inveja de alguns companheiros. Numa busca empreendida por um rês perdida, foi morto à traição, em 1954, aos 42 anos, pelo companheiro Miguel Lopes que, jurando inocência, foi absolvido em julgamento do caso. O cachorro de Jacó, que acompanhou seu assassinato, não abandonou o túmulo do homem e acabou por morrer de fome e sede. Com relatos de várias graças sendo atendidas, a devoção deu origem à tradicional Missa do Vaqueiro por iniciativa de Luiz Gonzaga e do Padre João Cândio. É de Gonzaga a música *A morte do Vaqueiro*, em homenagem a Raimundo Jacó:

Numa tarde bem tristonha
Gado muge sem parar
Lamentando seu vaqueiro
Que não vem mais aboiar
Não vem mais aboiar
Tão dolente a cantar
Tengo, lengo, tengo, lengo,
tengo, lengo, tengo
Ei, gado, oi
Bom vaqueiro nordestino
Morre sem deixar tostão
O seu nome é esquecido
Nas quebradas do sertão
Nunca mais ouvirão
Seu cantar, meu irmão
Tengo, lengo, tengo, lengo,
tengo, lengo, tengo
Ei, gado, oi
Sacudido numa cova
Desprezado do Senhor
Só lembrado do cachorro
Que inda chora
Sua dor

É demais tanta dor
A chorar com amor
Tengo, lengo, tengo, lengo,
tengo, lengo, tengo
Tengo, lengo, tengo, lengo,
tengo, lengo, tengo
Ei, gado, oi
E... Ei...

Raimundinha Picanço (Belém-PA, Cemitério da Soledade) – Na década de 30 do século XX, o espírito de Raimundinha Picanço teria aparecido a algumas crianças que brincavam perto do seu túmulo no cemitério da Soledade. Uma dessas crianças adoeceu depois da aparição e só recuperou a saúde depois de chamar o nome da falecida. A partir desse evento, vários milagres passaram a ser registrados, dando início à devoção.

Ritinha Emboava (Santa Cruz do Rio Pardo-SP, Cemitério Municipal) – Vítima da lepra, Rita Rodrigues, conhecida como Ritinha Emboava, faleceu em 31 de outubro de 1931. Possivelmente filha de uma tradicional família da cidade de Santa Cruz do Rio Pardo, Rita, apesar de sua condição de saúde, era querida e respeitada por todos, fato raro em se tratando de doentes de hanseníase, geralmente segregados do convívio social. Conta-se que esmolava pelas ruas da cidade e realizava milagres. Sua vida e milagres foram pesquisados pelo sociólogo Teófilo de Queiroz Júnior e é tema do livro Rita Emboava: segredos revelados, de Celso Prado e Junko Sato.

Rosângela, Menina (Campinas – SP, Cemitério da Saudade) – Morta aos quatro anos de idade, em seu túmulo está gravada uma oração à qual se atribuem milagres, devoção estendida à criança.

S

Salete de Fátima Madruga, Menina. (Lages-SC, Cemitério da Penha) – Menina violentada e assassinada em 1965, na cidade de Lages.

Sebinca Christo, cigana. (Lages-SC, Cemitério Cruz das Almas) – Grega de nascimento, Sebinca era uma cigana a quem muitos recorriam em busca de orações, conforto e ervas curativas. Muito embora versões afirmem que ela morreu vítima de violência sexual, ou ainda defendendo uma filha de um ataque, e mesmo em decorrência de um incêndio no acampamento, pesquisas indicam que a mesma teria morrido em decorrência da hipertensão que culminou em um derrame cerebral. Faleceu em março de 1965. Entre seus ex-votos se encontram vinhos, alimentos e também produtos de perfumaria.

Severa Romana (Belém-PA, Cemitério da Soledade) – Belém, 1900. A moça Severa Romana tinha dezenove anos e estava grávida pela primeira vez do marido, o soldado Pedro Cavalcante. Ambos haviam concordado em fornecer pouso e alimentação mediante pagamento a um outro militar, o cabo Antonio Ferreira dos Santos. Este, assediando a moça, foi, por vezes, rechaçado, até que um dia, aproveitando-se da ausência do marido de Severa, fez-lhe nova proposta. Repelido mais uma vez, a atacou a navalhadas, degolando-a. Severa virou um símbolo de fidelidade conjugal, protetora das noivas, e, a partir daí, passaram a ser relatadas inúmeras graças alcançadas. Um poeta popular anônimo, num folheto de cerca de 1950, relata a origem da devoção:

Passado tempo surgiu

Uma notícia em Belém:

Severa lá no seu túmulo

Espalhava grande bem

Bastava ser invocada

Numa prece de alguém.

[...]

Não há um dia sequer

Que seu túmulo não veja

Uma visita de moça

Que alguma coisa deseje

Ou que pretenda também

Ver os proclamas da Igreja.

