



Cultos e canonizações populares no nordeste do Brasil: notas etnográficas sobre processos de reparação *post-mortem*

Luís Américo Silva Bonfim¹

1. Introdução

Desde o ano de 1999 tenho empreendido esforços no estudo dos cultos e canonizações populares na América do Sul, com especial atenção à região nordeste do Brasil. Um interesse inicialmente motivado pelo estudo comparativo das práticas e expressões votivas² em torno da matriz religiosa católica, que com mais ou menos aproximação do crivo eclesiástico seguem vigorosas por todo o continente, em constante adaptação aos modos de vida contemporâneos. No desvelamento dos esquemas devocionais foi marcante o protagonismo do interventor sagrado, este intermediário divinizado instado pelo homem de fé, que ganha formas e qualidades, em parte universais, em parte decorrentes das crenças e dos sistemas de valores de cada região.

Sabe-se que a tradição ibérica forjou um modelo muito particular de catolicismo no Novo Mundo, exacerbando, após a Reforma Tridentina, o culto aos santos, estratégia persuasiva com uma decorrente tendência personalista e de valorização da representação figurativa individual.

¹ Doutor em Ciências Sociais (PPGCH/FFCH/UFBA), Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (PPGCIR/UFS), líder do grupo de pesquisa/CNPq “Design e Cultura” e membro do Grupo de Pesquisa/CNPq “Correlativos – Estudos em Cultura e Religião”, e-mail: americobonfim@gmail.com.

² Definimos como “práticas e expressões votivas” ações e produções simbólicas derivadas do Catolicismo que envolvem a consagração, renovação e pagamento de promessas – em geral culminadas pelos ex-votos. Nas salas dos milagres, cruzeiros de acontecido ou sobre túmulos e cenotáfios, a oferenda votiva expressa a gratidão do devoto que teve sua graça alcançada ou revela sua intenção em formular um pacto de fé com o divino. A consagração do voto e, principalmente, a desobriga da retribuição do ex-voto, podem substituir a representação física (a tangibilidade ou concreção expressiva), por atos, interdições, obrigações, denominações, gestos ou ritos, vindo sempre a apresentar formas e valores litúrgicos dos mais variados. Dessa forma, designo o termo “votivo”, como amplo referente a tudo aquilo que concerne a estas relações do voto: súplicas, promessas, graças, milagres, oferendas, agradecimentos, devoções – ao ciclo simbólico do dar-receber-retribuir, que resulta em realizações, objetos ou performances.



2. Problemática

No mundo católico, os santos sempre funcionaram como pessoas morais, mobilizados pelo exemplo comovente da “heroicidade das virtudes” ou por despertar piedade na resistência ao martírio³. Suas histórias de vida apresentam um rol inesgotável de dilemas ontológicos, superações e renovações espirituais facilmente identificadas nas histórias de vida dos crentes, numa espécie de cosmologia do ser e do viver. Além de se caracterizarem como “modelos exemplares” (ELIADE, 2001) da conduta cristã, aos santos católicos atribuem-se, em frequências e intensidades desiguais, uma eficácia simbólica: o dom da divina providência. Na relação íntima do crente com os intercessores celestiais, em geral por via do estabelecimento de pactos votivos, espera-se desde a mais radical das intervenções miraculosas à concessão de pequenos favores. Como em nenhum outro tempo, as comunidades de tradição católica, especialmente na América Latina, mostram-se livres para construir seus próprios vínculos de religiosidade, independente do crivo regulamentar das autoridades eclesiásticas. É o que justifica a renovada e vigorosa atividade simbólica dos santos, canonizados ou não, apesar da expansão de outros movimentos religiosos muitas vezes antagônicos, de natureza iconoclasta, como caracterizado nas igrejas evangélicas. Curiosamente, a construção espontânea de novas divindades revela, em muitos casos, a emergência de uma sociabilidade e de um sentimento de solidariedade social que impressionam pela sua força, alcance e similaridade. Em alguns países da América do Sul as canonizações populares são um objeto de estudo relativamente recente, com crescentes contribuições a partir da década de 1960, especialmente de autores oriundos de áreas como a antropologia, a história e o jornalismo⁴. No Brasil, o tema dos cultos irregulares não chegou a

³ Neste trabalho, para além da definição cristã de ‘martirio’ como o sofrimento e morte em defesa da fé, adotaremos a simples noção de testemunho de sofrimento ou suplício, físico ou moral, independente das crenças ou status religioso do martirizado.

