

## **Velhas devoções, novas devoções: mediações e mudanças no cristianismo devocional contemporâneo**

Old devotions, new devotions: mediations and changes in contemporary devotional Christianity

*José Rogério Lopes\**

“No céu entra quem merece, no mundo vale é quem tem”.

(Da letra de uma canção de domínio público)

### Resumo

O artigo discute aspectos e características das chamadas novas devoções populares, buscando delimitar registros empíricos que permitam analisar continuidades e descontinuidades havidas nas experiências religiosas populares. Do escopo das mudanças, o autor aponta a importância do reconhecimento e da análise das mediações operadas no consumo da imagética religiosa, que se produzem no atual campo do pluralismo religioso. O princípio que opera tais mediações se desdobra, nessa elaboração, como proposta de análise da produção da santidade na experiência religiosa popular contemporânea.

Palavras-chave: Cristianismo devocional; Mediações; Produção de santidade.

### Abstract

The article discusses aspects and characteristics of the so called new popular devotions, seeking to delimit empirical records that permit to analyze continuities and discontinuities in popular religious experiences. From the scope of the changes, the author points out the importance of the recognition and analysis of mediations operated in the consumption of religious imagery, produced in the current field of religious pluralism. The principle that operates such mediation unfolds itself, in this formulation, as a proposal for analysis of the production of holiness in contemporary popular religious experience.

Keywords: Devotional Christianity; Mediations; Production of holiness.

---

O chamado advento das “novas devoções”,<sup>1</sup> ocorrido desde a década de 1990, nas sociedades brasileira (Torres-Londoño, 2001; Augras, 2004; Lopes, 2008) e latino-americana (Sarlo, 2005; Pasos, 2008), abre um campo propício para discutirmos aspectos contemporâneos importantes do cristianismo

---

\* Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNISINOS. Correspondência para/Correspondence to: José Rogério Lopes, PPG Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, CEP 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil. E-mail: <jrlopes@unisinos.br>.

devocional. Destaco três aspectos recorrentes nos estudos dessas novas devoções, sobre os quais pretendo desenvolver essa elaboração:

- o primeiro refere-se às próprias “novas devoções”, que introduzem novas práticas, linguagens, gestos e rituais, além de espaços novos para a presença da devoção;
- o segundo refere-se à síntese histórica realizada da questão, que atribui ao culto aos santos a propriedade de conferir rosto e materialidade à fé cristã, como também de criar raízes onde existam outras religiões;
- o terceiro refere-se à *vocação para o público* própria dessas devoções populares.<sup>2</sup>

Pode parecer desatenção ter preterido, entre esses aspectos, a afirmação de alguns autores de que o milagre é um aspecto estruturante da relação devocional (Brandão, 1986; Torres-Londoño, 2001, 2000; Augras, 2004), na medida em que este evidencia o que irrompe mudando, desafiando o destino definido, sendo mesmo, segundo tais autores, uma das matérias primas da devoção.

Minha seletiva opção, porém, passa pela compreensão de que esse aspecto estruturante deve se manifestar nos aspectos destacados supra, como confirmação de sua condição central nas análises empreendidas, uma vez que tal condição é uma característica importante a configurar as aqui denominadas “velhas devoções”, na forma de “redes devocionais e protetoras” (Higuet, 1984, p. 27) em torno das obrigações tradicionalmente tecidas entre os santos e seus devotos. Se assim for, a distinção entre velhas e novas devoções deveria considerar uma constatação de mudanças na ordem do miraculoso, no universo religioso popular, análise esta ausente dos estudos consultados. Isso porque, se o caráter das devoções tradicionais – o culto aos santos – referia-se à dedicação dos santos na difusão da fé cristã, não se pode negar que a propriedade de realizar milagres sempre foi uma das características mais fortes na aceitação dos santos pelos devotos populares, junto com o reconhecimento de seu martírio (Certeau, 1982).

A própria prevalência do culto aos santos estruturava-se em uma hierarquia definida pela força milagrosa, em que o devoto via na imagem do santo a encarnação do mundo divino; de suas graças, constituía-se o sistema de

promessas e os atos de culto, que eram então relações construídas em torno dessa centralidade (Benedetti, 1983; Beinert, 1982).

Entre as possibilidades de definir o milagre, segundo Brandão, duas são importantes para o caso em questão. Afirma este autor, em *Os deuses do povo*:

[...] entre os dogmas católicos e as profissões de fé dos protestantes, o milagre é um acontecimento de plena prova do poder absoluto e da vontade soberana de Deus. É um tipo de ocorrência extraordinária, por meio da qual a divindade quebra o curso da 'ordem natural das coisas', em nome de seu amor por um fiel, ou por um grupo deles, com o uso do poder total de sua palavra.

Ao contrário, entre os agentes e os fiéis [populares] (...) *o milagre é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade*, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é a quebra, mas a retomada 'da ordem natural das coisas' na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo (Brandão, 1986, p. 131 – grifos meus).

Nesse último contexto, os feitos miraculosos constituíam um mercado competitivo pelos melhores resultados, que resultava em uma configuração difusa do santoral católico, nos meios populares, mesmo considerando que há preferências visíveis entre os devotos.

O que diferencia, então, essa centralidade do feito miraculoso, entre as velhas e novas devoções? Se compreendo corretamente, a análise dos estudos sobre a questão está assentada na concepção de que a nova centralidade do miraculoso expressa-se em uma multiplicidade de modos de fazer particulares, como estratégia de aproximar-se de Deus multiplicando os espaços de sua presença (Torres-Londoño, 2001), mediada pelos Santos. Se assim o é, não há novidades, efetivamente. Hoornaert (1983; 1997) já analisara que esta é uma das características do cristianismo devocional, desde o estabelecimento do catolicismo no Brasil, que difundiu uma imagem de Deus Patrão, distante das expectativas populares.

A *via devotionis* definida por Hoornaert (1997, p. 118) – caracterizada por uma espiritualidade “prática e pragmática” – também está discutida em outros autores. Otten (1990, p. 122) indica que o cristianismo devocional resulta de uma “desapropriação de Deus que o povo pobre sofreu”, promovida pela colonização portuguesa, que impôs a figura de um Deus Distante, Deus da natureza implacável, Deus da dominação patriarcal: roubado ao povo, Deus-Pai

se metamorfoseia em um Deus violento. “Aí os santos assumiram, quase, todas as qualidades de que Deus foi roubado: a intimidade, o pacto com os pequenos, a sensibilidade (Otten, 1990, p. 109 – grifos meus). Nessa condição, segundo Otten, o cristianismo devocional apontaria para uma busca de unidade, onde os santos qualificam a reivindicação tradicional de um Deus-Pai, Jesus-Mendigo, Senhor Bom Jesus, exemplos históricos “das tentativas dos pobres de recuperar o próprio destino salvífico” (1990, p. 122). Segundo este autor (1990, p. 109), “se ele for de novo o Deus do povo pequeno, pobre e abandonado [como Javé do Antigo Testamento], os santos deixarão de ser tão importantes”. Será?

Independente dessa intuição, Otten (1990, p. 139) registra bem que, no caso do culto aos santos, esta reapropriação do divino leva o devoto a entregar-se ao sagrado, como mediação que o coloca frente ao “definitivo, próprio do escatológico”. Trata-se, pois, de uma reescatologização, que se expressa nos ritos e cultos: “no catolicismo popular manifestam-se ‘lampejos escatológicos’ na devoção aos santos e as ‘primícias’ escatológicas nas esperanças apocalípticas e messiânicas. São expressões do anseio do povo de querer de volta o seu Deus. Com a volta de Deus recupera o céu e, pouco a pouco, a própria terra”(Otten, 1990, p. 140).

Vê-se, assim, que o catolicismo popular não é só interiorização da opressão, como afirmam muitos; ele consegue ativar forças de resistência, reivindicação, ou marcação social pela reapropriação de bens religiosos (Douglas e Isherwood, 2006).

