

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Isabella Tritone Medeiros

**O “nosso” em Nossa Senhora:
A resignificação de devoções marianas ibéricas a partir da transplantação do
catolicismo lusitano ao Brasil**

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo
2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Isabella Tritone Medeiros

**O “nosso” em Nossa Senhora:
A resignificação de devoções marianas ibéricas a partir da transplantação do
catolicismo lusitano ao Brasil**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. João Décio Passos.

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo

2023

Não é que não tenhamos a “nossa” cultura e o nosso “jeito” de ser. As coisas do Brasil têm sempre um toque inconfundivelmente nosso. O “nosso”, contudo, é cada vez mais influenciado pelo “deles”.

(Edênio Valle, A Renovação Carismática Católica, 2004)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES – PROSUC), número do processo 88887.701337/2022-00

AGRADECIMENTOS

Comprometer-se em produzir uma dissertação de mestrado não é, em absoluto, uma coisa simples. Há desafios para dar e vender (e ainda assim, devem sobrar uns quebrados pelo percurso). Em primeiro lugar, é um processo demorado, desconhecido e um tanto sofrido, sobretudo pelo constante choque de realidade que o encontro com a novidade faz despertar. Embora desgastante, a pós-graduação não é, ao menos neste caso, um caminho solitário. Para cada cabeça de hidra que foi enfrentada na produção deste trabalho, tive a sorte de conhecer um punhado de sujeitos muito dispostos, munidos de todos os segredos de suas vitórias anteriores, que gentilmente saíram de suas rotinas para me oferecerem contatos, livros, conselhos, críticas, palavras de encorajamento e às vezes até o ocasional contexto para bons desabafos, regados a uma enxurrada de reclamações.

Neste espírito, gostaria de tomar algum tempo para agradecer devidamente a todas as pessoas que, de uma forma ou outra, possibilitaram que esta pesquisa fosse concluída. Aos professores do curso de graduação em Sociologia e Política da FESPSP, agradeço pelo direcionamento que me levou à Ciência da Religião e pelo aconselhamento que conduziu todo o processo de escrita do pré-projeto deste trabalho. Agradeço a todos os membros do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP – alunos, professores e funcionários – pelo acolhimento, pela constante disposição em ajudar e pelos ensinamentos inestimáveis. Ao meu orientador, em particular, com quem esses aprendizados foram muito frequentes, agradeço sobretudo pela paciência, pela leitura cautelosa e pelo entusiasmo com o tema, que partilhamos ao longo desse tempo de convívio. Agradeço também aos professores de outras universidades, estados e países que tomaram tempo de suas rotinas para responderem meus e-mails e ligações. Aos meus colegas de turma, de sala e de corredor, pelas palavras de incentivo e por todas as trocas sempre ricas que fizeram desta uma experiência extremamente simbólica.

Quero agradecer também às pessoas que estiveram mais próximas de mim e deste trabalho: aos meus amigos e familiares, que leram e releram notas de rodapé e parágrafos avulsos, sempre com a generosidade de compartilharem comigo as suas opiniões. Devo um agradecimento especial à minha mãe, pela revisão do texto e por ser sempre minha leitora mais crítica. Foi um esforço em conjunto e esta conquista é coletiva. Por fim, agradeço imensamente à CAPES, que forneceu a bolsa para a execução deste trabalho, e à Fundação São Paulo, sem as quais nenhuma dessas etapas teriam sido possíveis.

RESUMO

Embora exerçam impacto particular sobre o cotidiano daqueles que se identificam enquanto católicos, as Nossas Senhoras fazem parte, mesmo que diminuta, da vida de todos os brasileiros. Apesar da presença recorrente no nome de homens e mulheres, na televisão, no rádio, nas redes sociais, na moda e nos móveis, é preciso considerar que, antes de ser parte da cultura nacional, as Nossas Senhoras foram transplantadas às américas através de violentos processos coloniais. Este é o início complexo para a reconstrução de uma história complexa. Tendo isso em mente, o presente trabalho teve por objetivo mais geral o de investigar a implementação do catolicismo mariano no Brasil, com ênfase no processo de ressignificação local de devoções marianas ibéricas. Para isso, fez-se um estudo de três casos, por meio da compilação de material bibliográfico e documental a respeito das devoções de Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Com a possibilidade de sistematizar e comparar aspectos específicos do funcionamento do culto a essas figuras, buscou-se sobretudo incentivar uma leitura complexa das relações de poder envolvidas em suas construções, protagonizados por sujeitos nada passivos, cujo exemplo resiste a categorizações dialéticas da realidade.

Palavras-chave: devoções marianas; catolicismo brasileiro; catolicismo lusitano; agência; campos simbólicos; transplantação de religiões.

ABSTRACT

Though they clearly have a peculiar impact over the routine of those who identify themselves as catholic, Marian devotions are a part of the lives of every Brazilian, even if they constitute only a small aspect of it. Even as that presence manifests itself in the names of men and women, on the television, on the radio, throughout social media, in fashion and in design, it is necessary to consider that, before constituting a significant piece of national culture, these figures have been transplanted to the Americas through violent colonization. This is the complex beginning to the reconstruction of a complex story. Having this in mind, this dissertation had as its most general goal that of investigating the implementation of Marian Catholicism in Brazil, with an emphasis on the local processes of re-signification of Iberian Marian devotions. To achieve that, three case studies were built by compiling documental and bibliographic data about the devotions of Our Lady of Cabeza, Our Lady of Nazareth, and Our Lady of the Immaculate Conception Aparecida. Then, given the possibility for comparison between specific aspects of these devotions, this research aimed to reach towards a more complex reading of the relations of power involved in their constructions, which seem to star agents that aren't passive, and, above all, whose example seems to resist against most dialectical categorizations of our reality.

Keywords: Marian devotions; Brazilian Catholicism; Portuguese Catholicism; agency; symbolic fields; transplantation of religions.

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1 – Processo de transplantação de uma religião a outro contexto	37
Diagrama 2 – Campos simbólicos implicados para o caso do campo científico.....	53
Diagrama 3 – O funcionamento central do campo religioso	55
Diagrama 4 – Os campos simbólicos como bonecas russas	56

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Romaria de Nossa Senhora da Cabeça, em Andújar, 1926.....	71
Figura 2 – Imagem viajante de Nossa Senhora da Cabeça, confeccionada em 1944.....	73
Figura 3 – Representação de Nossa Senhora da Cabeça trazida de Lisboa no século XVIII, que atualmente se encontra na Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Antiga Sé, no Rio de Janeiro.....	77
Figura 4 – Imagem de Nossa Senhora da Cabeça com ex-votos, na Capela de Santa Luzia e Menino Jesus de Praga, em São Paulo.....	78
Figura 5 – Representação de Nossa Senhora de Nazaré, reivindicada pelo mito de Dom Fuas Roupinho, atração principal do Santuário de Nazaré em Portugal	85
Figura 6 – Réplica branca da imagem “original” de Nossa Senhora de Nazaré. Esta versão é utilizada durante as peregrinações	86
Figura 7 – Representação branca de Nossa Senhora de Nazaré, imagem “original” referenciada pelo mito de aparição de Plácido	92
Figura 8 – A chamada “imagem peregrina” de Nossa Senhora de Nazaré em Belém...	93
Figura 9 – Propaganda salazarista de 1940, retratando a proclamação de D. João IV de Nossa Senhora da Conceição enquanto padroeira do Reino de Portugal	98
Figura 10 – Representação de Nossa Senhora da Conceição, a imagem “original” do Santuário de Vila Viçosa	102
Figura 11 – Imagem de Nossa Senhora Aparecida, no Santuário de Aparecida.....	107
Figura 12 – Primeira estampa oficial de Nossa Senhora Aparecida, produzida na França, em 1854. Aqui, é representada como branca.....	108

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – A devoção ibérica de Nossa Senhora da Cabeça	74
Tabela 2 – A devoção brasileira de Nossa Senhora da Cabeça	80
Tabela 3 – A devoção ibérica de Nossa Senhora de Nazaré	88
Tabela 4 – A devoção brasileira de Nossa Senhora de Nazaré	94
Tabela 5 – A devoção ibérica de Nossa Senhora da Conceição	103
Tabela 6 – A devoção brasileira de Nossa Senhora Aparecida	111

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I O CATOLICISMO NO BRASIL COMO UM CONSTRUCTO COLONIAL	17
1 Particularidades históricas do catolicismo lusitano	22
1.1 A construção discursiva das Cruzadas	23
1.2 O conflito entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica	28
1.3 Portugal, Terra de Santa Maria.....	31
2 A transplantação do catolicismo lusitano ao Brasil	36
2.1 O desembarque das devoções marianas na América portuguesa	42
2.2 O sujeito que reinventa a devoção	48
2.3 Mecanismos de poder e campos de disputa.....	52
2.4 Uma vista de quatro pontos	58
II AS DEVOÇÕES TRANSPLANTADAS.....	62
1 Nossa Senhora da Cabeça.....	67
1.1 A devoção ibérica de Nossa Senhora da Cabeça.....	68
1.2 A devoção brasileira de Nossa Senhora da Cabeça.....	75
2 Nossa Senhora de Nazaré	81
2.1 A devoção ibérica de Nossa Senhora de Nazaré	82
2.2 A devoção brasileira de Nossa Senhora de Nazaré	88
3 Nossa Senhora da Conceição (Aparecida)	95
3.1 A devoção ibérica de Nossa Senhora da Conceição.....	96
3.2 A devoção brasileira de Nossa Senhora da Conceição Aparecida	104
III O SISTEMA DEVOCIONAL MARIANO EM COMPARAÇÃO.....	112
1 Análise comparativa das devoções marianas selecionadas.....	115
1.1 Mito	118
1.2 Imagem	122

1.3 Função	125
1.4 Rito	128
2 Propostas iniciais para um modelo analítico	131
2.1 Criatividade e conflito social.....	132
2.2 Retomando as noções de sincretismo e catolicismo popular.....	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E BIBLIOGRAFIA.....	146

INTRODUÇÃO

A história da colonização do Brasil começa com Nossa Senhora.

Comum aos sujeitos que tiveram uma formação brasileira, as concepções imagéticas e narrativas partilhadas a respeito do chamado “descobrimento” lusitano das américas fazem parte do cotidiano nacional. Nesse sentido, a mais breve menção ao tema é capaz de fazer surgir na mente de quem quer que seja uma imagem qualquer de uma fileira de caravelas, que se aproximam com suas cruces vermelhas das margens das praias de domínio indígena. É talvez um tanto surpreendente que, embora essa construção simbólica da colonização esteja repleta de elementos cristãos, acabe-se deixando de lado no senso comum a monumental participação dos aspectos devocionais sobre a operacionalização do empreendimento colonial. Afinal, desembarcando junto destes invasores imaginados, estavam imagens bastante reais de Nossa Senhora.

Aqui, Maria não é apenas uma acompanhante passiva do colonialismo – como alguém que acaba envolvido acidentalmente em uma situação embaraçosa da qual não se tem controle – mas sim uma agente colonial que vinha sendo, pelo menos desde as Cruzadas, vinculada à eliminação da alteridade em prol da retórica cristã imperial.

Da descida das naus lusitanas, a devoção à Nossa Senhora é transplantada às colônias e cria raízes profundas no que viria a ser a cultura brasileira. Neste novo contexto, sua função anterior de justificadora do domínio religioso e racial parece ser, ao menos paralelamente, associada à defesa dos grupos marginalizados e das necessidades da população desigual de um país colonizado. A partir dessas contradições, surge uma preocupação inicial que sugere que as devoções marianas não devem ser pensadas como elementos triviais do cotidiano. Muito pelo contrário: tudo indica que as Nossas Senhoras, em sua participação constante na rotina nacional, deixam pistas para o entendimento de uma produção complexa de teias de poder entre os sujeitos, que constituem criativamente o sentido devocional.

O presente trabalho toma por objeto os distintos processos de resignificação de devoções marianas ibéricas no território nacional, compreendidos enquanto dimensão de um fenômeno mais abrangente, que é a transplantação religiosa do catolicismo lusitano ao Brasil. Este fenômeno será investigado a partir de três estudos de caso referentes às resignificações devocionais, sempre partindo do desembarque colonial: o exemplo da chegada das devoções de Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa

Senhora da Conceição Aparecida¹. Com relação a essa delimitação, serão empregados como referencial teórico os conceitos de transplantação de religiões, por Michael Pye (1969), a noção de campo simbólico, segundo Pierre Bourdieu (1994b; 2007), e, por fim, a crítica à categoria de agência, conforme enunciada por Saba Mahmood (2019).

Presente desde o título que batiza este trabalho, a noção de transplantação aparece como a ossatura responsável por sustentar a pesquisa que se pretende discutir a seguir. Na concepção delimitada por Pye (1969), a transplantação de religiões é um fenômeno a partir do qual um conjunto de dinâmicas religiosas é transferido de um contexto a outro. Através do processo de interação entre mundos distintos, as dimensões materiais e simbólicas da religião são alteradas pelos sujeitos nas fronteiras do cânone religioso. Em âmbito nacional, observa-se que a ressignificação de devoções marianas está atrelada a este fenômeno guarda-chuva: a transplantação do catolicismo ibérico, que se deu principalmente através do empreendimento colonial.

Suficientemente adequado para nomear este processo de transformação, o conceito de Pye implica duas outras necessidades para a construção de um panorama mais geral a respeito das devoções: uma categoria que seja capaz de descrever aqueles que propriamente operacionalizam a ressignificação, que aqui se faz presente através da proposta de Mahmood (2019) para a agência, bem como de um ferramental que permita organizar esses atores a partir de relações de poder devidamente contextualizadas entre si, razão pela qual defende-se o uso da ideia de campo simbólico, de Bourdieu (1994b; 2007).

Tendo em mente a formulação dessa estrutura lógica mais geral, a pesquisa será dividida em três partes, cada uma responsável pela discussão de uma pergunta em particular, pelo desenvolvimento de uma temática, pelo teste de uma hipótese e pelo cumprimento de um objetivo específico. O primeiro dos capítulos a ser discutido se debruçará sobre as questões coloniais, objetivando fazer uma descrição inicial do contexto inaugural da transplantação religiosa do catolicismo lusitano ao Brasil, no que tange a ressignificação simbólica e material das devoções marianas. Atrelado a este fator,

¹ Vale dizer que a opção por essas três Nossas Senhoras específicas possui lógica própria e se deu pela percepção de que há um compartilhamento de contextos em comum entre elas, tanto no que diz respeito à sua difusão ibérica, quanto à chegada ao Brasil. Para além disso, em termos de um levantamento inicial, notou-se que estes casos apresentavam uma quantidade mais significativa de distinções comparativas entre as duas versões devocionais locais, coisa que poderia facilitar sistematizações posteriores.

almeja-se primeiro responder à seguinte pergunta: qual seria o panorama inicial da implantação de um catolicismo devocional mariano de origens ibéricas no Brasil?

Depois do desenho desse pano de fundo colonial, que implica a transplantação das devoções marianas às américas portuguesas, a partir do qual será também apresentado o referencial teórico utilizado ao longo da dissertação, o segundo capítulo ficará responsável por detalhar cada uma das devoções marianas a serem trabalhadas, distinguindo-as entre a maneira como são cultuadas no contexto ibérico *versus* no Brasil. Esse confronto será feito a partir de uma sistematização baseada em quatro aspectos, que devem ser ainda justificados e explicados: os mitos, os ritos, as imagens e as funções atribuídas às Nossas Senhoras, a depender da localidade e do tempo em que são cultuadas. Com isso, pretende-se traçar comparações entre cada uma das devoções, buscando possíveis padrões que possam permitir a construção de tipos ideais² a serem utilizados em uma análise posterior. A pergunta norteadora dessa etapa é: que semelhanças podem ser elencadas em relação aos distintos processos de ressignificação das três devoções marianas selecionadas?

Por fim, o terceiro capítulo ficará responsável por traçar diversos comparativos entre os elementos elencados na parte anterior, com objetivo de esboçar algumas análises a respeito do papel dos sujeitos nos processos criativos de ressignificação das devoções marianas. Uma vez feitas essas considerações, pretende-se ainda construir modelos analíticos iniciais a respeito do sistema devocional, partindo sempre dos exemplos trabalhados. Embora seja parcialmente utilizada para pensar esses comparativos, esta etapa da pesquisa será norteadora pela temática do sujeito, a ser pensada a partir do referencial teórico proposto. Assim, a última pergunta que deve ser respondida no trabalho é: qual o papel dos sujeitos no processo de ressignificação das devoções marianas ibéricas?

O estudo apresentado a seguir tem por ferramental o uso de fontes bibliográficas e documentais, e, conforme previamente indicado, a construção de categorias para a análise e compreensão do objeto selecionado será feita a partir de três conceitos: transplantação de religiões, campo simbólico e agência. Essa escolha foi pensada por uma deliberada priorização de três elementos na construção dessa pesquisa, muito

² Ao longo de todo este trabalho, emprega-se a noção de tipo ideal a partir da definição de Weber em *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*: "o tipo ideal é acima de tudo uma tentativa para apreender os indivíduos históricos ou os seus diversos elementos em conceitos genéticos." (2003, p. 109).

relacionados às primeiras palavras desta introdução: a) por se tratar de um tema que envolve a colonização lusitana das américas; b) por uma priorização da aproximação do objeto através das relações de poder; e, c) por uma ênfase concedida à contribuição a nível individual e coletivo da ação dos sujeitos sobre o fenômeno da resignificação. Tendo essas questões em mente, é preciso esclarecer que também se faz proposital a decisão de não utilizar as noções de sincretismo e de catolicismo popular para compor o referencial. Embora se pretenda também explicar mais detidamente esses pontos ao final da pesquisa, adianta-se que essa escolha foi feita por um desejo em evitar modelos analíticos dialéticos.

Toda pesquisa, para além de dizer respeito a seus temas específicos, também faz transparecer aquele que a escreve. Neste caso, em adição às questões anteriormente descritas, o presente trabalho é, além de tudo, uma reflexão da transição da própria autora, que parte da Sociologia da Religião em direção à Ciência da Religião. Com este panorama, a escrita se faz marcada não só por aspectos críticos com relação à literatura conflitiva entre essas áreas, mas também pela apropriação de novos conceitos e temáticas. Assim sendo, embora o uso de perspectivas ligadas à centralização dos sujeitos não configure uma tendência particularmente nova nos estudos de religião, almeja-se empregá-las também no sentido de enfatizar a construção de um diálogo entre os domínios da Sociologia e da Ciência da Religião, utilizando deste objeto para testar inicialmente alguns limites dessas fronteiras.

Embora o catolicismo no Brasil venha nas últimas décadas progressivamente perdendo fiéis para as demais religiões (ALMEIDA & MONTERO, 2001), o culto às devoções marianas não tem acompanhado essa queda. De acordo com Steil, Mariz e Reesink (2008), desde os anos 1980 a população brasileira têm assistido a um aumento significativo no relato de aparições marianas. Nossa Senhora faz parte direta do cotidiano nacional, não apenas porque aparece na mídia, na moda, nos móveis, no nome das cidades e dos estabelecimentos comerciais, mas sobretudo porque participou da própria fabricação da noção de povo brasileiro. A compulsoriedade do catolicismo, que se fez presente longamente na história do Brasil, é também herança material do colonialismo, que se manifesta simbolicamente no cotidiano. Apesar dessa presença acentuada e da razão de ser desses fenômenos, é preciso ter em mente que a transplantação destes elementos religiosos, ainda que de forma violenta, não ocorre com a passividade dos

sujeitos receptores. Essa noção, como a construção caricata de um povo selvagem e dócil, é marca de uma história contada por quem vem do outro lado do atlântico.

CAPÍTULO I

O CATOLICISMO NO BRASIL COMO UM CONSTRUCTO COLONIAL

O conjunto de ideias que informam o que significa ser brasileiro – isto é, a identidade nacional – são produtos artificiais constituídos a partir da seleção simbólica de narrativas em hegemonia durante determinados contextos religiosos, históricos, geográficos, políticos e sociais. Embora possa parecer à primeira vista algo natural e intuitivo aos indivíduos que pertencem a determinada pátria, a consciência nacional é formulada deliberadamente por grupos de pessoas com interesses específicos sobre dada realidade material (ANDERSON, 2008), mantendo-se em vigência a depender das estruturas de poder e da adesão coletiva em repetir e conservar tais formas de pensar.

A identidade nacional deriva da formulação moderna do estado-nação e é, portanto, um empenho realizado no sentido de homogeneizar determinado povo a partir do privilégio narrativo de certas características culturais e étnico-raciais. No caso do Brasil, por exemplo, embora o país existisse formalmente desde a promulgação da independência política de Portugal em 1822, a noção de “brasileiros” não é de aparição automática, mas de lenta e gradual fabricação humana (JANCSÓ & PIMENTA, 2000).

Até então, aqueles que se compreendiam enquanto habitantes do território que posteriormente se convencionou chamar de Brasil, denominavam-se majoritariamente entre si “pelas regiões de origem: baianos ou paulistas ou mineiros, ou pelo nascimento: índios, brasis, mazombos, crioulos, mamelucos, cafuzos, mulatos, negros.” (HOORNAERT, 1977, p. 32). Inversamente, desde os primórdios da invasão de Portugal ao continente americano com o interesse em expropriar matérias-primas, “brasileiros” foi o nome utilizado para designar os indivíduos que recolhiam pau-brasil para a empresa colonial. Assim, tanto significado como significante estavam visivelmente deslocados em relação ao entendimento que se faz contemporaneamente da pertença nacional.

De maneira muito peculiar, entre os séculos XIX e XX manteve-se uma tendência no mundo ocidentalizado para a construção de nacionalismos fortes³. No Brasil, embora presente desde a independência, o auge da preocupação em ordenar os limites do que significaria ser brasileiro se deu a partir da década de 1930, no contexto da Era Vargas. Não somente através da ação direta do governo, mas também pelo intermédio das classes

³ De certa forma, uma eclosão desses fatores pode ser observada na construção ideológica de regimes fascistas ao longo do século XX.

artísticas e intelectuais (como é o caso da publicação e da popularização de *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, por Gilberto Freyre⁴) embrenhou-se na memória da população, a partir das elites, o chamado “mito da democracia racial”⁵. Melhor dizendo, repopularizou-se, a partir de Freyre, um conjunto de ideias inicialmente presentes na monografia de Carl Von Martius, vencedora de um concurso promovido em 1844 pelo recém-formado Instituto Histórico Geográfico do Brasil, que indagava qual seria a melhor forma de escrever a história nacional.

Sendo, então, o indivíduo brasileiro falaciosamente interpretado pelo mito da democracia racial como biologicamente superior a partir da miscigenação, a convivência supostamente harmoniosa entre brancos, negros e indígenas serviria igualmente de respaldo para a formação de uma cultura “melhorada”, dada uma capacidade antropofágica nacional em capturar a totalidade das qualidades existentes nos saberes não-brancos e refiná-los através dos moldes europeus, compreendidos indevidamente como superiores na construção sub-reptícia dessa narrativa. Ideias que vão de encontro a esse sentido de miscigenação aparecem nos escritos modernistas de Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo (CAMPOS, 2007), por exemplo. São também centrais para a obra de 1995 de Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro*, na qual o autor defende a tese de que dada a composição racial vantajosa do Brasil, nossa cultura “superior” seria responsável por fundar uma “nova Roma”:

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguendade. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca de seu destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro. (RIBEIRO, 2006, p. 410)

Essa breve discussão a respeito do caso nacional evidencia de forma prática aquilo que foi apontado anteriormente: que a noção de “brasileiros” é uma construção histórica e social deliberada, dependente de uma sustentação dupla, pautada em elementos étnico-raciais e culturais. Enquanto um produto que se insere no domínio da cultura, portanto, a

⁴ Apontamentos mais densos e detidos a respeito de *Casa Grande & Senzala* no contexto da obra de Gilberto Freyre podem ser encontrados em *Guerra e Paz*, de Ricardo Benzaquen de Araújo (1994).

⁵ O mito da democracia racial reforça a ideia de que no Brasil – em oposição aos Estados Unidos, por exemplo – vigorariam somente relações harmoniosas entre as três raças presentes no território (branca, negra e indígena), a partir de uma fraternidade natural característica do processo de mestiçagem.

relação que determinada população nacional constitui com a religião é um dos componentes que atuam na formulação de uma consciência homogênea de grupo. No Brasil, essas questões são especialmente percebidas no que tange um relacionamento histórico complexo com o catolicismo, que se perpetua até os dias de hoje.

Sendo a religião oficial do território até o final do período imperial, o caráter de obrigatoriedade do catolicismo caiu por terra, em termos legais, com a aprovação da Constituição de 1891, que inaugurou a República⁶. Apesar da defesa de uma suposta liberdade religiosa, um contínuo estreitamento de relações entre as oligarquias e a Igreja Católica garantiram a manutenção da hegemonia religiosa de outras maneiras, de forma que é possível falar na continuidade de um domínio discursivo pelo catolicismo sobre o cotidiano brasileiro, através de uma forte presença na política e nas instituições nacionais (MICELI, 1985).

O fim do padroado, de fato, não seria sinônimo do declínio da hegemonia católica no Brasil: até 1970, mais de 90% da população brasileira continuaria se autodenominando católica⁷. Uma significativa redução do percentual de católicos no Brasil começaria a tomar forma de maneira mais evidente apenas a partir da década de 1990, quase um século após a aprovação da constituição republicana. Steil e Toniol (2013), em acordo com as previsões descritas em *Trânsito religioso no Brasil* (ALMEIDA & MONTERO, 2001), apresentam que, desde então, enquanto a população brasileira cresce, a porcentagem de católicos passa por um decréscimo constante. Em termos geracionais, indivíduos que são criados como católicos tendem a trocar de religião ou se tornarem ateus com maior frequência que as demais denominações religiosas.

Atualmente, embora seja possível dizer que a população católica nacional representa apenas em torno de 50%⁸ da totalidade do povo brasileiro, é ainda nominalmente visível o impacto de uma verdadeira identidade nacional compartilhada

⁶ Com relação à organização eclesiástica que surgiu durante a Primeira República, no sentido de uma gradual “estadualização”, recomenda-se a consulta de *O catolicismo nas tramas do poder*, de Edgar da Silva Gomes (2012).

⁷ Dados extraídos da seção *Séries históricas e estatísticas* do site do IBGE, cruzados e transformados em porcentagem. Disponível em: <<https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>>; <<https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=10&op=0&vcodigo=CD90&t=populacao-presente-residente>>, acesso em dez. 2022.

⁸ Em 2020, o Datafolha apresentou que o percentual populacional católico caiu para 50%. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>>, acesso em dez. 2022.

em torno de fazeres e saberes do catolicismo, de modo que o imaginário⁹ católico persiste sistematicamente embrenhado nas instituições nacionais e no cotidiano da população. Conforme postula Droogers (1987), há algo como uma “religiosidade mínima” partilhada pelos indivíduos que se entendem como brasileiros, nas quais são evidenciados certos elementos centrais de inspiração católica que constituem uma noção hegemônica definidora de experiências religiosas, independentemente da própria religião dos sujeitos.

Essas concepções católicas engendradas na memória coletiva se manifestam em seu nível mais evidente através das palavras, em expressões populares que são utilizadas de forma recorrente, como “Ave Maria”, “Minha Nossa Senhora”, ou “Meu Deus do Céu”, mas estão também presentes em certas ideias abstratas partilhadas pelos sujeitos, como no próprio entendimento de Deus, da morte e da fé. Além disso, há certa tendência generalizada ao culto de alguns personagens da cosmologia católica, como Jesus e Nossa Senhora, mesmo por indivíduos que fazem parte de outras religiões. Essa percepção é também refletida por Amoruso (2018) em *Spaces of suffering*, na medida em que atesta a presença espontânea de um culto inter-religioso, mas com bases no catolicismo, pelos frequentadores da Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados¹⁰, em São Paulo.

Estar hoje imerso em uma sociedade como a brasileira (que foi catolicizada por meio do empreendimento colonial lusitano) é sinônimo de tomar parte na reprodução de determinadas formas mentais estrangeiras de compreender não apenas a religião, mas a própria realidade. Embora esse imaginário seja inegavelmente transformado pelo dinamismo do tempo e da sociedade, a transplantação do catolicismo português ao Brasil trouxe consigo um conjunto de saberes filosóficos, teológicos e morais, principalmente de origem aristotélico-tomista, que foram gradualmente diluídos naquilo que posteriormente veio a se chamar de Brasil (AZZI, 2001). Dessa forma, a forte presença contemporânea de elementos católicos em uma sociedade brasileira que gradualmente perde adeptos ao catolicismo não diz respeito apenas à sobrevivência particular de certos grupos religiosos, mas aponta em direção à manutenção de uma cosmovisão lusitana que está embrenhada na própria concepção que a população brasileira tem de si.

⁹ Entende-se aqui a categoria de imaginário como um sistema coletivamente partilhado que hospeda dentro de si toda sorte de símbolos. Conforme proposto por Mattos (2011), o imaginário é uma temática complexa com uma trajetória de estudos particular. Uma maior elaboração sobre esses aspectos pode ser encontrada em sua dissertação *Imaginário religioso: o simbolismo do herói à luz de Joseph Campbell e Carl Gustav Jung*.

¹⁰ No que diz respeito às dinâmicas da Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados, ver *Salvação solidária* de Maria Ângela Vilhena (2012).

Conforme enunciado na introdução, o objetivo mais geral da presente pesquisa é de analisar o processo de ressignificação nacional em três casos específicos de devoções marianas de origem ibérica, sendo estes os de Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição Aparecida. É de extrema importância para o início dessa discussão, portanto, conceber que há algo como um conjunto de percepções religiosas plenamente misturadas na identidade nacional que não apenas correspondem às manifestações simbólicas de uma hegemonia católica, mas que tornam as devoções marianas parte constitutiva do cotidiano populacional. Dessa forma, observa-se aqui uma aproximação inicial possível entre a noção deliberadamente construída do significado de ser brasileiro e um catolicismo com ênfase mariana.

Com isso, em virtude da busca por compreender as especificidades de como essa religiosidade católica se desenvolveu no território nacional com tais características, pretende-se neste primeiro capítulo descrever o processo através do qual o catolicismo é literalmente transplantado à América portuguesa, tanto em seu sentido histórico específico, quanto dando nome aos mecanismos analíticos que possibilitariam desvelar este fenômeno. Neste momento, portanto, almeja-se responder uma primeira pergunta: qual seria o panorama inicial da implantação de um catolicismo devocional mariano de origens ibéricas no Brasil?

Tendo em mente aquilo que foi discutido até aqui, compreende-se que esta investigação deve levar em conta a influência da colonização lusitana para a construção não só dos catolicismos que se embrenharam posteriormente na cultura do povo brasileiro, mas para a própria noção de *povo brasileiro* em si. Assim, para que mais tarde sejam discutidos os saberes religiosos que aqui chegaram, seria importante iniciar com uma discussão a respeito da origem hegemônica de tais características no contexto ibérico.

O primeiro capítulo dessa pesquisa será dividido em duas grandes partes. A primeira, que será iniciada imediatamente ao fim desta apresentação, tratará das questões históricas envolvidas na construção do catolicismo lusitano. A segunda terá como ponto central as mecânicas envolvidas no processo de transplantação desse conteúdo à América portuguesa. Esse primeiro esforço de contextualização é necessário para localizar não apenas o objeto dessa pesquisa, mas também os referenciais teóricos que serão utilizados para realizar tais reflexões. Entende-se aqui que o processo pelo qual o catolicismo chega e se perpetua nas raízes do que constitui a cultura compartilhada das pessoas que vivem

no território brasileiro, é essencialmente fruto de relações de poder bastante complexas. Complexidade esta, certamente, que se deve em alguma medida pela violenta implementação da empresa colonial.

1 Particularidades históricas do catolicismo lusitano

Permeado pelas especificidades dos contextos nos quais se desenvolve, o catolicismo é, em si, um sistema complexo composto por partes fluidas, no sentido de estarem sob constante transformação. Dessa forma, qualquer um que queira se debruçar diante de fragmentos desses saberes, precisa ter em mente sobre qual (ou quais) catolicismos está falando, visto que há uma imensa pluralidade de maneiras de crer no interior da religiosidade católica (STEIL & HERRERA, 2010). Assim, embora haja sentido através dessa argumentação em se falar em *catolicismos* lusitanos, persiste um conjunto de sínteses que generalizam, para fins analíticos práticos, certas características centrais de distinção do catolicismo lusitano com relação àqueles das demais origens nacionais.

Tendo em mente a maneira como um conjunto de práticas religiosas lusitanas passaram a influenciar, a partir da colonização, naquilo que se entende na América portuguesa por catolicismo, a investigação a respeito das especificidades dos fazeres e saberes católicos dos portugueses que desembarcaram nessas terras torna-se essencial à compreensão da própria constituição do catolicismo praticado pelos brasileiros. De acordo com Azzi (1978), o catolicismo lusitano de origem medieval transplantado ao continente americano está fortemente vinculado a uma religiosidade que se define por quatro pilares: i) suas características familiares; ii) sua função social; iii) seu caráter leigo; e, por fim, iv) uma peculiar ênfase em aspectos devocionais de culto.

Sendo assim, essas particularidades teriam influenciado aquilo que posteriormente se passou a chamar, ainda que de forma bastante generalizada, de catolicismo brasileiro. Dado os violentos encontros no contexto colonial entre colonizadores e colonizados, em especial o complexo convívio com indivíduos de origem indígena e africana dotados de cosmologias diversas, o processo através do qual esses conhecimentos religiosos católicos se fixaram no território que viria a ser o Brasil é notadamente marcado por uma intensa capacidade de transformação, mediada pela ação de sujeitos muito distintos, que disputam pela primazia da definição desses saberes religiosos em seu novo contexto

geográfico (MOTT, 1997; QUINTÃO, 2007). A esse aspecto estrutural já presente no funcionamento do cristianismo primitivo, Theissen (2009, p. 71) oferece a categoria de sincretismo de superação, que diz respeito a forma como o catolicismo posteriormente faz-se capaz de reformular seu universo religioso de sinais a partir de sistemas de concorrência¹¹.

A constituição desse tipo ideal de catolicismo lusitano que viria a influenciar a religiosidade brasileira, portanto, advém de um panorama próprio, majoritariamente ligado a acontecimentos marcantes para a formulação da identidade nacional portuguesa, na qual, por sua vez, o catolicismo também ocupa um espaço de destaque. Esses fatores estão entrelaçados à conquista do território que viria a ser Portugal, às especificidades do estilo de vida e da sociabilidade medieval, e, em especial, ao advento das Cruzadas, que serão discutidos a seguir, partindo desde os aspectos mais gerais aos mais particulares.

1.1 A construção discursiva das Cruzadas

O crescimento e a consolidação progressiva do cristianismo enquanto um todo-estruturado de saberes e fazeres impactou a vida cotidiana dos sujeitos que habitavam o continente europeu nos primeiros séculos da era comum. Cada vez mais caminhando no sentido de distinguir-se em duas esferas, uma pública e outra privada, o alcance da perfeição espiritual cristã era reservado àqueles que fossem capazes de conciliar esses dois aspectos da vida religiosa harmoniosamente (MOTT, 1997). Conforme a proposta de Azzi (1978) discutida acima, o cristianismo europeu, mesmo em seus primórdios, poderia ser caracterizado como dotado de grandes demandas sociais, que posteriormente permeariam a própria mentalidade medieval¹².

Enquanto em seu aspecto mais individual a doutrina cristã era praticada pelos fiéis através de orações pessoais e da fé privada, a vida em comunidade e as questões de ordem do ver e ser visto compunham largamente o referencial cristão na Alta Idade Média. O arranjo desta segunda esfera, de ordem pública, era em grande parte ocupado pela participação nos cultos, pela presença nas festas religiosas, pela celebração dos feriados

¹¹ Compreende-se aqui que Theissen (2009) emprega a noção de sincretismo de forma bastante particular. Como aponta Ferretti (1995), a questão dos usos e sentidos dessa categoria constitui uma discussão extensa que perpassa a história dos estudos a respeito do funcionamento das religiões no Brasil. Com relação a isso, para uma leitura mais detalhada, recomenda-se as reflexões construídas em *Repensando o sincretismo*.

¹² Um panorama das formas de devoção aos santos na Idade Média adotadas pelos camponeses foi sistematizado por Vauchez em *Sainthood in the later Middle Ages* (1997). Considera-se essas contribuições como basilares para a discussão do tema aqui tratado.

ou dias santos, pelo cumprimento de penitências e, especialmente, pelo ato da peregrinação (HENRIQUES, 2011).

Para além da ideia de salvação atrelada ao rito de peregrinar, ser visto por sua comunidade como alguém que se aventuraria a ir até Jerusalém, ou mesmo Roma – os dois maiores centros da peregrinação católica até então (COSTA, 2017a) – poderia agregar a determinado sujeito certo *status* de distinção dentre seus vizinhos, angariando capitais simbólicos de disputa no campo social. Dessa forma, por volta do século X, já havia uma cultura bastante consolidada (e socialmente encorajada) de peregrinação religiosa em torno dos locais considerados sagrados pelo catolicismo da época, que fazia parte da rotina dos fiéis.

Durante o processo de consolidação de uma identidade cristã, a criação de novos pontos de peregrinação constituiu uma parcela importante dos empenhos da Igreja católica do ocidente. Nesse contexto, a devoção aos santos e a outras figuras religiosas divinizadas – as quais se somariam, por exemplo, o culto ao Menino Jesus, à Nossa Senhora e ao Espírito Santo – merecem um destaque particular, por mobilizarem as comunidades locais em torno das práticas de veneração devocional. Considerando a necessidade de estabelecer símbolos capazes de unir a sociedade católica em um todo mais ou menos homogêneo, o ato de atrelar à intervenção de certo santo ou devoção um limite dentro de um espaço geográfico determinado, ocasionou, entre os séculos X e XI, no aumento exponencial de locais de peregrinação católica.

Essa ocorrência se deu por conta da popularização da ida a pontos específicos onde estariam enterrados corpos de santos, ou nos quais se dizia terem ocorrido determinadas aparições marianas (SIMÕES, 2014). Este é o caso, por exemplo, de Santiago de Compostela, mas também dos centros de peregrinação mariana de Nossa Senhora de Montserrat, Nossa Senhora de Hal e Nossa Senhora de Walsingham (COSTA, 2017a). Sendo assim, para além do papel social do ato de peregrinar, é preciso considerar a importância da fabricação de locais sagrados para a construção cultural da ideia de catolicismo, bem como enquanto representações materiais do domínio geográfico exercido pela Igreja.

No ano de 1095 foi iniciada *burocraticamente*¹³ a Primeira Cruzada, com o apoio formal do papa Urbano II ao pedido de auxílio militar enviado pelos bizantinos contra os muçulmanos. No Levante, um conjunto de conflitos locais com os seljúcidas vinham comprometendo o trânsito de cristãos na região, incluindo aquele dos peregrinos, especialmente caro à Igreja do ocidente. Com o objetivo de recuperar a Terra Santa do domínio islâmico, foi organizada por ordem papal uma armada cristã com destino a Jerusalém, respaldando-se na justificativa de que a partir daí criar-se-iam condições mais seguras para a peregrinação, consolidando talvez uma nova comunidade cristã reimaginada no entorno daquela região sagrada.

Posteriormente fabricado no contexto da historiografia para dar conta de agrupar eventos semelhantes sob o mesmo nome, aqui compreende-se o termo Cruzada como “uma peregrinação de cunho militar [...] que concede a seus participantes privilégios temporais e espirituais” (MORRISSON, 2009, p. 4). Embora haja controversas a respeito daquilo que se pode compreender dentro deste escopo, as Cruzadas são, de forma genérica, um conjunto de guerras e invasões de motivação religiosa católica que se popularizaram a partir do século XI na Europa, com destinos muito abrangentes. Dessa forma, aquilo que teve início com a Primeira Cruzada posteriormente fomentou a repetição de ataques semelhantes a outros grupos, embasados em um imaginário em comum de guerra religiosa.

Após o sucesso da Primeira Cruzada com a conquista de Jerusalém em 1099, a criação de ordens religiosas militarizadas que fossem à luta em nome da causa católica cresceu exponencialmente, popularizando a noção de Cruzada como algo corriqueiro no cotidiano medieval europeu. Em boa medida, ser um católico na Europa entre os séculos XIII e XIV significava estar envolvido financeiramente ou politicamente em alguma Cruzada. Isso ocorreu em decorrência do uso pela Igreja da participação nas guerras religiosas como premissas para o ganho espiritual, redimindo de seus pecados aqueles que ficassem ao lado da causa “santa” contra um conjunto de inimigos generalizadamente retratados como “diabólicos”. Aos que não poderiam fisicamente se deslocar nas aventuras como cavaleiros, a doação de fundos à Igreja para que pudessem arcar com os custos das Cruzadas valeria igualmente como pontos em uma versão prototípica do sistema de indulgências.

¹³ Isto porque, embora tenha sido aprovada em 1095, a armada só chegou a Jerusalém no ano seguinte, em 1096.

Através do domínio discursivo, o advento das Cruzadas consolidou um conjunto de narrativas no imaginário cultural europeu como um sistema de justificativas para a guerra religiosa. Dessa maneira, pautado na distinção maniqueísta entre o bem e o mal, os chamados “soldados de Cristo” eram representantes da vontade divina contra o demoníaco, a conquista de territórios e o ato de vencer o inimigo adquiriram a conotação religiosa de graças alcançadas em nome da devoção, e, no limite, a expulsão e o genocídio dos demais grupos religiosos não mais significava apenas uma vitória material para a Igreja, mas passaria a ser compreendida como uma prova da constituição de um povo sagrado numa terra prometida.

Embora propriamente consolidadas ao longo das primeiras Cruzadas, as concepções embrionárias de uma atuação militar católica unificadora da sociedade europeia medieval, aparecem já no ápice dos conflitos contra os bárbaros desde o século IX (SIMÕES, 2014). Assim, o que ocorre com a prática recorrente dessas guerras católicas de motivação religiosa entre os séculos XI e XV é a sofisticação da mentalidade que separa a realidade em dois polos, bem e mal. Com isso, há um aumento na necessidade de simbolizar essas vitórias, consolidando materialmente a narrativa sobre a conquista através de elementos que marquem aquelas terras como fruto de um domínio divino, da destruição do mal e da continuidade do avanço do empreendimento católico.