⁴ São célebres alguns estudos, como os de Colombres (1984), Coluccio (1994), Hoyos e Migale (2000), Delgado, Mercado e Rodríguez (2004), Skartveit (2009) e Saidon (2011). No



se constituir como o foco principal de estudos mais vultosos, mas destacam-se as contribuições esparsas de Luís da Câmara Cascudo (2000, 2001), Théo Brandão (1976), Alceu Maynard Araújo (1967), Veríssimo de Melo (1964) e Luís Saia (1944), além das citações pontuais de Luiz Beltrão (2004). Ao simples modo de citação, estas referências não se ocuparam de aprofundar a análise da estrutura universal dos fenômenos, nem foram capazes de compreender a sua fenomenologia, mas, ao menos, listaram e localizaram ocorrências sem a reserva asséptica dos estudos de base teológica.

A hipótese central deste trabalho considera que os processos de canonizações populares, em especial no nordeste do Brasil, desempenham um papel importante na regulação moral das sociedades observadas, vez que sempre orbitam na manutenção dos vínculos de coesão social. Estas reparações surgem a partir de duas situações regulares de grande comoção coletiva: 1) quando as mortes são motivadas pela omissão da responsabilidade do grupo ou pela permissividade de uso desequilibrado de força no âmbito das relações interpessoais ou intergrupais; 2) quando a morte encerra uma trajetória de vida marcada pelo exercício de virtudes morais, cardeais e/ou teologais, de influência exemplar num dado grupo. Em ambos os casos, o ente admirado desperta compaixão e reafirma valores de justiça e solidariedade, potencializados e publicizados após sua morte.

3. Objetivos

Este trabalho tem como objetivo compreender os mecanismos de reparação coletiva *post-mortem*, uma das condições fundamentais na consagração das santificações populares. Busca reconhecer as lógicas por que operam a consciência coletiva em torno de casos emblemáticos.

4. Metodologia

Chile, destaca-se a produção de Oreste Plath (cognome de César Octavio Müller Leiva, 1907-1996) (2012).



A presente comunicação resulta do esforço acumulativo de algumas estratégias de pesquisa ao longo de uma década e meia. Partiu da construção da minha tese de doutorado (BONFIM, 2007) e seguiu-se até a atualidade, constituindo-se neste momento como o meu mais importante empreendimento científico. A pesquisa iniciou-se com as definições preliminares do campo teórico e com a compilação de dados históricos (bibliográficos e documentais) produzidos principalmente entre as décadas de 1940 e 1970, em estudos quase sempre concernentes às práticas votivas, conforme já apresentado⁵. Aos primeiros exames, estas fontes iniciais mostraram-se desatualizadas e imprecisas, não raro contraditórias, e muito limitadas na caracterização do percurso metodológico adotado para a sua composição. Não se tratavam, na maioria das vezes, de trabalhos etnográficos propriamente ditos, nem de estudos específicos sobre os cultos não-canônicos. Eram, antes de tudo, observações mais ou menos sistemáticas sobre as práticas votivas, seguidas de uma tentativa incipiente de organização e classificação dos oblatos. Procurei analisar estas fontes com o cuidado de reelaborar seus indicativos, dentro da perspectiva de uma etnografia histórica. O resultado do cruzamento dessas informações permitiu conhecer o perfil dos pesquisadores e suas estratégias de abordagem, além de ter dado subsídios para a construção de uma base de dados sobre as práticas votivas no nordeste do Brasil, relacionando locais de culto, devoções e os artefatos, celebrações e performances produzidos. Cabia, a partir dali, verificar em campo a continuidade dos cultos, registrar suas condições de existência e, só a partir de então, conectar sentidos.