E é nesse processo de reapropriação de bens religiosos, ou de *produção do consumo* (Certeau, 1994), que creio estar a motivação das novas devoções. Suas características não se resumiriam à introdução de novas práticas, linguagens, gestos e rituais, além de espaços novos para a presença da devoção. Essas características são novidades somente quando pensadas isoladamente do ponto de vista devocional, uma vez que são apropriações de práticas, linguagens e espaços já existentes no cotidiano das cidades.

Também não há uma mudança significativa na ordem do miraculoso, nas devoções populares, que continuam referindo-se à retomada da ordem natural das coisas na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo (o exemplo de Santo Expedito é um modelo atual disso) (Moreno, 2000; Lopes, 2008; Augras, 2008).

Desde o ponto de vista que passo a assumir, aqui, as novas devoções têm suas raízes em dois movimentos simultâneos e complementares: a produção de um campo religioso plural na sociedade brasileira e a produção de santos nos segmentos populares.

### **O culto aos santos e o pluralismo religioso: mediações imagéticas**

O primeiro movimento tem a ver com o segundo e o terceiro aspectos destacados inicialmente: a ideia de que o culto aos santos tem a propriedade de dar visualidade e materialidade à fé cristã, como também de criar raízes onde existiam outras religiões, e a *vocação para o público* própria dessas devoções populares.

Essa propriedade de dar visualidade e materialidade à fé, aliás, condiciona a própria vocação para o público nas devoções populares, como registros de um caráter comum da cultura católica brasileira, segundo Sanchis (1994, p. 147), consolidados por dois fatores: 1. na virada do século XX, quando a igreja católica busca reconquistar seu espaço público, ela “desenvolveu uma ideologia chamada a prolongar-se como difusa construção da identidade nacional”, vinculando o desenvolvimento da nacionalidade aos traços profundos de sua origem católica, o que lhe deu o caráter de “definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional na campo religioso brasileiro” (Sanchis, 1994, p. 148).<sup>3</sup> O desenvolvimento dessa consciência estaria sustentado no segundo fator de consolidação: a forma histórica como o papel mediador da Igreja, enquanto religião universal, se resolve no Brasil, organizando-se unitariamente, mesmo quando absorvendo multiplicidades, num “sincretismo que ‘advém’, na confluência sincrônica de várias identidades” (Sanchis, 1994, p. 155).

Segundo este autor, tais fatores promoveram a configuração de uma estrutura psicossocial no campo religioso brasileiro que se caracteriza

[...] pela existência de identidades sincrônica e/ou diacronicamente múltiplas; *pelo privilégio da mediação em todos os níveis e todos os sentidos; pela dominância da experiência e da expressividade*, oral e gestual, sobre o *logos* articulado com rigor e consignado na escrita; pelo emembramento da ‘religião’ a um cotidiano lúdico e só setorialmente regulado do ponto de vista ético (Sanchis, 1994, p. 155 – grifos meus).

A referência devocional mais constante e para onde convergem tais características da cultura católica brasileira podem ser encontradas, geralmente, na imagética religiosa. A profusão de imagens nas devoções populares, além da propriedade de dar visualidade e materialidade à fé cristã, tem também a propriedade de demarcar fronteiras aos padrões sociais de ação, pela incorporação de representações do campo religioso do catolicismo, que podem ser constatadas nas festas, nas moradas dos devotos e na comercialização de artigos religiosos.

Em um estudo sobre a experiência devocional constituída em redes em torno dessa imagética, na região do Vale do Paraíba, no estado de São Paulo (Lopes, 2010),<sup>4</sup> verifiquei que essas fronteiras tornam-se cada vez mais porosas, no campo religioso brasileiro, permitindo cruzamentos diversos de sentidos. Essa porosidade remete à manutenção de princípios que orientam e condicionam os padrões sociais de ação dos devotos, configurados nas relações estabelecidas com a iconografia religiosa.

Nesse sentido, entrevistas com proprietários de lojas de artigos religiosos dos centros urbanos da região, permitiram distinguir algumas fronteiras demarcadas pelo consumo da iconografia e outros artigos religiosos similares.<sup>5</sup> A primeira refere-se à associação estabelecida entre a variedade e distribuição das imagens, nesses estabelecimentos, com a representação que realiza a mediação da aquisição das imagens pelos devotos. Ao contrário do que pensava, essas lojas não possuem um grupo específico de consumidores, constituídos pelo credo comum que professam. Os proprietários desses estabelecimentos esclareceram que seus consumidores pertencem a denominações religiosas diferentes, o que remete a pensar esses espaços como de pluralismo religioso, onde as fronteiras entre as identificações religiosas se mesclam regularmente. A generalidade desse pluralismo, entretanto, depende das próprias mediações construídas entre as instituições religiosas e reproduzidas entre seus devotos e fiéis. Dessa forma, evangélicos, espíritas, e umbandistas podem adquirir artigos religiosos nos estabelecimentos católicos, mas quando se trata de adquiri-los nos estabelecimentos de umbanda e candomblé, somente alguns católicos o fazem sem grandes problemas. O elo que permite o trânsito entre cristãos e umbandistas por essas lojas é a iconografia religiosa, regularmente aquela que possui representações sincreticamente figuradas. Desde que, nessas lojas, haja à disposição a imagem que se busca adquirir, o sujeito que as frequenta se permite

desconsiderar a especialidade ou a espacialidade religiosa específica que caracteriza o estabelecimento, em proveito da *representação religiosa figurada que identifica na imagem*, valendo neste momento o princípio atribuído ao sentido do consumo, que define o bem como objeto de marcação social.<sup>6</sup>

Uma segunda fronteira a ser pensada reside no fato de esses estabelecimentos serem lugares onde se dá a apresentação, aos devotos e fiéis, de mudanças havidas na iconografia religiosa, como novidades no campo religioso. Como atualmente a Igreja católica diminui o controle sobre a produção das representações religiosas figuradas, as imagens passam a ser produzidas e reproduzidas por meios diversos (a reprodutibilidade técnica sofisticada da atualidade) e com representações não institucionais, sendo as lojas os lugares onde tais mudanças e novidades são apresentadas.

A terceira e última fronteira refere-se à temporalidade com que os artigos religiosos são adquiridos. Alguns proprietários afirmaram que as imagens de Nossa Senhora, Jesus Cristo e da Sagrada Família têm saída durante todo o ano, enquanto as outras têm suas saídas reguladas pelos períodos de festas dos padroeiros, ou pela veiculação de certas imagens nos meios de comunicação. Um proprietário chegou inclusive a associar o sucesso da venda de escapulários com a menção que o Pe. Marcelo Rossi fez o mesmo nos meios de comunicação.

Dessa forma, esse fator de objetivação das fronteiras colocadas aos padrões sociais de ação dos devotos e fiéis evidencia, nos centros urbanos, a lógica que regula a própria implantação dos templos religiosos, segundo Sanchis (1997, p. 110): de um lado, localizam-se onde haja fiéis, para expressar uma comunidade local, de outro, seguindo uma visão racional e administrativa, localizam-se em locais estratégicos “para criar, no mapa da cidade – e do mundo, caminhos visíveis de confluência e fazer nascer, *a partir da instituição* e de seus hierarcas ‘consagrados’ (como na Igreja Católica) a Comunidade de fiéis”.

Nas pequenas cidades de zona rural da região, entretanto, prevalece a mediação institucional da Igreja católica – mesmo que afetada e gradualmente descaracterizada pelo crescimento expressivo de outras denominações religiosas – sobretudo, pela centralidade que ela ocupa na distribuição do espaço físico das cidades, influenciando na configuração de fronteiras estabelecidas pela presença da iconografia religiosa entre espaços públicos e privados. O ícone crítico para pensar essas relações é o oratório – “a casa do santo”, como dizem os devotos.

Embora o espaço público dessas cidades esteja repleto de outras “casas dos santos”, como cemitérios, capelas e cruzeiros de beira de estradas, é necessário apreender que o oratório torna-se um ícone crítico *da* experiência devocional porque se tornou o espaço/habitat das imagens, que casa com a morada dos devotos, vinculando-se aí com outros registros de sua história de vida: imagens trazidas de viagens, de romarias, recebidas pela morte de parentes e amigos, presenteadas por compadres, etc.