Para além da compreensão das Cruzadas como formas de assegurar a peregrinação, portanto, cria-se através delas novas oportunidades de produzir espaços e elementos sagrados a serem agregados à composição de uma cultura católica europeia. Demarcando territórios como propriamente conquistados pelos católicos, passaram a ser construídas novas igrejas, catedrais e capelas, garantindo a dominação simbólica das localidades em questão (AZZI, 1977). Essas construções por vezes apresentavam também o objetivo de homenagear determinados santos e devoções em nome dos quais a proteção nas guerras era supostamente garantida aos soldados católicos. Assim, como presentes de graças alcançadas, eram erguidas cruzes e templos em respeito a essas divindades.

O foco em práticas devocionais é também uma herança cultural católica medieval relacionada ao advento das Cruzadas. Como postulado por Weber (2000), a relação entre santos e devotos é um artifício central da ação religiosa sobre o mundo. A oração, por exemplo, que constitui uma prática religiosa cotidiana na Alta Idade Média, serve como uma fórmula mágica proferida por uma pessoa para coagir certa figura divinizada a prestar um “serviço divino”, buscando efeitos reais sobre uma dada realidade material.

Conforme esses serviços são compreendidos como cumpridos adequadamente pelas devoções (i.e., os fins esperados se dão como resultado da negociação entre santos e seres humanos), os fiéis associam a elas maior poder. De acordo com Azzi, se fazia necessário no contexto medieval, “nas dificuldades e inseguranças, nos perigos e riscos de vida, contar com a proteção de Maria, dos santos e dos anjos.” (2004, p. 244).

Dessa maneira, divididos por *profissões*, como diria Weber (2000, p. 333), os santos e as devoções medievais católicas servem a determinados propósitos particulares, agindo na diminuição dos perigos que encurtam a vida dos sujeitos. Particularmente no caso da rotina dos soldados cruzados, certas devoções com funções voltadas às questões bélicas foram mais popularmente invocadas e presenteadas a depender de graças alcançadas, relacionadas à aniquilação dos inimigos, ao domínio territorial e às conquistas materiais de perpetuação do poder militar católico. A categoria de santos guerreiros, embora trabalhada inicialmente na literatura de autores cristãos de hagiografias desde o contexto pós-romano, ganhou notoriedade no período das Cruzadas.

Entende-se por santos guerreiros o conjunto de santos cujas narrativas religiosas são trabalhadas criativamente no sentido de apresentarem protótipos de um ideal típico de soldados cristãos, que lutam fisicamente em nome da fé católica. Este grupo inclui, por exemplo, as devoções à São Miguel Arcanjo, São Jorge, Santiago Maior, São Sebastião e Santa Joana d’Arc. Para além dessa categoria de santos, porém, outras venerações a figuras católicas divinizadas foram populares na Idade Média, como é o caso específico das devoções marianas, particularmente em suas versões associadas às *profissões* da guerra.

Dentro desse horizonte de defesa da Cristandade, a Virgem maria sempre foi considerada como um relevante apoio dos soldados católicos em luta contra os inimigos da fé. A proteção mariana constituía uma peça fundamental para garantir o bom êxito dos empreendimentos bélicos. Com frequência eram feitas preces especiais a Maria antes do início das pelejas. São muitas também as promessas feitas a Maria a fim de garantir o seu auxílio celeste durante os combates. Nem faltam testemunhos de aparições e milagres operados por Nossa Senhora em prol dos defensores da ortodoxia católica. (AZZI, 2004, p. 136)

Para além das características maternais e puras associadas contemporaneamente à figura de Nossa Senhora, portanto, fica evidenciada nestes contextos uma ampla interpretação de que Maria é uma defensora dos soldados cristãos, lutando pela erradicação do mal na forma dos bárbaros, dos pagãos e dos hereges. Contribuindo para o sistema de trocas anteriormente introduzido, a fé nessas devoções gera a construção de

templos a elas dedicados, que podem ocasionar posteriormente, a depender da formulação narrativa de mitos de aparição e milagres convencionados, novos espaços de peregrinação. Esse complexo integrado move a compreensão coletiva que se faz dos símbolos da religiosidade católica medieval, envolvendo a comunidade em transformações criativas e constantes da própria fé.

Com isso, constitui-se um panorama geral e abrangente em torno das práticas dos católicos medievais do continente europeu, amplamente influenciadas pelo período de maior atividade das Cruzadas, que compreende a extensão entre os séculos XI e XV. Essa composição informou aquilo que posteriormente viria a ser uma mentalidade compartilhada no sentido de uma cultura católica ocidental, em termos bastante generalizados. Dessa forma, é importante notar que cada grupo inserido no contexto geral do continente reproduz esses saberes e fazeres religiosos de forma particular, em articulação polifônica e criativa, como é o caso dos *catolicismos* lusitanos, mote dessa discussão inicial. Sendo a história da Península Ibérica e da própria fundação de Portugal necessariamente imbricadas no advento das Cruzadas, será necessário tratar a seguir de como as especificidades desse território em particular afetaram a constituição de uma experiência católica própria.

1.2 O conflito entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica

No século VII, a Península Ibérica era ocupada em boa parte por distintos povos de origem germânica que haviam sido cristianizados através do contato prolongado com o Império Romano na região. Nesse contexto, a maior parte do território ibérico era ocupado pelo Reino Visigótico. Conforme discutido anteriormente, embora seja difícil pensar na consolidação de uma cultura cristã tão cedo na história da Europa, a presença dos visigodos na Península Ibérica foi marcante para a memória futura de outros povos cristãos na região, posteriormente ocasionando no entrelaçamento entre a cristandade e a cultura ibérica. Além disso, a experiência cristã visigótica teria auxiliado a formular, séculos depois, uma noção compartilhada localmente de superioridade institucional da Igreja (SIMÕES, 2014).

Em 711, facilitado por fragilidades internas do Reino Visigótico, os muçulmanos¹⁴ invadiram a Península Ibérica pelo Sul e deram início a um processo massivo de ocupação do território, que passou a ser chamado pelos islâmicos de al-Andaluz. Com isso, grande parte dos cristãos que até então dominavam a Península Ibérica fugiram para o norte do território e formaram uma resistência na região das Astúrias. A chamada “Reconquista” é o nome dado ao longo processo através do qual os reinos cristãos da Península Ibérica gradativamente tomaram o domínio local dos muçulmanos através de diversos conflitos armados, que ocorreram entre 718 e 1492.

Assim, é importante reforçar que a formação dos reinos de Portugal e Espanha é implicada em um processo de quase oito séculos de disputas territoriais entre cristãos e muçulmanos, passando por diversas composições de aliados e inúmeras gerações de governantes. Apesar dos indícios da formulação de uma sociedade cristã iniciada pelo Reino Visigótico, e, embora em boa medida esses conflitos fossem altamente afetados por aspectos religiosos, a formação militar dos cristãos na Península Ibérica só adquiriu formalmente o sentido de uma guerra religiosa propriamente dita no século XI, conforme passou a ser influenciada pela cultura das Cruzadas e pelo crescente interesse da Igreja nessas disputas.

Para além do auxílio recebido de ordens religiosas militares, portanto, esse período específico do domínio da Península Ibérica pelos cristãos foi marcado pela expansão do arcabouço narrativo de justificativa religiosa para se fazer guerra. Os muçulmanos passaram a ser compreendidos como as “forças demoníacas” que deveriam ser eliminadas, enquanto os soldados cristãos seriam os enviados de Deus para exercer esse ato “divino” em nome da “bondade”. Dessa forma, a expulsão dos mouros da Península Ibérica não só configuraria uma vitória de tudo aquilo que é bom na perspectiva católica, mas passaria, a partir desse momento, a ser compreendida como uma prova legítima da constituição de um povo sagrado numa terra prometida.

Mais uma vez seria possível atribuir à gradual transformação da “Reconquista” em uma Cruzada Ibérica um conjunto de motivações relacionadas ao advento da peregrinação. Com a crescente popularização no contexto do século XI do ato de peregrinar à Santiago de Compostela¹⁵, vinham circulando no norte da Península Ibérica

¹⁴ Desde sua organização enquanto comunidade religiosa pelo profeta Maomé no século VII, os islâmicos vinham anexando territórios rapidamente. Antes de chegarem na Península Ibérica, haviam conquistado em pouco tempo Damasco e Jerusalém no Oriente Médio, bem como diversos territórios ao norte da África.

¹⁵ O local ficou conhecido por abrigar o corpo de Santiago Maior, um dos apóstolos de Jesus Cristo.

um número cada vez maior de fiéis cristãos. A manutenção desse ponto sagrado, por sua vez, carrega interesses por parte da Igreja, tanto em relação à garantia da integridade física e segurança dos peregrinos, quanto no sentido de estabelecer narrativamente uma cultura geográfica localizada em torno dessa devoção. Nessa relação de complementaridade entre o aumento da peregrinação em torno de Santiago de Compostela e a mentalidade das Cruzadas, Simões reforça que não pode ser esquecido:

que o movimento das cruzadas, além de buscar resgatar o povo cristão dos maus hereges e pecadores, também é uma peregrinação em si. A Cruzada servia também como elemento de purificação dos pecados. Portanto, assim como em Jerusalém, a Igreja buscou proteger os símbolos importantes da sua fé (neste caso o corpo de um dos principais santos), assim como os viajantes que se dirigiam para aquela região, buscando a remissão dos pecados. (SIMÕES, 2014, p. 2081)

Posto este pano de fundo, durante o período que compreende entre a Primeira e a Segunda Cruzada, consolidou-se um entendimento comum tanto por parte dos peregrinos como por parte dos soldados cristãos da Europa setentrional que se destinavam à Terra Santa, de que o melhor percurso marítimo para chegar à Jerusalém seria através da rota do mar do norte, que contornava a Península Ibérica. Isso facilitou a ambos os grupos o desembarque na região, em particular permitindo que esses cruzados formassem alianças locais e contribuíssem nas guerras contra os mouros também nessa frente ocidental (MORRISSON, 2009). Essas participações se intensificaram de tal forma que a conquista de Lisboa e Almada para o Reino de Portugal, em 1147, são consideradas largamente o maior sucesso cristão da Segunda Cruzada.

Conforme discutido, portanto, anteriormente à formação do Reino de Portugal, as conquistas cristãs na Península Ibérica se iniciaram pelo norte no século VIII e foram gradualmente descendo, até conseguirem a totalidade da expulsão muçulmana. Em 860, o território de Portus Cale é reconquistado por Vímara Peres e pouco tempo depois, em 868, é fundado nessa região o Condado Portucalense. Embora pertencesse, num primeiro momento, ao Reino das Astúrias – e posteriormente ao que viria a ser o Reino da Galícia e o Reino de Leão – o Condado Portucalense acumulou, ao longo dos séculos seguintes, certa autonomia.

Tendo se intitulado em 1077 Imperador de toda a Hispânia, Afonso VI de Leão e Castela, que até então mantinha controle sobre o Condado Portucalense, deu-o de presente a Henrique de Borgonha pelo seu papel especial na luta contra os mouros. Além do território, recebeu também a mão da filha de Afonso VI, Teresa de Leão, em casamento.

Assim, Henrique de Borgonha fundiu o Condado Portucalense com o Condado de Coimbra e passou a defender a independência Portucalense com interesses particulares, desde seu recebimento em 1096. Dessa união com Teresa de Leão, entre 1109 e 1111 nasceria Afonso Henriques, que viria a se declarar, mais tarde, o primeiro rei de Portugal.

Em boa medida, conforme será discutido adiante, as Cruzadas não teriam influenciado apenas a anexação de terras mouras ao domínio Portucalense, mas interfeririam também sobre a própria construção compartilhada da imagem de Dom Afonso Henriques. Todos esses fatores acabariam afetando de forma intensa a consolidação posterior das noções tanto de Portugal como de portugueses, emaranhados em narrativas religiosas católicas de origem nesses acontecimentos marcantes do contexto medieval, discutidos até agora.

Procurou-se mostrar, portanto, que a consolidação de uma mentalidade cristã voltada a certos ideais de comunidade e guerra religiosa não foi somente um produto importado, trazido pelos cruzados acidentalmente a partir da Segunda Cruzada, mas que encontrou ressonância numa cultura visigótica presente nos povos que habitavam a Península Ibérica, bem como no violento contexto da “Reconquista”, que estava ligada desde seu início a questões de ordem religiosa. São essas mesmas questões, somadas às aqui discutidas, que aparecerão na exposição seguinte acerca da fundação divinizada de Portugal.

1.3 Portugal, Terra de Santa Maria

No ano de 1139, Afonso Henriques intitulou-se Rei dos Portugueses. Esse acontecimento se deu como consequência de uma ruptura política com sua mãe, Teresa de Leão, que havia assumido o poder do Condado Portucalense após a morte de Dom Henrique. Depois de receber a soberania do governo, a vitória contra os mouros na batalha de Ourique consolidou o sentimento de independência portucalense em torno da figura de Dom Afonso Henriques, um líder que passaria a ser aclamado como dotado de características divinas, que reafirmariam a existência sagrada do mito fundador de origem cruzada de um povo santo em uma terra prometida.

Embora a adoção do título de rei tenha se dado anteriormente, o processo de independência de Portugal durou diversas décadas, mesmo com o reconhecimento do evento pelo próprio Reino de Leão em 1143. A oficialização da existência de Portugal,

bem como de Dom Afonso Henriques enquanto seu soberano, se deu propriamente apenas em 1179, com a emissão da bula *Manifestis Probatum*, pelo Papa Alexandre III. Mesmo assim, com a conclusão dessa formação burocrática, o Reino de Portugal do século XII não era composto do conjunto de terras que hoje compreendem a sua totalidade, de modo que pelos próximos anos os limites portugueses ainda se estenderam consideravelmente ao sul, através da continuidade de guerras religiosas traçadas por soldados cristãos contra os mouros.

Dessa forma, a consolidação de Portugal, tanto no sentido abstrato de uma nação soberana, quanto no sentido material da composição dessa população dentro de um conjunto de fronteiras, se deu através de um processo de ampla extensão temporal. A construção dessas chaves duplas de entendimento (materiais e imateriais), por sua vez, é intrínseca às questões religiosas cristãs. Isso porque é através dos valores e da cultura católica que os territórios são conquistados e anexados sob um mesmo reino, cujo reconhecimento invariavelmente depende da Igreja. Por fim, é com a administração burocrática eclesiástica que se constrói a noção de uma monarquia com respaldo na vontade divina, empenhada na mobilização de uma comunidade cristã escolhida por Deus.

A composição de relacionamentos semelhantes entre monarcas com legitimação divina católica foi um artifício comum em territórios amplamente envolvidos nas Cruzadas (COSTA, 2017a). Em boa medida, a aproximação de reis à santidade contribuiu para a difusão entre os súditos de práticas religiosas da corte e da família real, promovendo, por consequência, a construção de igrejas, catedrais e pontos de peregrinação de devoções apadrinhadas pelo reinado e favorecidas pela construção narrativa desses novos mitos. De acordo com Azzi (2001), a exaltação da monarquia como coisa divina, bem como os demais artifícios que constituem a ligação direta entre a noção de povo português e o catolicismo, se dá sobretudo a partir da perpetuação de uma visão filosófico-teológica, com bases aristotélicas, difundida por São Tomás de Aquino:

Os portugueses se esmeraram também em enfatizar o aspecto unitário e divino da fundação de sua nacionalidade. Portugal, portanto, surge como nação por meio da figura de Afonso Henriques. Este, por sua vez, fora escolhido diretamente por Deus para tornar-se o primeiro monarca, arregimentando ao redor de si o povo português. Ao escolher Afonso Henriques como seu filho predileto, Deus fazia também a eleição do povo lusitano para objeto de sua especial complacência. Mediante a sacralização do poder, operava-se também a sacralização do povo. (AZZI, 2001, p. 183)

Para dar conta de justificar a relação estabelecida entre divindade e vida humana, permitindo a existência lógica de graus de parentesco entre Deus e Afonso Henriques, organiza-se uma série de narrativas mitológicas que retro-referenciam os eventos da Batalha de Ourique através das lentes da religião. Nos escritos de Rocha Pita (1976, *apud* AZZI, 2001), Afonso Henriques é retratado como um profeta que sonha com Deus, recebendo na noite antes da batalha uma visão da cruz que informa a garantia de sua vitória. Para Azzi (2001), a semelhança entre este relato e a antiga lenda que teria precedido a vitória de Constantino não é mera coincidência, mas sim o indício de um artifício narrativo que estabelece Afonso Henriques como o novo sujeito da aliança com Deus, em relação a um povo sagrado: “Assim como Abraão fora pai do primeiro povo escolhido, Afonso Henriques era constituído pai do novo povo escolhido por Deus para dilatar a fé cristã por todo o mundo” (AZZI, 2001, p. 185).

Esse parentesco divino não era simplesmente reduzido ao relacionamento entre Deus e os monarcas, mas esteve também entrelaçado à popularização das devoções marianas no contexto europeu. Para além do pacto divino no momento da batalha, há outras lendas a respeito da pessoa de Dom Afonso Henriques que dizem respeito a sua infância. Conforme apresenta Santos (1996), uma outra história bastante popular relata o caso da cura das pernas de Afonso Henriques enquanto criança, atribuída à intervenção da própria Nossa Senhora, que teria aparecido e dialogado com Egas Moniz¹⁶, atestando que o menino seria um enviado de Jesus Cristo para destruir os *inimigos da fé*, e, portanto, merecedor de tais graças. Com isso, constituiu-se a partir dessa narrativa uma relação de proximidade entre a figura de Maria e a pessoa de Dom Afonso Henriques, posteriormente acarretando o advento de nomeação, por este mesmo rei, do território de Portugal como Terra de Santa Maria.

Entre os séculos XII e XIII há uma intensificação na adesão ao culto às devoções marianas em Portugal. De acordo com Azzi, é nesse contexto que “Maria passou a ser objeto de um culto especial na devoção do povo lusitano, sendo chamada carinhosamente de “Nossa Senhora”” (2004, p. 215). Esse processo é em grande medida incentivado pela nobreza portuguesa, que não só reflete a percepção de que Maria seria a mãe do reino lusitano, mas também resgata as noções construídas no contexto das Cruzadas de que Nossa Senhora intercede pela vitória cristã contra os mouros. Dessa forma, essa relação

¹⁶ Egas Moniz (1080-1146) foi um membro da corte do Condado Portucalense, responsável pela educação de Dom Afonso Henriques.

divina de parentesco não seria reservada apenas aos monarcas e aos grupos dominantes do reino, mas à toda população lusitana (AZZI, 2004).

É também nessa mesma época – sob forte influência das Cruzadas, mas sobretudo relacionado aos signos insurgentes da nova nação – que são estabelecidas criativamente grande parte das devoções marianas de raízes ibéricas difundidas pelo mundo, incluindo as três Nossas Senhoras a serem discutidas ao longo desta pesquisa: Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Cabeça. De modo geral, essas devoções acabaram se consolidando em torno de milagres registrados pelo pretexto da noção de povo sagrado ou de antigas imagens mouras e visigóticas encontradas em novos contextos, conforme propõe Santos (1996).

Embora seja possível localizar uma influência da monarquia sobre a adesão ao culto às devoções marianas, as transformações criativas realizadas no sentido de inventar e reinventar tradições da devoção à Nossa Senhora se estendem sobre camadas heterogêneas. Esses grupos bastante distintos disputam pela hegemonia do significado em cadeias complexas de poder, que acabariam por definir a continuidade sistemática desses fazeres e saberes religiosos de geração em geração, no interior das famílias e a partir de laços de proximidade. De acordo com Costa,

Embora se evidencie um culto de certa forma implantado pelo rei, de cima para baixo, percebe-se a adesão popular à devoção, que se multiplica em função das diferentes invocações, relacionadas ao encontro de uma imagem em determinado lugar ou à realização de um milagre reconhecido pelo povo. (COSTA, 2017a, p. 15)

Com isso, levando em consideração a multiplicidade criativa envolvida nas questões devocionais marianas desde sua consolidação portuguesa, seria possível retomar a forma como o catolicismo lusitano posteriormente se transforma no Brasil, envolvido na tal composição de sincretismos de superação proposta por Theissen (2009). Essas questões até então discutidas retomam aquilo que foi posto no início dessa seção, ou seja, representam em boa medida o panorama geral que dá origem a um conjunto de práticas específicas que costumam ser sintetizadas como as marcas do catolicismo lusitano.

A partir do que foi postulado por Azzi (1978), há uma percepção de que o catolicismo lusitano que chega ao Brasil apresenta quatro principais características, a serem repetidas: sua centralidade familiar, sua função social, seu caráter leigo e uma ênfase marcante em aspectos devocionais de culto. Essas questões centrais apresentam suas origens no contexto da formação de Portugal, que é, por sua vez, marcado pelo

advento das Cruzadas, ambos perpassando o entendimento de mundo e a sociabilidade medieval dos sujeitos implicados no território lusitano. Este, portanto, é um catolicismo notadamente guerreiro, mariano e peregrino.

Ao longo dos anos, estabelece-se gradualmente uma ideia compartilhada de Portugal enquanto um espaço simbólico que concentra uma comunidade cristã, vencedora de guerras religiosas, amparada por Deus, Jesus Cristo e Nossa Senhora e verificada como a manifestação de um povo escolhido sob uma monarquia igualmente divinizada. Dessa forma, no momento histórico que beira a expansão marítima portuguesa, o que impera é uma continuidade narrativa daquilo que até então fez parte da cultura imediata dos povos cristãos da Península Ibérica, isto é, uma ampliação territorial em nome do cristianismo, com a pretensão de salvar o mundo dos “adoradores do diabo”. O empreendimento colonial lusitano é, porém, antes de tudo, um empreendimento missionário, doutrinário e guerreiro que representa uma continuidade com a mentalidade das Cruzadas (HOORNAERT, 1977).

Com isso, as conquistas e as vitórias seguintes que passaram a fazer parte de um processo mais amplo de constituição do Império português são também meios para difundir essa comunidade, dotada de uma cultura que é necessariamente católica, e, por conseguinte, organizadora do legado guerreiro dos filhos de Maria. Dentro de uma perspectiva continuamente maniqueísta, propagar o espírito lusitano é expandir o domínio de Deus no planeta contra os inimigos da fé. Essa dominação é, além de física, simbolicamente organizada e depende, conforme propõe Landgraf (2021), da demarcação cultural através de narrativas religiosas que envolvem lugares, coisas e pessoas, a matéria central daquilo que organiza as devoções lusitanas.

As características centrais utilizadas para distinguir o catolicismo lusitano dos demais são essencialmente originárias de um processo histórico que vai de encontro à criação gradual de uma cultura cristã ocidental, enquanto dependem igualmente de questões específicas que ocorreram na formação do território e da identidade nacional portuguesa como um todo-complexo. No momento em que Portugal se volta ao mar, essas duas construções (do que significa *ser português* e do que significa *ser cristão*) estão simultaneamente implicadas entre si, mas também individualmente em produção. Dessa forma, os territórios a serem conquistados pelo empreendimento colonial lusitano são adquiridos em nome da Igreja, mas a religiosidade e a cultura neles difundida, embora generalizadamente cristã, tem por base a experiência portuguesa.

Por essas razões, justifica-se a necessidade de atentar para as características discutidas, que distinguem o catolicismo lusitano dos demais. Muito embora a formulação desse conteúdo religioso que chega à América portuguesa tenha grande importância nas experiências católicas que serão posteriormente desenvolvidas nesses territórios, falta ainda uma maior atenção ao outro lado dessa negociação. É preciso nomear e explicar esse processo através do qual o catolicismo lusitano se estabelece na Ilha de Vera Cruz, para que seja possível analisar também o ponto de vista dos receptores ativos desse conteúdo.

2 A transplantação do catolicismo lusitano ao Brasil

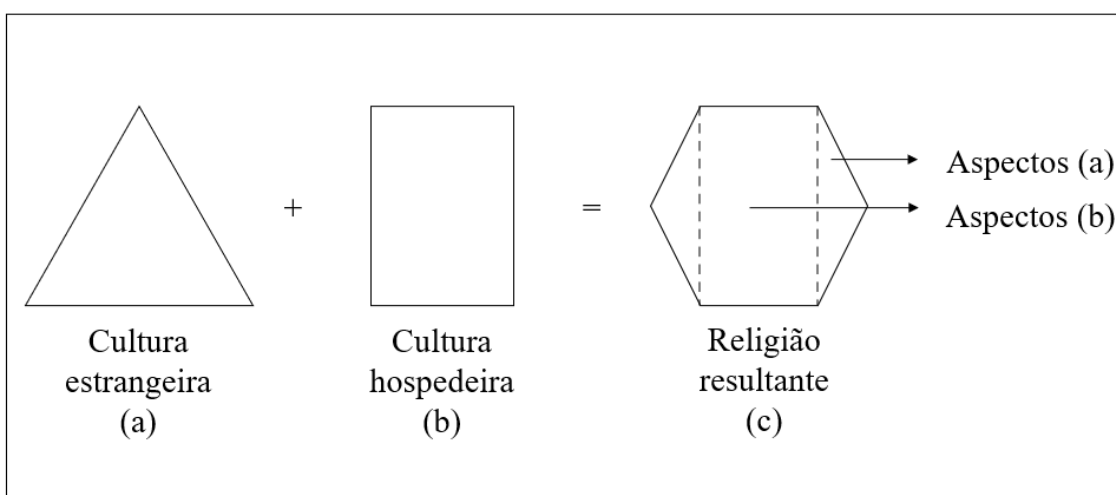
A manutenção da religiosidade católica enquanto um todo-estruturado generalizado em continuidade temporal e em expansão geográfica, pode ser descrita a partir daquilo que se discutiu até agora, como um empreendimento que depende da criatividade dos sujeitos, mas que também implica diretamente um conjunto de questões da ordem do poder. Conforme propõe Hobsbawm (1984), embora prevaleça uma noção no senso comum de que as tradições sejam coisas estáticas que poderiam ser continuamente reproduzidas, toda tentativa de repetir uma prática em sua originalidade é uma invenção: reproduzir uma tradição é um exercício obrigatoriamente criativo. Ao tentar propor qualquer continuidade no presente com um objeto do passado, bem como de uma localidade distinta em um novo espaço, referencia-se uma realidade que já deixou de existir, transformando-a a partir do “aqui” e do “agora”.

Verifica-se que o catolicismo não é uma coisa estática, mas sim um conjunto de fazeres e saberes submetidos continuamente à mudança. Nesse sentido, o processo através do qual o catolicismo é artificialmente transposto à América portuguesa implica a reinvenção da tradição católica lusitana, que por si própria está também implicada em constantes transformações criativas. A esse procedimento no qual um conjunto de dinâmicas religiosas é transferido de um grupo de origem para um grupo de destino, Pye (1969) oferece o nome de *transplantação*. Conforme propõe,

A transplantação de uma religião envolve um relacionamento complexo entre tradição e interpretação, ou, em outras palavras, uma interação entre o que se supõe que seja o conteúdo desta religião e os fatores centrais da situação na qual ela está entrando. (PYE, 1969, p. 236, tradução nossa)

A transplantação de religiões, portanto, é um fenômeno que pode ocorrer tanto de forma geográfica como cronológica e cujo funcionamento, organização e aderência são influenciados diretamente pelos contextos religiosos, econômicos, políticos, sociais, geográficos e históricos que informam a realidade dos sujeitos que compõem os grupos envolvidos no processo. Embora diga respeito a um fenômeno intrínseco ao estudo das religiões e, dessa forma, de pretensão universal (PYE, 1969, p. 239), o ato de transplantar essas dinâmicas religiosas depende da relação entre os sujeitos e das especificidades presentes em cada um dos casos, o que, no limite, faz com que se manifestem de maneira bastante diversa, conforme mostra o diagrama 1.

Diagrama 1 – Processo de transplantação de uma religião a outro contexto



Fonte: elaborado pela autora.

Esse movimento de fazer funcionar uma religião de um contexto específico em uma nova realidade, envolve em si um conjunto de etapas mais ou menos integradas que possibilitam a transformação do conteúdo religioso a partir de negociações entre a cultura do grupo ingressante (a) e aquela do grupo hospedeiro (b), reinventando-se posteriormente não mais apenas no reflexo da realidade de um ou de outro (ab), mas em um conjunto inteiramente novo (c). As disputas que dão origem às transformações mencionadas partem também da atitude deliberada dos sujeitos envolvidos e devem ser compreendidas com tal grau de complexidade, especialmente nos casos de interesse missionário, conforme discute Baumann:

A mediação de significado traz problemas particulares de entendimento porque a cultura hospedeira e a religião estrangeira, na maioria dos casos, possuem referenciais distintos. Se a religião estrangeira tem a

intenção de disseminar seus ensinamentos, ela é pressionada a tornar-se compreensível. Certas possibilidades de alinhamento e de adaptação à cultura hospedeira são incentivadas, ambiguidades são conscientemente absorvidas e às vezes até encorajadas. Tais “ambiguidades intencionais” servem como uma pré-condição necessária para uma propagação religiosa de sucesso dentro da nova cultura. A religião tenta aparecer menos estrangeira e exótica; ela enfatiza as semelhanças e correlações com os conceitos presentes na cultura hospedeira. (BAUMANN, 1994, p. 42, tradução nossa)

Dado o caráter necessariamente missionário da colonização lusitana, é preciso ressaltar que a transplantação da religiosidade católica ao continente americano não é uma consequência secundária do projeto colonial, mas sim um fim deliberadamente planejado, cuja estrutura de aplicação remonta a uma cultura histórica das Cruzadas, enraizada nos primórdios de uma identidade nacional portuguesa. Vale reforçar, conforme propõe Azzi (2001), que a totalidade desse conteúdo a ser transplantado é informada por uma cosmologia de bases aristotélico-tomistas em hegemonia no contexto lusitano da época, operando dentro de uma razão própria que a valida como coisa divina. A noção de colonizar, aqui, está em continuidade com a de Guerra Santa, tendo como objetivo assegurar a vitória do “povo de Deus” contra os “bárbaros, adoradores do diabo”, através da propagação de uma suposta fé correta em um Deus único. Como aponta Hoornaert,

A História de Portugal é por si mesma a história sagrada, uma espécie de repetição da História de Israel do povo eleito. Deus age nela de maneira contínua. Portugal é o "seminário" da fé a ser propagada por África, Ásia, América. As caravelas portuguesas são de Deus e nelas vão juntos missionários e soldados (HOORNAERT, 1984, pp. 40-41)

Sendo assim, a propagação do catolicismo lusitano na colônia é intencional e, portanto, implica em negociações e adaptações que tem como premissa a transformação do conteúdo religioso a partir dos elementos presentes na cultura hospedeira. Pye (1969) descreve o processo de transplantação religiosa como um fenômeno que ocorre dentro de uma sequência linear composta por três principais momentos: *contato*, *ambiguidade* e *recuperação*. Dado o caráter missionário do caso a ser trabalhado, esse aspecto deliberado da cristianização influencia o funcionamento de cada uma das etapas, nas quais ocorrem disputas políticas específicas entre os agentes envolvidos.

Pontapé inicial da transplantação, a etapa do *contato* diz respeito ao momento no qual o grupo estrangeiro estabelece os primórdios de um relacionamento com o grupo hospedeiro. Aqui, os representantes da religião que será transplantada começam a organizar os métodos para fazê-lo, pensando traduções possíveis, formas de explicação e aproximações do conteúdo religioso que querem transmitir. Na sequência está o aspecto

da *ambiguidade*, que é a etapa na qual a concepção estrangeira da religião transplantada entra em choque com os símbolos e as categorias do grupo hospedeiro, de modo que se fazem necessárias certas negociações (mais ou menos violentas) entre as possibilidades interpretativas do cânone na construção constante de um novo imaginário. Com isso, o terceiro momento diz respeito à etapa de *reorganização e recuperação* religiosa, através da qual as ambiguidades são substituídas por “consensos” entre os dois grupos, que se estabelecem em relação aos limites de cada uma das interpretações.

Ao fazer referência à transplantação do catolicismo lusitano ao Brasil é necessário ter em mente que se trata de um processo muito abrangente, em especial com relação ao espaço geográfico e ao tempo. Não houve um momento específico no qual um único grupo católico transplantou a totalidade da concepção religiosa portuguesa às américas. Trata-se, porém, de um fenômeno gradual com participação de diversas esferas sociais, distintos grupos religiosos, em contato com várias etnias e populações, sendo cada uma dessas relações dependentes de contextos particulares. Dessa forma, há mais sentido falar em uma transplantação que ocorre durante um longo período, com *contatos*, *ambiguidades* e *recuperações* (no plural) que se dão de forma distinta, mas que referenciam uma totalidade geral, um tipo ideal guarda-chuva que seria a transplantação do catolicismo lusitano ao Brasil.

O fenômeno de transplantar os fazeres e saberes religiosos de uma cultura à outra é realizado através de mecanismos narrativos, pela negociação simbólica. Se dá através da adesão a uma estrutura de crenças e rituais dotada de paisagens, personagens, mitos e valores. É pelo uso repetido desses símbolos que determinada religião disputa pelo seu estabelecimento e continuidade na memória de uma dada população. Com isso, para que haja sucesso na adesão do grupo hospedeiro à religião estrangeira, é necessário que se constitua uma rede narrativa complexa que funcione em relação ao novo contexto, com seus respectivos receptores.

O caso da transplantação do catolicismo lusitano ao Brasil, portanto, é formado de confrontos narrativos que progressivamente constituem uma mentalidade católica nacional. Deste modo, a (re)elaboração conjunta de devoções lusitanas a determinados santos ou figuras divinizadas, enquanto parte deste processo, encontra particular ressonância nas etapas descritas por Pye (1969) como características da transplantação de religiões. Seria possível tomar como exemplo o caso da apropriação Jesuíta do mito Tupi

de Sumé e sua gradual transformação na lenda de São Tomé, trabalhado tanto em Azzi (2004) como em Hoornaert (1977).

Aparição frequente nas coletâneas de cartas jesuíticas, a lenda da chegada de São Tomé nas américas, conforme descrita por Manoel da Nóbrega, diz respeito a um conjunto de marcas de pegadas que seriam reconhecidas pelos indígenas como feitas por Sumé. Segundo os próprios Jesuítas, o nome Sumé era uma forma desses povos se referirem a São Tomé Apóstolo, santo relacionado à iniciativa missionária, que supostamente teria ido à Índia divulgar o cristianismo e deixado por lá marcas semelhantes. No continente americano, essa presença seria atestada pelos indígenas, que teriam confirmado que Sumé teria passado por lá, deixando as tais pegadas, além de tê-los ensinado o cultivo da mandioca.

Dizem elles que Santo Thomé, a quem elles chamam Zome, passou por aqui. E isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estao signaladas junto de um rio, as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os proprios olhos quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, as quaes algumas vezes cobre o rio quando enche. (NÓBREGA, 1886, pp. 12-13)

A associação de Sumé com São Tomé realizada pelos Jesuítas se deve provavelmente pela proximidade fonética entre os nomes, além da suposta semelhança que ambos os mitos compartilham com relação à presença simbólica de pegadas. Sumé, todavia, na tradição dos povos Tupi, é uma divindade da agricultura e do fogo, enviado por Tupã para ensinar suas práticas aos indígenas. A lenda de Sumé foi ressignificada pelos missionários portugueses e adquiriu uma equivalência simbólica dentro da cosmologia católica, perdurando na mentalidade brasileira através do mito de São Tomé. Essas negociações narrativas são o material da transplantação, fruto dos confrontos gerados pela *ambiguidade* e dos resultados atingidos através da etapa da *recuperação*, conforme descritos por Pye (1969).

Assim, essas trocas são produzidas por sujeitos com interesses deliberados, tanto do grupo estrangeiro, como do grupo hospedeiro. Do lado missionário, o de cristianizar os povos indígenas e de propagar a fé católica nas américas. Do lado indígena, o de conservar as suas tradições frente à presença exógena dos novos saberes. Como reforça Azzi,

Enquanto os jesuítas se apropriavam da tradição religiosa dos indígenas, referente a Sumé, para confirmar sua missão sagrada, também os indígenas que resistiam à força da conversão passavam a

utilizar elementos da religião católica para reforçar suas crenças e rituais (AZZI, 2004, p. 89)

O processo de transplantação religiosa é permeado por disputas de poder que são intensas e constantes, visto que diz respeito ao embate entre duas tradições culturais distintas que se enfrentam pela própria continuidade na memória de uma sociedade. No processo de *recuperação* (PYE, 1969), através do qual as narrativas são reconstruídas para se adequarem aos limites do grupo hospedeiro, as adaptações na religião do grupo estrangeiro são feitas no sentido de um hibridismo, mantendo características de ambos os conjuntos de influência. Esse ponto se faz necessário para garantir a adesão dos fazeres e saberes religiosos em questão na memória coletiva de uma sociedade com aquelas especificidades. É essa capacidade de adequação e funcionamento que determina o sucesso ou o fracasso de um processo de transplantação religiosa.

O bom funcionamento da transplantação do catolicismo lusitano ao Brasil, conforme discutido, pode ser atestado pela continuidade da influência institucional exercida pela religiosidade católica no cotidiano nacional. Para além disso, é importante reforçar que esse sucesso se dá também através da resignificação, responsável pela adaptação da tradição lusitana em uma variante com especificidades próprias que são características da população que atualmente se considera como brasileira. Essas marcas estão presentes nas narrativas míticas e nos ritos partilhados pelos sujeitos e se manifestam também nas formas específicas de devoção popularizadas ao longo dos anos, nos quais o culto mariano é frequentemente destacado.

Da mesma forma que São Tomé se torna o Sumé dos povos Tupi, as Nossas Senhoras trazidas à América portuguesa pelos colonizadores são criativamente transformadas e adaptadas à realidade dos sujeitos da colônia. Esses processos são consolidados através de narrativas em repetição, bem como da prática constante de rituais, que se modificam com o tempo e com o processo dinâmico das disputas discursivas. As Nossas Senhoras, portanto, passam a ser símbolos da memória compartilhada pela população, através de um processo no qual deixam de ser um produto direto da herança do catolicismo lusitano e passam a representar as ambiguidades conflituosas do processo de transplantação. No sentido de discutir com maior profundidade esse fenômeno de resignificação das Nossas Senhoras, é necessário primeiramente introduzir o processo material através do qual essas devoções são literalmente trazidas à colônia pela iniciativa lusitana, o qual se pretende realizar a seguir.

2.1 O desembarque das devoções marianas na América portuguesa

Ancorada em uma mentalidade de Guerra Santa, a colonização da América pelos portugueses é, sobretudo, um projeto missionário em nome da Cristandade. Nesse sentido, a conquista do Brasil foi empreendida simbólica e materialmente nos termos de uma disputa pela hegemonia da religiosidade católica lusitana. No campo simbólico, os empenhos foram realizados desde o desembarque em 1500 no sentido de demarcar o continente ao qual se chegava enquanto um território pertencente ao empreendimento cristão: na primeira carta de Pero Vaz de Caminha, que anuncia o “descobrimento”, as terras recém-chegadas são batizadas de Terra de Vera Cruz.

Esse *quid pro quo* na relação entre Igreja e Estado, responsável pela confusão entre a exploração material e a prática missionária durante o período colonial, se deve em partes por conta do regime de padroado, através do qual o Papa delegava aos reis de Portugal a administração e organização da Igreja Católica em todos os seus domínios, incluindo os conquistados. Com o dízimo arrecadado diretamente pelo Estado, o rei ficaria responsável por construir e organizar as igrejas presentes dentro do território, bem como cuidar dos demais assuntos religiosos que envolviam a população, incluindo a prática missionária e a propagação do catolicismo. A partir do padroado, portanto, a dimensão político-administrativa do Reino de Portugal tornou-se simultaneamente religiosa, representando diretamente a Igreja Católica e seus interesses. Com efeito, esse mesmo modelo acabaria responsável por dar origem a um aparelho eclesiástico frágil, marcado pela parca presença clerical nos interiores e uma paralela liberdade de resignificação possibilitada aos núcleos religiosos dessas localidades (AZZI, 1977).

De forma análoga ao batismo dos espaços através do uso de referenciais cristãos, o primeiro momento do desembarque das caravelas lusitanas à América foi marcado pelo avanço simbólico da Cruz. A passagem por espaços desconhecidos era equivalente ao firmamento de cruces na terra, enquanto o contato com populações indígenas envolvia a distribuição de crucifixos, seguida por missas e pelo ensinamento das práticas corporais católicas (AZZI, 1978). Essas atitudes serviam o propósito de demarcar o território enquanto uma extensão do domínio da Igreja¹⁷, referenciando a velha narrativa do povo escolhido que luta contra o mal através do avanço de sua religião.

¹⁷ No que diz respeito ao uso de símbolos pelas empresas coloniais europeias para a demarcação de posse dos territórios conquistados, recomenda-se ver mais em *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the New World, 1492-1640* (SEED, 1995).

As caravelas, além de virem carregadas nesse primeiro momento dos oficiais que representavam a cruz e a espada lusitana, também foram os meios de transporte dos objetos religiosos que serviriam o propósito de delimitar aqueles “novos” espaços como espaços cristãos. Com essa mesma função, para além das cruzes, diversas imagens devocionais de Nossa Senhora foram literalmente desembarcadas na América portuguesa, por vezes com propósito missionário, mas também trazidas por devotos que posteriormente se fixaram no território, fossem estes degredados, membros da corte, bandeirantes ou colonos (COSTA, 2017a). Assim, os símbolos católicos foram progressivamente avançando sobre a população e sobre o espaço da América portuguesa.

A presença de ícones como parte constitutiva do processo devocional católico advém de raízes plantadas entre os séculos II e III, quando passaram a ser desenhadas as primeiras cenas bíblicas no interior de catacumbas (OLIVEIRA, 2000). No II Concílio de Nicéia (787), a Igreja oficializou a legitimidade do culto às imagens, grandemente baseada no reconhecimento da tripla função desses ícones: a) de colaborar para a manutenção de uma memória partilhada dos fatos históricos, b) de estimular a imitação dos personagens representados materialmente através da identificação, e c) de servir como meio para a continuidade dessas venerações. De acordo com Morais (2015), esse uso se intensificou durante a Idade Média, implicado na crescente ênfase dada pelo cânone à devoção aos santos. Para Vauchez (1995), a reprodução imagética das devoções medievais servia também um propósito pedagógico, não apenas no sentido de fazer-se acessível aos que não sabiam ler, mas visando um objetivo de despertar choques emotivos nos fiéis. Envolvido desde o berço com esses processos, a devoção a partir das imagens é uma questão central para o catolicismo ibérico, sobretudo o lusitano.