Definida a base de referência, o trabalho de campo foi precedido por buscas de confirmações na rede mundial de computadores (internet), para a análise exploratória, avaliação da efetividade dos cultos e confirmação das localidades, a partir do que se fez o traçado dos pontos de observação e suas

⁵ Além dos autores já referidos na interface com as devoções não-canônicas, foram importantes neste mapeamento as contribuições de Beltrão (1971), Frota (1981), Lira (2006), Oliveira (1976), Reinaux (1988), Silva (1981, 1971), Valladares (1967, 1972), além de publicações como o CATÁLOGO ILUSTRADO DO MUSEU FOLCLÓRICO (1950), o catálogo do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (1976), o catálogo da exposição HOUSE OF MIRACLES (1990) e o catálogo do CENTRO CULTURAL SÃO PAULO (2000).



rotas de acesso. Entre os anos de 2001 e 2015 foram realizadas mais de uma dezena de incursões etnográficas aos estados do nordeste do Brasil, para observação direta dos sítios votivos com registro em caderno de campo, coleta de depoimentos em áudio, preenchimento de protocolos de observação (que resultaram nas *Fichas de Inventário de Sítio/FIS*), registro fotográfico e georreferenciamento dos espaços sagrados⁶ (por de aparelho de GPS).

Como produto resultante, foi possível elaborar um *Inventário* sobre as práticas votivas que envolveu mais de cem sítios devocionais na região, além da produção de uma *Sinopse Estilográfica* e do desenvolvimento de esquemas taxonômicos em diferentes níveis: quanto à função crônica da oferta votiva, quanto às propriedades signícas dos oblatos, além de um quadro esquemático das formas expressivas do dom. No que diz respeito às formas de devoção, foi definida uma classificação dos cultos seguindo um *Índice Canônico*, um esquema analítico dos tipos devocionais que considerou a efetividade de quatro grandes tipos ideais de santidades, segundo seu posicionamento em relação ao crivo eclesiástico: 1) o tipo *canônico* (constituído por figuras regulamentadas e reconhecidas pela Santa Sé – os santos regulares); 2) o tipo *transcanônico* (constituído por devoções que estabelecem uma correspondência direta entre dois cânones religiosos, a exemplo da relação sincrética entre o catolicismo e os cultos de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda); 3) o tipo *protocanônico* (que situa as venerações com processo de canonização já reivindicado ao Vaticano); 4) e o tipo *não-canônico propriamente dito* (que envolve as venerações a entes admirados estritamente pela iniciativa popular, cuja trajetória de vida não é necessariamente vinculada ao ofício religioso).

Com base nesta sistemática de observação, registro e interpretação, a tônica nas devoções foi tomando a maior parte do interesse de pesquisa. Em especial, o tipo não-canônico revelou-se um campo fértil para as reflexões, fosse pela insistente e paradigmática aparição, em pontos isolados da região

⁶ Ambientes devocionais e sítios votivos como santuários, parques religiosos, igrejas, salas de milagres, museus e memoriais, grutas, cemitérios, cenotáfios, capelinhas e cruzeiros de acontecido.



nordeste do Brasil, fossem pelos dramáticos e vigorosos apelos de ajuste de conduta coletiva, conforme veremos a seguir.

5. Resultados

O conjunto de cultos e canonizações populares dispersos no nordeste do Brasil pode ser considerado como dos mais ricos da América Latina, comparável com os mais representativos cenários de países como Argentina, Chile, Venezuela e México. Como naqueles casos, é vasta a galeria nordestina de tipos devocionais: sanadores, iluminados e guias espirituais, menores inocentes (anjinhos), mulheres heroicas, celebridades, mendicantes, trabalhadores do campo e foras-da-lei. Em comum, vidas marcadas por tragédias pessoais e mortes de estrondosa comoção pública, seguidas de uma peculiar redenção, dentro do imaginário coletivo.

Em função das limitações estruturais desta comunicação, destacarei ao menos cinco casos típicos de devoções espontâneas de caráter reparador no nordeste do Brasil: os casos de Jararaca, João Baracho, Zé Leão, a Menina Sem Nome e a Finada Auta Rosa. Cultuados como santos, em cemitérios ou capelas, se estão distantes da possibilidade de canonização, já gozam perante a população de uma inquestionável autoridade quando o assunto é o poder de intervenções miraculosas.

Jararaca (José Leite de Santana) era cangaceiro do bando de Lampião e fez parte da tentativa de invasão da cidade de Mossoró (Rio Grande do Norte), em 13 de junho de 1927. A prosperidade econômica local da época atraiu o bando, que após sequestrar o coronel Antônio Gurgel, prática então comum, fez uma série de pedidos para poupar a invasão da cidade. Contudo, o prefeito Rodolfo Fernandes de Oliveira não aceitara a imposição e contando com soldados e com a parte da população que não partira em retirada, resolvera enfrentar o bando. Após horas de combate, a população entrincheirada resistiu ao ataque e viu o grupo de cangaceiros se retirar⁷.