Dessa forma, o oratório torna-se o lugar onde se cruzam as noções de familiaridade e identificação com as imagens. Tanto nas pequenas cidades, como nos centros urbanos da região, sua presença é regular e justificada numa imbricação de motivos que atravessam gostos pessoais e *ethos* religiosos, a “lida” pessoal e a formação religiosa, a história pessoal e a história local.

A constituição de um campo religioso plural, nos centros urbanos da região, remete, por outro lado, à percepção de fronteiras porosas na experiência devocional, configuradas nas relações estabelecidas com a imagética religiosa. Juntamente com a diminuição do controle da Igreja católica sobre a produção e reprodução das representações religiosas figuradas pelas imagens, abriu-se espaço para transformações nas mesmas, operadas em sua densidade semântica ou na diversidade dos motivos figurativos. Se essas transformações se davam pela indústria editorial, até pouco tempo, pelo domínio da tecnologia de reprodução gráfica, a disseminação atual do uso de microcomputadores, de câmeras digitais de foto e vídeo, de celulares com câmeras, além da vulgarização de softwares de tratamento de imagens, têm aproximado das camadas populares a possibilidade de produzir, reproduzir e transformar também essas imagens. E, logicamente, essas práticas populares e seus produtos têm modificado formas e conteúdos da imagética religiosa contemporânea, imprimindo uma reflexividade no processo de sua produção ou de seu uso (Lopes, 2009, 2009a).

As lojas que comercializam artigos religiosos complementam essa aproximação, ao oferecer uma diversidade muito grande de produtos e ao localizarem-se de forma a facilitar o acesso dos devotos e fiéis. Essas inovações têm possibilitado aos devotos e fiéis tratar a imagética religiosa como um campo de objetos em torno do qual gravitam e fundem-se signos e valores produzidos *para o uso e no uso* de sua experiência devocional, modificando os motivos

figurativos impressos e introduzindo representações diversificadas na rede que compõe a imagética do campo religioso do catolicismo popular.

Dessa forma, as identidades sincrônica e diacronicamente múltiplas dos devotos populares do catolicismo, antes pressionadas pelo papel mediador da Igreja, atualmente explodem em uma diversidade de combinações, que incluem representações mediúnicas, influências afro, indígenas, orientais, holísticas ou ecológicas, entre outras.

Isso implica que a propriedade de dar visualidade e materialidade à fé cristã, criando raízes onde se expressam outras denominações religiosas, gerou uma circularidade de influências entre as próprias denominações, que fez com que o culto aos santos incorporasse representações diversas do campo religioso cristão, e do não-cristão, extrapolando as fronteiras do catolicismo e constituindo hibridismos, sobretudo, nas grandes cidades (Soares, 2008). Em outras palavras, a vocação para o público abriu um campo de reciprocidades entre as práticas e representações populares do catolicismo com as de outras denominações religiosas, que passou a incluir sentidos públicos diversos – religiosos ou não, em sua origem – na conformação da propriedade de exteriorização da fé cristã, entre as redes de devoções populares. Dessa perspectiva, as mediações operadas no consumo da imagética religiosa ajudam a entender que “o consumo é a própria arena em que a cultura [aqui, leia-se religiosidade] é objeto de lutas que lhe conferem forma” (Douglas e Isherwood, 2006, p. 103).

Na inclusão desses sentidos públicos diversos é que ocorre a produção das novas devoções explicitadas nos santos dos segmentos populares. E se essa produção ainda é despercebida é porque sua própria história ainda está por ser pensada. Vejamos alguns aspectos dessa história.

### **Os santos populares e o cristianismo devocional: proposta de um modelo de análise**

Em geral, a análise do culto aos santos tornou-se marginal nos estudos históricos e sócio-antropológicos, assumindo um maior destaque nos estudos teológicos e, recentemente, em ciências da religião. Onde esta análise emergia, regularmente estruturava-se sobre uma reflexão acerca dos santos canonizados pela igreja católica e popularizados em redes devocionais amplas, ou então

tratando indiferenciadamente santos canonizados e santos cultuados popularmente numa mesma abordagem.

Em outra linha de abordagem, a temática foi comumente analisada como uma referência ou característica a compor os estudos de religiosidade popular, como nos estudos da década de 1970 (Camargo, 1973; Hoornaert, 1973; Azzi, 1976; Libânio, 1976; Cesar, 1976, Ribeiro de Oliveira, 1976 e 1978; Santos, 1978, entre outros), que se estenderam até meados da década de 1980 (Zaluar, 1983; Negrão e Outros, 1984; Ribeiro de Oliveira, 1985; Dussel, 1986; Brandão, 1985, 1986; Higuier, 1984, entre outros), com raras exceções como o livro de Benedetti, *Os santos nômades e o Deus estabelecido* (1983) que, ao fugir da reificação do conceito de popular, busca analisar a religião a partir dos conflitos de classe, estudando o papel dos “santos da devoção popular, própria dos sitiantes nômades que praticam uma economia de subsistência nos tempos anteriores à fundação das cidades”, no período colonial, em oposição ao Deus “do padre, que acompanha o senhor de terras beneficiado com a concessão de sesmarias” (Benedetti, 1983, p. 9).

Atualizando a carência constituída sobre tais relações, na década de 1990, começam a surgir estudos mais pontuais sobre a problemática dos santos populares. Considerando que estes estudos são herdeiros da produção teórica que se afirma entre final da década de 1980 e a de 90, sobre o chamado fenômeno da reemergência do sagrado ou do religioso, é nesse contexto que os encontramos. Um exemplo importante, nessa perspectiva, é o artigo de Bingemer (1998), *A sedução do sagrado*, onde a autora discute a busca religiosa – experiência mística – do homem de hoje como uma abertura “a uma autonomia heterônoma” (1998, p. 79): a experiência mística contemporânea, segundo a autora, aproxima-se mais da santidade, como fosse uma volta aos paradigmas pessoais e aos modelos individuais que inspiram a religião e a ética. Aquém e além da santidade canônica, os exemplos atuais mostrariam um referencial “esculpido no humano”, que, “no nosso tempo histórico é [...] comprometido com a difícil recuperação desse sentido espiritual de *santidade*” (Bingemer, 1998, p. 87, 89), visto que os tempos são de eficiência, produtividade e utilidade.<sup>7</sup>

Sua contribuição maior à elaboração aqui desenvolvida, todavia, está focalizada diretamente na produção do *ethos* de santidade, na contemporaneidade: segundo a autora, os santos não seriam mais determinações

conceituais, são “concretos, singularmente empíricos [e seu reconhecimento] pressupõe *uma relação dialógica com sua presença*, o que exige, em certa medida, uma *participação* em sua forma de vida” (Bingemer, 1998, p. 89 – grifos meus). Assim, o princípio do ethos cristão (o amor/*agape*, o Deus/*agape*) que estruturaria as constantes de identificação da santidade, na atualidade – em uma universalidade desse ethos – se explicitaria em “um compromisso preferencial com os pecadores, ou na ruptura de todos os limites apenas humanos” (Bingemer, 1998, p. 91).

E embora a autora tenha expressado bem a “autonomia heterônoma” que caracteriza a experiência mística contemporânea, é justamente essa lógica que a estrutura que desinibe os devotos e fiéis de uma necessária identificação com a forma de vida dos santos. Como já discuti em outro momento (Lopes, 2008), as expressões de santidade atuais não se sintetizam mais em modelos hagiográficos. Nesses, como bem indicou Certeau (1982, p. 267), quando se reverenciava um santo

[...] a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “àquilo que se passou”, como faz a história, mas “àquilo que é exemplar”. [...] Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de “virtudes” e de “milagres”.