Shalom Muyal, rabino. (Manaus-AM, Cemitério São João Batista) – Rabino de origem marroquina, Muyal chegou ao Brasil para orientar a comunidade judaica que florescia na Amazônia. Morreu em 1910, dois anos após sua chegada, possivelmente de febre amarela. Com o passar dos anos muitas placas de agradecimento por graças alcançada surgiram ao redor de sua sepultura e foi assim que a comunidade judaica local tomou conhecimento da fama de milagreiro do rabino. Conta-se que uma mulher que cuidara dele durante a doença teria adquirido do próprio rabino o poder de curar pessoas e é a partir daí que se espalha sua fama de santo. Foi enterrado em cemitério católico pelo fato de, à época, não existir um cemitério judeu na cidade. Em seu túmulo, além das placas votivas, são depositadas pedras como ex-votos.

T

Tânia Maria (Rio de Janeiro-RJ, Cemitério de Inhaúma) - criança assassinada aos 4 anos de idade, no Rio de Janeiro, em 30 de junho de 1960, no caso que ficou conhecido nacionalmente como o “crime da Fera da Penha”. Após se envolver com o pai da menina, Neide Maria Lopes, descobriu que ele era casado e que não tinha intenção de deixar a família. Obrigada por ele a cometer um aborto, planeja sua vingança: aproxima-se da mulher do amante, tornando-se sua amiga e depois sequestra e mata a criança, que foi baleada e incendiada ainda viva. A devoção à criança surgiu quase que imediatamente à descoberta do crime, conforme descrição de jornais e revistas de época. Em folheto de cordel datado de 23 de setembro de 1960, o poeta popular Jota Rodrigues anota:

Recordo em meus pensamentos

Os orrores (*sic*) de Taninha

Diante de uma serpente

Ríspida e fera daninha

E eu gostaria que no local

De um crime destes tão brutal

Erguesse se (*sic*) uma capelinha.

Terena, Cigana (Pelotas-RS, Cemitério de São Francisco de Paula) – Cigana de origem húngara, faleceu em 1885, mas seu culto se estabeleceu a partir da década de 1970.

Terto (Valença-PI, cova do Terto) – Tertuliano José de Lima morreu aos 23 anos em 1948. Tendo, juntamente com sua família contraído hanseníase, foi isolado socialmente e após a morte não recebeu os ritos devidos aos defuntos: nem encomendação da alma à Deus e tampouco sepultura em cemitério. Em vista disso é considerado um santo milagreiro.

Três Irmãos (Jaicós-PI, Cruzeiro dos Três Irmãos) – Três irmãos, no começo do século XX, saíram para caçar quando foram surpreendidos por uma tempestade. Resolveram, então, se abrigar numa fuma, no entanto, uma grande pedra se deslocou obstruindo a saída, o que veio a acarretar a morte dos três. Desde 1919 é celebrada uma missa em homenagem aos mortos, que são considerados milagrosos e atraem inúmeros fiéis em peregrinação.

Z

Zé, Padre (João Pessoa-PB) – José Coutinho, o Padre Zé, padre católico, dedicado à caridade, faleceu em 1973. De sua cadeira de rodas percorria as ruas de João Pessoa para angariar fundos para obras como a Casa de Apoio, hoje Hospital Padre Zé. Seu intenso trabalho junto aos pobres lhe rendeu o patronato da assistência social na Paraíba e a alcunha de “pai dos pobres”. Em 2012, a Arquidiocese do estado iniciou a coleta de dados para o processo de beatificação e santificação do mesmo.

Zezinho, Menino. (Belém-PA, Cemitério da Soledade) – Faleceu em 1881, aos 7 anos de idade. É uma das devoções populares mais importantes de Belém.

Zezinho, Menino. (São José do Rio Preto-SP, Cemitério da Saudade) – José Martins de Almeida faleceu aos 10 anos, em 1947, depois de uma reação a uma injeção que lhe foi aplicada. Sua doença lhe causou deformidades e durou cerca de dois anos. Como sua família era pobre, o transportava num carrinho de rolimã, atraindo a atenção do povo. À curiosidade alheia, o menino reagia tranquilamente, parecendo um santo e uma espécie de culto foi se contornando ao redor dele ainda em vida. Em seu túmulo nasceu uma árvore e conta-se que a administração mandou derrubá-la e exumar o corpo, o qual foi encontrado intacto e sem deformidade. Seu túmulo é um dos mais visitados no dia de finados, e muitas graças lhe são atribuídas.

Zé Leão (Florânia-RN, Capela da Cruz de José Leão) – José Leão era um rapaz pernambucano que se deslocou para a Vila de Flores com o intuito de encontrar terras pertencentes a sua família. Entrando em conflito com um latifundiário da região, de nome José Toscano de

Medeiros, foi emboscado, atacado com uma mão de pilão e depois retalhado e incendiado em uma fogueira. Zé Leão morreu no dia 20 de janeiro de 1877 e alguns fatos depois de sua morte se afiguraram como castigos divinos: as mortes das duas filhas do mandante, atingidas por um raio; e a misteriosa morte de um jagunço que mesmo bebendo água, morreu de sede. Entre os ex-votos de Zé Leão estão oferendas de garrafas de água, pois acredita-se que tenha passado sede na fogueira.

Zuzinha, Padre (Santa Cruz do Capibaribe-PE, Cemitério São Judas Tadeu) – José Pereira de Assunção, padre e político, morreu em 1988, aos 85 anos, de problemas cardíacos. Para além da vida pastoral, foi também prefeito do município de Santa Cruz do Capibaribe. Anualmente seu túmulo recebe fiéis em romaria no pagamento de promessas.