⁷Por este ato de resistência, Mossoró ostenta até hoje o título de “Cidade Invicta”, tendo muitos logradouros a relembrar o feito heroico.



Dois, no entanto, foram abatidos: Colchete, que quedara morto, e Jararaca, que foi baleado com tiros nas costas e na perna. Uma das versões de sua morte conta que depois de cinco dias aprisionado, tendo inclusive concedido entrevista ao jornalista Lauro da Escóssia, para o jornal *O Mossoroense*⁸, Jararaca fora “justiçado” por um grupo de soldados – resignado, mas não rendido – pagando “com a própria vida os crimes praticados na sua caminhada sangrenta. Em seu túmulo, no cemitério de Mossoró, ardem velas na intenção de sua alma, que pela credence popular “obra milagres” (MAIA, 2004).

No mesmo estado do Rio Grande do Norte, nos idos da década de 1960, um bandido aterrorizava as noites da cidade da capital, Natal. Acusado de assassinar três taxistas, João Rodrigues Baracho foi preso algumas vezes, mas sempre conseguia fugir. Na sua última fuga da polícia a perseguição foi árdua. Pediu guarida a uma dona-de-casa, que além de negar esconderijo, também lhe negara um copo d’água. Baracho acabou alvejado por trinta tiros e morreu sedento. No seu túmulo, no Cemitério do Bom Pastor, entre ex-votos de vários tipos, encontram-se garrafas de água, para matar sua sede eterna.

A narrativa sobre Zé Leão, em Florânia, ainda no estado do Rio Grande do Norte, apresenta muitas versões diferentes. Entre tantas, ouvi uma que dizia tratar-se de um forasteiro vindo da Paraíba, que acumulou riqueza na região à custa de roubo de gado e apropriação de terras. Bem aparentado e sempre montado num notável cavalo branco, tinha a preferência das moças da cidade. Pelas rivalidades conquistadas, conta-se que foi emboscado nos arredores da vila por grandes proprietários da região, no dia 20 de janeiro de 1887: cortaram-lhe as pernas e lhe atiraram numa fogueira, da qual pulava para fora insistentemente, sendo novamente reconduzido, resistindo à morte até não mais poder. Um dos assassinos, arrependido, voltara dias depois e fincara uma cruz no local do martírio, logo atraindo a atenção da população, que começou a atribuir milagres ao finado Zé Leão. Tive a oportunidade de visitar por duas oportunidades a cruz e a capela que se erigiu depois, hoje caminhando para se tornar um parque religioso. As conversas com devotos

⁸ O Mossoroense, no 844, ano XXVI, edição de 19 de junho de 1927.



comprovaram que, passados mais de cento e vinte anos do martírio, a referência de José Leão segue firme no imaginário popular da cidade que ficou conhecida como “terra do mata e queima”.

Já o caso da Menina Sem Nome choca duplamente. Conta-se que uma garota, com aproximadamente oito anos de idade e portadora de deficiência mental, foi encontrada morta por um pescador na Praia do Pina, bairro da cidade do Recife, estado de Pernambuco, em 22 de junho de 1970. Com marcas de estupro, o corpo a criança passou dias à espera do reclame dos parentes, já que o caso havia sido noticiado amplamente pela imprensa. Ninguém se apresentou e a menina foi sepultada como indigente, em cova comum. Como em muitos outros casos, registra-se que meses após o sepultamento o túmulo foi reaberto, para a realização de outro enterro, e o corpo da criança permanecia intacto. Hoje a Menina Sem Nome é dona de um dos mais visitados túmulos do Cemitério de Santo Amaro, na capital pernambucana, distinta por sua ação milagreira perante setores da população.

Por fim, destaco ainda o caso da Finada Auta Rosa, cujo túmulo ainda se assenta, de forma assustadora, fora dos muros do Cemitério São Gonçalo, na cidade de Amarante, estado do Piauí. Conta-se que Auta Rosa morreu em 1891, e pela sua condição de mulher pobre e negra (era uma ex-escrava), vítima de tuberculose, foi preterida pela população da época e acabou tendo um sepultamento indigno. Hoje seu túmulo é local de peregrinação e há um clamor crescente pelas obras miraculosas da “santa amarantina”.