Hoje, se evidencia a percepção de que os modelos de santidade emergentes se exteriorizam em santos que possuem conformações biográficas duvidosas e “poderes” especializados<sup>8</sup> no atendimento de pedidos dos devotos. Ora, tais poderes se configuram no âmbito de um *reconhecimento atribuído* pelos próprios devotos e fiéis, mais do que adquirido ou manifestado pelos próprios santos, em suas hagiografias (determinações conceituais ou exemplares) ou formas de vida.

Essa inversão possibilita um duplo corte com a tradição do culto aos santos, nas “redes devocionais emergentes” (Pereira, 2005) na década de 1990, como aquelas constituídas em torno a Santo Expedito ou a São Judas Tadeu (Guttilla, 1993). Primeiro, a mudança de caráter do poder adquirido/manifesto nos modelos de santidade tradicionais para o caráter do poder atribuído pelos devotos, nos modelos emergentes de santidade. Essa mudança é processada em consonância com uma série de fatores que convergem para uma questão importante: as novas redes devocionais “fabricam santidades” apropriadas às

condições sociais partilhadas ou reconhecidas reciprocamente entre os devotos.<sup>9</sup> E já procurei mostrar que essa “fabricação da santidade” contemporânea transforma os santos nela enquadrados em entidades performáticas, em constante trabalho de aprimoramento (Lopes, 2008).

Segundo, e complementar ao anterior, na medida em que o poder atribuído aos santos pelos devotos se descolou das determinações conceituais e exemplares enfatizadas em suas hagiografias, a relação dialógica com sua presença não exige mais uma medida de participação em sua forma de vida, que agora é geralmente desconhecida. Nos atuais modelos devocionais, conta mais a contraprestação de serviços, estabelecida pela mediação tecnológica (Lopes, 2009a).

Por fim, em uma linha paralela à anterior, estão os estudos focalizados preferencialmente na produção do ethos popular de santidade. Sobretudo com a ampliação dos programas de pós-graduação em ciências da religião, e a consequente reforma pela qual tais programas passaram, assumindo uma perspectiva inter ou multidisciplinar, começaram a ser defendidas algumas dissertações abordando o tema (Guttilla, 1993; Melo, 1999; Forti, 1999; Moreno, 2000; Pimentel, 2005, entre outras). Nos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais também se percebeu a retomada de uma produção, assim como a organização de Grupos de Trabalho sobre Devoções populares em congressos de associações científicas, como a ABHR.

O caráter focalizado das análises realizadas, mesmo considerando-se os esforços dessas iniciativas, ainda não possibilitou formular um modelo de análise que permita compreender como ocorre a produção do consumo popular do ethos de santidade.

Carece-se, assim, de uma investigação ampla sobre a atualidade dessas relações, levando-se em consideração que as profundas transformações nos meios de comunicação e de produção gráfica geram estratégias de produção e reprodução da imagética social, que não se resumem aos padrões de comunicação institucionais elaborados programaticamente pela Igreja.

No caso da religiosidade aqui em foco, as diversas manifestações acerca do sentido do sagrado que se constituem como ethos religiosos também diversificados, registrados em função da mediação operada pela imagética popular, permitem constatar que os sujeitos devotos operam uma *produção do*

consumo desses ethos de santidade, que repercute direta ou indiretamente na formulação de uma consciência da realidade social, mas que ainda não foi discutida profundamente.<sup>10</sup> Para tal, é necessário constituir um modelo de análise que leve em consideração o processo de produção da santidade, como tipo ideal, de forma a aplicá-lo na investigação propriamente dita.

Tomo como referência para esta busca algumas propostas elaboradas especificamente sobre esta temática, e uma obra já clássica sobre o culto aos santos. A primeira é a discutida anteriormente por Bingemer, em diálogo com as contribuições de Sarlo (2005), Reblin (2005) e Viana (2005). A segunda foi elaborada por Tavares de Andrade (1976), em sua tese de doutorado, onde o autor analisa as histórias dos santos no nordeste brasileiro como construções de narrativas mitológicas contemporâneas. A terceira foi elaborada por Sâez em 1991, em sua dissertação de mestrado (posteriormente publicada, 1996) sobre os santos populares de um cemitério de Campinas. Já a obra clássica sobre o culto aos santos é o livro de Peter Brown, *Le culte des saints* (1984).

No caso de Bingemer, embora já tenha discordado que a ênfase na concretude e na singularidade empírica dos santos exigiria uma relação dialógica com sua presença e uma participação em sua forma de vida, a autora apresenta um pressuposto importante sobre o qual se forma o princípio do ethos cristão: “o santo cristão vive o amor/*ágape* (sic) até o nível do heroísmo” (1998, p. 93). Essa concepção pressupõe a produção de uma imagem do santo, como lugar(-presença) (Latour, 2004) que atualiza o ethos de santidade reconhecido nele, ou através dele. Seja essa imagem figurativa, ou não, a extensão dessa atualização pode atingir qualquer cristão e se diferencia em três constantes identificadas pela autora: a universalidade do amor/*agapé*, seu compromisso preferencial com os pecadores, ou a ruptura de todos os limites apenas humanos. Ela não analisa, entretanto, como a intensidade ou a extensão dessas constantes atinge um máximo de identificação em um sujeito, produzindo o “santo”. Resume-se a indicar a necessária consciência de integração com esse amor/*agapé*, como forma de catarse que detona um desprendimento material e uma entrega à causa cristã.<sup>11</sup> Assim, pode-se afirmar que o santo de hoje, para Bingemer, promoveu uma ruptura consciente em sua estrutura de vida, assumindo e propagando o ethos cristão.

Ora, no caso dos “santos” populares não canonizados, hoje como ontem,

não é sua consciência de ruptura, nem necessariamente o exemplo que difundem do ethos assumido que os tornam santificados, mas sim, um reconhecimento coletivo de seu sacrifício, mesmo que involuntário. Uma prostituta que é queimada até a morte pelo seu amante e uma criança que morre de doença grave não seriam exemplos a se enquadrar na concepção da autora. O que permite a uma coletividade tornar santas essas personagens? Talvez, ainda segundo esse quadro referencial, o heroísmo reconhecido no amor da prostituta ao seu amante, ou no valor da criança que enfrenta a doença, pelos sujeitos que dialogam com suas presenças ou participam em seus modos de vida.

E saindo desse quadro cotidiano das camadas populares, pode-se pensar que o mesmo princípio que associa santificação e heroísmo está atuante nas novas devoções, agora relacionadas a fenômenos culturais que afetam a sociedade como um todo e não apenas os mais prejudicados.

Dessa perspectiva, esses modelos de santidade seriam “fornecedores de sentido” (Sarlo, 2005, p. 114), em uma sociedade marcada pelas desigualdades e “[...] numa época em que quase ninguém fala a língua da igualdade” (Idem, p. 117). Nesse contexto, as devoções aos santos da crise, por exemplo, ampliaram-se na proporção em que manifestavam “[...] a reivindicação de uma igualdade minimalista que tem como objetivo satisfazer as necessidades mais elementares da vida” (Idem, p. 117).

Pazos (2008), em uma perspectiva próxima à de Sarlo no diagnóstico das razões sociais dessas manifestações, indica que a devoção ao Divino Niño, no estado de Yucatán (México), explicita também essa carga de pedidos de satisfação das necessidades elementares da vida, ou de superação das privações sociais. Entretanto, tal carga é entendida pelo autor como uma transferência de responsabilidades, devido à ausência do Estado.