Desde os princípios da nacionalidade portuguesa que as imagens aparecem como solução para divulgar uma mensagem pedagógico-didática orientada no sentido de conduzir os comportamentos e as consciências dos devotos e seguidores do ideal da Fé Cristã. (TEDIM, 2003, p. 11)

Embora durante a Idade Média as esculturas de santos tenham ganhado popularidade na Espanha e em Portugal, o uso desses ícones se intensificou posteriormente com a influência do estilo barroco, entre o final do século XVI e meados do século XVIII. De acordo com Tedim (2003), o barroco fez multiplicar exponencialmente não só a reprodução de esculturas dos personagens que recebiam a devoção dos católicos, mas também a pintura e a arquitetura iconográficas. É implicado

nessa explosão das imagens que se dá a transplantação do catolicismo às colônias de Portugal, conforme localiza Oliveira:

Com os primeiros colonizadores aportaram no Brasil as primeiras imagens religiosas. Não poderia ter sido de outra forma, tendo-se em vista o profundo fervor religioso dos portugueses, cujas raízes medievais se confundem com a própria nacionalidade do país. A exploração da Terra de Santa Cruz fez-se sob a égide do Calendário Litúrgico, cuja sucessão de santos cotidianos determinou a denominação dos acidentes geográficos ao longo da costa, aninhando-se as povoações incipientes invariavelmente em volta de uma capela dedicada ao santo padroeiro, ao Senhor Bom Jesus ou à Virgem Maria em diversificadas invocações. (OLIVEIRA, 2000, p. 14)

Todas as jornadas de Portugal destinadas à Ilha de Vera Cruz começavam e terminavam com Maria, uma vez que diversas devoções marianas lusitanas apresentavam como função oferecer proteção nas viagens marítimas e na conquista de novos territórios. Das naus que vieram junto à Pedro Álvares Cabral foram desembarcadas pelo menos duas imagens de Maria: uma de Nossa Senhora da Esperança e outra de Nossa Senhora da Conceição. Curiosamente, o ponto de partida da transplantação do catolicismo lusitano à América portuguesa é também marcado pela presença das devoções à Nossa Senhora.

A expedição de Cabral chegou às novas terras trazendo a imagem de Nossa Senhora da Esperança. Antes de sair de Portugal, o navegador teria pedido proteção a Nossa Senhora de Belém. A Primeira Missa na colônia teria contado com o retábulo de Nossa Senhora da Piedade. A devoção mariana, assim, aportava em terras ameríndias com os primeiros navegadores. (SOUZA, 2001, p. 79)

A devoção à Nossa Senhora faz parte da prática dos fiéis desde os primórdios do cristianismo. O registro mais antigo de uma imagem de Maria pode ser encontrado nas Catacumbas de Priscila, em Roma, com origens no século II. Apesar disso, a difusão em escala de uma concepção mais concreta de culto mariano se dá entre os séculos IV e V a partir do Império Bizantino, particularmente após o Concílio de Éfeso¹⁸, no qual a Virgem Maria recebe oficialmente o título de Mãe de Deus dentro da cosmologia católica. Com essa influência, a devoção mariana acompanha um aumento de popularidade entre os bizantinos e Maria passa a ser venerada como a Patrona de Constantinopla (BOFF, 2006). Nesse mesmo contexto, teriam sido pela primeira vez associadas à Nossa Senhora um conjunto de atribuições e funções teológicas que passariam a compor o imaginário compartilhado da região, que posteriormente teria sido difundido para diversos povos

¹⁸ Em 431, o Primeiro Concílio de Éfeso foi convocado pelo imperador romano Teodósio II e teve como objetivo central discutir entre os bispos cristãos a validade dos ensinamentos de Nestório, Patriarca de Constantinopla. Nestório defendia uma restrição no papel de Maria, sendo mãe apenas da natureza humana de Cristo, mas não da divina. Essa visão foi posteriormente considerada pelo Concílio como herética.

através da transplantação do cristianismo. É em Constantinopla que Maria é concebida como Imperatriz, além de dotada dos títulos de Senhora, Vitoriosa, Socorro e Dominadora do Mundo. Com isso, funda-se uma associação que perdura até os dias de hoje entre Nossa Senhora e a ideia de realeza divina.

Essas construções teológicas seriam responsáveis, de acordo com Boff (2006), por moldar a forma como Maria passaria a ser representada em imagens durante este período, bem como as condições políticas da devoção com relação à evocação de Nossa Senhora enquanto defensora de territórios e aliada em guerras de conquista. Conforme apontado brevemente nas seções anteriores, seguindo um processo através do qual o culto mariano é gradualmente adotado na Europa cristã medieval, há uma intensificação no registro de aparições de Nossa Senhora a partir do século X (BARNAY, 1999 apud SALES, 2013), que cresce progressivamente também após a adesão às Cruzadas. Incentivado por peregrinos e monges mendicantes, entre os séculos XI e XII a veneração à Virgem Maria adquire cada vez mais seu caráter social e afetivo, passando a ser compreendida como um ser divinizado capaz de assistir e atuar sobre o cotidiano da população (PORTELLA, 2018).

A partir do Concílio de Éfeso, a devoção à Virgem Maria com sua titulação de realeza passa a ser conduzida por imperadores e reis, adquirindo a responsabilidade de defender territórios e conferir legitimidade às monarquias (BOFF, 2006), como é o caso posterior da narrativa da fundação de Portugal. Amparada pela mentalidade das Cruzadas, que amplifica a ideia de conquista religiosa pela Europa, a devoção à Nossa Senhora é gradualmente repassada aos súditos e reforçada simbolicamente pela criação de espaços de peregrinação e localidades sagradas que remontam ao fenômeno das aparições (COSTA, 2017a). Conforme reforça Boff,

A devoção a Maria em Portugal cresceu com seu desenvolvimento social e político. No início do Reino, as igrejas dedicadas à Virgem eram 50; no fim de 1300, início da dinastia de Avis, já eram várias centenas; um século depois, eram mais de mil (BOFF, 2006, p. 130)

Esse procedimento de construir e batizar igrejas em nome de Nossa Senhora se estendeu às colônias, fruto da duradoura promoção pela corte portuguesa das devoções marianas, que instituiu a prática desde os princípios do Reino de Portugal. No Brasil, legado de uma mistura já presente no catolicismo lusitano que defendia o parentesco de Nossa Senhora sobre a totalidade da população nacional independentemente do *locus* social (AZZI, 2004), os devotos de Nossa Senhora formaram um grupo relativamente

heterogêneo. Boff (2006) destaca como influente nesse processo a declaração de dom João IV, em 1646, que estabeleceu Nossa Senhora da Conceição como patrona de Portugal e todas as suas possessões, instituindo com isso certo caráter de obrigatoriedade à veneração mariana.

Assim, entre os séculos XVI e XVII, com o empenho missionário em catequizar indígenas e pela cristianização compulsória dos escravizados africanos, a religiosidade dos colonos passou a contrastar com aquela das franjas marginalizadas na América portuguesa. Com isso, embora em boa medida o catolicismo fosse difundido no núcleo familiar das casas-grandes, de geração para geração, originando capelas particulares nos engenhos para as devoções de cada parentela, havia também suas manifestações públicas que ocorriam de forma paralela, que se mostravam através do surgimento de ermidas e imagens nas beiras de estradas, nos altos dos morros e dentro das senzalas (AZZI, 1978). Essas construções e representações em grande parte estavam relacionadas a devoções Marianas de algum tipo. Nos primeiros 150 anos de existência da cidade de São Paulo, por exemplo, 74%¹⁹ das vilas, aldeias e capelas rurais construídas haviam sido batizadas em homenagem a Nossa Senhora (SOUZA, 2003).

A primeira capelinha construída no Brasil em 1503 tinha o título de Nossa Senhora da Glória. O primeiro governador, Tomé de Souza, cuja nau capitânea era consagrada à Nossa Senhora da Ajuda, trouxe a sua imagem. A primeira igreja construída no Brasil em 1535, em Boipeba, litoral da Bahia, foi dedicada à Nossa Senhora das Graças (CIPOLINI, 2010, pp. 40-41)

O momento inicial da transplantação das Nossas Senhoras de devoção lusitana ao Brasil, portanto, fazia ressoar a tradição medieval de criação de espaços sagrados e de pontos de peregrinação dedicados a Maria. Dessa forma, como um reflexo da Europa das Cruzadas, a devoção mariana não se fazia apenas presente de forma abstrata na fé dos habitantes da colônia, mas organizava a sociabilidade e o espaço geográfico das cidades que começavam a nascer.

Como os santos católicos, e, especialmente desde os séculos XI e XII (PORTELLA, 2018), Maria passa a ser objeto de devoção através de funções e profissões específicas, recebendo nomes e titulações distintas a depender da narrativa que sustenta seu culto em cada um dos casos. As devoções Marianas estão frequentemente associadas a relatos de aparições, portanto histórias de terceiros que afirmam ter visto Nossa Senhora,

¹⁹ Percentual contabilizado a partir de dados relativos à presença católica em São Paulo entre 1554 e 1700, presentes em Souza (2003, p. 64).

seja despertados, em sonhos, através de objetos, durante delírios, pela descoberta de imagens antigas e assim por diante. Por vezes, essas aparições se comunicam com o sujeito central desses relatos, fazendo pedidos para a construção de igrejas, prometendo e exercendo milagres, trazendo previsões para o futuro ou consagrando indivíduos e locais. As características da condução dessas narrativas interferem na representação imagética de cada Nossa Senhora específica, de modo que em sua totalidade as diferentes versões de Maria podem ser mais ou menos semelhantes entre si.

Pela circulação desses relatos míticos, através da transplantação religiosa, as devoções marianas são transformadas pela própria reinvenção das narrativas. Uma nova aparição de Nossa Senhora pode referenciar uma devoção já existente, estabelecendo continuidade²⁰ discursiva com os princípios de um mito e de uma imagem já difundidos, mas que podem ser reinventados em seu novo contexto. Essa recriação, por sua vez, tem por base as especificidades de quem a conduz e a faz circular, de modo que Nossa Senhora se torna um reflexo de seus devotos naquilo que diz respeito à construção de sua imagem, rito, mito e função específica. Esses quatro elementos, detalhados inicialmente ao longo desta seção, estão profundamente implicados no processo devocional católico. Por conta dessa compreensão, serão utilizados como mediadores para trabalhar a transplantação das devoções marianas ibéricas ao Brasil, sendo analisados de forma mais detida ao final deste capítulo, e se fazendo presentes novamente ao longo da exposição nos capítulos 2 e 3.

Embora a maneira como as Nossas Senhoras lusitanas foram desembarcadas e fixadas na América portuguesa carregue certas características da influência medieval ibérica sobre o *modus operandi* geral da devoção e da reprodução narrativa, ao serem ensinadas através do processo de transplantação estão necessariamente submetidas às violentas negociações entre estrangeiros e hospedeiros com relação a reinvenção de seu conteúdo simbólico. Com isso, o próprio fenômeno de desembarcar uma Nossa Senhora é inversamente sua reinvenção em continuidade com o passado: a Nossa Senhora da Conceição que desceu da nau de Cabral é, e ao mesmo tempo, não é, a Nossa Senhora da Conceição brasileira. A partir do primeiro momento de *contato*, a concepção que se faz

²⁰ Vale ressaltar que essas continuidades discursivas de antigas e novas aparições podem ser mescladas com descontinuidades, que estabelecem rupturas em relação à tradição com graus de sutileza diversos. Como veremos a diante, a devoção à Nossa Senhora Aparecida, por exemplo, é uma ressignificação da devoção à Imaculada Conceição. Essas construções se dão a partir de processos concêntricos e constantes da negociação entre continuidades e descontinuidades.

de uma determinada devoção mariana estará fadada a passar pela *recuperação* (PYE, 1969), na qual a interpretação que se faz de seu significado será inevitavelmente alterada pela concepção dos agentes em disputa.

Submetidas enquanto partes específicas dentro do processo abrangente da transplantação do catolicismo lusitano à América portuguesa, as devoções marianas e as concepções feitas a respeito delas em cada contexto específico, são fruto de disputas complexas, protagonizadas por sujeitos. De acordo com Pye (1969) e Baumann (1994), a transplantação de determinada religião é um fenômeno que se baseia no confronto entre duas realidades distintas: a de quem “leva” determinada religião, o grupo estrangeiro, e aquela de quem “recebe” esses saberes, o grupo hospedeiro. O futuro da religião transplantada no novo contexto é dependente do conflito político e da negociação entre os grupos, o que implica a agência de um conjunto de indivíduos dentro de um campo simbólico. Pensando na importância de analisar o papel dos sujeitos enquanto parcela fundamental do processo de transplantação, faz-se necessário entrar em detalhes a respeito da natureza desse agenciamento, que será o foco da próxima seção.

2.2 O sujeito que reinventa a devoção

As devoções marianas, através da construção material e simbólica das Nossas Senhoras, dão nome a um conjunto amplo de venerações que se sustentam através da personificação divina de Maria. Assim, a imagem de Nossa Senhora exerce uma retro-referência sobre a suposta pessoa que foi Maria, mãe de Jesus, mas ao mesmo tempo fica suspensa em um distanciamento da ideia profana de um ser propriamente terreno. Conforme discutido anteriormente, isso ocorre parcialmente como uma consequência direta do Concílio de Éfeso, que procurou estabelecer se Nossa Senhora seria mãe apenas da natureza humana de Jesus, ou se essa maternidade se estenderia também à natureza divina. Como resultado, ao final do concílio, Maria foi declarada como Teótoco dentro da cosmologia católica (que quer dizer, literalmente, “portadora de Deus”), adquirindo com isso uma extensa gama de características divinas associadas ao seu culto.

Em suma, embora as Nossas Senhoras sejam representadas como pessoas, a partir de características humanas, é basilar à teologia católica contemporânea que Maria é um ser divinizado, que está além do humano. Apesar de não serem propriamente pessoas, as diversas figuras de devoções marianas se manifestam como reflexos simbólicos dos

sujeitos que dão vida a essas narrativas, de modo que dependem da agência terrena para existirem enquanto concepções que atuam sobre a realidade material. Em outras palavras, as Nossas Senhoras são fruto da disputa discursiva pela primazia do significado através da qual, dentro de estruturas de poder normativas, os sujeitos negociam pela construção de si próprios e do mundo, por meio da agência.

A noção de agência se tornou particularmente conhecida como consequência das contribuições realizadas pelas autoras do feminismo pós-estruturalista. Em boa parte, essas concepções posteriormente popularizadas têm por base as ideias trabalhadas por Butler (2003) a partir de Foucault, em relação à performatividade de gênero, sexo e sexualidade, particularmente quando a autora defende a ideia de que a noção de pessoa é uma construção normativa ligada ao poder, mas cuja simbolização discursiva é necessariamente negociada pelos sujeitos. Como um derivado direto dessa teoria, portanto, a agência é frequentemente concebida nos estudos feministas como a capacidade que determinado sujeito possui de exercer certa autonomia moral e política sobre o “poder”, em seu sentido mais geral.

Dessa forma, a agência tem sido utilizada por essas autoras para designar, de maneira recorrente, o conjunto de situações nas quais as mulheres, embora submetidas a condições de desigualdade de gênero, não são simplesmente receptoras passivas da opressão, mas sim sujeitos dotados da capacidade de agir e ser criativamente no mundo a partir das relações de poder, mesmo em contextos de violência ou desvantagem. Piscitelli (2008), por exemplo, trabalha a forma como mulheres brasileiras migrantes se utilizam conscientemente da sexualização da própria imagem no exterior para ocuparem espaços sociais e econômicos vantajosos. A sexualização é uma consequência das estruturas de poder que alimentam um conjunto de ideias pejorativas a respeito das mulheres brasileiras, mas que podem ser criativamente manipuladas através de certas margens de agenciamento para possibilitar o ganho de capitais simbólicos pelas mesmas mulheres.

Tendo em mente os usos recorrentes da noção de agência articulados pelas feministas liberais, Mahmood (2019) lança um conjunto de críticas em relação ao caráter etnocêntrico que o conceito pode adquirir sem uma definição cuidadosa, mais fiel às propostas de Butler (2003). Tomar a agência como um sinônimo de resistência, como é feito frequentemente na literatura ocidental, impediria que o termo fosse utilizado para lidar com os casos de “mulheres cujo sentido de *self*, aspirações e projetos foram configurados no seio de tradições não liberais” (MAHMOOD, 2019, p. 139). De acordo

com Mahmood, a agência não deve ser compreendida no sentido binário, enquanto um sinônimo de subversão oposta à subordinação, mas sim como uma dada ação que não precisa necessariamente ir de encontro ao revolucionário.

A docilidade, assim como a resistência, são apenas duas possibilidades dentro de diversos sentidos que a agência de determinado sujeito pode seguir, sendo estes social, cultural e historicamente construídos. Dessa forma, em sua nova definição, “a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (MAHMOOD, 2019, p. 147). É possível dizer, portanto, que o agenciamento é a capacidade que determinado sujeito possui para agir criativamente sobre a realidade discursiva no sentido de negociar o entendimento que faz de si, do mundo e das coisas frente às construções normativas que são informadas pelas estruturas de poder. Essas ações não necessariamente são feitas no sentido libertário: ir contra o *status quo* é apenas um dos sentidos possíveis da agência, que deve ser caracterizada por sua dimensão simbólica criativa e não por seu direcionamento político.

Apesar de surgir nas discussões de gênero, a agência enquanto ferramenta não se esgota na análise dos marcadores sociais da diferença. Como proposto pela definição apresentada, trata-se de um conceito que diz respeito a uma forma de atribuição de significados empregada por sujeitos, frente a uma realidade material que é condicionada por mecanismos de poder. De acordo com Butler, “O sujeito culturalmente enredado negocia suas construções, mesmo quando estas constituem os próprios atributos de sua própria identidade” (BUTLER, 2003, p. 206). Se desvinculada de seu sentido libertário, todos os sujeitos são capazes de exercer a agência, dado que a regulação e o constrangimento de fenômenos pelas estruturas de poder atingem a sociedade como um todo, e não só indivíduos pertencentes a estratos sociais contemporaneamente compreendidos como marginalizados.

A transplantação de uma dada religião a um novo contexto tem um sentido previsto pelas estruturas de poder. No caso do catolicismo, é necessário sobretudo considerar o domínio hegemônico da Igreja Católica, que direciona o sentido da transplantação, seleciona as ferramentas para o processo de contato, arca com os custos das viagens e dos missionários enviados, sugere a linguagem e o conteúdo a ser transplantado e exerce a coerção física e moral dos sujeitos envolvidos. Sendo um fenômeno que mobiliza uma ampla gama de pessoas, a transplantação é permeada pelas

agências dos membros dos grupos estrangeiros e hospedeiros, que embora submetidos às pressões do poder que moldam o discurso, permanece como uma consequência do ser no mundo, que interpreta e se comunica a seu modo.

O processo de transportar e ensinar as devoções marianas às colônias de Portugal, portanto, é incentivado deliberadamente pela Igreja em seu desejo de expansão religiosa. É também interessante aos lusitanos que sua cultura e suas formas específicas de praticar o catolicismo sejam passadas adiante, em continuidade histórica, refletindo o *status* da conquista. Nota-se com isso um imbricamento entre as questões da transplantação e do poder, que são constantes e permeiam a realidade. Ainda assim, é sob o domínio desses mesmos mecanismos de controle que as Nossas Senhoras serão reinventadas a partir do contexto hospedeiro, através da agência dos sujeitos envolvidos no processo de criação do novo sentido religioso.

A veiculação de uma nova imagem de Nossa Senhora, a popularização de outro mito fundador ou a adesão a uma dada prática local associada à devoção, são consequências da agência individual e coletiva enquanto parcelas do processo de transplantação. Se o ato de transplantar depende de pessoas, como também dependem as devoções marianas para que sejam passadas a diante, esses fenômenos serão marcados pelo agenciamento, sendo a construção discursiva da realidade um aspecto essencial da natureza dos sujeitos. Seja uma dada ressignificação realizada no sentido de reproduzir narrativas favorecidas pelos mecanismos de poder, ou inversamente produzida para dar vida a um conjunto de ideias compreendidas como revolucionárias, o ato criativo em si torna manifesta a própria capacidade de negociação dos sujeitos, que são dotados de interesses, sentimentos e desejos próprios frente ao entendimento que fazem da realidade.

Procurou-se discutir até aqui a relação que se pretende empregar entre a agência, à luz das definições de Mahmood (2019) e Butler (2003), e o fenômeno da transplantação religiosa (PYE, 1969; BAUMANN, 1994), especialmente no caso das devoções marianas lusitanas reinventadas no Brasil. Como as próprias descrições sugerem, embora a noção de agência seja basilar para tratar do papel dos sujeitos no que tange a reinvenção criativa das devoções, falta uma nomeação mais cautelosa daquilo que aqui se compreende por poder. Nesse sentido, faz-se necessário descrever o funcionamento das disputas que estão no cerne da reinvenção discursiva das devoções, protagonizadas por esses sujeitos através da agência. Com isso, tanto para dar profundidade ao próprio agenciamento quanto para compreender os mecanismos políticos envolvidos no fenômeno da transplantação do

catolicismo lusitano à América portuguesa, o item seguinte tratará de descrever os demais conceitos chave que serão utilizados ao longo das análises aqui propostas.

2.3 Mecanismos de poder e campos de disputa

O poder, de acordo com Foucault (2017), é uma coisa visível e invisível que é, essencialmente, enigmática. Isto porque o poder se faz simultaneamente presente e oculto no cotidiano: está em toda parte, mas ao mesmo tempo domina certa capacidade de passar despercebido. É aquilo que decide o que é certo ou errado, que molda o comportamento e o ser dos sujeitos, que distingue o verdadeiro do falso. Como Butler (2003), Foucault defende que ao mesmo tempo que o poder domina os indivíduos, é ele próprio que os forma, existindo e se perpetuando através deles. Embora se manifeste como coisa invisível, cabe aos sujeitos o exercício de tentar reconhecer esses efeitos e agir no mundo a partir desse conhecimento, mesmo que invariavelmente imbuídos em relações de poder que se formam em cadeia.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação (FOUCAULT, 2017, p. 103)

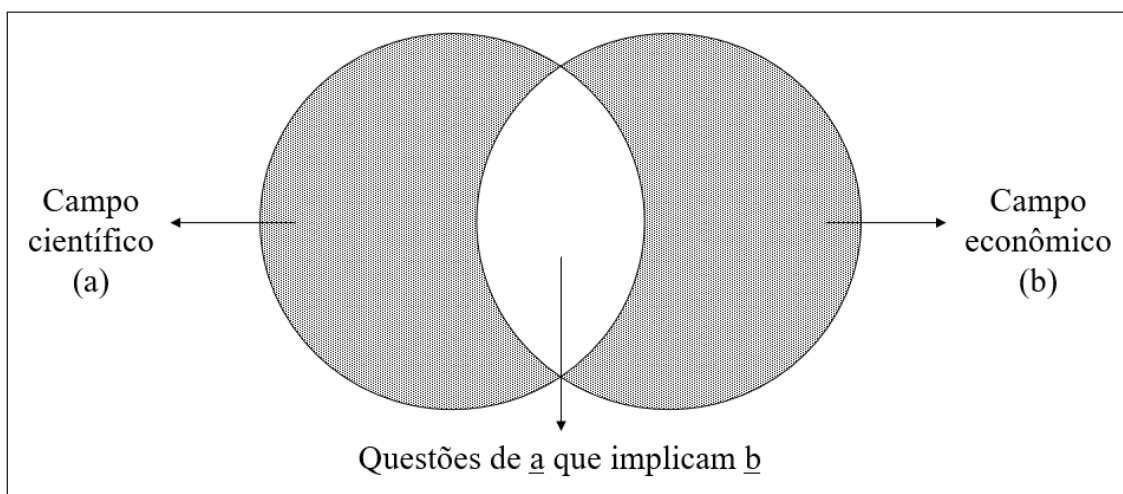
O convívio constante entre os sujeitos e os artifícios que emanam do poder, portanto, estão postos como nas malhas de uma rede. Com isso, diferentes indivíduos disputam uns com os outros em contextos específicos que estão, por sua vez, relacionados e hierarquicamente dispostos entre si. A esse ordenamento interligado, Bourdieu (1994b) oferece o nome de campo. Trata-se de uma categorização de distintas áreas da vida cotidiana nas quais os indivíduos estão inseridos de forma ordenada e competem entre si por maior reputação ou domínio, ainda que sub-repticiamente. Assim, por exemplo, há um campo científico, no qual disputam os acadêmicos, bem como um campo artístico de conflitos visíveis e invisíveis protagonizados pelos consumidores e produtores de arte.

Os campos são espaços dotados de regras, que por sua vez são responsáveis por determinar o funcionamento de sua hierarquia interna, ordenando a forma e o conteúdo da relação entre os agentes. No campo artístico, há consensos dominantes que separam o belo e o feio, o útil e o inútil, o permitido e o proibido, e assim por diante. Aqueles que consomem e produzem a arte compreendida como dotada de maior qualidade exercem domínio sobre os demais dentro desse campo. Esse domínio se manifesta através de um

discurso autorizado, de destaque midiático e de acesso a espaços privilegiados. Inversamente, são os próprios sujeitos dominantes dessa esfera que possuem, através de sua fala hipervalorizada, a capacidade de formular, alterar e escolher as regras de funcionamento do próprio campo.

Semelhante ao mecanismo em rede proposto por Foucault (2017), os campos de Bourdieu funcionam sempre em relação a outros campos. O campo científico, por exemplo, embora seja operado por um conjunto de regras internas que determinam a relevância e a veracidade de certas produções acadêmicas, também deve levar em conta o funcionamento do campo econômico. Ao mesmo tempo que os sujeitos que detém maior domínio financeiro são dotados de maior quantidade de oportunidades de ingresso e permanência em universidades, é válido reiterar que dentro de uma sociedade capitalista os interesses da classe dominante influenciam a prioridade de áreas do saber e de conteúdos em discussão pelo próprio campo científico. Dessa forma, a posição de destaque de determinado sujeito em um único campo é mediada pelo seu posicionamento nos demais espaços em que se disputa por reconhecimento.

Diagrama 2 – Campos simbólicos implicados para o caso do campo científico



Fonte: elaborado pela autora.

Bourdieu (1994b) chama aquilo que determina a posição ocupada pelos indivíduos, dentro de cada um dos campos, de capitais simbólicos. Os capitais são a

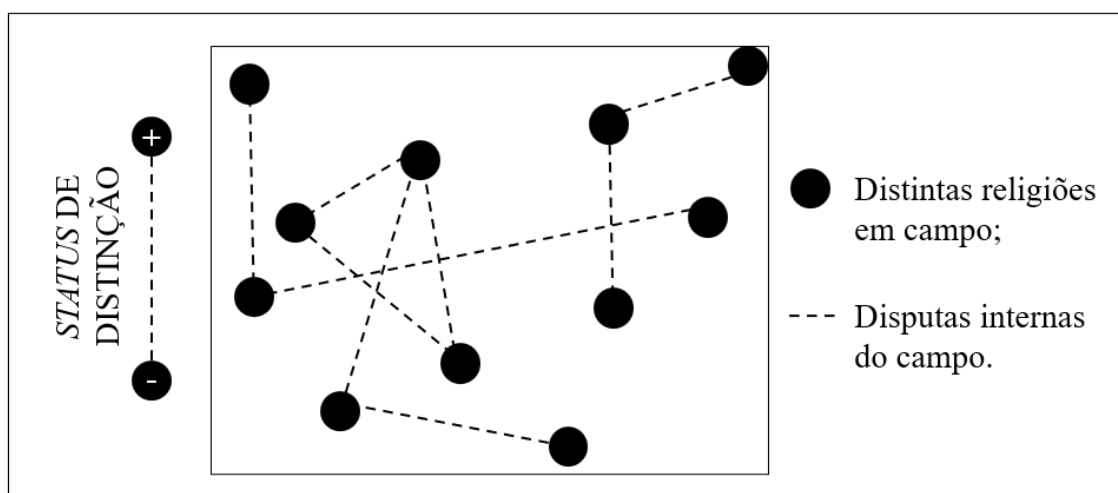
quantidade de poder possuída pelos agentes nos contextos de disputa e se manifestam através de recursos específicos conquistados pelo reconhecimento e *status* conferidos a si pelos demais. Essa espécie de moeda é dividida em três tipos: capital econômico, capital social e capital cultural. Dessa forma, a condição de destaque de um sujeito dentro de um campo é mediada respectivamente pela quantidade de dinheiro e de posses que detém, pelos contatos e títulos que possui e pela cultura que aparenta ter a partir de uma determinada maneira de falar, de se vestir e de se comportar que é socialmente observada e validada pelos outros. Sendo assim, o campo “é sempre o lugar de uma luta, mais ou menos desigual, entre agentes desigualmente dotados de capital específico” (BOURDIEU, 1994b, p. 136).

Sendo a transplantação de uma religião um fenômeno ordenado por agentes, vale reforçar que as relações de poder nas quais estes sujeitos estão envolvidos são mediadas através do campo. Cada uma das disputas que se desenvolvem a partir do contato entre estrangeiros e hospedeiros se dão nos termos das regras de interação entre distintos contextos nos quais os agentes estão inseridos, levando em consideração suas formas de pensar e agir no mundo herdadas do *habitus*. De acordo com Bourdieu, o *habitus* pode ser entendido “como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações” (BOURDIEU, 1994a, p. 65). Em outras palavras, trata-se de uma grade de leitura da realidade que informa certo sujeito a respeito de como pensar, perceber e atuar na sociedade.

O *habitus*, portanto, organiza as escolhas possíveis para cada sujeito a partir daquilo que lhes foi ensinado durante a socialização, através da família e da escola. É por meio dessa construção corporal e psicológica dos indivíduos, capaz de direcionar a forma como irão atuar no mundo, que a participação em determinados campos para certos sujeitos se torna uma possibilidade. Se, como propõe, “É o campo que designa a cada agente suas estratégias” (BOURDIEU, 1994b, p. 138), é o *habitus* que coloca os agentes em campo. Também é ele o responsável por delimitar, dentro das possibilidades das regras do campo, as estratégias que serão de fato utilizadas em cada uma das disputas a serem enfrentadas. Com isso, a forma como determinado agente (ou conjunto de agentes) atua no sentido de criativamente ressignificar uma religião, é um reflexo direto não apenas do contexto que informa sua ação, mas de quem ele é.

Para Bourdieu (2007), a religião é um sistema simbólico estruturado capaz de gerir mecanismos políticos complexos de inclusão e exclusão, bem como de integração e distinção entre os sujeitos de uma dada sociedade. Sendo um veículo de poder, o campo religioso é também um espaço de disputas mais ou menos intensas entre distintos agentes. Como discutido, o poder se dá nas malhas de uma rede: a relação entre os campos funciona de forma integrada e simultânea como uma boneca russa, do mais geral ao mais específico. O campo religioso é a esfera que abarca a totalidade²¹ das religiões, competindo por legitimidade e continuidade no mundo através dos sujeitos, mas cada corrente religiosa é um campo em si, com denominações distintas, cargos específicos ou características locais, de modo que cada uma das esferas de disputas interligadas pode exercer influência sobre as demais. O funcionamento dessas estruturas pode ser observado a seguir conforme aquilo que é trabalhado nos diagramas 3 e 4.

Diagrama 3 – O funcionamento central do campo religioso



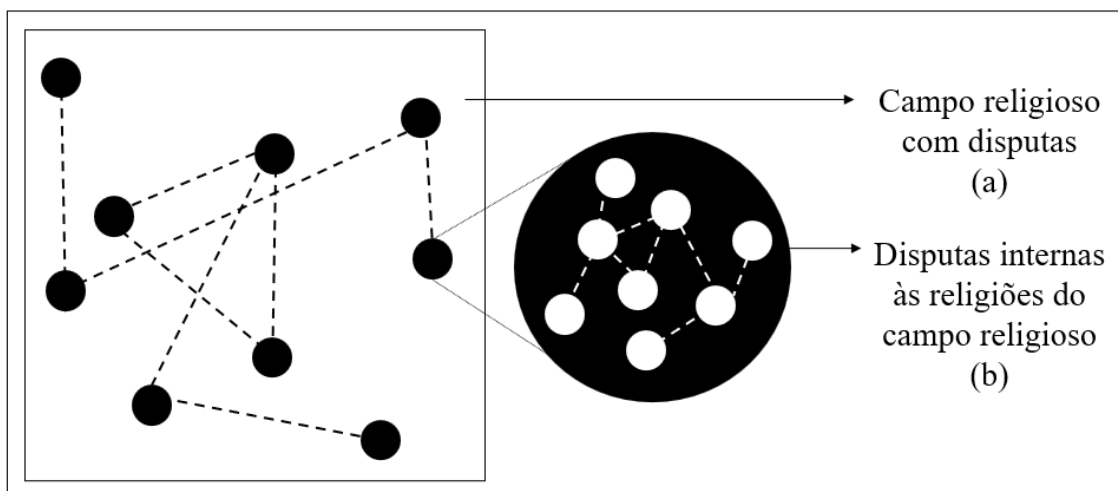
Fonte: elaborado pela autora

Ao mesmo tempo que há um conjunto de disputas internas no catolicismo pela interpretação teológica entre a administração eclesial e grupos leigos, por exemplo,

²¹ Para Bourdieu (2007), ao observar especificamente o campo religioso e seus agentes, compreende-se cada religião como um campo específico e distinto dos demais. Se, todavia, considera-se a noção mais abrangente de campo definida por ele e aplicada a diferentes esferas da vida social que não só a religiosa (BOURDIEU, 1994b), tem-se por base que cada campo funciona de forma relacional a outros campos, o que poderia pressupor a existência de um campo anterior àquele específico de cada religião que engloba outra ordem de disputa no sentido de uma competição interreligiosa. Assim, propõe-se aqui, sobretudo, uma compreensão ampliada da definição clássica de campo religioso, que se constitui a partir das demais construções do próprio autor a respeito da categoria de campo.

ocorrem processos de embate por adesão com outras vertentes do cristianismo, ou mesmo entre outras religiões.

Diagrama 4 – Os campos simbólicos como bonecas russas



Fonte: elaborado pela autora

Se há maior aderência a determinadas formas de conceber a religião em culturas e localidades específicas, a interpretação teológica será afetada por essas disputas, implicando em resultados que respondem a cada um dos contextos. Assim, esses embates ocorrem de forma simultânea e constante, sendo fruto da maneira como os sujeitos se posicionam e agem dentro do campo, a partir de marcadores sociais específicos que carregam determinados pesos em dada realidade.

A transplantação das devoções marianas lusitanas à América portuguesa é um fenômeno protagonizado por agentes, que por sua vez estão localizados em campos de disputa. O processo através do qual uma Nossa Senhora com determinadas características míticas, ritualísticas, de imagem e de função é reinventada, pode ser descrito sobretudo, como um conflito discursivo. Trata-se de um conjunto de embates entre distintos grupos, generalizadamente divididos entre estrangeiros e hospedeiros, que procuram eliminar as ambiguidades religiosas do contato através do estabelecimento de um conjunto narrativo dominante que explica, regula e representa a devoção. A elaboração desse discurso é um reflexo do próprio contexto e da constituição cultural dos indivíduos que o produzem, baseada naquilo que por eles é conhecido e reivindicado com relação ao mundo.

Os três casos de ressignificação sobre os quais se pretende falar ao longo deste trabalho, portanto, são essencialmente fenômenos da ordem do poder. A reinterpretção,

de acordo com Bourdieu, é uma característica do campo religioso: “Quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores [da religião], tanto mais ampla a reinterpretação.” (BOURDIEU, 2007, p. 51). O ato de reinterpretar é também o de constituir uma nova verdade que disputa pela primazia do significado, com possibilidade de veicular enquanto permanecer como produto dominante na memória de uma determinada população. A necessidade de reforçar a presença do poder em cada etapa desses processos não reproduz uma preocupação exclusiva em evidenciar as instâncias repressoras da sociedade, mas acima de tudo de retratá-lo como parte essencial para a ação e a criatividade dos sujeitos.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 2017, p. 8)

Ao longo deste capítulo, procurou-se delinear qual seria o panorama inicial da implantação de um catolicismo devocional mariano de origens ibéricas no Brasil. Ao realizar essa contextualização na primeira parte, a segunda metade teve por preocupação central a apresentação do referencial teórico a ser utilizado durante a pesquisa, tendo em mente as especificidades daquilo que foi levantado. Para trabalhar com essas três ressignificações marianas que se fixaram na América portuguesa através de um violento processo colonial, seria necessário selecionar um conjunto de conceitos que dessem conta da complexidade das relações de poder que ocorreram no território, individuais e coletivas, durante um extenso período histórico de construção nacional.

Como em Portugal e na Espanha, o catolicismo mariano foi literalmente absorvido pela identidade brasileira. De maneira análoga à construção da ideia de Brasil e de brasileiros, o catolicismo nacional é criativamente fabricado por agentes, através de disputas de poder. Durante esse processo, constitui-se uma ambiguidade simbólica: os referenciais brasileiros são, mas ao mesmo tempo não são, os mesmos dos colonizadores. As Nossas Senhoras que são reinventadas a partir da ebulição da atividade nos campos simbólicos tem novos rostos, novas histórias, novos ritos e novas funções que surgem dentro de um contexto particular, derivado do *habitus* daqueles que informam a narrativa. A influência colonial, dotada de suas particularidades ibéricas, é o ponto de partida dessa análise; o contato inicial dentro do processo de transplantação.

As três principais ferramentas a serem utilizadas para analisar os fenômenos aqui propostos serão o conceito de transplantação de religiões, de acordo com Pye (1969) e Baumann (1994), a reinvenção crítica da noção de agência de Mahmood (2019) e a ideia de campo simbólico conforme trabalhada por Bourdieu (1994b). Entende-se a partir da apresentação inicial a respeito de cada um desses conceitos, que há não apenas uma oportunidade de uso gerada pelas especificidades da presente pesquisa que envolve relações de poder coloniais complexas, mas uma possibilidade de complementaridade entre eles. A composição de referenciais, que permite um olhar sobre o sistema devocional mariano com relação ao fenômeno, aos atores e às redes de poder formadas a partir desse contato, suscita também uma reflexão paralela com relação aos tipos ideais a serem utilizados para analisar as Nossas Senhoras pesquisadas. Assim, antes de seguir com o capítulo seguinte, reflete-se brevemente a respeito da seleção das categorias de mito, rito, imagem e função enquanto as janelas selecionadas (dentre muitas outras possíveis) para vislumbrar e nomear elementos estruturais do sistema devocional mariano.

2.4 Uma vista de quatro pontos

Tendo em mente a elaboração de uma pesquisa que se preocupa em pensar o fenômeno da ressignificação devocional a partir da transplantação colonial do catolicismo lusitano ao Brasil, com foco na agência dos sujeitos e nas redes de poder implicadas nesse processo, a aproximação das Nossas Senhoras selecionadas para análise ao longo deste trabalho implica uma necessidade de delimitação de alguns aspectos centrais a serem levantados para que haja uma posterior comparação entre eles. Conforme brevemente mencionado na introdução e ao longo deste primeiro capítulo, a partir do segundo grande momento dessa pesquisa (que deve ser iniciado ao fim deste item) serão trabalhados quatro tipos ideais com relação à estruturação simbólica das devoções: aquilo que se decidiu chamar de mito, rito, imagem e função. Essas escolhas carecem de uma explicação mais detida, visto que em primeiro lugar opta-se por estes elementos específicos em detrimento de outros e, além disso, todos os nomes utilizados para esta tipificação apresentam significados variados na concepção de distintos autores.

A opção por selecionar quatro pontos a serem examinados no caso das devoções marianas parte da impossibilidade de tratar integralmente de todos os aspectos um mesmo culto religioso, questão que se complexifica, talvez, pelo desejo de comparar os processos

de transformação sofridos por três devoções distintas. Assim, faz-se necessário escolher alguns elementos para serem priorizados ao longo da exposição. O uso de categorias similares àquelas aqui elencadas não é estranho às discussões antropológicas do século XX ou a aproximações mais fenomenológicas do estudo da religião²². Do mesmo modo, há noções suficientemente partilhadas no senso comum a respeito das palavras “mito”, “rito”, “imagem” e “função”, que poderiam causar confusão sem a devida delimitação daquilo que se pretende dizer quando as utiliza.

A escolha por esses quatro temas, em primeiro lugar, deriva da própria presença que possuem na caracterização dos catolicismos ibéricos de vertente medieval, transplantados à América portuguesa: seu caráter de ritualização e mitificação expresso no cotidiano (OLIVEIRA, 2000; VAUCHEZ, 1997), a constante presença de imagens atreladas a essas práticas (TEDIM, 2003; VAUCHEZ, 1995) e, por fim, o modelo funcional das devoções medievais (WEBER, 2000). De forma análoga aos autores do século XX que se utilizaram dessas categorias para pensar o fenômeno, a estrutura ou o funcionamento da religião, almeja-se aqui, portanto, pensar esses tipos ideais para agrupar e dar nome a certos aspectos que se entende como comuns às três devoções estudadas. Rodrigues e Pelegrini (2017), ao tratar do culto à Nossa Senhora das Águas no Paraná, por exemplo, também utilizam as categorias de mito, rito e símbolo, com ênfase na produção imagética da devoção, tomando um caminho bastante similar a este.

Embora esses elementos apareçam de uma forma ou de outra na descrição empregada às particularidades do catolicismo lusitano, é preciso partir de alguns pontos para delimitar o que pode ou não caber sob cada guarda-chuva no momento da sistematização. Assim, amparando-se em Lévi-Strauss (1970; 1978; 2011), compreende-se o mito como uma narrativa ou discurso situado no passado de um determinado grupo, com ênfase ritual, que se faz contextualizado em um todo-complexo de alta relevância para a manutenção da coesão de determinada crença. Com relação às devoções marianas, quando se utiliza a categoria mito, compreende-se as histórias contadas a respeito da atuação, dos milagres e das aparições de uma determinada Nossa Senhora, partilhadas dentro de um mesmo contexto em que possuem sentidos particulares.

²² Eliade (1992), por exemplo, trabalha com suas próprias noções de mito, rito e símbolo, que poderiam ser utilizadas de base para criar categorias similares as aqui empregadas, mas mais alinhadas à fenomenologia da religião. De forma similar, Lévi-Strauss (1970; 2011) aplica outras formulações com relação às mesmas categorias para pensar a estrutura dos sistemas religiosos, a partir de um todo-estruturado que integra mito, rito e símbolo.

No que diz respeito ao rito, opta-se por utilizar a definição de Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*: “os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.” (DURKHEIM, 2008, p. 38). Nesse caso, entende-se que a noção de rito engloba um conjunto de ações, também contextualizadas por um sistema de crenças atrelado a uma dimensão narrativa, que são reproduzidas dentro de uma temporalidade com um conjunto de finalidades psicológicas, sociais e espirituais. Essa dimensão, quando aplicada às devoções marianas, diria respeito a todo tipo de atividade realizada pelos fiéis enquanto empenhados em suscitar determinados efeitos, correspondentes a aspectos descritos no sistema de crenças.