De antemão, constata-se a regularidade de um modelo esquemático que situa as motivações devocionais em dois grandes grupos: o de exaltação de virtudes e o da reparação de martírios, *lato sensu*. Estes casos ilustram de forma paradigmática um rol amplo e variado de devoções que, pela espontaneidade popular, demonstram o poder de assimilação e auto ajuste das demandas práticas e místicas locais, ao mesmo tempo em que coadunam com algumas variantes de estruturas universais.



Os tipos fora-da-lei nordestinos são correspondentes aos *gauchos santos*⁹ da Argentina, aos membros da *Corte Calé* do culto marialioncero na Venezuela¹⁰ e a outros casos de bandidos à moda Robin Hood, presentes no imaginário popular de quase todos os continentes. O homicídio contra crianças, especialmente as que sofrem por alguma deficiência física ou mental (não raro precedido por violência sexual), é também regular e numeroso¹¹, sendo muitas vezes cometidos pelos próprios pais. Violência física ou psicológica que ceifou a vida de muitas outras mulheres de forma dramática¹².

6. Discussões

Os casos aqui apresentados são exemplos pontuais de um fenômeno que, apenas limitando-se ao nordeste do Brasil, conta aproximadamente com uma centena de perfis¹³ cuja narrativa se assemelha na estrutura e guarda

⁹ O gaucho é um tipo humano mestiço das matrizes indígena, ibérica e africana, em geral ligado ao trabalho na pecuária, e cuja presença se espalha desde a região do rio de la Plata (especialmente nos Pampas) até a Patagônia, cortando Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. Não encerra exatamente um arquétipo, mas um estereótipo, aos olhos dos grupos urbanos e mais lustrados, do mestiço pouco instruído e dado às tarefas pesadas, especialmente no campo. Historicamente também é associado, de forma pejorativa, a um comportamento de bravura e um senso de justiça alheio aos padrões normativos oficiais. Além do célebre Antônio Gil (Gauchito Gil), o mais popular dos santos populares argentinos, a lista dos gauchos milagrosos da Argentina é longa: Juan Bautista Bairoletto (santuário em San Rafael), Juan Francisco Cubillos (Mendoza), Olegario Alvarez/Lega (Saladas), Andrés Bazán Frías (Tucumán), José Dolores Córdoba (San Juan), Curuzú Jheta e Antonio María (Concepción), Curuzú José (General Paz), Francisco José López, Turkiña/Miguel de Galarza/Guadaña/Chuña (Mburucuyá), Mariano Córdoba/Marianito (Tucumán), Juan de los Dios Campos (Santiago del Esteros), Julián Baquisay, Gaucho Altamirano, Finado Chiliento (Monteros).

¹⁰ A Corte Calé ou Malandra é composta por Freddi José Saavedra/El Pavo Freddi, Ismael Sánchez/Ismaelito/El Plana, Elizabeth Castillo, Ratón Perez, La Chama Isabel, El Gran Jhonny, El Causa Antonio, El Chamon Ramon, El Loko Machera, Luis Sánchez/El Gran Luisito, Tomasito, El Negro Miguel/Miguelito, Pedro, Manuel Sánchez, El Chamo Gabriel, Pez Gordo, María Luisa Blandín, El Chamo William, el Negro Antonio, entre outros.

¹¹ Vide os casos da Menina Francisca (Patos-PB, Brasil), Pedrito Sangueso (Salta, Argentina), Marinita (Santiago, Chile) e Elvira Guillén (Antofagasta, Chile).

¹² Vide os casos de Luzia Cortada (Luzilândia-PI, Brasil), María Soledad Morales (San Fernando del Valle de Catamarca, Argentina), Juana Figueroa (Salta, Argentina), Juana Guajardo Burgos (Antofagasta, Chile) e Sarita Colônia (Lima, Peru).