Desde uma ou outra perspectiva, converge em torno dessas elaborações outra característica comum nas devoções aos santos da crise: o reconhecimento de suas capacidades de resolverem rapidamente problemas concretos como desemprego e dívidas, que já lhes valeu o apelido irônico de “Quarteto Fantástico”, atribuído popularmente. E é justamente na ironia do apelido que se encontra uma “estrutura de sentimentos”<sup>12</sup> (Williams, 1979, p.130-137) capaz de explicitar as associações possíveis entre os processos sociais de santificação e de heroificação que se combinam nesses modelos de santidade. Mais até que os

processos sociais que produzem o herói, trata-se aqui de uma combinação entre santos e super heróis, na razão da busca de uma síntese significativa dos mitos contemporâneos. Nesse sentido, ao analisar as relações entre os super-heróis e a religiosidade, desde uma concepção teológica, Reblin (2005) já afirmou que o super-herói

[...] está no cotidiano, tamanha é a difusão desse personagem oriundo das histórias em quadrinhos. No entanto, não é só uma questão de difusão. O Super-Homem mexe com as entranhas do ser humano, as fantasias, os mitos, os símbolos, os sonhos, toda essa linguagem que a ciência tende a relativizar. O Super-Homem é um mito, i. é, uma narrativa metalingüística que fala ao consciente e ao inconsciente humano e, ao mesmo tempo, visa “preservar a coesão social e reafirmar a identidade de um grupo, resguardar valores, fornecer um equilíbrio e, em última instância, dar um sentido à existência” (Reblin, 2005, § 18).

A mesma orientação é encontrada em Vianna (2005), para quem os super-heróis representam um inconsciente coletivo, definido como o “[...] conjunto de necessidades/potencialidades reprimidas em todos os indivíduos que formam uma coletividade” (Viana, 2005, p. 59). A análise deste autor se orienta pelas representações que os super-heróis assumem em sociedades dominadas pela repressão ou a burocracia (como nos serviços públicos), nas quais os horizontes coletivos da liberdade desejada se projetam à imaginação, admitindo manifestações espetaculares, sobretudo no combate à injustiça social.

Associado à vontade de poder (entendido como potência), esse desejo de liberdade projetado na combinação contemporânea aqui sugerida constitui um *mixer* de interesses, expectativas e necessidades que são atravessados por ideais e valores religiosos.

Daí que as figurações atuais dos santos e santas, tão difundidas no cotidiano, sejam permeadas por elementos de composição gráfica – personificação figurativa, cores, efeitos de luz, fundos – semelhantes àqueles produzidos para os super-heróis, em uma analogia<sup>13</sup> imagética.

E aqui surge uma variação nessa combinação: como a relação dialógica que os devotos estabelecem com os santos da crise não exige mais uma medida de participação em sua forma de vida, gerando um desconhecimento generalizado de suas hagiografias, as narrativas metalingüísticas que caracterizam os mitos – como no caso dos super-heróis discutido por Reblin –

embora não desapareçam, são geralmente substituídas por uma difusão imagética massiva no cotidiano.

A experiência da familiaridade ou da proximidade com o *ethos* heroico, em um quadro de relações religiosas constantes, mostra-se ser um referencial importante para tais produções, sobre determinadas circunstâncias.

É para o registro dessas circunstâncias que aponta Tavares de Andrade. Em sua tese de doutorado, o autor discorre sobre seu encontro com um conjunto de narrações sobre os santos da devoção popular, durante os anos 1960, quando etnografava manifestações folclóricas no Nordeste brasileiro. Aplicando

uma hipótese com indicadores da literatura (oral, no caso), as histórias de santo [...] comprovavam a existência de um processo vivo de pensamento mitológico e de um *ethos* que legitimava popularmente a religiosidade (por oposição à religião católica). Tratava-se de um processo de canonização dos santos de devoções populares (Tavares de Andrade, 1990, p. 293).<sup>14</sup>

Afirma o autor que esta canonização se processava por intermédio de uma reinterpretação da versão romana anunciada nas pregações dos missionários (a hagiográfica, como também analisada por Certeau, 1982), como resposta de cosmovisão e de legitimidade dos interesses de classe populares, sobretudo porque a comunicação entre ambos não se efetivava segundo um mesmo código de linguagem ou as mesmas representações.

Interessado em analisar o “enraizamento cultural do mito num solo de estrutura social e de pensamento dos grupos regionais” (Tavares de Andrade, 1990, p. 294), adota na análise um paradigma apropriado de René Girard, considerando a presença ou ausência da violência no *ethos* e ao mesmo tempo na tipologia dos personagens centrais das narrativas. Essa opção decorreu dos próprios fatos históricos regionais, “dos desafios enfrentados pelas camadas analfabetas e dominadas política e economicamente” (Tavares de Andrade, 1990, p. 293). O uso desse paradigma possibilitou-lhe ler três tipos de narrações, considerando alguns elementos presentes nas mesmas, como os tipos e nomes dos santos, suas profissões e a condição dos mesmos frente à situação de violência (como violentos ou vítimas), que resultaram em uma tipologia dos santos do Nordeste, como segue:

*Violentos*: do primeiro tipo, estes santos, durante sua vida terrestre, foram guerreiros, soldados. Tiveram que sair da zona de luta, arrependendo-se das violências cometidas contra o povo,

tornando-se santos. Estes que defenderam a lei, a terra ou o poder oligárquico, deixaram de assumir esta posição de classe e se salvaram.

*Semiviolentos*: do segundo tipo, não tiveram a iniciativa de praticar a violência, apenas respondiam a uma violência, com uma não violência. Defendiam-se da violência cometida contra eles, que eram representantes de uma categoria ou de uma comunidade: os negros escravos, a comunidade messiânica, as prostitutas. [...] <sup>15</sup>

*Não violentos*: são todos os outros que tiveram condições de vida da plebe e, como vítimas que foram de violências enfrentadas em seus cotidianos, sem entrarem na zona de luta, mas por acontecimentos extraordinários, receberam a recompensa, tornando-se santos, também (Tavares de Andrade, 1990, p. 296).

Apontando para tais circunstâncias, o autor circunscreve uma interessante hipótese: de que há uma deficiência da verbalização (na língua importada pelo português) com relação ao vivido popular-nacional, ou seja, o mal dito/bem dito (“bendito”). A iconografia religiosa, igualmente importada, enquanto elemento ritual suscitaria a fabulação, verbalização, projeção do vivido-sofrido, fazendo avançar certa explicitação, em termos de ser e dever ser (*ethos*) cultural.

A circunstância faz o santo e detona a fabulação que leva à construção da narrativa mitológica, onde os elementos biográficos confundem-se com os elementos fabulados.<sup>16</sup> A estrutura social produz o herói ou a vítima, mas sua contextualização é reapropriada em função dos interesses a serem defendidos em uma determinada situação de classe ou categoria social. Como as representações do missionário são distintas das do devoto, surge nessa relação a deficiência na verbalização com relação ao vivido popular-nacional e, desta contradição, emerge uma outra lógica<sup>17</sup> expressa e impressa na imagética devocional.

Sâez (1996, p. 17-18) também partilha dessa ideia, ao analisar o processo de formação dos santos: “eles nascem (e crescem, e morrem) e isso pode e merece ser descrito [...] é no relato – rico em equívocos – que o santo respira e se cria”. Porém, quando sai em busca das mesmas narrativas sobre os santos populares, no Cemitério da Saudade, em Campinas, SP, no final da década de 1980 e início da de 90, depara-se com a dificuldade de encontrá-las entre os devotos. Em sua análise, descreve o encontro com três “santos” (Antoninho, um escravo; Jandira, uma ex-prostituta, e um túmulo de crianças gêmeas) cultuados por devotos locais que, quando entrevistados, não souberam narrar ou compor

satisfatoriamente a estrutura biográfica ou de fabulações que construíram a canonização popular daqueles personagens.