Imagem, por sua vez, diz respeito a uma representação visual de algo, majoritariamente aplicada aqui ao caso de artefatos materiais, que podem ser construídos com base em formulações abstratas anteriores. Para a conceitualização do termo, utiliza-se o modelo de Gell (1998), que tipifica estes objetos como sistemas técnicos de ações. Assim, quando se trata de imagens de devoções marianas, designa-se a reprodução visual de uma figura abstrata de Maria através de meios materiais (esculturas, pinturas, colagens, etc.) permitindo um processo de agenciamento da própria figura sobre o fiel, a depender das características atribuídas a cada designação específica. Do mesmo modo que os elementos anteriormente citados, a imagem também se faz delimitada pelo sistema de crenças que a torna concreta.

Por fim, a palavra função será utilizada para designar aquilo que Weber (2000, p. 333) chama de “profissões” das devoções. Conforme apresentado anteriormente, trata-se das divisões funcionais de ênfase medieval que separam os santos e as demais figuras divinizadas dentro do catolicismo a partir de determinadas especialidades. Uma Nossa Senhora pode ser considerada protetora dos imigrantes, enquanto outra é mais invocada para pedidos ligados ao parto. Essas percepções funcionais dentro de um grupo de fiéis caracterizam as profissões marianas, que, como o mito, o rito e a imagem, também operam de forma integrada dentro de um conjunto no qual possuem sentidos específicos para aqueles que compartilham da mesma crença.

O panorama geral apresentado com relação aos quatro tipos-ideias que serão utilizados para sistematizar os elementos presentes nas devoções à Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição servirá como base para o próximo capítulo, que pretende levantar informações iniciais para que seja possível

posteriormente empregá-las em comparações na última parte da pesquisa. Assim, objetiva-se retomar essas definições ao final do trabalho, complexificando-as e relacionando-as com o referencial teórico anteriormente exposto para a tentativa de conduzir a construção de modelos mais gerais a respeito do sistema devocional mariano. Situando este legado e apresentando o ferramental que responde a ele, finalmente será possível lançar um olhar atento ao objeto central deste trabalho: os três casos de ressignificação devocional a partir da transplantação, sobre os quais se debruça a seguir.

CAPÍTULO II

AS DEVOÇÕES TRANSPLANTADAS

Em *Comunidades Imaginadas*, Benedict Anderson (2008) contribui para a produção de um paradigma histórico-antropológico ao desvelar a existência de uma relação entre a violenta colonização das Américas espanholas e o surgimento da primeira concepção moderna de nacionalismo. Anderson aponta, sobretudo, que esse processo se dá por conta de uma mudança na própria temporalidade ocidental, causada pelo impacto do empreendimento colonial sobre as tecnologias de compartilhamento e reprodução de mensagens. No limite, o que está proposto por trás dessas ideias é a noção de que a construção simbólica a partir dos mundos colonizados se dá de forma muito mais rápida e fluida, operacionalizando o uso da prensa para a consolidação da ideia de imprensa. Por exemplo, ter a possibilidade de ler no jornal a respeito de um evento que ocorreu ontem nas colônias é um fenômeno psicossocial distinto de receber essa mesma informação via carta, semanas ou meses depois do acontecimento ter se dado.

A diminuição sobre o tempo de receber e repassar notícias é como se fosse uma redução no tamanho do mundo. O estabelecimento material das colônias, por exemplo, está permeado por essa lógica: no mundo colonial, a América portuguesa e a Península Ibérica estão conectadas por um corredor invisível de compartilhamento de informações que é potencializado pela imprensa, assim como o caso espanhol trabalhado por Anderson. Dentro dessa mesma lógica, a fase de contato da transplantação do catolicismo lusitano às terras por eles colonizadas está submetida a uma relação com a informação que é impregnada por essas concepções de tempo e espaço, que anunciam silenciosamente os primórdios do que viria a ser o fenômeno da transmodernidade²³.

Pensar o papel da religião para a fundamentação dessas mudanças não é uma novidade. O imbricamento entre assuntos de ordem da fé e a gradual popularização da prensa é o ponto de partida de Anderson, mas também a maior razão de críticas recorrentes à sua produção. Claudio Lomnitz (2001) aponta que o autor de *Comunidades Imaginadas*, embora esteja correto em afirmar que há uma ligação entre o encurtamento do tempo-espaço do acesso à informação e a religião, secundariza a profundidade desse

²³ Cunhado por Rosa María Rodríguez Magda, o conceito de transmodernidade é utilizado aqui com o sentido descrito por Grosfoguel (2016), baseado grandemente nas contribuições de Enrique Dussel. A noção de transmodernidade propõe localizar o processo incompleto da decolonização para além das concepções de modernidade e pós-modernidade, que se fazem muitas vezes limitadas e etnocêntricas.

relacionamento. Para Lomnitz, Anderson estaria errado ao desconsiderar em seu trabalho que "a nacionalidade espanhola foi construída sobre a militância religiosa: descendência e língua foram agrupadas numa noção de chamado nacional à tutela espiritual na América e em todo o mundo." (LOMNITZ, 2001, p. 51). Em outras palavras, o que Lomnitz defende é que não há como desvincular a mudança na dinâmica da comunicação do empreendimento colonial, mas que para compreender este processo integralmente é necessário primeiramente situar a colonização como um produto precisamente religioso.

Dedicado a trabalhar questões dessa ordem, o capítulo anterior diagnosticou a existência de um conjunto de relações entre a transplantação do catolicismo lusitano, essencialmente mariano, e a operacionalização colonial de um ideal de conquista herdado das Cruzadas. Com isso em mente, faz-se necessário dedicar as primeiras palavras deste segundo capítulo a uma caracterização simbólica da transplantação do catolicismo mariano ao que posteriormente viria a ser o Brasil. Construídas criativamente pela disputa discursiva entre distintos sujeitos dentro de um longo processo histórico, as Nossas Senhoras (ou melhor, as ideias fabricadas a respeito dessas Nossas Senhoras) podem ser concebidas como grandes colchas de retalhos, não no sentido de um aglomerado passivo de ideias pré-existentes, conforme critica Ferretti (1995), mas como a síntese de uma produção deliberada e criativa a partir da reorganização de alguns desses elementos em um resultado final que é simultaneamente novo e antigo.

Conforme discutido brevemente no capítulo anterior, a gênese das devoções marianas acompanha as elaborações do cristianismo primitivo. Para Pelikan (1996), o surgimento de um culto à Nossa Senhora estava atrelado à produção e circulação de alguns textos do Novo Testamento que, embora tratassem muito brevemente de Maria, possibilitavam a sua inclusão no sistema simbólico cristão. Registros arqueológicos das Catacumbas de Priscila comprovam que já vinham sendo produzidas representações imagéticas de Maria desde o século II. Como discute Hoornaert (2013), embora até meados dos anos 200 a deusa Ísis fosse a mais influente sobre o imaginário pan-mediterrâneo, capaz de assimilar diversas divindades femininas, esse papel foi gradualmente absorvido por Nossa Senhora. Faz-se possível encontrar, a partir dessa época, a quebra e a ruína intencional de imagens e templos de Ísis, que são paralelamente reaproveitados para a veneração a Maria:

Pois o que é a imagem de Nossa Senhora com Jesus no colo senão uma apropriação cristã da imagem de Ísis que cuida de seu filho Horus? Para conseguir essa proeza, Maria pode contar, desde o início, com o apoio

de intelectuais cristãos letrados como Hipólito, Tertuliano, Justino e outros e, principalmente, com o apoio das autoridades. Constantinopla (330), a nova capital do império, inaugurada em 330, por exemplo, já conta com um número considerável de santuários dedicados a Maria. Aqui também a data definitiva é 381, quando o imperador romano Teodósio invoca Maria sob o nome de “mãe de Deus”, um nome tradicionalmente reservado à deusa Cibele. (HOORNAERT, 2013, p. 4)

Embora estes casos ilustrem a existência anterior da devoção, as primeiras aparições marianas só foram difundidas em maior escala a partir do século III, após o Concílio de Éfeso (STEIL, 2003). Através de um longo processo histórico no qual Nossa Senhora se torna, de fato, um elemento central dentro de alguns catolicismos (como ilustra o caso ibérico discutido no capítulo 1), o significado e o funcionamento do esquema devocional é alterado a depender da agência coletiva. Assim, as formas de culto a Maria são transmitidas de um grupo ao outro, formando concepções hegemônicas que entram em embate dentro dos campos e subcampos das comunidades religiosas.

Seguindo o modelo do avanço do culto de Ísis descrito por Hoornaert (2013), que “cruza de barco o mar mediterrâneo e penetra nos grandes rios” e chega em todos os lugares na medida em que “[c]omerciantes internacionais e marinheiros a transportam” (HOORNAERT, 2013, p. 4), a transplantação da devoção à Nossa Senhora implica igualmente o uso da tecnologia na sua conquista, das caravelas às redes sociais. Com o advento colonial da chegada às Américas, o estabelecimento de um catolicismo mariano no Brasil é produto que pode ser creditado, desde o primeiro dos desembarques, aos movimentos da transmodernidade.

No texto introdutório de *Maria entre os vivos*, Steil, Mariz e Reesink (2003) discutem a presença de Nossa Senhora na realidade cotidiana dos brasileiros. Analisam, particularmente, a escolha dos nomes próprios que homenageiam aparições marianas em maior popularidade a cada época, materializando através deles o impacto da devoção na vida da população. Para além de seu uso para batizar homens e mulheres, as diferentes manifestações de Maria reconhecidas pelo povo dão nome a diversos municípios, bairros e ruas pelo Brasil. Demarcam igrejas em sua homenagem. São reivindicadas em comércios e aparecem no título de grupos e de associações da sociedade civil. Maria estampa roupas e móveis, aparece no rádio, na televisão e nas redes sociais.

Embora as configurações atuais do campo religioso brasileiro evidenciem uma pronunciada queda no percentual de católicos e uma maior fluidez entre as fronteiras das distintas religiões, a presença de Nossa Senhora no cotidiano nacional não acompanha

esse declínio. Muito pelo contrário, “os anos 80 e 90, assim como os primeiros do século XXI, têm assistido a uma proliferação significativa de aparições marianas não só no Brasil, mas em todos os países de tradição católica” (STEIL, MARIZ, & REESINK, 2003, p. 8). Para além do registro de aparições, as devoções marianas são reivindicadas como parte integral de novos movimentos católicos, como é o caso de grupos vinculados à Renovação Carismática Católica, ou comunidades virtuais compostas por tradicionalistas e “tradismáticos”²⁴. Assim, Nossa Senhora é assunto que implica não só a população pobre e desamparada do Brasil, mas mobiliza um conjunto heterogêneo que desencoraja análises a partir de modelos baseados em categorias dialéticas.

Camurça e Barreto (2003), por exemplo, descrevem o fenômeno das aparições de Nossa Senhora em Mercês (MG) como “a interface de um “catolicismo popular” ou “rústico” de pequenos sítiantes do meio rural com um catolicismo dos movimentos carismáticos urbanos” (CAMURÇA & BARRETO, 2003, p. 211). Para Steil e Alves (2003), com relação ao caso da aparição de Maria em Taquari (RS), os relatos de fiéis implicam em um processo interno ao catolicismo que evidencia um contínuo “arranjo entre tradição e modernidade e entre instituição e carisma” (STEIL & ALVES, 2003, p. 188). Essa fluidez é pronunciada ao ponto que se torna necessário o uso de uma metodologia que permita os autores a tomar distância

de uma perspectiva funcionalista sobre as aparições que tende a tomá-las como recursos simbólicos e ideológicos das classes populares, destituídas do conhecimento científico, para lidarem com os problemas sociais, particularmente aqueles associados à pobreza e à violência, como as situações de crise econômica e social ou mesmo ameaças de guerra. Nossa compreensão do fenômeno é de que as aparições não se esgotam nas funções que possam assumir dentro de uma conjuntura específica, mas, pela força e densidade com que acionam a tradição, podem enquadrar os eventos e interpretá-los dentro de seu sistema simbólico com os recursos compreensivos oferecidos pelos seus mitos e ritos. (STEIL & ALVES, 2003, pp. 182-183).

Ao analisar o relato das populações a respeito de suas atividades devocionais à Nossa Senhora, percebe-se que estão misturados na composição das imagens, do rito, do mito e das funções de cada culto, diversos sistemas simbólicos que se originam em lugares

²⁴ O termo “tradismático” foi cunhado pelo cientista político francês Gaël Brustier para se referir a agentes provenientes do movimento carismático que incorporam em suas práticas religiosas e políticas uma série de elementos de um catolicismo tradicionalista. Posteriormente essa terminologia foi apropriada pelos próprios grupos religiosos conservadores brasileiros, que se autodenominam tradismáticos quando reivindicam uma participação ativa tanto na renovação carismática, como em comunidades católicas tradicionalistas.

sociais distintos. Com relação ao seu estudo sobre a aparição de Nossa Senhora em Piedade dos Gerais (MG), Almeida (2003) aponta que

[a]s falas proferidas nos três meses iniciais restringiam-se a enunciar suas próprias figuras simbólicas. Várias delas evocavam dogmas e se enraizavam na tradição, além de elementos do cenário se assemelharem aos das aparições européias, como as imagens do paraíso e do inferno vislumbradas pelos videntes e os fenômenos sobrenaturais testemunhados pelos presentes. (ALMEIDA, 2003, p. 145).

O caráter fusionado de narrativas religiosas a respeito de Nossa Senhora que mesclam aspectos do cotidiano dos brasileiros com símbolos populares europeus, sejam estes das classes mais baixas, médias ou altas das sociedades em que surgem, aparece não como elemento de exceção, mas como regra do funcionamento devocional mariano. Essas percepções são apontadas desde a influência indígena sobre o relato anti-comunista da aparição de Nossa Senhora das Graças na Vila de Cimbres (SILVA, 2003) ao uso nacionalista e conservador da devoção popular de Nossa Senhora Aparecida durante as festas de consagração da década de 1930 (CORDEIRO, 2017).

Com isso em mente e com relação a tudo aquilo que veio sendo discutido até aqui, este segundo capítulo tratará de sistematizar, a partir de quatro características (imagem, rito, mito e função), as três devoções marianas escolhidas para serem trabalhadas durante esta pesquisa: Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Dividido em três partes, sendo cada uma responsável por uma mesma devoção, serão discutidos os quatro pontos selecionados primeiramente em seus sentidos ibéricos pré-coloniais e posteriormente em sua reformulação criativa após o processo de transplantação para o Brasil.

Objetiva-se nessa segunda etapa, portanto, realizar uma tentativa de identificar eventuais padrões entre os processos de resignificação dos três casos de devoções marianas selecionados. Empregando um olhar analítico sobre as devoções dessas Nossas Senhoras em duas faixas temporais e em duas localizações geográficas distintas, espera-se que seja possível formular algumas ideias iniciais a respeito do funcionamento geral da forma como se dá o culto mariano. A escolha em dividir os momentos da devoção se dá principalmente por conta da ênfase indicada no capítulo anterior com relação ao empreendimento colonial, que implicou a transplantação dessa forma de catolicismo com foco em Maria ao continente americano.

Para que posteriormente se construam noções a respeito do funcionamento das devoções, é primeiro necessário apresentar ao leitor a história e os símbolos que envolvem

cada uma dessas Nossas Senhoras, para que posteriormente sejam levantados tipos ideais a serem comparados. Tendo concluído essa sistematização inicial, então, dedica-se a descrever um modelo a partir do conteúdo extraído ao longo do capítulo. Objeto da criatividade dos agentes, discute-se agora quem são e como atuam Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

1 Nossa Senhora da Cabeça

A sistematização dos casos devocionais dessas três Nossas Senhoras é também um relato com início, meio e fim. Com isso, vale justificar o caminho que se almeja percorrer e a razão de se iniciar a discussão por essa ponta em particular, a devoção à Nossa Senhora da Cabeça. Diferentemente das demais Nossas Senhoras que serão trabalhadas ao longo deste capítulo, Nossa Senhora da Cabeça é talvez aquela que envolve um menor número de relatos e produções acadêmicas brasileiras. Isso não quer dizer que não haja adesão à devoção no contexto nacional, uma vez que poderiam ser mapeados distintos grupos de devotos, com Igrejas, Paróquias e Santuários no Rio de Janeiro e em São Paulo (MEGALE, 1997), bem como em Minas Gerais e no Rio Grande do Sul (MARTÍNEZ, 2009)²⁵, mas o limitado número de trabalhos certamente indica um processo desafiador no que diz respeito à coleta de informações.

Por outro lado, a escassez de produção bibliográfica nas academias do Brasil não significa que não haja material a respeito de Nossa Senhora da Cabeça, que é, afinal, a padroeira de Andújar, na Andaluzia (e, portanto, bastante conhecida na Europa). Dessa forma, há fontes profícuas a respeito da devoção, produzidas por autores e autoras ibéricos de áreas do conhecimento muito diversas, que darão, em boa medida, o contorno para esta primeira discussão a ser apresentada ao longo do capítulo. Vale reforçar que para além dos muros limitados das discussões acadêmicas, a consulta a outros tipos de material deve ser considerada para dar conta da sistematização do objeto. Com isso, será também levado em consideração o discurso produzido pelos próprios fiéis e pelas instituições religiosas, que se fazem presentes através de informes paroquiais, da distribuição de santinhos, das postagens em fóruns e nas redes sociais.

²⁵ Estes grupos estão centralizados nas seguintes igrejas: na Paróquia Nossa Senhora da Cabeça e na Capela Nossa Senhora da Cabeça, ambas na cidade do Rio de Janeiro (RJ), na Capela de Menino Jesus de Praga e Santa Luzia, em São Paulo (SP), no Santuário de Nossa Senhora da Cabeça, em Perdizes e na Paróquia Nossa Senhora da Cabeça, em Juiz de Fora (MG), bem como na Paróquia Nossa Senhora da Conceição, em Porto Alegre (RS).

Com relação às contribuições êmicas, de certo que serão sempre utilizadas de forma parcimoniosa e, sobretudo, através das lentes analíticas da Ciência da Religião. São, todavia, indispensáveis para considerar a reelaboração constante das devoções, uma vez que permitem observar como se dá o manuseio das narrativas religiosas, bem como espiar, mesmo que por uma pequena fresta, os significados que as diferentes Nossas Senhoras despertam na vida dos devotos.

1.1 A devoção ibérica de Nossa Senhora da Cabeça

Ao que tudo indica, a devoção à Nossa Senhora da Cabeça, tanto em sua concepção ibérica como naquela partilhada pelos devotos brasileiros (MEGALE, 1997), apresenta uma gênese em comum: o mito de uma aparição mariana, cuja narrativa se dá em um pico montanhoso em Andújar, no século XIII (MASIÁ Y LLOMPART, 1939). De acordo com Martínez (2009), todavia, embora a história marque a existência de um culto de alta adesão na Espanha, não há documentação a respeito da devoção no século XIII, mas sim registros documentais a partir do século XVI que falam de um santuário já existente dedicado à Nossa Senhora da Cabeça.

Assim, seguindo a tradição desse autor em particular, embora não seja possível comprovar cientificamente o ano exato do início da devoção nessa região, pressupõe-se a partir dos indícios disponíveis que se trata de uma construção anterior aos documentos das confrarias de 1500, que poderia muito bem existir, de algum modo, desde o século XIII. A devoção provavelmente não havia sido registrada até então por mobilizar, em um primeiro momento, apenas um pequeno grupo de fiéis daquela localidade específica (MARTÍNEZ, 2009).

O relato da aparição de Nossa Senhora da Cabeça é protagonizado por Juan Alonso de Rivas, um pastor de ovelhas cristão que vivia na região da *Sierra Morena*. Recontada em sua versão sistematizada em 1939, com aprovação eclesiástica, a lenda contextualiza que Juan teria perdido um de seus braços em 1211, atacado por árabes no contexto da “reconquista” de al-Andaluz (MASIÁ Y LLOMPART, 1939). Algum tempo depois, em 1227, supostamente como uma “prova” da intercessão de Deus e da Virgem Maria sobre o ato de injustiça cometido pelos árabes contra o povo cristão escolhido, Juan recebe uma visão de Nossa Senhora:

avistou uma luz muito forte, que vinha do alto do monte da Cabeça. Sem saber o que fazia, saiu correndo naquela direção até que encontrou a entrada de uma gruta, de onde partiam os raios de luz. Sua primeira

reação foi de medo, porém [em] alguns instantes criou coragem e meteu-se pela fogueira que ardia sem fazer fumaça e sem queimar coisa alguma. Extasiado, viu sobre as rochas, que lhe serviam de pedestal, uma belíssima imagem da Mãe de Deus e ao lado dela, presa a um galho, uma campainha que tocava sem que ninguém a agitasse. (MEGALE, 1997, p. 114)

Nesse encontro, Nossa Senhora teria pedido que Juan fosse à cidade de Andújar solicitar a construção de um templo no pico montanhoso do encontro, o *Cerro del Cabezón*²⁶, ao que o pastor teria respondido ter pouca credibilidade entre o povo, que poderia pensar que ele seria um impostor. Como parte do acordo, Maria teria reconstituído o seu braço perdido, para que ele pudesse comprovar aos demais habitantes que se tratava propriamente de um milagre.

Louco de alegria, ele saiu correndo a caminho da cidade, onde o povo, testemunhando o milagre, encheu-se de entusiasmo e os habitantes, em verdadeiro delírio, partiram para o monte da Cabeça a fim de verem a sagrada imagem. Os moradores de Andújar aclamaram a Senhora da Cabeça como padroeira da vila e, auxiliados pelas contribuições das cidades vizinhas, construíram belíssimo santuário no local da aparição, cumprindo assim o desejo da Mãe de Deus. (MEGALE, 1997, p. 114)

De forma análoga às propostas de Theissen (2009) no que diz respeito à construção da ideia de Jesus como uma amálgama entre aspectos históricos e míticos bastante indissociáveis²⁷, a história da conquista espanhola da Andaluzia sobre os muçulmanos está mesclada nas devoções católicas locais. Esses traços se repetem no caso da construção mítica de Nossa Senhora da Cabeça, amparada por uma narrativa das Cruzadas que separa o mundo entre bárbaros e cristãos. Em sua linha do tempo de ordem histórico-mítica, Martínez localiza que no ano de 1225, antes da aparição, “os árabes entregam o reino de Andújar ao Rei Fernando III” (MARTÍNEZ, 2009, p. 115, tradução nossa). A aparição teria ocorrido em 1227 e em 1287 teria sido iniciada a construção da ermida dedicada à Nossa Senhora da Cabeça, concluída em 1304. A ermida

²⁶ O nome original do local que é cenário da aparição se chamava, em um primeiro momento, *Cerro del Cabezón*. Por essa razão, Nossa Senhora da Cabeça recebeu, em espanhol, o nome de *Nuestra Señora de la Cabeza*, ou *Virgen de la Cabeza*. Posteriormente, por conta da atividade do santuário, o pico montanhoso foi rebatizado de *Cerro de la Cabeza* (MARTÍNEZ, 2009).

²⁷ No segundo capítulo de *A religião dos primeiros cristãos*, quando se dedica a falar da construção de uma noção partilhada a respeito de Jesus Cristo, Theissen (2009) defende a ideia que “no centro do cristianismo primitivo não se achava nem um mito secundário historicizado, nem uma história secundária mitologizada. No início havia uma tensa unidade entre história e mito” (p. 42) e que “a conexão entre mito e história é característica da religião bíblica” (p. 49). Assim, o Cristo querigmático não é nem só mito e nem só história, mas uma combinação indissociável das duas coisas. Aqui, propõe-se o mesmo para as narrativas míticas construídas em torno das devoções marianas.

posteriormente teria dado origem ao santuário, ao redor do qual atualmente se constitui o culto a essa devoção.

Com exceção da entrega de Andújar, os demais acontecimentos não podem ser confirmados empiricamente. Embora a edificação da Basílica de *Nuestra Señora de la Cabeza* tenha, de fato, se dado entre os anos 1287 e 1304, não há comprovação de que a igreja tenha surgido já atribuída a esta devoção específica. O que se tem por certo, é que a partir do século XVI há um crescimento exponencial no alcance do culto à Nossa Senhora da Cabeça, aparentemente consolidado, que implica no aumento proporcional de peregrinos, procissões e de irmandades dedicadas à devoção (MARTÍNEZ, 2009; GABARRÓN TORRECILLAS, 2012). É no contexto desse crescimento que surge uma preocupação em zelar pelos documentos do Santuário, possibilitando que fossem salvaguardados no sentido de recontar a história dos ritos devocionais descritos²⁸.

Assim, constituiu-se culturalmente um conjunto de práticas ritualísticas ligadas à Nossa Senhora da Cabeça, mas que faziam ressoar hábitos devocionais bastante comuns na região ibérica medieval, conforme descritos no capítulo anterior. Em boa medida, a devoção se organizou em torno da Basílica do mito de encomenda de Juan Alonso de Rivas, local ao qual os fiéis deveriam peregrinar para assistir a romaria anual do mês de abril, tempo de festa dessa aparição (MARTÍNEZ, 2008). Ainda segundo Martínez (2008), para além do pilar da peregrinação, o rito ibérico da devoção à Nossa Senhora da Cabeça envolvia a atuação por meio de irmandades leigas, ao menos até o século XVIII, quando foram institucionalmente dissolvidas por pressão do Estado e da Igreja. De acordo com Gabarrón Torrecillas (2012), as peregrinações e as irmandades no contexto medieval da dominação ibérica sobre os muçulmanos também serviam o propósito de demarcar o triunfo religioso do cristianismo, tomando espaço compulsório no cotidiano dos sujeitos que habitavam a região.

²⁸ Para uma análise mais detida dos textos descritivos do século XVI e XVII a respeito da devoção, recomenda-se a leitura de Becerra (2010).

Figura 1 – Romaria de Nossa Senhora da Cabeça, em Andújar, 1926



Fonte: disponível em < <https://virgendelacabeza.net/romeria-antigua-2/>>. Acesso em jun. 2023.

Embora a passagem do tempo e a relação entre os sujeitos implique a reinvenção constante das devoções, a transladação no mês de abril da imagem de Nossa Senhora da Cabeça é ainda o rito central ligado à Basílica de Andújar, que permite aos fiéis relembrar e repetir o eixo temporal original do mito de aparição. A imagem que é carregada na procissão também se faz essencial para o estabelecimento de uma cultura devocional de tradição reinventada, e é ainda hoje, muito por conta disso, objeto de polêmicas diversas. Há uma preocupação por parte dos fiéis, registrada por Martínez (2009), em buscar encontrar uma descrição “mais acertada” da aparição original, para que a imagem transportada na procissão fosse a reprodução fiel da Nossa Senhora de Juan Alonso de Rivas, especialmente levando em conta que a representação atual foi produzida em 1944, por José Navas Parejo, após uma versão anterior ser quebrada durante a Guerra Civil Espanhola.

Os devotos divergem a respeito da cor de pele de Nossa Senhora, dos objetos carregados por ela e pelo Menino Jesus, bem como da posição em que deve ser representada. A ausência de relatos anteriores ao século XVI deixa uma lacuna que incentiva a contestação na busca por um ideal de tradição inalcançável, mas que ao mesmo tempo tem dificuldade de se estabelecer com relação à versão hegemônica de sua produção do século XX. Em relatos que mais uma vez mesclam história e mito, distintos autores tentaram descrever as características dessa “imagem original”, que encontra sua versão mais famosa no trabalho de Dom Manuel Salcedo Olid:

A atitude era como se estivesse de pé, segurando no braço esquerdo uma criança, a quem com a mão direita parecia oferecer um fruto vermelho, que se assemelha a um *madroño*. A criança, por sua vez, segurava na mão esquerda um mundo, cujo eixo assentava uma pequena cruz. As roupas foram também examinadas, tanto quanto o seu respeito o permitira, e verificou-se que estavam cosidas na parte inferior com um cordão de seda vermelha. Observou-se também que o interior era coberto por um pano branco e, por cima, por uma veste de seda azul, salpicada de estrelas douradas que, apesar da sua idade, adornavam a veste celeste “mais do que se estivessem fixas no próprio céu”. Por cima, uma túnica de seda melada, fechada com um broche por baixo da barriga, com todas as suas pregas cosidas, e um cordão de seda vermelha à cintura, desbotado pela ação do tempo. Sobre estas vestes, estão colocadas as várias outras peças que os fiéis lhe deram ao longo dos séculos. O seu rosto moreno, de expressão doce, é proporcionado e agradável; adornado com toucas: uma delas com pontas douradas, e a outra terminando em fios de pérolas. Os cabelos são castanhos, divididos em duas partes. Olhos amorosos, que parecem estar olhando na direção de onde quer que a olhem. Sobrancelhas pretas e arqueadas; lábios vermelhos. A cabecinha do Menino é pequena e graciosa. (SALCEDO OLID *apud* MASÍA Y LLOMPART, 1939, p. 16, tradução nossa)

Apesar de não desconsiderar a possibilidade de terem existido outras versões da imagem antes da substituição no pós-Guerra Civil, Martínez (2009) se refere à produção de 1944 de José Navas Parejo como a segunda Nossa Senhora da Cabeça, que representa “a Virgem sentada, esculpida em madeira, segurando o Menino Jesus no braço esquerdo; este, por sua vez, segura na mão esquerda o mundo, enquanto Nossa Senhora segura um *madroño* na outra mão” (MARTÍNEZ, 2009, p. 22, tradução nossa). Em boa medida, a descrição feita da segunda imagem parece fazer ressoar as características da primeira, com exceção da posição de Nossa Senhora, que dessa vez aparece sentada. Embora não seja comentado na construção de Martínez (2009), a versão atual também possui a cor de pele escura como a primeira, possibilitando a continuidade do apelido conferido há séculos à devoção pelos fiéis, *La Morenita*.

Figura 2 – A atual imagem viajante de Nossa Senhora da Cabeça, confeccionada em 1944



Fonte: disponível em < <https://diocesisdejaen.es/horarios-de-la-veneracion-y-el-culto-de-la-virgen-de-la-cabeza-en-andujar/>>. Acesso em jun. 2023.

Martínez (2009) insinua (pp. 20-22) que a descrição da primeira imagem feita por historiadores dos séculos XVI e XVII, como é o caso de Salcedo Olid, podem não referenciar a “originalidade” da aparência de Nossa Senhora da Cabeça, cuja pele poderia, segundo ele próprio, ter sido escurecida devido à gradual queima de velas pelos fiéis. Landman (2012) aponta que a deslegitimação das chamadas Virgens Negras²⁹, através da atribuição da cor de sua pele à elementos externos, como velas, intempéries e ao próprio material utilizado na fabricação das imagens, configura uma construção racista da história dos catolicismos. Nesse sentido, a autora defende que essa retórica esconde as verdadeiras relações entre devotos e devoção, que provavelmente construíram os santinhos à imagem e semelhança de suas próprias características físicas.

Apesar da dificuldade de tratar este caso em termos absolutos sem a devida comprovação histórica, no sentido da adoção de um paradigma indiciário, a partir das pistas científicas existentes, seria possível supor algumas ideias iniciais. Sabendo do impacto dos conflitos regionais com os muçulmanos durante a conquista de al-Andaluz pelos espanhóis sobre a própria construção do mito de aparição de Nossa Senhora da Cabeça, é provável que dentre seus primeiros devotos em Andújar estivessem grupos compostos de descendentes convertidos de mouros, de pele escura. Ainda que não fossem

²⁹ Termo utilizado para designar as imagens de Nossas Senhoras que são representadas com a pele escura (LANDMAN, 2012).

a maior parte da população, certamente estavam em maior número no núcleo devocional que constituiu o primeiro contorno da aparição, que se preocupava sobretudo em retratar um conflito religioso (e não étnico-racial) como fio condutor da narrativa histórico-mítica de Nossa Senhora da Cabeça.

Ao cristão Juan Alonso de Rivas, “injustiçado” pelos muçulmanos, Maria responde no sentido de restaurar a justiça, não só a ele pessoalmente, pelo braço perdido, mas à toda região de Jaén. Assim, uma primeira *profissão* que pode ser atribuída à Nossa Senhora da Cabeça ibérica, ligada ao seu mito de aparição, é sua função enquanto defensora dos cristãos, frequentemente atribuída às devoções marianas de origem na Europa medieval. Em decorrência disso, vale reforçar a retrorreferência feita a um pacto entre Nossa Senhora e o povo de Andújar e Jaén na narrativa da aparição, repetição da noção bíblica dos judeus como povo escolhido. Para além de justiceira, Nossa Senhora da Cabeça é patrona dessa população específica, a qual este acordo tácito garante a proteção com relação aos mais diversos assuntos. Decorre desta segunda função, está em terceiro lugar a atribuição do título à Nossa Senhora de padroeira da *montería*, caças tradicionais espanholas que desde o século XIV fazem parte do cotidiano de Andújar. Se a *profissão* de Nossa Senhora da Cabeça é a de intervir em nome da população de Jaén, e se a profissão da população de Jaén é a caça, logo, deve a própria devoção ser também uma especialista na ocupação regional.

Conforme discutido até aqui, a construção de um sistema simbólico partilhado a respeito da Nossa Senhora da Cabeça em Andújar, no que tange os mitos, ritos, imagens e funções devocionais, está fortemente atrelada a um conjunto de referências geográficas, históricas, políticas, sociais e religiosas que fazem sentido para a população que o constitui ao longo do tempo. Esses aspectos podem ser resumidos (para análises posteriores) da seguinte forma:

Tabela 1 – A devoção ibérica de Nossa Senhora da Cabeça

MITO	RITO	IMAGEM	FUNÇÃO
(a) aparição à Juan Alonso de Rivas.	(a) peregrinação; (b) procissão; (c) irmandades.	(a) Virgem negra; (b) fruto regional.	(a) defesa dos cristãos; (b) padroeira regional; (c) patrona das <i>monterías</i> .

Fonte: elaborado pela autora.

Acredita-se que os pontos sistematizados na tabela, embora estejam aqui postos de forma bastante resumida, sejam capazes de distinguir consideravelmente a versão

ibérica desta devoção, representando suas características centrais que a diferem radicalmente da versão brasileira, a ser trabalhada a seguir. Vale reiterar que este processo de diferenciação entre as Nossas Senhoras de mesmo nome é aqui compreendido como consequência natural do processo de transplantação das devoções marianas às Américas, pelo qual se faz necessário iniciar a discussão, mais uma vez.

1.2 A devoção brasileira de Nossa Senhora da Cabeça

A presença da devoção à Nossa Senhora da Cabeça na América Latina deve-se àqueles que foram para essas terras acompanhando os conquistadores. Assim, na Argentina, no Peru, no México, no Chile e no Brasil houve e ainda há culto. (MARTÍNEZ, 2009, p. 66, tradução nossa)

O culto à Nossa Senhora da Cabeça se fixou no Brasil entre os séculos XVI e XVII, através da família Correia de Sá³⁰, no Rio de Janeiro (CRULS, 1965). De acordo com Megale (1997), o primeiro registro da devoção no território nacional se deu com o pedido de construção de uma capela privada dedicada à Nossa Senhora da Cabeça dentro do engenho de Salvador Correia de Sá³¹, o que indica a existência prévia de uma cultura devocional familiar que se constituiu em algum ponto da herança dos Correia de Sá. Vale reforçar que esse mesmo período, conforme discutido no item anterior, foi também o palco de um crescimento exponencial na devoção à Nossa Senhora da Cabeça em Andújar, o que poderia explicar a adesão ao culto por uma família portuguesa. Outro fator a ser levado em consideração é a criação da União Ibérica, entre os anos de 1580 e 1640, que pela unificação política dos reinos de Portugal e Espanha, marcou uma maior possibilidade de interação cultural entre estes grupos, possivelmente permitindo o trânsito devocional por meio de casamentos ou outras formas de constituição de vínculos interpessoais.

Seja como for, a partir da tradição da capela dentro do engenho, Martim de Sá³², filho de Salvador Correia de Sá, consegue posteriormente que o prelado Mateus da Costa Aborim conceda a ele permissão para que a imagem de Nossa Senhora da Cabeça de sua família seja integrada como parte do acervo da então Catedral do Rio de Janeiro, a Igreja

³⁰ Os de Sá remontam a uma família de nobres portugueses do século XIV.

³¹ Em 1568, Salvador Correia de Sá, o Velho (1547-1631), deu início à dinastia carioca dos Correia de Sá, que governaram o Rio de Janeiro por três gerações, durante quase um século.

³² Um outro relato divergente aponta que foi a esposa de Martim Correia de Sá, Dona Maria de Mendoza y Benevides, cuja família tem origem em Jaén, que trouxe a primeira imagem ao Brasil. Não há, todavia, indicação da origem dessa fonte. A história pode ser lida em <<https://www.nscabeca.org.br/padroeira>>. Acesso em jun. 2023.

Matriz do Morro do Castelo (MEGALE, 1997). No século XVIII, essa imagem original feita de barro – provavelmente produzida dentro dos padrões devocionais espanhóis indicados anteriormente – é quebrada e precisa ser substituída. Quando a nova imagem chega, ela não representa mais a Virgem Negra de Andújar, mas sim uma Nossa Senhora diferente, transformada pelo processo local de criação, mobilizado pelos grupos frequentadores do Morro do Castelo.

Com a mudança da Sé para a igreja de Nossa Senhora do Rosário, a imagem de Martim de Sá, que era de barro, quebrou-se. O cônego Gaspar Ribeiro Pereira, grande devoto de Nossa Senhora da Cabeça (falecido em 1734), mandou vir outra de Lisboa e colocou-a no altar do lado do Evangelho. Durante muitos anos a Virgem da Cabeça foi venerada naquele templo, até que em 1808, com a transferência da Sé para a [I]greja [das] [C]armelitas (até bem pouco tempo Catedral Metropolitana do Rio de Janeiro), a imagem de Nossa Senhora foi transportada para o local onde ainda se encontra em nossos dias, recebendo o carinho e a devoção de grande número de fiéis. (MEGALE, 1997, p. 115)

Antes de descrever a mudança na imagem, faz-se necessário iniciar a discussão pelo processo de introdução de um novo mito³³, que substitui, ou pelo menos renova a narrativa da aparição de Juan Alonso de Rivas na América portuguesa. Trata-se da história de um homem, de origem desconhecida e frequentemente sem nome, que teria sido condenado à morte por um crime que não cometeu. Para se livrar da execução, que varia de fonte para fonte entre forca e guilhotina, pediu a intercessão de Nossa Senhora da Cabeça. Na hora marcada, um mensageiro oficial impede a execução de acontecer, dizendo que haviam errado em seu julgamento e que daí em diante estaria livre. Com a graça alcançada, o homem teria posteriormente mandado fazer uma cabeça de cera para depositar como ex-voto aos pés da imagem de Maria.

Alinhada à popularização desse novo mito fundador a partir de meados do século XVIII, a imagem que chega de Lisboa na mesma época para substituir a peça original dos Correia de Sá, que havia sido quebrada, passa por um branqueamento. Para além da mudança na cor da pele de Nossa Senhora e do Menino Jesus, o fruto que costumava ser segurado na mão esquerda da representação é substituído por uma cabeça decepada. O título “da Cabeça”, que no contexto espanhol referenciava a localidade geográfica do mito da aparição de Juan Alonso de Rivas, passou no Brasil, por falta de um sistema simbólico

³³ Distintas versões do novo mito podem ser encontradas a partir de descrições feitas por fiéis em <<https://cruzterrasanta.com.br/historia-de-nossa-senhora-da-cabeça/22/102/>> e <<http://catolicismo.com.br/materia/materia.cfm?IDmat=B3F3B8A7-E1B3-F6A5-3FD98FEC3535243>>. Acesso em jun. 2023.

no qual estaria dotado de sentido, a ser compreendido como uma funcionalidade da devoção, agora querendo dizer cabeças literais.

Figura 3 – Representação de Nossa Senhora da Cabeça trazida de Lisboa no século XVIII, que atualmente se encontra na Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Antiga Sé, no Rio de Janeiro



Fonte: disponível em <<https://www.facebook.com/barrocobrasileiro/photos/nossa-senhora-da-cabe%C3%A7a-madeira-policromada-e-dourada-s%C3%A9culo-xviii-portugal-igre/2232569053506340/>>. Acesso em jun. 2023.

O rito que acompanha a substituição do mito e da imagem ibéricos funciona também no sentido de uma tentativa de reprodução da temporalidade da nova narrativa, ao mesmo tempo que se liga com o cotidiano específico dos devotos. Trata-se da prática de, como teria sido feito pelo homem salvo da execução, depositar ex-votos³⁴ antropomórficos de cera, no formato de cabeças, aos pés das imagens de Nossa Senhora da Cabeça.

³⁴ Ex-votos são objetos oferecidos a figuras devocionais católicas como forma agradecimento por um milagre realizado (GONÇALVES & SANTOS, 2010).

Figura 4 – Imagem de Nossa Senhora da Cabeça com ex-votos, na Capela de Santa Luzia e Menino Jesus de Praga, em São Paulo



Fonte: acervo de Thais Miyashiro (2021).

A prática votiva apresenta três etapas: realização do voto, manifestação do milagre e pagamento da promessa na forma uma pintura, escultura, fotografia, placa, carta, bilhete, peça de vestuário, fios de cabelos e órteses, entre outros, fazendo referência peculiar ao sofrimento subido e graça alcançada. (PEREIRA, et al., 2013, p. 37)

Operando como um sistema de trocas complexo, a prática ex-votiva implica uma negociação entre devotos e devoção. Aplicando a lógica de Weber (2000), esse relacionamento se dá no sentido de legitimar ou deslegitimar a posição de determinada divindade no panteão dos santos: as consideradas “mais fortes” pelos fiéis operarão mais milagres, e, portanto, receberão mais ex-votos. As tidas como “mais fracas”, por não fazerem com que os fiéis alcancem suas graças, serão associadas a outras funções. O depósito do ex-voto é o pagamento da promessa, mas também a manifestação de uma rede de poder articulada entre sujeitos e divindades. No caso de Nossa Senhora da Cabeça, embora as cabeças de cera sejam o objeto mais comum oferecido à Maria, podem ser ofertados toda sorte de ex-votos a depender do contexto no qual a imagem se encontra.

Em São Paulo, onde é comum que sejam deixados aos pés da imagem (além das cabeças de cera) fotografias, bilhetes e placas, a representação de Nossa Senhora da Cabeça mais conhecida está localizada na Capela de Santa Luzia e Menino Jesus de Praga, que fica no número 104 da Rua Tabatinguera, sob a arquidiocese da Sé. A capela foi construída em 1901, através da encomenda de D. Anna Maria de Almeida Lorena Machado ao arquiteto italiano Domenico Delpiano. Em um primeiro momento sendo objeto do culto privado em sua chácara, a imagem de Nossa Senhora da Cabeça era propriedade da família e já se encontrava nos moldes ressignificados do século XVIII, representando uma versão branca de Maria, que carrega uma cabeça decepada.