¹³ A minha contagem, apenas em alguns países da América do Sul (Brasil, Argentina, Chile, Uruguai, Paraguai, Bolívia, Peru, Colômbia e Venezuela), já situa quase trezentos perfis.



uma forma universal: as venerações *post-mortem* são mobilizações que funcionam como uma espécie de esforço póstumo e coletivo pela valorização de virtudes ou ressarcimento da honra perdida por alguém no grupo, na reparação social de uma circunstância trágica ensejada socialmente ou de um ato de violência simbólica, se não executado, ao menos permitido pelo próprio grupo. Funcionam como o desdobramento de um rito piacular (DURKHEIM, 2000), e ao que tudo indica, expiam um pouco do sentimento de culpa da consciência coletiva, ao tempo em que restituem parte da honra violada. Aparentemente esta reparação surge porque a causa das mortes contrariou o ideal de coesão social. Não foram mortes punitivas, no sentido do direito repressivo, mas mortes arbitrárias, que deixaram no ar uma incômoda noção de desequilíbrio moral, de baixa solidariedade, de anomia. Não é raro estes cultos serem atribuídos por pesquisadores sulamericanos aos “santos anômicos”. Esta emergência indenizatória é, sem dúvida, uma elaborada forma de autorregulação social, um tipo de oferta que não se retribui (como nas práticas votivas muitas vezes ensejadas na devoção à nova divindade), mas se restituem – uma dádiva que advém de uma dívida.

Ao que tudo indica, assim como a punição deve ser proporcionalmente exemplar ao ato daquele que atenta contra a coesão do grupo (isso efetivamente não aconteceu em nenhum dos casos apresentados, todos impunes!), aqueles que foram ameaçados ou violentamente afetados pelo corpo social devem ser recompensados, a qualquer tempo, a fim de se proteger a coesão do grupo. Esta forma espontânea de reparação manifesta aparentemente um reconhecimento (coletivo, talvez até inconsciente) da honra que brota do sentimento natural e de um senso gregário mais profundo e não necessariamente de uma ordem jurídico-institucional ou de norma eclesiástica estabelecida.

Dessa forma, ao se tornar uma prática restitutiva, a veneração ao ente comum torna-se outra matriz de coesão social, fazendo crescer novas formas de solidariedade, em escalas diferenciadas: ao mesmo tempo em que é uma aderência, é uma forma de penitência, de expurgação de culpa. Aquele que deixara de ser pessoa comum, tornara-se pessoa sagrada, ao ser alçado ao



lugar de alma protetora, interventor miraculoso, funcionando como um tipo de *pessoa moral*, investido socialmente de uma autoridade normativa, mesmo que portador de uma missão que lhe foi dada à sua revelia. Uma moderna e licenciosa variação do que Émile Durkheim denominou “totemismo individual”:

Há assim, toda uma parte de nós mesmos que tendemos a projetar para fora de nós. Essa maneira de nos concebermos acha-se tão bem fundada em nossa natureza que não podemos escapar a ela, ainda que tentemos nos pensar sem recorrer a nenhum símbolo religioso. Nossa consciência moral é como um núcleo em torno do qual se formou a noção de alma; no entanto, quando ela nos fala, dá-nos a impressão de uma força exterior e superior a nós, que nos dita a lei e nos julga, mas que também nos ajuda e nos sustenta (Durkheim, 2000, p. 298-99).

E os nossos mártires são símbolos, com a mesma função moralizante dos santos canonizados, regulares. Naturalmente, o que era conduta socialmente repreensível torna-se diminuto junto a virtudes reveladas na tragédia que pôs fim à vida do novo santo (a humilhação pública ou a execução sumária de Baracho, Jararaca e Zé Leão). O que era sofrimento torna-se um sacrifício glorificado e, do mesmo modo que em Jesus Cristo, liberta e reaviva o próximo (resistir à doença, à fome e à sede, à morte inesperada: o caso dos meninos Petrócio e Alfredinho, em Maceió e Recife, respectivamente). O que era rejeição e um ato de deliberado de discriminação torna-se acolhimento (a Finada Auta Rosa e a Menina Sem Nome). Por fim, o apelo que parece pecado no mundo dos homens, justifica-se pela empática conduta do interventor divino (os santos delinquentes, como os da *Corte Calê*). Compreende-se, dessa forma, como se erguem cultos aparentemente paradoxais.