A ausência de uma narrativa estruturada sobre tais santos cultuados popularmente levou o autor a rever sua metodologia e suas hipóteses, passando a questionar os motivos que levam as camadas populares brasileiras a gerar uma *degradação do além*, promovendo a canonização de algumas categorias de sujeitos. Este desvio de rota leva o autor a mergulhar em uma discussão sobre as tradições religiosas populares e étnicas, na formação do campo religioso brasileiro, enfatizando a produção de alguns mitos, reproduzidos em variadas situações históricas ou geográficas, que justificavam a permanência das devoções identificadas em Campinas, mesmo quando ausentes as narrativas sobre as mesmas.<sup>18</sup>

Entre os equívocos e versões coletados sobre a vida do escravo Antoninho, Sàez vai associando suas características com aspectos de outros mitos e crenças populares do Brasil, que têm origem na escravidão, para mostrar posteriormente o contexto que reveste o culto a este escravo, situado nas circunstâncias da abolição. Do culto às crianças, Sàez resgata a tradição da gemelaridade no catolicismo ibérico e no candomblé (o Erê), percorrendo a etnografia africana sobre gêmeos para indicar que esse culto reveste-se de valores associados à infância. Por fim, do culto à Jandira (ex-prostituta, que morreu queimada), o autor identifica características da marginalidade e descrições de uma pombagira, com elementos fundamentais: “desregramento amoroso e suicídio” (Sàez, 1996, p. 31). Do santoral católico, destaca as santas prostitutas ibéricas e brasileiras já estudadas, que compõem “uma construção precária de mundos (simbólicos), a partir da lenda” (Sàez, 1996, p. 32), segundo o estudo já citado de Benedetti (1983).

Nesse sentido, o título do livro de Sàez é singularmente sugestivo: *Os fantasmas falados*. Ao falar dos santos que cultuam, os devotos estariam falando de suas tradições religiosas e étnicas, reproduzindo um imaginário como que constituído de representações arquetípicas, que prescindiam de narrativas acerca dos personagens em questão. Se for santo, deve ser bom.

Ora, aqui o que conta é mais a indicação do autor de que foi necessário inventariar tradições singulares, embora semelhantes, para chegar a uma compreensão da permanência das devoções populares pesquisadas, alicerçada

na dinâmica constituída no próprio campo religioso brasileiro. Essa fenomenologia de tradições singulares da cultura religiosa brasileira permite antever que a “fabricação da santidade” deve ser investigada desde uma orientação de “análise situacional” (Van Velsen, 1987).

E até aqui, se desenvolvi satisfatoriamente a discussão, é possível reconhecer os elementos que permitem compor um modelo de análise para a problemática em pauta. Antes, porém, farei uma descrição da análise empreendida por Brown (1984), que possibilita organizar esses elementos em uma sequência.

Ao estudar a história do culto aos santos, em seus primórdios, o autor desenvolve uma abordagem que vai do culto do corpo do santo ao culto de sua imagem, em uma trajetória da santidade como projeção sempre ampliada de símbolos que exteriorizam as suas características.

Segundo Brown, os santos surgem como personagens concretos, elevados a esta condição por atingirem em vida um máximo de dedicação ao ethos cristão, em sua maioria, devido primeiramente a atos heroicos ou martírios e, posteriormente, a atos milagrosos, difundidos e reconhecidos localmente. Uma vez falecidos, os corpos dos santos passam a ser cultuados e seu local de sepultamento passa a ser referenciado como centro de devoção ou peregrinação. Na medida em que a devoção a um ou outro santo é ampliada, ela passa a exigir formas de legitimação à distância, além de aprofundar os valores da peregrinação ao local central do culto.

O aumento desmesurado das devoções, somado com as dificuldades em realizar peregrinações aos locais centrais dos cultos, fazem com que surjam locais de devoção periféricos, que passam a ser legitimados com uma relíquia dos santos. Na sequência, as imagens dos santos passam a ser reproduzidas, como forma de simbolizar a presença da santidade, legitimadas também por uma relíquia dos mesmos, em seu interior, ou em sua composição exterior. Entretanto, algumas devoções extrapolam a capacidade de produção de relíquias, fazendo com que as imagens passem a ser reproduzidas sem as mesmas. O artifício é benzer as imagens, sacralizando-as como objetos de veneração, como representações das virtudes daqueles que elas simbolizam, sem confundir-se com os mesmos. Liberando a produção das imagens do vínculo com a relíquia, o efeito de contiguidade que vinculava elementos concretos ligados à santidade é

transferido para um vínculo simbólico, o que vai possibilitar a produção de outros vínculos ou combinações simbólicas, na experiência devocional popular.

Como esses vínculos estão sujeitos à criatividade que marca a constituição das combinações populares nas redes devocionais atuais, os santos vão passando por um processo de especialização de suas funções, conforme se caracterizam as propriedades constituídas em suas biografias, ou ainda conforme atendam pedidos dos devotos, concedendo graças. O vínculo entre o santo e o devoto estabelece progressivamente uma relação de compromisso, onde deveres e direitos vão se explicitando, na forma de normas de conduta, rituais e castigos impostos a ambos os lados. Ao final desse processo, forma-se uma familiaridade entre devoto e santo, entendida não mais segundo a concepção de proximidade presente no reconhecimento inicial da santidade (por contiguidade), mas sim, como uma proximidade própria da capacidade do santo em manifestar-se àquele que se mantém devoto de sua “presença” protetora (por ubiquidade).

Assim, no escopo formado pela tessitura difusa desses elementos, pode-se elaborar a hipótese central desta análise: a produção de santos populares corresponde, por analogia, à produção dos santos canonizados pela igreja, seguindo um processo onde aparência e função da santidade se manifestam segundo critérios biográficos (heroísmos, martírios, rompimento dos limites humanos, etc.), de proximidade, capacidade de operar milagres e manifestar hierofanias, resultando em familiaridade com o devoto. Tal correspondência, porém, não encontra similar por homologia, seguindo um processo onde gênese e estrutura dos critérios identificados são contraditórios, devido a manifestarem experiências, concepções e interesses distintos.

Nesse sentido, e partindo do princípio antropológico de que todo sistema de nomeação implica um sistema de atitudes, pode-se analisar a lógica de aplicação de tal princípio nas redes devocionais formadas em torno dos santos populares, no Brasil, sobretudo identificando e analisando a produção do consumo do ethos de santidade como apropriação dos sistemas nominativos da hagiografia cristã, recriados pelos sistemas de atitudes que adjetivam as categorias sociais dos santos canonizados popularmente.

Essa recriação conduz a uma degradação do santoral cristão (uma popularização do sagrado), uma vez que os santos passam a ser reconhecidos por características e propriedades heroicas dos personagens populares, identificados

em suas biografias. Dessa forma, mais que o exemplo, canoniza-se uma referência constituída pelo mesmo em suas relações sociais (exemplos: “A Loira”, “O médico”, “Antonio dos Montes”, “Menino da Tábua”, “As Treze Almas Benditas”, “As Meninas Irmãs”, “Menina da pipoca”, etc.). Esta estratégia deslegitima a concepção de santidade construída sobre determinações conceituais e exemplares, ressaltando propriedades humanas reproduzidas nas condições de vida das camadas populares brasileiras.

### **Apontamentos conclusivos**

A concepção aqui exposta buscou deslocar os critérios estabelecidos em alguns estudos recentes sobre a emergência de novas devoções na experiência religiosa popular. Embora reconheça a importância dos aspectos destacados nesses estudos para uma análise consistente das novas devoções, a centralidade apontada no milagre, como um aspecto estruturante da relação devocional, é insuficiente para apreender ou evidenciar o que irrompe mudando. Suponho, aqui, que a ordem do miraculoso é um registro que condiciona as continuidades mantidas nas devoções populares, velhas ou novas. Por outro lado, propus que as discontinuidades se produzem nas mediações operadas por tais redes devocionais, no campo do pluralismo religioso contemporâneo.

As mediações aqui indicadas fluem para uma imagética religiosa que, no campo do pluralismo religioso contemporâneo, produz representações figuradas que transitam pelas fronteiras estabelecidas aos padrões sociais de ação dos sujeitos de denominações religiosas distintas. Nesse trânsito, tais representações negociam signos e valores produzidos *para o uso e no uso* das experiências devocionais e repercutem na vocação para o público própria dessas devoções, abrindo um campo de reciprocidades entre as práticas e crenças religiosas. Dessa forma, o consumo da imagética religiosa deve ser apreendido como um “processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos” (Douglas e Isherwood, 2006, p. 112).

Entendidas dessa maneira, as novas devoções explicitam uma plêiade de eticidades em jogo no campo religioso, configurando um “campo de possibilidades” (Velho, 1994) estruturado na ideia de que a fabricação da santidade opera em correspondência com o pluralismo religioso, na contemporaneidade.