Tombada em 2002 e atualmente propriedade da Mitra Diocesana, a capela se tornou um ponto turístico religioso por duas razões distintas, que aparecem refletidas nas redes sociais da administração: em primeiro lugar, pela presença da imagem de Nossa Senhora da Cabeça, a qual recorrem os fiéis que buscam uma devoção com função associada à cura dos males da cabeça, e em segundo lugar pela celebração do rito tridentino³⁵. Uma análise a partir de blogs e fóruns tradicionalistas, que anunciam os horários das missas tridentinas na região, indica um certo distanciamento entre as cabeças e o rito em latim, uma vez que aqueles que falam desta capela em particular não mencionam a devoção à Nossa Senhora da Cabeça em suas postagens, embora costumem se debruçar longamente a respeito de Santa Luzia ou do próprio Menino Jesus de Praga³⁶. Ainda assim, a prática desses rituais distintos no mesmo espaço e ao mesmo tempo, gera algum estranhamento ao visitante externo.

Transformada a partir da transplantação, a devoção de Nossa Senhora da Cabeça no contexto brasileiro ressignifica e recria o mito, o rito, a imagem e a função da devoção ibérica, fazendo ressoar as demandas de seu próprio cotidiano. Todas essas alterações podem ter ocorrido simultaneamente ou a partir de uma ordem específica, na qual um ou mais fatores implicam na mudança dos demais. Embora não seja possível constatar o procedimento exato com o pouco material disponível, as mudanças aparentam sobretudo

³⁵ Distintas da celebração comum, as missas tridentinas são pronunciadas em latim pelos padres, que ficam de costas para os fiéis. Atualmente a celebração desse rito não é incentivada pela Igreja e só pode celebrá-la o padre que obtém uma permissão especial. O rito tridentino costuma ser praticado pelos chamados “católicos tradicionalistas”, grupos conservadores que almejam um retorno às tradições de um passado idealizado.

³⁶ Em um relato específico, por exemplo, o autor fala detidamente a respeito da capela e comenta que fez promessa à Santa Luzia. Diz que conheceu a igreja porque buscava o rito tridentino, mas não comenta em nenhum momento sobre a imagem de Nossa Senhora da Cabeça, embora muito popular. Disponível em <<http://fabiosjc.blogspot.com/2010/09/capela-do-menino-jesus-e-santa-luzia.html>>. Acesso em jun. 2023.

girar em torno do significado atribuído à “cabeça”, uma vez que longe do sistema simbólico espanhol perde-se o referencial geográfico que batiza a devoção.

Em ambos os casos, o que podemos observar é a forma como um mito que dialoga com a realidade da população se torna hegemônico, a partir do qual constitui-se uma imagem nos padrões estéticos do grupo, institui-se um rito que tenha sentido dentro daquele espaço cultural e investe-se na associação de funções específicas para Nossa Senhora, capazes de responder às necessidades dos devotos. Também seria possível propor que, com a perda do referencial do *Cerro del Cabezón* e a popularização do novo mito da execução, a produção de uma imagem baseada na nova narrativa colocaria em movimento a própria alteração do rito e da profissão devocional, na medida que a identificação com o ícone da cabeça segurada por Nossa Senhora (agora branca, porque recriada a partir dos desejos de uma elite portuguesa escravocrata) poderia ter permitido relacionar a parte do corpo com a função de cura dos males da cabeça.

Tabela 2 – A devoção brasileira de Nossa Senhora da Cabeça

MITO	RITO	IMAGEM	FUNÇÃO
(a) homem salvo de execução injusta.	(a) prática ex-votiva.	(a) Nossa Senhora branca; (b) cabeça decepada.	(a) curar males da cabeça.

Fonte: elaborado pela autora.

Aqui buscou-se apresentar alguns pontos iniciais de conflito entre duas manifestações diferentes da devoção à Nossa Senhora da Cabeça. Essas questões voltarão a ser tratadas no último capítulo deste trabalho, quando serão feitas comparações e análises mais gerais a respeito de todos os casos trabalhados. Vale ainda reforçar, todavia, que mesmo neste primeiro caso discutido faz-se evidente a ação criativa dos sujeitos na constituição devocional. Ainda que através de uma sistematização que generaliza essas Nossas Senhoras para que seja possível observá-las de maneira mais ampla, a forma como se constitui a devoção até aqui parece estar muito atrelada às experiências possíveis em seus contextos de surgimento. Assim, ao transplantar uma determinada religião, as etapas de contato, ambiguidade e recuperação serão sempre marcadas pelas características dos grupos em disputa, informando a organização dos campos simbólicos. Acompanha-se mais uma vez estes aspectos, agora no caso de Nossa Senhora de Nazaré.

2 Nossa Senhora de Nazaré

Em contraste imediato com a sistematização anteriormente empreendida com relação ao caso de Nossa Senhora da Cabeça, uma questão que aparece como complicadora da tentativa de abordar alguns aspectos da devoção à Nossa Senhora de Nazaré é a imensa quantidade de material produzido a respeito desse culto, tanto considerando seu impacto na península ibérica quanto suas ramificações posteriores, derivadas da colonização, no Brasil. Esse ponto, acredita-se, advém de um aspecto paradoxal e sofisticado da construção humana de uma tradição devocional para essa Nossa Senhora: uma confusão deliberadamente produzida entre uma possível figura histórica de Maria, que se crê nascida em Nazaré, e a representação mítica e a-histórica de Nossa Senhora de Nazaré, enquanto aparição supra-humana. Por conta disso, quando se buscam as raízes devocionais do culto à essa Nossa Senhora, encontra-se narrativas que ligam a construção dos santuários centrais da devoção à vida humana da Mãe de Jesus enquanto sujeito histórico.

Mais uma vez, a proposta de Theissen (2009, pp. 42-49) que conecta mito e história como aspectos indissociáveis nas construções de narrativas teológicas serve como um ferramental central para pensar este caso. Em muitos sentidos, a elaboração simbólica da devoção à Nossa Senhora de Nazaré pode ser entendida como um reforço das ideias defendidas no Concílio de Éfeso, que introduz a ideia da santidade de Maria (na medida em que é declarada Mãe de Deus). Com isso, quando começam as leituras a respeito de uma cultura devocional para esta Nossa Senhora, a primeira dificuldade (especialmente significativa para uma reflexão a partir do agnosticismo metodológico) é a de conseguir localizar onde o mito se separa da história. E é nesse sentido que se chega a uma primeira conclusão: estes aspectos não estão separados em lugar algum.

Isso posto, as reflexões iniciais a serem trabalhadas a seguir encontram-se limitadas pela forma como essas histórias foram contadas ao longo dos séculos. Assim, não se trata de uma tentativa em apontar os fatos históricos de cada uma dessas situações, mas apenas de levantar os principais significados hegemônicos partilhados pelos sujeitos para as categorias de mito, rito, imagem e função na devoção à Nossa Senhora de Nazaré, tanto na península ibérica quanto no Brasil. Esse movimento, em si, ilumina certos pontos de vista, ao mesmo tempo que esconde outras versões da realidade. Ainda assim, tenta-se, a seguir, discutir o percurso mais abrangente possível para as diferentes formas de cultuar Nossa Senhora de Nazaré nesses dois contextos distintos.

2.1 A devoção ibérica de Nossa Senhora de Nazaré

Como a constituição narrativa a respeito de todos os santuários católicos, a história da devoção de Nossa Senhora de Nazaré, atrelada ao espaço geográfico do santuário a ela dedicado em Portugal, é uma construção. Da perspectiva da ordem do discurso, isso não é uma inovação exclusiva das religiões, mas uma característica humana do processo de comunicação (FOUCAULT, 1996). Conforme sistematiza Penteado (1998) em sua importante reconstituição documental da devoção, essa narrativa foi produzida no século XVII, retrorreferenciando quatro eventos particulares que não apresentam comprovação científica: a) a produção de uma imagem original de Nossa Senhora de Nazaré pelo próprio São José na presença de Maria; b) a chegada dessa imagem em Portugal, em 714; c) o mito da aparição desta mesma imagem a Dom Fuas Roupinho, no século XII; e, por fim, d) a conseqüente doação feita por Dom Fuas de um território para abarcar um santuário dedicado à Nossa Senhora de Nazaré.

A relação de causa e efeito entre os quatro eventos elencados constitui, em boa medida, o núcleo de uma cultura devocional regional em torno de Nossa Senhora de Nazaré no contexto lusitano, a qual não cabe ao presente trabalho refutar. Apesar disso, por conta da falta de comprovação histórica e pelo uso recorrente de documentos falsificados (PENTEADO, 1998), os autores³⁷ dessas narrativas se tornam fontes pouco confiáveis para a demarcação histórica do início da devoção. Conforme discutido na breve introdução anterior a este tópico, o objetivo deste segundo capítulo não implica uma preocupação em separar mito de história, visto que nesses percursos essa distinção é praticamente impossível. Ainda assim, para sustentar uma breve contextualização do processo devocional, é necessário buscar linhas do tempo construídas fora das lógicas religiosas.

Para iniciar a discussão, vale começar apontando que não há informação suficiente para delimitar com clareza quando surgiu a invocação mariana específica de Nossa Senhora de Nazaré. Hamoy propõe que seria possível “formular a hipótese de que essa denominação deve ter sido um dos primeiros títulos atribuídos à Maria, considerando que Nazaré era o lugar de seu nascimento e o lugar da Anunciação” (HAMOY, 2017, p. 37). A autora também reforça que o título “Virgem de Nazaré”, enquanto nome e ideia, se popularizou em Portugal por volta do século VI. De acordo com Penteado, todavia, a

³⁷ Aqui vale citar os nomes do Frei Bernardo de Brito e do Padre Manuel de Brito Alão, ambos autores do século XVII que sistematizaram as primeiras histórias a respeito da imagem de Nossa Senhora de Nazaré.

chegada de uma devoção consolidada à Santa Maria de Nazaré na região onde se localiza o santuário deveria datar “pelo menos do século XIV. Não existem dados que nos permitam fazer remontar ao século XII a existência deste Santuário e integrá-lo no rol dos mais antigos de Portugal.” (PENTEADO, 1998, p. 25). Ainda de acordo com o autor, tudo indica que a imagem “original” abrigada ainda hoje pelo santuário, referenciada no mito de produção de São José e posteriormente pelo mito de aparição à Dom Fuas Roupinho, também data do século XIV. Essas questões, porém, pouco parecem importar para a configuração da devoção, que mantém ainda hoje a relação de datas aparentemente superada por trabalhos mais recentes.

Na perspectiva dos devotos lusitanos, o mito central de Nossa Senhora de Nazaré é o da aparição de Dom Fuas Roupinho, registrada em texto a partir do século XVII. A narrativa começa muito antes do milagre em si, com a história da produção de uma imagem de Maria supostamente feita por José. Retirada de Nazaré, a estátua chegou em Portugal em 714, mas teria sido escondida pelo monge que a trouxe no interior de uma gruta, por conta do domínio dos mouros sobre a região:

No mez de Novembro do anno do Senhor de settecentos & quatorze chegou o Monge Romano com a Santa Imagem ao monte de S. Bartholomeu, & entrando no de quinze o mesmo Monge a levou com a reverencia devida, & a collocou naquella pequena Ermida, que esta entre as duas rochas, que vos mostrarey, a que hoje chamamos da Memoria: & como correndo o tepo viesse Portugal a ser senhoreado dos Mouros & as terras desta Comarca povoadas delles; esteve esta Santa Imagem naquella pobre, & solitaria lapa até o tempo del Rey Dom Affonso Henriquez (ALAM, 1684, p. 19)

A imagem teria permanecido escondida no mesmo lugar, até que Dom Fuas Roupinho, um cavaleiro cristão do século XII, por coincidência de um passeio na região, a teria encontrado e começado a venerá-la periodicamente, mas sem retirá-la de sua ermida original. Conforme a descrição do Padre Manuel de Brito Alão, do século XVII, Dom Fuas foi guiado a entrar “na humilde & pobre lapa, aonde vio sobre hum pequeno Altar esta veneravel, & admiravel Imagem com aquela divina perfeicao, & modestia, que se acha em muy poucas imagens daquelle tamanho.” (ALAM, 1684, p. 21). Estas visitas, todavia, mudaram seu caráter a partir do milagre supostamente operado por Nossa Senhora de Nazaré em favor do cavaleiro.

Conta o mito de aparição que, em 1182, em um dia de névoa em que havia saído para caçar, Dom Fuas Roupinho e seu cavalo saíram da trilha que percorriam e estavam prestes a cair de um penhasco muito alto. Neste momento, Dom Fuas teria lembrado da

imagem da ermida, que ficava nas proximidades, e pedido a intercessão de Nossa Senhora de Nazaré. Atendendo ao chamado de seu devoto, Nossa Senhora teria aparecido diante dele e impedido a queda do cavalo e do cavaleiro, paralisando-os como pedra na ponta final do penhasco.

O caso foi, que vindo a seu ordinario exercicio da caça pelo mez de Setembro do anno de Nosso Senhor Jesu Christo de mil ceto oitenta & dous, aos quatorze do proprio mez, dia da Exaltação da Cruz, em que Christo remio o genero humano, amanheceo o dia escuro com as nevoas, q ordinariamente se levantao do mar; & como se nao enxergasse a terra bem, senao em pequena distancia: succedeo darem os caes com hum veado, ou semelhança d'elle, & arremessando Dom Fuas o cavallo em seu alcance, sem temor de perigo, por cuidar era tudo terra plana, & a nevoa lhe nao deixar enxergar por onde hia, se achou na ultima ponta do penedo, que com mais de duzentas braças se deixa cair ao mar, ao tempo que ja nao podia, nem tinha aonde parar o cavallo, nem o teve mais, que para chamar pela Virge Maria, cuja Imagem alli estava: valeo-lhe ella de modo, que lhe parou o genete na ultima ponta de hum penedo da rocha, que he muy estreito, & coprido, ficando immovel, como se fora de pedra (ALAM, 1684, pp. 21-22)

Pela graça alcançada, Dom Fuas teria retribuído com a doação de um terreno para a construção do Santuário de Santa Maria de Nazaré, atualmente localizado na cidade de Nazaré, em Portugal. Seja na temporalidade do mito, no século XII, ou na temporalidade prevista por Penteadó (1998), no século XIV, organizou-se (de forma semelhante ao caso da devoção ibérica à Nossa Senhora da Cabeça) uma atividade de peregrinação em torno do Santuário de Nossa Senhora de Nazaré, por abrigar a imagem presente na narrativa de Dom Fuas Roupinho. Com pelo menos 600 anos de idade, essa representação de Maria que se encontra no acervo do santuário é feita em madeira policromada e, como no caso de Nossa Senhora da Cabeça, também remete a uma Virgem Negra. Trata-se de uma imagem de uma Nossa Senhora de pele escura amamentando o Menino Jesus, com o seio à mostra.

Esse modelo iconográfico de Maria amamentando o menino, que provavelmente é associada a Nossa Senhora do Leite, ou da Lactação, em Portugal é proposto para Nossa Senhora de Nazaré. [...] É uma escultura de madeira policromada que mede aproximadamente 38,5 cm, na qual Maria está sentada e amamenta o Menino no lado esquerdo do seu colo. Está coberta com um manto largo e comprido de veludo verde, bordado à ouro com desenhos de arabescos e rematado com uma renda dourada. (HAMOY, 2015, p. 88)

A cor de pele escura da imagem é atribuída pela narrativa oficial ao desgaste temporal do material, no qual uma suposta pintura original de pele branca teria sido descascada pelas intempéries. Também faz parte do acervo do santuário uma réplica

totalmente colorida, que reproduz essa pintura desconhecida, transformando Nossa Senhora de Nazaré em uma Maria branca, como defesa de uma visão particular a respeito de como essa representação deve ser vista.

Figura 5 – Representação de Nossa Senhora de Nazaré, reivindicada pelo mito de Dom Fuas Roupinho, atração principal do Santuário de Nazaré em Portugal



Fonte: disponível em <<https://www.regiaodeleiria.pt/2021/11/imagem-de-nossa-senhora-da-nazare-deixa-santuاريو-para-intervencao-de-restauro/>>. Acesso em jun. 2023.

Não há material que permita afirmar a intenção de atribuição racial pelo autor da imagem, uma vez que a própria reivindicação dos fiéis aponta que quem a produziu foi São José, mas vale reforçar mais uma vez que a região na qual se estabeleceu o santuário foi largamente afetada pelas relações estabelecidas durante o conflito com os mouros, coisa que também aparece ao longo da construção dessa mesma narrativa mítica. Assim, seria possível inferir que uma imagem como essa poderia ter sido criada com a intenção de representar uma Virgem Negra, como característica das populações que habitavam al-Andaluz. De todo modo, aceitando ou não essa hipótese, é preciso sobretudo, conforme pontua Landman (2012), atentar-se aos movimentos de branqueamento deliberado no catolicismo que envolvem a modificação de imagens, uma vez que este constitui um fenômeno político recorrente, inserido nos processos de (re)construção devocional. A necessidade de criação de uma réplica de pele branca pelo próprio santuário, por outro lado, aponta que a interpretação de uma Nossa Senhora de Nazaré de ascendência do oriente médio ou africana não é bem aceita neste contexto.

Figura 6 – Réplica branca da imagem “original” de Nossa Senhora de Nazaré. Esta versão é utilizada durante as peregrinações



Fonte: disponível em <<https://www.cm-nazare.pt/autarquia/noticias/noticia/festas-do-sitio-divulgam-cartaz-2022>>. Acesso em jun. 2023.

Enquanto local que abriga uma relíquia considerada sagrada, o Santuário de Nossa Senhora de Nazaré implica o rito de peregrinação, especialmente realizado durante o período de festas dedicadas a celebração dessa devoção mariana. Assim, ao longo dos meses de setembro, data que faz reviver o marco temporal do mito de Dom Fuas Roupinho, os fiéis se deslocam para o *Sítio da Nazaré*, na vila de Nazaré, em Portugal, e participam de um conjunto de festas organizadas pelo santuário e pela população. Esses eventos incluem, como proposta principal, a romaria anual que conta com o deslocamento da imagem peregrina, réplica da representação original do mito de aparição. A ida ao santuário implica, para além das missas e das festas na cidade, o pagamento de promessas pessoais e a negociação entre devotos e devoção por meio do oferecimento de “ex-votos, medidas, ornamentos [e] caixas de esmolas” (PENTEADO, 1998, p. 34).

No contexto ibérico, esses deslocamentos característicos são também chamados de “círios”³⁸, com a palavra sendo utilizada para referenciar um coletivo de devotos de uma determinada região ou grupo, que se organizam para irem juntos em romaria ao santuário. Assim, em uma mesma festa, diversos círios distintos se destinam ao Santuário

³⁸ A palavra círio originalmente era utilizada para dar nome a uma grande vela de cera, comumente acesa no início de ritos de peregrinação. Gradualmente passou a tomar o todo pela parte, sendo tida para designar a própria procissão em sua totalidade.

de Nossa Senhora de Nazaré. Esse nome, todavia, é posterior, enquanto a prática em si se popularizou e cresceu na região a partir dos séculos XVI e XVII (HAMOY, 2017), embora provavelmente tenha tido início no século XIV (PENTEADO, 1998). Com isso, as peregrinações ainda fazem parte do rito central da devoção de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal, mas já se faziam presentes nos primeiros relatos escritos a respeito do santuário (ALAM, 1684). Mais uma vez, esse processo é escrutinado por Penteado:

A realização de promessas e o seu pagamento era, seguramente, uma das principais causas das peregrinações ao Santuário do Sítio. Em troca de uma intervenção favorável de Nossa Senhora da Nazaré no seu quotidiano, os crentes destinavam-lhe ofertas e acções em seu louvor. Estas intervenções marianas consistiam principalmente na anulação de situações de perigo para a vida dos homens, como os naufrágios, as enfermidades e os acidentes. Se a protecção da Senhora se consumava, livrando o crente de uma situação difícil e desesperante, este via-se na obrigação de partir em busca do lugar da Senhora, a fim de cumprir a promessa e agradecer à Mãe de Deus. A retomada da vida, da saúde ou da liberdade pelos homens era um favor que tinha de ser pago à Virgem na sua casa terrena - o Santuário. O pagamento da promessa era mesmo uma obrigação que recaía sobre o devoto, tendo de ser liquidada pelo próprio ou por alguém em seu nome. O não cumprimento dessa obrigação poderia acarretar graves consequências para o crente. (PENTEADO, 1998, p. 116)

Frequentemente associada ao cotidiano de seus devotos, o poder de intervenção da Nossa Senhora de Nazaré ibérica (e razão do estabelecimento dessas promessas a serem pagas nas peregrinações), muitas vezes estava implicado em profissões de protecção. Essas especialidades de garantir o bem-estar do “povo escolhido” são principalmente ligadas aos navegantes, às doenças e aos habitantes da região da Vila de Nazaré (HAMOY, 2017). Da crença de sua intervenção nos assuntos da navegação e dos mares, inclusive, é que advém sua chegada desde cedo nos países colonizados por Portugal, fixando capelas e imagens nas terras invadidas como graças atendidas pelo sucesso do empreendimento. A partir do milagre de Dom Fuas Roupinho, que é salvo de se afogar no mar com a queda do penhasco, Nossa Senhora de Nazaré tem sido compreendida como capaz de proteger seus devotos de toda periculosidade marítima (PENTEADO, 1998). Para além disso, sendo o empreendimento das navegações fortemente associado ao povo português, é Maria quem supostamente garante o bom funcionamento dessa dádiva, como se fosse um presente divino garantido aos lusitanos.

Novamente, propõe-se aqui que seria possível elaborar uma sistematização provisória desses fatores a partir dos tipos ideais de mito, rito, imagem e função, que consolidariam os principais pontos reivindicados por um imaginário coletivo da devoção

de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal. Dessa vez, compreende-se que estes aspectos operam de forma integrada a partir do mito de aparição de Dom Fuas Roupinho, cuja narrativa implica o surgimento do santuário, no qual se praticam os ritos para determinadas funções desde a reivindicação da presença sagrada de uma imagem “original” de Nossa Senhora de Nazaré.

Tabela 3 – A devoção ibérica de Nossa Senhora de Nazaré

MITO	RITO	IMAGEM	FUNÇÃO
(a) produção da imagem por São José; (b) aparição à Dom Fuas Roupinho.	(a) peregrinação; (b) procissão; (c) milagre.	(a) Virgem negra (ambiguidade); (b) seio à mostra, amamentando.	(a) proteção aos navegantes; (b) cura aos enfermos; (c) pacto regional.

Fonte: elaborado pela autora

Sendo esta a segunda Nossa Senhora ibérica analisada, esse exercício sistemático aqui ensaiado permite que sejam já observadas a existência de algumas semelhanças no que diz respeito ao funcionamento devocional paralelo entre Nossa Senhora da Cabeça e Nossa Senhora de Nazaré. Apesar disso, acredita-se que essas reflexões podem ser acrescidas dos exemplos das recriações brasileiras que ainda devem ser trabalhadas, bem como do caso de Nossa Senhora da Conceição, que será posteriormente tratado na terceira parte deste capítulo. Com a bricolagem completa, se fará possível compará-las mais detidamente ao longo do capítulo final. Enquanto isso, todavia, é preciso deixar registrado que esses diálogos entre os aspectos levantados não são mera coincidência, mas sim compõem o próprio material que se pretende trabalhar durante a conclusão da pesquisa. Ainda assim, há um caminho a ser trilhado até lá, que passará pelos próximos casos a serem apresentados, aos quais se dá continuidade agora.

2.2 A devoção brasileira de Nossa Senhora de Nazaré

Tratar do empreendimento colonial lusitano nas américas é, em muitos sentidos, falar sobre a relação entre os sujeitos e o mar. A conexão entre essas duas esferas é uma temática bastante abordada e igualmente romantizada pela história portuguesa, extensamente baseada em uma mistura de fatos históricos e míticos. O domínio colonial, frequentemente possibilitado pelas tecnologias marítimas, aparece retratado como dádiva enviada por Deus e Maria ao povo lusitano, conferindo legitimidade (aos que creem nessa narrativa) para justificar o direito de soberania da cristandade sobre a barbárie. Conforme

discutido no item anterior, a invocação de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal é também a patrona dos navegantes, e por essa razão foi uma das primeiras figuras coloniais desembarcadas no território que viria a se chamar posteriormente de Brasil (HAMOY, 2017).

Contemporaneamente considerado o epicentro da devoção brasileira à Nossa Senhora de Nazaré pela quantidade de devotos que mobiliza anualmente, o estado do Pará inicia a história de um relacionamento com essa invocação mariana através da transplantação das práticas religiosas coloniais lusitanas ao município de Vigia, fundado no século XVII (SANTOS, 2019). Essa delimitação com espaço geográfico marcado em torno da região do Salgado, posteriormente irradiando para Belém e para outras partes do Norte do Brasil, é utilizada por uma parcela dos autores como modelo sistemático para o caminho percorrido pela adesão devocional (COELHO, 2001). Talvez faça mais sentido, todavia, pensar em diversos focos de irradiação que se entrecruzam, uma vez que a popularidade de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal implica grupos bastante heterogêneos, que desembarcaram nas américas em locais, tempos e contextos diferentes (HAMOY, 2017), tendo provavelmente pegado carona tanto na bagagem de missionários, como de degredados, colonos e membros da corte. Seja como for, a noção de uma difusão a partir do município de Vigia também implica a consolidação de uma narrativa devocional brasileira para Nossa Senhora de Nazaré, que se inicia a partir deste tempo e local.

É difícil separar o mito da história apoiada em documentos. Sabe-se que a devoção à Nossa Senhora de Nazaré começou, no Brasil e no Pará, em uma localidade denominada Vigia (hoje sede de município) e de lá deve ter atingido a capital, Belém. (IPHAN, 2006, p. 11)

Outro aspecto que complexifica a noção de que haveria uma centralidade paraense no que diz respeito à devoção à Nossa Senhora de Nazaré no Brasil é a existência de um mito de aparição anterior ao do caboclo Plácido José de Souza no Pará, atribuído a um pescador de Saquarema, no Rio de Janeiro, no ano de 1630. Para Megale (1997), a narrativa carioca é o primeiro dos relatos de aparição da devoção no contexto nacional, mas a composição de uma linha do tempo a respeito dos relatos mescla mito e história de forma indissociável, o que dificulta localizar o “berço” dessa devoção.

Relacionados a imagens distintas, os mitos paraense e carioca dialogam entre si, consolidando histórias muito parecidas: se dão a partir do encontro de figuras de madeira dessas Nossas Senhoras por homens pertencentes a comunidades originárias. Em ambos

os casos, essas imagens possuem o poder de desaparecer dos destinos até onde foram levadas após o encontro e reaparecer no local original onde foram primeiramente vistas, em meio à natureza. Tanto no Rio de Janeiro como no Pará foram construídas capelas nessas localizações para que fosse possível venerá-las como relíquias sagradas, em torno das quais se constituiu uma cultura de ritualização também similar, embora a paraense atraia um maior número de pessoas.

Segundo a tradição, certo dia, em meados do ano de 1700, um caçador de cor parda chamado Plácido, quando procurava água num igarapé, descobriu uma pequena imagem de Nossa Senhora, coberta de viçosa trepadeira, como se estivesse em um nicho natural. Piedoso e crente, o caçador levou a santa para a sua pobre choupana erguida à beira da estrada. [...] A efígie encontrada por Plácido no meio da selva amazônica desapareceu de sua cabana alguns dias depois, indo localizar-se novamente no nicho natural onde havia sido descoberta. Chegando esse fato ao conhecimento das autoridades, a imagem foi recolhida à sede do governo, em Belém, de onde desapareceu, apesar da vigilância dos soldados. Compreendendo que a Santíssima Virgem desejava ser venerada naquele local, o governador mandou construir um abrigo de palha em torno do nicho de pedras, a fim de protegê-la contra as intempéries. Aos poucos, a notícia das graças alcançadas pelos devotos que recorriam à Senhora de Nazaré passou ao conhecimento público. (MEGALE, 1997, pp. 341-342)

A partir da ermida construída por Plácido, organizou-se uma devoção em torno do local onde estava abrigada a imagem. De acordo com o mapeamento do IPHAN (2006), a partir da oficialização regional da devoção em 1793 pelo então bispo do Pará, Dom João Evangelista, a peregrinação alcançou proporções cada vez maiores, dando origem ao chamado “Círio de Nazaré”, celebrado no segundo domingo de outubro de todos os anos. Vinte anos antes, Nossa Senhora de Nazaré já havia sido nomeada pelo mesmo bispo como protetora da cidade de Belém. Com nome semelhante às procissões realizadas em Portugal, na Vila de Nazaré, o “círio” belenense recebe novos significados, na medida que não representa mais apenas a peregrinação, mas um conjunto composto de experiências sensoriais com características amazônicas próprias que ressignificam a devoção (SANTOS, 2019).

Realizado anualmente, o Círio de Nazaré implica, de fato, uma procissão na qual uma réplica da imagem do mito de aparição de Plácido é transladada de um ponto a outro da cidade, acompanhada pelos fiéis. Para além disso, o mês de outubro em Belém enquanto “mês do Círio” envolve um conjunto muito maior de atividades festivas, com celebrações nas distintas comunidades de igrejas pelos bairros da região, rezas nas casas com recebimento de imagens locais, pagamento de promessas, feiras de comércio, show

de fogos de artifício, missas e o almoço do círio – no qual são tradicionalmente servidos pratos regionais da culinária paraense³⁹. Embora estruturalmente semelhante à peregrinação que ocorre em Portugal, os rituais de devoção à Nossa Senhora de Nazaré, em cada um dos contextos, assumem características das culturais locais, compondo resultados bastante distintos.

Em sua pesquisa comparativa a respeito da representação imagética de Nossa Senhora de Nazaré, Hamoy (2017) aponta para uma primeira ressignificação da imagem lusitana no contexto brasileiro. Em primeiro lugar, enquanto em Portugal esta devoção mariana é representada por uma Nossa Senhora de pele trigueira (SANTA MARIA, 1707-1723), que tem o seio à mostra e amamenta o Menino Jesus, com influência possível de outras imagens de Nossa Senhora do Leite ou Nossa Senhora da Lactação, as primeiras imagens de Nossa Senhora de Nazaré de Saquarema e do Pará representam Maria como uma mulher branca, que segura o Menino Jesus no colo. No caso da imagem de Vigia, anterior à de Belém, a devoção recebe o nome de Nossa Senhora de Nazaré do Desterro, comprovando, segundo Hamoy, a associação direta entre os temas da fuga do Egito e da amamentação, e, portanto, mesclando duas devoções em uma:

A Fuga para o Egito é um tema recorrente na iconografia cristã e que originou a imagem de Nossa Senhora do Leite ou da Lactação. Segundo a tradição, saindo de Belém com o menino recém-nascido, Maria teria se abrigado em uma gruta para amamentar o menino. (HAMOY, 2017, p. 85)

É por conta da mescla com a temática do desterro que Nossa Senhora de Nazaré é representada de forma distinta no Brasil em termos de sua postura (HAMOY, 2015)⁴⁰. Com relação à cor de pele das imagens encontradas em Saquarema e em Belém, ambas brancas, seria possível pensar em uma construção a partir do mesmo paradigma indiciário utilizado anteriormente para tratar do caso lusitano. Sendo adotada para a devoção de pessoas brancas (e progressivamente branqueada ao longo da reconstrução narrativa do século XVII), a representação imagética de Nossa Senhora reflete as próprias características daqueles que a trazem para o Brasil desde o outro lado do atlântico. Ainda dentro dessa lógica, vale registrar também o caso da réplica peregrina belenense. Paralelo

³⁹ Uma apresentação mais detida de todas as etapas e vertentes do Círio de Nazaré em Belém na atualidade pode ser encontrada no documento publicado pelo IPHAN em 2006, que também explica cada um dos itens. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_Cirio_m.pdf>. Acesso em jun. 2023.

⁴⁰ Apesar desse dado, não há ainda informação suficiente para atestar se essa mudança com relação à postura já havia se dado anteriormente em Portugal ou se é uma alteração posterior à chegada da imagem na colônia.

ao caso português, no qual a Nossa Senhora moura é transformada em branca para ser utilizada no translado da romaria, no Círio de Belém a imagem peregrina é representada por uma Maria com características indígenas.

Figura 7 – Representação branca de Nossa Senhora de Nazaré, imagem “original” referenciada pelo mito de aparição de Plácido



Fonte: disponível em <<https://www.ciriodenazare.com.br/cirio/simbolos>>. Acesso em jun. 2023.

A atual imagem que se desloca nas peregrinações do Círio de Nazaré foi encomendada em 1968 ao escultor italiano Giacomo Mussner, para que fosse produzida de modo a representar visualmente a mulher amazônica, de origem indígena. Assim, seus cabelos foram pintados de preto, sua pele foi escurecida e os traços de seu rosto foram modificados. De forma análoga, o Menino Jesus que fica nos braços de Nossa Senhora deveria apresentar feições “mestiças”, por razão do mesmo efeito (HAMOY, 2015). A mudança na imagem se dá pelo imbricamento entre identidade e religião, passando pela reivindicação da população (mas também do estado) em transformar a devoção à Nossa Senhora de Nazaré em aspecto representativo da cultura do Pará. Não é coincidência que

em 1971, com a aprovação de uma nova lei estadual, Nossa Senhora de Nazaré passou a ser reconhecida como patrona do povo paraense, recebendo a partir deste momento as honras reservadas a um chefe de estado.

Figura 8 – A chamada “imagem peregrina” de Nossa Senhora de Nazaré em Belém



Fonte: disponível em <<https://www.uepa.br/pt-br/fotos/visita-da-imagem-peregrina-de-nossa-senhora-de-nazar%C3%A9>>. Acesso em jun. 2023.

De seu referencial geográfico e cultural ligado à construção da identidade nacional lusitana, Nossa Senhora de Nazaré passa a ser associada às comunidades amazônicas e particularmente ao povo paraense. Nesse sentido, a função que ocupava enquanto patrona da Vila de Nazaré em Portugal é deslocada para padroeira do Pará e protetora da Amazônia, perdendo este primeiro referencial, como uma substituição na própria concepção de “povo escolhido”. A associação ao mar, por sua vez, deixa de ter como tema central as questões locais e relativas ao empreendimento colonial e adquire novas profissões, relacionadas às demandas das comunidades ribeirinhas, à dinâmica própria dos rios e as especificidades das casas de palafita. Nesse sentido, os milagres e as promessas adquirem um novo pano de fundo que depende de demandas contextualizadas. Embora não haja uma transformação sobre a temática geral da função devocional, que continua sendo de atender os devotos enquanto padroeira local e protetora do povo

escolhido, com ênfase em questões ligadas ao percurso das águas, o conteúdo envolvido nessas construções não é o mesmo.

Tabela 4 – A devoção brasileira de Nossa Senhora de Nazaré

MITO	RITO	IMAGEM	FUNÇÃO
(a) aparição em Saquarema; (b) aparição ao caboclo Plácido, em Belém.	(a) Círio de Nazaré; (b) outras procissões pelo Brasil.	(a) Nossa Senhora branca ou indígena; (b) interface com Nossa Senhora do Desterro.	(a) proteção aos ribeirinhos; (b) pacto regional.

Fonte: elaborado pela autora.

O caso específico da transplantação de Nossa Senhora de Nazaré mostra que mesmo que a tipificação entre o contexto de saída e o contexto de chegada não seja tão claramente alterada, a modificação do conteúdo da devoção é sempre um aspecto essencial aos processos religiosos. Com isso, fica claro que não há transplantação sem ressignificação, justamente porque trata-se de um procedimento que envolve a mudança de contexto, e, portanto, a inserção (sempre política) de um aspecto de uma origem distinta dentro de um novo sistema simbólico. Esses fatores serão ainda trabalhados no próximo caso, de Nossa Senhora da Conceição, mas vale desde já demarcar sua presença nos quatro exemplos vistos até o momento.

Vai se fazendo mais claro com a sistematização do caso de Nossa Senhora de Nazaré que é difícil falar em termos absolutos a respeito das influências sobre cada uma das ressignificações. Como discutiu-se desde o início deste trabalho, não há como pensar uma única cultura lusitana ou uma única cultura brasileira. A construção dessas devoções está implicada em processos históricos, políticos, sociais, geográficos, econômicos e religiosos complexos, que são moldados a partir da relação entre os diferentes grupos humanos. Assim, o que a construção da tipificação produzida até agora mostra é que não há como falar em Nossas Senhoras nacionais (a Nossa Senhora do Brasil *versus* a Nossa Senhora de Portugal) como elaborações acabadas e montadas a partir de uma única influência original, mas sim que esses modelos caminham muito mais no sentido de um aglutinado de diversas origens (árabes, europeias, africanas, indígenas etc.) que constituem produtos muito complexos. É nesse sentido que agora objetiva-se lançar um olhar particular sobre as questões a respeito de Nossa Senhora da Conceição e da Conceição Aparecida, devoções muito discutidas, mas também muito generalizadas pela bibliografia existente.

3 Nossa Senhora da Conceição (Aparecida)

Ao longo do item anterior, houve oportunidade para escrutinar alguns dos movimentos complexos operados pelas devoções marianas, particularmente o ato de correlacionar distintas invocações de Maria em uma mesma Nossa Senhora. Discutiu-se uma Nossa Senhora de Nazaré que em Portugal recebe influência de Nossa Senhora do Leite ou Nossa Senhora da Lactação, e, ao mesmo tempo, uma Nossa Senhora de Nazaré que no Brasil é influenciada por Nossa Senhora do Desterro. No limite, essas amalgamas são uma das formas a partir das quais uma mesma devoção mariana pode ser influenciada pelo significado de outras e sofrer transformações no que diz respeito ao seu mito, rito, imagem e função. Como a Nossa Senhora de Nazaré do Desterro de Vigia, a Nossa Senhora Aparecida brasileira é a construção de uma nova invocação mariana a partir de uma já existente, Nossa Senhora da Conceição, que tem seu nome alongado em Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

No Brasil, uma devoção à Nossa Senhora da Conceição branca continua existindo ao lado da devoção à Nossa Senhora Aparecida negra. Assim, um primeiro ponto de complexidade é pensar a transplantação de Nossa Senhora da Conceição sem necessariamente generalizar esse processo, tomando uma como substituta absoluta da outra, quando não é isso que acontece empiricamente. Um segundo ponto que complexifica a sistematização é, mais uma vez, a popularidade de Nossa Senhora da Conceição, tanto no sentido da construção da história de Portugal, como para a própria identidade nacional brasileira. Imbricadas deliberadamente na cultura mínima partilhada por essas distintas populações, há muito já dito, mas também muito a dizer a respeito dessas devoções marianas. Esses escritos novamente envolvem uma problemática em diferenciar mito e história, sendo muito mais fácil pensar uma história mítica e mitos dotados de historicidade (THEISSEN, 2009).

Distinto do caso de Nossa Senhora de Nazaré, a situação particular de Nossa Senhora da Conceição envolve a construção e a assimilação do dogma da Imaculada Conceição enquanto parte da doutrina católica, bem como os graduais efeitos desses aspectos teológicos sobre as invocações marianas. Como decorrência disso, a festa da Imaculada Conceição já estava inscrita no calendário litúrgico desde 1477, implicando a existência de uma devoção anterior que pressionou a própria criação da data de celebração pelo Papa Sisto IV (1414-1484). Para além de objeto de devoção, as invocações marianas

são defesas de um conjunto de ideias teológicas aplicadas à vida dos fiéis, o que fica bastante claro no caso de Nossa Senhora da Conceição.

Sendo um objeto tão extenso que suscita reflexões diversas, faz-se necessário recordar que o conteúdo que seguirá esta breve introdução é apenas um levantamento de alguns aspectos dos processos devocionais a respeito de Nossa Senhora da Conceição, a partir de espaços geográficos distintos (Brasil e Portugal). O recorte que se faz deve ser apenas suficiente para cumprir com o objetivo de tipificar características específicas dessas devoções, para posteriormente compará-las nos termos dos mitos, ritos, imagens e funções que adquirem em cada contexto. Assim, embora haja muito que possa ser dito a respeito do dogma da Imaculada Conceição, do impacto dessas concepções em nossa sociedade e de sua importância para a própria composição do cristianismo, estes não configuram objetivos do presente trabalho e não faria sentido tratá-los aqui no pouco espaço disponível sem a devida atenção que merecem. Com isso, a discussão a respeito de Nossa Senhora da Conceição será iniciada pelo seu impacto na construção da ideia de Portugal, passando pelo empreendimento colonial e chegando nas américas.

No caso brasileiro, no que diz respeito à Nossa Senhora da Conceição Aparecida, compreende-se que o impacto social causado pela nomeação da devoção enquanto padroeira do Brasil também implica uma série de processos de ordem social, política e econômica que talvez merecessem destaque próprio. Mais uma vez, o trabalho que se pretende realizar tem foco nos aspectos religiosos, que claramente se entrecruzam a outros fatores, mas serão aqui priorizados apenas aqueles que ajudam na sistematização dos quatro tipos ideais elencados (mito, rito, imagem e função). Essa escolha é deliberada e diz respeito ao escopo que foi delimitado pela pesquisa, uma vez que se torna impossível abordar todas as temáticas envolvidas no tema, por mais interessantes que sejam. Ainda assim, no sentido de limitar a confusão causada por lacunas muito extensas no conteúdo, ao tangenciar tópicos que não são centrais para a discussão, será esperado esclarecê-los nas notas de rodapé. Postas essas questões preliminares, apresenta-se agora o caso da devoção ibérica de Nossa Senhora da Conceição.

3.1 A devoção ibérica de Nossa Senhora da Conceição

As noções temporais a respeito do surgimento da devoção à Nossa Senhora da Conceição variam. Para Mendonça (1986), seu berço está perdido no tempo, mesclado

nas concepções míticas-históricas do cristianismo. O autor defende, todavia, que uma crença na Imaculada Conceição de Maria precede a própria definição celebratória do século XV, talvez sendo até mais antiga que o próprio Concílio de Éfeso (431). Segundo Mendonça, “[a] devoção à Nossa Senhora da Conceição é muito antiga, já existindo séculos antes da Igreja Católica proclamar seu dogma. O povo já reconhecia a Imaculada Conceição de Maria e celebrava sua festa a 8 de dezembro.” (MENDONÇA, 1986, p. 163). De acordo com Pardal (2018), a atividade devocional em torno de Nossa Senhora da Conceição em Portugal data da Idade Média⁴¹. Ele contextualiza também que o aumento exponencial na adesão ao culto se deu a partir da divulgação da devoção realizada pela Dinastia de Bragança.