Com tanto em comum, o santoral apócrifo nordestino aponta para direções muito regulares, no contexto dos casos universais: evoca-se ao semelhante, ao de dores solidárias. Tais entidades ¹⁴ simbolizam a

¹⁴ Vale a ressalva de que os perfis de devoções não-canônicas não se confundem com eguns, encantados ou espíritos desencarnados de origens míticas. Trata-se de sujeitos históricos, muito bem situados no tempo e no espaço. Contudo, um ou outro dos nossos personagens estão presentes em cultos afro-ameríndios, como o caso de Jararaca.



reorganização dos quadros de injustiça social e abuso de poder, em muitos casos calcados na mensagem subliminar do ideal de redistribuição social, como assume Eric Hobsbawm, ao afirmar que “como fenômeno específico, o banditismo não pode existir fora de ordens socioeconômicas e políticas que possam ser assim desafiadas” (HOBSBAUM, 2010, p. 22).

O que temos, enfim, é conformação quase que espontânea de um instituto moral que se torna um fato social total ao ser assimilado institucionalmente. Talvez este modelo cíclico calcado na personalização fosse improvável algumas décadas atrás: o ordinário religioso católico historicamente pensou o *sagrado* como uma categoria vertical, de movimento ortodoxo e descendente, o que do ponto de vista institucional, sempre manteve o *locus sacrum* necessariamente dentro de limites muito bem definidos. Só que a categoria empírica do sagrado também se manifesta em espaços ditos profanos, sacralizados conforme a funcionalidade do crente. Cada santuário espontaneamente erigido é a prova viva desta autonomia. Verifica-se, assim, a produção de um instituto moral que reorganiza e equilibra o poder físico e simbólico do grupo.

Esta interpretação popular do catolicismo constrói novas formas de culto. Um culto que é obra do agir individual, impulsionado por pessoas ordinárias, com efeito de *pessoas morais*, é algo que subverte a própria ortodoxia, sem necessariamente negá-la. É obra do anônimo, deste crente que construiu sua crença quase sozinho, é fruto não só dos laços de família e da tradição, mas do próprio caráter, em certa medida instintivo, de preservação da coesão social. E isso não implica necessariamente num afastamento irreversível da ortodoxia – nem tanto por conta do crente, mas da própria ortodoxia.

Especialmente quando alguém tem um pecado e o poder coletivo (institucionalizado ou não) o julga e, principalmente, o condena arbitrariamente, este coletivo passa a ter um pecado equivalente, e é através da redenção *no* coletivo que se expia, que o sistema de forças pode se reequilibrar.

Dessa forma, a santidade mostra-se um objeto (con)sagrado. Sua



hierofania nasce de estados e espaços liminares, não necessariamente dentro dos limites do eclesiástico. Na construção deste “Campo Religioso” (BOURDIEU, 2001), as práticas votivas populares fortalecem o agente especializado da fé (a Igreja Católica) ao legitimar e renovar seus institutos de interdependência, com apropriações mútuas e uma trama criativa de hibridações. Garante-se, dessa forma, uma continuidade do culto, independente do ambiente litúrgico este onde ocorra. As formas de elaboração se modificam, mas os discursos sobre a fé e as relações de alteridade com o ser divino (santidades) se mantêm. Dessa forma, os jogos votivos são os responsáveis pela harmonização neste processo de hibridações: é a fundação do instituto da troca quem reforça a instituição religiosa da Igreja, aconteçam essas trocas dentro ou fora dela.

7. Considerações finais

Principalmente no século XX, foi abundante a veneração dos ditos “santos populares”, por todo o continente sulamericano, mormente no nordeste brasileiro. Os sinônimos são variados: “santos não-canônicos”, “santos irregulares”, “santos profanos”, “personalidades mana”, “carismáticos”, “santidades”.

A partir da projeção arquetípica e de uma eficácia simbólica em torno das práticas votivas deste último tipo, histórias de vida tortuosas ou virtuosas tornam-se uma importante matriz de regulação social. Talvez seja este vigoroso apelo popular – antes social do que estritamente religioso – que pode garantir a renovação das práticas e, conseqüentemente, das relações religiosas em torno do Catolicismo que, especialmente nos últimos anos, incorpora de forma gradativa elementos da devoção popular, garantindo, ao menos neste setor específico, sua conservação institucional. Dentro daquilo que Mircea Eliade (2001, p. 85) titulou como “realidades sagradas”, a construção do extraordinário se dá plenamente a partir da experiência hodierna, ordinária, que pela sua relevante função reguladora, se projeta assim para a eternidade.



Referências

ARAÚJO, Alceu Maynard. “Ex-votos ou Premessas”, “Milagres e Novos santuários”, in Folclore nacional, Vol. III, Ritos, Sabença, Linguagem, Artes e Técnicas, pp. 17-29. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967.