**Referências Bibliográficas:**

AUGRAS, Monique. Socorro urgente: o “show” de Santo Expedito. In: SILVA, André L.; SOUZA, Régis T. (Orgs.) *Religião & imagética; caminhos da devoção popular no Brasil e no México*. Porto Alegre: Armazém Editorial, 2008, p. 53-68.

\_\_\_\_\_. *Todos os santos são bem vindos*. RJ: Pallas, 2004.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 36, fasc. 141, Petrópolis, mar. 1976.

BEINERT, Wolfgang (org.). *O culto aos santos hoje*. SP: Paulinas, 1982.

BENEDETTI, L. R. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. SP: Paulinas, 1983.

BINGEMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (org.) *A sedução do sagrado, o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. SP: Perspectiva, 1998.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero, sociologia de um Padre, antropologia de um Santo*. Bauru, SP: EDUSC, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo, um estudo sobre a religião popular*. 2.ed. SP: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *Memória do sagrado*. SP: Paulinas, 1985.

BROWN, Peter. *Le culte des saints: son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris : Cerf, 1984.

CAMARGO, Cândido Procópio (org.) *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano* (Vol. 1: Artes de fazer). Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *A escrita da história*. RJ: Forense Universitária, 1982.

CESAR, Valdo. O que é ‘popular’ no catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, mar. 1976, p. 5-18.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens, para uma antropologia do consumo*. RJ: Editora da UFRJ, 2006.

DUSSEL, Enrique. Religiosidade popular como opressão e libertação: hipóteses para uma história e atualidade na América Latina. *Revista Concilium*, Petrópolis, nº 206, 1986, p. 40-47.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Maria do Juazeiro, a beata do milagre*. SP: Annablume, 1999.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; \_\_\_\_\_; LASH, Scott. *Modernização reflexiva, política, tradição e estética na ordem social moderna*. SP: Ed. UNESP, 1997, p. 73-133.

GUTTILLA, Rodolfo Witzig. *A casa do santo & o santo de casa, um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara*. Dissertação (mestrado em ciências da religião), PUC-SP, 1993.

- HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. *Ciências da Religião*, IMES, S. Bernardo do Campo, SP, n° 2, jun. 1984, p. 21-62.
- HOORNAERT, Eduardo. A formação do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 33, Fasc. 132, dez. 1973, p. 854-885.
- \_\_\_\_\_. *A formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, E. e Outros. *História da Igreja na Brasil*, ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/I. 3ª ed. SP: Paulinas/Petrópolis: Vozes, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Os anjos de Canudos*, uma revisão histórica. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LATOUR, Bruno. “Não descongelará a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004, p. 349-376.
- LIBÂNIO, J. B. Critérios de autenticidade do catolicismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, mar. 1976, p. 53-81.
- LOPES, José Rogério. *A imagética da devoção*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010 (no prelo).
- \_\_\_\_\_. Os sistemas abstratos e a produção de reflexividade na religiosidade contemporânea. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Ano XI, n° 11, set. 2009, p. 13-34.
- \_\_\_\_\_. Devoções, ciberespaço e imaginário religioso; uma análise dos altares virtuais. *Civitas*, Porto Alegre, Vol. 9, n° 2, 2009a, p. 224-242.
- \_\_\_\_\_. Os “santos da crise” e os sistemas de expiação coletiva da insegurança social. *Debates do NER*, Porto Alegre, n° 14, 2008, p. 195-218.
- \_\_\_\_\_. Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro; fundamentos Metodológicos e Perspectivas de Investigações. *Rever*, São Paulo, n° 3, 2003, p. 1-29.
- \_\_\_\_\_. (org.) *O finito e o infinito na experiência humana contemporânea*. Taubaté: GEIC/NIPPC-Unitau/CRE-PUCSP, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Cultura como crença*. SP: Cabral/Robe, 1995.
- LOPES, José Rogério; FOLLMANN, José Ivo (Orgs.). *Diversidade religiosa, imagens e identidades*. Porto Alegre: Armazém Editorial, 2007.
- MELO, Adilson da Silva. *Aspectos da religiosidade popular na cidade de Cunha: estudo do caso de Sá Mariinha das Três Pontes*. Dissertação (mestrado em ciências da religião), PUC-SP, 1999.
- MEYER, M. *Caminhos do imaginário no Brasil*. SP: Edusp, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha*. SP: Duas Cidades, 1993.
- MORENO, Julio Cesar. *A devoção a Santo Expedito na cidade de São Paulo*. Dissertação (mestrado em ciências da religião), PUC-SP, 2000.
- NAGELSCHMIDT, Anna M. Pacheco e Chaves. Religião e arquétipos. *Estudos de Religião*, S. B. do Campo: PEPGCR/IMES, n° 1, 1985, p. 87-103.

- NEGRÃO, Lísias e outros. *A religiosidade do povo*. SP: Paulinas, 1984.
- OTTEN, Alexandre. “*Só Deus é grande*”, a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro. SP: Loyola, 1990.
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista*, outra lógica na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PASOS, Luiz V. La imagen Del Divino Niño como estrategia de la iglesia católica en una parroquia popular de Mérida. In: SILVA, André L.; SOUZA, Régis T. (Orgs.) *Religião & imagética*, caminhos da devoção popular no Brasil e no México. Porto Alegre: Armazém Editorial, 2008, p. 139-156.
- PEREIRA, José Carlos. *Devoções marginais*, interfaces do imaginário religioso. Porto Alegre: Zouk, 2005.
- PIMENTEL, Elam de Almeida. *Um estudo sobre a devoção a São Longuinho*. Dissertação (mestrado em ciência da religião), UFJF, 2005.
- REBLIN, Iuri Andréas. “Para o Alto e Avante!”, mito, religiosidade e necessidade de transcendência na construção dos super-heróis. *Protestantismo em Revista*. Ano 4, nº 2, jun./jul. 2005. Disponível em: <[http://www.est.com.br/nepp/numero\\_07/index.htm](http://www.est.com.br/nepp/numero_07/index.htm)> Acesso em 11/06/2008.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, 1976, p. 131-141.
- \_\_\_\_\_. O catolicismo do povo. *Cadernos de Teologia e Pastoral*, nº 8. Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Religião e dominação de classe*, gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. Condicionamentos sociais do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Vol. 36, Fasc. 141, p. 142-170. Petrópolis, mar. 1976.
- SÂEZ, Oscar Calavia. *Fantasmas falados*, mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas: EdUnicamp, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Deus e o Diabo em terras católicas (Brasil – Espanha)*. Taubaté: GEIC/NIPPC-Unitau, 2000.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia USP*, Vol. 37, 1994, p. 141-181.
- \_\_\_\_\_. Campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SANTOS, Pe. Beni; ROXO, Roberto M. (coords.) *A religião do povo*. SP: Paulinas, 1978.
- SARLO, Beatriz. *Tempo presente*, notas sobre a mudança de uma cultura. RJ: José Olympio, 2005.
- SILVA, André L.; SOUZA, Régis T. (orgs.) *Religião & imagética*, caminhos da devoção popular no Brasil e no México. Porto Alegre: Armazém Editorial, 2008.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (org.) *O fenômeno urbano*. RJ: Zahar, 1967.

SOARES, Antonio M. Ligorio. *No espírito do Abbá, fé, revelação e vivências plurais*. SP: Paulinas, 2008.

TAVARES DE ANDRADE, José Maria. *Les "histoires de saints", mythologie d'aujourd'hui au Brésil*. Tese (Doutorado em Antropologia), Université Paris III, IHEAL, 1976.

\_\_\_\_\_. Mito hoje no Nordeste. In: SCHULER, Donald; GOETTEMS, Miriam Barcellos (orgs.) *Mito, ontem e hoje*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1990.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Memória, espaço e identidade das devoções populares na América Latina na chegada do século XXI. In: III Simpósio Nacional de História das Religiões, 2001, Recife, PE. *Anais do III Simpósio Nacional de História das Religiões*. São Paulo, SP: ANHR/UFPE, 2001.