Nas documentações disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e nos Arquivos do Paço Ducal de Vila Viçosa (*apud* COSTA, 2017b), há uma narrativa que situa a primeira celebração da festividade litúrgica a Nossa Senhora da Conceição em 8 de dezembro de 1147, em Lisboa, após a conquista da cidade por D. Afonso Henriques sobre os mouros.

O primeiro bispo de Lisboa foi o inglês D. Gilberto de Hastings, que ficou no comando da Diocese entre 1147 e 1166, introduzindo em Lisboa o calendário litúrgico de Salisbury, no qual, ao que tudo indica, já havia a festa da Conceição de Maria, aprovada, em 1129, pelos bispos ingleses reunidos em Londres. Por essa pesquisa, o culto a Imaculada Conceição já estava presente durante a formação do Reino de Portugal, em 1139. (COSTA, 2017b, p. 1981)

Posteriormente, quando se fala da proclamação por D. João IV em 1646 de Nossa Senhora da Conceição enquanto padroeira de Portugal (PARDAL, 2018), tornando sua veneração compulsória, já se considera que a institucionalização do culto não foi de todo exógena e forçada, uma vez que grande parte da população da região já era adepta ao culto dessa devoção mariana, que provavelmente chegou em Portugal entre os séculos XI e XII. Há uma narrativa popular que reconta que após a vitória dos portugueses na Batalha de Aljubarrota (1385), D. Nuno Álvares Pereira, do qual D. João IV seria parente, teria encomendado a construção da Igreja Matriz de Vila Viçosa, consagrando-a à Nossa Senhora da Conceição. Para compor o altar, teria trazido uma imagem dessa devoção da Inglaterra para Portugal. Como consequência da continuidade do culto à Nossa Senhora da Conceição na família, D. João IV teria coroado a mesma imagem encomendada por D.

⁴¹ Para uma descrição mais detalhada da linha do tempo da devoção à Nossa Senhora da Conceição no restante da Europa antes de chegar a Portugal, recomenda-se a leitura do primeiro capítulo da tese de Pardal (2018), *Uma devoção de grandes e pequenos*.

Nuno, consolidando a própria devoção como parte da cultura e dos hábitos da Casa de Bragança.

Assim, nos termos da devoção lusitana à Nossa Senhora da Conceição, o mito basilar de “aparição” dessa invocação mariana está muito mais baseado numa crença na própria atuação de Nossa Senhora enquanto participante ativa da fundação de Portugal, bem como da constituição gradual de uma ideia de nação, do que em um evento nos moldes dos casos anteriormente discutidos ao longo deste capítulo. No que diz respeito ao imaginário coletivo, Nossa Senhora da Conceição não aparece a D. Afonso Henriques, mas é em sua homenagem que a missa da fundação de Portugal é rezada, tratando a vitória como graça alcançada. Da mesma forma, não há relatos êmicos de visões dessa devoção mariana durante ou após a Batalha de Aljubarrota, mas ainda assim é em seu nome que D. Nuno agradece. Nesse sentido, trata-se de uma aparição implícita que é geradora de um milagre particular na concepção dos devotos: o pacto do povo cristão escolhido com a Imaculada Conceição pela própria vitória contra os mouros, materializado através da proclamação de Nossa Senhora da Conceição enquanto padroeira de Portugal e seus domínios, por D. João IV.

Figura 9 – Propaganda salazarista de 1940, retratando a proclamação de D. João IV de Nossa Senhora da Conceição enquanto padroeira do Reino de Portugal



Fonte: disponível em <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09022.002.141>>. Acesso em jun. 2023.

O mito do pacto é o “marco-zero” da devoção lusitana à Nossa Senhora da Conceição, no sentido de que as aparições propriamente ditas são, em suas respectivas narrativas, tidas como fatos posteriores a um relacionamento já existente entre lusitanos

e a Imaculada Conceição⁴². Com isso, na constituição de um mito devocional partilhado, o registro de visões e o encontro de imagens milagrosas não são tomados como as razões pelas quais se passa a conhecer e cultivar essa invocação, mas sim é a própria preexistência da devoção que possibilita que esses “encontros” espirituais ocorram com maior frequência, uma vez que é graças à proximidade do povo lusitano com Deus que há permissão para que sejam mais atendidos por Maria.

A consolidação da devoção como aspecto local ritualizado se deu em boa medida em torno da Igreja Matriz de Vila Viçosa, por conta da popularização da narrativa mítica da vitória na Batalha de Aljubarrota através da imagem trazida por D. Nuno e a posterior expansão do culto a partir de D. João IV. Embora não fosse a única igreja dedicada à Nossa Senhora da Conceição na região entre os séculos XII e XVI (PARDAL, 2018), a Matriz em Vila Viçosa teve impacto particular por mobilizar um maior número de pessoas, mas também por ser a mais associada à corte, pelas sucessivas doações feitas por membros da Casa de Bragança ao templo e sobretudo pela participação em massa desse grupo nas confrarias locais:

Entre as várias igrejas existentes em Vila Viçosa, a Matriz, dedicada a Nossa Senhora [da Conceição], não era apenas sede da paróquia do mesmo nome, mas também era a igreja de Vila Viçosa que apresentava o maior número de confrarias e o centro mais importante de culto à Virgem. Na Igreja Matriz, mais tarde comumente denominada igreja de Nossa Senhora da Conceição, encontravam-se sediadas 27% do total das confrarias da vila, sendo 40% das confrarias desta igreja dedicadas ao culto de Nossa Senhora. (ARAÚJO, 2001, p. 127)

A disposição dos ritos na Igreja Matriz de Vila Viçosa implica um conjunto de tensões entre dois grupos, que não estão dialeticamente opostos e não se constituem de forma completamente homogênea. Não se pode deixar de observar que a devoção à Nossa Senhora da Conceição foi incentivada e praticada a partir da Casa Real, especialmente a de Bragança, mas isso não quer dizer que esta devoção mariana não fizesse parte da vida e da crença dos demais sujeitos que habitavam Vila Viçosa e as proximidades. Assim, embora a igreja e a imagem fossem adornadas por itens caros e suntuosos, frutos de graças alcançadas pela nobreza, esses não eram os únicos ex-votos deixados no templo. Do mesmo modo, enquanto as confrarias dedicadas à Nossa Senhora da Conceição faziam parte do cotidiano dos descendentes da Casa de Bragança, essas organizações também tinham em sua estrutura indivíduos que não faziam parte da nobreza.

⁴² Este é o caso, por exemplo, da aparição de Nossa Senhora da Conceição de Picão, em Portugal, entre os séculos XIX e XX, centralizada na figura da vidente Mariana dos Ramos João.

Na segunda metade do século XVII, a igreja matriz de Vila Viçosa encontrava-se ornamentada com trinta bandeiras castelhanas, apreendidas pelos exércitos portugueses durante a Guerra da Restauração. Segundo frei Agostinho de Santa Maria, ainda se conservavam algumas hastes no primeiro quartel de setecentos. O templo era também muito procurado pelos devotos para o pagamento de promessas, dada a fama milagrosa de Nossa Senhora da Conceição, resultando daí as diversas imagens de cera e as mortalhas que se encontravam expostas nas suas paredes. (PARDAL, 2018, p. 130)

Enquanto Pardal (2018) discute a presença e o impacto da corte sobre esses ritos devocionais, Araújo (2001) comenta a respeito de laços de solidariedade estabelecidos entre sujeitos de estratos sociais distintos dentro das irmandades. Para além disso, conforme postula Mendonça, “[e]m Portugal, Nossa Senhora da Conceição possuía grande número de devotos e muita popularidade” (MENDONÇA, 1986, p. 163). Enquanto o movimento de D. João IV fez com que essa popularidade crescesse entre os nobres, as ações tomadas pela corte também permitiram um aumento geral na devoção. O caso da criação de moedas de ouro e prata em homenagem à Nossa Senhora da Conceição, por exemplo, permitiu a circulação da devoção nos mais distintos grupos sociais da região.

Na comparação que constrói entre as atividades de fiéis no Santuário de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa e os rituais realizados no Santuário de Nossa Senhora de Nazaré, na Vila de Nazaré, Pardal (2018) aponta que enquanto na segunda há uma ênfase muito grande nos aspectos da peregrinação, recebendo grande número de devotos de lugares distantes, no caso da Matriz de Nossa Senhora da Conceição o público frequentador dizia respeito às pessoas da região e não envolvia grandes sérios com necessidade de abrigar uma massa que se destinava às procissões. Ainda segundo o autor, os ritos ligados à Nossa Senhora da Conceição em Portugal estão historicamente envolvidos com a atividade das confrarias, a concessão de indulgências e a prática ex-votiva.

A igreja de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa foi, durante os séculos XVII e XVIII, um local de devoção privilegiado, no que toca ao imaculismo. Contou com devotos como a família real e a nobreza, que a cobriram de importantes oferendas. Também as gentes do sul de Portugal, com particular incidência no Alentejo, tiveram esta devoção em grande conta. Na primeira metade de setecentos, registaram-se diversos ex-votos, pagos à padroeira pelos milagres em que esta teria intercedido, e que passaram essencialmente por curas de doenças. [...] Em 1654, Manuel Lopes, que se encontrava cego havia vários meses, recuperou a visão após invocar o auxílio da padroeira de Portugal. Em 1737, D. Tomásia Francisca Xavier Velasco ofereceu 450 réis à mesma senhora, por esta lhe ter salvo uma filha que se encontrava doente, e

após se ter invocado a Virgem, a criança deitou um bicho pelo nariz e recuperou a saúde. No segundo quartel de setecentos, Pedro Mendes Ferrador pagava uma canada de azeite por Nossa Senhora da Conceição ter salvo um homem, que saiu ileso da queda de uma oliveira. (PARDAL, 2018, pp. 214-217)

Conforme indicam os relatos, a função central de Nossa Senhora da Conceição, esperada através das trocas ex-votivas, estava relacionada à cura de doenças. Em boa medida, essa profissão milagrosa estava ancorada, como no caso de Nossa Senhora de Nazaré, em uma noção primária de pacto protetor com o povo escolhido. Assim, para além de estender sua função curativa a toda população de Portugal, a agência da Nossa Senhora da Conceição lusitana estava também associada à proteção da corte portuguesa, ao êxito nas guerras religiosas e nas conquistas territoriais, bem como a própria popularização do dogma da pureza, centralizado no imaculismo. Esses aspectos aparecem mesclados na cultura devocional, a partir da realidade particular do perfil de cada grupo de fiéis, que constituem um todo-heterogêneo desde os primeiros relatos do avanço devocional na região, do século XII.

Espelhando o recebimento de oferendas ao longo dos séculos e particularmente a sua filiação à nobreza, a imagem de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa é uma representação de Maria articulada, adornada com cabelos, coroa, joias, roupas e mantos festivos que podem ser trocados a depender da data de celebração. Esta imagem, supostamente trazida da Inglaterra por D. Nuno Álvares Pereira no século XIV, figura uma Nossa Senhora branca, que carrega o Menino Jesus em seus braços e tem sob seus pés uma lua minguante prateada. Com relação às demais representações populares dessa devoção no contexto ibérico, há pequenas divergências que aparecem na figura a depender do local e do contexto de produção, podendo haver ou não o Menino Jesus presente, com variação em relação à fase da lua e com a presença ou não de uma serpente próxima aos pés de Maria. Na descrição da Nossa Senhora da Conceição lusitana feita por Megale, a representação aparece como aquela de “Maria Santíssima de pé sobre o globo terrestre, tendo as mãos unidas em oração e os olhos voltados para o céu, esmagando com seus pés uma cobra, símbolo do pecado original.” (MEGALE, 1997, pp. 148-149).

Figura 10 – Representação de Nossa Senhora da Conceição, a imagem “original” do Santuário de Vila Viçosa



Fonte: disponível em <https://www.facebook.com/santuariovicosa/photos/a.596317634138401/1258610944575730/?type=3>. Acesso em jun. 2023.

Enquanto na apresentação de Megale (1997) a presença da cobra parece estar associada a aspectos teológicos do dogma da Imaculada Conceição, da qual derivaria a devoção nesta invocação particular de Maria como premissa da crença no imaculismo, a realidade dos devotos não parece ser tão facilmente categorizável. Ao longo de sua exposição, Pardal (2018) aponta que a devoção à Nossa Senhora da Conceição lusitana é, sobretudo, uma devoção da Casa Real de Bragança, conectada diretamente à defesa do mesmo dogma enquanto princípio teológico. Conforme discutido, todavia, desde a popularização do culto em Portugal, é de praxe a participação de distintos grupos sociais no que tange a ritualização devocional de Nossa Senhora da Conceição, muito mais voltados para a prática ex-votiva, com objetivo de resolução de seus problemas cotidianos

do que com a agenda do avanço do dogma da Imaculada Conceição enquanto aspecto do cânon cristão. Essa não parece ser, tampouco, uma característica só das camadas populares, em oposição à forma como se expressa a devoção da Casa de Bragança. Pelo contrário: tudo indica que havia nas confrarias de Vila Viçosa a presença de leigos mais pobres, mas que mediavam sua devoção através da crença no dogma da Imaculada Conceição, ao mesmo tempo que surge interesse por parte da nobreza em se juntar às irmandades como consequência das graças alcançadas por parentes ou conhecidos (ARAÚJO, 2001).

A título de complicar a situação um pouco mais, mas sem pretensão de encontrar uma resposta sintética para estes problemas, em sua reflexão sobre a religiosidade popular lusitana, Moisés Espírito Santo (1990) aponta que a incorporação da cobra na imagem de Nossa Senhora da Conceição advém não de uma elite teológica que transmite uma mensagem a respeito do dogma, mas de uma tentativa em associar o culto às serpentes como aliadas das mulheres⁴³ à figura de Maria, implicando em um encontro entre dois grandes sistemas simbólicos distintos. Com a presença da cobra, a devoção passa a fazer um maior sentido dentro do contexto para o qual havia sido transplantada.

Espera-se, com a escolha deste exemplo, apenas pontuar como as relações entre os sujeitos devotos da Nossa Senhora da Conceição lusitana, bem como a construção dos mitos, dos ritos, da imagem e das funções atribuídas a essa invocação mariana se dão a partir de disputas complexas, dificilmente resumíveis em concepções dialéticas nos termos de opressores e oprimidos, de elite e povo.

Tabela 5 – A devoção ibérica de Nossa Senhora da Conceição

MITO	RITO	IMAGEM	FUNÇÃO
(a) narrativa de fundação de Portugal.	(a) confrarias; (b) indulgências; (c) ex-votos.	(a) Nossa Senhora branca; (b) lua minguante; (c) cobra/serpente.	(a) conquistas e desejos da Casa Real; (b) cura aos enfermos; (c) pacto regional.

Fonte: elaborado pela autora.

Conforme discutiu-se na breve introdução deste tópico, a devoção à Nossa Senhora da Conceição não é facilmente categorizável. Em primeiro lugar, porque os textos a respeito do seu culto estão implicados em uma história religiosa da fundação de

⁴³ Comum na região, provavelmente derivado do culto à Deusa-Mãe dos Celtas da Gália (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 48).

Portugal da qual depende a própria construção de uma identidade nacional que faz parte do imaginário dos sujeitos. Em segundo lugar, porque o material histórico que discute a devoção de uma perspectiva não-religiosa muitas vezes a situa como uma construção imposta unilateralmente pela Casa de Bragança, com a descrição de uma participação passiva e secundária pelos demais grupos sociais da região.

Ao sinalizar estes pontos, não se pretende afirmar que a Dinastia Real não moldou a forma como se constituiu a devoção à Nossa Senhora da Conceição lusitana, mas sim que essa atuação não pode ser simplesmente categorizada como sempre sendo erudita, ascética e teológica. Ao mesmo tempo, se como reivindica Mendonça (1986) a devoção a Nossa Senhora da Conceição na região foi anterior à compulsoriedade atribuída pelo *status* de padroeira, não há como dizer que os outros grupos sociais assumem sempre um papel passivo, desinformado e alienado a respeito do culto. Nesse sentido, o registro a respeito das práticas ex-votivas da nobreza lusitana e do restante da população mostra a transitoriedade dessas categorias e a impossibilidade em separar a cultura dos eruditos da cultura do povo. Embora em condições muito distintas, acredita-se que essa discussão não só se repete, mas também se complexifica no caso brasileiro, que se discute a seguir.

3.2 A devoção brasileira de Nossa Senhora da Conceição Aparecida

Na discussão elaborada ao longo do primeiro capítulo desta pesquisa, tratou-se brevemente de algumas questões do empreendimento colonial lusitano nas américas. Situou-se, a partir de Azzi (1977) e Hoornaert (1977; 1984), que a colonização portuguesa foi, para além de um processo político e social com efeitos permanentes sobre a realidade contemporânea dos brasileiros, um procedimento intrinsecamente religioso. Com a atividade de invasão de territórios, bem como o genocídio e a escravização das populações autóctones justificada através de uma narrativa mítica da dominação diretamente derivada das Cruzadas, o empreendimento colonial se fez uma obra a ser realizada em nome da defesa de um mundo cristão.

Dotado de suas particularidades históricas, a concepção desse mundo cristão lusitano se deu em boa medida a partir de uma repetição narrativa que relembra o pacto bíblico de Yahweh com o povo judeu. A partir da conquista de al-Andaluz, os primeiros protótipos de uma identidade portuguesa (que fosse capaz de os diferenciar categoricamente dos muçulmanos derrotados) foi sendo construída por meio da

instrumentalização da religião cristã. Ao mesmo tempo, na medida em que o cristianismo passou a ser compreendido como aquilo que confere humanidade a alguém, essa premissa também distinguiu seu par em oposição: os bárbaros; cuja vida é dispensável, uma vez que não são humanos e que impedem o projeto cristão de florescer (GROSFOGUEL, 2016).

Como produto da religião, a guerra santa não é apenas feita em nome de Deus e de Nossa Senhora, mas é incentivada pelas figuras divinizadas que compõem o “panteão” cristão. Assim, cada território anexado e cada exército exterminado se torna um sinal da mão de Deus e da proteção de Maria, que agem em nome da legitimidade do império português. Nesse sentido, uma vez que o milagre se materializa na vitória cristã, é necessário pagar a promessa feita a cada santo e a cada devoção mariana. O pagamento dessas promessas nada mais é do que a construção de templos em seus nomes, da veneração de suas imagens, da instituição de datas festivas para que sejam periodicamente celebrados e da construção de narrativas grandiosas a respeito de seus feitos divinos. No limite, ao vencer um inimigo, o cristianismo expande-se simbolicamente levando consigo suas cruces, suas imagens de madeira e suas igrejas.

Durante este segundo capítulo, discutiu-se dois casos (sendo este, de Nossa Senhora Aparecida, o terceiro exemplo) nos quais devoções marianas foram transplantadas do contexto ibérico à América portuguesa a partir do empreendimento colonial. Embora essas Nossas Senhoras cheguem ao Brasil como uma materialização da expansão do sistema simbólico cristão lusitano que é característico da invasão, isso não quer dizer que se estabeleçam como artifícios estáticos, aos quais os membros do grupo colonizado respondem passivamente. É no sentido dessa complexidade de recriações que o presente trabalho compreende o seu escopo. As situações até aqui trabalhadas possibilitaram observar mais de perto o processo de recriação a partir de algumas sistematizações, que ainda serão discutidas em comparação umas com as outras.

Como nos casos de Nossa Senhora da Cabeça e Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora Aparecida cria raízes no Brasil a partir do contexto colonial. Neffertite Marques da Costa, por exemplo, sistematiza essa premissa com muita clareza. De acordo com a autora, “A imagem de Nossa Senhora Aparecida remete a uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, que foi um culto a Maria implantado de forma oficial em Portugal e, por extensão, no Brasil enquanto colônia portuguesa” (COSTA, 2018, p. 107). Para além do fato de que a partir de 1646 Nossa Senhora da Conceição passou a ser considerada

protetora das colônias portuguesas como prolongamento de seu papel de padroeira de Portugal, suas imagens também foram fisicamente transportadas para o território pelos conquistadores, como forma de demarcar a dominação. Dentre os objetos descarregados pela nau de Pedro Álvares Cabral estava ao menos uma representação de Nossa Senhora da Conceição (COSTA, 2017a).

Dialogando diretamente com a chegada através do desembarque físico dessas representações, a narrativa mítica da Nossa Senhora Aparecida brasileira se desdobra a partir de uma cena na qual uma imagem de Nossa Senhora da Conceição é encontrada em meio à natureza, nos mesmos moldes do caso de Nossa Senhora de Nazaré. Conta o mito de origem de Aparecida que em outubro de 1717 um grupo de três pescadores – João Alvez, Domingos Garcia e Filipe Pedroso – lançava as suas redes no Rio Paraíba, mas não conseguiam pescar nada. De acordo com a lenda, o governador das províncias de São Paulo e Minas Gerais estava fazendo uma visita à Vila de Guaratinguetá e deveria haver um banquete em sua homenagem, para o qual os pescadores locais foram convocados a trazer a maior quantidade possível de peixes.

Os pescadores Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso foram os primeiros que tomaram uma canoa e lançaram suas redes no porto de Itaguaçu (rio Paraíba), mas sem nenhum resultado. Tentaram uma segunda vez, próximo a Guaratinguetá e com muita surpresa pescaram uma imagem de Nossa Senhora, mas sem a cabeça. Lançando as redes outras vezes mais abaixo no rio, encontraram a cabeça da mesma effgie. (MEGALE, 1997, p. 43)

Conforme reconta Megale, na segunda e terceira tentativas de lançar a rede ao rio, os pescadores pegaram as duas metades de uma imagem de Nossa Senhora da Conceição: primeiro o corpo, depois a cabeça. A partir do resgate dessa representação da figura de Maria das águas, conta-se que os peixes se multiplicaram de tal forma que começaram a pular para dentro do barco, garantindo a venda para a festa do Conde de Assumar e a renda para esses três homens. Depois de retirada do rio, a imagem foi conservada por Filipe Pedroso em um oratório na casa de sua família, que gradualmente foi atraindo um maior número de devotos com o passar do tempo.

Em 1743, o vigário de Guaratinguetá pediu licença ao bispo do Rio de Janeiro para erigir uma capelinha em honra de Nossa Senhora com as esmolas dadas pelos romeiros. No entanto, o número de pessoas que afluía de todo o Brasil era de tal ordem, que em breve foi preciso construir uma igreja maior, mais tarde aumentada e reformada, no local onde o povo se reunia para invocar a Santa Milagrosa. (MEGALE, 1997, p. 45)

Uma vez consolidada em ponto de peregrinação popular, a capela foi ganhando maior notoriedade. Em 1822, quando ainda era Príncipe Regente, Dom Pedro I visitou-a pela primeira vez. Com o contínuo aumento de fiéis, em 1834 iniciou-se a construção da chamada Basílica Velha, que foi inaugurada em 1888. Em novembro do mesmo ano, a princesa Isabel visitou a basílica para pagar uma promessa e ofertou à imagem um manto azul adornado e uma coroa de ouro cravejada de diamantes e rubis. Em 1904, Nossa Senhora Aparecida foi decretada Rainha do Brasil pelo papa Pio X e, finalmente, em 1930, o papa Pio XI proclamou-a padroeira. Nas décadas seguintes, o dia 12 de outubro foi declarado feriado nacional e o culto à Nossa Senhora Aparecida foi oficializado pela Lei nº 6.802 (COSTA, 2018).

Figura 11 – Imagem “original” de Nossa Senhora Aparecida, no Santuário de Aparecida



Fonte: disponível em <<https://www.folhavitoria.com.br/geral/noticia/10/2022/nossa-senhora-aparecida-conheca-a-historia-da-padroeira-do-brasil>>. Acesso em jun. 2023.

O crescimento do culto não impactou apenas a peregrinação e os moldes para a construção de um abrigo maior para a imagem, mas também foi responsável por fazer com que se modificassem os contornos narrativos envolvidos na devoção. A partir do século XIX, por exemplo, um outro milagre passou a ser associado à Nossa Senhora Aparecida, recontado através do mito da quebra das correntes do escravo Zacarias. Trata-se da história de um negro escravizado fugido, que é recapturado e algemado. No caminho de volta da captura, Zacarias pede permissão para rezar diante da imagem de Nossa Senhora e, durante a reza, as algemas que o prendiam caem dos seus braços. De acordo

com Beozzo (2017), a presença do mito no imaginário dos devotos fez com que se fixasse a interpretação de que Nossa Senhora Aparecida seria protetora dos escravizados e da população negra e pobre no Brasil.

Segundo um levantamento realizado por Santos (2013), enquanto ao longo do século XIX era mais comum representar Nossa Senhora Aparecida como uma Nossa Senhora de pele branca, a partir do século XX a imagem passou por um processo de enegrecimento e foi gradualmente reconhecida como negra pelos devotos. Embora a representação retirada do rio Paraíba seja feita de argila, ao longo dos séculos XVIII e XIX prevaleceu a narrativa de que a pintura branca original teria sido desgastada com o tempo, ou que a fuligem das velas a teria escurecido para além da intenção do autor. Para Santos, “Ao menos até a década de 1970, as canções guardaram silêncio quanto à suposta negritude da “Aparecida”. Foi apenas sob os auspícios da teologia da libertação que a Padroeira enegreceu definitivamente nos cânticos e invocações.” (SANTOS, 2013, p. 63).

Figura 12 – Primeira estampa oficial de Nossa Senhora Aparecida, produzida na França, em 1854. Aqui, é representada como branca



Fonte: disponível em <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/pesquisador-revela-como-nossa-senhora-aparecida-foi-ficando-negra>>. Acesso em jun. 2023.

O autor defende que a consolidação de um imaginário partilhado no qual Nossa Senhora Aparecida é reconhecida como negra se deu também como fruto de uma apropriação dos símbolos e da cultura africana para a delimitação da identidade nacional, a partir de 1930. A construção de uma imagem negra para Nossa Senhora Aparecida é apresentada simultaneamente por Santos como um resultado deliberado da agência política da população negra. Independentemente de uma demanda externa pela construção de um mito nacional focado na harmonia racial, a existência de uma figura religiosa representativa dessa população poderia ser interpretada como ponto crucial na criação de focos de migração e permanência urbana em novos espaços tidos como “seguros” para famílias negras, dentro de uma sociedade intensamente racista.

Sentindo-se pertencentes ao povo brasileiro e não a uma minoria étnica, nossos afrodescendentes católicos plasmaram uma Nossa Senhora negra, não para se diferenciarem enquanto grupo específico, mas para permitir a identificação com um todo. O projeto moderno aqui vai ao encontro da criação de uma comunidade nacional que para afirmar a unidade deve incorporar [essas] especificidades (SANTOS, 2013, p. 25).

Produto de disputas complexas entre os sujeitos, os aspectos devocionais não são apenas a síntese da dominação completa de um grupo sobre outro. Como mostram os exemplos trabalhados ao longo do histórico de institucionalização da devoção à Nossa Senhora Aparecida, a negociação de significados não parece se dar em planos separados entre a realeza e o povo, mas sim ser construída coletivamente por uma miríade de grupos sociais distintos ao longo do tempo. Quando Nossa Senhora Aparecida é utilizada para a reivindicação de causas nacionalistas por grupos conservadores (CORDEIRO, 2017), ela não é completamente desvinculada de sua associação enquanto protetora dos marginalizados. Simultaneamente, quando é agenciada através de famílias negras como meio de ocupação do espaço nacional (SANTOS, 2013), não deixa de ter em sua composição aspectos coloniais derivados do culto à Nossa Senhora da Conceição lusitana.

Ao mesmo tempo que, como consequência da ressignificação, sua profissão se altere de padroeira de Portugal para padroeira do Brasil e de defensora dos desejos da Casa de Bragança para protetora dos marginalizados, uma ideia não aparenta substituir a outra completamente. Mesmo com a veiculação hegemônica da segunda opção no contexto nacional, as raízes lusitanas de Nossa Senhora Aparecida transparecem no mito, no rito, na função e na imagem a ela associadas, na medida em que necessariamente

dialogam não somente com Nossa Senhora da Conceição, mas com a história da fundação de Portugal e sobretudo da própria colonização do Brasil.

Tendo crescido ao redor do oratório de Filipe Pedroso, a ritualização da devoção à Nossa Senhora Aparecida no Brasil foi formatada pela atividade de visitação da imagem. Como propõem Targino, Abdala e Silva (2019), esse processo teve início com a propagação de rumores entre os ribeirinhos, que contavam a respeito de milagres concedidos pela representação retirada do rio. Em um primeiro momento, esse elemento devocional foi expandido dentro das famílias da região, passando de pai para filho. Ainda de acordo com esses autores, "A expansão da devoção e a propagação dos milagres atribuídos à imagem chamaram a atenção da Igreja institucional, que elaborou uma série de medidas para a oficialização e construção de um espaço para a prestação do culto" (TARGINO, ABDALA, & SILVA, 2019, p. 332).

Em decorrência desse crescimento, como discutiu-se anteriormente, o espaço responsável por resguardar a imagem foi sendo alterado para abarcar a quantidade de fiéis. A basílica inaugurada em 1888 foi substituída por uma nova, que começou a ser construída em 1950. A cidade de Aparecida se emancipou de Guaratinguetá em 1928, e daí em diante foi intensamente adaptada para o turismo religioso. Para além da nova basílica, com capacidade de atender um maior número de pessoas, foram inaugurados diversos outros aparelhos para entreter os peregrinos que visitam o santuário ao longo do ano todo, e não apenas no mês de outubro.

O rito envolvido na devoção à Nossa Senhora Aparecida é fortemente marcado pelo mecanismo de promessa. É comum que os fiéis ofertem ex-votos como sinal de graças alcançadas à imagem, e há uma ala grande no santuário no qual esses objetos são exibidos, chamada Sala das Promessas. A peregrinação até Aparecida é também um aspecto frequentemente praticado pelos devotos, inclusive como uma esfera associada à promessa, na medida em que o ato de se deslocar a pé até o santuário, bem como subir as rampas descalços ou de joelhos são utilizados como meios de negociação para pagar à Nossa Senhora Aparecida por um milagre alcançado.

De maneira geral, a construção de uma estrutura devocional em torno de Nossa Senhora Aparecida está implicada em movimentos de menor e maior tensão entre grupos hegemônicos e grupos marginalizados. Em boa medida, esse processo é uma repetição do caso já relatado para Nossa Senhora da Conceição, no qual a devoção é associada à corte,

mas também faz parte da realidade do restante da população lusitana através do compartilhamento de sistemas simbólicos integrados. Nossa Senhora Aparecida chega ao Brasil por meio do contexto colonial e é ressignificada pela população em seus próprios termos. Mesmo criativamente alterando a devoção, os grupos marginalizados não produzem uma cultura inteiramente pura, de modo que um imaginário em comum, mesmo que limitado, permeia esse processo.

Tabela 6 – A devoção brasileira de Nossa Senhora Aparecida

MITO	RITO	IMAGEM	FUNÇÃO
(a) aparição da imagem no rio; (b) quebra das correntes.	(a) peregrinação; (b) ex-votos.	(a) Nossa Senhora negra; (b) manto e coroa doados.	(a) protetora dos marginalizados; (b) padroeira do Brasil.

Fonte: elaborado pela autora.

Do mesmo modo, a devoção à Nossa Senhora Aparecida faz parte dos interesses de uma elite econômica, política, religiosa e racial. Nesse sentido, esses desejos estão também refletidos na construção dos elementos devocionais, porque fazem parte de uma amálgama simbólica que resistiu à história e permaneceu na memória da população, nos moldes da concepção de Droogers (1987) para a religiosidade mínima. Mesmo assim, os mais poderosos não são imunes em partilharem aspectos devocionais originados a partir de outro *locus* social, por mais contraditório que pareça, como é o caso dos mitos de aparição da imagem e da lenda da quebra das correntes. A partir da sistematização de cada uma das esferas, depara-se com realidades complexas o suficiente para gerarem dúvida com relação ao ferramental adequado a ser empregado em uma análise como essa.

Os aspectos aqui discutidos a respeito dessas três devoções marianas, que na realidade se desdobram para formar seis cultos autônomos, servem o propósito de permitir a generalização para pensar sobre do tema. Exemplos de situações bastante diversas, o material coletado ao longo deste capítulo foi organizado no sentido de permitir observar não apenas aquilo que ocorre de diferente entre o catolicismo ibérico e o brasileiro, mas como se constituem ou se alinham os aspectos devocionais em situações distintas. Acredita-se que aquilo que foi sistematizado até aqui, indica de forma bastante enfática que existem semelhanças suficientes entre esses casos, para justificar o empenho em uma análise que as abarque adequadamente. Com relação a esse aspecto, as reflexões iniciadas por este capítulo serão complexificadas a seguir, com a comparação entre os tipos ideais elencados e a aplicação do referencial teórico sobre cada um dos casos.

CAPÍTULO III

O SISTEMA DEVOCIONAL MARIANO EM COMPARAÇÃO

Em *Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro*, artigo de 2013 publicado na *Revista AntHropológicas*, Mísia Lins Reesink identifica e discute um problema recorrente nos estudos brasileiros que se debruçam sobre o catolicismo. Embora a autora se dedique a formular uma crítica a respeito do emprego da noção de religião popular, e, em especial, de catolicismo popular, o problema conceitual tratado por Reesink – ao qual se pretende voltar mais detidamente no último item deste capítulo – parece estar também na raiz das preocupações em uma descrição mais acertada a respeito do sistema devocional mariano. Na seção introdutória do capítulo anterior, foram apresentados uma série de estudos a respeito de devoções marianas, nos quais os próprios autores relatam dificuldades metodológicas para tratar das complexas realidades encontradas no exame de seus objetos (ALMEIDA, 2003; CAMURÇA & BARRETO, 2003; CORDEIRO, 2017; SANTOS, 2013; SILVA, 2003; STEIL & ALVES, 2003). Cada um dos trabalhos mencionados, trata de um culto à Nossa Senhora distinto do outro. São pesquisas que seguem referenciais teóricos diversos e dialogam com assuntos particulares, mas que carregam em comum sobretudo uma visão a respeito das devoções marianas que se faz contextualizada a partir do século XXI.

Neste sentido, o problema levantado por Reesink (2013) ressoa, com maior ou menor intensidade, em cada um desses casos. Tanto na crítica que faz da noção de religião popular como nas análises das diversas devoções marianas abordadas pelos autores trabalhados, a construção de modelos analíticos pautados em compreensões dialéticas do funcionamento da religião (pobres *versus* ricos, massa *versus* eruditos, leigos *versus* especialistas, libertários *versus* conservadores, rural *versus* urbano, etc.) aparenta não dar conta de situar uma descrição adequada da realidade pesquisada. Ao longo do tratamento de cada um dos seis exemplos de Nossa Senhora que compõem o objeto desta pesquisa, a dificuldade persiste ao tentar encaixar as devoções discutidas em categorias demasiadamente duras, que não operam a partir dos princípios da fluidez e da intercambialidade simbólica dos jogos de poder. Com a aplicação do modelo dialético, apaga-se os diversos agentes de origem heterogênea que articulam a (res)significação devocional, optando por posicioná-los nas extremidades opostas de uma linha que distingue opressores de oprimidos. Para Torre e Martín, abrir-se a novos modelos é, às vezes, contraintuitivo, mas necessário:

religião não é uma coisa estática, herdada ou de status coercitivo, mas ao invés disso trata-se de um fenômeno fluido que requer a observação das buscas individuais por significado. Por um lado, [essa percepção] se faz necessária para revisar agrupamentos gerais de comportamento individual e para identificar tendências globais de mudança religiosa, não somente considerando comportamentos de denominações ou congregações particulares. Por outro lado, é necessário revisar criticamente de forma constante os modelos que nós utilizamos para gerar informação, bem como o paradigma que os sustentam. Isso nos impede de simplificar demasiadamente a forma como nos aproximamos desses fenômenos para obter verdades que somente façam confirmar nossos modelos, e ao invés disso nos permitam chegar mais perto das complexidades (frequentemente provisórias) presentes nas inovações religiosas. (TORRE & MARTÍN, 2016, p. 483, tradução nossa)

Este conflito sobre a forma mais adequada de se aproximar de determinado objeto está associado às polêmicas a respeito da aplicabilidade das noções de sincretismo e de catolicismo popular. Situando seu próprio desconforto com relação ao inevitável uso da noção de sincretismo, Droogers (1981) aponta que não renunciaria ao uso da palavra, embora gostaria de fazê-lo, uma vez que a conceituação em torno dela se faz muito problemática. Ainda assim, o que defende posteriormente é que, se um dos sentidos de sincretismo diz respeito às transformações que uma religião exerce sobre outra, e se este fenômeno é, em si, imprescindível para entender o campo religioso, então a noção deve continuar a ser usada, contanto que a preocupação da pesquisa não esteja localizada superficialmente em definir este conceito, mas sim em trabalhar o próprio fenômeno. De acordo com Droogers, “um conceito e a definição deste conceito são expedientes para obter uma compreensão melhor do fenômeno. É este fenômeno que nós queremos entender e não a sua definição.” (DROOGERS, 1981, p. 145). Com relação a isso, a preocupação fundamental para o autor se torna a seguinte: “se nós aceitamos que o fenômeno do sincretismo é importante, mais importante do que o termo em si, fica a pergunta [...], [s]e uma religião muda, por qualquer influência que seja, como é que estas transformações podem ser entendidas?” (p. 146).

Conforme pontuado de forma recorrente ao longo destes três capítulos, a presente pesquisa também está preocupada em tratar de transformações religiosas a partir de influências diversas. Considerando as complexidades previamente descritas na introdução geral do trabalho, que implicam a utilização dos conceitos de catolicismo popular e de sincretismo, optou-se ao longo da pesquisa por focar no fenômeno da transformação religiosa, deixando de lado a especificidade dos termos. Não se pode perder de vista que o que importa para a análise de um fenômeno não é fazer o uso da noção *x* ou *y*, mas a própria capacidade desses conceitos em darem conta da realidade do

objeto escolhido. Por essa razão, por entender que o sistema devocional mariano brasileiro se constitui a partir do processo de implementação colonial do catolicismo lusitano e que suas transformações se dão por meio de disputas complexas entre agentes diversos, optou-se pela combinação das noções de transplantação religiosa (PYE, 1969), de agência (MAHMOOD, 2019) e de campo (BOURDIEU, 1994a; 1994b; 2007) para operacionalizar uma aproximação do objeto.

Tendo em vista as questões apontadas, cujo ferramental apresentado busca atender, o terceiro capítulo da presente pesquisa tem por objetivo analisar o papel dos sujeitos nos complexos processos criativos de ressignificação das devoções marianas discutidas ainda há pouco. Assim, serão realizadas comparações entre os casos ibéricos e brasileiros das devoções à Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição a partir desses três conceitos. Tendo isso em mente, a estrutura do capítulo será dividida em duas partes: a primeira delas é uma seção dedicada propriamente à análise comparativa dos exemplos trabalhados, subdividida pelas quatro categorias elencadas para a estruturação da devoção (mito, rito, imagem e função). Uma vez concluída essa etapa da discussão, a segunda seção será reservada para a construção de algumas propostas iniciais a respeito de uma crítica ao modelo analítico dialético previamente introduzido, que pretende também dar conta de contextualizar o trabalho de Reesink (2013).

Na segunda parte desta pesquisa foram sistematizados alguns aspectos a respeito do processo devocional que se refere a Nossas Senhoras específicas. Mesmo através de breves sínteses, a composição desse material permite observar, ainda que superficialmente, a existência de uma série de semelhanças em relação às devoções. Nota-se também que, a depender da contextualização histórica, geográfica, social, política, econômica e religiosa de cada um dos casos, as formas de culto são modificadas pelos fiéis, e que, portanto, essas ressignificações constituem diferenças significativas entre os exemplos. A partir desse conteúdo, seria possível se utilizar de inúmeras categorias analíticas para discutir os aspectos levantados, sempre evidenciando alguns fatores enquanto se privilegia outros. Na sequência, tentar-se-á dar conta de alguns dos pontos que mais se acredita relevantes para uma discussão geral a respeito dos sistemas devocionais marianos, partindo das próprias categorias de sistematização para fazer esse movimento constante de aproximação e afastamento do objeto.

1 Análise comparativa das devoções marianas selecionadas

O catolicismo português, que teve seu *ethos* gradualmente construído de forma paralela à concepção de uma nação lusitana, atravessados pelas Cruzadas, pela expulsão dos muçulmanos da Península Ibérica e pela expansão territorial transatlântica, foi largamente impactado pela adesão local às devoções marianas. Assim, sendo o ponto zero do catolicismo no Brasil a transplantação compulsória da religião lusitana através da colonização, as Nossas Senhoras (especialmente aquelas de origem ibérica, que desembarcaram junto dos colonizadores) também se tornaram centrais às próprias construções nacionais com relação à religiosidade católica. Conforme discutido, embora as devoções marianas desembarcadas no empreendimento colonial tenham deixado marcas sobre a cultura, a geografia e a estética local, a interpretação a respeito dessas figuras é negociada como parte do processo histórico, marcada pelo aspecto da transformação constante. As Nossas Senhoras transplantadas não deixam de ser ibéricas, mas se tornam, simultaneamente, brasileiras.

Discutiu-se, ao longo do capítulo anterior, três exemplos de ressignificação das devoções marianas coloniais no contexto brasileiro. Pela impossibilidade de tratar desses fenômenos complexos inteiramente, optou-se por construir uma sistematização que desse conta de apontar alguns dos aspectos transformados, sendo estes os operacionalizáveis dentro das categorias de mito, imagem, função e rito. Através da composição desse panorama, permitiu-se observar mais de perto os diversos conjuntos de semelhanças e diferenças possíveis dentro da modificação da devoção a essas três Nossas Senhoras. Considerando este levantamento, e dada a repetição ou não de algumas das características sistematizadas nos casos trabalhados, objetiva-se aqui começar a construir paralelos entre as devoções, que possam, até certo ponto, indicar um caminho para uma teoria mais geral a respeito do sistema devocional mariano.

Nesse sentido, aquilo que aqui opta-se por chamar de “sistema devocional mariano” diz respeito ao todo-estruturado que informa as regras de funcionamento, bem como os limites, as características e as possibilidades de transformação dentro da operação do culto às Nossas Senhoras. Entende-se, partindo do referencial teórico selecionado para esta pesquisa, que esse sistema é construído a partir da agência própria dos sujeitos, organizados em campos discursivos nos quais disputam por legitimidade, através da ressignificação criativa da devoção nas etapas descritas no fenômeno da transplantação religiosa. Conforme adiantou-se no primeiro capítulo desta pesquisa, a

transplantação dos elementos de uma determinada religião, de uma circunstância a outra, é um fenômeno que se dá em três etapas: a) contato; b) ambiguidade; e, c) recuperação.