ARTE POPULAR brasileira. Catálogo do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Textos de Maria Augusta M. da Silva, Lélia Coelho Frota, Clarival do Prado Valladares, Roberto Pontual. Rio de Janeiro: 1976.

BELTRÃO, Luiz. Comunicação e folclore: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1971.

_____. Folkcomunicação: teoria e metodologia. São Paulo: Metodista, 2004.

BONFIM, Luís Américo Silva. O signo votivo católico no nordeste oriental do Brasil: Mapeamento e atualidade. Tese (doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. Tradução: Sérgio Miceli, Sílvia de Almeida Prado, Sônia Miceli e Wilson Campos Vieira. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. São Paulo: Global, 2000.

_____. Superstição no Brasil. São Paulo: Global, 2001.

Catálogo ilustrado do Museu Folclórico. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo/Departamento de Cultura/Discoteca Pública Municipal, 1950. Vol. 2. (Arquivo Folclórico da Discoteca Pública Municipal).

CENTRO CULTURAL SÃO PAULO. Acervo de pesquisas folclóricas de Mário de Andrade: 1935-1938. São Paulo: CCSP, 2000.

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

COLOMBRES, Adolfo. Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1984.



DELGADO, Edmundo Jorge; MERCADO, Ramón; RODRÍGUEZ, Olga. Devociones, ‘santos’ y creencias: cultos populares en la Argentina, in *Todo es Historia*. N. 440, marzo 2004. Buenos Aires, 2004.

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: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EX-VOTOS DE ALAGOAS: Museu Théo Brandão. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 1976. (Catálogo).

FROTA, Lélia Coelho. “Promessa e milagre nas representações coletivas de ritual católico, com ênfase sobre as tábuas pintadas de Congonhas do Campo, Minas Gerais”, in *Promessa e milagre no Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, Congonhas do Campo, Minas Gerais*. Brasília: Fundação Pró-Memória, 1981.

HOBBSAWM, Eric. Bandidos. Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HOUSE OF MIRACLES: Votive Sculpture from Northeastern Brazil. New York: Americas Society Inc., 1990.

HOYOS, María de; MIGALE, Laura. Almas milagrosas, santos populares y otras devociones. Buenos Aires: NAYa, 2000.

LIRA, José Luís. Candidatos ao altar. Fortaleza: Edições ABRHAGI, 2006.

MAIA, Geraldo. O cangaceiro Jararaca. *O Mossoroense*, Mossoró, 06 jun. 2004. Disponível em:

⟨<http://www2.uol.com.br/omossoroense/060604/nhistoria.htm>⟩. Acesso em: 20 jun. 2014.

MELO, Veríssimo de. “Nossa Senhora dos Impossíveis – A maior devoção popular do Rio Grande do Norte” e “Ex-votos da Capela de Zé Leão”, in *Separata do Arquivo do Instituto de Antropologia da Universidade do Rio Grande do Norte*. Vol. I. Natal, 1964.

OLIVEIRA, Gilka Corrêa de. “Ex-votos”, in *Folclore*. No 1, 44. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1976.



PLATH, Oreste. L'Animata: Hagiografía folclórica. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2012.

REINAUX, Marcílio Lins. Aspectos artísticos e históricos da estatuária e dos ex-votos do Nordeste. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)/Centro de Filosofia e Ciências Humanas/Departamento de História/Mestrado em História, 1988.

SAIA, Luís. Escultura popular brasileira. São Paulo: Edições Gaveta, 1944.

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

SILVA, Maria Augusta Machado da. “Ex-votos brasileiros”, in Revista Cultura, ano I, no 2, abril a junho de 1971, pp. 22-30. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1971.

_____. **Ex-votos e orantes no Brasil; leitura museológica. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1981.**

SKARTVEIT, Hanna. Ángeles populares: la formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo. Buenos Aires: Antropofagia, 2009.

VALLADARES, Clarival do Prado. Riscadores de milagres – um estudo sobre arte genuína. Rio de Janeiro: Superintendência de Difusão Cultural da Secretaria de Educação do Estado da Bahia, 1967.

_____. **Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros. Um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil desde as sepulturas de igrejas e as catacumbas de ordens e confrarias até as necrópoles secularizadas. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972. 2v.**