\_\_\_\_\_. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. *Revista Projeto História*, São Paulo, n° 21, nov. 2000, p. 247-263.

\_\_\_\_\_(org.). *Paróquia e comunidade no Brasil* SP: Paulus, 1997.

VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades complexas, métodos*. SP: Global, 1987, p. 345-372.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose*, antropologia das sociedades complexas. RJ: Zahar Editores, 1994.

VÉRICOURT, Virginie. Imagens e santos dos Andes: abordagem teórica e problemas metodológicos em torno de uma peregrinação. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, NAI-UERJ, vol. 6, n° 1, 1998, p. 49-63.

VIANA, Nildo. *Heróis e super-heróis no mundo dos quadrinhos*. RJ: Achiamé, 2005.

VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história, fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. SP: Ática, 1997.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus, um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. RJ: Zahar, 1983.

---

<sup>1</sup> Sob o termo novas devoções se difunde um conjunto diversificado de redes devocionais, na experiência religiosa popular, desde a década de 1990. A centralidade dessas redes, porém, convergiu para os chamados "santos da crise" (Augras, 2004) – Santo Expedito, São Judas Tadeu, Santa Edwirges e Santa Rita de Cássia – e as exteriorizações de práticas e crenças que se desenvolveram em torno dos mesmos, sobretudo, nas regiões metropolitanas do país, nas últimas décadas.

<sup>2</sup> As noções de devoção popular, catolicismo popular e ethos da santidade, apresentadas neste texto, já foram problematizadas em outros estudos (Lopes, 2010, 2009, 2008, 2003), onde o leitor também encontrará uma vasta bibliografia sobre essas questões. O fato de não problematizar tais noções, aqui, não implica que as trate de forma naturalizada, mas sim, que me inibi desse exercício em virtude dos limites para a discussão do tema aqui em foco.

<sup>3</sup> Segundo o mesmo Sanchis (1994), esse caráter do catolicismo de definidor hegemônico de verdades e identidades está sendo contestado, atualmente, pelas denominações neopentecostais, que centram suas críticas no cerne dessa cultura católico-brasileira, reivindicando de seus seguidores uma fidelização exclusiva. Dessa forma, o "campo religioso" (Bourdieu, 1998) brasileiro estaria sofrendo modificações na correlação das forças definidoras dos padrões sociais de ação dos indivíduos pertencentes às diversas denominações religiosas.

- 
- <sup>4</sup> A pesquisa realizada na região do Vale do Paraíba teve dois campos etnográficos: um na área rural da Serra do Mar, nas cidades de Lagoinha e São Luis do Paraitinga, e outro, nos seus principais centros urbanos: São José dos Campos e Taubaté.
- <sup>5</sup> Trata-se de lojas que vendem artigos destinados a públicos de denominações católica, umbandista, candomblecista, evangélicas e espíritas. As fronteiras e porosidades reconhecidas pela circulação de artigos e representações religiosas, nessas lojas, foram também constatadas em outros contextos de exterioridade da religiosidade popular, como as cruzeiras de beira de estrada e as capelas rurais ou das periferias das cidades da região, além de oratórios nas casas dos devotos.
- <sup>6</sup> Penso aqui com Douglas e Isherwood (2006, p. 112): “Os bens, nessa perspectiva, são acessórios rituais, o consumo é um processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos”. Nesse sentido, o consumo da imagética religiosa não pode ser dissociado das representações que lhe dão suporte, e que se orientam à delimitação dos padrões sociais de ação dos sujeitos.
- <sup>7</sup> É realmente difícil supor a produção de santos e a recuperação desse sentido de santidade em uma sociedade que tem por técnica de vida os pressupostos de pontualidade, calculabilidade e exatidão, como afirma Simmel. Segundo este autor, tais pressupostos geram uma nova precisão: “uma certeza na definição de identidades e diferenças, uma ausência de ambiguidades nos acordos e combinações surgiram nas relações de elementos vitais [...] Assim, todas as exterioridades mais banais da vida estão, em última análise, ligadas às decisões últimas concernentes ao significado e estilo de vida” (Simmel, 1967, p. 17).
- <sup>8</sup> A distinção aqui pensada segue a referência de Giddens (1997), ao estabelecer a distinção entre os especialistas populares da tradição e os especialistas contemporâneos. Para Giddens, a ruptura da universalidade do sagrado ou da ciência, na sociedade pós-tradicional, gera uma nova universalização de princípios, mas ilusória, porque baseada na prática cotidiana, portanto, não conceitual, não abstrata. Dessa forma, até a colonização de um destino pessoal ficaria afetada por esses princípios. Soma-se a essa correspondência o fato de que a intensidade e a extensividade da reflexividade institucional tornam especialistas os experts em determinado conhecimento, que “[...] reincorporam informação derivada de sistemas abstratos” (Giddens, 1997, p. 110) e a expressam na forma de competências. Assim, seu status não é social, valorativo, mas circunscrito à especialidade, utilitário. Isso ocorre pelo caráter não visível da expertise técnica, desincorporada das “[...] qualidades normativas que sustentam as rotinas cotidianas” (Idem, p. 112).
- <sup>9</sup> Essa mudança, em si, não é novidadeira. Braga (2008) já percebeu esse movimento em torno da produção da Santidade de Padre Cícero, desde meados do século passado, a partir das representações elaboradas pelos romeiros que o reverenciam regularmente. Aqui, o destaque é dado à extensão desse fenômeno para santos canonizados pela Igreja Católica, mas que permaneceram muitos anos em “esquecimento”, sendo agora retomados, sobre uma elaboração atualizada de seus poderes.
- <sup>10</sup> Na década de 2000, coordenei alguns GTs em congressos e eventos da área, juntamente com José Ivo Follmann ou Arnaldo Érico Huff Júnior, buscando reunir e sistematizar contribuições para realizar essa empreitada. Desses encontros, foram organizados e publicados dois livros: Lopes e Follmann (2007), Silva e Souza (2008).
- <sup>11</sup> É sugestivo, em seu texto, que duas entre três personagens contemporâneas que ela identifica como “santos” atuais sejam judias convertidas ao cristianismo: Edith Stein e Simone Weil.
- <sup>12</sup> Williams entende por “estruturas de sentimento” as formações culturais (práticas e sensibilidades individuais ou coletivas que convergem para propósitos e expressões comuns) emergentes, com um campo de configurações distinto daqueles difundidos hegemonicamente, mas que ainda não adquiriram contornos plenamente reconhecíveis, que possam atuar como contra-hegemonia.
- <sup>13</sup> Aqui, cabe lembrar que, diferente das correspondências homólogas, que operam por gênese e desenvolvimento dos fenômenos, as correspondências análogas operam por aparência e função.
- <sup>14</sup> Visando resumir os pressupostos analíticos do autor, utilizaremos aqui um texto em que o mesmo discute os elementos centrais de sua tese, num seminário realizado no Nordeste, em 1986, publicado em 1999.
- <sup>15</sup> Neste segundo tipo, encontram-se os santos canonizados oficialmente, como São Benedito e São Gonçalo.
- <sup>16</sup> Analiso esse processo, em outro estudo, como de relações entre a criação plástica e a recriação mítica, na análise da imagética religiosa (Lopes, 2010).
- <sup>17</sup> Essa ideia segue o princípio exposto por Parker (1995), de que as relações entre a religião popular e a modernização capitalista produziram outra lógica na América Latina.
- <sup>18</sup> Como historiador, todavia, Sâez levanta um bom material de consulta em jornais locais, livros e outros documentos, mostrando o processo histórico de canonização popular pelo qual passaram esses personagens. A coleta que realizou sobre manifestações e cultos a personagens

---

semelhantes, em outras regiões, vem ampliar sua justificativa acerca da permanência das devoções.

Recebido em 17/11/09, revisado em 10/03/2010, aceito para publicação em 05/05/2010.