O contato é o primeiro momento da transplantação, quando os elementos do conteúdo que está sendo transplantado são traduzidos ao novo grupo a partir de seus referenciais locais. Nos termos das narrativas míticas trabalhadas, por exemplo, vale lembrar o caso da transição do mito espanhol de Nossa Senhora da Cabeça que se modifica no contexto brasileiro, privilegiando a história do impedimento de uma execução. Na concepção nacional, passa-se a compreender o termo “cabeça” de forma literal, porque perde-se o referencial geográfico do *Cerro del Cabezón*, de Andújar. Os dois outros momentos da transplantação apontados por Pye (1969), ambiguidade e recuperação, são as etapas nas quais os aspectos transplantados da religião recebem a influência de fatores contraditórios advindos do contexto novo, posteriormente passando por um processo de retorno às tradições, nos quais essas ambiguidades são, *em alguma medida*, eliminadas, dando à luz a novos consensos estruturados a respeito do fator transplantado.

A conclusão da etapa de recuperação (que é consequência da ambiguidade) parece ser o momento no qual o elemento reconhecido pela cultura de origem é substituído por uma versão reformulada, estabelecendo uma nova percepção de grupo que privilegia um conjunto de símbolos em detrimento de outros, que talvez tivessem maior adesão no contexto de origem da devoção. Mais uma vez dialogando com os exemplos das Nossas Senhoras discutidas, seria possível pensar em termos da troca de funções designadas às devoções. Na transição de Nossa Senhora da Conceição à Aparecida, que também representa a gradual substituição da profissão de padroeira de Portugal por padroeira do Brasil, esses dois momentos da transplantação se fazem presentes. Uma vez que a coexistência entre essas ideias é ambígua, a presença concomitante de ambas no imaginário da população poderia exigir um processo posterior de priorização de uma das duas versões sobre a outra, a depender do contexto em que são difundidas. Afinal, não haveria como a mesma Nossa Senhora ter dois povos como “o escolhido”, e, portanto, resolve-se através de uma separação entre as duas. Nesse sentido, pouco se discute no Brasil a respeito da participação mítica de Nossa Senhora da Conceição na fundação de Portugal, uma vez que o foco recai muito mais sobre os aspectos que transformam Conceição em Aparecida, que detém a profissão de interceder em prol do povo brasileiro.

No sentido da transformação de cada mito, imagem, profissão e rito atribuído às Nossas Senhoras, a resignificação devocional pode ser constantemente pensada a partir das categorias elencadas por Pye (1969). Há sempre o aspecto inicial de um elemento que precisa ser traduzido ou adequado ao novo contexto em que chega, do qual decorrem ambiguidades, que posteriormente devem ser reduzidas para continuarem sua reprodução no imaginário dos fiéis. Por sua vez, esses processos são continuamente protagonizados pelos sujeitos: por aqueles que trazem os elementos religiosos de um ambiente externo para uma outra realidade, mas também pelos demais agentes que compõem o contexto que recebe esses aspectos. Crentes ou não, a modificação dos símbolos que constituem o sistema devocional mariano é operacionalizada pelo agenciamento das pessoas no processo de engajar com esse conteúdo. Através do ato de contar essas histórias, de participar dos ritos, de reproduzir as imagens e de crer na atuação das Nossas Senhoras a partir de funções específicas, a devoção vai sendo moldada dentro da memória partilhada por um dado conjunto.

Produzindo informação constantemente, esse agenciamento não é passivo e se dá no centro de teias complexas de poder, que podem ser resumidas na concepção de campo de Bourdieu (1994b; 2007). A caracterização do *habitus*, também na perspectiva de Bourdieu (1994a), traduz o fato de que sujeitos advindos de realidades distintas reproduzem símbolos particulares que condizem com seus contextos de formação. Assim, aquilo que se pensa sobre as Nossas Senhoras depende da identidade do indivíduo que está pensando. Simultaneamente, as formulações simbólicas não estão todas em patamar de igualdade, mas possuem maior ou menor possibilidade de circular em determinados espaços a depender da quantidade de capital simbólico atrelado a elas. Esse capital não é distribuído apenas a partir de configurações de poder no sentido estático da opressão (que indicaria que uns o possuem e outros não, com relação à divisão da sociedade entre opressores e oprimidos), mas sim a partir das regras do jogo que estão vinculadas a cada campo. Como em Foucault (2017), aqui o poder está em todos, embora isso não queira dizer que todos o detenham da mesma forma ou na mesma medida. Assim, o produto que vem a circular posteriormente na concepção hegemônica dos grandes grupos não é apenas aquele que se origina no pensamento de sujeitos menos marginalizados socialmente, mas uma amálgama dos vencedores de disputas simbólicas em campos muito distintos.

Com o intuito de construir algumas generalizações iniciais, a discussão a respeito da transplantação, dos agentes e dos campos perpassará as comparações a serem feitas a

seguir através das categorias de mito, imagem, função e rito. Embora a tentativa de tratar do sistema devocional mariano em sua totalidade seja um objetivo inalcançável pela imperfeição característica dos tipos ideais, as ideias trabalhadas carregam valor próprio. Se forem dificilmente aplicadas ao caso de devoções marianas muito distintas, espera-se ao menos permitir algum avanço na análise dos exemplos de Nossas Senhoras que partilham contextos em comum com os três estudos detalhados. Assim, embora almeje-se em alguma medida discutir esse sistema como um todo, não se pode perder de vista que se está falando, sobretudo, a respeito de transformações coloniais que partem de formulações anteriores advindas dos catolicismos ibéricos, e, portanto, estão implicadas em relações de poder dessa ordem. Ao menos nesse sentido, seria possível delimitar alguns caminhos que parecem adequados a estas especificidades. Isso posto, inicia-se agora esta fase do trabalho a partir de uma análise comparativa da estrutura dos mitos fundadores das devoções à Nossa Senhora.

1.1 Mito

Na última das palestras de *Mito e Significado*, Lévi-Strauss (1978) discute a estrutura do mito através de um paralelo com a música. Em outras das falas anteriores do mesmo programa, o antropólogo já havia apresentado a existência de uma relação muito íntima entre mito e história, bem como uma defesa do fato de que essas narrativas não são desprovidas de significado, mas sim compostas no contexto de um todo-complexo, com alta relevância para a manutenção da coesão dos grupos humanos. Em certo sentido, todos esses pontos são condensados na fala final, na qual Lévi-Strauss aponta que o problema daqueles que dizem não compreender o mito, tido por estes como coisa irracional, está na própria forma como tentam fazê-lo. De acordo com o autor,

é impossível compreender um mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja, linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História. (LÉVI-STRAUSS, 1978, pp. 53-54)

A proposta de Lévi-Strauss (1978) caminha no sentido de que, como uma partitura musical, a narrativa mítica deve ser sempre compreendida a partir de seu contexto. Com isso, não deve haver estranhamento quando, ao se modificar o contexto ao qual o mito

faz referência (a partir da transplantação da devoção de um local a outro, por exemplo), que haja também uma transformação na própria narrativa mítica, para que ela se adeque ao novo cenário em que passa a existir. A compreensão que Lévi-Strauss faz do mito, portanto, vai diretamente de encontro com a proposta de Pye (1969) para a noção de transplantação de religiões, na medida em que ambas referenciam um processo que relaciona símbolo e contexto, cuja interação é intermediada pela ação dos sujeitos que atribuem significado aos sistemas religiosos.

Um dos elementos em comum entre as seis narrativas míticas trabalhadas ao longo do capítulo anterior é a questão da aparição. Assim, seria possível pensar que a história que constitui a base para a construção do sistema devocional de uma Nossa Senhora parte do ato de recontar um encontro que se dá entre Maria e um determinado sujeito (que, por sua vez, representa um conjunto de sujeitos). No caso da Nossa Senhora da Cabeça ibérica, a aparição ocorre a um pastor. No Brasil, a mesma Nossa Senhora aparece a um condenado à morte. O mito da Nossa Senhora de Nazaré lusitana fala do contato entre Maria e um cavaleiro, enquanto sua versão brasileira situa a aparição da imagem a dois homens indígenas de localidades distintas. Já em Nossa Senhora da Conceição, o encontro entre Maria e os portugueses é relatado da perspectiva dos homens da corte, atrelado à vitória nas guerras religiosas. Em contraponto, a aparição de Nossa Senhora Aparecida veiculada nas narrativas míticas brasileiras fala do contato com três pescadores, e, posteriormente, com um escravizado.

Ainda no aspecto da aparição, um segundo ponto divide os mitos das devoções trabalhadas: a forma como Maria se apresenta nesses encontros. Enquanto no caso de ambas as Nossas Senhoras da Cabeça e da Nossa Senhora de Nazaré lusitana as aparições se dão fisicamente, com Maria surgindo em “pessoa”, assumindo características humanas e falando com os fiéis ao longo da narrativa mítica, há também situações nas quais as Nossas Senhoras aparecem no formato de imagens devocionais. Nos mitos brasileiros de Nossa Senhora de Nazaré e de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, por exemplo, embora não haja dúvida de que as imagens encontradas são dotadas de características divinas, as devoções marianas não se manifestam em forma física semelhante aos seres humanos, mas têm sua presença material mediada pelos objetos nos quais suas figuras são reproduzidas.

Mesmo no caso de estarem encapsuladas dentro de figuras de madeira ou argila, os mitos das devoções marianas contam do encontro entre a agência divina de Nossa

Senhora e a agência terrena dos fiéis. O relato desses eventos extraordinários é também uma narrativa a respeito de uma negociação: os devotos precisam ser salvos da morte iminente, da guerra, da fome, da humilhação. Direta ou indiretamente, cada Nossa Senhora dispõe de um preço que deve ser pago pela garantia do milagre. Seja na construção de igrejas e santuários, na entrega de ex-votos, na atribuição do título de padroeira ou na reparação de uma imagem quebrada, há em todas as narrativas algum tipo de retribuição equivalente que deve ser realizada pelos fiéis para efetuar adequadamente a troca pela graça alcançada.

Mito e imagem são integrados no sistema devocional como aspectos da autoidentificação simbólica dos sujeitos. Através das histórias, constitui-se uma retórica a respeito das características de uma determinada Nossa Senhora, que justifica como ela deve ser representada, como devem ser organizadas as festas em sua homenagem e quais tipos de milagres (com seus respectivos preços!) ela é capaz de conceder aos seus fiéis. Assim, as narrativas míticas devem ser capazes de atravessar a memória de um grupo, espelhando as especificidades da devoção em questão. Para além de comporem certo tipo de perfil para cada uma das Nossas Senhoras, os mitos refletem sobretudo a própria imagem daqueles que os constituem. Consolidadas no contexto de criação da identidade lusitana, as elaborações míticas a respeito de Nossa Senhora da Conceição falam da proteção de um povo escolhido, advindas da elaboração de grupos que atuavam na unificação da região. Paralelamente, a gradual popularização do mito da quebra das correntes de um escravizado por Nossa Senhora Aparecida só se faz possível quando pareada à maior adesão nacional ao abolicionismo, refletindo uma forma de pensar difundida por aqueles que disputam em campo pela hegemonia discursiva.

Na transição de contextos que o processo de transplantação põe em movimento, os mitos atrelados às devoções marianas sofrem alterações, porque mudam também os sujeitos que dão vida a eles. As narrativas não são integralmente reescritas, mas devem passar pela negociação envolvida na fase da recuperação após as inevitáveis ambiguidades que surgem dessa mescla. As ambiguidades, por sua vez, são geradas pelo choque entre formas distintas de existir no mundo, protagonizadas pelos agentes que fazem a transplantação acontecer. Esse conjunto de sujeitos não é apenas formado por aqueles que levam os elementos religiosos, mas também pelos receptores do conteúdo exógeno. Dado o contexto colonial em que inicialmente se dão, esses processos não são neutros, mas a população das localidades invadidas não deve ser compreendida apenas

como reprodutora passiva do protagonismo lusitano, uma vez que a continuidade dos mitos transplantados na história local depende da própria adesão deste grupo a eles. Assim, para continuarem existindo, as narrativas míticas precisam encontrar sentido dentro de um novo sistema simbólico, sendo ativamente reconstruídas pela contribuição polifônica desses agentes, que se dá em redes complexas de poder.

Com relação à inserção em um novo sistema simbólico, a sobrevivência do mito não depende apenas da adesão da população em seu compartilhamento superficial, no formato de ideias abstratas, mas também dos aspectos materiais por elas suscitados em um mundo que se vê, ouve, sente, cheira e prova. Os mitos não são apenas histórias, são também a construção e a defesa de uma série de imagens intrínsecas ao sistema simbólico em elaboração. Na tipificação empregada por Harvey Whitehouse (2004), há duas principais formas de se fazer conservar elementos religiosos à longo prazo na memória dos fiéis: a memória explícita semântica, que depende da repetição constante de um relato ou texto para que se torne um artifício em incorporação, e a memória explícita episódica, que opera como um mecanismo de choque através da ativação de aspectos emocionais e sensoriais ligados a determinados elementos espirituais. As narrativas míticas das devoções marianas mesclam esses dois tipos de memória através da combinação entre mito e imagem, que permite a repetição da história, enquanto simultaneamente transportando os fiéis para cenários emocionais de identificação material com a devoção, através da caracterização do cenário, da descrição dos agentes e da atribuição de caráter *sui generis* ao acontecimento relatado.

As narrativas míticas não traduzem apenas acontecimentos frios, mas preenchem aquilo que contam com cores e formas: as aparições, por exemplo, são racializadas, vestem roupas específicas, estão em determinadas poses, seguram certos objetos. Em outros casos, as próprias Nossas Senhoras são intermediadas através de imagens de madeira e argila, também caracterizadas de maneira particular. Essas construções são deliberadas e, mais uma vez, refletem a atuação dos sujeitos na (re)elaboração dos mitos devocionais, que projetam seus próprios mundos sobre o ponto zero da aparição. Nesse sentido, e dada a presença constante das representações imagéticas nas narrativas míticas, faz-se necessário tratar paralelamente dos aspectos relacionados às imagens de Maria.

1.2 Imagem

A reprodução imagética de Nossa Senhora detém um espaço privilegiado na formação do sistema devocional mariano. Para começo de discussão, as imagens aparecem nas próprias narrativas míticas, como indicativos de certos estados originais que delimitam as características de como deve ser entendida uma determinada versão de Maria. Embora não sejam todos os casos trabalhados que implicam encontros com aparições marianas a partir da mediação de imagens-objeto, há em cada um dos exemplos trabalhados algum tipo de reivindicação por uma representação original, com características pré-determinadas, que servem como base para a construção posterior de figuras que reaparecem nos santuários e nas peregrinações. Esses atributos são constituídos paralelamente ao longo dos relatos míticos, que, pareados à materialização das estátuas e das pinturas devocionais, imprimem símbolos poderosos, que atuam no sentido de garantir a continuidade da devoção.

Em *Arte e agência*, Alfred Gell (1998) apresenta o conceito de pessoa distribuída⁴⁴. Com essa categoria, Gell descreve a capacidade de seres meta-empíricos, aos quais se atribui características divinas, de se distribuírem através de objetos, que operam como repositórios de suas presenças. Assim, uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré é um local onde esta invocação de Maria pode vir a se encontrar, seja de forma constante ou durante determinada periodicidade festiva. No limite, as figuras materiais das Nossas Senhoras são como embaixadoras de uma nação em outro país: para todos os propósitos, possuem condição de representar integralmente aquela figura divinizada, com sua agência, com seus poderes e sob qualidade de sujeito. Dada a característica de pessoa distribuída, Nossa Senhora da Cabeça pode estar presente em imagens no Brasil ou em Portugal (e até nos dois lugares ao mesmo tempo), mas a distinção nas formas de representar essas figuras também implica que a divindade que a ocupa deve ser diferente da outra, por mais que possuam entre si algum vínculo dependente da variação dos epítetos marianos.

Em primeiro lugar, no caso das devoções marianas, as reproduções imagéticas de Nossa Senhora não estão em patamar de igualdade. Isso porque há sempre uma imagem “original” segundo o cânone, que habita nos santuários centrais de determinado rito devocional localizado, reivindicando ser capaz de trazer os fiéis para mais perto do eixo

⁴⁴ Traduzido do original, *Art and Agency*, com o conceito de *distributed person* (1998, pp. 96-153).

mítico da aparição. O exemplo da Nossa Senhora de Nazaré lusitana é privilegiado para explicar essa questão. Ao atrelar à figura mais antiga do *Santuário de Nossa Senhora da Nazaré* a narrativa mítica de que a imagem havia sido esculpida por José, na própria presença viva de Maria, fica garantida a atribuição de maior *status* sagrado ao objeto. Com isso, embora todas as imagens de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal (ou nas regiões nas quais se adere a esta narrativa) funcionem sob o princípio da pessoa distribuída, a “original” possui uma presença mais forte que as demais, ao menos de uma perspectiva institucional.

Em segundo lugar, há sempre uma forma considerada mais correta de representar uma determinada devoção mariana, reivindicada pelo cânone. Essas características costumam ser recontadas pela narrativa mítica, mas podem ser alteradas a depender das disputas simbólicas por hegemonia. Assim, uma outra forma de conferir mais ou menos poder às imagens passa pela sua capacidade de representar de maneira considerada “adequada” os atributos associados àquela Nossa Senhora. Os atributos, por sua vez, embora possam ser controlados em alguma medida pela intervenção institucional, estão diretamente implicados na construção da devoção conforme operacionalizada pelos sujeitos. Uma determinada imagem de Maria é elaborada como um espelho do grupo que a constitui, e, portanto, suas características físicas, seus gestos, sua posição e os objetos a ela associados fazem referência a aspectos que carregam sentido particular no universo dos fiéis.

A questão racial, que perpassa todas as transplantações devocionais analisadas, por exemplo, explicita o funcionamento sociocultural da projeção imagética. No caso de Nossa Senhora da Cabeça, uma representação de pele escura, de origem moura, é embranquecida no Brasil, na medida em que a elite portuguesa branca encomenda uma versão à sua imagem, para servir de devoção a um país escravocrata. Inversamente, no caso de Nossa Senhora da Conceição, uma imagem branca cultuada pela corte lusitana é enegrecida, conforme passa a ser utilizada para reivindicar a presença da influência negra sobre a cultura brasileira, implicada na construção da identidade nacional. Paralelo a estes dois exemplos, Nossa Senhora de Nazaré primeiramente passa de moura a branca em Portugal, sendo trazida já embranquecida ao Brasil e é, posteriormente, transformada em indígena em sua versão paraense.

Essas alterações sugerem uma maior influência do agenciamento de sujeitos com tais características sobre a constituição das imagens, a partir da premissa do

funcionamento da etapa de contato da transplantação de religiões. Se as representações são alteradas ao serem inseridas em novo contexto, a transformação deve necessariamente derivar da maior adesão a um sistema simbólico pré-existente no qual determinadas características raciais são reivindicadas pelos fiéis. Embora tenha-se tratado aqui particularmente do caso da cor da pele, o mesmo processo poderia ser utilizado para falar da alteração sobre os objetos que acompanham Nossa Senhora, bem como das modificações em sua postura e em seus gestos. No caso da transplantação da imagem de Nossa Senhora da Cabeça, por exemplo, o medronho segurado pela figura (que é um fruto local, comum na Andaluzia) é substituído no Brasil pela cabeça decepada de um homem, que posteriormente implica na ressignificação da função e dos ritos praticados pelos fiéis.

Enquanto os sujeitos exercem agência sobre as imagens, alterando o sentido do sistema simbólico e conferindo mais ou menos poder a esses objetos através de princípios miméticos, as imagens de Nossa Senhora também agenciam os fiéis. Quando Sonia Hazard (2013) se debruça sobre a questão da agência entre humanos e coisas, ela conclui que os dois estão sempre implicados, e que fica difícil saber onde um começa e o outro termina: “Toda agência é sempre uma agência complexa, ilocalizável e distribuída por conjuntos constituídos simultaneamente por pessoas e por coisas” (HAZARD, 2013, p. 66, tradução nossa). Nesse sentido, as relações de poder entre as representações marianas e os fiéis são paradoxais, na medida em que os sujeitos constituem as imagens, mas as próprias figuras constituem os sujeitos em suas projeções contínuas.

Enquanto mito e imagem engendram princípios simbólicos que operacionalizam o funcionamento do sistema devocional, a identificação dos sujeitos com os universos criados a partir dessas (re)construções afetam a maneira como são organizadas as funções e os ritos atribuídos a uma determinada Nossa Senhora. É através da interpretação do símbolo que são constituídas as noções a respeito do que deve ser pedido a cada devoção, bem como a forma correta de se comportar diante delas. Antes de haver um santuário ao qual os fiéis se deslocam para negociar com Nossa Senhora, deve haver uma relíquia sobre a qual a pessoa de Maria possa se distribuir, para poder ouvir os devotos. A imagem, que adquire sentido de relíquia através das narrativas míticas, é também uma indicadora das regras do universo em que essas práticas são realizadas, e, portanto, fica responsável por torná-lo coeso. Derivados das transformações operadas na dimensão simbólica pela tradução, é necessário agora tratar da função e dos ritos atribuídos às Nossas Senhoras, implicados no funcionamento do sistema devocional mariano a partir dessas regras.

1.3 Função

Em *Estamentos, classes e religião*⁴⁵ (2000, pp. 320-350), Weber discute que a partir do crescimento da burguesia, surge paralelamente uma gradual necessidade em incorporar certas características do culto cotidiano das massas no cânone de diversas religiões, principalmente no catolicismo. Com isso, ele chama a atenção para um conjunto de particularidades advindas da prática religiosa dos camponeses, existentes desde a Idade Média, que foram retomadas como elementos institucionalizados na compreensão católica “oficial” das devoções. A base dessa forma de culto, que é reivindicada a partir das revoluções burguesas, é pautada na devoção ao que chama de “santos funcionais”, aos quais são atribuídas “profissões” específicas (p. 333). Nesse sentido, o que interessa a este segmento do trabalho, é a caracterização que Weber faz do catolicismo medieval, como baseado na negociação entre devotos e santos, para a obtenção de fins voltados para o mundo concreto: “o rezador apresenta ao deus os serviços prestados, esperando em contraprestações correspondentes” (WEBER, 2000, p. 282).

De forma similar, em *Sainthood in the later Middle Ages*, Vauchez (1997) inicia uma analogia para criticar a distinção frequente e indevida que certos estudiosos dos santos fazem entre as devoções dos camponeses medievais e do clero intelectualizado. Embora os últimos pareçam deter certa sobriedade inalcançável que os coloca em patamar racional, quando se deparam com problemas concretos (como, por exemplo, a menor das dores de dente) mesmo o mais renomado dos teólogos acabará por pedir que seus protetores espirituais o curem, da mesma forma como uma família de camponeses pede que seus santos mais queridos os ajudem nas colheitas, na pesca ou na melhora das condições meteorológicas. Embora não fosse tão explicitado no catolicismo “oficial” até as revoluções burguesas, o aspecto funcional das devoções sempre esteve presente na prática cristã.

Nesse sentido, utiliza-se a ideia de função para tratar das especialidades pelas quais uma determinada devoção é conhecida. De acordo com Weber (2000), a disputa entre santos pelo monopólio da divindade católica é definida pela quantidade de fiéis que uma figura divina possui. Os santos positivamente favorecidos em campo possuem mais fiéis porque suas atitudes mágicas são compreendidas como “mais fortes”, ou seja, quando são realizados rituais em seus nomes, considera-se que os fins esperados tendem

⁴⁵ Título do sétimo parágrafo de *Sociologia da Religião*, em *Economia e Sociedade*.

a ser atendidos com maior índice de sucesso. Esses milagres a serem concedidos estão associados às funções específicas de cada figura divinizada, sendo constituídas através de aspectos simbólicos do sistema devocional. Assim, a função atribuída a uma devoção se mantém em voga a depender de sua capacidade em continuar sendo legitimada dentro do campo de disputa. Para Moisés do Espírito Santo, o aspecto funcional das devoções marianas é particularmente forte no catolicismo lusitano, no qual “inventa-se uma Senhora para cada uma das necessidades quotidianas: Senhora da Saúde, da Cabeça, das Febres, da Tosse, da Luz, do Fastio, etc. É a necessidade que faz o santo.” (ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 136).

Como nos mitos e nas imagens, as funções atribuídas a uma determinada Nossa Senhora são construídas pelos sujeitos dentro de contextos específicos. No caso das transplantações, uma nova função atribuída a uma devoção mariana depende dos limites conjunturais do grupo ao qual se chega, bem como dos elementos simbólicos já existentes nas representações e nas narrativas transplantadas. Com isso, a integração de uma função reinventada carrega um núcleo sempre lógico, que responde ao universo preexistente da devoção, somado às possibilidades do novo grupo. Na transplantação de Nossa Senhora da Cabeça, por exemplo, de patrona regional e padroeira das *monterías* na Espanha, a função da devoção se torna associada aos males da cabeça no Brasil. Embora a palavra “cabeça” já estivesse presente na narrativa mítica e no título, não havia referência anterior a ela enquanto parte do corpo humano. De todo modo, é através da ressignificação de um elemento que já fazia parte desse sistema simbólico que a profissão de Nossa Senhora é alterada.

De forma análoga ocorre com Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição. Sendo a primeira já associada com a proteção das águas, quando foi reinventada no Brasil, continuou com essa função. O que mudou, todavia, foi o referencial com relação aos aspectos geográficos e sociopolíticos dos locais: se antes estava na beira de precipícios e no convés dos colonizadores, passou a ser venerada nos igarapés e nas casas de palafita. Por sua vez, Nossa Senhora da Conceição, que havia sido considerada a grande aliada espiritual de Portugal, quando se transforma em Nossa Senhora Aparecida passa a assumir um pacto com os brasileiros. De protetora das casas reais, se torna defensora das populações marginalizadas na colônia. Dessa maneira, a profissão de padroeira permanece no horizonte da devoção, mas é readequada ao contexto, através das etapas sucessivas da transplantação.

Aspecto presente de uma forma ou de outra na função de todas as Nossas Senhoras europeias trabalhadas, o papel de defensoras do povo ibérico está atrelado a elementos característicos do empreendimento colonial. Conforme discutido ao longo do primeiro capítulo, esses fatores advêm da construção de uma mentalidade complexificada ao longo das Cruzadas, que associou a conquista de territórios na Península Ibérica às graças alcançadas pela intervenção de Nossa Senhora. A transplantação das devoções marianas para as colônias é, do ponto de vista religioso, o próprio exercício da função de Maria, enquanto aliada das expansões territoriais espanholas e portuguesas. Assim, o ato de dominar espiritualmente uma população implica em si mesmo o peso de uma graça alcançada. Esses elementos se complexificam ao longo da transplantação, uma vez que, durante os processos de ressignificação, os valores característicos da dominação colonial sofrem interferência do imaginário da população colonizada, que escanteiam essas funções anteriores em seu novo contexto.

Embora sejam secundarizadas no cotidiano brasileiro, essas ideias não desaparecem da dimensão simbólica do sistema devocional que engloba as Nossas Senhoras trabalhadas. Por mais que Nossa Senhora Aparecida passe a ser associada no Brasil à proteção da população negra e de outros grupos socialmente marginalizados, por exemplo, não se pode perder de vista o uso dado à profissão dessa devoção no país como constituidora de uma unidade católica, aliada a ideias nacionalistas e conservadoras na década de 1930 (CORDEIRO, 2017). Com isso, apesar do fenômeno da transplantação representar algum grau de ruptura com uma certa “tradição”, não se deve esquecer que suas ressignificações são continuamente suscitadas a partir de referências a elementos dessas origens.

A função devocional está em constante diálogo com o sistema simbólico implicado nas traduções linguísticas e iconográficas das Nossas Senhoras, e, portanto, será modificada a depender dos limites interpretativos construídos a partir da transplantação. De operação semelhante à ressignificação da profissão das devoções marianas, resta discutir o último dos elementos tipificados para o estudo das Nossas Senhoras: o rito, que se faz presente com maior frequência no cotidiano dos devotos, e cujo funcionamento depende da atribuição de significado aos três outros aspectos trabalhados até aqui. O rito, como a função, também está imbricado na delimitação do universo simbólico das narrativas míticas e das imagens.

1.4 Rito

O conceito de rito é caro à Antropologia, e a disputa por sua definição legítima implica uma preocupação histórica da própria formulação da área. A discussão do presente trabalho não pretende defender um posicionamento com relação a essas disputas, mas faz-se necessário escolher ao menos algumas linhas com as quais se pretende dialogar ao longo deste tópico, particularmente para facilitar a definição do tipo ideal com o qual busca-se trabalhar. Assim, com maior foco em garantir uma delimitação ao conceito do que em se ater nas implicações políticas do funcionalismo ou do estruturalismo para disputas internas dos campos disciplinares das Ciências Sociais, opta-se por iniciar a discussão pela noção clássica apresentada por Durkheim em *Formas elementares da vida religiosa*: “os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.” (DURKHEIM, 2008, p. 38).

Assim, como princípio basilar para aquilo que se procurou destacar no caso das devoções marianas trabalhadas, o rito é uma forma de comportamento social que suscita uma repetição de aspectos emocionais e mentais atrelados a um determinado elemento pertencente ao sistema simbólico de um grupo. Esses referenciais, por sua vez, podem ser religiosos ou não. Lévi-Strauss define que o ritual “consiste de palavras proferidas, gestos realizados e objetos manipulados, independentemente de qualquer glosa ou exegese permitida ou requerida por esses três tipos de atividade” (2011, p. 647). No âmbito das religiões, o rito está relacionado ao mito, mas os dois implicam operações distintas. Ainda de acordo com Lévi-Strauss, os mitos constituem aquilo que é dito, enquanto o ritual fica responsável por tratar de *como* essas coisas ditas são ditas (p. 648). Apesar de estarem ligados, isso não quer dizer que um mito sempre implique um ritual, mas sim que um determinado rito está frequentemente atrelado a uma narrativa mítica, que se sustenta a partir de um universo de símbolos compartilhados (LÉVI-STRAUSS, 1970). Através da utilização desse sistema simbólico, os grupos sociais se fazem capazes – pela manipulação de objetos, pelo uso das palavras e pela performance de determinados gestos – de fazer suscitar um tempo mítico que envolve o retorno a certos estados mentais e emocionais, consolidando a prática ritual.

No caso das Nossas Senhoras, o rito não está apenas ligado ao mito, mas também às imagens e às funções atribuídas a cada uma das devoções. A prática ritual de um devoto a uma determinada Nossa Senhora envolve um processo de negociação para obtenção de

uma graça, cujo escopo de possibilidades é limitado pela função desempenhada por essa figura. Essa função, por sua vez, foi constituída a partir de uma fusão entre a narrativa mítica e a representação imagética. As regras da troca entre uma devoção mariana e seu devoto são apresentadas em formato prototípico através do mito, que tradicionalmente reconta uma ou mais situações nas quais houve uma aparição daquela Nossa Senhora, culminando no processo de uma negociação com um fiel para a obtenção de milagres.

O ritual devocional mariano, lido a partir das propostas de Durkheim (1989) e Lévi-Strauss (1970; 2011), envolve as atividades performadas pelos sujeitos que as cultuam, no sentido de indicar um retorno ao tempo descrito na narrativa mítica, com ênfase no estabelecimento de um relacionamento com Nossa Senhora. Com isso, considera-se como rito não apenas as promessas e as oferendas, mas a celebração das festas religiosas, a ida às missas, as procissões, as peregrinações e todo tipo de ação que seja feita no sentido de criação de vínculos entre devoto e devoção a partir do uso de elementos do sistema simbólico daquele culto em particular.

Em relação a esses aspectos, é preciso pontuar que os que aparecem mais frequentemente nos exemplos trabalhados ao longo da pesquisa são os rituais de procissão e peregrinação. Tanto no caso ibérico de Nossa Senhora da Cabeça, como na Nossa Senhora Aparecida brasileira e em ambas as devoções à Nossa Senhora de Nazaré, a estrutura da prática devocional gira em torno da construção de algum tipo de templo (seja Santuário, Basílica, Ermida ou Igreja) para abrigar uma imagem que referencia a narrativa mítica da aparição. Este local serve como marco zero da temporalidade do mito e se torna um espaço para o qual os fiéis devem se deslocar periodicamente para se relacionarem com Maria, seja para estabelecer negociações práticas que almejam fins concretos, ou para homenageá-la de forma mais geral. No caso da Nossa Senhora da Conceição lusitana e da Nossa Senhora da Cabeça brasileira, embora a rotina de rituais não esteja centralizada em um único grande santuário, as localizações fragmentadas nas quais se mantém confrarias, festas e imagens dessas devoções possuem o mesmo propósito de constituição de vínculos.

Para além da localidade nas quais as negociações se dão, vale ressaltar que o ato de pagar por uma promessa concedida por Maria implica um conjunto de atividades sociais paralelas. Assim, embora o deslocamento aos santuários ocorra voltado para fins específicos, não se pode esquecer que implica algum tipo de relacionamento com os demais fiéis que coletivamente compõem o rito. Para além disso, peregrinar pode

envolver o ato de encontrar alojamento ou hospedagem, se alimentar, pagar promessas e consumir bens relacionados à devoção, coisas que ocorrem no espaço coletivo dos locais considerados sagrados. Enquanto a premissa do rito é aquela do estabelecimento de vínculos com Nossa Senhora, também constituem o ritual as demais atividades paralelas que são realizadas pelo coletivo de fiéis nas fronteiras simbólicas dessas celebrações. No caso do Círio de Nossa Senhora de Nazaré no Pará, por exemplo, o almoço tradicional que ocorre durante a celebração, embora não necessariamente seja oferecido como instrumento de troca com Nossa Senhora, também compõe a ritualização devocional.

O rito transplantado, de forma similar à função da devoção, deve se adequar ao sistema simbólico reconstituído pelos agentes, principalmente através das narrativas míticas e das imagens. Dessa forma, por mais que sejam ressignificados, há sempre aspectos em comum suscitados pelas novas formulações. A Nossa Senhora Aparecida brasileira repete a tendência ex-votiva da Nossa Senhora da Conceição lusitana, do mesmo modo que ambas as devoções à Nossa Senhora de Nazaré têm as procissões como um aspecto ritual principal. Simultaneamente, apresentam distinções em outros pontos: a devoção à Nossa Senhora Aparecida no Brasil, por exemplo, não se apegou ritualisticamente às confrarias da mesma forma que a Nossa Senhora da Conceição portuguesa. Além disso, os aspectos culturais envolvidos nas peregrinações de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal e no contexto brasileiro são completamente distintos, porque dependem dos limites agenciados na transplantação. Da mesma forma, a ritualização de Nossa Senhora da Cabeça, quando transplantada, passa a incluir a prática ex-votiva, dado que a alteração sobre a imagem, sobre o mito e sobre a função da devoção constituem um novo universo de símbolos a partir da própria versão ibérica desse culto mariano, que anteriormente dependia de referências calcadas na cultura local de Andújar.

Estes exemplos indicam, sobretudo, que embora aparente haver uma complementaridade entre mito e imagem (como base criativa do sistema simbólico) e função e rito (como produzidos a partir desses símbolos em disputa), todos os quatro elementos que compõem o todo-estruturado das devoções marianas se influenciam mutuamente, potencializando o processo constante de ressignificação. Com isso, apesar do fenômeno da transplantação implicar em traduções simbólicas, que geram alterações iconográficas e que posteriormente transformam a forma de agir dos fiéis, todas as etapas se fazem protagonizadas por agentes humanos, que disputam pela hegemonia criativa. Essas, todavia, são apenas algumas formulações iniciais a partir de generalizações

empregadas ao longo do estudo do caso das três Nossas Senhoras específicas, que trazem consigo, evidentemente, seus limites interpretativos. Ainda assim, tendo em mente o resultado analítico das comparações realizadas neste item do capítulo, pretende-se utilizar essas bases, agora, para pensar as possibilidades de expansão dos modelos compreensivos das devoções marianas.

2 Propostas iniciais para um modelo analítico

Na parte introdutória deste terceiro capítulo, foram apontadas algumas preocupações iniciais com relação ao uso de modelos dialéticos para pensar o funcionamento do sistema devocional mariano, às quais prometeu-se retornar de forma mais detalhada em um momento posterior. Ao longo do item 3.1 discutiu-se, paralelamente, cada um dos quatro tipos ideais levantados com relação à coleta de material a respeito das Nossas Senhoras estudadas. Durante essas seções, além de traçar as comparações prometidas com relação às devoções, buscou-se localizar o relacionamento entre a formulação dos mitos, das imagens, das funções e dos ritos enquanto parte de um modelo integrado que se pretende constituir a partir do referencial teórico selecionado para essa pesquisa, a saber, o conceito de transplantação de religiões (PYE, 1969), a noção de agência (MAHMOOD, 2019) e a compreensão de campo simbólico (BOURDIEU, 1994b; 2007).

Notadamente, ao longo da organização desses itens, houve um foco muito maior no estabelecimento de etapas com relação à elaboração de sistemas simbólicos através da categoria de transplantação de religiões, embora tanto a noção de agência quanto a compreensão a respeito do funcionamento dos campos de disputa estivessem sempre no horizonte dessas análises. Agora, nesta segunda metade do terceiro capítulo, pretende-se retornar tanto à problematização dos modelos dialéticos, quanto à temática da atuação dos sujeitos para a reinvenção devocional, justamente utilizando uma descrição deste segundo aspecto para tentar solucionar alguns dos problemas advindos do primeiro. Com base no material comparativo levantado com relação aos mitos, às imagens, às funções e aos ritos devocionais marianos, procura-se explicar em maior detalhe o funcionamento do campo simbólico no qual os agentes constituem criativamente a ressignificação devocional, pensando poder de forma complexificada.

Uma vez concluído o desenho dessa proposta de modelo analítico para pensar o todo-estruturado que rege a operação devocional às Nossas Senhoras, baseado nos estudos de caso desenvolvidos ao longo da pesquisa, deseja-se por último retornar às concepções polêmicas de sincretismo e de catolicismo popular, contextualizando-as e justificando mais detidamente a razão pela qual esses conceitos não foram utilizados para a construção da proposta investigativa deste estudo em particular. Através do arremate desses pontos finais apresenta-se, finalmente, não apenas uma proposta integrada para analisar o funcionamento das devoções marianas em seus contextos específicos, mas sobretudo uma explicação paralela que dialoga diretamente com as inquietações fundadoras das questões envolvidas no trabalho. Afinal, havendo tantos modelos consolidados que falam do processo de ressignificação devocional em termos de sincretismo e catolicismo popular, faz-se necessário esclarecer a escolha por trilhar um outro caminho. Isso posto, trata-se agora a questão do sujeito, dando início à exposição do raciocínio final deste trabalho.

2.1 Criatividade e conflito social

Em *O queijo e os vermes*, Carlo Ginzburg (1987) se propõe a analisar, a partir de uma perspectiva próxima à história das mentalidades, e, sobretudo através da construção de paradigmas indiciários, as ideias de um moleiro do século XVI, apelidado de Menocchio, que foi perseguido e julgado pela Inquisição. Ginzburg faz uma leitura do processo inquisitorial a partir dos relatos dos julgamentos, buscando levantar algumas possibilidades para o surgimento das concepções que Menocchio defende a respeito da religião, tanto através dos livros que leu como do impacto da cultura oral camponesa sobre aquilo que pensa. Nesse sentido, Ginzburg dialoga principalmente com a hipótese de Mikhail Bakhtin a respeito da influência recíproca que a cultura dos grupos subalternos e a cultura dominante exercem uma sobre a outra, extrapolando-a no sentido de mapear o processo criativo individual-coletivo como uma experiência sempre ativa: “temos, por um lado, dicotomia cultural, mas, por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica” (GINZBURG, 1987, p. 21). E, com isso, explica:

Às classes subalternas das sociedades pré-industriais é atribuída ora uma passiva adequação aos subprodutos culturais distribuídos com generosidade pelas classes dominantes (Mandrou), ora uma tácita proposta de valores, ao menos em parte autônomos em relação à cultura destas classes (Bolème), ora um estranhamento absoluto que se coloca até mesmo para além, ou melhor, para aquém da *cultura* (Foucault). É

bem mais frutífera a hipótese formulada por Bakhtin de uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante. (GINZBURG, 1987, p. 24, grifo presente no original)

Menocchio é um sujeito que viveu em uma aldeia próxima a Veneza, e, ao que indicam as fontes que aparecem no relato inquisitorial, tinha o costume de discutir abertamente sobre religião com a comunidade dos arredores de onde morava. Diferente daquilo que se costuma assumir a respeito dos camponeses da época, Menocchio sabia ler e escrever. Ele era casado, tinha sete filhos e, embora tenha sido denunciado por um pároco com quem supostamente havia se desentendido, mantinha um bom relacionamento com a maior parte da população local. Ao longo do relato estabelecido entre os inquisidores e o moleiro, as coisas que Menocchio diz estão em diálogo não apenas com os livros que leu, mas também com os pensamentos difundidos naquele contexto através da cultura oral, configurando uma amálgama de possíveis influências helênicas, indianas, chinesas e árabes sobre a construção de sua cosmologia (GINZBURG, 1987, pp. 106-126). Apesar de dialogar com essas ideias, aquilo que Menocchio pontua nos julgamentos é também produção de sua própria individualidade e da forma como compreende o mundo, bem como do sentido que as palavras que lê e ouve possuem no universo simbólico do qual se utiliza.

Com isso, o que parece particularmente relevante na exposição de Ginzburg não é apenas a agência criativa atribuída aos camponeses enquanto indivíduos, mas a produção de uma espécie de mapeamento da trajetória das ideias (seja as produzidas pelas classes dominantes, ou as que são resultado da cultura das classes dominadas), bem como sua influência na construção de novas concepções a respeito de todo tipo de coisa. Traduzindo essas noções a partir das categorias de Bourdieu (1994b; 2007), o *habitus* informa o acesso de determinados sujeitos a ideias específicas, que, por sua vez, disputam em campo por legitimidade. O *locus* social não é irrelevante, porque pode justificar a adesão de certos grupos a ideias que circulam com maior facilidade em classes específicas, mas estes estamentos não estão isolados e podem trocar informações entre si, como mostra o caso do camponês de Ginzburg, que acessa formulações platônicas, muçulmanas e hindus sem sequer se deslocar da região de onde nasceu, ou subir na pirâmide social: “a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um.” (GINZBURG, 1987, p. 27).

Apesar da atribuição de uma agência criativa a Menocchio, que nas palavras de Ginzburg “o trazem muito perto de nós”, mostrando, sobretudo em contraposição a perspectivas mais ligadas à passivização dos sujeitos oprimidos, que ele “é um homem como nós, é um de nós” (GINZBURG, 1987, p. 12), a proposta de *O queijo e os vermes* pendente para uma compreensão revolucionária da criatividade dos sujeitos. Em oposição a Robert Mandrou, que é criticado no texto por tratar a reprodução da cultura dominante pelas classes populares como dotada de uma função reacionária (p. 18), Ginzburg reforça que o moleiro perseguido é um incompreendido, e, particularmente, um indivíduo que deseja se revoltar contra o *status quo* que se traduz na figura dos senhores e do clero no contexto do século XVI. Nesse sentido, o tal “horizonte de possibilidades latentes” mencionado no prefácio à edição italiana se torna bastante restrito, na medida em que os camponeses podem se apropriar de elementos culturais presentes no *habitus* dos sujeitos das classes dominantes, mas somente a partir da premissa de romperem (ou, ao menos, desejarem romper) com a estrutura opressora vigente.

A crítica de Saba Mahmood (2019) à noção de agência reproduzida pela teoria feminista também cabe como resposta ao modelo de Ginzburg (1987). Em primeiro lugar, Mahmood situa que a agência – cujo sentido mais superficial diz respeito à capacidade de autonomia dos sujeitos frente ao poder – depende diretamente da compreensão de *self* que os indivíduos fazem de si próprios. Uma vez que nas sociedades liberais a capacidade revolucionária constituiria um valor historicamente marcante, atribui-se à agência um limite emancipatório. Com relação a isso, a autora aponta que este modelo de agência “limita a nossa capacidade para compreender e interrogar as vidas das mulheres cujo sentido de *self*, aspirações e projetos foram configurados no seio de tradições não liberais” (MAHMOOD, 2019, p. 139). Para além disso, todavia, a insistência na exclusividade revolucionária da ação política dos sujeitos não é representativa sequer da totalidade das relações que se dão no contexto das chamadas “tradições liberais”, uma vez que não se trata de uma concepção universal.

Em Ginzburg (1987), por exemplo, os sujeitos dominados podem responder criativamente a partir de uma apropriação da cultura dominante, mas esta reformulação de elementos, para que não seja considerada passiva, deve partir do pressuposto de que estes camponeses compreendem a própria existência de uma estrutura de dominação e, portanto, agem contra ela de maneira proposital. Se a ação não se dá nesses termos, os sujeitos não estariam em posição de autonomia com relação ao poder, porque um suposto

desejo de continuar em situações de opressão os manipularia no sentido de tomar atitudes prescritas pelo próprio modelo, sem liberdade.

Como em Foucault (2017), em Mahmood (2019) o poder não é uma coisa unilateral, facilmente caracterizado como bom ou mal, mas sim enquanto algo que se faz presente em todos os sujeitos e em todas as coisas. Dessa forma, enquanto as pessoas estão sempre sob ameaça de sofrerem a ação do poder, elas podem, da mesma maneira, exercê-lo a qualquer hora. Nesse sentido, considerando as mulheres islâmicas, Mahmood propõe que a agência deve ser pensada “não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas.” (2019, p. 139). Aqui, de forma análoga à Bourdieu (1994b; 2007), Foucault (2017) ou Ginzburg (1987), também não se abandona a percepção de que a relação entre classes sociais faz parte das movimentações do poder, porém que a delimitação entre os diferentes estratos não é simplesmente hermética e impossível de ser transposta. O diferencial de Mahmood reside no fato de que para ela essa transgressão não se dá exclusivamente em seu sentido libertário.

Trazendo essas discussões de volta ao caso específico das Nossas Senhoras, sendo a implicação entre cultura e poder mobilizada na produção das concepções devocionais a partir da transplantação, compreende-se que todos os sujeitos, a partir da forma como enxergam a realidade (esta, por sua vez, sempre mediada por sistemas simbólicos atrelados a *habitus* particulares), possuem capacidade para criar ideias individuais e coletivas a respeito delas. Essas noções próprias sobre as devoções marianas, são, em seguida, negociadas em campos de disputa complexos e podem ou não ser bem-sucedidas em sua propagação no imaginário da população. A agência dos sujeitos, portanto, se dá na medida em que a jaula flexível da estrutura social permite algum nível de autonomia frente à manipulação simbólica dos aspectos devocionais, como no caso de Menocchio, que é camponês, mas pode se apropriar de elementos considerados “eruditos” para construir suas próprias percepções da realidade.

Diferentemente do caso relatado por Ginzburg (1987), aqui entende-se que a resignificação devocional não precisa, necessariamente, surgir de uma demanda pela contestação do *status quo*. Assim, por exemplo, quando Nossa Senhora da Cabeça é branqueada pela elite portuguesa ao ser transplantada para o Brasil, isso não quer dizer que não seja o produto da agência criativa dos sujeitos. Paralelamente, essa devoção não fica restrita às chamadas “classes dominantes”, mas circula por campos diversos a

dependem do *habitus* de seus participantes. Da mesma forma, o enegrecimento de Nossa Senhora Aparecida, ainda que relevante à atuação de grupos abolicionistas e antirracistas, não se faz revolucionário simplesmente por mobilizar parcelas marginalizadas da sociedade. Inclusive, esses mesmos aspectos foram reivindicados por núcleos de sujeitos conservadores no contexto da década de 1930, demonstrando a intercambialidade cultural entre estratos sociais.

Em primeiro lugar, portanto, a resignificação devocional de Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição no Brasil não é reservada a uma classe social específica, mas se faz a partir de uma amálgama heterogênea. Dominantes e dominados misturam suas ideias, na medida em que o próprio funcionamento dos campos de disputa permite alguma circulação fronteira. Um segundo fator é que, quando se tratando especificamente da influência de parcelas tidas como socialmente “subalternas” (se é que seria possível distinguir suas contribuições de forma tão absoluta), a criatividade mobilizada nesses processos não é obrigatoriamente revolucionária, podendo fazer eco a concepções tidas como conservadoras, racistas, classistas, machistas, etc., sem perder caráter de agência. Amparados por Mahmood (2019), esses casos devem ser sempre entendidos como necessariamente políticos, dada a definição de agência como a própria capacidade de resignificação. Se a criação dessas ideias é uma condição humana, que não se faz limitada às especificidades de uma classe ou outra, a agência é característica *sine qua non* da transplantação religiosa.

2.2 Retomando as noções de sincretismo e catolicismo popular

A opção de Mahmood (2019) por uma agência não-revolucionária, a crítica de Reesink (2013) ao catolicismo popular e as preocupações iniciais levantadas ao longo deste trabalho a respeito das Nossas Senhoras se dirigem, em boa medida, a um interlocutor em comum: aquele que faz uso de noções generalistas dialéticas, de forte influência do paradigma marxista, para refletir a respeito de objetos não-universalizáveis. Essa constatação não tem a pretensão de sugerir que aqui se deva consolidar algo como uma crítica inédita ao uso das noções de sincretismo e de catolicismo popular (especialmente em contextos marxianos), mas pretende somente fornecer algum insumo para justificar a razão por trás de uma certa incompatibilidade entre estes conceitos e a pesquisa que se objetivou realizar ao longo destas páginas. Com isso, oferece-se uma extensão dessa reflexão ao estudo do sistema devocional mariano como um todo, que

talvez seja mais adequadamente compreendido como composto por campos heterogêneos, capazes de se influenciarem mutuamente, ainda que advindos de contextos socioculturais distintos e em disputa.

Conforme indicado nos capítulos anteriores, tanto as noções de catolicismo popular como de sincretismo devem sempre ser definidas de primeira mão, por conta das polêmicas envolvendo seus múltiplos significados, de modo que cada autor ou conjunto de autores pode apenas referenciar um fragmento específico de uma compreensão mais geral a ser feita a respeito desses termos⁴⁶. De toda forma, mesmo com os limites de cada produção, para tornar mais clara a diferença entre o modelo de agência aplicado aqui ao caso das três Nossas Senhoras e de um dos entendimentos possíveis que se faz de catolicismo popular, pretende-se iniciar por uma definição de Carlos Brandão, da qual o autor se utiliza para construir seus modelos analíticos em *Os deuses do povo*:

“É quase impossível imaginar sequer, que seja possível a existência de uma só religião e de um só tipo preferencial de agência de emissão de trabalho e de ideologia religiosa, oferecendo de modo uniforme, diferenciado e adequado às demandas de todos os tipos de sujeitos, todas as respostas às perguntas feitas ao sagrado, dentro de uma formação social como a brasileira, que opõe grupos, classes e etnias, e sobrevive das contradições entre elas; que soma diferenças sobre categorias de pessoas dentre da classe e, sobretudo, entre elas, multiplicando tipos diversos de interesses e de aflições para todas e cada uma. [...] *É preciso que o popular sustente, na religião, como nos outros setores, as condições políticas de resistência e autonomia subalternas.*” (BRANDÃO, 1980, p. 195, grifo nosso)

De forma similar a Brandão, em *Os santos nômades e o Deus estabelecido*, Luiz Roberto Benedetti também se utiliza da noção de religião popular no sentido de uma resistência das classes subalternas sobre as dominantes, uma vez que a diferença entre essas duas formas distintas de vivenciar a fé só poderia ser “percebida na análise das relações sociais, na trama cotidiana das lutas sociais.” (BENEDETTI, 1983, p. 13). Com isso, e em oposição às propostas de Ginzburg (1987), nesse entendimento da categoria de cultura ou religião popular, há pouca ou nenhuma circularidade entre as ideias que surgem em cada uma classes. A crítica de Mahmood (2019), por sua vez, vai diretamente no sentido oposto de Brandão e Benedetti, na medida em que exige que sejam consideradas outras formas de agência não necessariamente revolucionárias aos sujeitos subalternizados. Tanto em *Os deuses do povo*, como em *Os santos nômades e o Deus*

⁴⁶ Com relação a isso, grandes panoramas para as múltiplas possibilidades de significado para sincretismo podem ser encontrados em Boff (1981) e Ferretti (1995). Para catolicismo ou religião popular, recomenda-se as produções de Fernandes (1984), Oliveira (1997) e Reesink (2013).

estabelecido, a noção de catolicismo popular é utilizada para descrever a maneira como a fé dos grupos subordinados é condição para a libertação em relação ao *status quo*.

Aqui, embora esta seja a questão que imediatamente impede o uso da concepção dialética de catolicismo popular ao longo da pesquisa, não se trata da única crítica sistematizada a respeito da expressão. Em *Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro*, Mísia Lins Reesink (2013) inicia suas reflexões a respeito da noção de religião popular a partir da sistematização do pensamento de dois autores que fazem críticas ao seu uso, na década de 1980: François-André Isambert, na França, e Rubem César Fernandes, no Brasil. Com isso, Reesink aponta que no caso francês, embora o surgimento do conceito de religião popular seja moderno, e derive do século XVII, sua configuração acadêmica advém dos séculos XIX e XX. Ainda assim, esse processo de construção da categoria se dá paralelamente nas Ciências Sociais e na Teologia católica, consolidando uma influência mútua entre seu uso ideológico e científico, que costuma sempre mobilizar mais de um significado.

No Brasil, os estudos a respeito da religião popular, embora englobem também as religiões afro-brasileiras e a experiência de sujeitos dentro de comunidades pentecostais/neopentecostais, o nome está ainda majoritariamente associado ao catolicismo. Em direção aos apontamentos de Isambert para o caso francês, Fernandes (1984) reforça que no nosso contexto, com relação ao uso da noção de catolicismo popular, também “Não é fácil distinguir nela onde termina a militância e onde começa a análise em algum sentido objetiva.” (FERNANDES, 1984, p. 4). Com isso em mente, Reesink (2013) retoma as três principais críticas do autor com relação ao uso da terminologia: a) é empregada para designar situações e fenômenos que podem ser muito diferentes entre si; b) não é um termo nativo, e, portanto, pode não ser compatível com a experiência dos fiéis, porque parte sempre da perspectiva do pesquisador; e, por fim, c) a palavra *popular* é polissêmica, podendo se referir tanto à religião da maior parte das pessoas (i), dos sujeitos de classes subalternizadas (ii) ou àquela que se dá fora do controle das autoridades eclesiais (iii).

Ainda assim, e embora haja um reconhecimento de que as noções de religião popular e catolicismo popular possam ter significados contraditórios que dificultam seu uso, elas continuam sendo utilizadas na construção de modelos analíticos. A essa tendência, Reesink explica que, particularmente no caso das Ciências Sociais brasileiras, “a maior parte das pesquisas sobre o 'catolicismo popular' já possuía uma perspectiva

mais 'culturalista' (p. ex. Zaluar, 1973). Ou seja: já havia aí uma preocupação em tratar o fenômeno em seu contexto particular, o que não impedia de se realizar generalizações.” (REESINK, 2013, p. 169). Apesar da recorrência de estudos não-universalizantes, portanto, manteve-se uma preocupação em repensar o conteúdo da noção de religião popular, mas não a sua utilização, que continua sendo muito presente nos estudos a respeito do catolicismo brasileiro.

Ancorada na crítica dos autores que trabalha e partindo da perspectiva de que “a palavra 'popular' não é apenas um conceito, ele é um *juízo de valor*” (REESINK, 2013, p. 177, grifo presente no original), Reesink propõe um novo modelo para pensar o funcionamento da construção simbólica do catolicismo brasileiro: a noção de catolicismo concêntrico. Pensando uma perspectiva horizontal (que se vê preocupada em tratar das relações sociais entre eruditos e subalternos) e uma perspectiva vertical (que tem por foco as relações hierárquicas entre distintos atores dentro de um mesmo grupo religioso), o catolicismo concêntrico pretende tornar o posicionamento dos agentes mais fluido, longe das dicotomias herméticas do cânone disciplinar. Assim, de acordo com Reesink, a urgência do modelo decorre do fato de que:

não se pode pensar o catolicismo a partir de separações de classes ou de simples oposições complementares, onde os indivíduos permaneceriam congelados em suas posições. Isto quer dizer que os indivíduos católicos, de todos os tipos, constroem um catolicismo cotidiano e plural, a partir de um eixo não mais vertical ou horizontal, mas central, em um movimento de aproximação e afastamento em relação ao centro do eixo. (REESINK, 2013, p. 180)

A proposta do catolicismo concêntrico, portanto, em oposição às diversas concepções de catolicismo popular, possui maior aderência ao referencial selecionado para este trabalho, porque permite não só que se pense em termos de formulações culturais e religiosas que transitam entre grupos e sujeitos, mas também possibilita a aplicação teórica de uma agência não-revolucionária para pensar a construção das ressignificações simbólicas das devoções. Ainda assim, optou-se por enquadrar tanto a questão dos campos quanto a proposta de agência a partir da formulação da transplantação de religiões de Pye (1969), pela necessidade de enquadrar as questões coloniais como basilares para a formulação de um sistema devocional mariano brasileiro. Nesse sentido, estende-se parte da reflexão até aqui empregada às noções de sincretismo, que dividem algumas problemáticas em comum ao uso da categoria de catolicismo popular no caso retratado.

Conforme discutido brevemente em algumas notas de rodapé espalhadas ao longo desde trabalho, há panoramas suficientemente adequados em Boff (1981) e Ferretti (1995) que compilam a maior parte dos significados atribuídos à noção de sincretismo, com os quais não se tem a menor pretensão de tentar competir. Talvez mais polissêmico que a própria definição de catolicismo popular, o sincretismo divide opiniões e grupos: há os que defendem que o fenômeno não existe, os que acreditam que esta seja uma categoria ideológica, os que pensam que o conceito foi esvaziado de significado pelo seu uso constante e indevido, e, sobretudo, aqueles que acreditam na continuidade de sua importância para os estudos de cultura e religião, particularmente no Brasil. Dado aquilo que foi apresentado anteriormente nesta pesquisa, a decisão por trás de não utilizar a noção de sincretismo para falar do objeto em questão não tem nada a ver com a falta de crença na importância do fenômeno ao qual o nome se refere, ao menos na famosa definição de Sanchis, de acordo com o qual o sincretismo é:

a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas [...] são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade (SANCHIS, 2018, p. 45)

Em boa medida, o próprio fenômeno da transplantação de religiões de Pye (1969) pode ser definido de forma muito semelhante a esta proposta de Sanchis, no sentido de dizer respeito a processos de ressemantização identitária e simbólica, a partir do confronto com outros grupos de sujeitos e suas próprias representações da realidade. Aquilo que implica a falta de aderência do sincretismo de Sanchis ao caso da análise do sistema devocional mariano, é, todavia, a inserção dessa noção dentro da lógica dialética das estruturas de poder, que delimita a questão da ressignificação religiosa como um problema de classes, onde há pouco espaço para a agência individual dos sujeitos que as compõem. Com isso, Sanchis aponta, nas páginas seguintes, que o processo sincrético deve se dar

[n]o interior de uma relação duplamente desigual entre duas culturas, duas religiões, uma religião e uma cultura. A primeira desigualdade corresponde a uma situação objetiva de hierarquia estabelecida: conquista, dominação de classe, dominação política, hegemonia, cultural ou especificamente religiosa etc. É dizer que, na maioria das situações, o processo sincrético não funciona senão num sentido pré-orientado e/ou pré-constrangido por relações de poder. (SANCHIS, 2018, pp. 46-47)

Essa formulação de Sanchis não é sem importância, porque em seu contexto de criação esteve implicada na necessidade de apresentar a possibilidade de implicação de

relações violentas no processo de transformação que se dá entre duas culturas ou duas religiões. Assim, com essa definição, parte-se do pressuposto de que o poder está sempre presente nas relações sincréticas; todavia, aqui a noção de “poder” aparece de forma muito reduitiva. Tendo isso em mente, o que fica aparente é que com frequência o par catolicismo popular/sincretismo opera como uma fórmula recorrente a ser utilizada para tratar das questões relativas ao catolicismo brasileiro, mas que não necessariamente possui aderência ao caso trabalhado. Tanto um como o outro respondem às imposições metodológicas dos paradigmas em voga em seus contextos de construção, mas não dão conta de dialogar com compreensões da realidade derivadas de conceitos pós-estruturalistas.

Conforme evidenciado pelo uso da noção de sincretismo de superação de Theissen (2009) ao longo do primeiro capítulo, não há qualquer pretensão deste trabalho em prescrever os limites para os usos e desusos desses termos. Tanto a noção de catolicismo popular como a de sincretismo carregam grande valor político para a construção dos estudos da religião e das pessoas religiosas no Brasil, e esse fator deve sempre ser levado em consideração para as formulações futuras que derivem destas categorias. Como Droogers (1981), acredita-se aqui que o que seja mais importante para a produção de uma pesquisa não seja a escolha da palavra, em si, mas a preocupação com uma defesa de que as relações de poder na composição de significados religiosos devem ser estudadas. Para este caso em específico, considerou-se que, para os fins almejados e com relação ao referencial programado, o uso destes termos acabaria por atrapalhar a própria necessidade do objeto.

Ainda assim, o que essa pesquisa tem em comum tanto com os defensores do uso da categoria de catolicismo popular como das diversas noções de sincretismo, é uma percepção de que a construção e a conseqüente ressignificação dos sistemas devocionais marianos estão implicadas em jogos de poder. Particularmente no Brasil, esses aspectos são definidores da religiosidade nacional e precisam ser estudados, porque não fazem apenas parte do cotidiano, mas determinam a distribuição de capital simbólico dentro dos campos nos quais estão inseridos os agentes. Com isso, as Nossas Senhoras (sobretudo aquelas transplantadas até aqui através da colonização) criam realidade, dão sentido à vida e agenciam o entendimento que os fiéis fazem de si e do mundo. Muito por conta disso, é necessário que todo o esforço em compreender o sistema devocional esteja sempre preocupado em construir modelos a partir dos limites empíricos do próprio objeto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A epígrafe que inicia esta pesquisa foi retirada de um texto de Edênio Valle que discute a Renovação Carismática Católica. Nesse artigo, que aparentemente dialoga pouco com o presente objeto, Valle diz: “Não é que não tenhamos a “nossa” cultura e o nosso “jeito” de ser. As coisas do Brasil têm sempre um toque inconfundivelmente nosso. O “nosso”, contudo, é cada vez mais influenciado pelo “deles”.” (VALLE, 2004, p. 99). Embora seu objetivo seja o de apontar (e, mais especificamente, criticar) aquilo que acredita ser a influência estadunidense sobre o catolicismo, que acabaria por engendrar experiências similares à RCC, ele também recorre a um modelo explicativo que trata da interferência de distintos referenciais simbólicos, uns sobre os outros, como foi objetivado discutir ao longo deste trabalho.

Assim, a questão não é que não haja aspectos originais naquilo que constitui a forma pela qual os brasileiros cultuam as devoções marianas, mas que mesmo estes elementos que são entendidos como “puramente” nossos, são ressignificados a partir de referenciais simbólicos anteriores. Com isso, não são exatamente puros, para começo de conversa. Nesse sentido, tanto o colonialismo como os outros aspectos da história e da identidade ibérica, acabam por rondar aquilo que se concebe das Nossas Senhoras brasileiras. Estão ali quase que como fotografias amareladas pelo tempo, cujos sujeitos de história inventada já se confunde o nome, embora se reconheça vagamente os rostos enquanto parte do cenário.

Esta pesquisa teve por objetivo mais geral analisar o processo de ressignificação local de devoções marianas ibéricas no território nacional, a partir dos casos particulares de Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Nesse sentido, primeiro trabalhou-se a questão da transplantação colonial de um tipo específico de catolicismo trazido de Portugal ao Brasil, que impactou a formatação da cultura religiosa católica a ser formulada no país, com a forte presença de devoções marianas. Depois, lidou-se mais diretamente com os três exemplos enunciados, sistematizando alguns aspectos que chamam a atenção a respeito de suas configurações devocionais, tendo como ponto de partida quatro tipos ideais: mito, rito, imagem e função. Na sequência, a partir desse levantamento, comparou-se pontos do culto dessas Nossas Senhoras, indicando semelhanças e diferenças, bem como buscando construir algumas diretrizes mais gerais que dessem conta de trilhar algum caminho no sentido de pensar a forma como se constituem os múltiplos sistemas devocionais marianos.

Uma vez que foram apresentadas na introdução deste trabalho três perguntas norteadoras⁴⁷, uma para cada capítulo, pretende-se também encerrar as discussões a partir do apontamento de três conclusões provisórias, referentes a cada uma das questões elencadas. As respostas encontradas para essas perguntas, acredita-se, dialogam diretamente entre si e apontam, no final das contas, para uma percepção mais geral que poderia ser desenhada a respeito dos sistemas devocionais marianos. Elas não representam, todavia, raciocínios completamente encerrados, mas sim as respostas encontradas a partir do material coletado ao longo da pesquisa, bem como das reflexões que foram aqui realizadas. Por conta disso, talvez se pareçam menos com conclusões propriamente ditas e mais como caminhos possíveis para dar continuidade ao enfoque do objeto deste trabalho.

Em primeiro lugar, através de uma análise do processo de transplantação do catolicismo lusitano às américas (que possui características muito específicas, afetando o conteúdo a ser ressignificado), observou-se que além de uma ênfase em sua natureza colonial, é preciso sobretudo indicar que houve influência das Cruzadas e da perseguição cristã e ibérica aos muçulmanos sobre essas concepções transportadas. Com isso, se é possível pensar em um contexto primário para a fixação das devoções marianas de Portugal e Espanha no Brasil, este deve ser caracterizado pelo pano de fundo que pressupõe uma mentalidade pautada na conquista territorial, no desejo de eliminação da alteridade e na dominação religiosa. Esses aspectos, porém, são necessariamente diluídos através da transplantação, porque implicam o ato de ressignificação criativa colocado em movimento pelo encontro entre grupos distintos, que envolve o enfoque de relações de poder complexas.

A próxima pergunta diz respeito à existência de semelhanças entre as distintas Nossas Senhoras estudadas. Entende-se que há um conjunto de similaridades entre elas, mas particularmente entre aquelas que partilham uma origem nacional em comum. Paralelamente, as devoções de mesmo nome também possuem características espelhadas, na medida em que são ressignificadas uma a partir da outra. Ainda, há pontos de contato entre todas as Nossas Senhoras estudadas, como é o caso do fenômeno da aparição ou da

⁴⁷ Como visto, as questões assinaladas aos capítulos 1, 2 e 3, respectivamente, são: a) qual o contexto inaugural do processo de transplantação religiosa das devoções marianas ibéricas ao Brasil? b) que semelhanças podem ser elencadas em relação aos distintos processos de ressignificação das três devoções marianas selecionadas? e, c) qual o papel dos sujeitos no processo de ressignificação das devoções marianas ibéricas.

racialização das imagens, por exemplo. Todos esses aspectos, todavia, perpassam antes de tudo a composição dos tipos ideais elencados, que se entende como a grande base comum dividida por essas devoções. Por conta da quantidade de aspectos partilhados, compreende-se que seria possível tentar construir maiores generalizações, ampliando-as no sentido da composição inicial de um modelo para os demais sistemas devocionais marianos.

Por fim, levando em consideração não apenas o indício da recorrência dessas semelhanças, mas o referencial com o qual se buscou dialogar desde o princípio do trabalho, propõe-se que as devoções marianas e aquilo que envolve a ressignificação de seus elementos centrais podem ser encarados a partir de um *modus operandi* integrado: processos de transplantação, que engendram transformações no sistema simbólico a partir das narrativas e das imagens, implicando novas formas de ritualização e funcionalidade devocional. Essa alteração no referencial, por sua vez, é motivada por disputas internas aos campos simbólicos, protagonizadas por sujeitos dotados de agência, mas que são passíveis de sofrerem o agenciamento desses símbolos sobre si mesmos. Este modelo defendido se opõe, em alguma medida, a uma descrição dialética do funcionamento devocional sob o uso da noção de catolicismo popular, ao qual não se pretende fazer contraponto, mas simplesmente propor algum grau de cautela metodológica, respeitando os limites do objeto.

A elaboração de si e a elaboração da devoção são processos paralelos e implicados na atuação dos sujeitos. Esse fenômeno não se refere exclusivamente a uma particularidade reservada a um ou outro grupo no escanteio das sociedades humanas, mas a um aspecto geral que implica agentes muito distintos, cujas características, hábitos, condições e vidas acabam emaranhadas àquelas das próprias figuras divinizadas que cultuam. Nesse sentido, em termos emprestados de Bourdieu (1994a), o sistema devocional se manifesta enquanto estrutura estruturada, mas também como condição estruturante do *ser* dos fiéis. Embora o *locus* ocupado por cada agente dentro dos campos de disputa seja informativo das características a serem espelhadas e da composição da teia de significados envolvida na organização da devoção, a experiência da marginalidade não exclui a participação nos processos de (res)significação. Por essa razão, ao analisar as Nossas Senhoras trabalhadas, não encontramos uma exclusividade no espelhamento de uma mesma classe social, uma única raça ou uma herança histórica específica, mas sim uma amálgama rica, diversa e complexa de aspectos humanos.

Inseridas na esfera da cultura, as Nossas Senhoras são construções. Isso não as impede, evidentemente, de transformar o cotidiano dos sujeitos e encaminhá-los a agirem, pensarem e se sentirem de determinadas formas. Essa construção recíproca e paralela entre devoções marianas e indivíduos é sempre política, sendo particularmente marcante no caso brasileiro, que se fez especialmente afetado pelas características devocionais do catolicismo lusitano de ênfase colonial e guerreira. O poder aqui, todavia, não pode ser encarado de forma monolítica ou tampouco como uma solução simples para uma descrição que separa o mundo entre vilões e mocinhos. Afinal, apesar da insistência, não parece haver tal coisa como Nossas Senhoras do povo *versus* Nossas Senhoras da elite, ou Nossas Senhoras progressistas *versus* Nossas Senhoras conservadoras, ou ainda Nossas Senhoras dos leigos *versus* Nossas Senhoras dos especialistas. Independentemente do desejo muito humano em agrupar e dividir, as devoções marianas seguem criando realidades com o mesmo grau de complexidade daqueles que as espelham e fazem agir sobre o mundo. Nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E BIBLIOGRAFIA

- ALAM, M. B. *As antiguidades da sagrada imagem de Nossa Senhora de Nazaré: grandezas de seu sitio, casa, & jurisdição real, sita junto à Villa da Pederneira*. Lisboa: Officina de Joam Galram, 1684.
- ALMEIDA, R.; MONTERO, P. *O trânsito religioso no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 15(3):92-101, 2001.
- ALMEIDA, T. M. C. A aparição de Nossa Senhora em Piedade dos Gerais (MG). In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- ALVES, D. R. *O Gênero da Devoção: corpo feminino, sofrimento e testemunho na devoção a Isabel Maria, a santa protetora das mulheres agredidas*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.
- AMORUSO, M. Spaces of Suffering: Religious Transit in São Paulo's Devotion to Souls, *Journal of the American Academy of Religion*, v. 86, i. 4, p. 989–1013, 2018.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, M. M. L. Servir a dois Senhores: a real confraria de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa através dos seus estatutos de 1696. *Callipole*, n. 9, 2001.
- ARAÚJO, R. B. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- AZEVEDO, T. *O Catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro, MEC/Serviço de Documentação (Cadernos de Cultura 87), 1955.
- AZZI, R. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.
- AZZI, R. *Razão e fé: O discurso da dominação colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- AZZI, R. Segundo Período: A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, E., et al. (orgs.). *História geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
- BAUMANN, M. The transplantation of Buddhism to Germany: processive modes and strategies of adaptation. *Method & Theory in the Study of Religion*, n.6/1, 1994, p. 35-61.

- BECERRA, S. R. El santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar según el manuscrito de Juan de Ledesma (1633). *Boletín Instituto de Estudios Giennenses*, n. 202, 2010, pp. 57-77.
- BENEDETTI, L. F. R. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BEOZZO, J. O. Aparecida: casa da mãe de Deus e do povo brasileiro. *Vida pastoral*, ano 58, n. 315, 2017, pp. 3-10.
- BOFF, C. *Mariologia social: O significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOFF, L. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In. ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1994a.
- BOURDIEU, P. O campo científico. In. ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1994b.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In. BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRANDÃO, C. R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMPOS, M. J. *Versões modernistas da democracia racial em movimento: estudo sobre as trajetórias e as obras de Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo até 1945*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CAMPOS, R. Sobre a "Docilidade" do Catolicismo: Interpretações do Sincretismo e Anti-sincretismo na/da Cultura Brasileira. *BIB*, São Paulo, nº 65, p. 89-103, 1º sem. 2008.
- CAMURÇA, M. A. & BARRETO, L. C. As aparições da Virgem Maria em Mercês (MG): sua vidente, "apóstolos", romeiros e a Igreja Católica. In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- CIPOLINI, P. C. A Devoção Mariana no Brasil. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v.40 - nº1, jan./abr. 2010, p. 36-43.
- COELHO, G. M. Catolicismo devocional: o Culto da Virgem de Nazaré no Pará. In: JANCÓS, I. & KANTOR, I. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001.

- COSTA, N. M. As devoções portuguesa e espanhola na implantação do culto a Maria no Brasil. *VIII Congresso Internacional de História*, 2017a.
- COSTA, N. M. *As raízes ibéricas da devoção mariana no catolicismo popular no Brasil, na ótica da dramaturgia de Ariano Suassuna*. Monografia de Especialização – PUC-SP, São Paulo, 2017b.
- COSTA, N. M. As raízes ibéricas da devoção mariana no Brasil. In: SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). *Aparecida: significados e perspectivas*. Aparecida: Editora Santuário, 2018.
- CRULS, G. *Aparência do Rio de Janeiro*: Notícia histórica e descritiva da cidade. Prefácio de Gilberto Freyre, desenhos de Luis Jardim e fotografias de Sascha Harnisch. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949. 2 v. (Edição do IV Centenário, 1965).
- DROOGERS, A. A Religiosidade Mínima Brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 14/2, 1987, p. 62.
- DROOGERS, A. Sincretismo. *Estudos Teológicos*, v. 21, n. 3, 1981. pp. 139-150.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus, 2008.
- DUSSEL, E. Palavras Preliminares. In: HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- ELIADE, M. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ESPÍRITO SANTO, M. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.
- FERNANDES, R. C. "Religiões Populares": uma visão da literatura recente. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 18, pp. 3-26, 1984.
- FERRETTI, S. F. *Repensando o Sincretismo – Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, ed. 48, 2003.
- GABARRÓN TORRECILLAS, A. F. La cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza de Guadix: Origen, devoción y arte. *Bol. Cen. Pedro Suárez*, n. 25, 2012, pp. 63-78.
- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. New York: Clarendon Press - Oxford, 1998.

- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOMES, E. S. *O Catolicismo nas Tramas do Poder: a estadualização diocesana na Primeira república (1889-1930)*. Tese de Doutorado em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.
- GONÇALVES, L. C. F. & SANTOS, V. S. *Ex-voto: materialização da fé*. Salvador: Facom-UFBA, 2010.
- GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016, pp. 25-49.
- HAMOY, I. S. A. Iconografia de Nossa Senhora de Nazaré: Milagres, Trânsitos e Tradições. *Imagem Brasileira*, n. 8, 2015.
- HAMOY, I. S. A. *Imagens devocionais de Nossa Senhora de Nazaré: iconografia, devoção e conservação*. Tese de Doutorado - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, 2017.
- HANEGRAAFF, W. J. Definindo religião, apesar da história. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 202–247, 2017.
- HAZARD, S. The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society: Advances in Research*, n. 4, 2013, pp. 58–78.
- HENRIQUES, P. N. *Os Portugueses e as Cruzadas (Séculos XII-XIV)*. Dissertação de Mestrado em História Medieval e do Renascimento. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011.
- HOBSBAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil-colônia: 1500-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- HOORNAERT, E. O que há por trás da religiosidade popular? *Vida pastoral*, ano 54, n. 289, 2013, pp. 1-8.
- HOORNAERT, E. et al. *História da Igreja no Brasil – Primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Ed. 26, 1995.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN, Ministério da Cultura. *Círio de Nazaré*. Belém: Dossiê – Volume I, 2006.

JANCSÓ, I.; PIMENTA, J. P. Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira). In: MOTA, C. G. *Viagem incompleta*. Formação história. A experiência brasileira. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

LANDGRAF, R. A presença da devoção mariana na história da América Latina: da Virgem Conquistadora à mulher da libertação. *Revista Contemplação*, nº 26, 2021.

LANDMAN, M. R. *An Investigation into the Phenomenon of the Black Madonna*. Doctoral Thesis – University of Roehampton, London, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

LÉVI-STRAUSS, C. *O Homem Nu*. Mitológicas IV. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LOMNITZ, C. O nacionalismo como um sistema prático. A teoria de Benedict Anderson da perspectiva da América Hispânica. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 59, pp. 37-61, 2001.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito, *Etnográfica* [Online], vol. 23 (1), 2019.

MARIN, J. R. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis: EDUFSC, n. 30, p. 323-324, out. de 2001.

MARTÍNEZ, E. G. *La Virgen de la Cabeza: Su historia contada de forma sencilla*. Jaén: Líberman Grupo Editorial, 2009.

MARTÍNEZ, E. G. Las cofradías de la Virgen de la Cabeza y su suspensión en el reinado de Carlos III. *Boletín Instituto de Estudios Giennenses*, n. 197, 2008, pp. 93-117.

MASIÁ Y LLOMPART, J. M. *Historia Documentada de Nuestra Señora de la Cabeza; Patrona de Andújar (Jaén)*. Andújar: La Puritana, 1939.

MATTOS, S. M. *Imaginário religioso: o simbolismo do herói à luz de Joseph Campbell e Carl Gustav Jung*. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2011.

MEGALE, N. B. *112 invocações da Virgem Maria no Brasil: História-iconografia-folclore*. Petrópolis: Vozes, 1986.

MENDONÇA, J. H. A festa de Nossa Senhora da Conceição no Morro de Casa Amarelo. *Revista Ciência & Trópicos*, v. 14, n. 2, 1986, pp. 157-181.

- MICELI, S. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1985.
- MONTERO, P. Tradição e modernidade: João Paulo II e o problema da cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 7, n. 20, 7 out. 1982.
- MONTOYA, P. A. *Conquista Espiritual feita pelos Padres da Companhia de Jesus*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985.
- MORAIS, A. L. *Imagens de Sant'Ana: história, cultura e representação na Amazônia Paraense*. Dissertação de mestrado. Bragança: Universidade Federal do Pará, 2015.
- MORRISON, C. *Cruzadas: uma breve introdução*. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2009.
- MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, L. *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NÓBREGA, M. *Cartas Jesuíticas I (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.
- OLIVEIRA, M. A. R. A imagem religiosa no Brasil. In: FERREIRA, Edegar Cid, et al. *Arte Barroca: Mostra do redescobrimento*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000.
- OLIVEIRA, P. A. R. Adeus à Sociologia da Religião Popular. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 18, v. 2, pp. 43-62, 1997.
- OLIVEIRA, P. A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PACHECO, P. H. S. A Origem Branca da Devoção Negra do Rosário. *Revista Tempo de Conquista*, RTC 3, jul. 2008.
- PARDAL, F. J. P. *Uma devoção de grandes e pequenos: Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa nos séculos XVII e XVIII*. Universidade de Lisboa - Dissertação de mestrado, 2018.
- PASSOS, J. D. Para iniciar: a importância do contexto. In: *1717: o povo, a imagem e a devoção*. BRITO, E. J. C. & PASSOS, J. D. (orgs). São Paulo: Paulinas, 2019.
- PELIKAN, J. *Mary Through the Centuries*. London: Yale University Press, 1996.
- PENTEADO, P. *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré 1600-1785*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 1998.

- PEREIRA, M. P. et al. Cefaleia e arte: ex-voto como arte da devoção e gratidão. *Headache Medicine*, v. 4, n. 1, 2013, pp. 37-40.
- PIMENTEL, E. A. A Imagem da Devoção de São Longuinho em Freguesia. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 2, n° 1, p. 101-114, 2005.
- PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e cultura*, v. 11, n° 2, 2008, pp. 263-274.
- PORTELLA, R. De mãe de Jesus à Senhora do Céu: A evolução da devoção à Virgem Maria na Igreja cristã medieval. *Estudos Teológicos*, v. 58 n° 1, 2018a, pp. 211-234.
- PORTELLA, R. Maria no Brasil contemporâneo: libertadora, carismática e pop. *Estudos de Religião*, v. 32, n. 1. p. 61-84, jan./abr. 2018b.
- PYE, M. The transplantation of Religion. *Numen*, Vol. 16, Fasc. 3: Dec., 1969.
- QUINTÃO, A. A. *Professora, existem santos negros?* histórias de identidade religiosa negra. São Paulo: USP, v. 8, 2007.
- REESINK, M. L. Por uma Perspectiva Concêntrica do Catolicismo Brasileiro. *Revista Antropológicas*, v. 24, p. 161-187, 2013.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RODRIGUES, J. P. P.; PELEGRINI, S. C. A. Mitos, ritos e símbolos: o culto a Nossa Senhora das Águas-PR. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 18, n. 29, 2017. pp. 645-664.
- SALES, L. A legitimação das aparições da Virgem Maria: estratégias e agências. *Etnográfica*. Vol. 17 (2), p. 317-339, 2013.
- SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história. In: *Religião, cultura e identidade: Matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SANTA MARIA, F. A. *Santuário Mariano e a História das Imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas, em graça dos Pregadores, e dos devotos da mesma Senhora*. Lisboa: Volume II, 1707-1723.
- SANTIROCCHI, I. T. Uma questão de revisão de conceitos: romanização, ultramontanismo, reforma. *Temporalidades*, vol. 2, n° 2, ago./dez. 2010.
- SANTOS, A. A. *O culto de Maria Imaculada na Tradição e na história de Portugal: Um precioso legado que o Brasil fez fortificar*. Portugal; Brasil: Civilização; Art Press, 1996.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

- SANTOS, J. P. S. *Devoção mariana na Amazônia Oriental: A irradiação do círio de Nossa Senhora de Nazaré e o processo de ciriodificação no nordeste do Pará*. Fortaleza: Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará, 2019.
- SANTOS, L. *O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004)*. Salvador: Editora Pontocom, 2013.
- SCHWARZ, R. As ideias fora do lugar. In: *Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.
- SEED, P. *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SIMÕES, E. S. A Reconquista: o passado e o presente para a construção de uma Cruzada ibérica. *I Encontro de Pesquisas Históricas - PUCRS*. Porto Alegre, 2014, pp. 2074-2092.
- SILVA, S. V. Nossa Senhora das Graças da Vila de Cimbres. In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- SOFIATI, F. M.; MOREIRA, A. S. Catolicismo brasileiro: um painel da literatura contemporânea. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Vol. 38, nº 2, p. 277-301, 2018.
- SOUZA, J. B. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo*, v. 11, 2001, pp. 77-92.
- SOUZA, N. *Catolicismo em São Paulo: 450 anos da presença da Igreja Católica em São Paulo (1554-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SOUZA, R. L. *O catolicismo popular e a igreja: conflitos e interações*. História Unisinos. 12(2): 127-39, 2008.
- STEIL, C. A. As aparições marianas na história recente do catolicismo. In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- STEIL, C. A.; ALVES, D. "Eu sou Nossa Senhora da Assunção". A aparição de Maria em Taquari (RS). In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- STEIL, C. A.; HERRERA, S. R. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias*, nº. 23, 2010, pp. 354-393.
- STEIL, C. A.; TONIOL, R. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, v. 2, n. 24, 2013.

- STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. Apresentação. In: STEIL, C. A.; MARIZ, C. L. & REESINK, M. L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- TARGINO, E. A.; ABDALA, R. D. & SILVA, A. L. Apropriação dos sentidos na legitimação do espaço de devoção a Nossa Senhora Aparecida. *Revista Rever*, v. 19, n. 3, 2019.
- TEDIM, J. M. Imaginária religiosa na região do Porto: subsídios para o seu estudo. *Imagem brasileira*, n. 2, 2003, pp. 11-17.
- THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos*. Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.
- TORRE, R. & MARTÍN, E. Religious Studies in Latin America. *The Annual Review of Sociology*, n. 42, 2016. pp. 473-492.
- VALLE, E. A Renovação Carismática Católica. Algumas observações. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, pp. 97-107, 2004.
- VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: Séc. VIII a XIII*. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VAUCHEZ, A. *Sainthood in the later Middle Ages*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997.
- VILHENA, M. A. *Salvação solidária: o culto às almas à luz da teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- WEBER, M. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, G. (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 2003.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- WHITEHOUSE, H. *Modes of Religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.